

Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina

Este libro ha sido financiado a través del Proyecto PIP-CONICET 0148 (2011) “Actividades económicas, movilidades y formas de asentamiento en las tierras altas de la región circumpuneña (siglos XVII al XXI)”, dirigido por la Dra. Raquel Gil Montero

**Espacialidades altoandinas.
Nuevos aportes desde la Argentina**
Tomo I: Miradas hacia lo local,
lo comunitario y lo doméstico

Alejandro Benedetti y Jorge Tomasi (compiladores)
Autores: Sebastián Abeledo, Lucila Bugallo, Lina María Mamaní,
Julia Costilla, Guillermina Espósito, Jorge L. Cladera,
Mariana Quiroga Mendiola, Jorge Tomasi, Verónica S. Lema

Prólogo de Raquel Gil Montero



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Decana

Graciela Morgade

Vicedecano

Américo Cristófalo

Secretario General

Jorge Gugliotta

Secretaría Académica

Sofía Thisted

Secretaría de Hacienda y Administración

Marcela Lamelza

Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil

Ivanna Petz

Secretaría de Investigación

Cecilia Pérez de Micou

Secretario de Posgrado

Alberto Damiani

Subsecretaría de Bibliotecas

María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Publicaciones

Matías Cordo

Subsecretario de Publicaciones

Miguel Vitagliano

Subsecretario de Transferencia y Desarrollo

Alejandro Valitutti

Subsecretaría de Relaciones Institucionales e Internacionales

Silvana Campanini

Dirección de Imprenta

Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes

Diseño de tapa e interior: Magali Canale-
Fernando Lendoiro
Diagramación: Lucía Zucchi
Imagen de tapa: Fragmento del Mural de
Claudia Lassaletta para el IPAF-NOA (INTA).
Gentileza de la Autora. Fotografía: Pablo Canedi

ISBN (obra completa) 978-987-3617-51-5
ISBN (tomo I) 978-987-3617-52-2
© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2014



SUBSECRETARÍA DE PUBLICACIONES
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires -
República Argentina. Tel.: (011) 4432-0606 int. 167
info.publicaciones@filo.uba.ar | www.filo.uba.ar

INSTITUTO INTERDISCIPLINARIO TILCARA
Belgrano 445 - Tilcara, Provincia de Jujuy,
República Argentina. Tel.: (0388) 495-5768
tilcara.comunicacion@filo.uba.ar

Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina : Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico / Sebastián Abeledo ... [et al.] ; compilado por Alejandro Benedetti y Jorge Tomasi. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2014. v. 1, 352 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-3617-52-2

1. Antropología. 2. Arqueología. 3. Etnografía.. I. Abeledo, Sebastián II. Benedetti, Alejandro, comp. III. Tomasi, Jorge, comp. CDD 305.8

Fecha de catalogación: 17/10/2014

Prólogo

Raquel Gil Montero

Si recorremos rápidamente los programas más recientes de las jornadas de la Asociación de Estudios de la Población Argentina, de los congresos nacionales de Arqueología o de las reuniones científicas de Historia (las Jornadas Interschuelas de Historia o las de Historia Económica, por dar solo dos ejemplos), observamos que en los últimos años se han incrementado notablemente las mesas o sesiones específicas sobre los Andes (o sobre el Noroeste Argentino), lo que habla por sí mismo sobre el incremento de los trabajos interesados en esta región.¹ Incluso se han organizado espacios de debate especializados, como las recientes Jornadas de Estudios Andinos. Cabe destacar que aun en el marco de congresos disciplinares, estas sesiones se caracterizan principalmente porque convocan a investigadores provenientes de diferentes campos de las ciencias sociales y porque están más cohesionadas por la geografía en que se inscriben sus trabajos que por las temáticas.

¹ En rigor lo que encontramos es una proliferación de mesas o simposios regionales, que en el fondo están mostrando un crecimiento de la producción que permite ahora debatir diferentes temas que afectan o afectaron a un territorio acotado y definido de diferentes maneras.

Este espacio ha sido propicio para muchos cambios que hoy se pueden observar en las nuevas preguntas que guían la investigación. El principal ha sido, quizás, el del incremento de trabajos realizados desde miradas pluridisciplinares, entre las que se destacan la articulación entre la geografía, la arqueología, la antropología y la historia; la mayor participación en el debate regional de disciplinas que no habían estado tradicionalmente tan integradas como la arquitectura, el derecho o las ciencias de la salud; e incluso la articulación con otros campos con los que hubo en el pasado mucha menos relación como el de las ciencias naturales. Además de este beneficio, las mesas o sesiones especializadas han permitido que se reunieran investigadores que tradicionalmente habían participado de congresos diferentes, lo que implicó una apertura a nuevas lecturas, contactos y diseño de proyectos. Como toda convivencia, los congresos presentan a veces duros debates que son producto de la percepción de una suerte de “invasión” de los campos de especialidad que han tenido algunos colegas, de la falta de diálogo entre disciplinas o de la carencia de un lenguaje común que se entienda desde todos los ángulos. A veces hay intolerancia, resistencia al cambio o un apego desmedido a las “autoridades académicas” que han sentado los viejos precedentes que aún orientan nuestro camino. Pero otras veces, por qué evitar decirlo, hay algunas incursiones poco preparadas en caminos muy recorridos por los especialistas, ignorancia de debates centrales o simplemente poca lectura e improvisación.

Estos espacios nos han hecho repensar viejos límites disciplinares, visitar algunas miradas clásicas (pensamos, por ejemplo, en la geografía histórica de Sauer), replantear estrategias investigativas, abrir horizontes de trabajo pero, sobre todo, nos han planteado nuevos desafíos para los que no siempre tenemos las herramientas adecuadas. Simplificando mucho lo que ocurre se podría decir que es

un momento de transición del que todavía no podemos asir realmente sus contornos y en el que nos movemos con frecuencia a ciegas. Aunque se predica la multidisciplina como un objetivo deseable, lo cierto es que todavía no tenemos buenos evaluadores para estos trabajos, ni tampoco hay muchas revistas especializadas en ellos, ni nos podemos despojar fácilmente de los viejos trajes disciplinares.

El libro que tiene el lector entre sus manos se encuentra incluido –en términos generales– en estas tendencias, ya que reúne trabajos provenientes de diferentes campos de las ciencias sociales (con alguna incursión en las naturales), algunos de los cuales se basan en miradas que exceden los tradicionales límites disciplinares. Estos trabajos han sido evaluados por un extenso listado de investigadores, que da cuenta no solamente de la labor editorial que realizaron sus compiladores, sino también de la inclusión del libro en las tendencias descriptas. A los dieciséis trabajos que incluye los une la geografía y la preocupación por las sociedades (presentes y pasadas) que habitan o habitaron este amplio espacio que aún hoy resulta difícil de definir. Pero allí terminan sus coincidencias y lo que encontramos es una gran variedad de temas y abordajes que nos permiten tener una idea de lo que están investigando quienes hoy se encuentran preparando su Doctorado o lo acaban de defender. Porque el libro tiene una vocación explícita que lo distingue: el poder ser portavoz de una nueva generación de investigadores interesados en las tierras altoandinas del norte argentino. Hay, sin embargo, unas pocas excepciones, en particular las de sus compiladores, quienes vienen trabajando en la región desde hace ya mucho tiempo.

Esta obra le ofrece al lector un conjunto de trabajos que se encuentran agrupados en dos secciones: la primera se titula “Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico” y la segunda, “Interacciones con ‘mundo de afuera’”. La gran mayoría de los trabajos fue realizada dentro de la

geografía jujeña, y recorre diferentes temas entre los que se destacan los estudios de los espacios sacralizados, el análisis de los recientes procesos de articulación étnica, el papel que tienen los espacios productivos en la dinámica social, la construcción de jurisdicciones, el impacto que tuvo la actividad minera, entre muchos otros. Salta surge como el segundo ámbito de desarrollo de investigaciones, en parte articulada con procesos que ocurren en Jujuy. El pastoreo y la trashumancia en sus tierras altas, por un lado, y el espacio sacralizado, por el otro, son los principales temas desarrollados en dicha geografía.

Una de las premisas del libro, nacida en el momento en que sus compiladores comenzaron a contactar a los autores, fue que los procesos observados por los investigadores se debían expresar en el texto en términos espaciales. Esta es, probablemente, una de las principales características que le da unidad a los artículos. Un efecto de esta exigencia es la presencia de una cartografía que se destaca en el libro como una importante contribución que, en gran medida, satisface necesidades de vieja data. La segunda característica que comparte gran parte de los textos es la importancia que tiene el trabajo de campo para sus autores, incluso en los artículos en los que este requisito no es algo obvio, como los históricos. Esta característica dejó su impronta tanto en la presencia de las imágenes que acompañan a los textos, como en el diseño y en las elecciones metodológicas de las investigaciones. Aunque no conozco personalmente a todos los autores diría –sin mucho temor a equivocarme– que casi todos ellos están familiarizados con las regiones en las que trabajan.

Los marcos conceptuales en los que se inscriben los textos son muy diversos, aunque se pueden encontrar dos grandes fuentes en las que muchos de ellos abrevan: las propuestas generadas para los Andes Centrales por autores que hoy podríamos llamar “clásicos”, y aquellas que nacieron

como fruto de la especificidad de Atacama. Algunos trabajos se apoyan fuertemente en ellos para postular cuáles son los contextos mayores en los que se inscriben los procesos analizados, o para situarse como punto de partida para un análisis multiescalar. El diálogo con los propios hallazgos locales, que se observa como una característica destacable en muchos de los textos, está inserto en un camino iniciado ya hace varias décadas y por el que todavía queda mucho por andar. La mirada de los autores de esta compilación, que conocen a los “clásicos” pero que se sumergen en el campo mostrándonos los frutos de sus observaciones, sugiere que se encuentran –justamente– en este camino. La complejidad actual (de los procesos pero también de las miradas analíticas) pide nuevos marcos de interpretación para problemas y actores que no siempre se pueden analizar sin alterar dichos postulados clásicos o sin innovar.

El libro que el lector tiene en sus manos es un mirador que nos permite conocer los trabajos de una parte representativa de quienes investigan la región andina del Noroeste Argentino y que están desarrollando sus estudios de posgrado o los acaban de terminar. Los textos muestran diferentes grados de madurez y del estado en el que se encuentran las investigaciones, incluyendo reflexiones muy interesantes que exceden el análisis y nos están proponiendo respuestas a las nuevas demandas de las poblaciones andinas actuales. Lo interesante de poder encontrar estos artículos juntos en un libro es que se pueden distinguir muchos hilos que los unen, hilos que sería bueno que pasaran a ser parte de una trama densa de artículos pensados colectivamente por parte de quienes están analizando facetas de un mismo proceso.²

2 Por dar solo dos ejemplos, el estudio de los molinos de la quebrada evoca muy fuertemente algunos de los procesos descritos para los pastores de Santa Rosa; y se encuentran interesantes aspectos comparables en los tres artículos que refieren a pastores (Suripujio, Santa Rosa y Susques).

Finalmente, los compiladores incitaron en su llamado a responder algunas preguntas sobre “lo andino” en nuestro país, promoviendo la diversidad en los aportes para poder atender contra las visiones esencialistas. Celebro esta vocación por el encuentro entre disciplinas y miradas, aunque el resultado no haya sido tanto la respuesta que esperaban, sino el despliegue de muchas más preguntas y de propuestas de recorridos para hallar esas respuestas.

Introducción

Alejandro Benedetti y Jorge Tomasi

El germen de este libro se encuentra en una serie de inquietudes que orientaron la convocatoria a los distintos autores y que vale la pena recorrer en estos primeros párrafos. Tal vez la primera de las motivaciones ha sido presentar una suerte de balance al día de hoy de las investigaciones que se están desarrollando sobre las tierras altoandinas que se despliegan en la parte noroeste del actual territorio argentino, involucrando una variedad de recortes espaciotemporales. A pesar de haber reunido una significativa cantidad de textos, se trata de un balance irremediamente parcial, en el que sin dudas han quedado afuera trabajos importantes. Nos propusimos que se tratara de investigaciones con un fuerte anclaje empírico y que fueran el producto de trabajos iniciados durante la última década. Así, la compilación reúne artículos que presentan resultados que se encontraban completamente inéditos; otros avances, en cambio, ya habían sido difundidos en publicaciones previas o en congresos.

Los recortes disciplinares y temáticos llevan a que muchas veces exista una cierta dispersión de la producción académica sobre la región. Uno de los objetivos de este libro ha

sido, entonces, reunir en estos dos volúmenes los esfuerzos de investigación que se han producido en los últimos años con foco en las tierras altoandinas de la Argentina.

Considerando la diversidad de temas y objetivos de las investigaciones, la convocatoria a los autores incluyó un pedido explícito de que desarrollaran una mirada espacial sobre sus problemas de investigación. Distintos autores han llamado la atención sobre cierto “giro espacial” que habría ocurrido en las ciencias sociales (p.e. Warf y Arias, 2009; Hiernaux, 2010). Puesto en otros términos, se alude a un mayor interés por parte de investigadores que no provienen de la geografía por la dimensión espacial de la vida social, que se expresa en la notable extensión del uso de ciertos conceptos como “territorio” o “lugar”. Cabe observar, sin embargo, que el uso de estos y otros conceptos no siempre ha permitido que se trascendiera la idea de un escenario pasivo en el que se desarrollan las prácticas sociales. Tal como lo propuso Milton Santos (1978, 1996), el espacio es una instancia de la totalidad social, imbricado en diversas relaciones y representaciones. Así, adquiere diferentes sentidos y funciones, se construye a través de prácticas materiales y simbólicas, se conforma a través de elementos fijos y móviles, y se presenta como una constelación interrelacionada de objetos y acciones. De diferentes maneras estas ideas aparecen en los trabajos de esta compilación.

¿Por qué hablar de espacialidades y no de territorialidades? En la última década, el territorio se transformó en un concepto de moda, ampliamente utilizado en las ciencias sociales (Santos, 1994; Reboratti, 2008). Sin embargo, las formas en que se usa, la más de las veces, son ambiguas, ya que suele intercambiarse con espacio, región, lugar, ambiente y paisaje, sin otorgarle una especificidad analítica (Benedetti, 2011). Creemos que la categoría genérica por excelencia para dar cuenta de cualquier proceso de uso,

apropiación, transformación, marcación y significación de cualquier porción o la totalidad de la superficie terrestre es “espacio” (Corrêa, 1995). Al hablar de espacialidades, en plural, nos referimos al conjunto de acciones realizadas y objetos localizados o puestos en movimiento por sujetos individuales o colectivos, tendiente a la apropiación y significación de una o varias porciones de la superficie terrestre o de su totalidad. Esto no implica una mirada naturalista, donde el espacio se confunda con el medio natural, con sus diferentes propiedades físicas, químicas y biológicas. El espacio también son las ideas que se construyen sobre esos recortes y son las formas en que las personas y los colectivos lo transitan, lo experimentan y lo imaginan.

Las categorías territorio y territorialidad, en cambio, preferimos restringirlas a cualquier manifestación espacial donde se esté prestando atención a las relaciones de poder (Sack, 1986; Souza, 1995). Claro que el poder es inmanente a cualquier relación social, aunque eso no significa que siempre se esté prestando atención a ello. Se podría decir que territorio, región, lugar, paisaje, medio, límites y fronteras son categorías más operativas que espacio. En todos los casos se referencia al espacio, pero poniendo énfasis en aspectos diferentes.

Otra motivación que tuvo el armado de esta compilación fue sumar nuevas miradas sobre lo andino (y más específicamente lo altoandino) desde su porción meridional. Históricamente, los estudios andinos han concentrado su interés en el espacio peruano-boliviano. En algunos casos incluso se ha explicitado que tanto la Argentina como Chile, al igual que Venezuela, no integran los *territorios andinos* (Dollfus, 1991). Muchos institutos e investigadores han tendido a concentrar su atención fundamentalmente en las regiones no casualmente designadas como “andes centrales”. Al mismo tiempo, las investigaciones sobre las espacialidades

andinas en el área del actual territorio argentino, a veces identificadas como meridionales otras como centromeridionales (*cf.* Langer y Conti, 1991), han tenido una presencia más bien marginal. Ciertamente es que a partir de la década de 1980, con los limitantes para el acceso al campo en Perú que implicó la acción de Sendero Luminoso, las investigaciones comenzaron a ampliarse regionalmente, incorporando más francamente Bolivia, pero también Chile y Argentina (Molinié, 2005).

La pregunta es, entonces, si la Argentina forma parte del mundo andino; si lo andino alcanza a la Argentina. Este libro parte de la premisa afirmativa: la Argentina participa de lo andino, e, inversamente, lo andino, muchas veces desde su negación, ha participado en la conformación de lo argentino.

La gran cantidad y variedad de los artículos que integran este libro, que como dijimos no responde a la totalidad de las investigaciones en curso, da cuenta del interés de muchos jóvenes investigadores argentinos por ese solapamiento entre lo andino y lo argentino. Esto no significa que esta camada de investigadores esté descubriendo que el actual noroeste argentino haya integrado en el pasado, y lo haga en el presente, un mundo mucho más amplio, en términos espaciales, históricos y culturales, que denominamos andino. Todas estas investigaciones, ciertamente, son deudas de la producción que han realizado otros profesionales que aportaron a los estudios andinos, muchos de los cuales han accedido a participar en este libro en el rol de evaluadores. Estos investigadores han contribuido a la formación del corpus bibliográfico sobre los Andes en la Argentina, sobre la argentinización de una parte de los Andes, o sobre las múltiples tensiones entre aquello que se conoce como mundo andino y la construcción de lo argentino.

Intersecciones y recorridos compartidos

Los dieciséis artículos que integran estos volúmenes, junto a otros que quedaron en el camino, fueron sometidos a un intenso proceso de evaluación, que requirió la participación de cincuenta investigadores. El resultado es un libro conformado por trabajos en los que se expresa una considerable variedad de problemáticas, intereses, aproximaciones disciplinares, encuadres teóricos, lugares de trabajo y estrategias metodológicas. Esto contribuye a reconocer un “mundo andino” diverso y heterogéneo, ajeno a cualquier tipo de esencialismo o a los imaginarios románticos simplificados. Se busca reconocer las múltiples facetas que se ponen en juego tanto en los ámbitos rurales como en los pequeños pueblos y ciudades, que involucran formas locales de organización tanto como sus continuas, y muchas veces conflictivas, interacciones con un “afuera” del que participan distintos actores estatales y privados. Una de las riquezas que presenta esta compilación, entendemos, es, precisamente, su enfoque multiescalar. Cada uno de los textos propone diferentes recortes espaciotemporales de análisis, que abarcan desde el mundo de lo doméstico y lo comunitario hasta sus interacciones con lo nacional y lo mundial, a través de estudios que consideran tanto las microespacialidades de la casa o un molino, como los caminos en los circuitos de intercambio que unen diferentes localidades.

La escala es, precisamente, la clave que hemos elegido para organizar la diversidad temática de las investigaciones. Es así como se presentan dos secciones: **Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico**, que reúne los trabajos más preocupados por las dinámicas y formas de organización “hacia adentro” de los colectivos sociales; e **Interacciones con el “mundo de afuera”**, que contempla aquellos cuyas preguntas están más orientadas hacia las articulaciones

con el Estado y sus políticas que, históricamente, han tendido a estigmatizar y han pretendido transformar radicalmente las prácticas locales. En todo caso, los recorridos de muchos de los trabajos ponen en cuestión la existencia de un supuesto borde que delimitaría un “adentro” y un “afuera”, al destacar las porosidades y superposiciones.

Por otra parte, reunir esta cantidad de trabajos, con su pluralidad de temas y enfoques, brinda la oportunidad de establecer lecturas cruzadas que ponen en evidencia aspectos compartidos, muchas veces no tan evidentes.

Yendo y viniendo: las movilidades altoandinas

Un primer rasgo significativo que emerge de esta mirada transversal es la intensa movilidad de personas, bienes y animales que estructura este espacio andino. Sea a través de sus viajes de intercambio, las peregrinaciones, los recorridos estacionales con los rebaños o los cruces de fronteras, las personas están en un ir y venir constante, constituyéndose como una práctica social que va más allá de “ese trámite indispensable para alcanzar un destino” (Zusman *et al.*, 2007: 10). Es el mismo recorrer, el proceso de transitar, lo que carga de sentidos a los espacios. Por otra parte, aunque las obligaciones productivas, por ejemplo en el pastoreo, se constituyen como una clave de lectura ineludible para comprender muchos de estos recorridos, lo cierto es que esta movilidad debe ser comprendida en marcos mucho más amplios para reconocer que se trata de una forma específica de apropiación material y simbólica de los lugares.

En esta dirección, Julia Costilla nos presenta en su texto un análisis comparativo de dos celebraciones religiosas en contextos diferentes: por un lado, la del Señor y la Virgen del Milagro que involucra distintas procesiones y dos pere-

grinaciones por las calles de la ciudad de Salta; por el otro, la de la Virgen de Copacabana con sus dos peregrinaciones que parten desde las localidades de Tumbaya y Tilcara, provincia de Jujuy, hacia el Santuario de Punta Corral y el Santuario del Abra de Punta Corral, respectivamente. En ambos casos, se ponen en relación los recorridos con las complejidades de la consagración de los espacios. El trabajo nos muestra la existencia de una multiplicidad de trayectorias y lugares cargados de sentido.

La movilidad es ciertamente uno de los rasgos definitorios de las prácticas pastoriles. Esto se presenta a través de tres trabajos que nos ilustran sobre rasgos compartidos y sobre variabilidades en torno a las características de los recorridos, su intensidad y los lugares que se vinculan. Por un lado, Mariana Quiroga, a través del caso de Suripujio, en la Puna jujeña, nos muestra una “triple espacialidad pastoril” a partir de los distintos tipos de desplazamientos de los pastores con sus animales: una “microespacialidad cotidiana” con recorridos cercanos y rápidos; otra de carácter estacional entre distintos sitios dentro de los territorios domésticos; y la tercera, no tan referida en la bibliografía, que la autora denomina “de contingencia”, que se presenta como una respuesta a fenómenos de sequías continuas que atraviesan varios años, a través del desplazamiento de las “tropas” hacia lugares más distantes.

Mientras que el trabajo de Quiroga nos presenta territorios domésticos de carácter discontinuo, “parches en el espacio”, el de Jorge Tomasi, a partir del caso de Susques, también en Jujuy, muestra que los “pastoreos” se constituyen como áreas discretas y continuas en las que se emplazan las “estancias” de los grupos domésticos. Las diferencias que se presentan entre ambos casos permiten reconocer que las estrategias de pastoreo están vinculadas con las particularidades ambientales locales, los regímenes de tenencia y

acceso a los recursos, las reglamentaciones estatales nacionales o provinciales, las conformaciones de los rebaños y las potenciales articulaciones con otras actividades como la agricultura, la minería o el comercio. El capítulo de Tomasi, si bien no se concentra específicamente en los recorridos de los pastores, a partir del análisis del sistema de asentamiento, con sus “estancias” y la “casa de campo” principal, nos presenta una intensa movilidad que puede involucrar hasta diez cambios de asentamiento a lo largo del año. Estos recorridos serían no solo una respuesta a la necesidad del manejo de las pasturas para los animales, sino también una forma de apropiación de lugares significativos para la historia de los grupos domésticos.

El capítulo de Jorge Cladera nos presenta una dinámica pastoril muy específica con rasgos diferentes a los anteriores, a partir de su trabajo en las Sierras del Zenta, provincias de Jujuy y Salta. Allí, la estrategia de desplazamientos estacionales de los grupos domésticos puede implicar el aprovechamiento de tres pisos ecológicos claramente diferenciados: el de “puna o cerro”, el de “valle” y el de “monte”. Esta movilidad conlleva la vinculación de espacios en ambas jurisdicciones provinciales y el control sobre lugares de pastoreo en los territorios de distintas “comunidades indígenas”. En definitiva, el texto muestra detalladamente la superposición conflictiva entre dos territorialidades basadas en diferentes concepciones y prácticas espaciales.

Los trabajos de Sebastián Abeledo, por un lado, y de Lucila Bugallo y Lina Mamaní, por el otro, nos aproximan, de maneras diferentes, a otras movilidades, asociadas en este caso con la articulación de las poblaciones en una escala regional, con recorridos de mayores distancias que aquellos cotidianos del manejo de los rebaños. Los “viajes” han sido consignados en la literatura como una de las estrategias de complementariedad desarrolladas por los grupos pastoriles

altoandinos para acceder a ciertos productos que no se producen localmente, particularmente los agrícolas. Abeledo, por su parte, analiza con un enfoque etnográfico los viajes de intercambio realizados por los pastores de Santa Rosa de los Pastos Grandes, en las tierras altas de la provincia de Salta, a partir de los relatos de quienes los llevaban adelante. Desde allí trabaja sobre los itinerarios que se desarrollaban, vinculando puntos distantes, en especial algunos ubicados en los valles salteños pero también en los oasis atacameños y en el sur de Bolivia. Asimismo, el texto observa cómo y por qué, a lo largo del siglo XX, esta “práctica territorial”, según la definición del autor, se ha ido reduciendo en su intensidad y en las distancias transitadas.

Por su parte, Bugallo y Mamaní, en cierto modo, nos brindan la posibilidad de reconocer esos mismos procesos, aunque esta vez analizados desde la visión de quienes recibían a aquellos viajeros llegados desde tierras más altas hacia distintos lugares de la quebrada de Humahuaca. Este texto aborda un tema que no había sido trabajado con anterioridad: la función que tuvieron los molinos harineros en el período 1940-1980, considerando distintas escalas espaciales que van desde el “espacio doméstico-productivo”, analizando su arquitectura y usos del espacio, hasta la definición de una “región molinera del norte jujeño”. Tal como lo proponen, estos molinos se constituían como referencias espaciales y como “puntos articuladores” dentro de circuitos de corta y larga distancia.

Finalmente, el trabajo de Marcelo Sadir sobre las interacciones en la frontera argentino-boliviana en La Quiaca-Villazón nos permite reconocer otra dimensión de las movi- lidades, ciertamente no tan diferente de las anteriores. En su texto cobran relevancia dos tipos de desplazamientos: las migraciones hacia esta conurbación transfronteriza desde las áreas rurales de las tierras altas bolivianas (el altiplano)

y el norte argentino (la puna); y los trayectos cotidianos, y constantes, a través de la frontera, que implican vínculos entre las personas y estrategias de diferenciación.

Estos capítulos nos muestran distintas aristas de una misma lógica de producción de lugares y de territorios, más vinculada con el movimiento que con la permanencia, con el estar yendo y viniendo que con el quedarse. Las distintas miradas planteadas por los autores sobre estas “vidas en movimiento” se superponen y atraviesan presentándonos una realidad de conjunto compleja, en la que muchas veces son las mismas personas las que vemos peregrinando, conduciendo los rebaños, visitando los molinos y cruzando fronteras internacionales.

Los espacios también se crían: los ámbitos de la producción

La segunda lectura transversal que podemos establecer surge de la función que tienen las lógicas de lo productivo en las espacialidades andinas, entendiendo a lo productivo como parte de la vida social, con concepciones que lo ubican más allá de la mera obtención de recursos para la subsistencia. Esto está presente en el trabajo de Abeledo, por ejemplo en las marcas y “chayas” a lo largo de los caminos, y los intensos vínculos sociales que se construyen y refuerzan en torno a la molienda en el de Bugallo y Mamani. Lo propio se observa en los textos que versan sobre las prácticas pastoriles, como los de Quiroga, Cladera o Tomasi. En estos se puede reconocer, de un modo más o menos explícito, una concepción de los animales atravesada por el afecto y una conciencia sobre una existencia compartida.

El trabajo de Verónica Lema sobre los “espacios de crianza” de las plantas (“rastros”, “sembradíos” y “quintas”), a partir del caso de Huachichocana, provincia de Jujuy, es,

probablemente, el que expresa esa relación del modo más contundente. Tal como lo desarrolla la autora, estos ámbitos son parte de los espacios domésticos, al igual que las casas, las cocinas y, también, los corrales, dentro de una crianza y reproducción general de la vida humana y no-humana. Lema nos muestra cómo estos espacios, producidos y productores, están insertos en una trama de significaciones en la que se superponen con aquellos de las personas o los animales, en una lógica de mutua delimitación.

Los capítulos de Natividad González y de Ana Celeste Wawrzyk nos enfrentan a otras dimensiones de las prácticas productivas locales, exponiéndonos la complejidad de sus articulaciones con otros actores externos, particularmente las diferentes agencias estatales. En el texto de González esto se logra mediante el análisis del particular proceso de conformación de la Cooperativa “Cuenca Río Grande de San Juan” donde se integraron distintas comunidades de los departamentos de Santa Catalina y Rinconada en la provincia de Jujuy. La aproximación de la autora pone en juego distintos “niveles escalares” que van desde lo local hasta lo extra-regional para dar cuenta de las interacciones de los participantes de la cooperativa con distintas agencias estatales nacionales, e incluso con actores públicos y privados de Bolivia, además de organizaciones de ganaderos de Sud López.

El trabajo de Wawrzyk, en cambio, nos acerca a los planes de manejo de vicuñas desde el caso de Cieneguillas, confrontándolo con las experiencias en otras tres comunidades, también en la Puna jujeña. A partir de allí, además de desarrollar la técnica del “chak’u”, la autora muestra las múltiples concepciones locales sobre esta especie, que nos remiten a la imbricación entre las prácticas productivas y las tramas culturales que planteábamos al comienzo de este apartado, y las potenciales tensiones con las miradas desde las agendas públicas en torno a la noción de conservación.

Tensiones y conflictividades espaciales

Estos dos últimos trabajos que hemos reseñado nos abren, a su vez, la puerta para reconocer un tercer eje que atraviesa varios de los capítulos de este volumen: las conflictividades inherentes a la superposición de diferentes espacialidades, en tanto concepciones, percepciones, vivencias y prácticas del espacio, divergentes, asociadas con diferentes actores, individuales y colectivos, que ponen en juego distintas trayectorias sociales. Los artículos evidencian la multiplicidad de espacialidades practicadas dentro de las comunidades locales que contribuyen a limitar cualquier tipo de homogeneización y esencialización de lo andino. Pero, además, nos ilustran sobre cómo el espacio se constituye en un campo en disputa permanente frente a las concepciones y proyectos que se ponen en juego desde distintos agentes hegemónicos, como los estados nacionales, provinciales y municipales, con sus múltiples agencias, las organizaciones no gubernamentales, las iglesias o el empresariado. El espacio no es solo un ámbito en el que se expresa el conflicto o una arena en la que se dirime, sino que es uno de los ejes mismos de la conflictividad.

Los capítulos de Dolores Estruch y Florencia Becerra nos aproximan de dos maneras diferentes a la organización de las espacialidades del Jujuy colonial, particularmente en el área puneña. En el primero de los casos, Estruch analiza los deslindes jurisdiccionales entre los siglos XVI y XIX mostrando que se trató de procesos complejos, no homogéneos, en los que se solaparon definiciones correspondientes a distintos momentos y practicadas por diferentes actores. En este marco, considera cómo las divisiones administrativas hispanas se superpusieron sobre las lógicas prehispánicas de ordenamiento del espacio y cómo éstas, en definitiva, condicionaron las formas coloniales de dominación. Un

punto saliente del texto está dado por el análisis de la fundación de ciudades como “actos de jurisdicción” dentro de las estrategias de organización colonial del espacio.

En su capítulo, Becerra se acerca a estos procesos en la Puna de Jujuy desde la arqueología histórica para considerar el rol que tuvo la minería en la conformación de los espacios coloniales y sus consecuencias en las dinámicas de las poblaciones locales. Tal como lo propone, aunque el pastoreo siguió siendo la principal actividad de la población y la minería solo se desarrolló en ciertos sectores, esta última habría tenido un impacto sustantivo en la organización regional. Luego de una interesante revisión del uso de la categoría “Puna” en la documentación colonial, la autora recorre el proceso de establecimiento de los diferentes asentamientos mineros en la región, a los que considera “hitos” dentro de la ocupación hispana del espacio. En particular, el trabajo se detiene en el impacto que habría tenido el desplazamiento de trabajadores mineros en la Puna de Jujuy, considerando las diferencias que existieron con la mita minera a Potosí.

De alguna manera, Alejandro Benedetti brinda en su texto un marco general a muchos de los procesos analizados en los otros textos, al exponer el modo en que se fue construyendo la categoría Puna (en tanto región geográfica) desde diferentes discursos hegemónicos, durante los siglos XIX y XX. A través de distintas fuentes, como crónicas de viajeros, geografías nacionales y obras de enseñanza, revisa cómo ciertos rasgos geofísicos (como la altura o la amplitud térmica) se presentaron históricamente como evidentes y objetivos para la definición del espacio y la población puneños. Lo significativo de esto es la persistencia que presentan estas caracterizaciones sobre la Puna en la actualidad, y cómo condicionan y limitan las miradas académicas y las políticas que se establecen para la región.

El capítulo de Guillermina Espósito se aproxima, desde su enfoque etnográfico, a los procesos más recientes de organización étnica y política de las comunidades aborígenes collas en la Quebrada de Humahuaca, concentrándose en el caso de la Comunidad Aborígen Kolla de Finca Tumbaya. La autora se adentra en las dinámicas internas de este proceso reconociendo: por un lado, los sentidos de pertenencia e identificación y las memorias de quienes fueron los arrendatarios de la Finca; y, por el otro, el rol de las agencias estatales y religiosas. El texto desarrolla las disputas históricas en torno a la propiedad de la tierra, siendo esta, de acuerdo con la autora, un “elemento central de las formas de identificación, pertenencia y demandas” de las comunidades. Ciertamente, estas complejidades de los procesos de conformación de las comunidades aborígenes, en tanto entidades jurídicas, desde una faceta diferente, se encuentran abordadas en el ya mencionado trabajo de Cladera en relación con las movilidades pastoriles que ponen en crisis las definiciones de la propiedad jurídica.

Las tensiones entre las concepciones espaciales divergentes propias de las comunidades locales y aquellas que remiten a la escala del Estado nacional se presentan en el capítulo de Raquel Drovetta desde una esfera no tan reconocida como es la de las nociones de salud y enfermedad. A partir de su trabajo de campo en Susques, se aproxima a las transformaciones en la atención del embarazo, el parto y el posparto, en relación con su “institucionalización”, particularmente desde la década de 1990 y el conflicto con el “sistema terapéutico de atención médica tradicional”. El artículo se aproxima brevemente a la espacialidad de estos cambios que implicaron un desplazamiento de los partos desde las casas hacia el hospital, con su carga de discursos higienistas, generando una alteración profunda en los sentidos del parto.

Finalmente, Lucila Salleras y Natalia Borghini analizan ciertas transformaciones ocurridas en los centros urbanos de la Quebrada de Humahuaca, durante la última década, particularmente en Purmamarca, Tilcara y Humahuaca, vinculadas con el aumento exponencial de la actividad turística, indisociable de la declaración de la región, en 2003, como Patrimonio Mundial por parte de Unesco. En relación con esto, observan en distintas dimensiones el conflicto intrínseco a los desarrollos turísticos en la región y la problemática de la definición de lo “patrimonial” desde valoraciones sociales externas en una disputa con los sentidos locales. Dentro de estas conflictividades sobresalen las problemáticas relacionadas al acceso a la tierra a partir del aumento de su valor. A lo largo del capítulo se reconocen múltiples actores (población local, funcionarios, empresarios hoteleros, entre otros) con diferentes trayectorias e intereses que configuran un campo heterogéneo.

Los compiladores esperamos que este libro sirva para profundizar la tradición de estudios andinos realizados desde la Argentina, colaborando decididamente a que el público interesado en el solapamiento entre lo andino y lo argentino encuentre en los distintos trabajos una sugestiva fuente de inspiración para nuevas indagaciones. Por otra parte, anhelamos que este esfuerzo se continúe en futuras producciones que se sumen a los aportes que históricamente se han realizando desde el Instituto Interdisciplinario Tilcara al desarrollo de los estudios andinos desde el noroeste argentino.

Bibliografía

- Benedetti, Alejandro. 2011. "Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea", en Souto, Patricia (coord.). *Territorio, Lugar, Paisaje. Prácticas y conceptos básicos en Geografía*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Corrêa, Roberto Lobato. 1995. "Espaço: um conceito-chave da Geografia", en Elias de Castro, Iná; Paulo Cesar da Costa Gomes, Roberto Lobato Corrêa (orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro, Bertrand.
- Dollfus, Olivier. 1991. *Territorios andinos. Reto y memoria*. Lima, Instituto Francés de Estudios de Andinos/Instituto de Estudios Peruanos.
- Hiernaux, Daniel. 2010. "La geografía hoy: giros, fragmentos y nueva unidad", en Lindón, Alicia y Hiernaux, Daniel (dirs.). *Los giros de la Geografía Humana: Desafíos y horizontes*. Universidad Autónoma de México, Rubí (Barcelona), Anthropos.
- Langer, Erick y Conti, Viviana. 1991. "Circuitos comerciales tradicionales y cambio económico en los Andes Centromeridionales (1830-1930)", *Desarrollo Económico*, vol. 31, N° 121, abril-junio, Buenos Aires.
- Molinié, Antoinette. 2005. "Introducción", en Molinié, Antoinette (comp.). *Etnografías de Cuzco*. Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas.
- Reboratti, Carlos. 2008. "El territorio rural: actor social o escenario?", V Jornadas de Investigación y Debate "Trabajo, propiedad y tecnología en la Argentina rural del siglo XX". Bernal, Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en Internet: www.unq.edu.ar/servlet/ShowAttach?idAttach=13767
- Sack, Robert. 1986. *Human territoriality. Its theory and history*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Santos, Milton. [1978] 1996. *Por uma geografia nova. Da crítica da Geografia a uma Geografia Crítica*. 4ta. Ed. São Paulo, Hucitec.
- . 1996. *A Natureza do espaço*. Sao Pablo, Hucitec.
- Souza, Marcelo Lopes de. 1995. "O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento", en Elias de Castro, Ina, Paulo Cesar da Costa Gomes y Roberto Lobato Corrêa (orgs.). *Geografia: Conceitos e Temas*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- Warf, Barney y Arias, Santa. 2009. *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*. Routledge.

Zusman, Perla; Lois, Carla y Castro, Hortencia. 2007. "Prefacio", en Zusman, Perla; Lois, Carla y Castro, Hortencia (comps.). *Viajes y Geografías. Exploraciones, turismo y migraciones en la construcción de lugares*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Territorio, caminos y prácticas culturales de los viajes de intercambio del último siglo (departamento de Los Andes, provincia de Salta)

Sebastián Abeledo

Introducción

Las sociedades que habitan el espacio andino, cuya característica fundamental consiste en una enorme variabilidad ecológica en espacios relativamente reducidos, han buscado asegurar su subsistencia accediendo, con cierta regularidad, a bienes procedentes de diversas zonas. Esta necesidad de complementación ha sido más definida para las sociedades especializadas en el pastoreo de altura, que se emplaza en ambientes donde las opciones productivas son más acotadas. Una alternativa para acceder a los recursos no producidos en las regiones de pastoreo ha sido recurrir al acceso directo de productos agrícolas por medio del control de diferentes pisos altitudinales (Murra, 1975). Pero también existe otra táctica considerada un elemento central de las economías pastoriles: la organización de caravanas de intercambio que articulan la producción de diferentes zonas.

Históricamente, el intercambio ha sido una actividad económica, social y cultural de fundamental importancia en Santa Rosa de los Pastos Grandes. Para conseguir los recursos indispensables que no podían obtenerse en las ári-

das y frías alturas de la puna salteña, los pastores organizaban, desde tiempos inmemoriales, caravanas a zonas bajas más fértiles que en continuo movimiento transportaban toneladas de productos recorriendo antiquísimos senderos construidos por varias generaciones.

La etnografía andina se ha encargado de destacar la asociación entre pastores y caravanas a punto tal que resulta difícil imaginar comunidades pastoriles que no hayan estado activamente involucradas en redes comerciales de intercambio en algún momento de su historia. En la región del sur peruano, el registro etnográfico de Flores Ochoa (1968) que iniciaba la literatura sobre el pastoralismo andino ya contemplaba la temática de las caravanas de llamas.¹ Poco después, Custred (1974) publicaba un artículo especialmente dedicado a las formas tradicionales de intercambio en Allcavitoria (Chumbivilcas, Cuzco) y Huaraco Palca (Castilla, Arequipa). La labor fue continuada por Concha Contreras (1975) con la descripción de los viajes de los pastores de Antobamba y Aymaraes (Apurímac), Juvenal Casaverde (1977) sobre los viajes en Cailloma (Arequipa) y otro artículo de Flores Ochoa (1977) sobre el intercambio en Paratía (Puno). Luego de estos, los trabajos sobre la materia en Perú han seguido proliferando hasta el presente, tal como lo ejemplifica la obra de Ricard Lanata y Valdivia Corrales (2009), que retoma la etnografía de los viajes en el sur peruano desde una perspectiva regional.

Recién entre las décadas de 1980 y 1990 comenzó a trabajarse etnográficamente el pastoreo y el caravaneado en regiones del altiplano meridional. En el sudoeste boliviano, el interés por las caravanas quedó plasmado en una serie de

1 En este breve estado de la cuestión no pretendemos ser exhaustivos con las referencias, solo mencionaremos algunos trabajos importantes que consideramos más representativos del caravaneado en los Andes.

publicaciones importantes que se hicieron en Oruro y Potosí. Tanto West (1981) como Molina Rivero (1987) trabajaron esta cuestión en la localidad de Pampa Aullagas (Ladislao Cabrera, Oruro). En Potosí, Lecoq (1988) estudió los viajes de trueque de la comunidad de Ticatica (Quijarro), mientras que Nielsen (1997; 1997-1998) describió el intercambio de los llameros de Cerrillos (Sud López). En el noroeste argentino, los primeros trabajos dedicados al análisis de las caravanas, ferias campesinas y los arrieros que conducían ganado a Chile y Bolivia, se registraron a principios de la década de 1980 en la Puna de Jujuy (Madrado, 1981; Karasik, 1984; Cipolletti, 1984). Otros artículos significativos recopilaron información abarcando el noroeste argentino, el sudoeste boliviano y la porción andina de Antofagasta en Chile (Rabey *et al.* 1986; Browman, 1994). A finales de la década de 1990 se publicaron los primeros trabajos en la Puna de Atacama, un espacio comprendido por el sur de Jujuy (Susques), oeste de Salta (Los Andes) y norte de Catamarca (Antofagasta de la Sierra). En 1998, Göbel publicó un artículo muy completo dedicado al estudio de los viajes de intercambio de los pastores de Huancar (Susques), mientras que García y Rolandi (1999) y García *et al.* (2002, 2003) describieron la organización del intercambio en el sector meridional de la puna (Antofagasta de la Sierra).

Aunque contamos con algunos trabajos importantes para la Puna argentina, en la literatura especializada que registra las caravanas existe un notable vacío de información etnográfica para el departamento de Los Andes (Salta). En los artículos, las menciones circunstanciales a localidades de este departamento, son más bien marginales y subsidiarias a los intereses centrales de cada investigación. Sabemos prácticamente nada de la organización de las caravanas de los pastores de esta región, del territorio articulado a través de sus rutas, los bienes e información intercambiada, las

relaciones entre los agentes del intercambio y sus aspectos simbólicos y rituales.

Por este motivo, nuestro trabajo pretende aportar al conocimiento de los circuitos, rutas y destinos de los viajes de intercambio de Pastos Grandes.² A través del estudio de la literatura de viajeros y de testimonios orales de sus protagonistas, intentaremos recuperar parte del vasto territorio articulado por estas caravanas desde finales de siglo XIX. Dentro de esta articulación regional, el radio de acción de los pastograndeños ha ido estrechándose en distintos momentos del siglo XX y los desplazamientos que han perdurado se han visto reducidos a zonas complementarias relativamente próximas. Es por ello que, a partir de datos obtenidos en diversas entrevistas con protagonistas y de información registrada de primera mano a través de nuestra propia participación en viajes de intercambio a los valles de Luracatao, discutiremos algunos aspectos de su organización, alcances y circuitos practicados hasta tiempos recientes para concretar los intercambios. Asimismo, reflexionaremos sobre la relación de los pastores con el espacio de los movimientos caravaneros, definido y apropiado culturalmente en el contexto de las lógicas territoriales de la práctica de los viajes. En el noroeste argentino, distintos factores han afectado históricamente los viajes y, dado que involucran dinámicas económicas, culturales y territoriales, su retracción implica algo más que el abandono de una estrategia tradicional o la mera sustitución de los medios de articulación económica. Los viajes comportan una práctica territorial en la que se expresa una manera pastoril de ver el mundo que, a la par de su correlato económico, van perteneciendo en gran medida al pasado.

2 El presente trabajo forma parte de una investigación doctoral titulada "Pastores de los Andes Meridionales: sistemas tradicionales de intercambio y sus transformaciones en Santa Rosa de los Pastos Grandes (Los Andes, Salta)", dirigida por Raquel Gil Montero.

El rol del pastoreo en la localidad de Pastos Grandes

La localidad de Pastos Grandes se encuentra en el centro de la Puna de Atacama en el departamento de Los Andes, al oeste de la provincia de Salta. En términos administrativos pertenece al municipio de San Antonio de los Cobres, donde se encuentra el principal núcleo poblacional del departamento. El pueblo de Pastos Grandes dista unos 70 km de aquel centro urbano con el que se conecta a través de la ruta provincial N° 129, camino de tierra transitado diariamente por camiones transportistas de las empresas mineras establecidas en la zona. La localidad presenta las características del ambiente semidesértico puneño de las alturas atacameñas; se encuentra a una altura promedio superior a los 4.000 m y en su suelo accidentado poblado de cerros y quebradas, se destacan depresiones que forman amplios valles con presencia de salares. En las condiciones que presenta este medio físico, poco propicias para desarrollos agrícolas pero con suficientes pastos naturales favorables para una ganadería extensiva, un amplio margen de familias se dedica a la crianza de llamas, cabras y ovejas, actividad que desempeña un rol central en la vida social y cultural de la región.

En Pastos Grandes actualmente viven unas 250 personas agrupadas en 48 unidades domésticas, grupo social sobre el que descansa el desarrollo de las actividades de producción, distribución, administración y reproducción social. Los grupos domésticos o *familias*³ suelen estar compuestos por tres generaciones que incorporan, además de una pareja o una mujer soltera, a los hijos/as de las hijas. Más del 50% de estos grupos se dedica directamente al cuidado y crianza de sus *haciendas*, lo que da una dimensión de la importancia

3 Usaremos cursivas en el caso de las categorías nativas.

del pastoreo en el modo de vida de la localidad. En Pastos Grandes todos los miembros de las *familias* participan de la producción pastoril, incluyendo a ancianos y niños que colaboran en distintas actividades y son de gran ayuda en momentos del año como el invierno, que encuentra a los pastores residiendo en los puestos de altura. Las mujeres son las encargadas del cuidado cotidiano del ganado, ayudadas periódicamente por los hombres, abocados fundamentalmente al trabajo asalariado y a los viajes de intercambio en los raros casos que aún se practican. Cada *familia* pastoril define un territorio de pastoreo propio sobre el que detenta un dominio privativo reconocido por todas las demás, al que se llega a través de derechos heredados y/o adquiridos por parentesco. Este territorio de pastoreo está conformado por vegas, fuentes de agua, campos y cerros con praderas de pasturas estacionales que se concentran en lugares puntuales del ambiente. Los pastores resuelven la variación y escasez de pasturas en diferentes momentos del año, implementando una estrategia trashumante articulada en base a un sistema de residencias múltiples (Abeledo, 2013). La producción agrícola registra un bajísimo rendimiento dadas las características físicas del ambiente y el manejo tecnológico que los pastores tienen a disposición. Principalmente logran obtener una ínfima producción representada por pequeños *rastrojos*⁴ de habas, papas, quínoa, algunas verduras para consumo doméstico y alfalfa para los animales. Una parte importante de los productos derivados del ganado, en bruto o elaborados, está orientada al autoabastecimiento: carne, charqui, chalonas, grasas, cueros, lanas, tejidos, leche y quesos. La articulación de esta producción con el mercado no es muy importante, dadas las dificultades para comerciar excedentes como lanas y cueros, en un mercado

4 Los cultivos familiares de reducido tamaño generalmente protegidos por paredes de adobe.

estrecho y que deja poco margen de ganancia. En todo caso, se aprovecha el excedente cárnico para comerciar localmente con quienes no tienen *hacienda* propia. Asimismo, una parte considerable de los bienes regularmente consumidos y que integran la dieta de los habitantes de Pastos Grandes procede de afuera de la localidad. En el pueblo hay almacenes y despensas que comercian diversas *mercaderías* y productos alimenticios abastecidos en los centros urbanos de San Antonio o Salta, que también pueden comprarse a *los negociantes* que visitan periódicamente el pueblo y algunos parajes. Además, quienes pueden costearse un viaje en camioneta –prácticamente la mayoría–, contratan ese servicio en la localidad y compran todo lo que consideran necesario en el centro poblado de San Antonio.

En la actualidad, el significativo grado de monetización que exhiben las economías domésticas inclina a la gente a estas opciones que han desplazado considerablemente al intercambio. Al menos hombres de unas 30 familias trabajan en las mineras de la localidad abocadas a la extracción de sal y boratos.⁵ Los empleos públicos y la percepción de jubilaciones, subsidios y asignaciones también posibilitan, entre otras cosas, adquirir gran parte de los bienes que antes se intercambiaban y otros suntuarios que se juzgan imprescindibles. Sin embargo, en Pastos Grandes no todos han seguido un mismo camino frente a las transformaciones acontecidas en las últimas décadas. Por un lado, un conjunto de familias renunció a continuar con el pastoreo para dedicarse de lleno al trabajo asalariado, el comercio local y la percepción de asignaciones, dependiendo de ellos en distintos grados. Otro grupo de familias que representa la mitad, persiste en el pastoreo y se inserta en el merca-

5 En el presente, está llevándose a cabo la instalación de campamentos para la extracción de litio en distintos salares de la localidad.

do laboral sin descuidar las ocupaciones ganaderas. En un tercer grupo –que se desprende de este último–, se ubican aquellas pocas familias que aún incorporan entre sus estrategias de diversificación económica la tradicional práctica de viajar a los valles, dependiendo de la presencia y tiempo de los hombres que privilegian las oportunidades que ofrece el mercado laboral minero. La organización de viajes de intercambio siguiendo antiguas sendas, constituye hasta la actualidad una forma de acceder a productos y mercaderías ajenos a la localidad, principalmente recursos agrícolas. En el pasado, todos los grupos domésticos dependían de su organización para completar su base de subsistencia. Hoy día, en los pocos casos en que aún se practican, tienen como destino parajes específicos en los valles y quebradas calchaquies.

Las caravanas y sus aspectos territoriales

Las necesidades de abastecimiento han llevado a los pastores a constituir una amplia y compleja red de caminos y relaciones sociales para articular, a través de sus movimientos, la producción de unidades territoriales separadas por kilómetros de distancia entre cerros, quebradas y valles. En el pasado, la enorme extensión de estos viajes alcanzó una considerable dimensión territorial integrando el noroeste de la Argentina con distintos lugares del norte de Chile y el sudoeste de Bolivia.

El territorio de estas caravanas fue producto de una larga construcción histórica establecida a partir de un conjunto de diferentes rutas y de los vínculos que cada pastor fue tejiendo con los agricultores. Este espacio socialmente producido y cubierto de “redes que transportan flujos de bienes, productos e información” entre los diferentes lugares (Ri-

card Lanata y Valdivia Corrales 2009: 27), permite aprehender sectores del noroeste argentino de acuerdo con lógicas territoriales distintas. En primer lugar, la territorialidad caravanera no se organiza a partir del control directo de espacios definidos o relativamente demarcados en los territorios de destino, a la manera del control vertical de asentamientos periféricos planteada en el modelo de Murra (1975), sino a través de la articulación de espacios discontinuos y dispersos conectados a través de la movilidad de los pastores, que pasa a ser un elemento fundamental en la construcción reticular del territorio (Haesbaert, 2004). En este sentido, esta articulación territorial descansa en el intento de viabilizar los flujos de productos fundamentalmente a partir de redes de relaciones sociales, en función de los vínculos que se tengan con los agricultores. La composición dinámica de este espacio en red, enfatiza la importancia social de los pastores en su construcción como agentes intercomunicantes entre las regiones de puna y valles del oeste de Salta y los diferentes destinos de los largos viajes del pasado. Pero más allá de las relaciones sociales, es fundamental contar con una infraestructura vial adecuada compuesta de diferentes arterias que articulen y posibiliten el acceso a los destinos. Surge aquí un aspecto significativo sobre esta lógica territorial. Resulta claro que las extensas áreas transitadas en los viajes trascienden los límites de los territorios de pastoreo de cada familia. Sin embargo, desde el punto de vista pastoril esto no implica que este espacio transitado hasta los destinos deba ser visto como vacío o inerte, simplemente como el soporte material en el que se desarrolla el viaje.

Este territorio, al que los pastores llaman *los caminos*, construido por sus movimientos y cuyo uso y mantenimiento colectivo es respetado por todos, forma parte del mundo social y cultural de los viajeros. A lo largo de estas zonas, se encuentran sus sitios de descanso, las apachetas y distintos

yuyos que van recolectando, todos aspectos que cada viajero conoce detalladamente. Aunque ellos no ejercen un dominio sobre estas extensas áreas, consideran este territorio como un espacio familiar, lo sienten como su casa, como lo expresan elocuentemente Ricard Lanata y Valdivia Corrales al hablar sobre los pastores del sur de Perú:

(...) el camino de los *qulla* es una suerte de prolongación del Collao en tierras *qheshua*, una suerte de arista *qulla*, un hilo, que atraviesa un territorio que no les pertenece y donde se les considera a menudo con hostilidad. Mientras transitan por su camino, en cambio, están “en casa”, en sus dominios, a salvo de las burlas y los maltratos, en las alturas alejadas de los centros poblados, donde las llamas pueden esparcirse para alimentarse cuando así lo desean sus amos. (2009:103)

A partir de los viajes, se ejerce un control general sobre el territorio recorrido (Lecoq y Fidel, 2000). En momentos en que los pastores abandonan temporalmente la familiaridad de sus parajes, van adquiriendo relevancia ciertas relaciones que se establecen con algunos componentes del ambiente, ya que el territorio de las caravanas, para nada un espacio vacío, se considera poblado de “no humanos” (Nuñez Srýtr, 2011). En las significativas prácticas rituales proyectadas en los escenarios de los viajes, se expresan nociones relacionadas a una territorialidad pastoril, que manifiestan una cuidadosa apropiación simbólica del espacio vivido (Merlino y Rabey, 1983). Para los pastograndeños, las ceremonias de despedida y recepción, ofrendas y *convidos*, son elementos muy importantes de las prácticas caravaneras que aseguran un *buen viaje* y buscan organizar las relaciones entre las personas y la esfera no humana propia de la religiosidad pune-

ña.⁶ En estos rituales se encuentran muchas de las lógicas pastoriles para concebir el espacio territorial de los viajes, construido a partir de pautas culturales y simbólicas activadas, actualizadas y legitimadas en la práctica caravanera.⁷ El universo de los viajes de intercambio incluye aspectos que exceden lo que desde el punto de vista económico y social pueda apreciarse. Comportan además una manera de ver el mundo que puede ampliar nuestra mirada acerca de los cambios y transformaciones a los que se ven afectados.

Aspectos generales sobre los viajes de intercambio en Pastos Grandes

La organización de un viaje de intercambio compromete a todo el grupo doméstico, aunque suele estar dirigida por los hombres. Como resulta común a otros lugares de los Andes, esta actividad pertenece al ámbito masculino, destacándose su función de entretener relaciones sociales con el mundo de afuera (Nielsen, 1997-1998; Göbel, 1998). Es por ello que su organización se supedita al tiempo que el hombre disponga, ya que puede encontrarse trabajando en las minas o, en algunos casos, fuera de la localidad. No obstante, en Pastos Grandes muchas mujeres han acompañado a alguno o han alcanzado a organizar viajes cortos por sí mismas. Los primeros viajes se hacen alrededor de los diez años, acompañando a padres, tíos o hermanos y aprendiendo todo a través de la experiencia directa: modos de hacer y componer una carga, caminos y toponimia orientadora,

6 Estas relaciones se dan principalmente a través de la Pachamama, pero también pueden darse de modo directo, y aunque con un grado de importancia notablemente menor, con otras entidades como los cerros.

7 Núñez Srytr (2011) analiza el caso de la territorialidad de Peine (Chile) con un enfoque similar.

lugares de descanso o *alojamentos*,⁸ y especialmente, a relacionarse con los términos de los intercambios y las familias de agricultores. Muchos de estos vínculos son construidos a través de muchos años y con frecuencia se transmiten generacionalmente. Pocos después, alrededor de los 15 años, muchos jóvenes comienzan a organizar sus propios viajes.

Los preparativos previos comienzan normalmente varios días antes de la partida, con incursiones a salares, selección de los productos que compondrán *la carga*, confección y puesta a punto de elementos necesarios (sogas, peleros, frazadas, alforjas, caronas, ollas), preparación del *avío* que sustentará a los viajeros y, lo más importante, *la tropa* de burros *baqueanos* acostumbrados al viaje, el único animal de carga en la actualidad. Si un arriero decide emprender un viaje solo, por lo común no lleva menos de 10 burros, pero los viajes emprendidos con 20 o más animales, se hacían comúnmente con arrieros pertenecientes a distintas familias. En décadas pasadas, cuando no existían tantas alternativas de empleo o de acceso al dinero, una *familia* podía organizarlos de manera constante; dos, tres y hasta seis veces al año, lo que provocaba permanentes *cruces* de viajeros en el camino, momentos aprovechados para fraternizar y recabar información sobre el estado del *cambio* en los valles.

Las caravanas tienen períodos de realización que coinciden con dos momentos del año en los que se encuentran productos diferentes en los valles: “en verano” entre marzo y abril es *el tiempo de la fruta*; y “en invierno” entre junio, julio y agosto es *el tiempo del grano*. Salvo en el caso de las frutas y algunas verduras, las variedades de los productos que pueden encontrarse no difieren significativamente entre

8 En la Puna de Atacama también reciben el nombre de hornadas (Göbel, 1998, para el caso de Susques, Jujuy) y piriquitas (García y Rolandi, 1999, para el caso de Antofagasta de la Sierra, Catamarca).

los destinos. Los granos básicamente comprenden distintas variedades de maíz y el trigo. También se buscan papas, zapallos, habas y choclos. Los duraznos, manzanas, peras, uvas y tunas son muy apreciados por los puneños, por los que llegaban a viajar especialmente. Los bienes pastoriles consisten en recursos derivados del ganado, productos manufacturados, minerales y vegetales de la zona. A diferencia de la importancia que la lana y los tejidos tuvieron en el pasado, la sal, en pan y a granel, es el recurso pastoril más importante para iniciar un viaje en Pastos Grandes. Según sus conveniencias y necesidades, los hombres se dirigen con sus burros a los *hachaderos*⁹ de los salares de Pastos Grandes, a un sector del salar Centenario llamado Burroyaco o al salar de Ratones, ubicado al sur de la localidad y que tiene la sal preferida por los vallistas. El acceso siempre ha sido libre aunque los pocos viajeros actuales deben solicitar permisos, que no suelen negarse, a las empresas mineras que tienen sus *pertenencias*.¹⁰ Cada bloque de sal canteado prolija y cuidadosamente, debe tener aproximadamente 25 kg, dado que solo los burros más *guafos* resisten ese peso que se carga de a pares. Los otros bienes transportados incluyen elementos que se obtienen del ganado como la carne, la grasa (*tustuca*) y la lana, que también pueden ser elaborados como el charqui y los diferentes tejidos. Estos últimos comprendían una variedad de artículos que van desde frazadas, cortes de *picote* o *barracán* hasta sogas y mañas de distintas medidas. Por otra parte, los yuyos como la pupusa, el airampo y la rica-rica que es muy requerida en los valles, se recolectan en la zona junto con minerales como la *coiña*.

Un viaje es considerado una travesía sumamente desgastante desde el punto de vista físico, por eso se acostumbra

9 Sitios adecuados para la extracción de panes en los salares.

10 Porciones de los salares licitados a empresas privadas.

decir que se *sufre mucho con los viajes*. Un viajero debe soportar fríos extremos, a veces nevadas y alguna precipitación. Se camina durante todo el día aunque los ritmos de cada caravana son decisión del hombre que la organiza. Una vez en los altos valles comienza otra etapa, que es cuando se empieza *negociar el cambio* y las jornadas adquieren tiempos propios. Los pastograndeños, a diferencia de los oriundos de otros lugares en los que se utilizan los apelativos de *colega* o *amigo* (Karasik, 1984; Göbel, 1998), prefieren llamar *clientes* a aquellos con los que establecen vínculos de confianza mutua reafirmados en intercambios reiterados. Ellos tienen prioridad para elegir sus productos, y es con quienes además se contraen compromisos recíprocos que se proyectan de viaje en viaje. A veces son los mismos *clientes* los que se encargan de ubicar los productos entre los agricultores. Por otro lado, los pastores van ofreciendo sus productos aprovechando relaciones circunstanciales.¹¹

Luego de algunos días de recorrer cada valle, hospedados por *amigos* y *clientes* o pernoctando en sitios permitidos, emprenden el regreso recogiendo el *cambio* preparado por los agricultores. En las transacciones se combinan el trueque y la compra/venta, aunque los pastores prefieren el primero. El principio del trueque aplicado históricamente en los valles, no se regía por los precios del mercado y sus tasas de intercambio eran las mismas en cada destino, aunque los pastores conseguían mejores *cambios* a medida que transitaban lugares más alejados. Para ello se usan los *almudos*, recipientes que han ido cambiando a través del tiempo implicando variaciones en las medidas de trueque.¹² La

11 Como lo hacen notar García y Rolandi (1999) se trata en cierta forma de un comercio "privado", ya que llevaban su carga para intercambiar a almacenes o casas conocidas, nunca se establecían en ferias o en plazas y no participaban en ningún tipo de celebración.

12 Hoy día, se llama almudo a los baldes de pintura que contienen 20 litros de volumen y a otros más pequeños.

sal a granel se cambiaba *almudo por almudo*, mientras que la carga de sal en bloque se intercambiaba por tres *almudos* de maíz o trigo. La razón podía alterarse, dependiendo del tipo, calidad y tamaño de los productos. También se usaba la medida de peso, *kilo por kilo*. Es que en el fondo, en los intercambios subyace un principio que nos ha sido enunciado así: “siempre por una carga, el burro va cargado con la sal y vuelve cargado con el maíz justo (NM, 2009)”.

Los viajes tienen un fuerte correlato ritual expresado en ceremonias y *challas*, dos de los cuales tienen además el sentido de iniciar y finalizar cada caravana.¹³ Antes de la partida se celebra un significativo ritual propiciatorio para el que se prepara una mesa en el suelo junto a un agujero cavado en la tierra frente a la casa, y se colocan alrededor todos los objetos que viajarán. Para invocar la benevolencia de Pachamama, se hacen *convidos* o *challas* en el curso de los cuales ofrendan bebidas, hojas de coca, alcohol y cigarrillos. Además, se hacen sucesivas y ordenadas libaciones de alcohol hacia *la carga, la tropa y los cerros*, pidiendo a viva voz un *buen viaje*, que haya muchos *cambios*, protección y salud para los viajeros. A los cerros se los *convinda* arrojando bebida con una ramita de *chacha* mientras se van *nombrando* los principales del pueblo, el Quewar y el Azufre, a los que se encuentran afectados por su cercanía a los territorios de pastoreo, y luego a cerros importantes del *camino*.¹⁴ En ese momento, también se *nombra* a los *caminos* haciendo una aspersión de alcohol para que el cansancio no afecte a los arrieros. En esta etapa específica, el ritual del *convido* está dirigido, por supuesto a Pachamama, y a las entidades que

13 Menciones de estos rituales pueden verse en Mariscotti (1978), Cipolletti (1984), Göbel (1998) y para un área próxima en el sur de Bolivia en Nielsen (1997-1998).

14 En un ritual que presenciamos se nombró también al cerro Incauca, situado en el paraje Alumbre de Luracatao.

habitan el territorio caravanero con las que entraran en relación. Los *convidos* que se hacen en las *apachetas* durante el viaje reafirman las equilibradas relaciones que se desean mantener con aquellas y actualizan las intenciones proferidas al inicio del viaje. La caravana se detiene en las *apachetas* de cada *alto* o *abra* y, en un clima impregnado de solemnidad, se deja el *acullico* y se depositan piedras y ofrendas a la *Pacha*. Al regreso, se hace un ritual que algunos llaman *la buena llegada*, que consiste en agradecer a la Pachamama por los *cambios* y a la tropa por sus servicios. Igual que en la partida se *challa* a la *Pacha* la *carga* y no se guarda nada en las despensas hasta el fin de la celebración o hasta el siguiente día. En el corral o en el patio, la mujer y el resto de la familia reciben a los viajeros, *sahuman* a los burros con *coba* y algunos también los *florean* como en las *señaladas*. Estos últimos gestos dedicados a los animales, verdaderos *compañeros* en los viajes, demuestran su importancia y la consideración que se tiene de ellos. Luego de que la mercadería sea ingresada al almacén, puede darse por concluido un viaje de intercambio, tal como los pastograndeños los practicaban hasta hace unos pocos años.

Los viajes y sus alcances durante el siglo XX

En los informes de los viajeros, científicos, técnicos y militares que exploraron el territorio de la Puna de Atacama desde fines del siglo XIX y principios de siglo XX,¹⁵ pueden apreciarse algunas notas de valor etnográfico sobre las caravanas de intercambio de la población que habitaba en aquellos años.¹⁶ Más allá de los comentarios generales, al-

15 Un análisis completo de esta literatura puede verse en Benedetti (2003).

16 Conjuntamente con el pastoreo de rebaños mixtos compuestos por llamas, cabras, ovejas, burros y en menor medida por mulas (Bertrand, 1885; Cerri, 1903; Boman, 1908) también han hecho

gunos viajeros hicieron menciones directas sobre este tema en Pastos Grandes que conviene tener presentes. Entre sus actividades económicas complementarias, sus habitantes extraían panes de los salares de Pastos Grandes y Ratones, y los transportaban valiéndose de burros a lugares de los Valles Calchaquíes como La Poma, la finca de Luracatao y Cachi, donde los vendían o cambiaban por maíz (Bertrand, 1885; Holmberg, 1900; Cerri, 1903; Caplain, 1912). Pero el territorio articulado por las caravanas de los puneños hacia fines del siglo XIX y principios del XX era también mucho más amplio, y estaba conformado por distintas regiones que trascendían las fronteras de la actual República Argentina. Muchos atravesaban enormes distancias llevando sus llamas y burros cargados a la renombrada feria de Huari en Bolivia o a otras ferias de Jujuy (Cerri, 1903), o emprendían largos viajes a Chile y Bolivia para canjear sus productos por coca (Barnabé, 1915).

Los viajeros que nosotros entrevistamos no participaron de la arriería ni tomaron parte en las caravanas de largo alcance, pero rememoran las experiencias de viaje que tuvieron *los abuelos* desde aproximadamente la década de 1920. A partir de las referencias dadas por la memoria oral, pueden apreciarse algunas etapas en los cambios de estos viajes. Según los testimonios, las caravanas de los pastograndeños hacia el sur de Bolivia habrían tenido vigencia hasta la década de 1950; mientras que la continuidad de los viajes hacia el norte chileno habría persistido hasta la década de 1960. No obstante, tenemos referencias que indican que estos últimos podrían haberse extendido algunas décadas más. Asimismo, hasta la década de 1970 algunos pobladores partían hacia lugares de la provincia de Catamarca y a otros

notar la importancia de otras actividades de subsistencia complementarias como la caza de vicuñas y chinchillas (Kuhn, 1910; Catalano, 1930).

más lejanos en la misma provincia de Salta. Veamos algunos aspectos de estas prácticas caravaneras ya abandonadas por los pastograndeños.

Hacia el sur de Bolivia, hasta aproximadamente la década de 1940, viajaban desde Pastos Grandes a lugares como Quetena y otras zonas de la cuenca del salar de Uyuni. Hasta los años 50, los pastograndeños también viajaban a un lugar que recuperan mucho en la memoria al que denominan Leber y ubican al sur de Bolivia,¹⁷ para intercambiar con personas que podían llegar de otros pueblos. Recorrían estas enormes distancias llevando corderos en pie y burros, cueros de vicuña, chalonas, charqui y sal para ser vendidos o intercambiados por coca, el bien más requerido de esta zona. Las caravanas de principios de siglo XX también alcanzaban distintos lugares del norte de Chile como Tocoño, Peine, Socaire y San Pedro de Atacama. El atractivo de estos viajes parecía estar dado por las variedades de frutas obtenidas en los oasis chilenos. Para intercambiar o vender podían llevar burros, *carne viva* como corderos, charqui y chalonas para trocar con pelones, manzanas, membrillos, higos, peras, chañar, algarrobo y distintas pasas y frutas charqueadas u orejones. Sus viajes a Chile demoraban alrededor de 15 días de ida y regresaban *volviendo de mes*. Además, también llevaban *mercaderías* compradas previamente en San Antonio de los Cobres para vender, como alcohol, grasa, aceite, yerba, sémola y harina, combinando la venta y el trueque personal. De acuerdo con los precios o al *cambio*, los productos que traían también incluían enlosados tales como ollas, platos y pavas. A pesar de que muchos de estos destinos perduraron aproximadamente hasta los años 60,

17 El único indicio que conseguimos sobre este destino es una mención de Bertrand como parte de una ruta: "Toconoño, Pótor, río Puripica, Léber (vega), Olaroz (mineral de oro), Susques (pueblo)" (Bertrand 1885: 253).

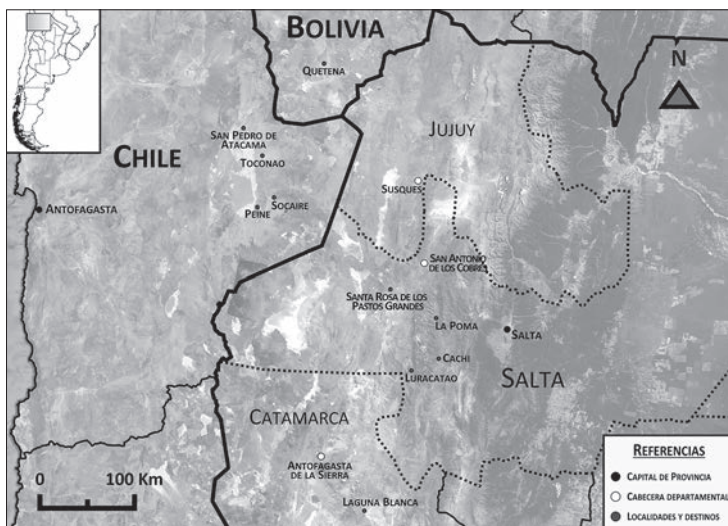


Figura 1. Principales destinos de viajes durante el siglo XX. Elaboración propia.

algunos pueden haber permanecido activos más tiempo o bien haber sido retomados. Un viajero que entrevistamos, nos contó que en la década de 1980 su padre había viajado al menos en dos oportunidades a Toconao. Como contraparte, tanto chilenos como bolivianos sabían andar mucho por toda la puna, transportando principalmente coca, enlosados, radios y otros productos medicinales.

Los viajes también han tenido extensiones mayores dentro de los límites argentinos. En las primeras décadas del siglo XX, podía viajar hasta algunos lugares de los valles de Lerma para buscar maíz.¹⁸ Además, por lo menos hasta la década de 1970, algunos pobladores del sur de Pastos Grandes partían tomando hacia el sur a lugares de la provincia de Catamarca como Laguna Blanca y Villa Vil (de-

¹⁸ Estos valles se extienden a través de la zona central de la provincia de Salta.

partamento de Belén) llevando lana de sus llamas y ovejas que era destinada a la confección de artesanías. También era frecuente que los compradores de lana catamarqueños llegaran ellos mismos a los parajes de Pastos Grandes llevando también pasas de higo y uva para trocar, hasta que comenzaron a aparecer camiones comprando lana, cueros y vendiendo mercaderías. Otro viaje que todos solían hacer con animales para comprar mercaderías y vender lana, tenía como destino San Antonio de los Cobres, viajes que se siguen realizando por otros medios. Las causas del abandono de cada uno de estos destinos se relacionan con diversos factores que intentaremos dilucidar en los apartados que siguen.

Los viajes y sus destinos recientes

Avanzada la segunda mitad del siglo pasado, los únicos destinos de los viajes de intercambio a lomo de burro de los pastograndeños se conformaban por distintas fincas y parajes en los Valles Calchaquíes de la provincia de Salta. La mayoría de los actuales pobladores adultos de la localidad ha participado en *viajes a los valles* de La Poma (departamento de La Poma), Cachi (departamento de Cachi) y Luracatao (departamento de Molinos). En el territorio definido por estas caravanas existen caminos principales a los que se agrega un número de sendas secundarias que parten de cada paraje para comunicarse con aquellos. Los *caminos* son los senderos marcados por las huellas de los animales y viajeros, adaptados al tránsito a través de su uso constante y que son transmitidos de generación en generación. Muchos *caminos* son muy antiguos y su conocimiento implica saber de sus pasos y abras, sus *alojamentos*, los lugares donde hay agua, pasto para el ganado y leña, los días que se demora en cubrir cada trayecto y las familias que pueden

encontrarse para obtener, entre otras cosas, información sobre el estado del *cambio*. Los pastograndeños hablan de tres destinos principales, *La Poma*, *Cachi* y *Luracatao*, a los que asocian otros lugares y parajes. Las distancias de cada viaje son comúnmente apreciadas en tiempo, por lo que se habla de *días* de viaje. La Poma es el destino más próximo desde el pueblo de Pastos Grandes, en condiciones ideales se llega en un día y medio alojándose solo una vez en *Primer Alojamiento*. Desde La Poma puede alcanzarse el pueblo de Palermo en un día más de viaje; mientras que hasta Payogasta hay otro día y medio más.¹⁹ Normalmente, se demoraba 8 días en desarrollar un viaje a La Poma, aunque en uno de los últimos que tenemos conocimiento, un joven demoró casi 15 días en completarlo. Estuvo dos días en Palermo tan sólo buscando *cambio*, hasta que decidió caminar a Payogasta donde consiguió trocar algunas de sus *cargas* de sal en pan. Según sus apreciaciones, en aquellos años los pomeños ya privilegiaban otro tipo de cultivos como el pimiento, las arvejas y los tomates, que para este pastor “no tenían valor para el cambio”, “se jodían” y “se echaban a perder”. Además, los agricultores habían perdido el interés en hacer trueque con los pastores, “ellos no quieren cambiar, quieren plata” (HR, 2009). Otra viajera agregaba que en sus últimos viajes los cambios eran claramente desfavorables “es que ya no querían cambiar, estábamos obligados a cambiar así” (GC, 2009). Desde alrededor de 2000, los viajes a La Poma ya no se practican; este es un destino abandonado por los pastograndeños. En su recorrido más o menos aproximado, quienes partían del paraje Cancha, describían la siguiente ruta: Cancha; Rimebola o Rumibola; La Cuesta; Apacheta;

19 Aunque estos dos últimos destinos se encuentran dentro del departamento de Cachi, suelen ser mencionados como parte del circuito de La Poma. Desde Payogasta se está cerca del pueblo de Cachi.

Primer Alojamiento; Mal Paso; Trancas; Peñas Blancas; La Poma. Desde allí podían continuar viaje a Rodeo, Palermo y Payogasta.

Los viajes a Cachi y Luracatao comparten parte de un camino común que comienza en el Abra de Cortaderas. Llegar a Cachi propiamente dicho demora tres días, mientras que un viaje completo a este destino puede extenderse de 10 a 15 días. Dependiendo del lugar y el ritmo que tenga la marcha, los arrieros pueden llegar a alojarse en Cortaderas o Coipar, mientras que en verano, cuando los días son un poco más largos, pueden llegar hasta Tolar. El siguiente *alojamiento* en que suelen detenerse es Rupasca, desde donde desvía el camino que lleva al pie de La Cuesta para adentrarse en la quebrada que conduce a las valles de Cachi. Esta cuesta hace que el viaje sea considerado el más riesgoso y cansador para los viajeros y la tropa, cruzarla lleva todo un día completo por lo que suelen alojarse en Ojo del Agua, en Las Cuevas o directamente en Las Trancas desde donde *ya empieza el cambio*. Para llegar a Cachi se transita por: Cortaderas; Tolar; Coipar; Rupasca; Pie de La Cuesta; Ojo del Agua; Las Cuevas; Barro Negro; Corral Blanco; Algarrobal; Las Trancas; La Aguada; Cachi. Los viajeros que iban a Cachi solían frecuentar también Cachi Adentro, Escalchi, La Paya y San José de Escalchi. Puede que Cachi haya sido el destino más frecuentado en los Valles Calchaquíes; la mayoría apreciaba mucho la cantidad, variedad y calidad de todos sus productos, sobre todo sus frutas, como las manzanas, peras, uvas, tunas, duraznos y membrillos. De todas maneras, ya nadie viaja desde Pastos Grandes a Cachi.

Los viajes a los valles de Luracatao continúan practicándolo esporádicamente unas pocas familias, de las que puede decirse que mantienen vivo el antiguo tráfico entre los puneños y vallistos de estas latitudes. En esto ha tenido mucho que ver la relativa cercanía de algunos parajes del

sur de Pastos Grandes con estos valles y que, hasta hace pocos años, los caminos que permiten el acceso de vehículos desde Molinos, no llegaban a sus parajes más alejados. El recorrido desde el Abra de Cortaderas hasta Rupasca es el mismo que se hace para ir a Cachi. Luego, en un día de camino se atraviesa El Angosto desde donde se llega a Encrucijada. Unos kilómetros cuesta abajo se llega a Condorhuasi y luego a Alumbre, el último paraje de la finca de Luracatao. Se necesitan al menos tres días para cubrir esta distancia, aunque el tiempo también varía respecto del lugar de partida. La duración de estos viajes puede ser de más de 10 días, cuestión que también depende de cuál sea el destino. Una vez en Alumbre, que está ubicado a unos 3.150 msnm, se pueden conseguir productos como maíz, papas, zapallos y habas; pero para conseguir algunas frutas como uvas, duraznos, algarrobas, chañares y hasta sandías, es conveniente bajar hasta Cuchiyaco e incluso continuar. Los principales lugares por los que transitaba la ruta de Luracatao, luego de Rupasca, son: El Angosto, Encrucijada, Condorhuasi, Alumbre, Sala de Luracatao, La Puerta, Cabrerías, Patapampa, Refugio, Cuchiyaco, La Aguadita y Molinos. En estos viajes, algunos incorporaban destinos como Brealito, Seclantás y El Colte siguiendo un camino que aparta desde Refugio hacia el este. Continuando quebrada abajo por el río Luracatao, se llega al pueblo de Molinos desde el que se accede a Banda Grande y Churcal.

En lo que respecta a las rutas y caminos, existían también otras maneras alternativas de recorrer estos valles haciendo viajes más largos que incluían muchos destinos, llevaban más tiempo y se hacían transportando un volumen mayor de productos. Una de estas posibilidades consistía en iniciar el viaje yendo a La Poma y llegar hasta Cachi por el camino de Payogasta que, como dijimos, constituye un destino relativamente cercano a este pueblo. Otra posibilidad era

comenzar por Cachi y desde allí llegar a La Poma. Un circuito muy practicado, sobre todo por aquellos viajeros que partían desde el sur de Pastos Grandes, comenzaba por la quebrada de Luracatao. Desde aquellas zonas los caminos desembocan en distintos puntos desde Coipar, llegando hasta Cabrerías. Dirigiéndose a Cuchiyaco o Refugio, tomaban hacia Brealito completando el trayecto que lleva a Seclantás y continuaban hacia Cachi para remontar la quebrada de Las Cuevas y volver por La Cuesta a Luracatao. La alternativa inversa a este circuito también practicada, consistía en dirigirse a Cachi atravesando La Cuesta y desde allí llegar a Seclantás para tomar el camino que desde Brealito conduce a Refugio en Luracatao. Pero el circuito más extenso y que podía llevar más de un mes, era el que recorría todos los principales destinos de los valles, pasando por distintos lugares en Luracatao, Cachi y La Poma. A mediados de siglo XX, todavía seguían haciéndose largos viajes a los valles:

Iba a Cachi. A Luracatao. He viajado una vez con el finado de mi papá, con el finado de Marcial Acoria y doña Cristina su señora...fuimos a dar vuelta por allá para Molinos, ya hemos dado vuelta por Cachi y hemos salido acá a La Poma con cuarenta burros. Ese hemos empezado en Condorhuasi, de ahí salimos (...) Fuimos por Luracatao, Molinos, Seclantás, el pueblo y para Cachi. Después a La Poma. Por La Poma hemos vuelto y hemos llegado a Redonda. Hemos hecho más de dos meses, despacio, hace muchísimos años. Catorce años tenía. Ese es el viaje más largo que yo he hecho. Después ya no, ¡que viajes largos! (CC, 2010)

Esta última descripción de los diversos circuitos caraveneros recientemente vigentes pone de manifiesto la magnitud y las múltiples transformaciones que han tenido los alcances territoriales de esta articulación.

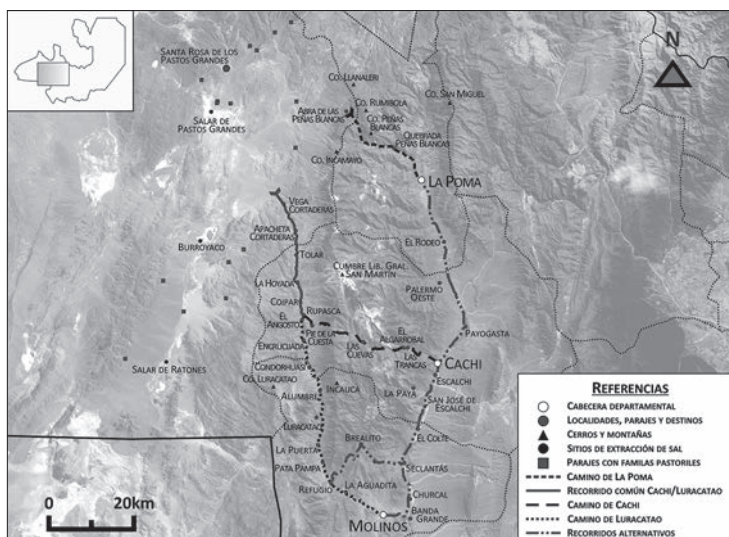


Figura 2. Principales rutas de viaje desde Pastos Grandes a los Valles Calchaquíes con la ubicación de algunos parajes. Elaboración propia.

Reflexiones sobre la retracción de este territorio caravanero

A lo largo del siglo XX, las caravanas de Pastos Grandes articularon la producción de pastores y agricultores en un contexto regional que trascendía las fronteras actuales del territorio argentino. El alcance de estas caravanas fue estrechándose en distintos momentos del siglo XX, desapareciendo a la par el tejido social y territorial construido a su alrededor. Durante la segunda mitad del siglo fueron acentuándose estas tendencias y los destinos adquirieron una definida orientación zonal, reducidos a zonas próximas dentro de los márgenes de los valles salteños. En la actualidad, se puede generar el capital necesario para la subsistencia y obtener en el medio local gran parte de los productos

que de modo imperativo se salía a conseguir mediante el intercambio.

En la bibliografía especializada, lejos de ser un tema reciente, la retracción del caravaneo forma parte de los trabajos más tempranos (Flores Ochoa, 1968; Custred, 1974; Concha Contreras, 1975). En el noroeste argentino, las históricas relaciones de intercambio con los oasis de San Pedro de Atacama y el sudoeste boliviano fueron perturbadas e interrumpidas desde las primeras décadas del siglo XX por los controles de frontera entre Chile y la Argentina, la Guerra del Chaco y las prohibiciones del tráfico y consumo de coca (Cipolletti, 1984; Göbel, 1998). El abandono de rutas que también incluían valles saltojujeños se relacionaba además con procesos históricos y coyunturas económicas como la sustitución de cultivos en los valles y el aumento del tránsito automotor en las áreas urbanas (Rabey *et al.*, 1986). Pastos Grandes no se mantuvo al margen del devenir de estos cambios que afectaron visiblemente la organización de las caravanas que partían a países limítrofes y que se extendieron hasta un poco después de la mitad de siglo XX.

Una cuestión recurrentemente citada en la casuística es la construcción de carreteras, rutas y vías de acceso que permitieron la entrada de productos de mercado en las regiones afectadas por el intercambio pastoril, disminuyendo progresivamente el área geográfica de los movimientos (Flores Ochoa, 1968; Custred, 1974; Concha Contreras, 1975; García y Rolandí, 1999; Göbel, 1998). En 1978, a causa del problema limítrofe entre la Argentina y Chile, se construyó una huella de acceso a Pastos Grandes desde San Antonio de los Cobres que pasaba por el Abra del Gallo.²⁰ Comen-

20 La anterior ruta de acceso partía desde Salta ingresando a San Antonio de los Cobres por la Quebrada del Toro. Desde allí continuaba a Olacapato y a Salar de Pocitos para luego dirigirse a Pastos Grandes.

zaron a llegar más vehículos con parte de lo que se intercambiaba, e incluso varios artículos de los que se prescindía empezaron a ser considerados necesarios. En consecuencia, los viajes cedieron considerablemente sus frecuencias ante estas alternativas. Otro proceso que parece haberse ido definiendo a lo largo del siglo XX en toda la Puna argentina fue el de las crecientes posibilidades de articulación con el mercado de trabajo asalariado que interfirió de diversos modos en las actividades de producción e intercambio pastoril (Karasik, 1984; Abeledo, 2013). En el departamento de Los Andes, la producción del sector minero de las *borateras* mostró una fuerte tendencia creciente desde la década de 1970, que tuvo una significativa influencia en los cambios de las prácticas caravaneras de nuestra región. Muchos pastores percibieron que los viajes a los valles comenzaron a disminuir gradualmente a partir del desarrollo de estos procesos de intensificación de relaciones con el mercado de trabajo minero de la localidad. Los hombres, luego de estar abocados varios años al trabajo en las minas, quizás habiéndose jubilado en alguna, retornaban a sus hogares para cuidar de su ganado aunque sin retomar los viajes de intercambio.²¹

Se suele sostener que, de modo progresivo e inexorable, las tradicionales caravanas de intercambio transitan rumbo a su desaparición. Sobre esto se ha promovido otra mirada que tiende a resaltar el carácter circunstancial de ciertas transformaciones y la capacidad de resiliencia de esta estrategia para reemerger y enfrentar situaciones laborales desfavorables o contextos de crisis, fenómenos que han pareci-

21 En este contexto, las posibilidades para adquirir dinero dentro de la localidad comenzaron a aumentar: los empleos públicos desde finales de los 80, y más tarde, los planes nacionales y provinciales de empleo a mediados de los años 90. Recientemente, la Asignación Universal por Hijo (2009), devino en una importante fuente de ingresos.

do cuestionar su retracción territorial definitiva (ver Rabey *et al.*, 1986; Göbel, 1998; García *et al.*, 2002). Sin embargo, pese a los impulsos sugeridos por estas reactivaciones, la tendencia indica que se encuentran en franco retroceso. Es muy común oír decir a los pastograndeños que “ya se han acabado los viajes”; ellos esgrimen sólidos argumentos para explicar por qué es preferible trabajar en *las borateras* o conseguir un empleo con salario fijo en lugar de *sufrir* con los viajes. En 2009 podía oírse cotidianamente a la gente hablar de *la crisis* económica internacional desatada el año anterior. Las mineras redujeron su personal en más del 50% y algunos campamentos hasta paralizaron momentáneamente sus actividades. Algunos mineros que habían sido viajeros constantes en su juventud contemplaban la posibilidad de “volver a los viajes”. Sin embargo, reconocían las dificultades que implicaba no tener *clientes* y que la producción de los valles no estuviera enfocada a este tipo de intercambio, además de no poseer burros *baqueanos* y que *los caminos* ya se hubieran borrado. La retracción de los viajes manifiesta la pérdida de la relativa autonomía que la economía pastoril aún mantenía en relación con la penetración sostenida del mercado y restringe su capacidad de contrarrestar los efectos de las fluctuaciones laborales y diversificar las estrategias de obtención de recursos (Molina, 1987; Göbel, 1998; García *et al.*, 2003).

Más allá de las discusiones sobre la decadencia y posibilidades de resurgimiento de las formas tradicionales de articulación, podemos debatir sobre aspectos a veces dejados de lado. Los viajes en la actualidad no solo disminuyeron, también cambiaron sus formas, prácticas, sentidos y representaciones. En muchos lugares, los pastores continúan dirigiéndose a hacer sus trueques a las mismas zonas pasadas usando la articulación del transporte público, “una simple innovación para potenciar una estrategia de ocupación

del espacio andino” (ver Ricard Lanata y Valdivia Corrales 2009: 86, 90). Las consecuencias de estos reemplazos trascienden las lógicas económicas del espacio, ya que abarcan también el contenido ritual que sustenta su ocupación y hace efectiva su apropiación simbólica. Más allá de su importancia económica como medio de complementación, los viajes de intercambio comprenden toda una forma de vida que también está cambiando y viéndose desplazada. Un aspecto muy importante es que condensan un simbolismo que contiene todo un modo de ver el mundo y de relacionarse con el afuera típicamente pastoriles, que amplían nuestra mirada sobre sus formas de territorialidad y las transformaciones a las que se ven afectadas estas dinámicas. Los pocos pastograndeños que continúan aferrándose a esta práctica se esfuerzan por cuidar los *estilos de los abuelos*, recordando sus hazañas y proezas y señalando con fervor a la juventud que *no conoce nada* de viajes y olvidan *los estilos de años*. Todos estos temas merecen un tratamiento pormenorizado y ser puestos en relación con los cambios generales de las prácticas territoriales de los pastores, temas que exceden la presente indagación.

Palabras finales

Las distintas transformaciones históricas del modo de vida pastoril de Pastos Grandes nos muestran a sus habitantes combinando varias estrategias que poco a poco han ido desplazando la importancia económica que antaño tuvieron las caravanas y el trueque como medio de supervivencia. A pesar de la dificultad que representa establecer la cadena de causalidades que llevaron a su retracción en el siglo pasado, la literatura de otras regiones del noroeste argentino ofrece distintas explicaciones que también afectaron a Pastos

Grandes. Otras razones quizás tengan una dinámica más local, como la intensificación y generalización del mercado de trabajo de las borateras. Debido a factores como estos y al aumento de la circulación de productos industriales, los pastograndeños comenzaron a trabajar sobre un territorio mucho menor y los viajes cedieron considerablemente sus frecuencias ante otros medios de articulación, aun cuando esto significó resignar una práctica importante de diversificación para hacer frente al impacto de la economía capitalista y sus vicisitudes. La forma en que el pastoreo se articuló con otras estrategias económicas conllevó un cambio en el modo cultural de interpretar sus beneficios. En el balance, los *sufrimientos* y *sacrificios* asociados a los viajes parecerían haber sido compensados por las posibilidades monetarias de adquisición de recursos.

En esta etapa de un proceso dinámico y abierto de cambios que atraviesan los grupos pastoriles, el final de los viajes es también una posibilidad plausible e incluso muy anunciada. Aunque los viajes con animales de carga se encuentran reducidos a sus términos mínimos y elementales, todavía pueden discutirse las miradas que indican que ya nada queda de las tradicionales caravanas de intercambio. Esta forma de ocupación y articulación del espacio no se reduce a sus aspectos económicos, sino que involucra también una dimensión social y cultural cargada de significados que continúan siendo referentes importantes para la memoria colectiva y la identidad de los pastores (Ricard Lanata y Valdivia Corrales, 2009: 15). Los pocos arrieros que continúan acudiendo a los viajes en momentos en que no tienen trabajo o dinero suficiente no parecen hacerlo exclusivamente por los beneficios económicos que redundan. En cada viaje, ellos se conectan con aquel pasado viajero que aunque en gran medida creen propio de otros tiempos, aún mantienen vivo.

Bibliografía

- Abeledo, Sebastián. 2013. "Pastoreo trashumante a comienzos de un nuevo siglo: su vigencia en Santa Rosa de los Pastos Grandes (departamento de Los Andes, Salta)", *Revista Andes*. En prensa.
- Barnabé, Juan. 1915. *Los yacimientos minerales de la Puna de Atacama*. Anales del Ministerio de Agricultura, Sección Geología, Mineralogía y Minería, N° 5. Buenos Aires, Talleres Gráficos del Ministerio de Agricultura.
- Benedetti, Alejandro. 2003. "Imágenes de una geografía desconocida. El Territorio de Los Andes a principios del siglo XX", *Revista de Estudios Trasandinos*, N° 8 y 9. Valparaíso-Mendoza, Universidad de la Frontera, Universidad de Congreso, Universidad Arturo Prat, Universidad de San Juan y Universidad de Valparaíso.
- Bertrand, Alejandro. 1885. *Memoria sobre las cordilleras del desierto de Atacama y regiones limítrofes*. Santiago, Imprenta Nacional.
- Boman, Eric. [1908] 1991. *Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama*. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- Browman, David L. 1994. "Información y manejo del riesgo de los fleteros de Llamas en los Andes Centro-Sur", en Elkin, D.; Madero, C.; Mengoni Goñalons, G.; Olivera, D.; Reigadas, M. y Jacobaccio, H. (eds.). *Zooarqueología de Camélidos* vol. 1. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires-Grupo Zooarqueología de Camélidos, pp. 23-42.
- Caplain, Luciano. 1912. "Informe sobre el estado de la minería en el Territorio de Los Andes", *Anales del Ministerio de Agricultura, Sección Geología, Mineralogía y Minería*, N° 1. Buenos Aires, Talleres de Publicaciones de la Oficina Meteorológica Argentina.
- Casaverde, Juvenal R. 1977. "El trueque en la economía pastoril", en Flores Ochoa, Jorge A. (comp.). *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 171-191.
- Catalano, Luciano R. 1930. *Puna de Atacama (Territorio de Los Andes). Reseña geológica y geográfica*. Rosario, Universidad Nacional del Litoral.
- Cerri, Daniel. [1903] 1993. *El territorio de Los Andes (República Argentina). Reseña geográfica descriptiva por su primer Gobernador, el General Daniel Cerri*. San Salvador de Jujuy, Universidad de Jujuy.
- Cipolletti, María S. 1984. "Llamas y mulas, trueque y venta: el testimonio de un arriero puneño", *Revista Andina* 4, pp. 513-538.

- Concha Contreras, Juan de Dios. 1975. "Relación entre pastores y agricultores", *Allpanchis* 8, pp. 67-101.
- Custred, Glynn. 1974. "Llameros y comercio interregional", en Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique (comps.). *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, pp. 252-289.
- Flores Ochoa, Jorge A. 1968. *Los pastores de Paratía. Una introducción a su estudio*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- . 1977. "Pastores de alpacas en los Andes", en Flores Ochoa, Jorge A. (comp.). *Pastores de Puna. Uywamichi q punarunakuna*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 14-49.
- García, Silvia y Rolandi, Diana. 1999. "Viajes comerciales, intercambio y relaciones sociales en la población de Antofagasta de la Sierra (Puna Meridional, Argentina)", en Berbeglia, Carlos Enrique (coord.). *Propuestas para una Antropología Argentina, V*. Buenos Aires, Biblos, pp. 201-217.
- García, Silvia; Rolandi, Diana; López, Mariana y Valeri, Paula. 2002. "Viajes comerciales de intercambio en el departamento de Antofagasta de la Sierra, Puna meridional argentina: pasado y presente", *REDES- Revista hispana para el análisis de redes sociales* 2 (5). Disponible en: <http://revista-redes.rediris.es>
- . 2003. "Para el gasto. Vigencia de redes de intercambio en un área rural del Noroeste argentino", *XXIII Conferencia Internacional de Análisis de Redes Sociales*. Cancún. Disponible en: <http://revista-redes.rediris.es>
- Göbel, Bárbara. 1998. "Salir de viaje: Producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino", en Dedenbach-Salazar Sabine; Arellano Hoffmann Carmen; Köning Eva y Prümers Heiko (eds.). *50 años de estudios americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones a la arqueología, etnohistoria, etnolingüística y etnografía en las Américas*. Saurwein, Estudios Americanistas de Bonn, pp. 867-891.
- Haesbaert, Rogério. 2004. *O Mito da Desterritorialização. Do "Fim dos Territórios" à Multiterritorialidade*. Río de Janeiro, Bertrand Brasil.
- Holmberg, Eduardo A. [1900] 1988. *Viaje por la Gobernación de los Andes (Puna de Atacama)*. San Salvador de Jujuy, Editorial Universidad Nacional de Jujuy.
- Karasik, Gabriela. 1984 "Intercambio tradicional en la puna jujeña", *Runa* 14, pp. 51-91.
- Kühn, Franz. 1910. "Informe sobre un viaje de exploración morfológica en el Valle Calchaquí y Territorio de los Andes", *Boletín de la Instrucción Pública* 6 (18), pp. 260-317.

- Lecoq, Patrice. 1988. "Una ruta de la sal en el sud boliviano. Informe de viaje de trueque anual de una caravana de llamas", *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* 1-2, pp. 163-216.
- Lecoq, Patrice y Fidel, Sergio. 2000. "Algunos aspectos de la vida y de los ritos ganaderos en Ventilla, una comunidad pastoril del Sud de Potosí, Bolivia", en Flores Ochoa, Jorge y Kobayashi, Yoshiki (eds.). *Pastoreo altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades*. La Paz, Plural-Musef, pp. 149-187.
- Madrazo, Guillermo. 1981. "Comercio interétnico y trueque recíproco equilibrado intraétnico", *Desarrollo Económico* 21 (82), pp. 213-230.
- Mariscotti de Gorlitz, Ana. 1978. "Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los andes centromeridionales", Suplemento de la *Revista Indiana*, vol. 8. Berlín, Indiana Gerbrüder Mann Verlag.
- Merlino, Rodolfo J. y Rabey, Mario A. 1983. "Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico", *Allpanchis* 21, pp. 149-171.
- Molina Rivero, Ramiro. 1987. "La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: una comunidad pastoril en Oruro", en Harris, Olivia; Larson, Brooke y Tandeter, Enrique (comps.). *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI-XX*. La Paz, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, pp. 603-636.
- Murra, John V. 1975. "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en Murra, John. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 59-115.
- Nielsen, Axel. 1997. "El tráfico caravanero visto desde la Jara", *Estudios Atacameños* 14, pp. 339-371.
- . 1997-1998. "Tráfico de caravanas en el sur de Bolivia: observaciones etnográficas e implicancias arqueológicas", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 22-23, pp. 139-178.
- Núñez Srýtr, Marinka. 2011. "Rutas, viajes y convidos: territorialidad peineña en las cuencas de Atacama y Punta Negra", en Núñez, Lautaro y Nielsen, Axel (eds.). *En ruta. Arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino*, pp. 373-398.
- Rabey Mario A.; Merlino, Rodolfo J. y González, Daniel R. 1986. "Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales", *Revista Andina* 7, pp. 131-160.
- Ricard Lanata, Xavier y Valdivia Corrales, Gustavo. 2009. *Tejedores de espacio en los Andes. Itinerarios agropastoriles e integración regional en el sur peruano*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

West, Terry L. 1981 *Sufriendo nos vamos: from a Subsistence to a Market Economy in an Aymara Community of Bolivia*. Tesis de Doctorado. Nueva York, New School for Social Research.

Molinos en la quebrada de Humahuaca: lugares de encuentro de gentes y caminos. La región molinera del norte jujeño, 1940-1980

Lucila Bugallo y Lina María Mamani

Introducción

En la quebrada de Humahuaca, situada en la provincia de Jujuy en el noroeste argentino, existió hasta la década de 1980 una región molinera. En diferentes sectores de la quebrada principal, así como en quebradas transversales, se ubicaba una serie de molinos harineros, cada uno con su historia y su época de funcionamiento que, de manera intermitente, molían granos para las poblaciones de la propia zona, así como de otras aledañas. La quebrada se vinculaba a lo largo del siglo XX con ciertas áreas puneñas y vallistas; estas vinculaciones, al unir los espacios mencionados, los transformaban en una gran región, cuyo entramado estaba dado por las relaciones de intercambio existentes desde tiempos prehispánicos. Las rutas de comunicación entre estos espacios eran tanto las quebradas transversales como la quebrada central, que constituyó en diferentes épocas y hasta la actualidad uno de los caminos principales de comunicación entre el altiplano y los valles situados al sur.

La quebrada de Humahuaca, desde una perspectiva topográfica, comienza en la localidad de León, a partir de la cual el valle que ocupa el río Grande se vuelve angosto y

profundo; su límite norte es algo más difícil de definir, pero si se toma la naciente del río Grande, deberíamos ubicar ese límite cerca de la localidad de Tres Cruces (Reboratti *et al.*, 2003). La región de la quebrada de Humahuaca, así delimitada, abarca unos 120 km de longitud, presentando una fuerte pendiente, ya que en León se sitúa a 1.600 msnm ascendiendo a 3.400 msnm en su límite norte. La quebrada se divide en tres secciones que se corresponden con ambientes naturales: la primera desde su comienzo al sur hasta el arroyo del Medio (Volcán); la sección del medio o central, desde allí hasta el angosto de Perchel (al norte de Tilcara); y la sección norte, desde allí hasta su finalización al norte de Humahuaca (Reboratti *et al.*, 2003).

Resulta interesante la definición de la quebrada como “un complejo de varios valles fluviales” (Reboratti *et al.*, 2003: 19), dado que no se puede considerar a la quebrada de Humahuaca en tanto eje principal o quebrada troncal, sin tener en cuenta las quebradas adyacentes y perpendiculares, menores en sus dimensiones, visto que todas ellas conforman una región topográfica. Algunas de las quebradas adyacentes tienen dirección oeste-este como es el caso de Tumbaya Grande, Purmamarca, Huichaira, Juella, etc., otras este-oeste como la de Calete (Reboratti *et al.*, 2003). La conformación de una región o de un complejo de valles fluviales nos resulta de mucho interés, ya que como veremos, los molinos se ubicaban tanto en la quebrada principal como en las adyacentes.

Para el tema por nosotras estudiado, la trama del espacio constituido por puna, quebrada y valles se articula en torno a los molinos harineros, con los que, como veremos, también se relacionaban los viajes de intercambio. Estos molinos hidráulicos aparecieron en la zona de estudio desde al menos el siglo XVII, cuando el cacique de Tilcara mandó construir uno en el pueblo en 1635 (Sica *et al.*, 2006). La in-

roducción de esta tecnología implicó un cambio, aunque se continuaron empleando las tecnologías indígenas de morteros y molinos manuales y piedras móviles, llamados localmente *pecanas*, *conanas* y *cutanas*, que han convivido con los molinos hidráulicos y posteriormente con los eléctricos hasta la actualidad. Durante los siglos XIX y XX existió una gran cantidad de molinos en el área de la quebrada que producían harinas para el consumo de la región y excedentes que, al menos en el siglo XIX, se comerciaban en el sur de Bolivia (Conti, 2003). Sin embargo, nuestro foco en este trabajo estará puesto principalmente en las décadas de 1940-1980, que constituyeron la última época de funcionamiento continuo de estos molinos y a las que podemos acercarnos a través de la historia oral.

Esta presentación parte de la problemática de la constitución del espacio a través de las relaciones económicas, sociales y culturales y, en este caso, de la incidencia de los intercambios y de la utilización de molinos en la construcción y experiencia de un espacio conformado por puna, quebrada y valles, que se convierte así en una gran región. En este sentido los movimientos y viajes de los puneños, en los que se insertaba la visita al molino, se enmarcan en el tipo de movilidad propia de poblaciones ganaderas andinas. La gente de los valles orientales, conocidos como vallistos, viajaba igualmente hacia la quebrada a realizar intercambios, pero como veremos ellos no eran usuarios importantes de los molinos quebradeños. Los pobladores de la quebrada también se desplazaban al molino, aunque ellos recorrían pequeñas distancias, insertas en espacios más conocidos. Ambos grupos, puneños y quebradeños, se incluían en el espacio propio del molino, lo utilizaban, lo conocían, siendo este un ámbito de su experiencia espacial vinculada con las producciones y la obtención de los alimentos que constituían reservas y llenaban las despensas de las unidades domésticas.

Dentro de la escala macro que supone esta región, se ubica la escala micro del espacio propio del molino. Este lugar representa una parada o campamento transitorio, un descanso en el viaje, para quienes buscaban el maíz en lugares alejados y paraban en el molino en la ruta de regreso, y es a su vez un espacio doméstico-productivo con características propias, en el que tanto puneños como quebradeños desarrollaban una serie de actividades durante su estadía en el lugar. El trabajo se moverá entonces entre estas dos escalas espaciales: la de la región molinera y harinera en la que se ubicaban los desplazamientos que incluían intercambios y moliendas, y la del espacio del molino.

Los objetivos de este capítulo son, en primer lugar, determinar qué elementos incidían en la elección de un molino, generando así circuitos por los cuales la gente se movilizaba para realizar sus intercambios y producir sus harinas. Es decir, la región harinera estaba constituida por relaciones que la “armaban” desde diferentes lugares, generándose así subregiones establecidas por los usos. Este espacio macro en el que se vinculaban zonas ecológicas, pueblos, parajes y molinos a través de caminos y circuitos, era inseparable del espacio micro del molino. En segundo lugar, nos proponemos analizar la manera en que el espacio reducido del molino era utilizado y vivido por quienes atendían el molino y por quienes eran usuarios del mismo, mostrando sus prácticas cotidianas. Veremos entonces el modo en que se constituía una región a partir de la actividad de molienda, que tenía circuitos que la estructuraban desde su interior, y puntos nodales en los molinos, en tanto puntos neurálgicos o de referencia en los recorridos, y a su vez espacios con modos propios de uso.

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre los molinos y la molienda durante el siglo XX en

la quebrada de Humahuaca.¹ En este artículo se presentan avances de la investigación aún en curso. La metodología de trabajo es principalmente etnográfica, siendo la utilización de la historia oral y el posterior análisis de las entrevistas la principal técnica utilizada. La casi totalidad de estas fue realizada a pobladores de la quebrada, incluyéndose datos de conversaciones informales con gente de la puna. Al basarnos principalmente en las entrevistas a quebradeños, el trabajo presenta, en mayor medida, su perspectiva y el recuerdo que se tiene en la quebrada sobre los puneños que viajaban con sus animales cargueros. En esta presentación utilizamos información de 24 entrevistas (6 a mujeres y 18 a hombres) que fueron realizadas a dueños o dueñas de los molinos o a sus hijos, a los antiguos encargados o a los usuarios quebradeños de los mismos. El empleo de esta técnica y la construcción de estas fuentes hace igualmente al recorte temporal, ya que los testimonios de quienes participaron de estos procesos, así como lo que les contaron sus padres y abuelos, abarcan hasta las décadas de 1930 y 1940, siendo difícil obtener informaciones precisas de épocas anteriores.

La visita a la mayoría de los molinos hidráulicos de la quebrada y la observación de lo referente a su emplazamiento, constituyeron igualmente una parte importante del trabajo de campo. La labor de ubicar los molinos, lo que queda de ellos o los lugares que ocuparon con la ayuda de pobladores del lugar, nos permitió desarrollar una cartografía, ubicando en un mapa la posición exacta de la mayoría de ellos, y el lugar aproximado en el que se encontraban los molinos antiguos ya desaparecidos. Se emplean, asimismo, fuentes escritas, que al ser contrastadas con las orales, dan cuenta

1 Esta investigación comenzó en 2008; a partir de 2011 se enmarca en un Proyecto de Reconocimiento Institucional del Instituto Interdisciplinario Tilcara (FFyL-UBA). El equipo de investigación está constituido por las autoras de este artículo y por Laura H. Paredes.

de la existencia de estos molinos, contribuyendo a su ubicación témporo-espacial. Cabe señalar que los molinos de Chilcayoc y Ocumazo son los dos que continúan moliendo, por lo que algunos datos así como fotografías de lo que se lleva a cabo en el espacio propio del molino, los hemos obtenido de la experiencia de las moliendas en ambos molinos y de la etnografía realizada a partir de aquella.

En cuanto a las principales categorías de análisis empleadas, en primer lugar se encuentra la de región. La palabra “región” se emplea en este trabajo con dos sentidos que deben distinguirse: por una parte como región formal, como es el caso de la quebrada troncal de Humahuaca y las quebradas adyacentes, que conforman un conjunto dado por características topográficas y ecológicas. Por otra parte, y es este nuestro principal enfoque, la región como una construcción dada por las prácticas socioeconómicas, entendiendo al proceso de regionalización a partir de dinámicas espacio-temporales efectivamente vividas y producidas por los grupos sociales (Haesbaert, 2010). En este sentido hablamos de una región molinera estructurada a los largo de la línea de molinos y de otra más amplia, la región harinera, constituida no solo por los lugares de molienda, sino también por los lugares de origen de los usuarios y los circuitos por ellos empleados, es decir por el espacio que ocupaba la producción y circulación de las harinas. Región es aquí entonces una hipótesis por demostrar (Young van, 1987) ya que nuestro objetivo es, justamente, mostrar la existencia y el modo en que se articulaba esta región. En nuestro caso, el sistema de intercambios y de producción de alimentos para autoconsumo y trueque, en el que se incluía la elaboración de harinas, era el eje de la región (Young van, 1987). Considerando a la región como proceso en constante rearticulación (Haesbaert, 2010), podremos ver cómo esta región que era dinámica y era el marco de prácticas económicas, pro-

ductivas y sociales, se fue desarticulando hace unos 30 años para desdibujarse casi por completo en el último decenio.

En segundo lugar, se utiliza la categoría de “punto articulador” (Nielsen, 1998), en el sentido de un punto neurálgico o de referencia en los recorridos, para abordar al molino en el entramado de circuitos. Nielsen utiliza esta designación para referirse a los lugares en los que los llameros de López realizan sus trueques como nodos de intercambio de diversa jerarquía, “el repertorio de actividad que define a esta clase de lugares, incluye estadias temporarias (con todas las actividades asociadas) y recurrentes, carga y descarga de animales, alimentación y abrevado de animales”, además de una población residente que produce y concentra (almacena) los productos a intercambiar (Nielsen, 1998: 167).

Consideramos que en el caso de los molinos, se daban las actividades que Nielsen describe para los puntos de articulación. Sin embargo el intercambio no era el objetivo al dirigirse al molino, aunque también se realizaba en ocasiones, según los molinos y el origen de los usuarios. El molino se transforma en un punto a lo largo de la ruta en donde se brinda un servicio, es un lugar al que se acude a realizar la molienda, pero por el volumen de granos o el turno que hay que esperar, es también un lugar para pernoctar. En cierta medida tiene algo en común con los antiguos tambos y postas, ya que estos también brindaban servicios y significaban una parada para los viajeros.

Por último, y en relación con este espacio del molino en el que se realizan actividades de diversa índole, utilizamos la categoría de espacio doméstico-productivo, aunque es necesario señalar que en el caso de la unidad doméstica dueña del molino, no se trata solo de actividades productivas propias de los grupos domésticos locales, sino que incluye la actividad de molienda que en tanto servicio genera un ingreso monetario extra. Los espacios domésticos que in-

cluyen la presencia de un molino se configuran de distinta manera, según su ubicación y asociación con otras edificaciones. Estas edificaciones eran variadas: desde los corrales destinados a los animales de los usuarios hasta la propia vivienda del molinero.

En lo que se refiere a los antecedentes sobre el tema, cabe señalar que los molinos hidráulicos de esta región y el proceso de molienda no han sido aún objeto de investigación, al menos para el período que nos ocupa. Para épocas prehispánicas los trabajos arqueológicos muestran la importancia de las moliendas, pero con la tecnología de morteros y molinos manuales, siendo que en distintas zonas ecológicas –quebrada y puna– se compartía un repertorio de artefactos (Babot, 2004; Ottonello y Krapovickas, 1973).

Las investigaciones existentes abordan temas vinculados con los procesos de cambio y los circuitos comerciales que incluían a la región durante el siglo XIX en el ámbito sur-andino; esta es presentada como zona de paso y ferias, en relación al ganado que era llevado a las minas del sur de Bolivia; pero también de las harinas que se producían para el consumo de la zona y cuyos excedentes eran exportados al país limítrofe. Con la caída de estos circuitos a fines de ese siglo, comienzan a perfilarse algunos de los cambios en el sistema productivo y de circulación (Conti, 1989, 2003). Existen igualmente trabajos que se refieren a los intercambios entre zonas ecológicas en la segunda mitad del siglo XX, temáticas con las que se vincula la de la molienda, aunque en estos los molinos no son relevantes (Madrado, 1981; Cipolletti, 1984; Nielsen, 1998; Göbel, 1998). La llegada del ferrocarril a la quebrada a principios del siglo XX y la reconfiguración que significó para la economía regional, produjo transformaciones en los pueblos quebradeños, consolidando el eje norte-sur en lo relativo al comercio en desmedro del circuito este-oeste, de origen prehispánico, y

provocando que nuevos asentamientos cobraran relevancia en los años 1920-1940 (Holmberg, 1988; Seca, 1989; Reboratti *et al.*, 2003).

Las migraciones relacionadas con el desarrollo de la industria azucarera también afectaron las producciones de la quebrada, ya que sus pobladores fueron parte de los trabajadores que conformaron los contingentes de braceros en las décadas de 1920-1930 (Arzeno, 2003; Teruel, 1995). Los cambios ocurridos durante el siglo XX en el sistema agrícola quebradeño han sido estudiados mayormente por la geografía, señalando que la sustitución de cultivos a partir de la década de 1940 fue uno de los factores principales, dejando de ser una zona productora de forrajes y cultivos para el propio consumo, y convirtiéndose en productora de frutas y hortalizas destinadas a los mercados urbanos del sur (Arzeno, 2003; Arzeno *et al.*, 1999; Castro, 2003; Chamo, 2003; Reboratti *et al.*, 2003). La sustitución significó el paulatino recambio de los alfalfares y de los cereales (variedades de maíz, variedades de trigo, cebada) en un primer momento por frutales y hortalizas, y posteriormente por flores, cultivos que en la primera década del siglo XXI ha continuado diversificándose. En síntesis, en la primera mitad del siglo XX, la quebrada se inserta gradualmente en el mercado nacional, a partir de la serie de cambios que hemos enumerado (Castro, 2003). Esto implica un gran cambio para las economías domésticas y los cultivos de autoconsumo que siguieron en un proceso de transformación durante el período de 1940-1980 que nos ocupa en este trabajo, durante el cual la producción para autoconsumo disminuye paulatinamente, y se consolida una agricultura que prioriza la rentabilidad, casi por completo dirigida al mercado de consumo urbano.

Los molinos: referencias espaciales y puntos neurálgicos de la región harinera

Los relatos de los pobladores, sus recuerdos, nos muestran una región muy diferente a la que conocemos actualmente. A través de lo que nos cuentan podemos imaginar cómo se articulaban estas zonas ecológicas, pisos altitudinales de puna, quebrada y valles. Estos espacios se construían a partir de los viajes y de las relaciones entre pobladores de las distintas zonas, y en esta construcción tenía particular importancia la experiencia del espacio. El espacio es aquí experiencia, en el sentido de “espacio vivido”, *sensu* Lefebvre (citado en Hasbaert, 2010); la gente con la que hemos trabajado nos habla de su experiencia de trasladarse, de dirigirse al molino, de recorrer largas o cortas distancias. Los testimonios nos permiten comprender un sistema económico en el que las economías domésticas, de autoconsumo y autoabastecimiento, eran el eje principal. Aunque cabe señalar que existían diferencias entre los grupos y familias en lo que hace al poder económico, siendo que durante la mayor parte del siglo XX los propietarios de los molinos eran generalmente las familias acaudaladas de la zona. Los cambios sustanciales, que comenzaron en la primera mitad del siglo XX y se consolidaron en la segunda, relacionados con las economías locales, se vinculan con ciertas transformaciones de las preferencias culturales incluidas las alimentarias. Estas transformaciones de las economías quebradeñas, generadas por dinámicas externas y procesos de la política económica macro, han llevado a una mayor inserción en la economía de mercado, que significó, como hemos referido anteriormente, un recambio en la agricultura. Estos cambios están claramente registrados por los entrevistados, y han sido descriptos por otros autores, como hemos señalado. Al mismo tiempo se transformaban las economías do-

mésticas puneñas, lo que llevó entre otras cosas, a la disminución y casi desaparición de los viajes de intercambio hacia fines del siglo XX. Al reducirse notablemente los cereales y mermar la cantidad de tropas que bajaban de la puna, sin granos para moler y sin usuarios a quien atender, la mayoría de los molinos harineros fue cerrando, quedando solo dos en funcionamiento en la época posterior a 1990.

Los molinos hidráulicos fueron introducidos en América por los españoles, y anteriormente en Europa desde Oriente Próximo y Asia, donde surgieron en los siglos I y II a. C. (José, s./f.). Estos funcionan mediante un mecanismo en el que el agua, que baja por un canal, hace mover un rodezno que a su vez, a través de un eje, mueve la piedra de moler (Figura 2). Por su dependencia del agua, los molinos se encontraban siempre en las tierras paralelas a los ríos, ya fuese en la quebrada principal de Humahuaca, en el río Grande, o en las quebradas transversales como Purmamarca u Ocumazo. Esto sucede así porque para funcionar necesitan gran caudal de agua y entonces las acequias, cuyas bocatomas están en los ríos, podían brindarles la cantidad necesaria. Las épocas favorables para realizar la molienda son aquellas en las que no falta el agua, entre abril y agosto; ésta puede faltar por ser el período de menor caudal en los ríos, es decir hacia octubre, antes de que comiencen las lluvias, o por ser el período de lluvias, cuando se arruinan los canales por la fuerza con que bajan los ríos y arroyos.

Los molinos que existieron a lo largo de la Quebrada fueron utilizados por pobladores locales y de otras jurisdicciones, estableciéndose recorridos que vinculaban a estos usuarios con los molinos. Se conformaban zonas de molienda dadas por la ubicación del molino y el lugar de origen de los usuarios, a su vez estas zonas se insertaban en regiones más amplias a través de las rutas y relaciones establecidas, creándose así zonas o subregiones. Estas subregiones las

podemos imaginar como círculos dinámicos, cuya existencia estaba dada por la frecuencia de los movimientos, pero que no constituían espacios estáticos ni estables, sino que se iban construyendo y reconstruyendo a lo largo del tiempo según la incidencia de la continuidad del molino, de las rutas de intercambio, etc. Las zonas de molienda que existían entre 1940 y 1980, considerando lo expuesto por los entrevistados, eran tres: en el sur la conformaban los molinos de León, Chilcayoc, Tumbaya; la del centro, los de Maimará, Chicapa, Tilcara, Huacalera; y al norte, los de Uquía, Calete, Ticahuayoc, Ocumazo, Rodero. Estos molinos, que ubicamos en tres zonas, habían surgido en distintas épocas, y por demandas y necesidades que no eran idénticas de una subregión a otra. En cambio otros ya habían dejado de funcionar para el período al que se refiere nuestro trabajo (Figura 1).

Estos molinos, en muchos casos insertos en el espacio de la unidad doméstica propietaria, poseían un alto significado social, dado que constituían referencias espaciales importantes, convirtiéndose en varias oportunidades en topónimos, que aún perduran a pesar de haber desaparecido el molino. En este sentido eran espacios compartidos y conocidos por todos, que perviven en la memoria colectiva. En el área rural de Purmamarca, siguiendo el curso del río Purmamarca hacia el oeste, en la banda hay un paraje llamado la “Banda del molino”.² El lugar que ocupó hasta la década de 1980 el molino de Valdiviezo en Maimará, se conoce igualmente como la “Banda del molino”. En la banda de Tilcara, todos conocen un lugar como el “Molino viejo” y la “quebrada del molino”; allí se encontraba el antiguo molino, uno de los dos que existieron en esa banda del río Grande, por lo menos en la segunda mitad del siglo XIX. El

2 Hasta 2011 había un cartel de vialidad que indicaba “El Molino”.

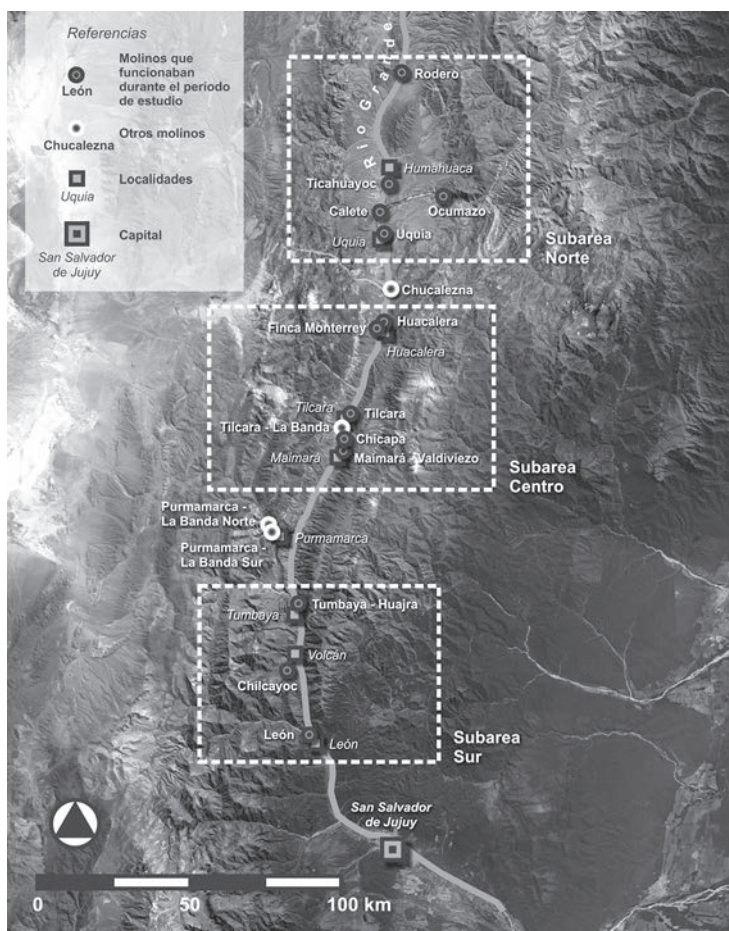


Figura 1. Mapa con la ubicación de los molinos en la región de la quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina. Los molinos agrupados en la categoría "otros" habrían dejado de funcionar en las primeras décadas del siglo XX; los entrevistados no los recuerdan en funcionamiento, solo tienen información transmitida por generaciones anteriores. Por lo tanto estos molinos son anteriores al período de estudio. Elaboración propia. Realización Jorge Tomasi.

molino de Tumbaya está en la “Finca el Molino”. El de Hualcalera se encuentra igualmente en la zona conocida como “El Molino”; toda esa área fue loteada y adquirida por los arrendatarios a partir del Plan de Colonización implementado por Jacobo André desde 1931, en la época de la finca Monterrey, por el cual se crearon villas, entre ellas Los Molinos (Suárez Giambra, 2010). Es decir que los lugareños aún nombran estos lugares por los molinos que existieron. En tanto hitos espaciales podemos ver con mayor claridad su significado como puntos referenciales en redes de circuitos y caminos.

Los desplazamientos a los molinos: construcción de la región molinera y harinera

Los viajes de los puneños

La gente procedente de las tierras altas ubicadas al occidente de la quebrada de Humahuaca, se la suele conocer como *puneños*. Una puneña de Abrolaite nos contaba que cuando tenía 14 años, hacia fines de la década de 1930, iba con sus abuelos a buscar maíz a Monterrico o a Capillas³ con los burros. Intercambiaban el maíz con los productos que llevaban de la puna, “cada burro cargaba dos almudes de maíz”. Una vez que conseguían el maíz tenían que desgranarlo, “trabajoso era, por eso tardábamos como veinte días, había que parar en León o en Tumbaya, en el molino, para hacer moler parte de la carga y traer harina”. La abuela concluye diciendo “Como me gustaría comer esa harina ahora”.⁴ Un quebradeño recuerda que cuando era niño y

3 Localidades de los valles de Jujuy, ubicadas al sur de la quebrada y de la capital provincial.

4 Isabel Fausta Benicio viuda de Piñero, aproximadamente de 80 años, reside en el pueblo de Abrolaite, nació hacia 1920 en Agua Chica Ronque. Abrolaite, septiembre de 1998. Conversaciones con

joven veía llegar a la gente de Susques, El Moreno, cuesta de Lipán, de Agua de Castilla y Abralaite u otros lugares de la ruta 40, todas localidades o parajes de la puna, a intercambiar con su papá; cuenta que “venían hacer moler, pero muy poca cantidad, visto, molían que sé yo, 20 kilo, más se llevaban el maíz en mazorca, y la fruta (...) todos venían así con 20, 30 burro, 40 burro venían a vece, se repartían, visto, la mitá 20 burro separado par’acá, un dueño, y l’otro s’iba pal’lado de Tunalito, y toda esta parte agarraban así”.⁵ Estos dos relatos representan una visión puneña y otra quebradeña de un mismo hecho: el movimiento de los puneños en sus viajes de intercambio y su presencia en los molinos hacia mediados del siglo XX.

La mayoría de los quebradeños, como don Serrudo, recuerdan las recuas de burros, y hasta cierta época también de llamos cargueros, con los que bajaban los puneños: “Mi mamá decía ‘mirá, ahí están pasando los arrieros’ Era una cosa de ver, cómo pasaban ellos, unos subían, unos bajaban”. La mayor parte de los viajes de intercambio, al menos de las décadas de 1970 y 1980 se realizaban con burros y ya no se empleaban las llamas, a diferencia de otras regiones andinas, como Sud Lipez o la región de Potosí (sur de Bolivia) donde los llamos cargueros se utilizaban para los largos viajes de intercambio y los burros solo para trayectos más cortos (Nielsen, 1998; Lecoq, 1987). Las tropas de llamas de la puna jujeña, al menos en la zona de Susques, habrían sido afectadas por una epidemia de sarna a fines de la década de 1940, lo que llevó a emplear tropas de burros para los viajes

Lucila Bugallo. La edad de los entrevistados/as es la que tenían al momento de la entrevista. La primera vez que se cita un entrevistado/a se brindan en nota al pie de página ciertos datos sobre el mismo; cuando se vuelve a citar a la misma persona aparece al final de la cita, entre paréntesis, su nombre y apellido.

- 5 Ramón Serrudo, 58 años, agricultor, nació en Chañarcito en 1950. Chañarcito, 3 de junio de 2008, entrevistado por Lucila Bugallo.

(Göbel, 1998). En la literatura referida al tema se habla de *caravaneos* y estos viajeros son llamados arrieros, fleteros; en las zonas de Bolivia citadas, la gente los denomina *llameros* (Nuñez y Nielsen, 2011); en cambio, en nuestra zona de estudio, los pobladores los nombran *burreros* y *arrieros*.

Los viajes de intercambio con animales de carga han sido, y aún lo son en ciertas zonas, centrales en las economías domésticas andinas. Para el área andina de Jujuy, y en lo referido al siglo XX, fueron estudiados por Madrazo (1981), Cipolletti (1984) y Göbel (1998); en los casos registrados por los dos primeros autores, la quebrada de Humahuaca no constituía un destino principal en los viajes de los puneños. Las áreas agrícolas tradicionales eran los valles subtropicales salteños al este, la zona de los alrededores de las ciudades de Jujuy y Salta, los valles del sur de Bolivia como Tarija y, en cierta época, el área de San Pedro de Atacama en Chile. Göbel en cambio indica que la quebrada se constituyó en un destino alternativo de los viajes para los susqueños desde principios de la década de 1960 del siglo XX, al verse imposibilitados los circuitos que realizaban anteriormente a los alrededores de las ciudades de Jujuy y Salta (Göbel, 1998). Estos viajes se caracterizaban por la magnitud del intercambio y por las extensas distancias recorridas (Madrazo, 1981).

El circuito decidido por un grupo con una tropa carguera estaba dado por la zona en donde intercambiaban; en la elección del destino y del camino, se tenía en cuenta el paso por el molino que ese grupo o familia utilizaba. Asimismo, este segundo factor podía modificarse, según si el molino estaba funcionando, caso contrario debían elegir otra opción que podía o no modificar el recorrido. Como explica Nielsen, la elección del destino de viaje depende de muchos factores, incluida la información que se obtiene sobre productos, tasas, amigos de intercambio, etc., y en nuestro caso,

el estado y funcionamiento del molino que se utiliza habitualmente. “Si bien cada arriero tiene uno o dos circuitos preferidos (con frecuencia los heredados de sus padres), es también común que experimenten con otras rutas y destinos” (Nielsen, 1998: 150). Heredar un circuito, significa que los conocimientos sobre la ruta, en los que se incluyen los lugares de descanso, son transmitidos de generación a generación; los amigos de intercambio son igualmente relaciones de muchos años que pasan de padres a hijos (Göbel, 1998).

Existían distintos circuitos conformados por una serie de caminos –utilizados según la región de procedencia–, que llevaban a diferentes zonas donde principalmente los puneños podían intercambiar sus producciones (tejidos, lana, carnes secas, quesos, sal) mayormente por maíz. En la ruta de regreso paraban en alguno de los molinos, lo que implicaba la elección de un recorrido y de un molino. En los viajes de intercambio de la región andina, existen de manera general, lugares de descanso y asentamientos ejes o puntos articuladores, en los que se realizan los intercambios; estos últimos pueden constituir el último lugar al que se llega, o pueden igualmente hallarse en algún punto del recorrido (Nielsen, 1998; Nuñez y Nielsen, 2011). Los molinos constituían una parada en el viaje de regreso de los burreros o arrieros, y esto no solo en el área andina jujeña, sino también en el sur de Bolivia, donde los llameros en su viaje de vuelta paraban en “alguno de los molinos que hay en los valles y quebradas de la ruta” para moler la mitad del maíz que habían obtenido (Nielsen, 1998: 158).

Abordaremos en primer lugar los circuitos que se desplegaban en la zona molinera situada al sur. La gente que bajaba de la puna lo hacía por alguna de las quebradas transversales que llegaban a la quebrada principal de Humahuaca, siguiendo una dirección oeste-este. Estas podían ser la que-

brada del río León, de Chilcayoc, de Tumbaya Grande, pero la más utilizada era la de Purmamarca. Sus recorridos incluían la mayoría de las veces, antes de continuar el camino hacia la quebrada, una parada en las Salinas a cargar panes de sal que empleaban en el intercambio en quebrada y valles. En su trayecto hacia el este: “cuando pasaban preguntaban ‘¿ta funcionado el molino?’”, ‘Sí, le decíamos’ llegaban ahí a la casa así, ‘si, si está funcionando’, ‘bueno yo voy a ir hasta tal parte’, supongamos que era un día jueves talve’ el domingo esté de vuelta, bueno le decíamos así (...) lo que los llevaba a ellos días, era ir desde Susque, Barranca al Carmen, al Tiraxi así, eso le llevaba días, pero después no, uno o dos días estaban aquí y seguían viaje”. Los puneños hacían trueque en el lugar donde buscaban el maíz como Tiraxi, San Antonio, El Carmen. Además de la sal llevaban rica-rica, chalonas, medias, frazadas, peleros,⁶ todos productos de su propia elaboración. La gente que llegaba de lejos venía en busca de maíz “porque ellos no van a volver por poquito porque hacían moler pa’la chicha todo ya, en cambio la gente que va del lugar de San Pablo, Tiraxi, Tesorero, León, Chañi ellos también hacia moler en octubre de nuevo”. Entonces la gente de lugares cercanos molía dos veces al año o más, en cambio los puneños una sola vez, “una sola vez, se iban y hasta el año”.⁷

Algunos bajaban por caminos más al norte que la quebrada de León, como por Tumbaya Grande o por Chilcayoc. También eran de Susques y de El Moreno, “venían años [hace mucho años atrás] cuando venían los burrero, con muchos burros, un montón”. Eso era en los años 1976-1978,

6 La rica-rica es una planta silvestre de la puna utilizada en la preparación del mate; las chalonas son animales enteros sin el cuero pero con los huesos, secados con sal, se las prepara principalmente de oveja; los peleros son tejidos gruesos que se utilizan para cargar o montar en los animales.

7 Isabel Marina Puch, 60 años, maestra jubilada, dueña del molino de León, allí reside. León, 10 de septiembre de 2009, entrevistada por Lucila Bugallo.

“ahora s’han perdido todo”, en los años de 1980 ya dejaron de llegar, “todo movilidad ahora, ahora tienen camioneta, cuatro por cuatro” cuenta don Marcelino Lamas,⁸ dueño del molino de Chilcayoc. En 1958 vio pasar por la parte de arriba de la finca Bárcena, llamas cargadas con sal y chalona, que llevaban para intercambiar por manzanas y maíz. La gente del cerro, de Molina,⁹ iba a moler, y aunque en menos cantidad, actualmente todavía llega gente de esos lugares. Llegan a hacer trueque: llevan carne fresca o chalona para cambiar por maíz o por harina molida en el molino, traen la carga en burros, llegan con 8 o 10 burros, hacen campamento en el molino. Cambian con don Lamas, quien siembra maíz; él nos explica: “yo hago quedar lo que necesito (...) hago un cambalache, truequi”, el resto de la carne la llevan a vender al pueblo de Volcán.

Un circuito un poco más al norte era el que bajaba por la quebrada de Purmamarca; por allí transitaba gente de distintos lugares: El Moreno, Lipán, Colorados, la Poma (cerca del Aguilar), Susques, Barrancas, Rinconada, Barranquilla, Saladillo. Don Víctor Cruz, agricultor de Purmamarca, recuerda cómo pasaban tropas cargueras por la quebrada de Purmamarca: “yo me acuerdo que no había vehículos ¡no! no había vehículos había tropas de burros, de llamas, de mulas y entonces traficaba gente [de] Moreno de todo lados”.¹⁰

Hasta la década de 1980 llegaba gente de toda la Puna “en esas épocas todo aquí era playa, sabía estar llena de burros”. Iban con sus burritos y pasaban para Jujuy, Perico, Los

8 Marcelino Lamas, 72 años, agricultor y dueño del molino de Chilcayoc. Chilcayoc, 15 de septiembre de 2009, entrevistado por Lucila Bugallo.

9 Molina es un paraje situado al otro lado del cerro, al occidente de Chilcayoc, queda a unas diez horas caminando según Marcelino Lamas.

10 Víctor Cruz, 94 años, poblador de Purmamarca, usuario del molino de Tumbaya y Maimará. Purmamarca, 3 de septiembre de 2011, entrevistado por Lucila Bugallo.

Blancos por ahí andaban y de ahí traían el maíz, una parte molían y se lo llevaban como harina. Don Paulino, dueño del molino de Tumbaya, recuerda el recorrido que hacían los puneños: “Ellos me contaban que al salir de su casa e ir a conseguir el grano, hacer moler y volver a su casa, tardaba mas o menos 20 días en adelante o un mes dependen las distancias de cada uno. Ellos bajaban por la Wacha y después llegaban a Purmamarca, de allí a la ruta N° 9 y ellos transitaban por la ruta N° 9, iban y volvían por allí”. En 1975-1980 comenzó a haber mucho tránsito, se prohibió andar con burros por las rutas, “entonces ya no les permitían bajar a la gente de la puna, no les dejaban pasar para ir a Jujuy, a Perico por esa zona donde buscaban el maíz. Entonces, comenzó a mermar la actividad de molienda”.¹¹ Mariano Vilte, quien en su infancia y juventud vivía en Tunalito, comenta que los burreros venían de El Moreno, “de toodo eso lugares, pero muucha gente, algunos traían 10, 15 burros cargados”. Iban a los valles, para la zona de Ledesma, y volvían con maíz, algo de trigo, y paraban en el molino. En el molino de Tumbaya solía haber en la época en que bajaba la gente de la puna, tres o cuatro tropas de burros esperando su turno.¹² Víctor Cruz también recuerda que en ese molino había mucha gente de la puna con sus burros, para moler había que pasar la noche allí.

Otros al bajar por la quebrada de Purmamarca se iban a los valles por el camino de Tiraxi, para ello pasaban por Tumbaya, “como en el valle siempre siembran maíz, entonces ellos iban ahí, cambiaban con maíz todo lo que llevaban, y dice que allá, cambiaban el maíz y ... se ponían a

11 Paulino Galian, 64 años, dueño del molino de Tumbaya, ganadero y agricultor. Tumbaya, 2007, entrevistado por Laura Paredes.

12 Mariano Vilte, más de 60, agricultor de Purmamarca, oriundo de Tunalito, su familia fue usuaria del molino de Tumbaya. Purmamarca, 1° de marzo de 2008, entrevistado por Lucila Bugallo.

desgranar dice, lo sacaban el marlo, este ... ya lo ... ya lo convertían en grano y lo hacían secar bien, y de ahí cargaban este ... sus animales y se volvían con el grano (...) lo que si decían de que, cuando a la vuelta, esa gente volvía porque llevaban muchos animales, llevaban muchas cargas, a la vuelta el ... esa gente dejaban el ... grano ahí en el molino de Tumbaya, y estaban apilau las bolsas hasta el techo dice, ahí lo dejaban y ellos se iban para su casa, y ... y el dueño este ... hacía moler todo ese grano que había ahí, después ya sabrían decirlo cuando van a volver, volvían, cargaban y se iban”.¹³ Algunos como don Sarapura de Susques, una vez que había cambiado parte de la carga en la zona de Chañarcito (área rural de Purmamarca), solía dejar algunos burros pastando en la playa del río mientras iba quebrada arriba buscando otros intercambios.¹⁴

En la zona molinera del centro de la quebrada se ubicaban los molinos de Maimará, Chicapa, Tilcara y Huacalera. Al molino de Valdiviezo en Maimará “más venía gente del norte (...) ahora, de allá abajo poco venían”.¹⁵ El “norte” al que se refiere el entrevistado está dentro de la sección del medio o central que llega hasta el angosto de Perchel y en la que se encuentran tanto Maimará como Tilcara, Huichaira, Juella, etc. En cuanto a usuarios puneños de los molinos de esta zona, los quebradeños tienen recuerdos menos precisos, ya que no aluden a lugares de origen específicos “creo que venían, sí, sí venían de lejo (...) sabrían venir por los caminos de Purmamarca” (Guillermo Maurin). Don Agapito se refiere igualmente al molino de Maimará y cuenta que la

13 Ángel Mamaní, 72 años, vecino de Maimará, su familia fue usuaria del molino de Valdiviezo, de Chicapa y de Tumbaya. Maimará, junio de 2008, entrevistado por Lina Mamaní.

14 Conversación con Ramón Serrudo a partir de la lectura que hizo de la primera versión de este texto. Chañarcito, noviembre 2012.

15 Guillermo Maurin, 79 años, agricultor de Maimará, usuario molino de Valdiviezo. Maimará, julio de 2009, entrevistado por Lina Mamaní.

gente llegaba a moler de la puna y de otras zonas; los puneños llegaban con varios burros, a intercambiar con los quebradeños “se cambiaba con charqui, con sal, con tejido, frazadas, con media, con todo ¿ve? (...) con todas esas cositas, bufandas, chalecos, de todo traían de allá”. Ellos les daban maíz, trigo y también cambiaban por harina, es decir con el grano ya molido; los quebradeños molían en el molino para su propio consumo, pero también “tenemos que hacer para la gente que viene así ¿ve? y pa’ todo eso, se hacía, se cambiaba”. De esa manera la gente de la puna se ahorra ir al molino, ya se podían llevar harina que los quebradeños tenían lista: “Nosotros tenemos harina decíamos, ¡bueno harina, harina, quiero harina! Ahí no más”. En esa época se cultivaba y se cambiaba “para ese tiempo no había plata”.¹⁶

La quebrada de Huichaira era otro camino posible dentro de la zona central; esta quebrada de dirección oeste-este desemboca casi enfrentada con la del Huasamayo en Tilcara. La ruta de Huichaira, lleva a las Salinas subiendo por Agua Amarilla, Estancia Grande, Lipán y Corral Negro; actualmente ya nadie utiliza el camino “no hay nadie, no vienen de las Salinas, no van de acá”, cuenta Esteban Sajama; otra posibilidad es ir por Pocoyo y Casa Colorada para el Aguilar, ese camino pasa por los *huancares*, los cerros de arena.¹⁷

Los puneños que llegaban por Huichaira, cruzaban al valle por Tilcara o intercambiaban en la misma quebrada de Humahuaca. Don Ángel Mamaní los veía que venían de arriba por el cauce del río Grande, bordeando la ruta: “debe ser que bajaban por Huichaira, porque yo adonde vivía [Tacta] veía que pasaban, pasaban con sus burros para

16 Agapito Cabana, 78 años, agricultor y ganadero de Maimará, usuario del molino de Valdiviezo. Maimará, julio de 2009, entrevistado por Lina Mamaní.

17 Esteban Sajama, 83 años, jubilado y agricultor de Huichaira, conoció el molino del Pie del Pucará (Tilcara). Huichaira, octubre 2010, entrevistado por Lucila Bugallo y Laura Paredes.

abajo”.¹⁸ Se iban a los valles a intercambiar “bajaban adentro, al monte, adonde siembran maíz. Volvían haciendo moler y ya se iban con la harina, ya” (Ángel Mamaní). Los puneños que iban al molino de Maimará también bajaban por Huichaira, por “una ruta que venía directamente al molino, al molino, traían sus carguitas, ahí venían quedarse”; venían por la playa y por un camino de huella “venían por ahí, buscaban la huella, buscaban la huella y se venían al molino”, por ese camino recuerda don Agapito que venían siempre. En cambio, los que llegaban de las Salinas bajaban por Purmamarca (Agapito Cabana).

Por el camino de la quebrada de Huichaira, bajaban tropas de burros de Susques y de la histórica ruta 40, que iban a dar directamente a Tilcara. A veces bajaban por el río Grande hasta Chañarcito, otras veces completaban la carga en la zona de Tilcara y se volvían directamente por el camino de Huichaira. Iban por la playa del río, pero también por la ruta; había tramos asfaltados, como entre Cieneguillas y Mollepunku, o también empleaban la antigua ruta, el *camino viejo*, ubicado en la banda oriental del río, entre las dos localidades citadas.¹⁹ Ellos utilizaban los molinos de Tilcara o subían hacia el norte por la playa del río y molían por ejemplo en Huacalera. La gente de la puna “bajaban por toda esta zona, se iban hasta Huacalera”. Subían hacia el norte por la quebrada, ya que no todos lograban intercambiar en los lugares más cercanos, y necesitaban completar la carga, explica don Ramón Serrudo.

La zona de molienda ubicada más al norte incluía los molinos de Uquía, Ticahuayoc, Ocumazo y Rodero, y en cierta

18 Tacta es un paraje situado en la banda oriental del río Grande al norte de Tunalito, en el límite de los departamentos de Tumbaya y Tilcara.

19 Conversación con Ramón Serrudo a partir de la lectura que hizo de la primera versión de este texto. Chañarcito, noviembre 2012.

época igualmente el de Calete.²⁰ Los antiguos propietarios y encargados recuerdan que llegaba gente de la puna pero no saben por qué camino lo hacían.

Puneños de otras localidades hacían uso de molinos situados en otras áreas de molienda, ya sea en Bolivia o en los valles salteños. Así de Lagunilla hacían viajes a los valles de Tarija en busca de maíz y al regresar molían en un molino próximo a Camacho (Cipolletti, 1984: 516). De la zona de Yavi, Yavi Chico, Sansana, utilizan hasta la actualidad el molino de Yanalpa cercano a la línea de frontera, en Bolivia.²¹ Los puneños del área occidental de Santa Catalina, como El Angosto, se dirigen a molinos igualmente en territorio boliviano como el de Mojinete,²² estos lugares se encuentran en el valle del río Grande de San Juan. La gente de Puesto del Marqués, cuando todavía realizaba viajes de intercambio, iba a buscar maíz a los valles de Santa Victoria (Salta) y hacían uso del molino que existía allí.²³

Los quebradeños también iban con burros a buscar sal y en ciertos casos hacían viajes en busca de maíz. Esto era para procurarse otras variedades, como el maíz amarillo *abajeno*. Es lo que hacía la familia de don Esteban Sajama, que iba hasta Carahunco a buscar maíz, y además hacía viajes con burros a las Salinas. Víctor Cruz también acompañaba a su abuelo Salvador Cruz, en la década de 1930 hasta Carahunco, llevaban tejidos, sal y chalonas de la finca Colorados y

20 No hemos logrado aún saber en qué año el molino de Calete es tapado por una crecida del río o volcán.

21 Conversación con Nelly Aramayo de la Falda de Yavi Chico. Feria de Pascua, Abra Pampa, 24 de abril de 2011.

22 Delma Velázquez, 65 años, aproximadamente, pobladora de El Angosto, ganadera y agricultora. El Angosto, enero de 2007, conversación con Lucila Bugallo.

23 Valentín Cussí, 70 años, aproximadamente, ganadero de Puesto del Marqués. Llamerías, noviembre 2010. Amadea Chiliguay, 78 años, ganadera de Puesto del Marqués. Llamerías, 26 de febrero 2011. Conversaciones con Lucila Bugallo.

de allí volvían con maíz y trigo.²⁴ Ese viaje se aprovechaba igualmente para realizar intercambios y al volver pasaban por el molino de Tumbaya para moler los granos. En estos viajes nos cuenta don Víctor Cruz, la gente compraba además harina de trigo industrial, llamada *harina de flor* por los lugareños, y azúcar, así como otros productos manufacturados que necesitaban. De la misma manera hacía el abuelo de don Facundo Mamaní, cuya familia era de Coctaca.²⁵

Los recorridos de los quebradeños

La gente que vivía en lugares cercanos a un molino, tenía otro tipo de organización para dirigirse al mismo: una distancia menor que implicaba poca movilidad, mayor frecuencia anual y generalmente menos cantidad para moler.

Estas familias de la zona y de lugares aledaños, podían llevar varias bolsas de granos, llamadas “cargas”, con animales o carros, las mulas eran los animales de carga más utilizados en esa época; pero también iban a caballo con una única bolsa al anca o un solo animal cargado, como recuerda don Agapito, “nosotros de acá no, nosotros sabíamos llevar uno no más” (Agapito Cabana).

Antes de salir para el molino la gente se encomendaba a la pachamama y coqueaba “Pachamama santa tierra que me vaya bien, que vuelva enseguida’ decía mi papá, después coqueaba, salía bien coqueado, al llegar se hacía un agujerito, ahí con la mano ponía el acullico y echaba más coquita” (Ramón Serrudo). La coca era una compañía esencial de todo viaje.

24 Salvador Cruz era administrador de la finca y una vez al año bajaba llevando los productos con los que los arrenderos pagaban el derecho de pastaje.

25 Facundo Mamaní, 63 años, nacido en 1946 en Coctaca, juez de agua, fue usuario de los molinos de Ocumazo y Tichahuayoc. Humahuaca, 19 de diciembre 2009, entrevistado por Lucila Bugallo.

Al molino de León llegaban de lugares cercanos como Volcán, Bárcena, Tiraxi, Corral de Piedra, Ocloyas, Tesorero, lagunas de Yala, “todos venían a hacer moler aquí”, la gente del valle llegaba con caballos (Isabel Puch). Al molino de Chilcayoc también iban de Volcán y de Bárcena, como de Tumbaya. En la parte de arriba de la finca Bárcena vivían hasta 1960 muchas familias, quienes sembraban gran cantidad de trigo; ellos eran los principales usuarios de este molino,²⁶ entonces había mucho para moler (Marcelino Lamas).

El dueño del molino de Tumbaya, que funcionó hasta 1984, recuerda que al molino iba gente de la zona: familias de Tumbaya, Tumbaya Grande, Volcán, Chañarcito, Tunalito, Purmamarca. Don Paulino Galián diferencia a los usuarios: a estos los llama *los vecinos*, diferenciándolos de *la gente de la puna*, quienes venían de lejos. Mariano Vilte recuerda que tardaban 3-4 horas en llegar desde Tunalito al molino de Tumbaya, salían antes del amanecer y a las nueve de la mañana ya estaban en el molino. “Después lo que me acuerdo también que, cuando se iba con la jardinera, dando vuelta por el pueblo y lejo era pue’!, y que diablo, y para salir ahí una pansita que había para salir para cruzar la vía, y ahí te demoraba como dos horas hasta eso para dar vuelta”.²⁷ Otro poblador, que iba desde Chañarcito, recuerda “Y todo en mula, caballo, a veces cuando era ya mucho llevábamos la jardinera, porque ante todo se manejaba en jardinera”. Explica que la ventaja que tenían era que como vivían cerca, podían dejar la carga y volver al otro día en caso de que hubiese mucha gente esperando su turno (Ramón Serrudo).

26 Por referencias orales, pensamos que en ese entonces el molino pertenecía a la finca Bárcena. Marcelino Lamas lo obtiene a principio de la década de 1970.

27 *Jardinera* era un tipo de carro para cargar parte de la producción agrícola y cruzar el río, o llevarla hasta la estación de ferrocarril. Era un carro de grandes ruedas y muy alto.

La gente de la zona de Purmamarca iba a uno de los dos molinos que hubo en el pueblo hasta aproximadamente la década de 1920; luego, cuando dejaron de funcionar, comenzaron a utilizar el de Tumbaya y el de Rafael Valdiviezo en Maimará, quien era oriundo de Purmamarca (V́ctor Cruz). Al molino de Valdiviezo en Maimará llegaba adem's de la gente del pueblo, otra de Purmamarca, de Huichaira, de Tilcara, de la banda de Tilcara, de Huacalera, de Juella, de la Colonia San Jos'e y de Yacoraite. En cambio Guillermo Maurín no veía que llegara gente de más al norte, como de Uquía, piensa que iban para otra parte, lo mismo nos dice Salomón Zerpa.²⁸ Agapito Cabana recuerda que a ese molino iba la gente de los alrededores de Maimará, como Huichaira y Cieneguillas; no recuerda que llegasen de más al norte "Ma arriba, no, ya no, ya no, pares' que no venían, todos llevaban mas para el otro molino". Llegaban al molino en caballo, mula, burros, con tres o cuatro burros y más. Pobladores de Maimará cuentan que iban al molino tres veces al año, antes de los momentos festivos (carnaval, Pachamama y Todosantos), es decir que iban con mayor frecuencia, y molían de acuerdo con las necesidades, lo que les permitía la proximidad con los molinos de la zona –Maimará, Chicapa, Tumbaya– (Santiago Acosta,²⁹ Ángel Mamaní). Esta cercanía les possibilitaba ir y volver en el día; salían a la madrugada y llegaban al mediodía o más temprano si iban a caballo, "caballo íbamos más rápido, ¡sí!, ocho y media sabríamos llegar, y yo creo que a las diez...diez y media ya terminábamos, ya me volvía yo". Dependía si iban al molino de Maimará que estaba a unos 8 km o al de Tumbaya que

28 Salomon Zerpa, 73 años, jubilado, reside entre Abra Pampa y Maimará, sus padres eran usuarios del molino de Valdiviezo. Maimará 19 de agosto de 2010, entrevistado por Lucila Bugallo.

29 Santiago Acosta, 79 años, agricultor de Cieneguillas, usuario de molino de Maimará, Chicapa y Tumbaya. Cieneguillas, 13 de octubre de 2009, entrevistado por Lina Mamaní.

era más lejos, a unos 30 km, “iba a amanecer allá cerca del molino, amanecía, entonces llegaba temprano no más y... que sé yo, antes de las doce ya volvía no más” (Ángel Mamani). En la familia de Salomón Zerpa, salían a la tardecita y pasaban la noche en el molino, esperaban su turno; iban a caballo y llevaban la carga en burro, “en el burro cargábamos los costales, llevaban unos cuatro o cinco burros”. A veces se juntaban con otros vecinos, con otra gente, decían “vamos a ir hoy a moler” este, hoy se iba la comadre, entre comadre que sé yo, entre conocidos se iban allá al molino”. Don Guillermo Maurín recuerda que “la gente de la zona llegaba montada a caballo”. Al molino todos llegaban por la playa del río. Doña Guadalupe Sosa también recuerda que la ruta que seguían para llegar al molino de Huacalera desde el Angosto del Perchel donde vivían, era por el río “por la playa, playa arriba y playa abajo pasando el río”.³⁰ A ese molino llegaba la gente de la zona “de por ahí no más, de más arriba, de más abajo”. El segundo molino que había en Huacalera pertenecía a la finca Monterrey. Era más pequeño y fue construido a mediados de siglo para uso exclusivo de la finca.³¹

Al molino de Ocumazo iban de lugares cercanos, de Humahuaca, La Palca, Cianzo, Calete, Uquía, todos subían para ahí, además de los mismos vecinos de esa zona. Como doña Laura Olegaria Llanes oriunda de Ocumazo, quien recuerda cuando siendo niña y joven iba al primer molino, cuyo propietario fue Ramón Méndez, “me gustaba también sembrar, a deshojar el maíz, a traer a cargar, a pelar,irme al molino a hacer moler, hacer, la chicha, traer la uh, leña

30 Guadalupe Sosa viuda de Vásquez Cuba, 86 años, nació en una familia de agricultores de El Angosto del Perchel, su familia era usuaria del molino de Huacalera. Tílcara 2 de septiembre de 2009, entrevistada por Laura Paredes.

31 Lino Cruz, agricultor de Huacalera, propietario del antiguo molino. Huacalera, junio 2012, conversación con Lucila Bugallo y Laura Paredes.

por ahí, cargar, días enteros [el molino era] lejos de donde vivíamos nosotros, lejito. No muy lejos pero (...) Y después se ha...le ha llevao el río a ese molino, han hecho arriba. Ahí también hei ido yo”.³² Cuando don Facundo Mamaní iba con su abuelo al molino de Ocumazo desde Coctaca, a veces terminaban tarde pero cargaban y se volvían para su casa de noche; el trayecto les llevaba entre 4 y 5 horas. Cuando caminaban de noche llevaban “un farolcito de querosén, el burro, él camina, él no se olvida del camino por donde le has llevado, por ahí vuelve”. La gente de Rodero también iba al molino de Ocumazo antes de que se construyera hacia 1956 un molino en su zona; una vez que existió el molino de Rodero, la gente de esa localidad, la de Chorrillos y Hornaditas comenzó a dirigirse allí.³³

Los vallistos que llegaban del oriente

La gente de los valles ubicados al oriente de la Quebrada de Humahuaca, conocidos como *vallistos*, también realizaban viajes de intercambio. Así lo recuerdan los entrevistados, como don Facundo, quien nos cuenta que a la zona de Coctaca llegaban los vallistos con sus animales cargados con naranjas, ocas, papa verde, charqui y se llevaban la sal que los quebradeños habían buscado en las Salinas. No siempre utilizaban los molinos de la quebrada, dado que también había molinos en los Valles, como en Abramayo, San Andrés, El Durazno, entre otros. Sin embargo, un poblador de Cieneguillas nos dice que la gente de algunas zonas de los valles iba a Tilcara a buscar fruta y también adquiriría

32 Laura Olegaria Llanes, 74 años, nacida en 1933, oriunda de Ocumazo, fue usuaria del molino de ese lugar. Humahuaca, 15 de octubre de 2007, entrevistada por Gisela Paola Cayo.

33 Gumersinda Quiroga, 66 años, pobladora de Rodero, usuaria del molino de Ocumazo y Rodero. Rodero, junio de 2012. Conversación con Lucila Bugallo.

un poco de maíz, donde igualmente hacían uso del molino. Cuenta que la gente del valle bajaba por Tilcara, llegaba del valle de las Ánimas y del valle del Durazno, “entonces venían ellos aquí, a... a Maimará, bajaban a Tilcara y... bajaban por Tilcara y en ve’ de bajar a Tilcara, en el último calvario de la virgen que viene, ya tomaban pa’ la izquierda y venían a bajar aquí en... en la casa del abuelo y ahí no más, taban los molinos ahí, taba el uno má allá y el otro má aquí [el de Valdiviezo y el de Madrigal]” (Santiago Acosta). Don Agapito Cabana también recuerda que al molino de Valdiviezo en Maimará llegaba la gente de las zonas del valle, del Durazno, con varios burros.

Elementos que incidían en la elección de un molino

Entre los motivos que hacían que se prefiriera y eligiera un molino, además de su ubicación, estaba la atención del dueño, la rapidez de la molienda y la calidad de la harina que se obtenía. Todos estos factores incidían en la elección del molino.

Uno de ellos era la ubicación cercana del molino como señalan muchos de los entrevistados (Guillermo Maurín; Salomón Zerpa; Santiago Acosta), algunas familias incluso no conocían la existencia de otros molinos en localidades vecinas (Agapito Cabana). Ramón Serrudo refiriéndose al molino de Tumbaya dice: “porque era el único molino, el otro creo que había en existencia creo que en Maimará en la banda, creo, en la parte de los Valdiviezo algo así, pero ahí no, nunca hemo ido, siempre íbamo a Tumbaya”. La gente de Maimará tenía en su localidad dos molinos, el de Valdiviezo, en la banda del pueblo, y el de Vilte Madregal en Chicapa, igualmente en la banda, pero más al norte. La gente se mantenía al tanto del funcionamiento de los molinos

y en función de esa información, decidía adonde ir a moler. La madre de don Santiago Acosta, por ejemplo, cuando iba al pueblo a comprar mercadería averiguaba “si como taba, como taba el molino de Valdiviezo, don Valdiviezo decía no, el molino ¿ta roto, no sirve, no estoy moliendo, entonces se iba al de don Madregal”. Sino, les decían a los hijos “bueno que vayan al molino, averigüen (...) iban a Maimará, averigua en don Valdiviezo dice que no está moliendo, entonces don Madregal ¿ta moliendo, hay que averiguarlo a don Madregal (...) y el que estab moliendo bueno, ahí se iba”.

Otro factor era el funcionamiento del molino. El molino de León tenía reputación de ser bueno, muchos puneños lo utilizaban: “Era rápido por eso los burreritos decían así. Yo le digo pero ‘por qué si ustedes tiene molino para allá no van?’ ‘Noo...’ decían ‘esos son lerdos este es rápido’, decían, siempre decía así es rápido, es ligero dice ‘aquí nos gusta a nosotros’ decían” (Isabel Puch). En Maimará algunos expresan que elegían uno porque no fallaba “andaba, el mejorcito que andaba, nunca fallaba ese, andaba bien”. Del de Chicapa decían que a veces se arruinaba la piedra “Y este no, en este siempre andau bien, por eso frecuentábamos ahí” (Guillermo Maurín); “él trabajaba continuamente”, por eso “el de Valdiviezo era más seguro” (Salomón Zerpa). La familia Acosta de Cieneguillas iba en los años de 1930 al molino de don Rafael Valdiviezo, en Maimará; pero si querían moler en el mes de octubre debían ir para Tumbaya, ya que el poco caudal de agua del río Grande en esa época del año, no alcanzaba para que funcionen los molinos de Maimará y Chicapa. En una oportunidad su hermano conoció el molino de Tumbaya y le pareció mejor por la piedra y porque molía más rápido (Santiago Acosta). Lo mismo ocurrió en la familia de Ángel Mamaní: cuando se arruinó el de Maimará conocieron el de Tumbaya; su madre había ido al molino de Valdiviezo y no funcionaba, volvió y dijo

“¡bueno dice, mañana se...madrugamos y se vamo a moler a Tumbaya!”. Luego de esa vez ya no volvieron al molino de Valdiviezo. El de Tumbaya “era un molino bien preparado, bien este...bien preparado porque entonces no tenía ninguna falla y molía bien rápido ¿no? El de Valdiviezo molía pero más despacio, el otro de Tumbaya ese era muy rápido”. Recuerda y compara la atención que recibían los molinos por parte de sus dueños: “he visto, las diferencias que había de un molino al otro ¿no?, que...había descuido del molino de Maimará, y el de Tumbaya no, parece un...un hombre que ponía todo el empeño para ...para preparar bien el...el mecanismo del molino, porque era...era ...¿cómo se dice?, este...daba gusto verlo a trabajar, así era, muy agradable era verlo a trabajar”. De los tres molinos que conoció, recuerda que el de Tumbaya era el mejor porque era rápido, piensa que esta diferencia se debía al mecanismo de cada molino, al tamaño de la piedra y al mantenimiento que recibían. Las mismas razones llevaban a utilizar otros molinos en sectores más al norte de la quebrada, como Coctaca; así cuando la familia de don Facundo Mamaní encontraba arruinado el molino de Ocumazo –al que siempre iban– en general por motivo de alguna creciente que destruía las acequias, debía elegir otro molino. Una vez junto a su abuelo “se tuvimos que viajar a Uquia”.

Relacionado con el funcionamiento la gente se refiere a la calidad de harina que lograban, obtener una buena harina era evidentemente un elemento importante para elegir un molino, por ejemplo decían “que el de Maimará se desmorona la piedra y la harina sale con tierra, ve”, en el de Tumbaya “linda salía la harina, y el de Huacalera también, también linda” (Mariano Vilte). El funcionamiento y la calidad de la harina que se obtenía, se relacionan con el molino en tanto servicio: el propietario de un molino brindaba un servicio que era pagado con dinero, lo que implicaba una relación económica.

Un tercer factor era la relación con el molinero, que si bien incluía el aspecto económico iba más allá de este: “todos tenían, conocían, tenían amigos, más conocidos tenían con finado Rafael Valdiviezo”. En esta relación se valoraba el modo en que el molinero atendía a la gente; Agapito Cabana recordaba que don Rafael Valdiviezo era un hombre bueno “bien bueno, atendía todo con pacencia, así era”. Ramón Serrudo explica que la gente respetaba a don Galián, por el trato que él tenía con la gente, también lo recuerda como un hombre muy bueno “y por eso justamente la gente elegía ese molino, ahí iba toda la gente”. En León atendían toda la noche, “le atendíamos de noche todo eso” cuenta doña Isabel Puch.

Muchas veces ir a un determinado molino era una costumbre que pasaba entre generaciones, los hijos desde pequeños acompañaban a padres y abuelos, y luego de grandes continuaban utilizando ese mismo molino. Como en el caso de las rutas que seguían los puneños en sus viajes de intercambio y de las familias que eran socios para el intercambio, que hemos referido anteriormente, la elección de un determinado molino también se heredaba. Los burreros puneños “heredaban” el molino junto con los destinos y circuitos. Esta “herencia” formaba parte de las estrategias de reproducción de la unidad doméstica. Isabel Puch nos cuenta que su padre, dueño del molino de León, los conocía, cada año llegaban “mi papá los identificaba (...) él le contaba y decía, no, yo soy de tal parte, inclusive por el nombre lo llamaban a mi papá todo así yyy... algunos ya venían con los hijos mas grandes, los mostraba donde tienen que venir”. En la familia Vilte de Tunalito, el padre de Mariano, cuando era chico iba también a moler a Tumbaya. En el caso de Ángel Mamaní, su madre siempre iba al molino de Valdiviezo en Maimará, hasta que cambiaron por el de Tumbaya. Algunas familias de Coctaca iban a moler a Ocu-

mazo, primero al molino de Ramón Méndez y luego continuaron yendo al de su hijo, Alberto Méndez, construido en la misma quebrada de Ocumazo. En Ticahuayoc había otro molino, a menos distancia, pero sin embargo elegían Ocumazo (Mariano Vilte, Ángel Mamaní, Facundo Mamaní).

Otras familias quebradeñas participaban de dos circuitos en la utilización de los molinos: por una parte cuando realizaban un viaje en busca de maíz a zonas más bajas, generalmente en los alrededores de San Salvador de Jujuy, hacia Palpalá, Carahunco, Perico u Ocloyas. Al igual que los puneños, en el trayecto de regreso paraban en el molino de León o en el de Tumbaya. Resulta llamativo que el molino de Chilcayoc, en la finca Bárcena, ubicado espacialmente entre los dos antes mencionados, no era conocido para muchos quebradeños. Luego, si durante el resto del año les hacía falta moler otra cantidad de granos u otra variedad de maíz, acudían a alguno de los molinos de su zona “cuando necesitamos este era más cerca [el de Maimará] este estau desocupau siempre, entonces el abuelo decía si esta más desocupau ¡ah! Aquel no, a vez había mucho, mucha gente de Moreno de todos esos lugares y hacían moler bastante, cada una tropita de esa hacían moler cuatro, cinco bolsas, así que hay que parar en Tumbaya a veces”³⁴ (Víctor Cruz).

El espacio del molino

Cambiamos de escala y situémonos en el espacio propio del molino. Pensar sobre este espacio nos lleva a reflexionar también sobre diversos aspectos de la vida cotidiana de las personas que asistían al mismo. Tomasi refiere que un espacio construido y doméstico implica no solo una arquitectura y su morfología, sino también que nos habla de la realidad

34 El sentido del término “parar”, que utiliza el entrevistado, es quedarse o pasar la noche.

social de quienes lo habitan así como del modo que piensan y organizan su mundo (Tomasi, 2011). Los molinos eran propiedad individual de una familia, para la época a la que se refiere este trabajo no había molinos comunitarios. Los mismos dueños solían atender el molino, aunque también en ciertos casos había encargados, por lo que no siempre el molinero era el dueño.

La organización espacial en la construcción de un molino se relaciona con las exigencias propias de la molienda y la utilización que de este hacían las personas que concurrían. Todo ese espacio está organizado de un modo tal que cada parte está diseñada no solo en relación al funcionamiento del mecanismo del molino, sino también con otras construcciones o espacios que se vinculan con él (Figura 2).

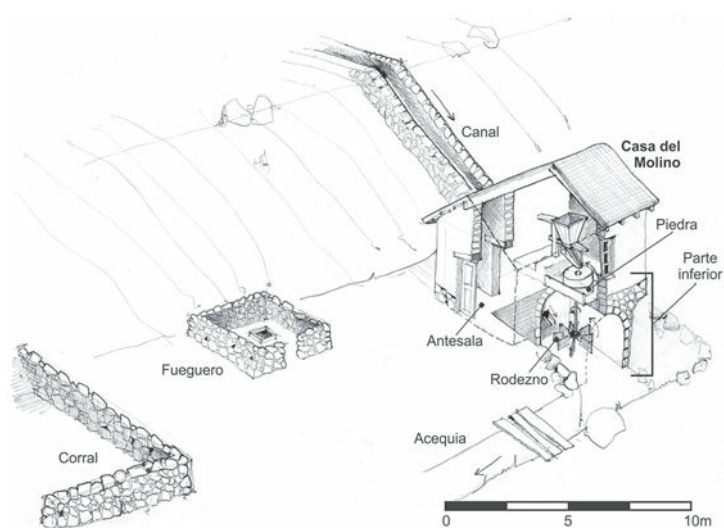


Figura 2. El espacio del molino: la casa del molino y otras construcciones. Elaboración propia. Dibujo realizado por Jorge Tomasi

En referencia a la organización del molino y su espacio, existen tres casos bien diferenciados. En uno de ellos, el molino no forma parte de la unidad residencial de la familia propietaria, pero se encuentra ligado a ella. El molino está aquí un tanto alejado de la vivienda del dueño, a una distancia que varía según los molinos. El molino de Tumbaya y el de Huacalera son ejemplos de este primer tipo. En el segundo caso, el molino se encuentra ubicado en otras parcelas productivas externas a las de la unidad residencial de la familia propietaria y está ligado a esos espacios productivos. Los molinos de Chicapa, de León, de la banda de Maimará, del pie del Pucará en Tilcara y de Ocumazo son ejemplos de este caso, en los que la familia del dueño vivía en un lugar diferente, y donde, salvo la casa propia del molino, no había otra unidad residencial. En el tercer caso, el molino forma parte de la unidad residencial de la familia del molinero, conformando el espacio habitacional, el que se configura en torno a un patio central, como suelen ser los espacios domésticos rurales quebradeños; tal es el caso del molino de Chilcayoc y Rodero (Figura 3).

El espacio de la unidad doméstica del grupo propietario del molino incluía el lugar donde se encontraba el molino, como los destinados a otras actividades productivas de la familia, siendo la actividad de molienda una entre otras. El molinero, cualquiera fuese el caso de organización espacial de la unidad doméstica en relación con el molino, siempre poseía un espacio productivo agrícola-ganadero. Un usuario del molino de Valdiviezo comenta "(...) ahí yo veía que sembraba chacra, tenían su (...) chacra, trigo, papa sembraba el molinero, claro si ello sembraban para comer también" (Guillermo Maurín).

El molino cuenta con diversos espacios estrechamente asociados a este. Presenta siempre un canal o canaleta de agua que se encuentra en pendiente, razón por la cual la

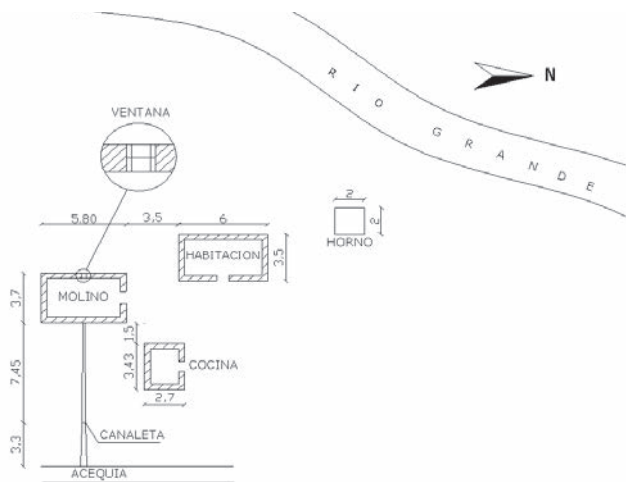


Figura 3. Planta del molino de Rodero actualmente derrumbado. El horno que figura en la planta es un horno de barro destinado a la elaboración del pan de la unidad doméstica del molinero que no tiene vinculación con la actividad de molienda. Elaboración propia. Dibujo realizado por Ángel Osvaldo Mamani.

ubicación del molino es particular: se halla invariablemente ubicado contra una falda, cerrito o formación que tenga una pendiente. En algún punto de esa ladera pasa el trazado de una acequia, esta puede ser anterior a la construcción del molino, ya que también las aguas de estos canales abastecían el riego de las producciones agrícolas. La canaleta del molino comienza en estos canales de agua y desciende en pendiente hasta la parte inferior o subterránea del molino. Luego, el espacio principal lo constituye la pieza o casita del molino que consta de una parte superior y una parte subterránea, también llamada bóveda, en la que se encuentra la rueda o rodezno que giraba movido por el agua.

Es evidente que la construcción del molino implicaba un conocimiento importante, aunque no hemos podido deter-



Figura 4. La casita del molino. Molino de Chilcayoc ubicado en la finca Bárcena, Volcán, departamento de Tumbaya. Septiembre 2009. Fotografía: Lucila Bugallo.

minar que hayan existido específicamente constructores de molinos en la quebrada. En el caso del último molino de Uquíá, fue contratada una persona de origen boliviano.³⁵

En la parte superior se encuentra el molino en sí: las dos piedras una fija y la otra móvil, la *volandera*, cuyos diámetros varían según los molinos,³⁶ rodeadas por un cajón de

35 María E. Albeck, 60 años, esposa del dueño del molino de Uquíá. Uquíá 22 de agosto de 2010, entrevistada por Lucila Bugallo.

36 Para dar una idea de las dimensiones de estas piedras y mostrar la diversidad de tamaños, daremos las medidas de tres de ellas: la piedra del molino de Chicapa tiene aproximadamente 90 cm de diámetro; la piedra de Huacalera tiene 53 cm de radio, es decir 1,06 m sin contar el orificio central de la piedra; la piedra de Uquíá es muy grande y tiene 2,10 m de diámetro incluyendo el orificio de 19 cm.

madera en el que va cayendo la harina, y la tolva –un tipo de embudo de madera– en la que se coloca el grano que sale hacia el orificio en el centro de la piedra; este es el lugar donde se produce la molienda. La mayoría de los molinos poseían una especie de antesala, ubicada antes de la pieza del molino, separada en ciertos casos por una pared y, en otros, conectada por una abertura de mayor o menor tamaño; a veces la antesala separada por una pared tenía uno de sus lados abiertos, transformándose en una suerte de galería. La antesala era utilizada para guardar los granos, las harinas, herramientas, descansar o dormir cuando había que esperar el turno de la molienda. Los molinos que no poseían esta antesala, en ciertas ocasiones tenían otra pieza cuya construcción estaba separada de la del molino.

Entre los espacios vinculados con el molino uno de los principales son los corrales destinados a los animales de quienes iban a moler; si la familia dueña del molino tenía ganado, este ocupaba otros corrales. Los usuarios de los molinos recuerdan que cuando no había corrales, los animales eran dejados en la playa del río o en las laderas de los cerros. Félix Sajama cuenta que había “un corral grande, donde (...) quedaban los animales” (Félix Sajama).³⁷ Leonor Méndez recuerda que “como el molino es este lado del río pa’ la banda, esa falda, ahí sabían estar las llamas, toda esa falda”,³⁸ se refiere a la ladera del cerro que se encuentra enfrente al lugar donde estaba otrora el molino. Además en la proximidad de la casita del molino, quienes esperaban para moler armaban *fuegueros* donde se preparaban la comi-

37 Félix Sajama, 67 años, encargado del molino de Valdiviezo en Maimará en cierta época de su funcionamiento. Maimará, 25 de julio de 2009, entrevistado por Lina Mamaní.

38 Leonor Méndez, 81 años, nacida en 1928, oriunda de Ocumazo, hija de Ramón Méndez, dueño del primer molino de Ocumazo. Pucara, 19 de diciembre de 2009, entrevistada por Lucila Bugallo.

da. Las plantas frutales, las playas u otras construcciones, como paredones que se encontraban cerca del molino, eran utilizadas como refugio y espacios de la gente que iba a moler, ya sea para esperar, descansar, dormir en algunos casos o preparar la comida.

Lo que hacía la gente cuando llegaba al molino

Al llegar al molino, lo primero que hacía la gente era averiguar cómo estaba funcionando y cuánto deberían esperar para poder moler. El “turno” estaba dado de acuerdo con el orden de llegada, si en el molino no había nadie moliendo se molía sin esperar. La gente que vivía en las cercanías, como los quebradeños, solía averiguar antes para no tener que esperar, y así sabía qué día le convenía ir. Mariano Vilte, quien fuera usuario del molino de Tumbaya, comenta que antes al haber mucha gente que quería moler, había turnos, por eso “(...) nosotros antes yo me acuerdo cuando era chico, sabíamos ir con mi papa, pero había turno (...) se iba a ver a Galean y bueno, ‘vengase tal día, tal día estamos ocupado’ y después seguía, los burreros, gente que venía con burros”. Pero algunas familias de la zona no averiguaban con anterioridad y esperaban el turno como los puneños, “a veces no teníamos suerte y teníamos que quedarse” (Ramón Serrudo). También ocurría en algunos casos que los usuarios, al ver que debían esperar más de un día, decidían dejar sus bolsas de granos y volver más adelante a retirarlas. El dueño del molino de Chilcayoc cuenta que él les decía “‘volvete mañana, dejá la bolsa ahí y mañana vení lleva’ y venía al otro día y ya llevaba” (Marcelino Lamas).

Los usuarios que venían de lugares lejanos, como la puna y valles, una vez que preguntaban acerca de la situación, descargaban las bolsas o costales y esperaban su turno. Dejaban los animales en los corrales, en las faldas de los

cerros, en los potreros o en la playa, dependiendo de los molinos, pero generalmente alguien del grupo se quedaba a cuidarlos. En ciertos casos los animales podían comer el pasto que se encontraba en cercanías al molino o en la playa y otras veces había que comprarlo, algunos usuarios recuerdan que en ocasiones el dueño suministraba el pasto en forma gratuita. Salvador Vilte Madregal relata que “(...) esa gente se acampaba en la orilla del río ahí, por el pasto de los animales”.³⁹ Ramón Serrudo, quien acudía al molino de Tumbaya comenta que “(...) ahí el dueño siempre nos daba pasto ahí, pa’ la gente, sí, nos daba pasto, sí, ahí lo atábamolo en los potrero, esas orilla, ahí staban hasta l’otro día ahí”. Recuerda que en esa época como se sembraba mucho maíz, había mucha chala, entonces a los animales que se encerraba en los corrales se les daba este forraje. Otro usuario del molino de Tumbaya nos cuenta que el dueño suministraba pasto a los animales cuando se quedaban más de dos días y los animales estaban sin comer (Santiago Acosta). Un entrevistado que iba a moler de niño al molino de Chicapa cuenta que “una vez que el animal tiene que salir tiene que comer bien, por eso va y viene no más”.⁴⁰ Habría que diferenciar no obstante entre quienes llegaban de cerca, ya que como iban y volvían en el día, los animales comían en sus lugares de origen. En cambio a quienes llegaban con sus animales desde la puna, siempre se les brindaba la posibilidad de alimentar a los animales. Así Serrudo recuerda a don Sarapura, un hombre de Susques que viajaba con unos cuarenta burros, Galián le daba chala para sus burros (Ramón Serrudo).

39 Salvador Vilte Madregal, jubilado, heredó el molino de Chicapa de su madre, quien lo había heredado a su vez. Maimará, 29 de julio de 2009, entrevistado por Lina Mamaní.

40 Ramón Sajama, 40 años, poblador de la banda de Tilcara. Tilcara, 2011, entrevistado por Lina Mamaní.

En el tiempo que los usuarios permanecían en el molino, realizaban diversas actividades: por una parte estaban aquellas relacionadas con la atención de los animales, la alimentación, el descanso y los momentos de ocio; por otra, las vinculadas con la molienda en sí. Estas últimas consistían primero en desgranar las mazorcas y preparar el grano aventándolo y limpiándolo; posteriormente, en verificar cómo salía la harina y embolsarla, pero a veces los usuarios debían también ocuparse de hacer llegar la cantidad de agua necesaria, así recuerdan: “a vece llegábamo y estaba despacio y nos decía ‘miren ustedes si están apurado’, el viejito nos daba la pala y a la toma [risas] (...) porque él ya ´taba cansado y decía ‘si ustedes quieren apuren, vayan a aumentar agua’” (Ramón Sajama). Lo mismo dice Salvador Vilte “quien este...quería estar primero, se agarraba la pala, solito se iba a la toma y mandaba más agua, entonces ello se anotaban un poroto, ´taba más primero, a medida que van llegando eh... les tocaba”. Una vez que el caudal de agua era el necesario, la piedra comenzaba a girar y entonces era el momento de largar los granos, había que cargar la tolva, e ir verificando cómo salía la harina “y mientras ellos estaban aquí... porque ellos controlaban aquí cuando ellos estaban haciendo moler había otro que hacía fuego allá en bajo y ellos tenían una ollita y hacían tostar el maíz y preparaban el tostado que luego lo molían al último, había que limpiar bien la piedra así y molían y sacaban la harina cocida que llamamos” (Isabel Puch). Es decir, que tostar los granos de maíz era otra de las ocupaciones de los puneños mientras esperaban en el molino. Luego, había que juntar la harina y llenar las bolsas o costales; en cada molino había los elementos necesarios para realizar esta tarea, como grandes cucharas de madera para alzar la harina: “(...) el interesau es el que junta toda la harina que va moliendo (...) porque a la vuelta de la piedra va saliendo la harina pue y a la vuel-

ta de la piedra es un cajón cuadrado, es de madera, ahí va caendo la harina, entonces se agarra un trapo y se va pechando la harina (...) pa' un solo lugar para alzar, en el caso de Tumbaya, ese... pechaba toda la harina y caía por un... por una puertita caía en un cajón (...) entonces de ahí del cajón se iba llenando a la bolsa" (Angel Mamaní) (Figura 5). Finalmente, había que pesar la harina obtenida y pagar la molienda. El modo de calcular la cantidad a moler o molida variaba según los molinos: en algunos se medía en el cajón-almud antes de introducir los granos en la tolva, en otros se pesaba la harina al concluir (Figura 6).

La gente también podía esperar su turno realizando algún trabajo para el molinero. Así ocurría en ocasiones en el molino de Ocumazo, donde los usuarios plantaban árboles



Figura 5. El molinero arrastra la harina que va cayendo para juntarla y embolsarla. Molino de Ocumazo, octubre 2010. Fotografía: Lucila Bugallo.



Figura 6. El molinero pesa con la romana la harina recién molida. Molino de Ocumazo, octubre 2010.
Fotografía: Lucila Bugallo.

en las propiedades del molinero, lo que después era tenido en cuenta en el momento del pago de la molienda (Leonor Méndez).

Quienes no eran de la zona molían en mayor cantidad que los quebradeños, por lo que solían esperar más de un día su turno. El permanecer allí implicaba que debían alimentarse en el lugar del molino o en cercanías de él. Así por ejemplo, muchos ya llevaban su comida preparada, otros la preparaban ahí, para lo cual hacían *fuegueros*, con leña que también ellos mismos traían, juntando en el camino o cuando había suficiente, el dueño se las facilitaba. Al respecto Isabel Puch, hija del dueño del molino de León, nos cuenta que “(...) claro si ellos ya están hechos para el viaje bien preparados cuando se quedaban aquí algunos, pero sino como le han dicho a usted en la playa ahí hacían fueguito, sabían tomar mate (...) humeando nomás uno los veía”. Los puneños que molían en Tumbaya también preparaban alimentos con la harina recién molida: “Pero era una cosa increíble, no, porque ellos tenían, como ser un poco de trigo, y en cuanto salía un poquito ponían un cuero, ahí sobre el cuero nomás hacían la masa y hacían su tortilla” (Mariano Vilte).

Cuando los que iban a moler debían pasar la noche en el molino, improvisaban camas para dormir. Algunos lugareños recuerdan que esa gente ya venía preparada “(...) cada cual llevaba ya su fresada, todo llevaban, bien equipado iban ante” (Ramón Serrudo). Recordemos que realizaban viajes de varias semanas durante los cuales armaban el campamento cada noche. Así acampaban y se alumbraban con faroles, con mecheros. “A veces el molinero nos daba un poco de sebo y un pedazo de trapo para hacer mechero (...) el mecherito ahí y meta, te quedaban las orejas! pero con el ruido!” [se refiere al ruido de la piedra del molino] (Mariano Vilte).

Algunas veces usaban para dormir la pieza que se ubicaba en la parte anterior del molino, la antesala, u otra pieza que el dueño disponía; Salvador Vilde Madregal comenta que en épocas de menos frío dormían a la intemperie, en las galerías,⁴¹ al lado de los fogones, cerca de los paredones o en medio de las plantas frutales. “Ahí en Chicapa había una, una, una digamo, una arboleada de pera, unos perales que eran grande, unos arbole que hacía una galería, este... te daba sombra, como la pera es medio, la que tira la hoja al último, en el mes de mayo todavía tenían este... tenían hoja, ahí se juntaban la gente, había un, había un campo ahí, habían corrales, habían paredones, este... donde se refugiaba la gente y por leña había mucho sauce seco, molle, así que la gente hacía su fueguito pa’ calentar su comida, se quedaban, lo que se quedaban (...) tiraban, descargaban los animale, sacaban los pelero, con lo que hacían la montura, con lo pelero hacían su cama”.

Pero la gente también descansaba y se entretenía mientras esperaba su turno, entonces el molino se constituía en un espacio de sociabilidad. En el molino de León, la gente contaba chistes o cuentos, coqueaba o tomaba vino; en otros molinos jugaban al truco (Isabel Puch, Facundo Mamaní). Santiago Acosta comenta “(...) por ahí conversaban, como cualquiera que uno se encuentra ehh... va contando su vida, su pasar, la distancia, cómo vive, que es lo que se hace, algo así pa’ no estar callau”. Ángel Mamaní cuenta que a veces, cuando iban al molino, dejaban los costales con granos, e iban hasta el pueblo de Tumbaya a visitar a familiares para pasar el rato.

Los niños participaban igualmente de la actividad molinera. En algunos relatos encontramos que quienes acompa-

41 El molino de Chicapa y el de León tenían una antesala abierta que funcionaba como galería, es allí donde la gente dormía mientras esperaba.

ñaban a los que iban a moler eran los hijos mayores o nietos, en algunos casos aún eran niños; ellos eran quienes debían esperar muchas veces el turno o mientras se molía el grano. Así un entrevistado nos cuenta con una sonrisa, que su padre lo dejaba en el molino esperando a que se moliera el grano: “Yo lo único que me acuerdo que cuando yo era chico, la primera vez que ido a Tumbaya, mi papá s’ha agarrao, s’ha ido a chupar en el pueblo, me deja acarreado, y bueno tres horas para descargar duraba (...) y claro ahí había una, una cadena que era para justar la piedra (...) mi papá la dejaba ajustada, y mi papá dice ‘no salgas de aquí porque’ para que yo me distraiga limpiando, llenando la bolsa, ‘no salgas de aquí porque aquí está atado la cadena al diablo’. Para que yo no me descuide del molino por el asunto de, y así, y resulta que el tipo no volvía, eran las cuatro de la tarde y no volvía, y en realidad había ido al pueblo, estaba chupando (...)” (Mariano Vilte). Doña Guadalupe Sosa, cuando era niña iba con su hermano al molino de Huacalera desde el Angosto del Perchel donde vivían, recuerda “nosotros estábamos jugando, que más vamos a hacer, no falta con quien jugar, me gustaba, nos gustaba hacer barro y enseguida ¿no? y hacer los animalitos, jugando pue, cuando es chico ¿qué hace? travesura, jugando”.

La época fuerte de molienda coincidía con fechas de alguna festividad cercana, entonces la gente mientras esperaba también iba anticipando el festejo con vino, chicha o cajeadas. Salvador Vilte Madregal relata lo siguiente “(...) se traían avío, se traían este, comida, se traían su, su coña [coñac], su vinito, su asadito y ahí estaban esperando el turno, de ahí se, de ahí se armaban, se hacía de noche y hasta el otro día, y se armaban cajeadas también, ello se ponían a cantar, con caja no má, ello traían, se quedaban pue, por ahí yo mandaba a buscar vino y quedaba pue y el molino estaba toda la noche, al otro día todo el día y molía, tocaba el turno, ello sabían, can...tocando su copla ello iban”.

Lo que hacía el molinero

El espacio del molino era utilizado y recorrido por el molinero quien se hacía cargo de su mantenimiento y funcionamiento. Por un lado tenía que ocuparse del agua, de las acequias y el canal, “hay que estar siempre recorriendo las acequias que no falten el agua porque cuanto más agua tenía el molino más rápido molía, mas rápido giraba la piedra, y siempre hay que tener bien limpio la acequia (...)” (Paulino Galian). Además de mantener las acequias, una vez que empezaba la molienda había que regular el caudal y controlar el agua que iba al molino, “... el que quedaba ahí, tenía que estar ahí vigilando o viendo si, como le digo de acuerdo a la cantidad de agua marchaba, no tenía (...) una cosa pa’ regular y dejarlo ahí, (...) había que regular a una sola marcha todo, para que salga bien la harina” (Félix Sajama). El molino de Huacalera es el único que tiene un mecanismo para regular la entrada de agua, que permite subir o bajar la compuerta desde el interior del molino. Había que ir “a echar má agua, entonces se lo quitaba más agua al río y venía llenando la acequia” (Salvador Vilte Madregal).

El tiempo que esperaba la gente en el molino para obtener la harina estaba dado por la espera del turno, pero igualmente por el tiempo que tardaba en moler el molino. Entre las tareas de atención había algunas que eran previas; el molinero debía controlar que las piedras estén “canteadas” o “caladas”, es decir con el rayado necesario para que la piedra muele. Este trabajo lo hacía generalmente el mismo molinero, para lo cual cada molino contaba con un guinche con el que se levantaba la piedra. El hijo de un molinero comenta “las piedras hay que volver a tratarlas de tiempo en tiempo no es que las pones fijas y te olvidas, no, las piedras hay que tratar que no estén lisas porque no muele el grano de maíz, se empasta entonces tiene que estar picada entre

piedra y piedra para que eso al girar tritura todo lo que hay”.⁴² Cirilo Mamaní comenta que este trabajo se realiza una vez al año.⁴³ Isabel Puch recuerda en relación al calado de las piedras, que “se ve que mi papá él aprendió, vio de su papá”. Esta reflexión nos muestra que el oficio de molinero se aprendía en la familia y se transmitía entre generaciones.

Por otro lado, era necesario mantener todas las partes del molino en buen estado para que funcione correctamente; “cuando se rompe se va abajo, después en el bajo hay que cambiar pua, cambiar dado, cambiar cucharas cuando lo rompe l’agua” (Cirilo Mamaní). El arreglo y cambio de algunas partes del molino en muchas ocasiones las hacía el mismo molinero, pero también se ocupaba gente especializada. Para estos arreglos era necesario que el molino dejara de funcionar por unos días; Félix Sajama comenta: “Una vez que se arruinaba bueno se rompía algo, bueno paraba y listo, quedaba todo y hasta que venga la gente si en breve lo podían arreglar lo arreglaban pero y sino demoraba hasta que lo reparen (...) de acuerdo a lo que era el, el daño que se hacía”.

Mientras se molía era importante verificar permanentemente el buen funcionamiento del molino: que no falten granos para que las piedras no choquen, así como regular la molienda, levantando o bajando la piedra, según las harinas solicitadas, “(...) teníamos que ver que esté moliendo bien porque a veces cuando caía mucho grano comenzaba la piedra a tirar tipo frangollo o cuando falta, la piedra también empezaba a bramar” (Paulino Galian).

Algunos molineros alternaban la atención del molino con sus actividades de campo, así por ejemplo, el molinero

42 Félix Pérez, intendente, hijo de Román Pérez, quien fue dueño del molino de El Durazno (valles de Tilcara). Tilcara, mayo 2007, entrevistado por Laura Paredes.

43 Cirilo Mamaní, 72 años, agricultor y encargado del molino. Ocumazo, agosto de 2009, entrevistado por Lucila Bugallo y Laura Paredes.

de Tumbaya dejaba graduando el molino y volvía un poco antes de que se terminara de moler el grano, un entrevistado recuerda esto diciendo: “el dueño eran así (...), dejaban ahí graduando bien todo ahí y se iban, se iban a trabajar ellos, tenían su quinta y ellos ya tenían calculau mas o menos que ya está por terminar ya venían ellos, ya venían taba poquito, pegaban una apuradita y... así también dice entonces este... que ya terminau, ha pesau, ha pagau y el...el dueño se ha ido a su... a su trabajo de agricultura otra vez (...).” (Ángel Mamaní).

Se obtenían diferentes variedades de harina, unas más gruesas y otras más finas, lo que requería que las piedras del molino estuvieran bien graduadas para lograr la harina según el gusto del usuario. Don Marcelino comenta “Para moler grueso o chancado se levanta la piedra, se muele áspero para los pollos, para hacer frangollo de maíz morocho (...) el duro también muele, maíz duro abajeño” (Marcelino Lamas). Como las harinas se destinaban a la preparación de diferentes alimentos “(...) si querían blandita o por ejemplo, si querían para chicha decían no tan blandita la harina un poquito gruesa, había que mover así” (Isabel Puch). Cuando se requería obtener harinas más finas el tiempo de molienda era superior que para las más gruesas, “(...) se bajaba más la piedra, se apegaba, se unía más las piedras, entonces demoraba más, demoraba un poquitito más” (Santiago Acosta).

El molinero debía cobrar la molienda, para ello se pesaba la harina obtenida (Figura 6). La molienda se pagaba generalmente en dinero, pero también en ocasiones se hacían intercambios de productos, por ejemplo parte de la harina obtenida, o en trabajo.⁴⁴ En la pieza del molino los elementos destinados a medir y pesar eran fundamentales, así cada

44 El tema de los precios y valores de intercambio ha sido indagado en las entrevistas, pero será abordado en un trabajo posterior.

molino tenía su cajón que medía un almud⁴⁵ e igualmente balanzas romanas.

En síntesis, estos eran los objetos y las prácticas que tanto usuarios como molinero desarrollaban en el espacio del molino, el que estaba, como señalamos, inserto en el espacio doméstico-productivo de la unidad doméstica propietaria del molino.

Conclusión

Aparece así, a través de los lugares en que se ubicaban los molinos y de los circuitos utilizados por quienes molían, una región molinera y harinera; consideramos que la primera estaba inserta en la segunda de mayores dimensiones, ya que esta, la región harinera, incluía todas las áreas de los usuarios de los molinos y los circuitos que los unían a estos. Las harinas se producían con maíces de la quebrada así como de los valles, para luego circular y llegar a lugares distantes donde eran consumidas. La región molinera y harinera se divide a su vez, como hemos desarrollado, en subregiones, mostrando el vínculo de ciertas áreas puneñas con algunos destinos tanto para buscar el maíz como para molerlo.

Para poder imaginar esta región molinera, nos damos cuenta a través de los relatos, que debemos pensar en economías domésticas muy diferentes a las actuales: se sembraba gran cantidad de cereales y se molía mucho, ya que la mayor parte del alimento se producía en la misma familia. Había muchos molinos, pero eran necesarios ya que la gente esperaba su turno para poder moler “Te imaginas, como había tanta cantidad de grano, yo creo que no había proble-

45 Medida de origen colonial que actualmente aún se mantiene en la quebrada y puna de Jujuy.

ma en ese caso”, nos explica don Mariano refiriendo a que no “sobraban” los molinos (Mariano Vilte).

Los recorridos y prácticas espaciales presentadas nos hablan de todo un movimiento generado por las moliendas o en el que estas tenían un lugar de importancia. Los caminos evocados, los trayectos, todos estos mapas mentales que permanecen en la memoria de quienes los relatan y cuyo objetivo era en algunos casos el molino, y en otros este era una parada más, aunque particular, del viaje de intercambio. Estas rutas y recorridos constituyeron un espacio que podríamos definir como región molinera y harinera, en la que se producían cantidad y diversidad de harinas, y en la que circulaban llegando a lugares distantes. A su vez, la organización propia del espacio del molino, en la que la “casita del molino” era el punto central, estaba directamente vinculada con estos movimientos, ya que en esta se encontraban presentes lugares, construcciones y disposiciones relacionadas con la gente que llegaba, esperaba, permanecía horas o días, y continuaba su camino.

Volvemos a nuestra definición del molino como punto neurálgico, que completamos con la explicación de un entrevistado, quien refiriendo al molino dice que “fue mas allá de una actividad comercial, el molino fue la unión y la integración de ... primero del pueblo del Durazno y después en los diferentes pueblitos de donde venía la gente”; además explica que la gente llegaba con productos para intercambiar, “eso ha llevado un movimiento económico en el lugar porque era una atracción desde un punto de vista, digamos, así social, cultural y saber que ese molino brindaba un servicio y estaba para la gente que necesitaba hacer su trueque” (Félix Pérez).⁴⁶ Para él, como para nosotras, el molino cons-

46 Esta entrevista evoca el recuerdo del molino de El Durazno, en los valles orientales de Tilcara. Aunque este lugar no forma parte de la región de la quebrada que hemos definido en este trabajo, la explicación del entrevistado nos resulta de gran interés y decidimos incluirla.

tituyó un lugar de integración: la gente se integraba mediante los intercambios y las redes sociales que se tejían en ese espacio.

Esto nos permite pensar el lugar de las relaciones económicas en esas economías domésticas, que se entretrejan con las relaciones sociales y culturales. La propia identidad se construía en el intercambiar, en el moler, en producir el alimento, ya que no se trataba de un hecho material aislado, sino que era el producto de una larga serie de decisiones y estrategias económicas insertas en modos de concebir la producción, la unidad doméstica y los alimentos, que incluían elecciones y múltiples movimientos espaciales. Los alimentos eran “elaborados” en el sentido literal de la palabra: habían seguido un largo camino de transformación. Estas elaboraciones que eran colectivas, y nunca individuales, sustentaban a la familia en la vida cotidiana, y en el caso de las harinas, eran el ingrediente fundamental para la elaboración de la chicha, que alimentaba a la colectividad en el compartir de los grandes momentos festivos. El trabajo doméstico, los largos viajes hacia los valles y los recorridos más cortos hasta el molino, las moliendas, lo guardado y atesorado en las despensas, se compartía en los *tulpos*⁴⁷ cotidianos y se distribuía, como ofrendas de pan y chicha, en los rituales colectivos.

Agradecimientos

A Cecilia Fandos y María Silvia Fleitas de la Unidad de Investigación en Historia Regional (FHycS, UNJu), por sus valiosas observaciones y comentarios. A Jorge Tomasi y a Os-

47 El *tulpo* es una sopa de harina de maíz amarillo que se prepara con carne; es una preparación clásica de la alimentación tradicional puneña.

valdo Mamaní, por ayudarnos con mapas y dibujos. A Ramón Serrudo y Paulino Galián por la lectura y comentarios al borrador de este texto, y por su interés en nuestra investigación, que incluye rastros de las historias de sus familias. A José Ángel Mamaní y Facundo Mamaní por su permanente y amable colaboración con el proyecto. A los entrevistados y entrevistadas por compartir con nosotras sus recuerdos.

Bibliografía

- Arzeno, Mariana. 2003. "Cambio y permanencia en el campesinado", en Reboratti, Carlos (coord.). *La Quebrada. Geografía, historia y ecología de la Quebrada de Humahuaca*. Buenos Aires, La Colmena.
- Arzeno, Mariana; Troncoso, Claudia; Castro, Hortensia y Reboratti, Carlos. 1999. "Estrategias de vida y uso de los recursos en la Quebrada de Humahuaca", en *Proyecto Ambiente y Sociedad en los Andes: estrategias y políticas*. Buenos Aires, Instituto de Geografía, Universidad de Buenos Aires.
- Babot, María del Pilar. 2004. "Tecnología y utilización de artefactos de molienda en el noroeste prehispánico". Tesis de Doctorado en Arqueología, Universidad Nacional de Tucumán.
- Castro, Hortensia. 2003. "¿Ocurrencia de la Naturaleza? Los problemas ambientales", en Reboratti, Carlos (coord.). *La Quebrada. Geografía, historia y ecología de la Quebrada de Humahuaca*. Buenos Aires, La Colmena.
- Chamo, Laura. 2003. "Uquía y Caleta: estudio comparado de los procesos productivos", en Reboratti, Carlos (coord.). *La Quebrada. Geografía, historia y ecología de la Quebrada de Humahuaca*. Buenos Aires, La Colmena.
- Cipolletti, María Susana. 1984. "Llamas y mulas, trueque y venta: el testimonio de un arriero puneño", *Revista Andina*, N° 2.
- Conti, Viviana. 1989. "Una periferia del espacio mercantil andino. El Norte argentino en el s. XIX", *Avances en Investigación. Antropología e Historia*.
- . 2003. "El Norte Argentino y Atacama. Flujos mercantiles, producción y mercados en el siglo XIX", en Benedetti, Alejandro (comp.). *Puna de Atacama. Sociedad, economía y frontera*. Córdoba, Alción.

- Göbel, Barbara. 1998. "‘Salir de viaje’: Producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino", en Dedenbach-Salazar Sabine; Arellano Hoffmann Carmen; Köning Eva y Prümers Heiko (eds.). *50 Años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn / Nuevas contribuciones a la arqueología, etnohistoria, etnolingüística y etnografía de las Américas*. Bonn, BAS N° 30, separata, Anton Saurwein, pp. 867-891.
- Haesbaert, Rogério. 2010. "Región, regionalización y regionalidad: cuestiones contemporáneas", *Antares*, N° 3.
- Holmberg Eduardo A. [1904] 1988. *Investigación Agrícola en la Provincia de Jujuy*. San Salvador de Jujuy, EdiUnju.
- José, Néstor. s./f. *Informe del patrimonio arquitectónico y urbanístico de la Quebrada de Humahuaca*. San Salvador de Jujuy, Gestión Patrimonio.
- Lecoq, Patrice. 1987. "Caravanes de lamas, sel et échanges dans une communauté de Potosi, en Bolivie", *Bulletin IFEA*, XVI, N° 3-4.
- Madrazo, Guillermo. 1981. "Comercio interétnico y trueque recíproco equilibrado intraétnico. Su vigencia en la Puna argentina y áreas próximas, desde la independencia nacional hasta mediados del siglo XX", *Desarrollo Económico*, vol. 21, N° 82, pp. 213-230.
- Nielsen, Axel. 1998. "Tráfico de caravanas en el sur de Bolivia: observaciones etnográficas e implicancias arqueológicas", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, N° XXII-XXIII.
- Núñez, Lautaro y Nielsen, Axel. 2011. "Caminante, sí hay camino: Reflexiones sobre el tráfico sur andino", en Nuñez, Lautaro y Nielsen, Axel (eds.). *En ruta. Arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino*. Córdoba, Encuentro Grupo Editor.
- Ottone de García Reinoso, Marta y Krapovickas, Pedro. 1973. "Ecología y Arqueología de cuencas en el sector oriental de la Puna, República Argentina", *Publicaciones*, N° 1. San Salvador de Jujuy, Dirección de Antropología e Historia.
- Reboratti, Carlos; García Codrón, Juan C.; Albeck María E.; Castro, Hortensia y Arzeno, Mariana. 2003. "Una Visión general de la Quebrada", en Reboratti, Carlos (coord.). *La Quebrada. Geografía, historia y ecología de la Quebrada de Humahuaca*. Buenos Aires, La Colmena.
- Seca, Mirta. 1989. "Introducción a la geografía histórica de la Quebrada de Humahuaca, con especial referencia al pueblo de Tilcara", *Cuadernos de Investigación*, N° 1.

- Sica, Gabriela; Bovi María T. y Mallagray, Lucía. 2006. "La Quebrada de Humahuaca: de la colonia a la actualidad", en Teruel, Ana y Marcelo Lagos (dirs.). *Jujuy en la Historia. De la Colonia al siglo XX*. San Salvador de Jujuy, Ediciones UNJU.
- Suárez Giambra, Liliana. 2010. *Huacalera. La finca Monterrey*. San Salvador de Jujuy, edición de la autora.
- Teruel, Ana. 1995. "Población y trabajo rural en Jujuy. Siglo XIX", en Teruel A. (comp.). *Población y trabajo en el Noroeste Argentino, siglos XVIII y XIX*. San Salvador de Jujuy, UNIHR, UNJu.
- Tomasi, Jorge. 2011. *Geografías del pastoreo. Territorios, movilidades y espacio doméstico en Susques (provincia de Jujuy)*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Young, Eric van. 1987. "Haciendo Historia Regional. Consideraciones metodológicas y teóricas", *Anuario IEHS*, N° 2.

Itinerarios religiosos y espacios sacralizados: santuarios, devotos y peregrinos en el culto al Señor del Milagro de Salta y la peregrinación a la Virgen de Copacabana en Jujuy

Julia Costilla

Introducción

Entre los cultos católicos que más se destacan en el noroeste argentino dos celebraciones de multitudinaria convocatoria son la del Señor y la Virgen del Milagro y la de la Virgen de Copacabana. La primera se realiza en la ciudad de Salta, cada mes de septiembre, y la segunda en la Quebrada de Humahuaca, provincia de Jujuy, entre el Domingo de Ramos y el Miércoles Santo. En el caso salteño se trata del culto a dos imágenes que se encuentran en la Iglesia Catedral: un Cristo Crucificado y una imagen de la Inmaculada Concepción, celebradas de manera conjunta desde 1692. El de Jujuy corresponde a un culto más reciente –remontado a las primeras décadas del siglo XIX– a una imagen de la Virgen de Copacabana cuyos santuarios se encuentran a más de 3.400 msnm entre las localidades quebradeñas de Tumbaya y Tilcara.

El objetivo mayor de la investigación¹ que enmarca este trabajo es analizar comparativamente el proceso histórico

1 Una tesis doctoral en Antropología que versa sobre luchas hermenéuticas, identidades y usos estratégicos del milagro en la elaboración y apropiación de cultos cristianos.

de conformación y reactualización de distintos cultos católicos sudamericanos. Dentro de esa meta, nos proponemos aquí explorar la dimensión espacial de dos devociones actuales del noroeste argentino. Partiendo de las líneas de indagación que estos casos nos ofrecen en sus trayectorias históricas y manifestaciones actuales, analizaremos diversas formas de construir/significar espacios y lugares desde las prácticas del catolicismo. De esa manera, buscamos avanzar en el estudio del papel de las prácticas religiosas en la construcción social del espacio y al mismo tiempo en el análisis de la espacialidad como elemento clave para la comprensión de una cosmovisión religiosa.

La metodología empleada ha combinado la indagación etnográfica y el trabajo con fuentes documentales desde la perspectiva interdisciplinaria de la Antropología histórica (*cf.* Viazzo, 2003; Zanolli *et al.*, 2010). Recurrimos, por tanto, a fuentes recogidas y producidas a partir de nuestros trabajos de campo en la ciudad de Salta y en las localidades de Tumbaya y Tilcara –especialmente en esta última– entre 2009 y 2011: registros documentales, imágenes, entrevistas, observaciones de campo, folletos, artículos periodísticos, entre otros materiales. De esa manera, a través de un estudio comparativo entre dos casos, profundizaremos en el análisis de la espacialidad de los cultos católicos con el doble objeto de complejizar el tratamiento de fenómenos religiosos en relación a conceptos geográficos y al mismo tiempo revisar estas conceptualizaciones teóricas a la luz de problemáticas religiosas específicas.

Los fenómenos religiosos entre la Antropología histórica y la Geografía social

Para desarrollar nuestros objetivos recuperamos aportes de distintos campos disciplinares, especialmente de la An-

tropología y la Geografía social, pero también de la Sociología, la Historia y la Arqueología. Respecto a los fenómenos religiosos, las perspectivas teóricas clásicas con las cuales han sido abordados (especialmente de la sociología francesa y la antropología anglosajona) coinciden en presentar la religión como sistema simbólico de prácticas y representaciones sagradas fundamentales para la interacción, integración y reproducción social (*cf.* Caillois, 1942; Durkheim, [1912] 1968; Mauss y Hubert, 1979; Turner, 1980; Geertz, 1987; Radcliffe Brown, Malinowski y Evans-Pritchard en Segato, 1991; Marzal, 2002). Otras orientaciones de tradición más marxista, en cambio, enfatizan su capacidad para cohesionar ideológicamente a la sociedad y sus funciones respecto a la conservación del orden social y el enmascaramiento de contradicciones (Gramsci y Althusser en Segato, 1991). Desde una postura sintetizadora Bourdieu (2009) la analiza a través del concepto de *campo religioso*, estructuralmente homólogo a otros campos de la sociedad (político, económico, artístico, académico, etc.) pero con un particular *habitus* e intereses propios, ligados a las prácticas de los agentes que en él intervienen. Así, entre un orden *sui generis* y una superestructura, los hechos religiosos no corresponden ni a una idealización ni a un simple reflejo más o menos deformado de la estructura social (Bourdieu, 2009).

Tomando esta noción de campo religioso, y más allá de la religión como sistema simbólico, nos interesa enfocar en la religión practicada más que en la institucional y dogmática (*cf.* Caillois, 1942; Bataille y Leiris, 2008), en la *religiosidad* entendida como actualización de un sistema religioso. Recuperamos de esta manera el concepto de religiosidad *local* propuesto por Christian (1991), cuyo uso permite destacar el carácter de manifestación particular de la religión católica en un contexto geográfico e histórico concreto, eludiendo las imprecisiones que puede acarrear la noción de religio-

sidad *popular* (cfr. Chapp *et al.*, 1991; Dri, 2003; Fogelman, 2007; Martín, 2007).² Buscamos en definitiva centrarnos en las *prácticas de sacralización* (Martín, 2007), partiendo de los distintos agentes que participan del campo religioso: fieles, sacerdotes, laicos, miembros de congregaciones religiosas, instituciones y autoridades políticas, etc.

Como campo de observación tomaremos las prácticas rituales, específicamente las colectivas y calendáricas, relativas a celebraciones y conmemoraciones. Nos interesan porque comprenden distintos niveles de prácticas (desde un rezo personal hasta una misa (cfr. Costilla, 2007) y porque pueden ser entendidas como *fenómenos sociales totales* (Mauss y Hubert, 1979; Durkheim, [1895] 1985), como hechos que expresan múltiples aspectos de la vida social, no solo religiosos sino también políticos, culturales, económicos, morales, estéticos, etc. (cfr. Turner y Turner, 1995; Bauer y Stanish, 2001; Marzal, 2002). Asimismo, dado su carácter colectivo y participativo –generador de singulares sentimientos de *communitas* (Turner, 1969) y de “efervescencia” social (Durkheim, [1912] 1968)–, ponen de relieve las distintas dimensiones de sentido que un fenómeno religioso condensa. Finalmente, porque involucran tiempos y espacios sagrados internamente heterogéneos o “texturados”: tiempos de culto y tiempos de celebración, lugares sagrados estables y lugares fugaces o temporarios (Colatarci, 2008).³ De hecho, en sí mismas las fiestas y peregrinaciones expresan esta sacralización de tiempos y espacios: las primeras en relación a

2 Para un desarrollo de estos conceptos en diversos estudios de caso puede verse: Álvarez Santaló *et al.*, 1989.

3 Sin ser excluyentes entre sí, el *tiempo de celebración* refiere a la manifestación pública de la fe durante momentos asignados, mientras que el *tiempo de culto* se vincula a acciones más íntimas en relación con lo sagrado. Los espacios sagrados, por su parte, pueden ser estables –iglesias, etc.– o temporarios, constituidos a partir de prácticas y hechos propios de la ritualidad –sitios donde descansa una imagen, recorridos, etc.– (cfr. Colatarci, 2008).

determinados momentos y fechas del calendario anual y las segundas en torno a ciertos lugares *hierofánicos*, es decir signados por la presencia de lo sagrado (*cf.* Eliade 1954, 1961).

Por otra parte, para abordar las relaciones entre religiosidad y espacialidad⁴ acudimos a los aportes de la Geografía social (*cf.* Albet i Mas, 2001; Trinca Figuera, 2001; Zusman, 2006; Benedetti, 2007), particularmente los estudios sobre geografía sagrada (*cf.* Sack, 1986; Racine y Walter, 2006). Son dos los procesos que nos interesa focalizar: las formas de organizar el espacio desde principios ordenadores de lo sagrado –marcaciones, separaciones entre sagrado y profano, etc.–; y las formas de particularizar y consagrar espacios y lugares.

Esto nos llevó a revisar los propios conceptos de lugar y espacio entendidos como construcciones socioculturales. En principio, ambos remiten a realidades materiales significadas desde diferentes niveles de la práctica humana, a significantes heterogéneos y polivalentes que resultan de percepciones coexistentes y apropiaciones múltiples (Hespanha, 1993; Acuto, 1999). Pero avanzando en sus definiciones en tanto conceptos diferentes, se pueden identificar dos perspectivas casi contrapuestas: una que destaca la subjetividad del primero frente a una mayor “neutralidad”⁵ del segundo (*cf.* Acuto, 1999; Augé, 2000; Albet i Mas, 2001; Trinca Figuera, 2001; Caretta y Zacca, 2007) y otra que le otorga al espacio un carácter más dinámico en oposición a lugares estables objetivamente definidos (de Certeau, 1996; Bixio y Berberían, 2007). Desde la primera se entiende al

4 Esta noción permite distinguir al espacio social del espacio físico de la naturaleza y el espacio mental de la representación, tres nociones que describen una “trialección del espacio” (Soja en Acuto, 1999).

5 Esta aparente neutralidad del espacio físico debe ser matizada, puesto que la representación mental (Soja en Acuto, 1999) sobre cualquier paisaje físico ya implica una primera apropiación simbólica del mismo.

lugar como un tipo particular de espacialidad, ligado a un nivel de escala local y definido desde su singularidad. Así, puede ser definido como un espacio ligado a sentimientos de pertenencia, a relaciones de proximidad y procesos de identificación e integración social (Albet i Mas, 2001; Trinca Figuera, 2001). Al mismo tiempo, puede servir para referir a puntos del espacio físico que transmiten un particular significado, a localizaciones relacionales cuya función básica es la de constituirse en referentes identificatorios (Acuto, 1999; Cruz, 2011). La otra perspectiva, en cambio, define al lugar desde un orden de distribución, desde una configuración estable de posiciones, mientras que el espacio es entendido como “lugar practicado”, narrado, atravesado por direcciones y movilidades cruzadas. Lugares entendidos como demarcaciones geoméricamente definidas se transforman en espacios por intervención de quienes los “viven” y atraviesan desde sus prácticas y experiencias cotidianas (de Certeau, 1996; Bixio y Berberían, 2007). Y respecto a estas movilidades, entendidas además no solo como conexión entre lugares definidos o como prácticas creadoras de espacios vividos estables, sino también en términos de espacialidades singulares, definidas por –y constituidas en– la propia movilidad (procesiones, caravanas, desfiles, etc.).

Con estas perspectivas analizaremos nuestros dos casos focalizando en sus santuarios⁶ y procesiones/peregrinaciones. Para ello, las relaciones entre esos *fijos* y *flujos* (Rosendahl en Flores, 2011) que cada culto involucra, serán a su vez vinculadas a problemáticas espaciales tanto del contexto local como de la matriz religiosa donde se inscriben.

6 El concepto de santuario nos remite a un tipo particular de ermita distinguida por ser el templo de una particular imagen milagrosa, hacia donde peregrinan devotos de distintas poblaciones (cfr. Christian, 1991).

Los cultos a la Virgen de Copacabana de Punta Corral y del Abra de Punta Corral, por una parte, nos remiten a una centenaria tradición andina (incaica) de sacralización de la geografía: la apropiación cultural del espacio numinoso (Otto, 1985) de las cumbres a través de la construcción de santuarios de altura.⁷ En la cosmovisión de las poblaciones andinas actuales la altura de un cerro parece estar proporcionalmente vinculada a sus poderes, manteniéndose con ellos una estrecha relación de respeto, temor y veneración (Morote Best en Ceruti, 2003; Machaca, 2004; Costilla, 2007). A esto se suma otra tradición prehispánica: las peregrinaciones a oráculos y centros religiosos incaicos y preincaicos⁸ (Calancha, 1972; Báscones, 1998; Rostworowski, 2003; Machaca, 2004). Aunque difieren de las del catolicismo (Sallnow en Rostworowski, 2003), espacialmente se asemejan a las procesiones y romerías en torno a santuarios cristianos (*cf.* Álvarez Santaló *et al.*, 1989; Zambrano, 2002).

Por otro lado, tanto para Salta como para el caso jujeño debemos considerar las relaciones centro-periferia/urbano-rural propias de la religiosidad católica, vinculadas a tensiones entre prácticas/espacios institucionales y prácticas/espacios devocionales. En el caso del catolicismo hispano, desde los siglos XI y XII se inicia un lento proceso –aún persistente– de recurrir a la naturaleza en busca de lugares sagrados como forma de resistir las crecientes prerrogativas de la Iglesia. Una cristianización del paisaje en forma de ermitas que permitía desplazar devociones antes centradas en reliquias de las parroquias hacia lugares universalmente estratégicos para las comunidades agropastoriles: cursos de

7 La Virgen de Sixilera (Tilcara) es el único caso similar en la Argentina de devoción mariana con un santuario de altura (otros casos son el Señor de Coylluriti, Perú, y el Señor de Quillacas en Bolivia) (Ceruti, 2003).

8 Pachacámac, en la costa peruana, o las Islas del Lago Titicaca, por citar algunos ejemplos.

agua, árboles, riscos y cumbres. Se sacralizan así lugares alternativos a los del centro de la población y se ubica en ellos a las imágenes, pudiendo interpretarse las leyendas sobre sus retornos al marco natural como metáforas de la liberación de las devociones del control parroquial (Christian, 1991). Aunque la situación del catolicismo latinoamericano expresa otros matices, con numerosos casos de devociones ajenas al control eclesial aun en zonas urbanas (Carballo, 2009-2010), la descripción de Christian resulta particularmente iluminadora para el culto mariano que analizaremos en la Quebrada de Humahuaca, coordinado por la autoridad diocesana pero movilizado desde la comunidad local.

Teniendo en cuenta las diferencias entre los casos elegidos en cuanto al carácter que presentan –uno más ligado al catolicismo hispano-criollo y el otro a la religiosidad andina– y al contexto donde se desarrollan –una ciudad capital y dos localidades rurales– trataremos de evaluar en qué medida tales características operan en la dimensión espacial del culto. Si podemos hablar de encuentros y desencuentros entre una “espacialidad andina” y una “espacialidad hispana”, o si estas diferencias en la espacialidad de los cultos derivan más bien del contexto donde se despliegan, en términos de una geografía religiosa urbana y otra rural.

Historia y celebración. Presentación de los casos

El culto al Señor del Milagro de Salta se origina –junto al de la Virgen del Milagro–⁹ en septiembre de 1692. A raíz de una serie de terremotos y posteriores manifestaciones milagrosas, se movilizó la devoción a una imagen de Cris-

9 El culto a esta Virgen se desarrolló de manera paralela y casi indisoluble al del Señor del Milagro; pero nos enfocaremos aquí en la imagen del Cristo por ser la que mayor protagonismo ha adquirido.

to que se hallaba desde hacía un siglo en la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta –Gobernación del Tucumán–.¹⁰ Desde esas jornadas de 1692, por iniciativa de las autoridades civiles y eclesiásticas, se decide realizar anualmente, el día 15 de septiembre, una celebración pública y solemne al Cristo en agradecimiento por su intercesión milagrosa luego de ser sacado en procesión. Pasado un siglo y medio la imagen volvió a ser objeto de un acto de reconocimiento oficial al conmemorarse un año de los fuertes sismos que asolaron a la ciudad en octubre de 1844: se celebró entonces, el 18 de octubre de 1845, un “pacto de fidelidad” entre el Señor y el pueblo de Salta. El mismo fue renovado para los festejos anuales de 1892, con ocasión de conmemorarse el tercer centenario de la llegada de la imagen a Salta (estimada en 1592) y el segundo de los acontecimientos de 1692; y tras un nuevo terremoto el 25 de agosto de 1948 se motivó su reconfirmación, pasando a ser renovado cada año para los festejos de septiembre.¹¹ Actualmente, la celebración anual se lleva a cabo durante tres días fijos: 13, 14 y 15 de septiembre,¹² fechas identificadas como “solemne Triduo del Milagro”. El

10 Aunque no existe documentación sobre el origen de la imagen, la tradición oral de la época (siglo XVIII) afirmaba que la misma había sido enviada desde España por el primer Obispo del Tucumán, Francisco de Victoria, como un obsequio para la ciudad de Salta (Toscano, 1901; Vergara, 1962). Volveremos sobre este punto.

11 Cfr. Zorreguieta 1892, Toscano 1901, Vergara 1962. Archivo del Obispado de Salta (AOS), Carpeta “Testimonio del Milagro”, Doc. 3, *Relación del temblor que se experimentó en la ciudad de Salta el día 13 de Septiembre de 1692*; AOS, Legajo “Testimonio del Milagro”, Doc. 1 [Transcripción de documento del Instituto Ravignani, FFyL, UBA. Archivos microfilmados: coleção de Angelis - Rollo 2 - Documento N° 04-29. Manuscritos. Documentos sobre las provincias del Virreinato del Río de La Plata. 18 - Doc. N° 22], Copia del Auto Exhorto del Vicario Chaves y Abreu, del 16 de Septiembre de 1712, tomada por escribano público Andrés de Sueldo en 1748 [Transcripta en Zorreguieta 1892:46]; AOS, Legajo “Testimonio del Milagro”, Doc. 2, *Noticia*. Salta, Noviembre 3, 1844; Copias de las actas capitulares de Salta del 8 y 13 de Octubre de 1692, tomadas por el escribano López de Fuenteseca el 13 de septiembre de 1719 [Transcriptas en Vergara 1962:95-100].

12 El día 6 de septiembre comienza el rezo de la Novena del Milagro.

día 13 se celebran las solemnidades de la Virgen, por ser aquel cuando la imagen habría realizado sus primeros milagros en 1692. El 14 es el día de la Exaltación de la Cruz (celebración general del calendario cristiano), siendo el último día de la novena del Milagro y cuando arriba la gran mayoría de los peregrinos. El 15 culminan los festejos con los actos en honor al Señor del Milagro, realizándose una multitudinaria procesión y la tradicional renovación del “pacto de fidelidad” entre el pueblo de Salta y la Imagen. Dentro de la multitud de personas que participa de los festejos se distinguen devotos, peregrinos, autoridades eclesiásticas, sacerdotes, religiosos, representantes de instituciones y asociaciones religiosas, funcionarios del gobierno, militares y efectivos de distintas fuerzas de seguridad; todos ellos congregados especialmente para la renovación del pacto.

Por su parte, el culto a la Virgen de Copacabana en la Quebrada de Humahuaca puede remontarse hasta mediados del siglo XVII, cuando en la Iglesia del pueblo de indios de San Antonio de Humahuaca se funda una cofradía dedicada a esta advocación altoperuana¹³ (Zanolli, Costilla y Estruch, 2010). Pasados dos siglos de su llegada a la Quebrada, la devoción por esta imagen cobró nuevo impulso entre las localidades de Tumbaya y Tilcara hacia fines del siglo XIX, cuando tras una serie de apariciones y acontecimientos milagrosos (Costilla, 2010b) se decidió construirle un santuario entre los cerros, trayéndose especialmente una talla desde Bolivia. Es desde ese momento que se habrían iniciado las peregrinaciones que trasladaban a la imagen desde su capilla hasta la parroquia de Tumbaya –siendo que dicha capilla pertenecía a la jurisdicción de este pueblo.¹⁴

13 Originada en el pueblo de Copacabana en 1583 (véase Costilla, 2010a).

14 Tras crearse los departamentos de Tumbaya y Tilcara en 1899, quedaron dentro de la jurisdicción del primero el Santuario de Punta Corral y el Abra donde la Virgen hiciera sus primeras apariciones.

Desde 1917 el derrotero de las peregrinaciones debió ser modificado por quedarse el pueblo de Tumbaya sin sacerdote, comenzando a bajarse la virgen hacia Tilcara mientras continuaba subiéndosela por Tumbaya. Si bien el acuerdo entre ambos pueblos se mantuvo por varias décadas, durante los años 1960 comenzaron a agudizarse las disputas por el control de la virgen; hasta que, tras un largo y complejo conflicto (Costilla, 2010b), los tilcareños decidieron hacer una nueva imagen y construir un nuevo santuario hacia donde peregrinar (*cf.* Cortazar, 1965; Lafón, 1967; Santander, 1970; Garreta, 1994; Machaca, 2004; Argañaráz, 2005). Son entonces dos las imágenes de la Virgen de Copacabana hoy celebradas: la de Punta Corral, que desciende cada Domingo de Ramos a Tumbaya y pertenece a la familia de sus Esclavos¹⁵ originales, y la del Abra de Punta Corral, propiedad del Obispado de Jujuy, bajada a Tilcara cada Miércoles Santo. Ambas celebraciones involucran a devotos locales, peregrinos y sacerdotes diocesanos, siendo su característica más destacable la participación de numerosas bandas de *sikuris*¹⁶ en las peregrinaciones y en los distintos actos litúrgicos (*cf.* Machaca, 2004; Costilla, 2010b; Moñino, 2010).

La espacialidad de los cultos en perspectiva comparada: santuarios, peregrinaciones y procesos identitarios

Para avanzar en las preguntas e hipótesis planteadas en la introducción, cada uno de los cultos elegidos será analizado en relación a tres ejes que guiarán la comparación: 1) características de sus centros hierofánicos: proceso de creación

15 Quienes desde el comienzo se encargaron de custodiar la imagen y organizar los cultos (ver Costilla, 2010b).

16 El *siku* es un instrumento musical típico del área andina, hecho de pequeñas cañas.

de los santuarios, ubicación, relaciones con la Iglesia diocesana, radio de expansión/irradiación; 2) características de sus peregrinaciones y procesiones: recorridos, estaciones, espacios/lugares consagrados; 3) procesos identitarios a los que nos remiten las consagraciones del espacio analizadas.

1) Relaciones Santuario-Iglesia diocesana: centros hierofánicos e irradiación religiosa

En el caso salteño el santuario es la propia catedral de la ciudad, es decir que coincide con el templo diocesano siendo este además sede del Arzobispado de Salta.¹⁷ Respecto a la consolidación de esa iglesia matriz como santuario, la misma se inicia en los referidos hechos de 1692, cuando las imágenes de la Virgen y el Cristo habrían realizado sus primeros milagros. Si bien durante los primeros dos siglos no encontramos referencias a una afluencia de peregrinos más o menos continua, es a partir de la consagración oficial de estas imágenes como patronas tutelares del pueblo que el templo que las alberga comienza a constituirse como centro hierofánico. Ya en 1712,¹⁸ se describía a esta celebración como “una de las mayores solemnidades y demás concurso que hay en esta ciudad, acudiendo de toda su jurisdicción á visitar esta divina Señora...” (Toscano, 1901: 270; Vergara, 1962: 106). Esta consolidación de la Catedral de Salta como santuario de las imágenes “del Milagro”, la convirtió en el epicentro hacia donde convergen los devotos y desde

17 La diócesis de Salta, creada en 1807 como desmembramiento de la antigua diócesis del Tucumán, fue elevada a la categoría de arquidiócesis en 1934, quedando bajo su tutela las diócesis de Jujuy, Catamarca, Orán y las prelaturas de Humahuaca y Cafayate.

18 Auto Exhorto del Vicario Chaves y Abreu. Declaraciones juradas mandadas a hacer por el Gobernador Urizar, a instancias del Cura Abreu, ante el escribano Francisco Sotomayor. 16 de septiembre de 1712. Copia tomada por el Padre fray José Pacheco Borges en 1793 de una segunda copia de 1762 [Transcripta en Zorreguieta, 1892: 46].

donde parten las procesiones para homenajear a las imágenes (segundo eje de análisis). Es, además, el templo donde se ofician los principales rituales de la liturgia asociada al “solemne Triduo del Milagro”: el día 13 de septiembre, una “misa estacional y ceremonia de inicio del Solemne Triduo” (donde participan miembros del clero, seminaristas, obispos invitados, devotos y autoridades civiles provinciales y municipales) y hacia la tarde una “misa en homenaje al padre jesuita José Carrión” –sacerdote que recibió en 1692 la inspiración de sacar en procesión la imagen del Cristo del Milagro–; el día 14 las “Misas del Peregrino”, celebradas para los grupos de devotos que van llegando a la ciudad; el día 15, al regreso de la procesión principal, la ceremonia de despedida de las imágenes.¹⁹

Por su parte, el caso jujeño nos presenta una situación bastante distinta. En primer lugar se trata de dos santuarios distintos dedicados a una misma advocación. El santuario que originalmente congregaba a los devotos de ambas localidades era el de Punta Corral, ubicado a 28 km del pueblo de Tumbaya y a 3.860 msnm. Según la historia oral habría sido construido hacia 1889 en el sitio donde la Virgen hizo sus primeras apariciones y “decidió” quedarse (Costilla, 2010b). Es por tanto el lugar de residencia de la imagen: la bajan a Tumbaya cada Domingo de Ramos para ser visitada por peregrinos y devotos, y la regresan al cabo de unas semanas de permanencia. El santuario del Abra de Punta Corral, como vimos, es el que construyeron los tilcareños entre 1971 y 1972 para poner fin a las tensiones con Tumbaya por el control de la imagen, siendo los mismos *sikuris* quienes iniciaron su edificación para colocar allí una nueva imagen

19 Utilizamos comillas para señalar las denominaciones nativas (cfr. “Invitación a la Iglesia y al Pueblo de Salta, Instituciones y Peregrinos a los Solemnes Cultos del Señor y la Virgen del Milagro”. Iglesia Catedral Basílica, Santuario del Señor y la Virgen del Milagro, Arquidiócesis de Salta, Argentina, 2009).

de la Virgen. La capilla fue erigida sobre una amplia meseta ubicada a unos 15 km aproximadamente del antiguo santuario de Punta Corral pero dentro de la jurisdicción de Tilcara, a una altura de 3.480 msnm y a 27 km del pueblo de Tilcara. Dicha ubicación, según el relato de los peregrinos que recuerdan la última subida de los tilcareños a Punta Corral en 1971, se habría debido a la aparición en el cielo de unas nubes con la forma de la Virgen que los guiaron hasta ese lugar, procediendo a bendecirlo el cura que los acompañaba (Machaca, 2004).²⁰ Sin embargo, y a diferencia de Tumbaya, no es el santuario de altura el lugar de residencia de la imagen tilcareña; esta permanece durante todo el año en la parroquia de Tilcara y es subida a su santuario diez días antes de la peregrinación que vuelve a bajarla cada Miércoles Santo.

Respecto a los rituales que esta celebración involucra, las distancias entre cada santuario y su iglesia parroquial implican una peculiar distribución de la liturgia entre ambos lugares sagrados. En Tumbaya observamos que la parroquia parece acompañar la ritualidad marcada desde el Santuario de Punta Corral. Cuando peregrinos, *sikuris* y sacerdotes suben hasta el santuario el jueves anterior al Domingo de Ramos se realiza allí una “Misa de Apertura” para recibirlos, oficiándose también una misa en la parroquia. Los dos días siguientes, en Punta Corral, se realizan misas, un *via crucis* y una procesión hasta el “Abra de Estancia Vieja” (lugar donde apareció originalmente la imagen), al tiempo que en la parroquia se celebra una misa cada día. El domingo, una vez que la peregrinación desciende con la Virgen, se celebra una misa en la parroquia de Tumbaya.

20 Archivo del Obispado de Jujuy (AOJ), Carpeta sin catalogar: “Abra de Punta Corral. Archivo Parroquial”. Acta oficial de cesión de la Imagen. Maimará, 5/04/1971.

En Tilcara, en cambio, la parroquia parece enmarcar la ritualidad del santuario, abriéndola y cerrándola. Los rituales comienzan en el templo tilcareño el lunes de Semana Santa, con la bendición de las bandas y peregrinos que van saliendo hacia el cerro; y al llegar al santuario se celebra allí una misa para recibirlos. El martes se realizan en el santuario un *via crucis* y distintas misas y ceremonias tradicionales (como la “pisada de la Virgen y la “danza de los cuartos”),²¹ y el miércoles una misa previa a la bajada de la imagen. Cuando la peregrinación termina de ingresar al pueblo se celebra una misa en la parroquia.

Vemos entonces que estos santuarios jujeños presentan tres rasgos comunes que los distinguen del caso salteño. En primer lugar, sus ubicaciones poseen una fundamentación milagrosa, ligada a la voluntad de la propia imagen que albergan: la aparición original de la Virgen en Punta Corral y la de su forma en las nubes para indicar el sitio para los tilcareños. Siguiendo a Eliade (1954), cuando los santuarios son construidos para una imagen en el sitio donde apareció por primera vez, materializan y refuerzan el carácter sagrado que adquiere ese espacio a partir de la presencia original de una imagen. Aunque también pueden ser levantados en otros sitios,²² siempre comportan la conversión de un ámbito profano –que podría ser marginal– en un espacio ritual y socialmente central. El caso de Salta en cambio implica una suerte de transformación de la sacralidad de un lugar hierofánico ya constituido. Fue el templo principal de la ciudad, cuya ubicación –frente a la plaza matriz– respondía a la propia estructuración de las urbes coloniales, el que recibió

21 Para una descripción de estas prácticas rituales véase Machaca, 2004: 92-93.

22 Para este tipo de lugares consagrados Eliade refiere a una *paradójica dialéctica*, por ser únicos y trascendentes, por un lado, y repetibles a voluntad, por el otro. El desdoblamiento de este culto es un ejemplo de ello (Costilla, 2010b).

un nuevo nivel de sacralidad a partir del accionar milagroso de las imágenes que ya albergaba. De esa manera, este Santuario/Catedral urbano quedaba constituido como lugar sagrado desde un doble carácter: como templo diocesano, sede de la autoridad arzobispal, y como centro hierofánico asociado al culto de dos imágenes milagrosas. Una segunda característica de los santuarios jujeños es su situación de distancia respecto al templo diocesano, ligada también a esa fundamentación milagrosa de sus ubicaciones.

Según Christian (1991), el patrón común de relatos sobre imágenes que retornan milagrosamente a sus lugares originarios de aparición (en la Argentina, por ejemplo, la Virgen de Luján, la del Valle de Catamarca o la de Itatí) implica una reafirmación de las nociones precristianas y rurales sobre un paisaje sagrado frente a una religión centrada en la iglesia parroquial y la catedral. En nuestro caso, las relaciones centro-periferia están dadas por el recorrido de las peregrinaciones anuales que se mueven entre cada santuario –centros hierofánicos principales– y su parroquia. Percibimos, sin embargo, una diferencia entre Tilcara y Tumbaya en las relaciones Santuario-Parroquia, siendo el de Tumbaya el que mayor independencia manifiesta respecto de la autoridad diocesana. Creemos, por tanto, que el tiempo de permanencia de la imagen en cada uno de estos lugares sagrados es un claro reflejo en términos espaciales del grado de control eclesiástico sobre la imagen. En tercer lugar, el análisis de la ritualidad del culto durante el tiempo de celebración nos ha mostrado una peculiar dinámica espacial arriba/abajo entre el cerro y el pueblo. Mientras Tumbaya expresa una especie de sintonía entre santuario y parroquia, donde la segunda acompaña al primero, en Tilcara la parroquia aparece como enmarcando los cultos del santuario, abriendo y cerrando el tiempo de celebración que transcurre en el Abra de Punta Corral (Figura 1).



Figura 1. Peregrinos frente al Santuario del Abra de Punta Corral. Abril 2011. Fotografía: Patricia Salatino

Diferente a esta dinámica es la situación de Salta, donde el mismo templo diocesano es el que durante el tiempo de celebración se afianza como centro hierofánico y se vuelve sede central de la liturgia asociada a ese especial culto (Figura 2).²³

Por último, podemos aproximarnos al radio de expansión de cada centro hierofánico considerando desde donde se acercan los peregrinos, especialmente quienes lo hacen de manera colectiva y organizada. Viendo que al del Señor del Milagro llegan principalmente de distintas localidades

²³ En relación a este punto se destacan también las diferencias en cuanto a la propia espacialidad interna de estos santuarios, una catedral basílica y dos capillas de discretas dimensiones. Aunque no avanzaremos aquí en esta línea, algunos aspectos a considerar para un análisis sobre el uso y la construcción de espacios y lugares dentro de cada uno de ellos podrían ser, entre otros: la ubicación y disposición de las imágenes, el acceso a las mismas y el propio acceso al santuario, la presencia o ausencia de marcaciones internas (vallados, separaciones, etc.) y/o regulaciones en cuanto a la ubicación de los participantes durante los actos litúrgicos.



Figura 2. Devotos frente a la Catedral de Salta. Septiembre 2009. Fotografía: Julia Costilla.

de la provincia de Salta (Santa Victoria Oeste, Orán, San Antonio de los Cobres, Seclantás, Metán, Cachi, entre otras) y a los de la Virgen de Copacabana desde parajes y pueblos de los departamentos de la Quebrada (Machaca, 2004), encontramos que se trata de cultos con un alcance fundamentalmente local y provincial (volveremos sobre este punto). Con la mirada puesta en los peregrinos pasamos entonces al segundo eje, dejando los espacios sagrados estables para ubicarnos en la dinámica de los espacios sagrados temporarios que van creando las procesiones y peregrinaciones.

2) Itinerarios sagrados: peregrinaciones y procesiones

En este punto partimos de una distinción básica entre peregrinación y procesión. Si bien suelen coincidir, entendemos por peregrinación la movilización de personas –generalmente de distintas y distantes procedencias– hacia un

determinado centro sagrado, mientras que el término procesión designa el recorrido que se realiza con una imagen religiosa en compañía de sus devotos. Asimismo, distinguimos entre su calidad de *interna* o *externa* a la celebración donde se integran, según si forman parte de sus rituales “oficiales”, programados tradicionalmente desde las autoridades religiosas, o si se constituyen como movilizaciones anexas que convergen en esa celebración. Nos centraremos aquí solo en las primeras.

La celebración salteña comprende varias peregrinaciones externas, provenientes de distintas localidades (al menos treinta romerías diferentes),²⁴ y dos procesiones internas. La primera, el 13 de septiembre por la noche, es una procesión penitencial con la “cruz primitiva del Señor del Milagro”, en la cual los jesuitas recuerdan al padre que en 1692 tuvo la inspiración de sacar el Cristo a las calles. La segunda, la del 15 de septiembre, es la “Procesión histórica de las Sagradas Imágenes del Señor y de la Virgen del Milagro, de la Virgen Coronada de las Lágrimas y de la Cruz Primitiva del Señor del Milagro”, el acto central y de mayor convocatoria. Nos detendremos sobre esta última para analizar dos aspectos de la espacialidad del culto: a) los ordenamientos que la ceremonia procesional involucra y b) sus recorridos, especialmente aquellos lugares donde se detienen las imágenes.

a) Uno de los elementos que más se destacan en esta multitudinaria procesión es el pautado ordenamiento espacial de quienes la acompañan. Dentro de un imponente “cordón” perimetral demarcado por efectivos de distintas fuerzas de seguridad (cerca de tres mil, encargados de contener la presión externa y controlar el desplazamiento de la multitud de devotos y espectadores que acompañan el

24 Catedral Basílica de Salta (2009) *Peregrinaciones año 2009. Horario de Llegada de peregrinaciones*. <http://webiglesia.com.ar/c/recursos/peregrinaciones2009.pdf>

recorrido) se ubican, en un estricto orden de precedencia, las cuatro imágenes referidas en el párrafo anterior junto al séquito central de la procesión: jóvenes de escuelas e instituciones religiosas, autoridades eclesiásticas, religiosos y una comitiva oficial de autoridades civiles, funcionarios y militares (del Ejército, la Aeronáutica y la Marina). Creemos que esta controlada organización de los espacios, demarcaciones y distancias, sumado al visible despliegue de fuerzas de seguridad, transmite un fuerte mensaje sobre privilegios y distinciones en relación a las sagradas imágenes. Al mismo tiempo, la presencia de altos funcionarios de gobierno y de representantes de las fuerzas armadas como parte del séquito oficial, convierte a esta ceremonia en una peculiar escenificación de la autoridad y de las vinculaciones entre lo religioso, lo político y lo militar (Costilla, 2011).

b) Respecto al recorrido procesional, hasta 2009 comenzaba en la Catedral y avanzaba por las calles aledañas al templo para detenerse en la esquina de las avenidas Virrey Toledo y Paseo Güemes (Figura 3). Destacamos este punto por ser aquel donde se celebraba el acto culminante de renovación del “Pacto de Fidelidad” entre el pueblo y las Imágenes²⁵ (Figura 4). Además de estar en uno de los barrios más lujosos y tradicionales de la ciudad, lo enmarcan ciertos hitos significativos para la sociedad salteña. La imponente Cruz del Congreso Eucarístico Nacional, el monumento a Güemes –al final del Paseo– y la actual sede del histórico y selecto Club “20 de Febrero”, todos ellos verdaderos símbolos de la historia local: un monumento que recuerda la reunión eucarística celebrada allí en 1974²⁶ (a un mes de

25 Encabezado por el Arzobispo al finalizar su homilía, el acto consiste en ratificar a través del enunciado “Tú eres nuestro, nosotros somos tuyos” la promesa de fidelidad entre el “Pueblo de Salta” y el Señor del Milagro.

26 Discurso del santo padre Pablo VI en la clausura del VII Congreso Eucarístico Nacional, Salta, 13/10/1974.



Figura 3. Detalle del plano urbano de Salta con los recorridos de las procesiones. Elaboración propia.



Figura 4. Celebración del Pacto con las Imágenes en el Paseo Güemes, Salta. Septiembre de 2009. Fotografía: Julia Costilla.

la intervención de la provincia de Salta por parte del gobierno de Isabel Martínez de Perón, quien había asistido al Congreso),²⁷ la efigie del primer gobernador de Salta, héroe de la independencia nacional, y el club más emblemático de la sociedad salteña, asociado a las familias tradicionales de la elite local y a una ideología política conservadora (*cf.* Justiniano, 2005). Creemos que un elemento clave para comprender los significados que esta celebración religiosa transmite es el lugar donde se lleva a cabo el Pacto; sobre todo teniendo en cuenta que no siempre ha sido el mismo (anteriormente era la Catedral) y que en el año del bicentenario ha vuelto a cambiar (Costilla, 2011).²⁸

El nuevo recorrido desde 2010 culmina ahora en el Parque “20 de Febrero” (Figura 3), celebrándose el Pacto ante la Cruz del Bicentenario dispuesta sobre el monumento a la Batalla de Salta.²⁹ En ese primer año, el discurso pronunciado durante la renovación del Pacto destacaba el significado del lugar elegido:

(...) reunidos por vez primera en este *lugar de trascendental importancia para nuestra nación bicentenario* celebraremos la Renovación de nuestro Pacto de Fidelidad. Este es el *histórico parque* de la Batalla de Salta que ahora *se torna en sede del día más convocante y solemne de nuestra ciudad*. El *Pacto de Fidelidad este año trae al presente las gestas del pasado* para unificar en un fructuoso presente la esencia de nuestro pueblo, su pertenencia al Señor y a

27 Quien gobernaba la provincia en ese momento, Miguel Ragone, fue “desaparecido” días antes del golpe de 1976.

28 Referencias en folletos sobre el programa oficial de actos, Iglesia Catedral Basílica. *Cfr. El Tribuno*, 15/09/09. Suplemento Especial “Milagro 2009”, p. 8.

29 Aquella donde el ejército del Norte liderado por Belgrano derrotó a las tropas realistas, el 20 de febrero de 1813.

la Virgen y su compromiso decidido en la concreción de los ideales evangélicos...³⁰

Más allá de las razones alegadas,³¹ de seguridad, mayor amplitud para la concentración de fieles, o quejas de los vecinos del Paseo Güemes, percibimos otros posibles motivos para la relocalización del acto culminante. No son un dato menor las implicancias simbólicas de estos peculiares *lugares de memoria* de la ciudad con los cuales se fueron articulando las prácticas rituales de la celebración (Nora, 1984; García Álvarez, 2009). Y volvemos a advertir en estos recorridos las mismas vinculaciones entre lo religioso, lo político y lo militar señaladas para los ordenamientos espaciales de la procesión. Así, los itinerarios elegidos para el ceremonial religioso se apropian de una cierta *topografía patriótica* de la ciudad –entendida como articulación entre monumentos históricos, edificios religiosos, etc.–, y configuran a su vez los espacios de memoria y de celebración oficiales (García Álvarez, 2009).

Pasando al caso jujeño, encontramos aquí dos peregrinaciones internas paralelas (aunque consecutivas temporalmente): la que sube al Santuario de Punta Corral para descender la imagen a su parroquia en Tumbaya y la de los tilcareños, que asciende al santuario del Abra de Punta Corral para bajar la Virgen al templo de Tilcara (Figura 5). Ambas recorren un camino sinuoso que ronda los 30 km de longitud hasta alturas superiores a los 3.400 msnm, con tramos de ascenso pronunciado, de senderos angostos, cornisas y terrenos de ripio (Figura 6). Sumado esto a las bajas temperaturas y al hecho de que las bandas suben ejecutando sus instrumentos (sikus, bombos, tambores y platillos),

30 Comisión Arquidiocesana de Liturgia, 2010: 30 [el resaltado es nuestro].

31 "Detallan el nuevo recorrido de la procesión del Milagro", *El Intransigente.com*, 13/09/2010. Sección: Salta. <http://www.elintransigente.com/notas/2010/9/13/detallan-nuevo-recorrido-procesion-milagro-55519.asp> [Marzo 2011].

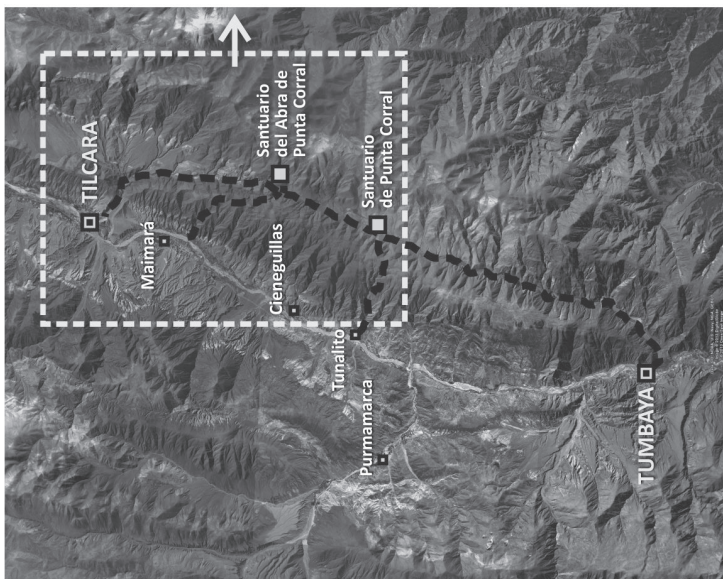
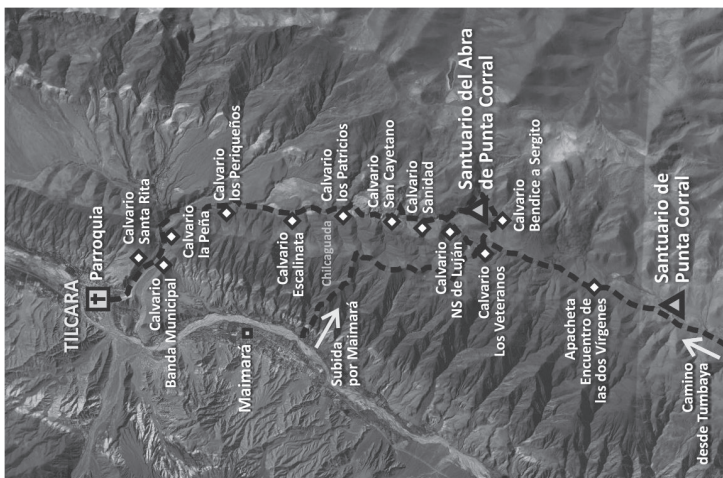


Figura 5 (a y b). a) Caminos hacia los santuarios y b) detalle calvarios Tilcara. Elaboración propia sobre imagen satelital. Fuente: *Amara. Revista de Testimonios orales de la Quebrada de Humahuaca*, año 4, 5: 13. 2008. Tilcara.

son peregrinaciones caracterizadas por el esfuerzo y las dificultades que exigen; no obstante, llegan a participar niños y ancianos.

Por otra parte, hemos visto en el eje anterior que el culto involucra también procesiones especiales en torno a los santuarios: los *via crucis* que se realizan en cada uno de ellos y la procesión de los tumbayaños hacia el Abra de Estancia Vieja, lugar original de aparición de la Virgen. Mientras que la primera puede ser entendida como una práctica eclesial tradicional, la segunda está implicando una reactualización de ese relato milagroso original que según Christian (1991) reafirma a la geografía sagrada sobre la institución parroquial. Sin embargo, profundizando en las características del *via crucis* del santuario tilcareño, con un pronunciado ascenso hacia el Cerro de la Cruz, la presencia de una importante *apacheta*³² en su cima junto al calvario y a su gran cruz de madera, y sus implicancias en cuanto a ser la subida con la cual “se recuerda el lugar de la aparición de la advocación Copacabana de Punta Corral” (Machaca, 2004: 90), vemos que esa tradicional práctica cristiana resultó resignificada en términos de los lugares sagrados locales que involucra –la apacheta en la cumbre del cerro–³³ y evoca –el lugar originario de aparición de la Virgen–.³⁴

32 Montículo de piedras colocadas como ofrenda a la Pachamama.

33 Sobre los rituales en este cerro, uno de los entrevistados explicaba: “a medida que va subiendo más gente de pueblos originarios/apareció la peregrinación al Cerro de la Cruz en Punta Corral/ porque la gente que era cristiana iba a la capilla/y los que no eran cristianos/o no eran tan cristianos/ aparte de hacer el ritual cristiano/hacían el ritual a la Pachamama en el Cerro// Cuando eso se empezó a hacer medio popular digamos/se empezó a ir la gente/y la Iglesia puso la cruz ahí arriba en un oratorio// Entonces uno de los rituales que se hace en Punta Corral/se peregrina al Cerro de la Cruz//La gente de las comunidades seguimos peregrinando al Cerro y hacemos rituales a la Pachamama” (Entrevista a un guía local indígena. Tilcara, abril de 2009).

34 Otras procesiones son las que se han promovido para acercar a los peregrinos de ambas localidades: hacer un encuentro a mitad de camino entre los dos santuarios, llevar la Imagen tilcareña hasta el pueblo de Tumbaya, y realizar encuentros sobre la ruta que une los dos pueblos. Si bien todas se concretaron, según la opinión de autoridades parroquiales y devotos ninguna ha dado los resultados esperados.

Respecto del recorrido de las peregrinaciones, nos detuvimos en las distintas marcas rituales por las que aparece signado. En el camino entre Tilcara y su santuario, por ejemplo, se destacan tres tipos de lugares consagrados: los *calvarios* o estaciones en torno a las cuales descansa la peregrinación (Figura 4), construcciones de piedra –con arcos de metal adornados– que funcionan como altares para apoyar la imagen; los *relevos*, señales numéricas donde las bandas cambian sus turnos para tocar “al pie de la Virgen”; y las *apachetas*, donde los peregrinos depositan piedras y ofrendas para la Pachamama –a veces encima de los mismos calvarios– (cfr. Machaca, 2004: 68-72). Asimismo, tanto en Tilcara como en Tumbaya, las calles por donde ingresa la peregrinación al bajar la Virgen al pueblo aparecen adornadas con altares y arcos cargados de flores y frutos –objetos que tras el paso de la Virgen son arrebatados por los devotos–. Todos estos lugares consagrados derivan de las propias prácticas devocionales. Aun cuando estén casi institucionalizados y hayan logrado cierta estabilidad (como los calvarios y relevos) su emplazamiento es inseparable de la dinámica propia de las peregrinaciones: dejar descansar a la Virgen mientras se le realizan pedidos, turnarse para tocar mientras se acompaña a la imagen, o *challar* a la Pachamama (alimentarla con ofrendas de alcohol, tabaco, coca, etc.) para poder continuar. Adquieren por ello un carácter mucho más fluido que los lugares sagrados permanentes –iglesias, etc.–.

Estas peregrinaciones a la Virgen de Copacabana difieren notablemente de las procesiones del culto salteño. Sin embargo, las distintas romerías externas que confluyen en torno al Santuario-Catedral de Salta –trayendo sus *misachicos*,³⁵ estandartes o instrumentarias tradicionales

35 Se denomina así a las imágenes religiosas de culto familiar.

(Costilla, 2011)–, expresan una vinculación entre ritualidades centrales y periféricas similar a las que observamos en Jujuy para las relaciones parroquia-santuario, manifestadas en Salta como relaciones entre el santuario/catedral y los santuarios y parroquias locales. Asimismo, hemos visto en los dos cultos que los itinerarios religiosos marcados por las procesiones y peregrinaciones implican la creación de espacios y lugares sagrados temporarios: por donde pasan y donde se detienen las imágenes, donde se *challa* a la Pachamama, etc. Desde la práctica devocional concreta –detenerse para rezar o realizar una ofrenda, por ejemplo– y desde las prácticas institucionales –fijar un recorrido o determinar un sitio para los rituales (como el Pacto salteño o el vía crucis del Santuario de Tilcara)–. Esto nos permite apreciar no solo el carácter dinámico y fluido de lo sagrado (*cfr.* Caillois, 1942; Bataille y Leiris, 2008) sino también los encuentros y desencuentros entre espacios/lugares institucionales y espacios/lugares devocionales.

3) Consagraciones del espacio y procesos identitarios

El supuesto que subyace a este último eje es que los usos y apropiaciones del espacio en términos consagradorios, desde erigir una iglesia hasta conformar una apacheta o disponer un altar, nos remiten a diversos procesos identitarios: a la construcción de referentes de carácter religioso y/o a la expresión de sentimientos de pertenencia e identificaciones³⁶ sociopolíticas, culturales, ideológicas, etc. Podemos verlas como prácticas, individuales y colectivas, movilizadas

³⁶ Este término permite enfatizar el carácter procesual, relacional y dinámico de las “identidades”, construcciones sociales que derivan de un proceso activo de identificación/categorización anclado en relaciones de poder concretas, una autocomprensión, el reconocimiento de atributos compartidos y la creación de lazos comunales y sentimientos de pertenencia (Barth, 1976; Brow, 1990; Brubaker y Cooper, 2001; Briones, 2007). Véase también: Karasik, 1994.

por los mismos procesos que contribuyen a afianzar, por esos mismos sentimientos, identificaciones y fuerzas integradoras/disgregadoras del cuerpo social a las que terminan reforzando.

Observando el caso de Salta, una de las aristas más significativas que nos ofrece la celebración del Señor del Milagro para analizar las consagraciones del espacio y sus implicancias identitarias son las vinculaciones culto-católico/poder estatal.³⁷ Estas identificaciones entre culto y Estado derivan de la propia conformación histórica de la provincia de Salta y de la construcción de sus principales referentes identificatorios: la tradición hispano-criolla, el heroísmo patriótico y la fe católica (simbolizada en este culto tricentenario).³⁸

Como vimos en el segundo eje, los lugares de memoria en torno a los cuales se celebra el Pacto nos muestran bajo qué significados –el patriotismo criollo, el poder político y económico de las elites, la autoridad eclesiástica– se reactualiza cada año la identificación de los católicos salteños con sus imágenes sagradas y entre ellos como comunidad. Asimismo, la fuerte separación que se establece entre los devotos y el lugar de las autoridades, instituciones y funcionarios durante la procesión, unos fuera y los otros dentro del cordón perimetral que rodea las imágenes, plantea una clara reproducción en términos espaciales de esa identificación que se construye entre Iglesia, poder estatal y culto católico. El orden interno de esta ceremonia, entendido como puesta en escena de la dominación (Balandier, 1994), nos remite así a la actualización de un ordenamiento histórico de la sociedad construido por determinados sectores (las elites criollas) y reproducido en la esfera religiosa. ¿A qué-

37 Agradecemos a la antropóloga Florencia Boasso por sus comentarios respecto a este punto.

38 De ahí su fuerte asociación con el imaginario de *la salteñidad* (Figuerola, 1986; Subcomisión, 2005).

nes identifica entonces este culto: a los devotos y peregrinos o a las elites que integran el séquito oficial? ¿Al pueblo de Salta o al pueblo católico? ¿Y a quienes comprende en todo caso la expresión “pueblo de Salta”? ¿A los de la capital o a la provincia de Salta en su conjunto?³⁹ Dejamos estas preguntas planteadas para profundizar sobre ellas en un futuro trabajo.⁴⁰

Pasando al caso de Jujuy, encontramos al menos dos puntos de tensión que atraviesan las prácticas consagratorias del espacio: las separaciones Tumbaya-Tilcara y los encuentros entre catolicismo y cosmovisión andina. Respecto al primero, podemos afirmar que la espacialidad de este culto a la Virgen de Copacabana, con dos santuarios y dos peregrinaciones, es una de las expresiones más concretas del conflicto entre ambos pueblos, donde parte de los argumentos esgrimidos se centraron en aspectos jurisdiccionales y de territorialidad: la ubicación del Santuario de Punta Corral dentro de los límites del departamento de Tumbaya y la bajada de la peregrinación durante más de 50 años a cargo de la Parroquia de Tilcara.⁴¹ El desdoblamiento de la espacialidad del culto, por tanto, respondía –y al mismo tiempo movilizaba– a los procesos identitarios que cada pueblo había ido construyendo en relación con esa imagen religiosa. Y

39 La separación pueblo-autoridades pareciera traducir también ciertas tensiones provincia-capital, entre las localidades de la provincia de Salta desde donde llegan los peregrinos y la ciudad capital como sede del gobierno provincial y eclesiástico. Al menos desde lo discursivo, en la invitación oficial por ejemplo (ver nota 20), encontramos una distinción entre el “Pueblo de Salta” y los “peregrinos”, cuando estos son en su mayoría salteños del interior de la provincia. Sin entrar en una discusión sobre las divisiones intra e interprovinciales que en relación a este culto se puedan movilizar, consideramos que la celebración expresa interesantes tensiones respecto a los procesos de integración y construcción de identidades en la provincia de Salta.

40 Como las observaciones de campo y entrevistas realizadas hasta el momento no han tenido como eje indagatorio central el tema espacialidad y procesos identitarios, ofrecemos para Salta solo una aproximación preliminar.

41 Para una profundización sobre el desarrollo del conflicto y sus motivos véase Costilla (2010b).



Figura 6. Peregrinación bajando la Virgen desde el santuario de Tilcara. Abril 2009. Fotografía: Julia Costilla.

nos muestra, por otra parte, las implicancias territoriales⁴² del culto: por ejemplo la consagración de un nuevo espacio dentro de los límites del departamento de Tilcara. Esa construcción de un lugar sagrado propio respondía a una identificación, de los tilcareños con la Virgen y su culto, a la cual al mismo tiempo fortalecía creando nuevos sentimientos de pertenencia. Respecto al segundo punto de tensión, entre catolicismo y cosmovisión andina, pudimos ver en los dos primeros ejes que las prácticas consagratorias de esta celebración expresan un encuentro entre esas dos matrices

42 Aunque no lo hemos tomado como eje de análisis destacamos la relevancia del concepto de *territorialidad* para el estudio de la dimensión geográfica de los cultos; entendiendo por territorio cualquier espacio adscrito a un ser o grupo social (Zoido Naranjo, 1998), resultado de una apropiación, de la delimitación de un orden y del ejercicio de un poder sobre ese espacio (Sack, 1986; Raffestin y Souza en Bordo *et al.*, 2004).

religiosas. Aunque la línea entre ellas solo es trazable operativamente (*cfr.* Costilla, 2008-2010), en los espacios y lugares analizados se advierte una conjugación de elementos de ambas tradiciones religiosas: apachetas sobre calvarios, cruces sobre santuarios de altura, peregrinaciones acompañadas por la música de los *sikuris*, etc. Por tanto, las prácticas devocionales e institucionales que construyen, reproducen y/o resignifican esos espacios sagrados, aparecen también como expresión de identificaciones religiosas construidas entre el catolicismo y la religiosidad andina.

Cerros, pueblos y ciudades: entre el espacio y las tradiciones religiosas

Hechos estos análisis sobre la espacialidad de los cultos, nos preguntamos en qué términos explicar sus diferencias, si en relación al carácter que cada uno presenta, uno más ligado al catolicismo hispano-criollo y otro a la religiosidad andina,⁴³ o en relación al contexto donde se desarrollan, una ciudad capital y dos localidades rurales. Si analizamos las diferencias en relación al carácter de cada culto, ¿podríamos pensarlas en términos de encuentros y desencuentros entre una espacialidad andina y una espacialidad hispano-católica? El concepto de espacialidad andina, como vimos en la introducción, nos ha llevado a considerar prácticas características de las sociedades y culturas origi-

43 Además de observarlo en la práctica ritual, el perfil de estos cultos se deriva de la propia historia de las imágenes implicadas –como advocaciones y como efigies materiales–. Un cristo y una virgen enviadas desde España como obsequios de un ex-obispo para la ciudad de Salta (ver nota 10) frente a una advocación originada en un pueblo de reducción del Lago Titicaca –Copacabana–, a partir de una virgen tallada por un indígena, cuya devoción se instala en la Quebrada de Humahuaca a través de una cofradía de indios (*cfr.* Zanolli, Estruch y Costilla, 2010; Costilla, 2010a).

narias de esa zona: las peregrinaciones a centros religiosos y la creación de santuarios de altura, ambas encontradas en el culto jujeño a la Virgen de Copacabana. Pero cuando observamos las características de la religiosidad católica hispana (Christian, 1990, 1991), especialmente en áreas rurales, con sus tradiciones de sacrificar lugares alternativos a los del centro de la población y de cristianizar el paisaje construyendo santuarios alejados del control parroquial, también hallamos similitudes con la espacialidad del culto jujeño. Esto nos lleva a trasladar el foco hacia el otro eje de diferenciación considerando la espacialidad de los cultos en relación al contexto donde se despliegan, una geografía religiosa urbana y otra rural.

En Salta el santuario es la propia catedral de la ciudad, el templo donde se encontraban las imágenes previamente al milagro que dio origen al culto. Es la Iglesia institucional en este caso la que da lugar al culto y estimula su consolidación, y es en torno a ese Santuario/Catedral como centro hierofánico urbano, sede del gobierno eclesiástico, hacia donde convergen las peregrinaciones y desde donde se despliegan las procesiones durante el tiempo de celebración. En Jujuy, en cambio, encontramos elementos característicos de la religiosidad católica en áreas rurales: se crea un santuario en el cerro a partir del relato legendario de aparición de una imagen y se expresa en ese relato el tradicional motivo del retorno de la imagen a su lugar original de aparición, lográndose así la consagración de ese espacio. Aunque el surgimiento de este culto también haya sido movilizad –o al menos encauzado– por la Iglesia institucional (*cf.* Costilla, 2010b), las distancias entre el santuario y la parroquia expresan el mantenimiento de una cierta autonomía del culto frente al control eclesiástico. Son las peregrinaciones, durante el tiempo de celebración, las que establecen el nexo entre ambos lugares sagrados.

Volviendo entonces sobre la problematización de los conceptos de lugar y espacio, las dos perspectivas desplegadas en las primeras páginas pueden integrarse al análisis comparativo de nuestros casos de la siguiente manera: la perspectiva histórico-filosófica de Michel de Certeau (1996), en la cual lugares geoméricamente definidos se convierten en espacios por intervención de quienes los atraviesan, nos resulta útil para analizar la espacialidad del culto salteño, donde lugares demarcados por la geografía urbana –calles, plazas, esquinas, barrios– se vuelven espacios sagrados al ser “vivididos” desde una práctica religiosa. Desde la propia ubicación del centro hierofánico –la Catedral frente a la plaza matriz–, hasta el sitio donde se realiza el tradicional Pacto con la Imagen y los lugares que las procesiones van atravesando, todos ellos aparecen como locaciones definidas por las prácticas del trazado urbano y la creación de lugares de memoria. La espacialidad del culto se despliega sobre esta geografía urbana articulando esos lugares de la ciudad con los itinerarios y posicionamientos del ritual religioso, y es en base a ellos que se construyen los espacios sagrados temporarios que fluyen durante la celebración.

Para el culto jujeño, en cambio, recurrimos a las conceptualizaciones que plantean al lugar en términos de singularidad/subjectividad frente a espacios más “neutrales” y objetivamente definidos (Acuto, 1999; Albert i Mas, 2001; Trinca Figuera, 2001; Cruz, 2011). La espacialidad del culto se despliega aquí sobre un paisaje fundamentalmente rural; son sus espacios físicos los que, por acción del culto y la peregrinación, se singularizan como lugares sagrados. La creación de los santuarios, la disposición de altares, calvarios y cruces, la conformación de *apachetas* y hasta la definición de los caminos y cornisas por donde se mueven las peregrinaciones; todas ellas son prácticas que construyen los lugares de la celebración, los estables y los transitorios, a

partir de una sacralización del espacio físico. Y en algunos casos también, como vimos para la procesión al Cerro de la Cruz, prácticas que pueden implicar la resignificación de lugares ya sacralizados, pudiendo superponerse distintos lugares –una calvario del *via crucis*, una apacheta, el sitio que recuerda una aparición mariana– sobre el mismo espacio.

Dos situaciones más que estos cultos nos ofrecen para el análisis comparativo de lugares y espacios son la ocupación de las plazas y calles linderas a los templos diocesanos y las posiciones donde se ordenan las imágenes durante la procesión. La primera nos permite hablar en ambos casos de lugares fijos que, con la dinámica del ritual religioso, se vuelven espacios vividos: la plaza matriz de Salta, ocupada durante el tiempo de celebración por devotos y peregrinos que se instalan para participar de la liturgia desde allí, y las plazas centrales de Tilcara y Tumbaya, lugares definidos por el trazado urbano de cada pueblo, que durante los actos por la llegada de las Imágenes se vuelven espacios sacralizados. Respecto a la ubicación de las Imágenes, en cambio, las situaciones difieren. En Salta encontramos una configuración estable de posiciones (de Certeau, 1996) dentro del cordón perimetral, lugares definidos por el ordenamiento de la procesión que conforman una suerte de espacio sagrado móvil. Pero en las peregrinaciones jujeñas no podemos hablar de un *lugar-vuelto-espacio* respecto a la ubicación de la Virgen. Para ella no existe aquí un *lugar* preestablecido cuando es bajada por los devotos ni se crea a partir de su ubicación un espacio delimitado y controlado como sucede en Salta; es más una presencia sagrada que avanza con la peregrinación. Mientras que el primer ejemplo nos remite a una espacialidad relativa al contexto, este parece acercarnos al otro eje de diferenciación: el del carácter de estas celebraciones. La de Salta asociada al ceremonial hispano-católico, a una teatralidad político-religiosa donde las jerar-

Cuadro 1. Rasgos principales de ambos cultos, según los tres ejes

Ejes \ Culto	Señor y Virgen del Milagro (Salta)	Virgen de Copacabana (Jujuy)
Relaciones Santuario Iglesia diocesana	Coinciden Catedral/Santuario: templo de la autoridad diocesana + centro hierofánico (convergencia de peregrinaciones) durante tiempo de celebración. Ubicación santuario: urbana (resignificación milagrosa a posteriori)	Distantes Santuario/centro hierofánico + Parroquia/ templo de la autoridad diocesana: relacionadas durante el tiempo de celebración (recorrido peregrinaciones). Ubicación santuario: rural (fundamentación milagrosa a priori)
Peregrinaciones y procesiones	Dos procesiones internas: -Ordenamiento espacial estricto -Articulación entre lugares de memoria urbanos y espacialidad del ritual religioso + Peregrinaciones externas convergentes	Dos peregrinaciones internas paralelas (recorrido entre dos santuario y parroquias): -Espacios consagrados como lugares del ritual religioso: calvarios, altares, arcos, apachetas -Procesiones especiales: espacios consagrados (Abra) – espacios resignificados (Cerro de la Cruz) + Peregrinaciones externas convergentes
Implicancias identitarias	Identificaciones Iglesia/poder estatal/culto católico. Movilización de referentes histórico-políticos. Tensiones ¿Salta capital/Salta provincia?	Tensiones entre Tumbaya y Tilcara Identificaciones catolicismo/ religiosidad andina

Elaboración propia.

quías se escenifican (*cf.* Garavaglia, 2005); la de Jujuy, por su parte, expresando rasgos de un catolicismo andino, de una religiosidad menos mediada por la autoridad eclesiástica y más cercana a la práctica concreta de los devotos.

Conclusiones

El estudio comparativo de estas dos celebraciones católicas, focalizado en las relaciones entre religiosidad y espacialidad, nos ha permitido avanzar en dos direcciones complementarias: complejizar el tratamiento de fenómenos religiosos en relación a conceptos geográficos y revisar estas conceptualizaciones teóricas a la luz de problemáticas religiosas específicas.

Contemplando los santuarios y peregrinaciones que cada culto involucra fuimos analizando distintas situaciones donde los conceptos de espacio y lugar cobraban relevancia. La ubicación de los santuarios y sus relaciones con los templos diocesanos (Catedral, Parroquia), el radio de irradiación de estos santuarios entendidos como centros hierofánicos, el rol de las peregrinaciones y procesiones en la dinámica espacial del culto –con sus recorridos, ordenamientos y lugares sagrados– y, por sobre todos ellos, el trabajo de las prácticas de sacralización, movilizadas por procesos identitarios y sentimientos de pertenencia diversos. Vimos entonces que a través del uso reflexivo de las nociones de lugar y espacio es posible encontrar nuevas aristas para el análisis de los fenómenos religiosos: probablemente debido a la materialidad de estas problemáticas espaciales, ciertas tensiones y procesos del campo religioso adquieren mayor visibilidad cuando se las enfoca en esos términos. En nuestros casos, encuentros y desencuentros entre distintas tradiciones religiosas –cosmovisión andina y religiosidad católica–, tensio-

nes entre religión institucional y religiosidad popular/local, enfrentamientos entre devotos de distintas localidades, asociaciones e identificaciones entre lo religioso y lo político –o entre Iglesia católica y Estado republicano–, han aparecido expresados en situaciones concretas de la espacialidad de los cultos.

Para el caso salteño, un Santuario que es la misma Catedral de la ciudad, sede del gobierno eclesiástico arquidiocesano; para el culto jujeño, un santuario de altura alejado de la iglesia parroquial, que además se desdobra espacialmente por un conflicto entre localidades vecinas. En Salta, procesiones urbanas caracterizadas por un estricto ordenamiento espacial, por la escenificación de jerarquías y por recorridos que articulan lugares de memoria de la ciudad con el ritual religioso tradicional; en Jujuy, peregrinaciones pautadas y signadas por la práctica de los propios devotos: bandas de *sikuris* turnándose para tocar al pie de la Virgen, peregrinos colocando piedras en una *apacheta*, *challando* a la pachamama y rezándole a la imagen en sus calvarios, o devotos esperando en las calles del pueblo a que pase debajo de un arco para llevarse flores y frutos.

En el otro sentido, el de revisar categorías analíticas espaciales a la luz de problemáticas del campo religioso, vemos que dos perspectivas opuestas sobre el significado de los conceptos *lugar* y *espacio* pueden ser empleadas de manera complementaria en el análisis de un mismo fenómeno religioso. Ya sea que entendamos al lugar como punto del espacio físico que transmite un particular significado, como si consideramos al espacio en tanto dinamización entre puntos fijos, en términos de lugares vividos, de una u otra manera es posible apreciar las tensiones y las diversas apropiaciones que implica toda práctica humana sobre el medio físico. Sobre un mismo espacio pueden construirse lugares diversos (Acuto, 1999), por ejemplo un calvario y

una apacheta sobre la cumbre del mismo cerro: al igual que en clásicos ejemplos de la historia americana (como los santuarios marianos de Guadalupe o Copacabana), un lugar cristiano aparece resignificando un lugar ya sacralizado por la población local. Pero también sobre un mismo lugar pueden constituirse múltiples espacios: durante la celebración salteña, un espacio devocional y un espacio institucional superpuestos sobre el mismo lugar donde se realiza el Pacto con las Imágenes. Y en ambas situaciones, algunos son construidos además como los oficiales o legítimos (Acuto, 1999; Bourdieu, 2009).

Por otra parte, subrayamos la diversidad de factores que pueden intervenir sobre la espacialidad de un culto: religiosos, geográficos, políticos, ideológicos, etc. Esto nos lleva también a ser cautelosos a la hora de hablar de espacialidades “propias” de una población, de un área geográfica o de una época determinada. Es necesario evaluar esa diversidad de factores y los posibles encuentros y desencuentros entre espacialidades diversas. En nuestros casos, sin intenciones de caer en determinismos geográficos o culturales, sopesar qué factores intervienen en la espacialidad de dos cultos católicos del noroeste argentino puede abrirnos paso a reflexiones sobre, por ejemplo, el tema de “lo andino” en la Argentina.⁴⁴ Aunque para ello deberíamos partir de otras discusiones previas: qué entendemos por “andino”, cómo se inscribió en el proceso de formación del Estado nacional argentino y cómo se articula con las formaciones provinciales y regionales que lo involucran.

Vinculado a esto, el tema de la proyección provincial, regional o nacional de los cultos elegidos, muy anclada en los desplazamientos de la población –migraciones, traslados temporarios, etc.– nos invita hacia al menos dos líneas de

44 Para estas discusiones pueden verse, entre otros: Karasik, 1994; Benedetti, 2005, 2007.

indagación sobre las cuales continuar. Una de ellas es la de los peregrinos, quienes trasladándose hacia la ciudad o localidad donde se encuentra el santuario construyen esa espacialidad aquí definida operativamente como *externa* a las celebraciones propiamente dichas –a sus tiempos y espacios determinados–. No solo considerar de dónde vienen, si no también cómo y por qué se movilizan: individual o colectivamente, organizados o no por alguna parroquia o institución, y especialmente si participan representando a alguna comunidad étnica o grupo identitario (los estudios sobre bandas de *sikuris* en la peregrinación de Tilcara avanzan en esta línea: Machaca, 2004; Moñino, 2010).

Finalmente, la segunda vía de análisis que proponemos es la de las territorialidades (aquella que desarrolla en este mismo libro Dolores Estruch). Ya el concepto de diócesis implica territorios y jurisdicciones, preguntas en torno a cómo se definen y cuál es el alcance de sus límites. Podría explorarse entonces cómo se expresan –y se expresaron históricamente– en la espacialidad de estos cultos, las relaciones entre distintas jerarquías de templos diocesanos, catedrales, parroquias, capillas, etc. Y al mismo tiempo cómo se vinculan esos espacios jurisdiccionales, esos territorios eclesiásticos, con aquellos que define la organización política.

Bibliografía y fuentes

- Acuto, Félix A. 1999. "Paisaje y dominación: la constitución del espacio social en el imperio Inka", en Acuto, Félix A. y Zarankin, Andrés. (eds.). *Sed Non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*. Buenos Aires, Ediciones del Tridiente.
- Albet i Mas, Abel. 2001. "¿Regiones singulares y regiones sin lugares? Reconsiderando el estudio de lo regional y lo local en el contexto de la geografía postmoderna", *Boletín de la A.G.E.* 32, pp. 35-52.

- Alonso, Ana. 1994. "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity", *Annual Review of Anthropology* 23, pp. 379-405.
- Álvarez Santaló, Carlos; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (co-ords.). 1989. *La religiosidad popular*; tomo I. *Antropología e Historia*; tomo III. *Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona, Anthropos.
- Argañaraz, Cristina. 2005. "Peregrinación al Abra de Punta Corral: religión, poder e identidad", *Revista de Investigaciones Folclóricas* 20, pp. 81-90.
- Augé, Marc. 2000. *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona, Gedisa.
- Balandier, Georges. 1994. *El poder en escenas*. Barcelona, Paidós.
- Báscones, Enrique. 1998. *Guía histórica, cultural y religiosa de Copacabana y alrededores*. Copacabana, Fraternidad de los Hermanos Menores.
- Bauer, Brian S. y Stanish, Charles. 2001. *Ritual and pilgrimage in ancient Andes*. Austin, University of Texas Press.
- Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, FCE.
- Bataille, Georges y Leiris, Michel. 2008. *Intercambios y correspondencias 1924-1982*. Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Benedetti, Alejandro. 2005. *Un territorio andino para un país pampeano. Geografía histórica del Territorio de los Andes (1900-1943)*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- . 2007. "El debate sobre las fronteras en la Argentina", *Estudios Socioterritoriales* 6.
- Bixio, Beatriz y Berberían, Eduardo E. 2007. "Primeras expediciones al Tucumán: reconocimiento, valor del espacio y poblaciones indígenas", *Andes* 18, pp. 101-127.
- Bordo, Adilson A.; Prudêncio da Silva, Cleide H.; Nunes, Marcelo; Barbosa, Túlio y Mirala, Wagner. 2004. *As diferentes abordagens do conceito de território*. San Pablo, Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista.
- Bourdieu, Pierre. 2009. *La eficacia simbólica*. Buenos Aires, Biblos.
- Briones, Claudia. 2007. "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías", *Tábula Rasa* 6, pp. 55-83.
- Brow, James. 1990. "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past", *Anthropological Quarterly* 63 (1), pp. 1-7. Traducción de cátedra. 1999. Golluscio. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- Brubaker, Roger y Cooper, Frederick. 2001. "Más allá de 'identidad'", Apuntes de Investigación del CECYP.
- Caillois, Roger. 1942. *El hombre y lo sagrado*. México, FCE.
- Calancha, Antonio de la. [1657] 1972. *Crónicas agustinianas del Perú*. Tomo I. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Enrique Florez", Departamento de Misionología Española.
- Carballo, Cristina. 2009-2010. "Peregrinos católicos y religiosidad popular en Argentina", *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía* 8, pp. 53-69.
- Carvalho, José J. 2000. "A religião como sistema simbólico. Uma atualização teórica", *Série Antropologia* 285.
- Caretta, Gabriela y Zacca, Isabel. 2007. "Lugares para la muerte en el espacio meridional andino, Salta en el siglo XVIII", *Memoria Americana* 15, pp. 135-154.
- Ceruti, Constanza. 2003 "Cerro Ilanco: sacralidad del espacio en un santuario de alta montaña Inca", *Scripta Ethnologica* XXV, pp. 69-82.
- Chapp, María E.; Iglesias, María M.; Pascual, Martín; Roldán, Verónica y Santamaría, Daniel. 1991. *Religiosidad popular en la Argentina*. Buenos Aires, CEAL.
- Christian, William A. 1990. *Apariciones en Castilla y Cataluña: siglos XIV-XVI*. Madrid, Nerea.
- . 1991. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, Nerea.
- Colatarci, María A. 2008. *Tiempo y espacio en las celebraciones y rituales del Noroeste Argentino*. Buenos Aires, Asociación Amigos de la Educación Artística.
- Comisión Arquidiocesana de Liturgia, Arzobispado de Salta. 2010. *Guión Procesión del Milagro 2010*. Salta, 8 de septiembre. Disponible en: <http://www.catedral-salta.org/>
- Cortazar, Augusto R. 1965. "La Virgen de Punta Corral", *Selecciones Folklóricas* 2, pp. 29-44.
- Costilla, Julia. 2007. *Expresiones simbólicas cristianas en relatos de la tradición oral del NOA (siglo XX)*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- . 2008-2010. "Cristianismo indígena en el NOA: resignificaciones y resimbolizaciones en relatos orales del siglo XX (1940-1998)", *Cuadernos del INAPL* 22, pp. 59-70.

- . 2010a. "El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (Virreinato del Perú 1582-1651)", *Estudios Atacameños* 39, pp. 35-56.
- . 2010b. "La celebración de la Virgen de Copacabana en la Quebrada de Humahuaca: historia y religiosidad local entre Tumbaya y Tilcara (1835-2009)", en Cruz, E. (comp.). *Carnavales, fiestas y ferias en el mundo andino de la Argentina*. Salta, Purmamarka Ediciones.
- . 2011. "El ritual religioso como fuente para la Antropología histórica: una reflexión metodológica en torno a la celebración del Señor del Milagro de Salta", *VIII Congreso Internacional de Etnohistoria*, junio, Sucre.
- Cruz, Beatriz N. 2011. "Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio", *Co-herencia* 8 (14), pp. 209-229.
- De Certeau, Michel. 1996. *La invención de lo cotidiano*. México, Universidad Iberoamericana.
- Dri, Rubén. 2003. *Símbolos religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires, Biblos.
- Durkheim, Emile. [1912] 1968. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Shapire.
- . [1895] 1985. *Las reglas del método sociológico*. Barcelona, Orbis.
- Eliade, Mircea. 1954. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- . 1961. *Mitos, sueños y misterios*. Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora.
- Figuroa, Fernando. 1986. *Compendio de Historia y geografía de Salta*. Buenos Aires, Plus Ultra.
- Flores, Fabián C. 2011. "¿Turistas o peregrinos? Práctica en torno al fenómeno religioso en San Nicolás de los Arroyos", *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Fogelman, Patricia. 2007. "La religiosidad como objeto de análisis: algunas reflexiones historiográficas en torno a ese concepto y sobre tres posibles caminos pragmáticos para su abordaje", *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, septiembre, Tucumán.
- Garavaglia, Juan C. 2005. "La sociedad barroca iberoamericana", en Garavaglia, Juan C. y Marchena, Juan. *América Latina: De los orígenes a la Independencia*. Barcelona. Crítica.

- García Álvarez, Jacobo. 2009. "Lugares, paisajes y políticas de memoria: una lectura geográfica", *Boletín de la A. G. E.* 51, pp. 175-202.
- Garreta, Mariano. 1994. "Devociones populares", en Berbeglia, Enrique (coord.). *Propuestas para una Antropología Argentina. II.* Buenos Aires, Biblos.
- Geertz, Clifford. 1987. *La interpretación de las culturas.* México, Gedisa.
- Hespanha, A. M. 1993. *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna.* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Justiniano, María F. 2005. "El poder del azúcar en el proceso político salteño a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX", *Escuela de Historia, año 4, 1 (4).*
- Karasik, Gabriela (comp.). 1994. *Cultura e identidad en el Noroeste argentino.* Buenos Aires, CEAL.
- Lafón, Ciro. 1967. "Fiesta y Religión en Punta Corral (Pcia. de Jujuy)", *Runa* 10, pp. 256-289.
- Machaca, René. 2004. *Los sikuris y la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral.* Tilcara, Municipalidad de San Francisco de Tilcara.
- Martín, Eloísa. 2007. "Aportes al concepto de 'religiosidad popular': una revisión de la bibliografía argentina", en Carozzi, María J. y Ceriani C., César (coords.). *Ciencias Sociales y Religión en América Latina: Perspectivas en debate.* Buenos Aires, Biblos/ACSRM.
- Marzal, Manuel. 2002. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina.* Madrid, PUCP/Trotta.
- Mauss, Marcel y Hubert, Henri. 1979. *Sociología y Antropología.* Madrid, Tecnos.
- Moñino, Ignacio. 2010. "Fiesta, sikuris e identificación: hacia una caracterización de los elementos musicales y la significación que representan las Bandas de Sikuris de la Quebrada de Humahuaca, Provincia de Jujuy, Argentina", *I Congreso Regional de Sikuris, septiembre, Buenos Aires.*
- Nora, Pierre. 1984. "Entre Memoria e Historia: la problemática de los lugares" [traducción de cátedra, prof. Fernando Jumar Curza, Universidad Nacional del Comahue], en Nora, Pierre. (dir.) *Les Lieux de mémoire 1: La République.* París, Gallimard.
- Otto, Rudolf. [1925] 1985. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios.* Madrid, Alianza.
- Racine, Jean B. y Walter, Olivier. 2006. "Geografía de las religiones", en Hiernaux, Daniel y Lindón, Alicia. (dirs.). *Tratado de Geografía Humana.* México, Anthropos.

- Rostworowski, María. 2003. "Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes", *Journal de la Société des Américanistes* 89 (2), pp. 97-123. Disponible en: <http://jsa.revues.org/index1504.html>
- Sack, Robert D. 1986. *Human territoriality. Its theory and history*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Santander, Josefa L. 1970. *Folklore de la Provincia de Jujuy. Fiesta de la Candelaria (Quebrada de Humahuaca y Puna)*. Jujuy, Dirección Provincial de Cultura.
- Segato, Rita L. 1991. "Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina", *Religiones Latinoamericanas I*, pp. 137-173.
- Subcomisión de Educación e Historia del Centenario de la Coronación del Señor y la Virgen del Milagro del Arzobispado de Salta. 2005. *El Milagro está en nosotros*. Salta, EUCASA.
- Toscano, Julián. 1901. *Historia de las imágenes del Señor del Milagro y de Nuestra Señora la Virgen del Milagro, que se veneran en la Catedral de Salta*. Buenos Aires, Jacobo Peuser.
- Trinca Figuera, Delfina. 2001. "Geografía, lugar y singularidad", *Revista Geográfica Venezolana* 42 (1), pp. 99-106.
- Turner, Víctor W. 1969. *The ritual process: Structure and Anti-Structure*. Nueva York, Aldine Publishing Company.
- . 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.
- Turner, Víctor W. y Turner, Edith. 1995. *Image and pilgrimage in Christian Culture: anthropological perspectives*. Nueva York, Columbia University Press.
- Vergara, Miguel A. 1962. *Compendio de la historia del milagro de Salta*. Rosario, "Apis".
- Viazzo, Pierre P. 2003. *Introducción a la antropología histórica*. Lima, PUCP, Instituto Italiano de Cultura.
- Zambrano, Carlos V. (coord.). 2002. *Epifanías de la etnicidad. Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*. Bogotá, Corp. Colombiana de Investigaciones Humanísticas.
- Zanolli, Carlos; Costilla, Julia y Estruch, Dolores. 2010. "Cofrades, esclavos y devotos. La peregrinación al Santuario de la Virgen de Copacabana de Punta Corral. Jujuy, Argentina", *Patrimonio Cultural Inmaterial Latinoamericano I. Fiestas*. Lima, CRESPIAL, UNESCO.

- Zanolli, Carlos; Ramos, Alejandra; Estruch, Dolores y Costilla, Julia. 2010. *Historia, representaciones y prácticas de la Etnohistoria. Una aproximación antropológica a un campo de confluencia disciplinar*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Zoido N., Florencio. 1998. "Geografía y ordenación del territorio", en *Didáctica de las ciencias sociales. Geografía e Historia 16*, pp. 19-31.
- Zorreguieta, Mariano. 1892. *Tradición histórica del Señor y Virgen del Milagro que se veneran en la Iglesia Catedral de Salta, escrita con motivo del tercer centenario de la venida a Salta de dicha Imagen*. Salta, "La Velocidad".
- Zusman, Perla. 2006. "Geografías históricas y fronteras", en Hiernaux, Daniel y Lindón, Alicia (dirs.). *Tratado de Geografía Humana*. México, Anthropos.

Procesos de articulación étnica y política en la Quebrada de Humahuaca. El caso de la Comunidad Aborígen Kolla de Finca Tumbaya

Guillermina Espósito

Introducción

En este capítulo analizamos los procesos de organización étnica y política de las comunidades aborígenes kollas en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, durante la década de 1990, desde el caso de la Comunidad Aborígen Kolla de Finca Tumbaya.¹ Específicamente, abordamos desde una perspectiva etnográfica las memorias sobre su organización, así como la agencia de las instituciones que intervinieron en el mismo. Este caso se inscribe en un proceso mayor de “restitución” de tierras a más de cien comunidades que se organizaron durante la década de 1990 en la zona de las tierras altas de la provincia de Jujuy. Hasta entonces, los procesos de autoadscripción indígena eran prácticamente inexistentes; “salvo en los muy pocos autodenominados dirigentes, no existía discurso desde un sujeto colectivo indígena” (Karasić, 2005; *cf.* Isla, 1992). Sin embargo, entre 1995 y 2007,

1 El permiso para realizar esta investigación fue otorgado en el marco de una asamblea de la Comunidad Aborígen Kolla de Finca Tumbaya en 2006. A pesar de la explicitación de los objetivos del trabajo en cada entrevista realizada, los nombres de los interlocutores fueron cambiados para preservar su legítima privacidad y anonimato.

fueron registradas ciento noventa y dos comunidades en el Registro Provincial de Comunidades Aborígenes de Jujuy, noventa y dos de las cuales lo hicieron a partir de una autoadscripción kolla.²

La Comunidad Aborígen Kolla de Finca Tumbaya se organizó institucionalmente en 1998, cuando las familias *arrenderas*³ que vivían dentro de los límites de la finca del mismo nombre, recibieron 24.000 ha de tierra en forma de posesión comunitaria a través de la ejecución de la Ley Nacional de expropiación N° 24725. La expropiación fue parte de un proceso comenzado a principios de la década de 1980, cuando los *arrenderos*, junto a un conjunto de agentes e instituciones, comenzaron la gestión de la *legítima posesión* de las tierras por haber vivido allí *desde el tiempo de los abuelos*. En ese contexto, las familias tramitaron ante el Estado su personería jurídica como Comunidad Aborígen, pasando así a ser propietarias comunales de las tierras de la finca desde su condición de aborígenes kollas (Espósito, 2012). A pesar de sus particularidades, el caso de Tumbaya puede proyectarse como paradigmático de los procesos de emergencia indígena experimentados en la región. En primer lugar, por la activa intervención de la iglesia católica, de políticos e instituciones indigenistas en la organización de

-
- 2 Genéricamente, se denomina “kollas” a los indígenas de las tierras altas de Jujuy y Salta. En los documentos, fuentes y bibliografía sobre los colla/kolla/qolla en la Argentina y Chile, la forma más usual de escritura del término es con “c”: “colla” o “coya”. La mayor parte de las organizaciones indígenas actuales de Jujuy proponen la normatización de su escritura con “k” (René Machaca, citado como comunicación personal en Karasik, 2005). Aquí usamos la forma “kolla”. La figura jurídica de “comunidad” se creó en 1996 por la Resolución N° 4811 de la ex Secretaría de Desarrollo Social de la Nación, de la cual dependía el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Hasta 1996, las personerías jurídicas que se podían tramitar en la Argentina eran las de diversas asociaciones civiles y cooperativas (Jorge Pereda, director del INAI al momento de la organización de la comunidad en Tumbaya, comunicación personal).
- 3 El término *arrendero* es una categoría nativa que se refiere a las personas y/o familias sujetas a relaciones de arrendamiento en las fincas y haciendas de la región.

las comunidades, y su compleja articulación con referentes, memorias y procesos de lucha por tierras de larga data. En segundo lugar, por la fijación de una línea de continuidad con la “historia del despojo” de tierras sufrido por las comunidades indígenas coloniales, desde una autoadscripción indígena colla. Y en tercer lugar, por el incumplimiento hasta hoy de la escrituración definitiva de las tierras de gran parte de las comunidades organizadas en la década de 1990.⁴

Los procesos de organización de comunidades indígenas collas en Jujuy fueron abordados de forma indirecta por trabajos que se orientaron a describirlos como epifenómenos ideológicos de las transformaciones de los sistemas productivos regionales y de la propiedad de la tierra en el marco de las sucesivas incorporaciones de los grupos al sistema regional de formación de clases. En esta línea se encuentran los trabajos de Karasik (2005, 2009, 2010) quien sostiene la materialidad e historicidad de estos procesos, insertos en las dinámicas de constitución de un campo de lo popular en Jujuy. La autora ubica “lo étnico” como un componente de las relaciones sociales regionales, interpretando los procesos de la década de 1990 en términos de una “revitalización étnica” (Karasik, 2009). Para el caso de Salta, los trabajos de Weinberg y Hocsman constituyen los principales antecedentes de análisis de los procesos experimentados en la provincia. Desde el caso de Finca Santiago, Weinberg analiza los modos estatales de constitución de ciudadanía e identidades étnicas, explorando las estrategias desarrolladas por la comunidad local, los gobiernos provincial y nacional, distintas ONG y el Banco Mundial en el proceso de organiza-

4 Para 2007, de las ciento noventa y dos comunidades inscriptas en el Registro provincial de Comunidades Aborígenes de Jujuy, solo veintisiete tenían la escrituración definitiva de sus tierras comunales. Hoy la situación apenas se ha modificado respecto a siete años atrás. Para un análisis de la distribución actual de tierras a comunidades aborígenes en la Quebrada de Humahuaca, ver Espósito 2014).

ción de la Comunidad Kolla de Finca Santiago en la década de 1990 (Weinberg, 2009). En la investigación de Hocsman (2011) sobre los casos de Finca Santiago y Finca El Potrero, la organización de las comunidades indígenas kollas es explicada como una respuesta estratégica a las transformaciones de sus condiciones materiales de existencia en tanto campesinos, configurando procesos que el autor llama de recampesinización.

Compartiendo la tesis de que la etnicidad se origina en la incorporación asimétrica de grupos en una específica economía política (Comaroff y Comaroff, 1992), creemos sin embargo que la visión que ha prevalecido sobre estos procesos en Jujuy reprodujo el relato discontinuista según el cual “los indios dejaron de ser indios” (Madrazo, 1986: 8), al incorporarse al sistema regional de formación de clases (Madrazo, 1982, 1986; Karasik, 1994, 2005). A partir de lo investigado en la Quebrada de Humahuaca, creemos que esta perspectiva se ha desentendido de al menos tres aspectos: 1) no se incorporan al análisis las memorias, representaciones y sentidos actuales de identificación y pertenencia indígena de los arrendatarios de haciendas, así como las múltiples demandas y conflictos en los que estos se definieron y fueron definidos como indígenas en distintos momentos del siglo XX; 2) no se tienen en cuenta los efectos simbólicos de las narrativas producidas sobre los grupos de las tierras altas de Jujuy en el marco de la consolidación del Estado Nacional a fines del siglo XIX, y su extensión a las perspectivas teóricas de los trabajos académicos que luego se abocaron al estudio de las dinámicas sociales de la región;⁵ y 3) no se analizan

5 El comienzo de la producción de estos relatos se dio de la mano de intelectuales y académicos que entre fines del siglo XIX y principios del XX se orientaron a invertir a la Quebrada de Humahuaca como un lugar moderno y civilizado. En otro lugar (Espósito, 2014a) analizamos las obras del jurista Joaquín Carrillo (1877, 1889) así como las discontinuidades establecidas por los arqueólogos entre el registro arqueológico y las poblaciones nativas de su momento.

las agencias e instituciones estatales y religiosas que intervinieron en los procesos de organización de las comunidades ni los conflictos generacionales implicados.

Así, la visión sobre la campesinización y proletarianización de los indígenas de las tierras altas desde fines del siglo XIX hizo que los procesos de la década de 1990 hayan sido explicados como respondiendo a la imagen del “indio hipereal”, erigido como el producto sublimado y romántico de la instrumentalidad de las clases dominantes (Karasik, 2009, 2010; *cf.* Ramos, 1992).

A pesar de la importancia que tuvieron los procesos de organización de comunidades indígenas en la década de 1990 y a la omnipresencia de la categoría *kolla* en Jujuy, llama la atención la escasez de trabajos etnográficos que hayan analizado estos procesos, tanto como el devenir histórico de las identidades kollas. El presente trabajo, que recoge aspectos de un capítulo de mi tesis de Doctorado,⁶ pretende aportar a un estado de la cuestión de los estudios etnográficos en las tierras altas de Jujuy en general y en la Quebrada de Humahuaca en particular, región que cuenta, sin embargo, con una rica trayectoria de más de un siglo de estudios arqueológicos, históricos y etnohistóricos. A partir de la descripción de las memorias y agencias que intervinieron en la organización de la Comunidad Aborigen Kolla de Finca Tumbaya, analizaremos un aspecto de las condiciones históricas por las cuales, a fines del siglo XX, se recrearon nuevas formas de subjetividades indígenas en la región.

Estas narrativas se articularon con las perspectivas que posteriormente prevalecieron en los trabajos antropológicos e históricos regionales, consolidando discursos y representaciones de los indígenas quebradeños campesinizados por aculturación o mestizaje.

6 La tesis se titula “La polis colla. Tierra, cultura y política en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy”, y fue defendida en junio de 2012 en el Doctorado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Para un resumen de la tesis, ver Espósito, 2012.

La historia del despojo

Los argumentos en torno a la posesión de derechos de propiedad sobre la tierra fueron centrales en la organización de las comunidades aborígenes de las tierras altas de Jujuy. Las expropiaciones y *donaciones* de tierras durante la década de 1990 por parte del Estado nacional y provincial, agitaron las cenagosas aguas que durante al menos un siglo estructuraron las relaciones de propiedad de la tierra en la región, comenzando a revertir la “historia del despojo” a la que habían sido sometidas las comunidades indígenas coloniales al comenzar la vida independiente (Bernal, 1984; Madrazo, 1986).

La organización económica colonial se había establecido en la Quebrada a través de encomiendas de indios y del otorgamiento de mercedes de tierras, organizando la fuerza de trabajo indígena, además, en los llamados “pueblos de indios”. Esto incluyó el otorgamiento de tierras comunales a los “naturales”, con lo que la Corona se aseguró su producción autosuficiente y su transferencia a través del tributo (Bernal, 1984; Zanolli, 2005; Gil Montero, 2008; Teruel y Fandos, 2009). Luego de la independencia nacional, estas tierras comunales junto a las tierras eclesiásticas y las propiedades ejidales, comenzaron a ser desarticuladas en el marco de un proceso de transformación de la estructura agraria local impulsado por el avance de la lógica de la propiedad privada en la región.⁷ Así, en 1825 se formalizó la liquidación del régimen comunal de tierras, bajo el argumento de que se mantenía a los indígenas en una situación de pupillage, aunque según la historiografía regional no hubo demasiadas transformaciones en la práctica concreta de dividir y

7 En la región, este desarrollo se dio de la mano del complejo proceso de delimitación de las fronteras interestatales entre la Argentina, Bolivia y Chile.

distribuir esas tierras. En 1838, las tierras comunales de la Quebrada de Humahuaca fueron sometidas a un proceso de enfiteusis, que facilitó la venta de su usufructo, dispositivo que se fortaleció con la ley provincial de venta de tierras de 1860 (Teruel, 1994, 2006; Paz, 2003; Teruel y Fandos, 2009). La sucesión de estas medidas a lo largo del siglo XIX reconvirtió a los antiguos comuneros indígenas en propietarios minifundistas, ocupantes, arrendatarios, poseedores precarios y co-propietario por acciones. (Para una descripción y análisis de estas categorías ver Espósito 2014a). Así, hacia 1880, la estructura agraria de la quebrada de Humahuaca quedó conformada por un paisaje altamente fraccionado en minifundios junto a unas pocas haciendas latifundistas, situación que se mantuvo prácticamente sin transformaciones hasta la década de 1990.

En la larga historia local, las relaciones de propiedad sobre la tierra fueron cuestionadas y resistidas en numerosos episodios por parte de los antiguos comuneros y arrendatarios desde al menos la década de 1870, aunque los documentos registran conflictos por tierras desde por lo menos fines del siglo XVI (Sánchez y Sica, 1991; Sánchez, 1996). En muchos de los documentos que registran estos conflictos aparecen los arrenderos de la Finca Tumbaya. Sin hacer una enumeración detallada de las diversas situaciones en que la tierra se erigió como objeto de lucha y disputas entre arrendatarios, patronos y el Estado, los eventos que hacia 1990 se erigieron como estandartes de lucha de las organizaciones collas en Jujuy fueron el llamado *Malón de la Paz* de 1946 y el Decreto de Fiscalización de tierras de 1949.⁸ Aunque

8 Otros eventos que hacia 1990 legitimaban los reclamos de las organizaciones indígenas y comunidades collas de Jujuy eran: 1) Los sangrientos conflictos de la década de 1870 en los territorios disputados de la Puna, durante los cuales el Estado Argentino masacró a cientos de arrendatarios indígenas collas en el marco de sus demandas de expropiación de las haciendas del Marqués Campero (véase Madrazo, 1986; Rutledge, 1987; Fidalgo, [1988]

estos dos episodios no tuvieron resultados positivos, fueron incorporados como los antecedentes más importantes de las demandas por tierras de las comunidades organizadas en la década de 1990, incluida la comunidad de Tumbaya.⁹

El malón de la paz y la *fiscalización de Perón* constituyeron dos de los principales antecedentes y argumentos de legitimación de los procesos de comunalización locales (Brow, 1990), articulados con el conjunto de agentes e instituciones que orientaron el proceso de emergencia colla en el marco de la coyuntura del neoliberalismo multicultural de la década de 1990 (Hale, 2004; Boccara y Bolados, 2008). El mito

1996; Paz, 1999); 2) las numerosas demandas de arrenderos registradas en documentos para la eliminación de castigos, abusos y malos tratos en las fincas, acreditación de títulos de propiedad y declaración de las tierras como fiscales; y 3) episodios que involucraron violencia y fuerza física entre los actores de los conflictos, como los levantamientos de la década de 1920 en algunas fincas de la región, como El Aguilar y Cangrejillos. El Malón de la Paz fue una caravana de arrenderos indígenas collas que en 1946 viajó a pie y a caballo hasta Buenos Aires con la expectativa de recibir del Gobierno Nacional los títulos de propiedad de las tierras en las que vivían. La caravana fue recibida por el entonces presidente Perón aunque, pese a las expectativas, fueron finalmente deportados a Jujuy a fines de agosto de 1946 (para diferentes análisis del Malón de la Paz, véanse los trabajos de Rutledge, 1987; Tesler, 1989; Fidalgo, 1996; Kindgard, 2003, 2004; Schwittay, 2003; Valko, 2008). El Decreto de Fiscalización de tierras de 1949 surgió de un proyecto del caudillo jujeño Miguel Tanco, quien tempranamente se había erigido en el principal referente jujeño en favor de las expropiaciones de latifundios. Su proyecto se materializó en un Decreto Nacional por el que en 1949 se fiscalizaron más de 60 latifundios de las tierras altas de Jujuy, entre ellos la Finca Tumbaya, aunque la expropiación nunca llegó a hacerse efectiva y la estructuración económica de la finca siguió operando en torno a la renta.

9 Al igual que otras propiedades de la región, la finca Tumbaya se originó por una temprana merced de tierra a fines del siglo XVI, posterior a la encomienda de su población (Zanoli, 2005). Desde el siglo XVII, la finca sufrió sucesivas herencias y trasposos por venta, llegando en la década de 1860 a manos de Juan Álvarez Prado, el primer patrón. Los relatos de la mayoría de las familias de la Quebrada de Tumbaya Grande se sumergen a fines del siglo XIX para dar cuenta del momento en que se instalaron como arrendatarios en la finca. Los abuelos y anteabuelos de gran parte de las personas que durante la primera década del siglo XXI vivían en la Quebrada de Tumbaya Grande, migraron desde la Puna en el marco de los convulsionados procesos políticos y las transformaciones económicas que signaron las últimas décadas del 1800 en la región altiplánica.

de la Argentina blanca comenzaba a mostrar los manchones de sus renglones hegemónicos, rearticulándose viejas identificaciones étnicas estigmatizadas y dadas por desaparecidas en la región.

Agentes étnicos en Tumbaya: la Iglesia y los políticos

Luego de varias generaciones de arriendo en la finca, los relatos de los *arrenderos* sitúan los últimos años de la dictadura militar de 1976-1983 como el momento en que empezaron a sentir que “la cosa no daba para más”. Durante los últimos años de la década de 1970, los arriendos se habían tornado sumamente costosos, así como las formas de presión del *patrón*, quien con *aprietes* y cartas documento, exigía el pago de los arriendos en dinero.¹⁰

En 1968, la Congregación del Verbo Divino se hizo cargo de la Parroquia de Tumbaya.¹¹ En 1979, quedó al frente de la parroquia el padre Carlos, recordado por haber sido quien impulsó la figura de los *animadores*, laicos que en cada pueblo, paraje y comunidad del departamento comenzaron a llevar adelante las actividades del culto religioso y la “promoción y fortalecimiento comunitario”.¹² En este marco,

10 Hacia mediados de la década de 1970, el ya anciano don Arturo, tercera generación de la familia Álvarez Prado dueña de la finca desde mediados del siglo XIX, prácticamente no se ocupaba de su administración, que había quedado en manos de su yerno Pablo Ángel Viviani. Este sistematizó los cobros del arriendo en dinero, cuando hasta entonces primaba el pago en servicios personales. El cobro desmesurado de arriendo es el factor principal que los *arrenderos* esgrimen para justificar el inicio de su movilización por *el tema de las tierras*.

11 Los curas del Verbo Divino a cargo de la parroquia con sede en el pueblo de Tumbaya y con potestad sobre todo el departamento provincial, son sacerdotes misioneros provenientes de distintos países, generalmente europeos y asiáticos, y permanecen en la parroquia por períodos que oscilan entre uno y diez años.

12 Las memorias sobre el padre Carlos son heterogéneas y están dotadas de diversos sentidos. Junto a la apreciación de su rol como promotor comunitario, se recuerda su *colaboración*

el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) y la Obra Claretiana para el Desarrollo (OCLADE)¹³ comenzaron a tener una presencia creciente en las “actividades de promoción comunitaria” en la región. Hacia mediados de la década de 1980, ENDEPA comenzó un fuerte trabajo de fortalecimiento de lo que llamaban “las comunidades” de las tierras altas de Jujuy, entre las que se encontraban los arrendatarios de Tumbaya Grande. Para ENDEPA, el proyecto de base consistía en “crear organizaciones populares aborígenes fuertes, con una ideología bien definida de autonomía, fundamentalmente económica y política, rescatando las identidades indígenas aculturizadas” (José Maurín, diácono de Tumbaya e integrante de ENDEPA durante la década de 1980).

Para la Pastoral era importante intensificar la producción, el autoabastecimiento, generando excedente para intercambiar, trocar y vender la producción local, que desligara la dependencia de la gente de los gobiernos y del mercado. Lo que se cuestionaba era cómo iba a ser posible, en el marco de una situación donde el 80% de las tierras de las comunidades eran latifundios. Maurín se preguntaba:

con Monseñor Medina durante la dictadura, habiendo prestado su camioneta durante los episodios de secuestro en Tumbaya, de los que resultaron seis personas desaparecidas (Da Silva Catela, 2006). Monseñor Medina estuvo involucrado en secuestros y desapariciones de personas en la provincia de Jujuy, habiendo sido comprobada su colaboración en la dictadura (Informe CONADEP Jujuy).

13 La Obra Claretiana para el Desarrollo es una fundación sin fines de lucro, creada en 1983, dependiente de la Prelatura de Humahuaca. OCLADE surge en la II Asamblea de la Prelatura realizada en 1982, impulsada por las reacciones a la extrema pobreza en la que se encontraba la mayoría de las poblaciones de las zonas de Quebrada y Puna pertenecientes a la Prelatura. En la III Asamblea de la Prelatura de 1996, convocada por Monseñor Pedro Olmedo, se resalta el agravamiento de las condiciones de pobreza de las poblaciones, a partir de lo cual se profundizaron las metas institucionales de promoción humanitaria de la fundación, entre las que se encontraba el acompañamiento de las comunidades aborígenes organizadas en los años 90 en la región. Fuente: <http://usuarios.multimania.es/procladebetica/oclade.htm>

“¿cómo íbamos a trabajar con gente del proyecto de liberación, con gente que está toda como arrenderos? Era una contradicción, así que teníamos que empezar por ahí, y así empezamos a trabajar fuerte el tema de tierras, pedimos a ENDEPA que nos mandara asesores, un abogado del Chaco que se consiguió en ese tiempo”.

Las primeras reuniones se hicieron entre muy pocos vecinos en Tumbaya Grande y se orientaron a compartir experiencias y a *crear conciencia* entre los *arrenderos*. El apoyo jurídico aportado por OCLADE definió los cauces legales que tomó el proceso de organización comunitaria de los *arrenderos*: “fue más que todo acompañar desde el punto de vista legal, fue un proceso muy fuerte de capacitación y de acompañamiento en todas esas etapas, y después cuando se empezó con la expropiación, dimos todos los talleres para explicar qué significaba, para toda la gente que no te creía, que no entendía” (Oyharzábal,¹⁴ entrevista en San Salvador de Jujuy, agosto de 2007).

Así, durante los primeros años de la década de 1990, comenzaron a tomar fuerza los discursos de expropiación de la finca. Esto se dio en un contexto de sostenido crecimiento de las organizaciones indígenas que, tanto en Jujuy como en otros lugares del país, comenzaron a canalizar las movilizaciones y reclamos regionales. A través de la intermediación creciente de técnicos y expertos, funcionarios de la iglesia y del Estado provincial, los reclamos en Tumbaya se fueron orientando hacia la agencia de instituciones que comenzaron a legitimar las demandas locales. Según los ex *arrenderos*, luego de la iglesia, “fueron los políticos quienes más estuvieron en la organización de la comunidad”. Uno de esos nuevos agentes fue el Consejo de Organizaciones Aboríge-

14 Oyharzábal es el abogado de la Comunidad Aborigen de Tumbaya, y pertenece a la Organización Claretiana para el Desarrollo. Patrocina además otras comunidades de la región.

nes de Jujuy (COAJ), creado en agosto de 1989, a partir de una “autoconvocatoria de los descendientes y miembros de Comunidades Aborígenes Kollas de la Provincia de Jujuy”, a la que luego se le irían incorporando los pueblos Guaraní, Ocloyas, Quechua, Omaguaca y Atacama.¹⁵ En articulación local, a fines de los años 80, comenzó a trabajar en la escuela “El Porvenir” de Tumbaya Grande Ismael Vilte, quien es recordado como una de las personas que “más hizo por la comunidad”. Además de ser muy apreciado por haber *ayudado mucho a los hijos de los arrenderos* en la escuela, el Maestro Vilte fue quien les presentó la Ley N° 23302 del año 1985.¹⁶

En torno al Maestro Vilte y con el asesoramiento de ENDEPA y OCLADE, los *arrenderos* se organizaron en 1993 como “Organización Comunitaria Aborigen de Tumbaya

15 El COAJ está constituido por una Comisión Ejecutiva, que dirige la institución, siendo el Coordinador General el representante legal (por Estatuto) y una Asamblea de Delegados que se reúne periódicamente. Los objetivos del COAJ se orientan a “promover la defensa y desarrollo de las comunidades aborígenes en todos sus aspectos: espirituales, filosóficos, económicos, sociales, sanitarios, lingüísticos y jurídicos y lograr la aplicación efectiva de programas económicos, sanitarios, educacionales, sociales, culturales, de seguridad y previsionales, adecuados a las pautas culturales de cada comunidad, respetando su tecnología apropiada; promover la mejora de los niveles de ingresos, empleos y productividad, propiciando el acceso a mejores niveles tecnológicos, al financiamiento y la mejora en los niveles de gestión y organización productiva y empresarial; y propiciar, gestionar y colaborar con las entidades y organizaciones financieras y de cooperación técnicas nacionales e internacionales, para la canalización de recursos económicos, financieros y de asistencia técnica en beneficio de las comunidades aborígenes de la provincia.

16 La ley “Sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes de Argentina”, es una de las leyes más importantes en la definición del posicionamiento del Estado argentino frente a “la cuestión indígena”. La ley 23302 creó un marco jurídico en el cual ubicar los reclamos del nuevo sujeto indígena y, entre otras disposiciones, dio origen al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Unos años después, en 1992, el Estado argentino adoptó el Convenio 169 de la Conferencia General de la Organización General del Trabajo (OIT) “Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes” a través de la Ley 24071 que, a pesar de haber entrado en vigencia en 2001, implicó una adaptación de la legislación nacional al conjunto de leyes de orden económico, político y cultural reconocidas por el orden jurídico internacional (Althabe *et al.*, 1995; Carrasco, 2000).

Grande”. La organización de la OCA con personería jurídica de asociación vecinal, les permitió canalizar peticiones de asistencia al gobierno provincial, que sin embargo alegaba no poder intervenir en lo que era una propiedad privada.

En un marco de articulación creciente entre los *arrenderos* y el COAJ a través de la intermediación del diputado provincial Arjona,¹⁷ en 1992 se invitó a Buenos Aires a don René Vilca, presidente de la Organización Comunitaria Aborígen de Tumbaya Grande, para hacer un pedido de expropiación en el Congreso de la Nación, que no tuvo eco entre los legisladores representantes de Jujuy. Dos años después, en pleno fervor reformista de la Constitución Nacional, el senador nacional Snopek le *promete* a don Nicolás “hacerse cargo de las tierras de Tumbaya”.¹⁸ En este marco, Snopek, miembro de una de las familias tradicionales del peronismo provincial, fue clave en las gestiones de expropiación de la finca. Estos trámites fueron articulados a nivel local por diversos intermediarios del gobierno de San Salvador de Jujuy. Uno de ellos fue el diputado provincial Valentín Ramos, quien en ese marco le solicitó al presidente de la organización co-

17 Lino Arjona era oriundo de la localidad de Volcán, considerado un gran conocedor y *caminador* de la zona. Esta última categoría hace referencia a quien conoce la zona *de verdad*, caminando las grandes distancias que separan las distantes viviendas del *campo*.

18 En 1994 se reformó la Constitución Nacional Argentina. Los reclamos y reivindicaciones que fueron instalando la ‘cuestión indígena’ en la arena pública llevaron a que se derogaran disposiciones constitucionales consideradas discriminatorias por la Comisión que sesionó previamente a la Reforma. La introducción más importante fue la modificación del artículo 75 inciso 17, que dictaminó que “Son atribuciones del Congreso. Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a la identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de las comunidades, la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes y embargo. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que la afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”. Un compendio de la legislación argentina en materia de derecho indígena, puede consultarse en Carrasco (2000).

munitaria una serie de datos para la elaboración del proyecto de ley de expropiación de la finca. Me decía don René: “Don Valentín nos pidió información urgente de la finca para sacar el proyecto de expropiación, censos, qué cuánta gente éramos, la hacienda, los pastos, los cultivos, todo para tener los datos para hacer el proyecto. Entonces viajamos a Jujuy en una tarde y esa noche hemos hecho el proyecto de ley; (...) él al otro día se iba a Buenos Aires a presentarlo, y ha ido y lo ha presentado y a los catorce días tengo información concreta que había entrado al Senado de la Nación, y entonces había ya más esperanza” (Don René, entrevista en Tumbaya Grande, agosto de 2007).

El senador Snopek, a través del trabajo de mediación de Ramos, ingresó el proyecto de ley de expropiación de la finca Tumbaya en el Senado de la Nación. Una vez que el proyecto entró en el Senado, según René Vilca “la cosa quedó detenida por un tiempo”. Este tiempo de más de un año de espera *en el cerro*, sin embargo, fue de la mano con los tiempos acelerados del trabajo jurídico en la ciudad. La temporalidad jurídica fue activada por los técnicos y funcionarios de OCLADE, del COAJ y del Instituto de Asuntos Indígenas (INAI) que movilizaron sus recursos para que no se vetara la ley del proyecto de expropiación en el Senado.¹⁹

Finalmente, la ley de expropiación de la Finca Tumbaya se aprobó el 28 de noviembre de 1996, llegando la noticia *al cerro uno de los primeros días de diciembre*.

Ley N° 24725: “Declárase de utilidad pública y sujeto a expropiación, un inmueble ubicado en el Departamento

19 Oyharzábal, abogado de la Comunidad Aborigen de Tumbaya, comunicación personal. Nimia Azapa, en su carácter de abogada y presidenta del COAJ, tuvo un rol destacado en el asesoramiento legal y jurídico de muchas comunidades de la provincia de Jujuy nucleadas en el Consejo.

Tumbaya de Jujuy. Establécese que el PEN dispondrá la transferencia del citado inmueble a la autoridad de aplicación creada por la ley 23302, quien adjudicará la titularidad del dominio a la comunidad integrada por familias aborígenes que actualmente se encuentran asentadas y radicadas en forma permanente dentro de los límites de la Finca Tumbaya o Finca Tumbaya Grande”.

La Comunidad Aborígen Kolla de Finca Tumbaya

Cuando en 1996 se aprobó la ley que dejó la finca Tumbaya sujeta a expropiación, los *arrenderos* tenían dos años para tomar posesión de la finca, regularizar el expediente y esperar que las tierras se escrituraran a nombre de la comunidad aborígen. Para que la ley pudiese efectivizarse, los ex arrendatarios de la finca tuvieron que constituirse a través de la personería jurídica específicamente establecida para las comunidades aborígenes.²⁰ Esto implicó que se tuviera que dar de baja a la personería jurídica de la OCA de Tumbaya Grande, que era de “asociación vecinal”, y se tramitase una nueva personería jurídica a nombre de la comunidad aborígen colla. La nueva comunidad tuvo que incluir necesariamente a todas las familias que se encontraban dentro de los límites de la finca Tumbaya, territorio sobre el que se

20 Como vimos, en base a una serie de considerandos legales, la resolución 4811/96 adecuó un modelo de personería jurídica específico para las comunidades aborígenes de la Argentina. Para operativizar el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional, durante los años 1996 y 1997 se desarrolló en la Argentina el Programa de Participación de Pueblos Indígenas (PPI), cuyo objetivo era elaborar diversas propuestas que canalizaran demandas indígenas. Su criterio de adecuación panindígena y una metodología de producción colectiva en lo comunitario, lo zonal, lo provincial, lo regional y lo nacional, permitió a distintos pueblos elaborar una plataforma mínima de reivindicaciones (Carrasco, 2000), adquiriendo matices específicos en las diversas formaciones provinciales en que se desarrollaron (Briones, 2005).

había hecho el proyecto de expropiación. La vieja organización comunitaria incluía solamente a los residentes de la quebrada de Tumbaya Grande, quienes además habían sido el “colectivo social” sobre el que ENDEPA había destinado las acciones de capacitación y fortalecimiento comunitario durante los años 80. Además, al convertirse la comunidad en la propietaria de la totalidad del territorio de la finca, caducaron los títulos individuales de compra-venta que Viviani, el propietario de la finca al que se le hizo el juicio de expropiación, había establecido con algunos *arrenderos* durante las décadas de 1970 y 1980. ¿Cómo recuerdan los ex *arrenderos* este proceso?

Dos meses después de darse a conocer la ley del proyecto de expropiación, entre el 26 y el 28 de enero de 1997, tuvo lugar en Tumbaya lo que se dio en llamar el “1er Encuentro de dos Comunidades Aborígenes”. En un taller de tres días organizado y coordinado por el INAI, diversos miembros de la Comunidad Kolla de Finca Santiago se reunieron con los ex arrendatarios para transmitirles la experiencia de organización comunitaria por la que habían transitado hasta entonces.²¹

Con la experiencia de Finca Santiago como referencia, durante ese año se llevaron a cabo talleres de capacitación en Tumbaya y en otras comunidades de la zona, coordinados por abogados y técnicos del INAI y de OCLADE. En esos talleres se les entregó a los *arrenderos* diversos documentos sobre los que se discutió en sucesivos encuentros a lo largo de casi un año, en cuyo marco se redactaron las bases del Estatuto.²² La Comunidad Aborígen Kolla de Fin-

21 Para un análisis del proceso de organización comunitaria de la Finca Santiago, véase Weinberg, 2009.

22 Durante los trabajos de campo, en casi todos los hogares nos fue mostrada una carpeta con la documentación proporcionada en aquellos talleres, donde se instruía a los *arrenderos* sobre qué era la Constitución Nacional, el INAI, el Estatuto, qué significaba ser una comunidad, y

ca Tumbaya se organizó en torno a un *Consejo de Delegados Aborígenes*, compuesto por las figuras de Presidente, Secretario y Tesorero, distinguidos entre los catorce delegados elegidos cada dos años entre los miembros de las cinco zonas en las que se divide el territorio de la comunidad: Tumbaya Grande, Tumbaya Pueblo, Chañarcito, Huajra y Chañi Chico. La opción por la organización en un Consejo de Delegados por zonas fue tomada en asamblea y argumentada en relación a la necesidad de contar con representantes de las distintas zonas en las que se divide la finca. La razón argumentada para no haberse organizado como Consejo de Ancianos, como en el caso de Finca Santiago, fue la necesidad de contar con personas jóvenes que supiesen leer y escribir y representasen a la comunidad fuera de Jujuy.

Tierras y estatus en disputa

La Ley N° 24725 dejó sujeta a expropiación la totalidad de la finca Tumbaya. Una vez iniciados los juicios de expropiación, el Estado Nacional quedó habilitado para tomar posesión judicial de la finca, lo que se hizo el 12 de noviembre de 1998. Días después, el 23 de noviembre, a través de un acta labrada en Buenos Aires, el Estado Nacional le transfirió la posesión de la finca a la comunidad, según lo establecía la Ley de Expropiación.

El 23 de noviembre de 1998 es recordado en Tumbaya como *el día que nos devolvieron las tierras*. Al acto de entre-

la conveniencia de pedir la adjudicación de las tierras en forma de posesión comunitaria. Junto al Estatuto se redactó además un Reglamento interno sobre la distribución de las tierras entre las familias, sobre el uso de pasturas y aguadas, y de los marcos de convivencia convenidos para lograr buenas relaciones entre los vecinos en la nueva situación jurídica de las tierras.

ga realizado en el salón Blanco del Congreso de la Nación en Buenos Aires, concurrieron varios ex *arrenderos*, quienes viajaron en el día en avión y recibieron el acta de manos de Ramón “Palito” Ortega, quien entonces se desempeñaba como ministro de Desarrollo Social de la Nación. De vuelta en Tumbaya y con la tierra entregada en posesión, los ex arrendatarios vivieron varios meses de relativa calma, sin la visita de técnicos y funcionarios del INAI, del COAJ, de OCLADE ni de políticos.

Una vez efectuada la transferencia de la Finca a los *arrenderos*, la comunidad debía hacer la posesión efectiva, ocupando “la Sala”²³ y las tierras colindantes. En ese interín, la familia Viviani interpuso un interdicto para retener la posesión y una medida de no innovar, pretensiones que fueron desestimadas por el Juez Federal Horacio Paz. Este dispuso una medida preventiva para el resguardo y la protección de los bienes y personas vinculadas a la finca. Esta resolución judicial fue apelada por la familia Viviani, a través de una presentación que hicieron ante la Cámara Federal radicada en Salta. La presentación del interdicto fue acompañada por la ocupación física de la Sala por parte de Viviani y su familia, quienes, desoyendo la sentencia que lo desestimaba, permanecieron en el lugar esgrimiendo el carácter de usufructuarios vitalicios del Padrón H-1703, uno de los tres padrones catastrales en los que se había dividido la finca un tiempo antes.²⁴

La pretensión de Viviani era retener la propiedad de la Sala y 330 hectáreas circundantes, contemplada catastral-

23 Casa principal de la finca, residencia del patrón.

24 Antes de que saliera la Ley de expropiación de 1996, Viviani, aún en su condición de propietario, había disgregado el padrón de la Finca, denominado “Lote Rural sin número, Padrón H-173” en tres padrones, cada uno de ellos a nombre de sus tres hijos. La disgregación de los padrones H-1702, H-1703 y H-1704, obligó al Estado a hacer cuatro juicios de expropiación sobre estos tres padrones y, posteriormente, sobre el remanente del H-1703.

mente en este último padrón. Esta medida fue posible porque, para cuando se transfirió la posesión de la finca a la comunidad aborigen, no existía sentencia firme sobre los tres juicios de expropiación. Por la falta de celeridad en los despachos judiciales de Jujuy, Viviani pudo presentar la medida de no innovar y comenzar a *negociar* con los arrenderos. La posibilidad de que los *arrenderos* pudiesen sentarse a negociar con el patrón fue calificada como un hecho histórico por el abogado de la comunidad. Haber *podido negociar con el patrón* fue en este marco incorporado de un modo positivo en las memorias construidas sobre aquellos meses. Como me decía Cipriano: “la negociación fue buena, vino la hija de Viviani que es abogada, el yerno es abogado, todos abogados, junto con la televisión, pero nosotros así bien cara a cara con Viviani, la hija, el yerno que es abogado hemos negociado, nos han dejado para negociar, todo bajo acta ¿no?” (Cipriano, entrevista en Tumbaya Grande, noviembre de 2007).

Como dijimos, el reclamo de Viviani era retener la propiedad del padrón H-1703, que incluía la Sala y las 330 ha circundantes, las más productivas de la finca, que en su mayoría posee tierras de pastoreo sin posibilidad de explotación agrícola intensiva. A partir de las discusiones generadas entre los dirigentes de la comunidad aborigen, los abogados de Viviani y los funcionarios del INAI, se negoció que Viviani retuviese la posesión de la Sala y de 20 ha circundantes, y que el remanente del padrón quedase en propiedad de la comunidad: “eso ha quedado para él, le hemos dejado nomás y ya no jode a nadie, le han hecho firmar para que no moleste a ningún arrendero... ¡y ha cumplido su palabra! Don Viviani no molesta con nadie, no molesta más ya”, me decía Don Borja.

Esta estrategia legal le permitió a la familia Viviani mantener el capital simbólico y económico que significaba la

conservación del casco de la hacienda y las 20 ha de tierra circundante. Los Viviani recibieron el dinero que el Tribunal Nacional de Tasaciones dispuso por la expropiación de las miles de hectáreas de una finca poco productiva, que no les redituaba ganancias económicas considerables, y la Sala, un casco de hacienda con valor patrimonial (Nicolini, 1965). Esto le permitió a la familia Viviani reproducirse en la posición socialmente requerida de una elite que para el Jujuy de la década de 1990 ya no necesita latifundios improductivos, sino dinero para el consumo. En palabras de Ana, miembro de una familia amiga de los Viviani: “Viviani me dice ‘yo me voy a poner de rodillas para que me expropien’, me ha dicho, ‘porque ya está, estos collas de mierda’, estaba furioso... ‘quiero hacer algún acuerdo, yo me harté... la verdad es ya he ido diez veces, lo único que falta es ponerme de rodillas para que me expropien” (Ana, entrevista en Volcán, abril de 2008).

La carpa hacienda

Todo este proceso originó un evento que es recordado como un hito en las memorias de la comunidad. Por resolución del Consejo de Delegados aprobada en Asamblea, el 5 de mayo de 1999 se instaló una carpa al frente de la Sala que permaneció allí durante seis meses. La “carpa hacienda” fue una *medida pacífica* de protesta sobre lo que se interpretó como un *atropello* por parte de Viviani, quien *desoía la justicia, y sobre todo desconocía a los verdaderos propietarios de la finca*. La instalación de la carpa frente al portón de entrada del predio circundante al casco de la finca cobró una alta notoriedad pública, ya que a poco más de un año de la creación del Programa de Regularización y Adjudicación de Tierras a

los Pueblos Indígenas de la Provincia de Jujuy, PRATPAJ,²⁵ el caso de Tumbaya era el primero que visibilizaba las enormes distancias entre la letra legal y la práctica concreta de adjudicación de tierras en la provincia.

Además de la ayuda recibida a través del patrocinio legal del Dr. Oyharzábal, en Tumbaya también se recuerda el apoyo logístico recibido por la Comisión Municipal de Tumbaya, a través de Hugo Mamaní, comisionado municipal desde 1992. En el transcurso de los meses que duró la carpa hacienda, el municipio *colaboró* con recursos para comprar víveres y pagar la nafta de los continuos traslados de personas que implicaba el acampe. La legitimidad de la carpa hacienda fue rápidamente consolidada además, por el masivo respaldo que tuvo por parte de distintas organizaciones indigenistas, que adhirieron a la protesta a través de las cadenas solidarias de mails que circularon durante esos meses. La protesta adquirió gran visibilidad además gracias a la convocatoria que se hizo a los medios de comunicación locales, quienes durante los meses que estuvo la carpa hacienda se hicieron eco de las formas que iba tomando el proceso.

Frente al conflicto, la posición oficial del Estado Nacional a través del director del INAI, Miguel Ángel Cabezas, fue la de considerar la instalación de la carpa como “...una respuesta política impertinente, puesto que se trata de un ‘problema técnico-jurídico’. Me parece fuera de lugar; hay que dejar actuar a los poderes del Estado, y el INAI que de-

25 En 1997 se creó el PRATPAJ, Programa de Regularización y Adjudicación de Tierras a los Pueblos Indígenas de la Provincia de Jujuy, que contó con una unidad ejecutora donde estaban representadas la Provincia de Jujuy y la Nación a través del Presidente del INAI, conformada por una Comisión de Participación Indígena creada en 2001, compuesta por delegados de aproximadamente sesenta comunidades. Las diócesis de Humahuaca y Jujuy tuvieron un importante rol en su gestión. Ese mismo año se organizó el Registro de Personerías Jurídicas de Comunidades Aborígenes de la provincia de Jujuy, a partir de los numerosos pedidos de personerías jurídicas que se elevaron al INAI.

pende del Poder Ejecutivo no puede interferir en la acción judicial”.²⁶ La posición del INAI fue considerada *absurda* por parte de los miembros del Consejo de Delegados, además “por ser jujeño y estar al tanto de los atropellos que se han hecho históricamente con las comunidades”.

La vida cotidiana en la carpa hacienda se organizó en torno a un sistema de turnos, con una lógica territorial, generacional y de género. Quienes mayormente estaban eran jóvenes varones de Tumbaya Grande, residentes de la misma quebrada o del pueblo. La instalación de la carpa implicaba que siempre hubiera gente en el lugar: “...cuidábamos día y noche la carpa, para que no nos saquen. Venían los patrones [Viviani y su hijo, abogado que patrocinaba a su familia en el juicio de expropiación] y nos querían retirar, pero no podían, no podían y no nos retirábamos”. Una de las imágenes que una y otra vez nos fueron descriptas sobre aquellos días, es la de la presencia de personal de seguridad privada que contrató Viviani para impedir el acceso de la gente a la Sala. A pesar de que como vimos la Justicia Federal había desestimado el interdicto presentado por Viviani,²⁷ la posesión de la Sala fue mantenida por éste bajo la custodia de agentes de seguridad que, con palos de madera en la mano, no dejaban que los miembros de la comunidad traspasaran la tranquera que daba acceso al casco de la finca.

La comida para *los changos* y *changas* que estaban en la carpa provenía de los aportes que hacían las distintas familias: verduras, corderos, pan, queso; las familias cooperaban con productos que cocinaban las mujeres por turnos. La carpa hacienda también fue la oportunidad para que se conociesen las personas de las distintas zonas de la comunidad. Como me decía Lalo: “Yo le decía a mi hermano

26 Diario *El Pregón*, San Salvador de Jujuy, 13 de junio de 1999.

27 Desestimación de la Justicia Federal del Expediente 155/99, del 11 de mayo de 1999.

‘vamos a la carpa’, a mí me gustaba salir, a mi hermano no tanto. Pero venía con él a la carpa, nos instalábamos y ahí conocí a la gente de Tumbaya Grande, yo conocía muy poco a la gente de Chañi, todo lo que es... no conocía muy bien y de ahí comencé a tener relación con la gente de la finca”. La carpa hacienda es también recordada como un momento en que se produjo un recambio generacional en la coordinación de la comunidad.

La organización y la creación del Consejo de Delegados, junto con la gestión de los primeros proyectos que se redactaron a través de su personería jurídica, hicieron que se fuera prescindiendo de los expertos y técnicos en calidad de voceros, y comenzaran a surgir personas dentro de la propia comunidad que se fueron posicionando y disputando su representatividad. La necesidad de ciertos capitales, como la escritura y la deservoltura en espacios de militancia indigenista, es indicada como la clave de la emergencia de un grupo de jóvenes, que empiezan a ocupar los cargos del Consejo de Delegados. Nos decía doña Lucía Suárez: “como los jóvenes saben leer... yo no sé leer. Si yo supiera leer, también entonces estaría al día. Todos los que saben leer han hecho esos papeles día por día, los que estaban allá en la carpita. Así era, los jóvenes, ¿vivo?”.

Por otro lado, *los tiempos de la carpa* son recordados como un momento en que todos estaban *unidos*, primando un espíritu de solidaridad y confraternidad entre las familias: “...entonces se éramos *unidos*, se éramos *compartidos*, todos tirábamos para el mismo lado”. La visibilidad pública adquirida por los *arrenderos* a partir de la instalación de la carpa, el sostenimiento de la vida cotidiana en turnos, solventada por las contribuciones que hacían las distintas familias y la comisión municipal, y las *nuevas cosas lindas* que empezaron a realizarse en torno a la lucha por las tierras, constituyen los elementos con los que se recuerdan esos primeros tiempos como tiempos de *unión*. Como nos decía

don René: “y era así, era así, nos respetaba mucha gente, muchísima gente nos ha respetado, aquí por lo menos todos los lugareños de la zona de la finca han tenido su fuerza necesaria para reunirse, para decir que esto no daba más”.

Las memorias sobre la *unión* se remontan incluso a los momentos previos a la instalación de la carpa, donde todos estaban *unidos* y “no estaba la *política*, o los políticos podían *figurar*, pero no podían *sacar tajada*”. El elemento que marca la bisagra entre la *unión* y la *desunión* con la que se representan las etapas previa y posterior a la instalación de la carpa hacienda, tiene que ver con representaciones sobre la *politicización* de la comunidad. El sentido de la *unión* con el que se representa los primeros tiempos, es construido en relación al momento que sobrevino después, una vez que, resuelto el conflicto con Viviani, comenzó el proceso de *politicización* de la Comunidad Aborigen Kolla de Finca Tumbaya, tema que pertenece a otro capítulo de su historia.²⁸

La instalación de la carpa hacienda es un clivaje en las memorias tumbayeñas. La carpa es recordada como un hito en las memorias de aquel momento, por la alta visibilidad pública que adquirió en la provincia, por el apoyo que suscitó entre las instituciones y organizaciones indígenas de otros lugares del país y por la conquista que supuso para los ex *arrenderos* el acuerdo concretado con Viviani. Los meses en los que estuvo levantada la carpa hacienda son recordados, además, como el momento en que comenzaron a circular y visibilizarse visiones, tropos e identificaciones indígenas, encontrando interlocutores en la iglesia y en las organizaciones indigenistas que ponderaban el componente simbólico de la tierra en tanto Pachamama, celebrando *el despertar del*

28 En la tesis de Doctorado analizamos la *política* y la *politicización* como categorías nativas en Tumbaya, en el marco de la progresiva deslegitimación de los representantes surgidos de la propia comunidad (Espósito, 2012).

pueblo kolla. En esos meses, la Comunidad Aborigen Kolla de Finca Tumbaya adquirió su primera bandera wipala, que flameó al lado de la bandera argentina durante los seis meses que la carpa hacienda se mantuvo en pie. Pero fundamentalmente, los relatos sobre los meses de la carpa, coinciden en remarcar la importancia que tuvo el recambio generacional de la coordinación de la comunidad, y la *unidad* con la que se transitaron esos meses, en contraste con lo que sucedería de allí en más. La carpa hacienda se desarmó el 13 de noviembre de 1999.

Conclusiones

En este capítulo analizamos los procesos de organización de comunidades aborígenes collas en la Quebrada de Humahuaca durante la década de 1990, desde el caso de la Comunidad Aborigen Kolla de Finca Tumbaya. En estos procesos intervino la identificación con la “historia del despojo” de las tierras comunales indígenas coloniales, así como las memorias de luchas y demandas por tierras y las trayectorias arrendatarias locales, que explican una dimensión de las modalidades, discursos y representaciones generales de la emergencia kolla de fines del siglo XX. Además, en el proceso mediaron discursos académicos y representaciones oficiales que habían sentenciado la desaparición de los indígenas quebradeños desde el mito de la Argentina blanca (Quijada, 2000; Briones, 2002; Chamosa, 2008; véase Espósito, 2014a para el caso de Jujuy), junto a la conflictiva preservación de identificaciones y sentidos étnicos estigmatizados y racializados (Segato, 2007). Finalmente, en las prácticas sociales y específicamente discursivas del proceso de organización de la Comunidad Aborigen Kolla de Finca Tumbaya, intervinieron agentes religiosos y políticos en el

marco multicultural de los 90, aunque la emergencia kolla no fue analizada aquí como un mero efecto de la legislación y militancia indígena local ni del movimiento panindígena internacional de fin de siglo. Estas agencias se articularon con trayectorias, memorias, sentidos de identificación y pertenencias, ancladas en afiliaciones étnicas sometidas a cambiantes pero sostenidos procesos de alterización, constituyendo procesos de etnogénesis (Sturtevant, 1971; Hill, 1992; Escolar, 2007; Pacheco de Oliveira, 2010). En este proceso de al menos dos siglos, la tierra se constituyó en el elemento central de las formas de identificación, pertenencia y demandas.

La expropiación de la finca Tumbaya en la década de 1990 supuso el traspaso de su propiedad a sus antiguos arrendatarios, en forma de posesión comunitaria. Para que pudiese efectivizarse la expropiación y las familias constituirse como comunidad aborígen con personería jurídica, estas debieron “acreditar su origen étnico-cultural e histórico, con presentación de la documentación disponible”. En los argumentos esgrimidos en el estatuto de la comunidad, la tierra, en tanto objeto histórico en disputa, fue uno de los elementos centrales a través del cual se organizaron, argumentaron y legitimaron las memorias de la comunidad tumbayaña, apelándose a su recuperación como “una lucha que viene siendo llevada a cabo hace muchísimos años (...) donde ya no existirá más alguien quien nos ponga las reglas de juego sino que seremos nosotros los que lucharemos y forjaremos por un futuro mejor” (Celestina Ábalos, entrevista en Tumbaya, julio de 2007).

Lejos de ser una respuesta estratégica coyuntural, las demandas por tierras de la década de 1990 en Jujuy, son parte de una historia mayor de luchas originadas por lo menos a principios del siglo XIX. Como vimos, desde las perspectivas materialistas de la historiografía y las antropologías que

estudiaron en la región, el despojo de las tierras comunales coloniales desde la década de 1820, había tenido como una de sus principales consecuencias la progresiva dilución de los sentidos de pertenencia étnica de los antiguos comuneros indígenas, reconvertidos en arrendatarios y fuerza de trabajo en las industrias regionales (Madrado, 1982, 1986; Isla, 1992; Karasik, 1994, 2005, 2009, 2010). Sin embargo, las etnografías realizadas en la Quebrada de Humahuaca nos llevan a postular que aquella afirmación parte de un posicionamiento académico sobre estos procesos de desetnicación, cuyos sesgos teóricos e ideológicos opacaron en gran medida el análisis acabado de los procesos de etnogénesis regionales. Los supuestos implicados en aquellos trabajos, reprodujeron las denominaciones y clasificaciones producidas en la documentación de la colonia y la república, reificando las representaciones (des)aboriginalizadas de los grupos de las tierras altas del Noroeste Argentino (Espósito, 2014a, 2014b).

En esta dirección, “los indios dejaron de ser indios” (Madrado, 1986) por los efectos simbólicos de las “narrativas de extinción” (Escolar, 2007) producidas en el contexto de consolidación del Estado Nacional a fines del siglo XIX, perspectivas que se proyectaron de manera acrítica en los trabajos académicos que se abocaron al estudio de las dinámicas sociales regionales (Espósito, 2014). Thierry Saignes (1988) muestra por ejemplo los modos en que durante la colonización española en el actual territorio boliviano, las haciendas de arrendatarios muchas veces funcionaron como protectoras de las instituciones andinas y sentidos de identificación étnica, en contextos de profunda desestructuración económica y social. Aquellas visiones “desetnicizadas” producidas sobre los sectores populares jujeños, en particular rurales, contrastan con nuestros datos: en diversos episodios de luchas por tierras en el siglo XX los

pobladores locales se posicionaron y fueron posicionados como indígenas, y las autoadscripciones aboriginalizadas son recurrentes en las memorias y sentidos de pertenencia e identificación en la actualidad.

Entre los meses de mayo y agosto de 2006 se organizó lo que se llamó el “Segundo Malón de la Paz”, en protesta por el incumplimiento de las restituciones y escrituraciones de tierras dispuestas por el PRATPAJ. Reactualizando los eventos de sesenta años antes, las comunidades indígenas collas de la Quebrada de Humahuaca y Puna se reunieron en Abra Pampa, desde donde marcharon hacia la entrada a la localidad de Purmamarca, haciendo un corte de ruta que, reuniendo a más de mil personas, manifestó las expectativas frustradas de recibir sus títulos comunitarios de tierras por parte de Estado argentino. Desde entonces hasta el momento de estar terminando de escribir este capítulo, la situación prácticamente no ha cambiado, y las complejas fisonomías políticas de Jujuy siguen teniendo a la tierra como un tema candente e irresuelto. Como la gran mayoría, la Comunidad Aborigen Kolla de Finca Tumbaya no recibió hasta el momento la titulación definitiva de sus tierras comunitarias: la pretendida reparación histórica que con bombos y platillos fue anunciada en tantas oportunidades en Jujuy, está aún lejos de ser realizada. Profundizar las investigaciones etnográficas e históricas de los procesos de etnogénesis regionales permitirá comprender las complejas relaciones históricas entre categorías étnicas, demandas y constitución de grupos sociales, sin reducir la emergencia indígena colla a epifenómenos ideológicos o estrategias elaboradas en coyunturas particulares.

Bibliografía

- Althabe, Ricardo; Braunstein, José y González, Jorge Abel. 1995. "Derechos Indígenas en la Argentina", *Revista El Derecho* N° 8858, pp. 1-17.
- Bernal, Irma. 1984. *Rebeliones indígenas en la Puna (Aspectos de la lucha por la recuperación de las tierras)*. Buenos Aires, Búsqueda-Yuchan.
- Boccaro, Guillaume y Bolados, Paola. 2008. "¿Dominar a través de la participación? El Neoindigenismo en el Chile de la posdictadura", *Memoria Americana* 16 (2), pp. 167-196.
- Briones, Claudia. 2002. "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y Nación en Argentina", *RUNA*, Universidad de Buenos Aires XXIII, pp. 61-88.
- . 2005. "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en Briones, Claudia (comp.). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Brow, James. 1990. "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past", *Anthropological Quarterly*, vol. 63, N° 1. Tendentious Revisions of the Past in the Construction of Community, pp. 1-6.
- Carrasco, Morita. 2000. *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires, Lhaka Honhat, Iwgia (Grupo internacional sobre asuntos indígenas).
- Carrillo, Joaquín. 1877. *Historia civil de Jujui (con documentos). Apuntes para su historia civil*. Buenos Aires.
- . 1889. *Descripción brevísima de Jujui Provincia de la República Argentina*. Jujuy.
- Chamosa, Oscar. 2008. "Indigenous or Criollo. The Myth of White Argentina in Tucumán's Calchaqui Valley", *Hispanic American Historical Review* 88:1. Duke University Press.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press. Cap 2, pp. 49-67.
- Da Silva Catela, Ludmila. 2006. "El estigma de la memoria en Tumbaya", *Revista Puentes*, N° 17, pp. 61-66.
- Escolar, Diego. 2007. *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en la Argentina*. Prometeo, Buenos Aires.

- Espósito, Guillermina. 2012. "La Polis Colla. Tierra, cultura y política en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Aula virtual, Puesto en línea el 03 octubre 2012, consultado el 04 diciembre 2012. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/64099> DOI: 10.4000/nuevomundo.64099.
- . 2014a. "Discursos civilizadores en los Andes de Argentina: políticos y académicos en la mestización de la Quebrada de Humahuaca, Jujuy". *Revista Intersecciones en Antropología*.
- . 2014b. Despojo, reconocimiento y después, en *Historia agraria de la Quebrada de Humahuaca*, Compilado por Cecilia Fandos y Ana Teruel. San Salvador de Jujuy: EDIUNJU, UNHIR-ISHIR, CONICET.
- Fidalgo, Andrés. [1988] 1996. *¿De quién es la Puna?* Jujuy, EDIUNJU. San Salvador de Jujuy.
- Gil Montero, Raquel. 2008. *La construcción de Argentina y Bolivia en los Andes Meridionales. Población, tierras y ambiente en el siglo XIX*. Buenos Aires, Prometeo.
- Hale, Charles. 2004. "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'", *NACLA Report on the Americas*. Report on Race, Part 1, pp. 16-21.
- Hill, Jonathan. 1992. "Introduction", en Hill, Jonathan (ed.). *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa, University of Iowa Press.
- Hocsman, Luis Daniel. 2011. *Estrategias territoriales, recampesinización y etnicidad en los Andes de Argentina*. México, CLACSO/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Isla, Alejandro. 1992. "Jujuy en el siglo. Estrategias de investigación. Introducción", en Isla, Alejandro (comp.). *Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas. Crisis terminal de un modelo de desarrollo*. Buenos Aires, Proyecto ECIRA, MLAL.
- Karasik, Gabriela (comp.). 1994. *Fronteras de sentido en el Noroeste: identidades, poder y sociedad*. Buenos Aires, CEAL, pp. 7-14.
- . 2005. "Etnicidad, cultura y clases sociales. Procesos de formación histórica de la conciencia colectiva en Jujuy, 1985-2003". Tesis de Doctorado inédita. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
- . 2009. "Procesos de revitalización étnica en Jujuy: la experiencia subalterna entre lo indio y lo popular". Ponencia presentada en la VIII Reunión de Antropología del Mercosur. Buenos Aires, 29 de septiembre al 2 de octubre. GT 43: Diálogos latinoamericanos sobre modos y experiencias de vida de Sectores populares.

- . 2010. "Subalternidad y ancestralidad colla: transformaciones emblemáticas y nuevas articulaciones de lo indígena en Jujuy", en Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía, pp. 259-282.
- Kindgard, Adriana. 2003. "Ruptura partidaria, continuidad política. Los 'tempranos' orígenes del peronismo jujeño", en Macor, Darío y Tcach, César (eds.). *La Invención del Peronismo en el Interior del país*. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, pp. 163-212.
- . 2004. "Tradicición y conflicto social en los Andes argentinos. En torno al Malón de la Paz de 1946", en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el caribe. Historia y sociedad en los Andes, siglos XIX y XX*. vol. 15, N° 1 enero-junio. Universidad de Tel Aviv, pp. 165-184.
- Madrazo, Guillermo. 1982. *Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna argentina bajo marquesado de Tojo. Siglos XVII a XIX*. Buenos Aires, Fondo Editorial.
- . 1986. "Indígenas y hacendados en el Noroeste", en Iñigo Carreras, Nicolás; Madrazo, Guillermo; Slavski, Leonor y Ceresole, Gladis. *Cuadernos de Historia Popular Argentina, El campo y sus habitantes*. pp. 1-21.
- Nicolini, Alberto. 1965. "La Hacienda Tumbaya", *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, 18. Buenos Aires, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad de Buenos Aires.
- Pacheco de Oliveira, João. [1999] 2010. "¿Una etnología de los "indios misturados"? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil", *Desacatos*, N° 33, pp. 13-32.
- Paz, Gustavo. 1999. *Province and Nation. Peasants, Elite and the State in Northern Argentina, Jujuy 1780-1880*. UMI, Emory University.
- . 2003. "Gran propiedad y grandes propietarios en Jujuy a mediados del siglo XIX", *Cuadernos*. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales N° 21. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- Quijada, Mónica. 2000. *Homogeneidad y nación, con un estudio de caso: Argentina en los siglos XIX y XX*. Madrid, CSIC.
- Ramos, Alcida. 1992. *The hyperreal indian. Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 267-283.
- Rutledge, Ian. 1987. *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy (1550-1960)*. Tilcara, ECIRA/CICSO.
- Saignes, Thierry. 1987. "Ayllus, mercados y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas, siglo XVII", en Harris, Olivia et al. (comp.). *La participación andina en los mercados surandinos*. La Paz, Ceres, pp. 111-158.

- Sánchez, Sandra. 1996. "Fragmentos de un tiempo largo. Tilcara entre fines del siglo XVI y principios del XIX". Tesis de Licenciatura inédita. San Salvador de Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.
- Sánchez, Sandra y Sica, Gabriela. 1991. "Algunas reflexiones acerca de los tilcaras", *Avances en Arqueología* N° 1, Tilcara, Instituto Interdisciplinario Tilcara, Universidad Nacional de Buenos Aires, pp. 82-99.
- Schwittay, Anke. 2003. "From Peasant Favors to Indigenous Rights. The Articulation of an Indigenous Identity and Land Struggle in Northwestern Argentina", *The Journal of Latin American Anthropology* 8 (3), pp. 127-154.
- Segato, Rita. 2007. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la Identidad*. Buenos Aires, Prometeo.
- Sturtevant, William. 1971. "Creek into Seminole", en Leacock, Eleonor y Lurie, Nancy (eds.). *North American Indians Historical perspective*. Nueva York, Random House, pp. 92-127.
- Teruel, Ana. 1994. "La incidencia de la tenencia de tierra en la formación del mercado de trabajo rural en la provincia de Jujuy. 1870-1910", *Población y sociedad*, N° 2, diciembre, pp. 161-187.
- . 2006. "Panorama económico y sociodemográfico en la larga duración (siglos XIX y XX)", en Teruel, Ana y Lagos, Marcelo (dirs.). *Jujuy en la Historia. De la colonia al siglo XXI*. San Salvador de Jujuy, Unidad de Investigación de Historia Regional, FHycS, Universidad Nacional de Jujuy.
- Teruel, Ana y Fandos, Cecilia. 2009. "Procesos de privatización y desarticulación de tierras indígenas en el norte de Argentina en el siglo XIX", *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 35, pp. 233-255.
- Tesler, Mario. 1989. *Los aborígenes durante el peronismo y los gobiernos militares. Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Contemporánea*. CEAL, pp. 1-32.
- Valko, Marcelo. 2008. *Los indios invisibles del malón de la paz. De la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*. Buenos Aires, Editorial Madres de Plaza de Mayo.
- Weinberg, Marina. 2009. "Politics of the State and State of Politics in an indigenous community in Northwestern Argentina". MA Thesis. Binghamton University, State University of New York.
- Zanolli, Carlos. 2005. *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

La Comunidad Indígena como categoría de traducción: trashumancia ganadera y propiedad jurídica en las sierras del Zenta (Departamentos de Humahuaca/Jujuy e Iruya y Orán/Salta)

Jorge L. Cladera

Introducción

El presente artículo constituye un avance de investigación para la tesis de maestría en Antropología Social, basado en la propia experiencia etnográfica durante cinco años de trabajo como técnico de terreno con las Comunidades de las sierras del Zenta; y en mi previa experiencia durante la realización de mi tesis de grado.¹ Puntualmente, abordaremos las lógicas espaciales del territorio en cuestión, a los efectos de reflexionar sobre la espacialidad pastoril y su relación con los colectivos sociales constituidos por las Comunidades Aborígenes.²

-
- 1 Mi vinculación con las Comunidades de las sierras del Zenta (Departamentos de Iruya y Orán, provincia de Salta y Humahuaca, provincia de Jujuy) –particularmente con las del territorio del Zenta que será descrito en este documento– comenzó en 2003 y 2004, cuando comencé a redactar la tesis de grado en Antropología. Unos años más tarde ingresé al mismo territorio, ya como técnico extensionista, en el marco de un Proyecto de Desarrollo Socioterritorial, dentro del que me desempeñé (primero desde el INTA, luego desde la Subsecretaría de Agricultura Familiar de MinAGyP La Nación) entre 2007 y principios de 2012.
 - 2 En el territorio en cuestión, la distinción entre Comunidad Aborigen y Comunidad Indígena depende de si la persona jurídica ha sido adjudicada por la delegación provincial del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) (primer caso), o por la delegación nacional (segundo caso). A lo largo del texto, emplearemos ambos términos de manera indistinta.

En el noroeste argentino hemos presenciado recurrentemente una tensión que se activa en torno a las luchas por el reconocimiento del derecho a la tierra de los pueblos andinos. Esta tensión tiene que ver con la constante disputa que estas poblaciones tienen que dar para validar su designación como Comunidades Indígenas,³ sobre todo, cuando en sus reclamos se ven afectados intereses poderosos. En frecuentes oportunidades, el discurso dominante esgrime argumentos que desautorizan la organización de las poblaciones andinas, adjudicándoles que “no son comunidad”, que “se juntaron como comunidad hace un par de años”, que “se juntaron por interés”, etc. La dificultad con que se enfrentan los demandantes radica en que, cuando se cuestiona la profundidad histórica de su organización comunitaria, simultáneamente se pone en duda su condición étnica: argumento fundante del reconocimiento constitucional del derecho indígena (García Lema, 2012). Ocurre que el argumento de la preexistencia étnica, sin el debido esfuerzo interpretativo, da pie a suponer que las entidades de reclamo de la tierra –las Comunidades Aborígenes– tienen que ser, precisamente, unidades organizativas preexistentes al Estado Nacional. En la mayoría de los casos en los Andes de Salta y Jujuy, una cosa así resulta indemostrable: no es en organizaciones políticas ancestrales en donde se manifiesta la continuidad étnica y cultural, sino en una multiplicidad de prácticas y formas de ver y vivir el mundo.⁴ Nos gusta-

3 Es importante señalar que hoy el INAI manifiesta como único prerrequisito para el reconocimiento como Comunidad Aborigen la autoadscripción: en este sentido, muestra un avance legal notable. Sin embargo, a la hora de activar las políticas puntuales para la efectivización de la adjudicación, los prejuicios vuelven a aparecer y a cuestionar la legitimidad de esta categoría. Asimismo, en el NOA, también aparecen en actos legislativos concretos que obstaculizan el acceso al derecho (García, 2012: 123).

4 Creemos que esta lectura esencialista sobre la continuidad organizativa de las Comunidades Indígenas andinas se vio alimentada, sin intención, por la antropología estructuralista, particularmente la desarrollada en los Andes Centrales en torno a las poblaciones quechua y aymara hablantes (solo a modo de ejemplo, véase Isbell, [1978] 2005; Platt, 1999).

ría en este artículo exponer cuál es la lógica territorial que prima detrás de la categoría social denominada hoy Comunidad Indígena. Una categoría a la cual, a nuestro criterio, *no tiene sentido buscarle profundidad histórica en tanto práctica organizativa tradicional*, sino que conviene entenderla como entidad jurídica, nacida para *traducir al idioma jurisprudencial del Estado Moderno* prácticas culturales (y consecuentemente, también espaciales) ancestrales de otro modo indescifrables para el lenguaje del derecho, con el fin de darles un marco de protección legal.

Si nos atuviésemos a encontrar prácticas organizativas ancestrales, saltaría a la vista una primera dificultad que es la inmensa permeabilidad que presenta la pertenencia a las Comunidades Indígenas. En efecto, las personas entran y salen de esta categoría con bastante fluidez, y más aun, casi siempre una misma unidad doméstica pertenece a varias Comunidades Indígenas simultáneamente. Cotidianamente, por ejemplo, es de esperarse que miembros reunidos de una comunidad –por caso, en la realización de determinados talleres temáticos– informen su urgencia por irse a realizar actividades en otra comunidad. Ante estas situaciones, con frecuencia las mismas personas suelen aclarar su doble (o múltiple) pertenencia, en frases del estilo “yo soy de tres comunidades: A, B y C”. En ocasiones, el carácter territorial de la relación con el colectivo se expresa de manera aún más explícita, por ejemplo en comentarios del estilo “yo soy de A, B y C, y también tengo propiedad en D por parte de mi señora” o “tengo herencia en D por mi abuelo pero tengo que ir a hacer posesión”.

¿Cómo se entienden las situaciones ilustradas aquí? ¿Qué significa *pertenecer* a una comunidad indígena? Y, en definitiva, ¿qué es la Comunidad Indígena hoy en el noroeste argentino? Como se observa en los ejemplos citados, en el discurso del sentido común (Isla, 2002) de los vecinos en

cuestión –en la naturalidad con que se expresa este tipo de comentarios– se inmiscuye un indicio de respuesta: *pertenecer a una Comunidad está relacionado con conservar derechos de control espacial consuetudinariamente reconocidos en determinada localidad*. La Comunidad Indígena parece vincularse fuertemente a la pertenencia espacial, pero, *paradójicamente*, lo hace sobre sociedades pastoras que, como veremos, practican una inmensa movilidad territorial a lo largo del año. ¿Cómo comprender esta aparente paradoja constitutiva de la pertenencia al colectivo indígena?

Para contestar a esta pregunta, debemos abordar dos realidades espaciales que, precisamente, se superponen en nuestro territorio de trabajo de campo (la serranía del Zenta). Por un lado, la lógica espacial por el reclamo de propiedad de las Comunidades Aborígenes, que transitaron un largo y tortuoso derrotero histórico hasta lograr (no en todos los casos) el reconocimiento formal: una lógica necesariamente jurisprudencial. Abordaremos este proceso histórico en el siguiente acápite. Por otro lado, deberemos analizar la lógica espacial familiar de quienes componen esas Comunidades Aborígenes: ganaderos trashumantes que manejan múltiples espacios de pastoreo de sus animales mediante herencias familiares reconocidas por todos los vecinos. Abordaremos esta dinámica a continuación del acápite siguiente. De ambas presentaciones, podremos concluir las consistencias y desafíos que se les presentan a las familias pastoras para legitimar su pertenencia a las Comunidades Aborígenes. Y trataremos de dar cuenta de estos aspectos empleando dos conceptos propuestos por Tim Ingold (1987) para pensar la cuestión de la “tenencia” en sociedades cazadoras-recolectoras (y que nosotros extendemos a sociedades pastorales que practican la trashumancia ganadera): la idea de *tenencia bidimensional* y la de *tenencias cero o unidimensionales*.

La propiedad jurídica de la tierra en las sierras del Zenta

Las sierras de Zenta son una formación precordillerana que actúa de límite en una sorprendente cantidad de dimensiones territoriales: hidrológica, ecológica, jurisdiccional, y fundiaria. En primer lugar, el Zenta constituye una divisoria de aguas entre las vertientes orientales que alimentan al río Bermejo y las occidentales que desembocan en el Río Grande de Humahuaca. En efecto, las sierras son lo suficientemente altas (5.400 msnm en su punto máximo) como para que actúen de barrera natural para las nubes que llegan por el este durante el período de lluvias (fines de noviembre a principios de abril). El resultado es no solo la división de cuencas, sino una nítida división de pisos ecológicos: la ladera occidental/austral es un claro exponente de ambientes de prepuna y altoandinos (que en términos locales se denominan respectivamente *jujuy* y el *cerro*⁵) y la ladera oriental/boreal constituye el piso superior de las yungas, denominado pradera de altura o, localmente, *valle*. Siguiendo el curso río abajo no más de un puñado de kilómetros, el *valle* deja lugar a la selva de montaña, denominada localmente *monte*. Esto produce que en solo algunas horas de caminata se pueda descender desde pisos prepuneños extremadamente fríos y secos hasta tupidas yungas húmedas.

Pero en el Zenta, la divisoria hidrográfica sirve a su vez como límite jurisdiccional entre las provincias de Salta y Jujuy, en una pequeña porción de su zona de contacto: hacia el oeste y el sur, las cumbres del Zenta marcan el límite del

5 A lo largo del documento, emplearemos los términos nativos (usados por las propias poblaciones locales) en *itálica*, de manera que sean fácilmente identificables. En muchos casos, las aplicaremos de manera descriptiva por considerarlas más ilustrativas y prácticas que otros términos alternativos de carácter académico o teórico. Obsérvese que localmente, *jujuy* es un término empleado en un sentido político pero también ambiental. Las consecuencias de esta polisemia se verán en el desarrollo de este artículo.

departamento de Humahuaca (Jujuy); hacia el norte, las sierras constituyen el confín del departamento de Iruya (Salta), y hacia el este, el del departamento de Orán (Salta). En consecuencia, las sierras actúan de límite provincial bipartito y de límite departamental tripartito.

Este punto tripartito coincidió, desde la separación de ambas provincias en 1836, con una división en tres grandes latifundios distintos, o *fincas*: Finca Santiago (125.000 ha, en el departamento de Iruya); Finca San Andrés (129.000 ha, en el departamento Orán); y Finca Rodero y Negra Muerta (164.500 ha, en el departamento Humahuaca) (Rutledge, 1987).



Figura 1. Ubicación de las sierras del Zenta en las provincias de Salta y Jujuy. Se detallan los tres departamentos que son delimitados por esta formación geológica: 1) Humahuaca (Jujuy); 2) Iruya (Salta); 3) Orán (Salta). Los puntos negros señalan las ciudades cabeceras departamentales homónimas. Elaboración propia.

Situación fundiaria histórica

Los tres grandes latifundios a los que hacemos alusión aquí –prácticamente toda la serranía del Zenta– se vieron, a partir de principios del siglo XX, vinculados a la industria azucarera, en tanto espacio de reproducción gratuita de la mano de obra explotada durante la cosecha de la caña por el Ingenio San Martín del Tabacal (ciudad de San Ramón de la Nueva Orán, provincia Salta). Este relacionamiento coercitivo ha sido largamente estudiado y denunciado (Bisio y Forni, 1976; Rutledge, 1987; para otra finca véase Hocsman, 2000), de modo que no profundizaremos en esta oportunidad. Señalemos simplemente, que para la década de 1930, las tres fincas eran propiedad de la mencionada firma azucarera, liderada por el empresario y político conservador salteño Robustiano Patrón Costas.⁶ Esto impedía a los pastores desarrollar estrategias territoriales que los pudieran eximir del pago de onerosísimas cargas arrendatarias, ya que no importaba cómo desplazaran sus animales a lo largo de las sierras, de cualquier manera debían pagar el *pastaje* (el derecho al pastoreo de los ganados) a la empresa propietaria.

Esta situación legal relativamente homogénea de los tres latifundios comenzaría a cambiar a mediados de la década de 1940, con el advenimiento del peronismo y el desarrollo de la legislación protectora del trabajador más marginado, como el Estatuto del Peón Rural. La reivindicación de estos derechos estimuló en 1946 la organización de una marcha de proporciones e impacto social enormes, denominada Malón de la Paz, por la cual campesinos indígenas de los andes salteño-jujeños marcharon a pie hasta Buenos Aires

6 Finca Santiago pertenecía directamente a la familia Patrón Costas desde 1906. Finca San Andrés fue comprada en 1932 por un condominio cuyo 50% pertenecía a la sociedad empresarial de Patrón Costas. Mientras que Finca Rodero y Negra Muerta habían sido adquiridas por la misma firma en 1929 (Reboratti, 2009).

para reclamar ante el presidente por sus tierras. Entre muchos otros, participaron representantes de las tres fincas a las que hacemos alusión en esta oportunidad. Aunque las consecuencias del Malón demoraron varios años, hubo resultados legislativos: puntualmente, la aprobación en 1949 de la denominada “Ley de Expropiación de Latifundios Punoños” (N° 18.341), que afectaba, entre otras, a la antigua Finca Rodero y Negra Muerta (Jujuy) la cual, a partir de ese momento, pasó a ser tierra fiscal provincial. En la provincia de Salta, en cambio, la férrea hegemonía de la oligarquía tradicional impidió que la mencionada ley incluyera a los latifundios salteños, por lo cual no se manifestaron por muchas décadas alteraciones en la condición de tenencia de este lado de la frontera interprovincial.

Los años recientes

Por este motivo, cuando a partir de 1994 fue reconocido constitucionalmente el derecho indígena a la propiedad en base a la preexistencia étnica (García, 2012; García Lema, 2012), el proceso de reorganización comunitaria para la lucha por el derecho fue mucho más rápido en Salta –en donde las familias campesinas se veían todavía constreñidas por arriendos anacrónicos– que en Jujuy –en donde la condición fiscal de la tierra le daba un carácter menos urgente al reconocimiento.

Asimismo, las características diferentes de ambas fincas salteñas, así como la organización colectiva de sus pobladores, provocaron que los éxitos resultaran distintos. En el caso de Finca Santiago, un precio de pago estatal por la expropiación que resultaba atractivo para la firma propietaria (ya que la finca había perdido la mayor parte de su rentabilidad marginal) y una estrategia judicial y política sagaz por parte del abogado que llevó la causa (asimismo, nativo de la pro-

pia finca) permitieron un éxito notable y francamente muy rápido. En efecto, en 1989, el Senado de La Nación ya había aprobado el proyecto de expropiación de Finca Santiago, que se volvió ley (N° 24.334) el mismo año –1994– en que tuvo lugar la Reforma Constitucional por la cual se agregó el inciso 17 del artículo 75, convirtiéndose así en el primer acto legislativo de reconocimiento al derecho territorial indígena en todo el país, desde su flamante incorporación a la Carta Magna. Los vecinos de la finca presentaron su estatuto comunitario como Comunidad Kolla de Finca Santiago al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) en 1997. La restitución del título se realizó pocos meses después (Cladera, 2008; Weinberg, 2009). El caso de la propiedad de la Finca San Andrés ha sido, y sigue siendo, más conflictivo dada la falta de intención de la firma propietaria de permitir la restitución de todo el territorio demandado por los pobladores organizados en la Comunidad Kolla Tinkunaku. Sin embargo, y a raíz de sucesivas movilizaciones y confrontaciones de parte de la comunidad contra la empresa durante la década de 1990, se ha logrado que en la actualidad dos fracciones de la Finca –una de casi 80.000 hectáreas en las praderas de altura; la otra de 15.000 hectáreas en las yungas– se encuentren en situación dominial fiscal, camino a la restitución comunitaria efectiva. (para seguir este proceso en detalle, ver Domínguez, 2001, 2004, 2008; Luñis Zavaleta, 2004; Reboratti, 2009).

Como ya adelantamos, en las laderas jujeñas del Zenta los procesos de reivindicación de la tierra se iniciarían unos años más tarde, ya que la ex Finca Rodero y Negra Muerta había pasado a ser tierra fiscal de la provincia de Jujuy a partir de 1949. Esta condición, si bien no resolvió el problema de las tierras, redujo la conflictividad social respecto de la situación salteña, por lo cual recién a fines de la década de 1990 se retomó el tema de la propiedad comunitaria en la

zona. La primera experiencia de reivindicación de derecho fue desarrollada con la colaboración del COAJ (Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy), hacia 2000, aproximadamente. En el marco de la estrategia jurídica que desarrollaban en aquel momento los abogados de las organizaciones de derecho indígena en la provincia (Borghini, 2010), se avanzó en la aprobación de una única persona jurídica general para todas las localidades de las sierras del Zenta de la ladera jujeña (Aparzo, Palca de Aparzo, Choracán, Varas, Cianzo y Hornocal), denominada Comunidad Indígena Distrital de Palca de Aparzo, que abarcaba la porción sudeste del territorio de la antigua Finca Rodero y Negra Muerta (Figura 2). Cabe aclarar que las localidades a las que hacemos alusión aquí, se asocian a concentraciones de viviendas en torno a tres instituciones principales: capillas católicas, escuelas primarias y, hoy, postas sanitarias. Mediante la creación de una única Comunidad Distrital, se esperaba poder lograr un saneamiento relativamente rápido y favorable de propiedad colectiva, como en Finca Santiago.

Sin embargo, la superposición de otras instancias estatales de reconocimiento del territorio indígena reemplazó en poco tiempo la estrategia de reivindicación en el Zenta. En efecto, la presión general de las organizaciones indígenas permitió que en 2001 se implementara una estrategia uniforme y mejor controlada para el manejo de los fondos destinados a la entrega de títulos de propiedad en la provincia de Jujuy. Esta estrategia cristalizó en el Programa de Regularización y Adjudicación de Tierras a la Población Aborigen de Jujuy (PRATPAJ), a través de la flamante delegación provincial del INAI⁷ y de la Secretaría de Derechos Humanos de la provincia (Borghini, 2010). Muchas localidades integrantes de la Comunidad Distrital vieron en este programa una

7 Hasta ese momento, el INAI no contaba con delegaciones provinciales sino solo con su oficina nacional en Buenos Aires.

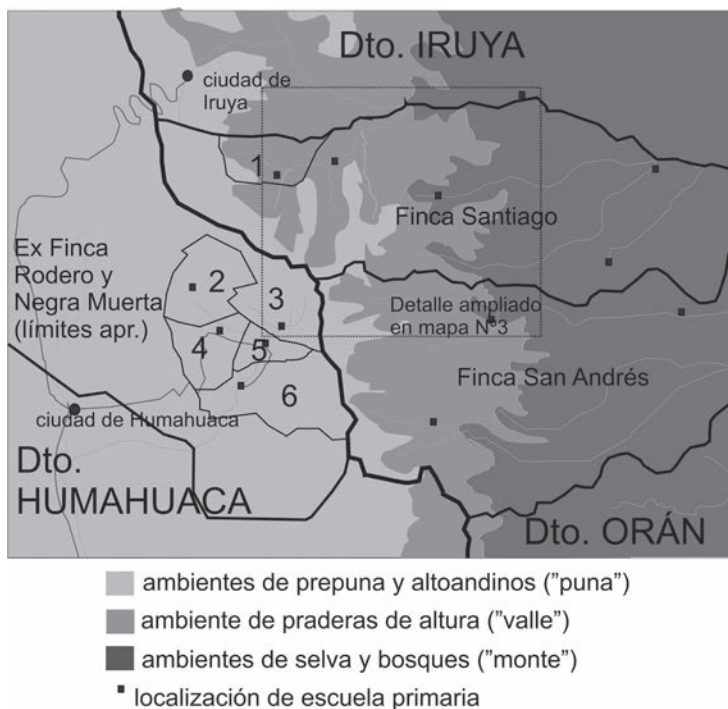


Figura 2. Detalle del Zenta mostrando el límite interprovincial formado por las sierras y los tres latifundios históricos así delimitados. En la ladera jujeña, se observan los territorios de las comunidades aborígenes desmembradas de la Comunidad Distrital Palca de Aparzo. 1. Finca Sala Iscuya, condominio de particulares integrado a la Finca Santiago en 2011; 2. Comunidad Aborigen de Chorcán; 3. Comunidad Indígena de Varas; 4. Comunidad Aborigen de Aparzo; 5. Comunidad Aborigen de Palca de Aparzo; 6. Comunidad Aborigen de Cianzo-El Zenta (en todos los casos, son límites aproximados). Elaboración propia.

oportunidad más inmediata de resolver la largamente adeudada propiedad de la tierra que un juicio al Estado Nacional, y empezaron a solicitar personerías jurídicas particulares y a presentar sus respectivos expedientes en la Dirección General de Inmuebles para la aprobación de sus planos de mensura, renunciando asimismo a la Comunidad Distrital.

En el año 2006 –apenas un mes después de una marcha de protesta en Purmamarca de gran convocatoria, denominada Segundo Malón de la Paz– el Gobierno provincial otorgó finalmente títulos de propiedad a algunas de las muchas comunidades jujeñas demandantes, incluyendo a tres del Zenta jujeño, y se inició el proceso administrativo de otras dos.

Lo expuesto hasta aquí empieza a dejar entrever lo que anunciábamos en la introducción: la Comunidad Indígena en el noroeste argentino ha debido emerger como herramienta jurídica, para dar forma *legible* frente al Estado (Scott, 1998) a una demanda de derecho para la protección de prácticas culturales propias (que como veremos en el siguiente apartado, se expresan en prácticas espaciales), que operan a través de resortes consuetudinarios y familiares. Para lograr efectividad política, la delimitación espacial reivindicada por cada Comunidad Indígena debió coincidir con las delimitaciones jurídicas y fundiarias impuestas históricamente por las propias oligarquías dominantes del noroeste, y así es como se organizaron las familias locales para dar una lucha por unidades fundiarias enteras, tales como Finca Santiago o Finca San Andrés en Salta. En la ladera jujeña, hemos visto cómo esta misma estrategia (la Comunidad Indígena Distrital de Palca de Aparzo) terminó siendo reemplazada por otra, más localizada, de acuerdo con la oportunidad que ofrecía un programa estatal en ejecución en ese momento. De cualquiera de las dos maneras, se pone de manifiesto que la Comunidad Aborigen no era una unidad de solidaridad primigenia, sino una organización gestada para la reivindicación de un derecho territorial.

Pero, ¿quiénes componen estas Comunidades? ¿Cuáles son sus dinámicas de vida y su experiencia del territorio? Como ya hemos adelantado, en las sierras del Zenta habitan familias trashumantes que practican un manejo espacial de gran complejidad, en una región de inmensa heterogenei-

dad ecológica y estacional. A continuación entonces analizaremos las *prácticas de movilidad espacial* que conlleva el pastoreo de ganado.

Territorialidad trashumante en las Sierras del Zenta: las herencias familiares

Al principio del acápite anterior demostrábamos cómo las sierras en cuestión operan como frontera en múltiples dimensiones, tanto político-jurídicas como ambientales. Para sociedades pastoras que dependen para la reproducción de sus majadas de maximizar la oferta forrajera de cada estación y piso ecológico, el hecho de que las sierras constituyan una *barrera ecológica* las vuelve, precisamente, motivo de *nexo sociocultural*: cada linaje familiar procura reivindicar y sostener un acceso reconocido consuetudinariamente a diferentes parajes que representen, en lo posible, a los tres ambientes ecológicos que se suceden en estas localidades (prepuna o *puna* en Jujuy; praderas de altura o *valle*, y selva o *monte* en Salta). Las estaciones del año favorecen el desarrollo de la cobertura vegetal, de manera que las familias reproducen año a año un mismo circuito de movimiento con sus majadas para garantizar a la vez la supervivencia de sus animales, así como la recuperación del forraje natural para el año siguiente.

El patrón de residencia ideal en el Zenta es patrilocal, de manera que cuando se forma una nueva pareja, en la mayoría de los casos se incorpora a las dinámicas de movilidad espacial de la familia del esposo, aunque conserva sus vínculos de parentesco con la línea de la esposa, a la que eventualmente se puede recurrir cuando es necesario ampliar el acceso espacial hacia otros territorios. Esto implica una alta diversificación de espacios territoriales sobre los que cada

familia puede ejercer algún derecho. En alguno de estos espacios, la familia sitúa su residencia principal y, a partir de ese momento, es asociada con ese sitio, aunque siga practicando una alta movilidad: el resto de sus espacios productivos es denominado *puestos* o *estancias*. En la situación ideal, se espera que esa residencia principal coincida con el paraje en donde tiene su residencia principal el padre del esposo, aunque en la realidad concreta existen muchísimos casos de matrilocalidad y de neolocalidad.

El principal criterio que condiciona la movilidad anual de cada familia es el dado por los requisitos forrajeros de las distintas especies animales (especialmente ovinos y vacunos). En función de estos requisitos forrajeros y de los derechos espaciales que cada familia está en condiciones de desplegar, podemos identificar determinados *patrones* de movilidad, sumamente heterogéneos aunque medianamente comunes. A estos *patrones* de movilidad los denominamos circuitos de trashumancia. A continuación describiremos brevemente, mediante el análisis de trayectorias familiares específicas, las dinámicas productivas de dos circuitos de trashumancia que operan en las sierras del norte del Zenta.

Circuito trashumante “vallisto”

El primer ejemplo que podemos citar es el de una familia que aquí denominaremos “Alancay”,⁸ compuesta por dos hermanos y sus respectivas esposas, cuyos hijos ya no viven con ellos. Ambas familias comparten los parajes de pastoreo

8 Aclaramos que, por respeto a la intimidad de las prácticas de cada familia, todos los nombres empleados aquí son seudónimos. Hemos empleado apellidos que no se encuentran en la zona de estudio. Para recordar al lector este detalle y evitar confusiones, los seudónimos siempre aparecerán entre comillas. Del mismo modo, hemos eliminado las denominaciones locales de todos los puestos de cada productor, para asegurar la intrazabilidad de la información y preservar así la intimidad de las familias referidas.

de su hacienda, e incluso el corral para el encierro nocturno de los ovinos, aunque en cada paraje, cada hermano y su mujer tienen su propia residencia y su respectiva chacra. La mayor parte del año –de diciembre a junio–⁹ permanecen en su residencia principal, ubicada en el paraje que en el croquis figura como *valle 1*. En julio –ya con el cese definitivo de las lluvias– se trasladan trajinando por el lecho del río hasta el paraje en plena selva denominado aquí *monte 1*. Allí permanecen de agosto a octubre, para reunir de nuevo la *hacienda* con las primeras lluvias, y salir de vuelta hacia el *valle*, a donde suelen llegar en los últimos días de noviembre. Ambas especies de *hacienda*¹⁰ (ovinos y bovinos) son trasladadas con la familia entera. Los “Alancay” pueden remontar la herencia del derecho sobre sus puestos de veranada y de internada a no menos de tres generaciones atrás, por vía patrilínea.

Aunque cada una de las dos unidades domésticas cuenta con sus propios animales, lo cierto es que toda la *hacienda* es manejada conjuntamente, contando con una cantidad equivalente de ovinos y vacunos. El manejo del ganado bovino es una actividad eminentemente masculina, que ambos hermanos realizan conjuntamente. Los vacunos no requieren un cuidado tan cotidiano como los ovinos, de los que se encargan ambas conuñadas por turnos. Aunque las ovejas tienen requisitos forrajeros mucho más rústicos que las vacas, de todas maneras, son trasladadas con el resto del ganado durante los movimientos anuales, y por lo tanto permanecen varios meses forrajeando en zonas de selva.

9 Es decir, pasan aquí toda la época de lluvias (recordar que las precipitaciones ocurren entre fines de noviembre a principios de abril).

10 *Hacienda* es el término local para referirse al ganado. A diferencia de lo que ocurre en los Valles Calchaquíes (Isla, 2002), el término en el Zenta se aplica a bovinos, ovinos, caprinos y, eventualmente, camélidos.

Otras familias también trasladan su hacienda durante el invierno desde sus puestos en el *valle* hasta las áreas húmedas de *monte*, pero no lo hacen a lo largo del lecho del río, sino por el filo del cerro. Tal es el caso por ejemplo de la familia que aquí denominaremos los “Benavídez”, que tienen una tropa de animales de dimensiones similares a las de los “Alancay”. También establecen su residencia principal en el paraje de *valle 1*, para bajar durante los meses invernales a su paraje de *monte 2*. Con la pareja “Benavídez” vive un nieto, que permanece como alumno pupilo en la escuela de *valle 1* durante los meses en que sus abuelos bajan al *monte*.

Ambos ejemplos ilustran prácticas de movilidad espacial que se concentran en dos ecotonos: el *valle* y el *monte* en sus respectivos puestos, los cuales a su vez son empleados en dos momentos diferentes del año, relativamente bien definidos. La especie animal considerada más importante para ambas familias es la bovina, cuyos requisitos nutricionales son los que determinan la práctica de movilidad de toda la unidad doméstica. Los ovinos son trasladados junto al resto de la hacienda, aún cuando no es un requisito nutricional de los animales, para garantizar su cuidado cotidiano por parte de las mujeres. Ambas familias consideran como su residencia principal la del *valle 1*, y por lo tanto participan políticamente de la esfera comunitaria de dicha localidad, aunque transcurran varios meses del año a gran distancia de su pago. En general, cuando otras unidades domésticas se refieren a las familias que practican este tipo de movilidad, lo hacen como *los vallistos*. Existen muchas otras alternativas de movilidad familiar que entran en la categoría *vallista*; los ejemplos que hemos ilustrado en esta oportunidad no manifiestan una gran complicación jurídica, ya que toda su movilidad espacial anual está contenida por la misma unidad fundiaria: Finca Santiago. Prácticas similares de movilidad denominada *vallista* se concentran también en la localidad

de Santa Cruz, dentro de Finca San Andrés. (Para una ilustración “cronológica” del circuito descrito, véase Figura 3; para una ilustración “espacial”, véase Figura 4). Prácticas similares de movilidad denominada vallista se concentran también entre Santa Cruz (cerro), Paraná (valle), y Río Blanco (monte) dentro de Finca San Andrés (Hilgert, 2007: 62).

Circuito trashumante “jujeño”

Bastante más compleja en cambio resulta la movilidad espacial de las familias que reconocen como su residencia

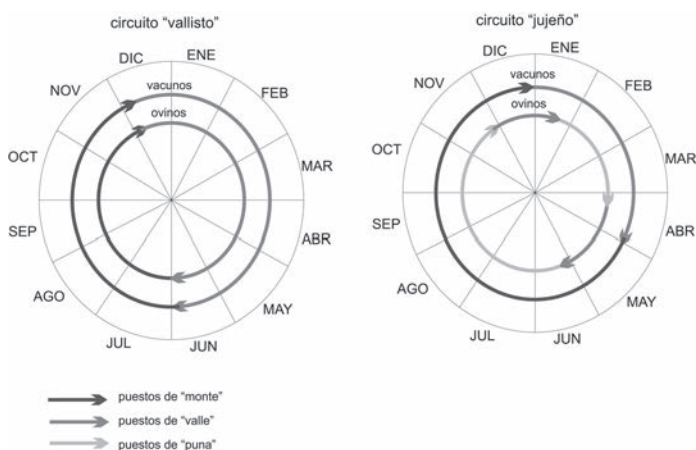


Figura 3. Calendario con ciclos anuales del circuito trashumante vallista (izq.) y jujeño (der.). Obsérvese que la trashumancia jujeña conlleva a que las dos especies de ganado sean manejadas con dinámicas espaciales diferentes, demandando de la unidad doméstica una mayor dispersión territorial durante el año; y que las fechas de “coincidencia” espacial de ambos circuitos ocurren en el ambiente de valle, hasta fines de enero (fiestas patronales en el Zenta jujeño), y otra vez a fines de abril o principios de mayo (fiestas patronales en los valles del lado salteño). Elaboración propia.



Figura 4. Circuitos trashumantes mencionados. Las iniciales de los pastores que detentan el derecho sobre cada puesto son: A. familia "Alancay"; B. familia "Benavidez"; C. familia "Cáceres"; D. familia "Dominguez". Obsérvese cómo las lógicas de tenencia cerodimensional y movilidad unidimensional trascienden las fronteras de las provincias y de las unidades bidimensionales de propiedad fundiaria. Elaboración propia, a base de imagen satelital capturada de Google Earth, junio de 2012.

principal a la que tienen en el Zenta jujeño. Esta complejidad se asocia a que, por un lado, deben hacer uso de por lo menos dos unidades fundiarias diferentes: por un lado, una (o más) localidades en Jujuy, ya sea Varas, Aparzo, Palca de Aparzo, Cianzo o Chorcán; y por otro, diferentes parajes

ganaderos o *estancias*, en Finca Santiago o Finca San Andrés, en Salta.¹¹ Además, a diferencia del circuito *vallisto*, en el modelo de circuito *jujeño* cada tipo de ganado requiere dos desplazamientos diferentes: ya que las ovejas se manejan de una manera, y las vacas de otra.¹²

Veamos como ejemplo la familia de los que aquí llamaremos los “Cáceres”, que tienen su residencia principal en el paraje que figura en el croquis como *jujuy 1*. La pareja tiene niños en edad escolar, que permanecen pupilos en la escuela local durante los meses en que sus padres están trasladando la *hacienda* a otras localidades. La familia cuenta con una cantidad mucho mayor de ovinos que de vacunos: vemos que, en el Zenta jujeño, la hacienda preponderante es la ovina.

Para fines de noviembre, con el comienzo de las lluvias estivales, los “Cáceres” trasladan sus ovejas desde sus estancias en *jujuy 1*, hasta el paraje de *valle 2* dentro de Finca Santiago. En esa oportunidad, se aprovechan las lluvias en el *valle* para cultivar pequeñas chacras de tubérculos andinos. Mientras la esposa permanece allí pastoreando y cultivando, su marido baja hasta el *monte 3*, a buscar a sus bovinos que han pasado el invierno forrajeando en dicho lugar. Y regresa con sus bovinos hasta su *valle 2* a fines de diciembre. Un mes más tarde, a partir del 20 enero, tiene lugar una sucesión de fiestas patronales en las localidades del Zenta jujeño, de gran convocatoria local. Para esta fecha, los “Cáceres” –al igual que el resto de las familias– regresan a Jujuy para participar de las fiestas y de paso para aprovechar los pastos

11 Un circuito de trashumancia equivalente se puede observar, más al sur, entre las localidades de *puna* en Caspalá y Santa Ana, de *costa* en Valle Colorado (departamento Valle Grande, Jujuy), y de *monte* en Paraní (departamento Orán, Salta).

12 Existe una categoría de vacas denominadas localmente *punistas* que son aquellas desplazadas durante el año del mismo modo que los ovinos, pero que constituyen una población minoritaria; las familias pastoras que hoy presentamos carecen de este tipo de *hacienda*.

punistos que se ha ido regenerando allí. Trasladan con ellos a sus ovinos, dejando los vacunos en el valle.

En los primeros días de abril, con las últimas lluvias, los “Cáceres” vuelven a su *valle* para la cosecha de papas, y aprovechan para que las ovejas *alcen* o *talen* lo que queda del pasto. Mientras la esposa y los hijos pequeños permanecen en el *valle* terminando de cosechar y cuidando las ovejas, el marido se desplaza una vez más hacia el *monte* a partir de mediados de abril, trasladando a sus bovinos para que permanezcan durante el invierno. Los “Cáceres” tienen derecho a dejar las vacas en el paraje que figura en el croquis como *monte 3*, por herencia de la esposa. Finalmente, hacia fines de mayo o principios de junio, la familia entera regresa a Jujuy, coincidiendo con el invierno crudo. En sus potreros de *jujuy 1*—zona de pocas pasturas por ser ambiente de pre-puna— sus ovinos se mantienen principalmente a base de las escasas arbustivas que crecen (tolares) y de complemento de alfalfa.

Otros vecinos practican la misma movilidad, aunque cambian los parajes de referencia según los derechos heredados que tengan. Un ejemplo que podemos mencionar es el caso de la familia “Domínguez”. Como el padre de don “Domínguez” es de edad avanzada, su *hacienda* es manejada en conjunto con la de su hijo como si fuera una sola tropa, aunque está bien establecido cuáles animales son del padre y cuáles del hijo. Como sea, la tropa cuenta, al igual que en el caso anterior, con un número notablemente mayor de ovinos que de vacunos. Los hijos de don “Domínguez” están en edad escolar y permanecen, como los de los “Cáceres”, pupilos en la escuela durante los traslados de los animales. La residencia principal de la familia está en el paraje *jujuy 2*, en donde la familia permanece con sus ovinos hasta fines de noviembre, cuando la esposa traslada las majadas de ovinos hasta el paraje de *valle 3*. Mientras tanto, y siguiendo

un camino diferente, el marido desciende hasta el *monte 3*, para buscar a sus vacunos y trasladarlos hasta otro paraje a medio camino de regreso, en el *valle 4*, dentro de Finca San Andrés. Para las fiestas patronales de fines de enero, la familia se reencuentra en *jujuy 2* junto a sus ovinos, y para principios de abril, se vuelven a separar, yendo la esposa hacia el *valle 3* con las ovejas, y el marido hacia el *monte 3* trasladando las vacas. Don “Domínguez” regresa a los pocos días a Jujuy, donde permanece esperando a su esposa que llegará con las ovejas a principios de junio, luego de haberse detenido las últimas semanas en otro paraje de mayor altura, el *valle 5*. (Para una ilustración “cronológica” del circuito descrito, véase Figura 3; para una ilustración “espacial”, véase Figura 4).

Se observa que las dos familias presentadas en esta ocasión representan otro “circuito trashumante”, que emplea tres pisos ecológicos (*jujuy* en la ladera occidental; *valle* y *monte* en Salta). El hecho de que este segundo circuito incluya como residencia invernal las localidades del lado occidental, hace que localmente, estos pastores sean conocidos como los *jujeños*.¹³ Por oposición, cuando los *jujeños* tienen que referirse al otro circuito de movilidad (el que no llega hasta la prepuna), se refieren a él como *vallisto*.

Ambos circuitos de trashumancia (el de los *vallistos* tales como los “Alancay” y los “Benavídez”, por un lado; y el de los *jujeños* como los “Cáceres” y los “Domínguez”, por otro) entran en contacto mutuo en dos fechas particulares: entre

13 Es importante no confundir aquí la categoría trashumante de *jujeños* (que se refiere a la práctica de movilidad ganadera específica) con una categoría jurídica de pertenencia administrativa (*jujeños*, como personas de la provincia de Jujuy). Esto explica que, en el tercer ejemplo citado al principio de este artículo, el residente en Varas se reconociera *jujeño* en los papeles (porque figura como nacido en Jujuy), pero *vallisto* en su práctica de trashumancia. Sin embargo, lo notable es que esta confusión es, precisamente, la que hoy comienza a generar roces en la propia vinculación jurídica entre ambos circuitos de movilidad, como se mostrará más adelante.

finales de diciembre y el 20 de enero (cuando comienzan las ya mencionadas fiestas patronales en el Zenta jujeño)¹⁴ y luego entre fines de abril y principios de mayo¹⁵ (durante las fiestas patronales en las localidades *vallistas*, cuando todas las familias se encuentran en sus puestos ganaderos en los *valles*). Estas fechas son oportunidades de encuentro festivo y, por supuesto, de uniones de nuevas parejas. La consecuencia es que muy recurrentemente, maridos y esposas de cada pareja provienen de circuitos de trashumancia ganadera distintos. Muchos pastores *jujeños* recurren a sus parientes por alianza para acceder a puestos en el *monte*. Del mismo modo, muchas familias *vallistas* gestionan un terreno para instalar una pequeña residencia en localidades más urbanizadas del Zenta jujeño, como Palca de Aparzo o Varas, a través de sus parientes políticos.

Tenencia bidimensional y territorialidad cerodimensional

Hasta aquí hemos podido presentar dos territorialidades diferentes que operan hoy en el Zenta. Por un lado, una espacialidad de lindes precisos y definidos en base a una delimitación detallada de los contornos fundiarios, que se asocia a la propiedad de determinados sujetos. Esta concepción es la de propiedad privada, extendida, difundida y naturalizada por el derecho jurídico, y se aplica sobre áreas de terreno, mensurables y contorneables como superficies: por eso mismo, concebidas bidimensionalmente (Ingold, 1987). La concepción jurídica no solo delimita superficies, sino que, al

14 Las fiestas patronales que se suceden en esta fecha son: 19/1 patronal en Chorcán; 20/1 San Sebastián (patrono de Aparzo); 21/1 Santa Inés (patrona de Palca de Aparzo); 23/1 patronal en Cianzo; 24/1 Virgen María Reina de la Paz (patrona de Varas).

15 El 25/4 es San Marcos, patrono de las vacas y fiesta patronal en Volcán Higuera (Finca Santiago); y el 3/5 es el día de la Santa Cruz, patronal de la localidad de Santa Cruz (Finca San Andrés).

adjudicarles límites bien precisos, provoca que por fuera de ellos lo único que esperemos encontrar sean otras áreas de terreno, igualmente delimitadas y adjudicables a determinados sujetos de propiedad. Del límite fundiario preciso constituido por las cumbres del Zenta se desprende la división histórica de las grandes fincas privadas, hoy en proceso de restitución. Esta lógica tiene poco que ver con las prácticas espaciales pastoriles, pero es el idioma que entiende la jurisprudencia: y en consecuencia, es la forma de concepción del espacio que tienen que argüir las Comunidades Indígenas para hacer valer su derecho.

En cambio, la movilidad específica que cada familia pastora emplea para trasladar su *hacienda* diseña una complejísima matriz de movimientos **unidimensionales**, en los que los puntos finales son vinculados por un camino, sendero o sección que los une. Estas sendas son simples caminos de herradura para trasladarse desde un paraje hasta otro, de acceso y uso común e irrestricto. En cambio, los parajes, *puestos* o *estancias* específicos a los que se accede haciendo uso de estas sendas, los puntos que estas secciones unen, son reconocidos consuetudinariamente como de derecho propio de determinada familia, delimitado con un sentido **cerodimensional** (Ingold, 1987): ya que el *lugar*, el locus, abarca en sí mismo al territorio circundante, y consecuentemente a las pasturas y forrajes aptos para el ganado; pero no puede ser delimitado de manera precisa. Como explica el propio Ingold, el derecho consuetudinario reconoce “(...) lo que es en realidad **la tenencia del lugar**. (...) El pago [*country*] circundante es contenido en virtud de su inclusión, en cierto sentido, dentro de los sitios mismos. **La tierra no contiene sitios; más bien los sitios contienen a la tierra**” (Ingold, 1987: 150; traducción y resaltados nuestros).

Como se habrá observado, ante todo es menester entender que la Comunidad es una categoría jurídica, de origen

reciente, creada a los fines de dar contención a varios derechos largamente denegados a los pueblos originarios, pero principalmente a uno: el derecho a la tierra. Una entidad jurídica puede ejercer un derecho de propiedad sobre un espacio concebido desde la lógica burocrática, es decir, un espacio en sentido bidimensional, mensurable y demarcable en tanto superficie. Pero esto es una práctica nueva, para pueblos pastores como los del Zenta que sostuvieron sus formas propias de vida por centurias, precisamente, en un ejercicio de la tenencia familiar de tipo cerodimensional, y una colectivización de las sendas unidimensionales. En el Zenta, los derechos consuetudinarios no se establecen en función de *superficies*, sino de parajes, denominados localmente *puestos*.

Conflictos por la superposición de ambas lógicas espaciales

Hemos mostrado hasta ahora que, para consolidar la lucha por la reivindicación territorial, las familias pastoras del Zenta han debido traducir su concepción del derecho tras-humante en políticas territoriales legibles desde los organismos burocráticos (Scott, 1998). Ahora bien, por más que la intención estatal sea la de defender a los pastores, lo cierto es que estos actos administrativos operan invariablemente construyendo categorías jerárquicamente dominantes, ya que emanan de un Estado construido históricamente como máxima voz autorizada sobre determinado tema. En este caso, si la categoría “Comunidad Indígena” es demandada y legitimada por el Estado, entonces, como tal, recrea sobre las prácticas consuetudinarias la misma autoridad jerárquica que cualquier otra categoría impuesta por la burocracia estatal sobre el conocimiento localizado (Bidaseca *et al.*,

2008). Cuando surgen incertidumbres en los comunitarios –entre lo que “la letra dice que debería ser” y lo que en realidad ocurre para que las familias sigan criando sus animales –el primer criterio opera como jerárquicamente superior al segundo. Y esto de repente genera grises y desconciertos que, a veces, amenazan la propia recreación de las prácticas espaciales familiares.

Una situación que ha ocurrido recurrentemente desde nuestros primeros recorridos por el territorio en cuestión hace más de una década atrás, ha tenido que ver precisamente con la indefinición y consecuente debate acerca del alcance de los derechos entre ambos circuitos de trashumancia, los *jujeños* y los *vallistos*.

Hemos observado que los procesos de restitución territorial se iniciaron en la ladera salteña antes que en la jujeña. A medida que estas reivindicaciones obtenían logros concretos de restitución, aumentaban las incertidumbres acerca de qué hacer con los *jujeños*. En los primeros años, había muchos vecinos *vallistos* que denunciaban que había que cobrarles arriendo o algún tipo de *pastaje* por el usufructo de los territorios restituidos. Estas intenciones abrían inmediatamente una nueva complicación, ya que muchos *jujeños* participaban activamente de los espacios y eventos comunitarios en las localidades de la ladera salteña. En algunos casos, los debates provocaron el suficiente temor por parte de algunos pastores *jujeños* como para estimularlos a radicarse de manera definitiva en parajes de *valle y monte* y abandonar sus puestos de trashumancia en *jujuy*.

Observamos en esta situación que la restitución comunitaria –en este caso, de las unidades fundiarias en la ladera salteña– al tener que traducir la lógica de tenencia en un código bidimensional, cristalizó la asociación de ambos circuitos de movilidad diferentes (*vallistos* y *jujeños*) en tanto sujetos de derecho fundiario distintos. O sea: si la finca salte-

ña es ecológicamente el *valle*, entonces se vuelve propiedad de los *vallistos*. Si los *jujeños* quieren propiedad territorial, deben gestionarla en su *pago*, o sea, Jujuy. Vemos que la categoría *jujeños* (que hasta entonces operaba y aún lo hace para identificar un circuito de movilidad) sufrió una extensión semántica con un criterio jurídico-administrativo (*jujeños*, porque son de Jujuy): convirtiendo automáticamente a los *jujeños* en usurpadores en la Finca salteña. Es decir, las lógicas del derecho jurisprudencial pusieron en peligro las propias lógicas del derecho consuetudinario que la restitución venía a defender. Este tipo de tensiones ya ha sido observado por otros autores en diferentes latitudes (Molinié-Fioravanti, 1987; Ingold, 1987; García Hierro, 2004). En el caso del Zenta, afortunadamente, cada vez que surgieron estas amenazas, la fuerza de las tramas de parentesco –y el buen criterio de los dirigentes comunitarios– se hicieron valer, de manera que se resolvió censar como miembros a todos los vecinos con algún grado de uso tradicional sobre su territorio. Esto explica la situación actual de que la mayoría de los vecinos de cada localidad esté censada también en otras. En resumen, que una misma familia pueda pertenecer a múltiples Comunidades Indígenas a la vez.¹⁶

Conclusiones

Hemos visto que la Comunidad Indígena parece vincularse fuertemente a la pertenencia espacial pero, paradójicamente, lo hace sobre sociedades pastoras que practican

16 La ventaja que ofrece el análisis del caso de las sierras del Zenta es que, habiendo logrado un avance significativo en la resolución legal de la propiedad comunitaria respecto a otras localidades y regiones del país, arroja luz para abordar otros casos que hoy no logran estas resoluciones, debido precisamente a la interferencia que generan los mencionados prejuicios acerca de lo que el Estado-Nación considera válido para una Comunidad Indígena.

una inmensa movilidad territorial a lo largo del año. En realidad, lo que los ejemplos etnográficos expresan son las tensiones creativas entre dos lenguajes que codifican de manera distinta la espacialidad y, en definitiva, el derecho territorial. Por un lado, tenemos el lenguaje jurídico: una codificación heredada del derecho romano, calibrada por siglos de ejercicio de la propiedad privada y de la soberanía de los Estados modernos. Por otro lado, tenemos el lenguaje de la práctica productiva familiar dominada por los ciclos de trashumancia ganadera con los rebaños de ovejas, cabras y vacas: una forma de codificación del espacio que constituye el “sentido común” (es decir, vivencial, no consciente ni verbalizado; véase Isla, 2002) de todos los vecinos de los departamentos de Iruya y Humahuaca, pero ignorado por el lenguaje burocrático.

La Comunidad Indígena es hoy, en los Andes del NOA, un término que sirve para *traducir*: es una categoría que viene a dar contención *en el lenguaje de la jurisprudencia* (el único lenguaje de derecho legible y legitimado para el Estado moderno) al reconocimiento de prácticas culturales y espaciales diferentes a las reivindicadas por el mercado capitalista. Pero para cumplir este requisito, debe traducir una realidad espacial indescifrable y hasta invisible para los criterios burocráticos (Scott, 1998), en un lenguaje legible para los organismos jurídicos. Y claro, *traduttore traditore*: la categoría desarrollada a ese efecto (la Comunidad Indígena) no logra dar cuenta del contenido, ni mucho menos expresar la coherencia, de las prácticas que viene, precisamente, a defender. Este hecho, como hemos visto en algunos casos, genera incertidumbres a los propios pastores sobre los alcances o peligros que la propiedad comunitaria indígena conlleva para la continuidad de su vida tradicional. El problema que acarrea la traducción al lenguaje jurídico de esta lógica espacial cerodimensional sobre territorios codifica-

dos en tanto áreas de superficie, es que necesariamente, las familias tienen que legitimar su pertenencia y participación en múltiples unidades de derecho fundiario –en múltiples Comunidades Indígenas.

Reflexionar sobre estas cuestiones resulta pertinente, no solo para las propias comunidades indígenas –que paso a paso van aprendiendo a negociar estos dos lenguajes para superar los conflictos que suscitan–, sino sobre todo para el sentido común de la sociedad nacional, para desarmar argumentos deslegitimadores de reclamos de derecho, sostenidos en el desconocimiento de las dinámicas reales que cimientan dichos reclamos.

Bibliografía

- Bidaseca, Karina; Gigena, Andrea; Guerrero, Leopoldo; Millán, Facundo y Quintana María Marta. 2008. "Dispositivos miméticos y efectos de identidad. Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias", *Papeles de Trabajo. Revista Electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales*, año 2, N° 3. Buenos Aires, IDAES, UNSaM.
- Bisio, Raúl, y Forni, Floreal. 1976. "Economía de enclave y satelización del mercado de trabajo rural. El caso de los trabajadores con empleo precario en un ingenio azucarero del Noroeste", *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 16. Buenos Aires, IDES.
- Borghini, Natalia. 2010. "Tenencia precaria de la tierra y políticas públicas en Jujuy, Argentina. Un análisis de vínculos entre provincia, nación y pueblos originarios", *Apuntes* N° 67, segundo semestre. Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.
- Cladera, Jorge L. 2008. "Implicancias de la apropiación comunitaria de la tierra sobre las actividades de subsistencia en la Comunidad Kolla de Finca Santiago, Iruya, provincia de Salta", en Colección Tesis de Licenciatura, vol. 2. Buenos Aires, Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- . 2010. "Continuidad y cambio en las prácticas trashumantes. El caso de los ganaderos del circuito Iscuya-Astilleros, Comunidad Kolla Finca Santiago, provincia de Salta", *Revista Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, N° 3, octubre.

- Domínguez, Diego. 2001. "Conflictos por el control de la tierra: pueblo Kolla Tinkunaku", Giarraca, Norma (comp.). *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Buenos Aires, Alianza.
- . 2004. "Los campesinos Kollas y la autonomía: entre el conflicto y el desarrollo". Tesis de Maestría en Diseño y Gestión de Programas Sociales. Buenos Aires, FLACSO.
- . 2008. "La trashumancia de los campesinos kollas: ¿hacia un modelo de desarrollo sustentable?", en Alvarado Merino, Gina. *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO.
- García, Julio C. 2012. "La Constitución Nacional y los Pueblos Indígenas. ¿Cinismo jurídico o esperanza tangible?", en García, Julio C. (coord.). *Derecho Constitucional Indígena*. Resistencia, Ediciones ConTexto.
- García Hierro, Pedro. 2004. "Territorios indígenas: tocando a las puertas del derecho", en Surrallés, Alejandro y García Hierro Pedro. *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague, Documento N° 39 IWGIA
- García Lema, Alberto M. 2012. "Pueblos Indígenas argentinos. Significado constitucional de la preexistencia étnica y cultural", en García, Julio C. (coord.). *Derecho Constitucional Indígena*. Resistencia, Ediciones ConTexto.
- Hilgert, Norma. 2007. "La vinculación del hombre actual con los recursos naturales y el uso de la tierra", en Brown A. D. et al. *Finca San Andrés: Un espacio de cambios ambientales y sociales en el Alto Bermejo*. San Miguel de Tucumán, Ediciones del Subtrópico.
- Hocsman, Luis D. 2000. "El Regreso a la Tierra. Estrategias territoriales y economía doméstica en los Valles Intermontanos de la Cordillera Oriental (San Isidro-Salta)". Tesis de Maestría, Programa de Posgrado en Antropología Social. Posadas, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones.
- Ingold, Tim. 1987. "Territoriality and tenure: the appropriation of space in hunting and gathering societies", en *The appropriation of nature. Essays on human ecology and social relations*. Iowa, University of Iowa Press.
- Isbell, Billie Jean. [1978] 2005. *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. 2da. ed. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Isla, Alejandro. 2002. *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires, Editorial de las Ciencias.

- Luñis Zavaleta, Florencia. 2004. "Memorias de un conflicto: Finca San Andrés", en Belli, Elena; Slavutsky, Ricardo y Trincherro, Héctor Hugo (comps.). *La Cuenca del Río Bermejo. Una formación social de fronteras*. Buenos Aires, ICA-IIT/FFyL-UBA/Reunir.
- Molinié-Fioravanti, Antoinette. 1987. "The Andean community today", en Murra John; Wachtel Nathan y Revel, Jacques (eds.). *Anthropological History of Andean Politics*. Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris.
- Platt, Tristan. 1999. *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí*. La Paz, Diálogo.
- Reboratti, Carlos. 2009. *El Alto Bermejo. Realidades y conflictos*, 2da. ed. Buenos Aires, La Colmena.
- Rutledge, Ian. 1987. *Cambio agrario e integración: el desarrollo del capitalismo en Jujuy, 1550-1960*. Tilcara, ECIRA-CICSO.
- Scott, James. 1998. *Seeing like a State. How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven/Londres, Yale University Press.
- Weinberg, Marina. 2009. "The Politics of the State and the State of Politics in an Indigenous Community in Northwestern Argentina". Tesis de Maestría. Binghamton University/State University of New York.

“Donde no se puede sembrar...” La triple espacialidad pastoril en Suripujio, Puna de Jujuy, Argentina

Mariana Quiroga Mendiola

Introducción

El presente trabajo es el resultado de investigaciones realizadas en el marco de mi Tesis Doctoral en ecología de pastizales de alta montaña y pastoralismo en Suripujio, departamento de Yavi, provincia de Jujuy en el Noroeste de la República Argentina (NOA), a partir de problemáticas identificadas a lo largo de muchos años de trabajo en el tema. El respaldo y financiamiento fue aportado por el IPAF NOA (Instituto de Investigación y Desarrollo Tecnológico para la Pequeña Agricultura Familiar de la Región NOA, INTA) y el Proyecto “Fortalecimiento de los Sistemas Ganaderos de Altura” del Centro Regional Salta-Jujuy (INTA).

Este artículo buscará desarrollar tres ideas, como claves para pensar en políticas públicas destinadas a mejorar la situación de vida de los pastores de las tierras altas de la Argentina. En primer lugar, repensar juntos qué significa ser pastor y cuáles son las prácticas de vida de las personas que desarrollan su existencia en torno a la cría ambulatória de animales. Luego, poner en discusión la ocurrencia de un fenómeno curioso, que es aquel por el cual la sociedad, los medios de comunicación, los académicos, prácti-

camente han excluido del vocabulario la palabra pastoreo, reemplazándola casi completamente por el vocablo “sobrepastoreo”, como único modo de pensar los procesos sociales y ecológicos que acontecen cuando una unidad doméstica cría animales utilizando la vegetación nativa como fuente de alimento. Y por último, brindar información acerca de esta compleja interrelación entre hombres-ganado-pastizales naturales, que cuaja en un complejo entramado espacio-temporal, con el fin de realizar un aporte a la comprensión de una forma particular de producción de alimentos en las tierras altas del Noroeste argentino.

De qué se trata vivir en ambientes áridos o semiáridos

Los ecosistemas áridos o semiáridos son ambientes sometidos a estrés hídrico frecuente o permanente. Además, hay coincidencia entre los investigadores en que el agua, principal factor condicionante de estos sistemas, se encuentra disponible de manera variable y poco previsible (Vetter, 2005). Estas condiciones dan lugar a un tipo de vegetación con rasgos adaptativos que le permiten soportar el déficit hídrico intermitente o permanente: tejidos con abundante celulosa, formas de vida especializadas para mantener las yemas de renuevo debajo o al ras del suelo, plantas anuales con semillas que sobreviven mucho tiempo sometidas a radiación y deshidratación, entre otros. En estos ambientes es nula o muy reducida la actividad agrícola, y la productividad primaria anual¹ natural es escasa y se encuentra dispersa en el territorio. Así, la producción de alimentos es mediada por los animales domésticos, quienes son capaces de convertir a

1 La productividad primaria es la tasa de producción de tejido vegetal a partir de la fotosíntesis.

las plantas nativas en provisiones digeribles por el hombre. Ser pastor significa centrar la vida y el esfuerzo laboral en el cuidado móvil de animales que, además de ser el medio de producción, constituyen un elemento social y simbólico organizador de la vida de las sociedades pastoriles. Los rebaños, y con ellos el hogar completo (o parte del mismo), se moviliza en el espacio y en el tiempo “cosechando” el alimento disponible.

En la actualidad se considera que la mayor parte de los territorios áridos y semiáridos, en que las estrategias de reproducción social se centran en el pastoreo de animales domésticos, se encuentran en vías de **desertización** (Reynolds *et al.*, 2007). Este fenómeno fue históricamente atribuido al pastoreo excesivo y a la mala gestión pastoril de los recursos. En los últimos diez años esta concepción viene siendo revisada, atribuyéndose la degradación a una combinación de limitaciones impuestas a los sistemas pastoriles a través de restricciones a la movilidad entre sitios de pastoreo, la privatización de la tierra y la sustitución de sistemas rotativos o nómadas (familiares, tribales o comunitarios), por unidades productivas sedentarias, intensificadas y bajo una método productivo ajeno a las lógicas pastoriles elaboradas a lo largo de muchas generaciones (IUCN, 2008). Los sistemas pastoriles en los ambientes áridos o semiáridos, suelen ser la estrategia de vida que mejor permite mantener la resiliencia y resistencia de los ecosistemas en que se desarrolla (Vetter, 2005; Cousins *et al.*, 2007; Nori *et al.*, 2008; entre otros).

Por su parte, los cambios en el uso de la tierra, generalmente mediante la fragmentación, la sedentarización y el apotreramiento de pastizales, en ambientes áridos y semiáridos –según está sucediendo en casi todos los territorios pastoriles del mundo–, produce modificaciones no siempre beneficiosas en la estructura del suelo y en la organización

social de las familias pastoriles (Buttolph y Layne Coppock, 2004). Además, la productividad secundaria² de los pastizales en estas condiciones es menos eficiente que en sistemas fluctuantes y móviles, puesto que los pastores se ven impedidos de acudir a diferentes pasturas en el espacio y en el tiempo según la variabilidad y heterogeneidad típicas de estos ambientes áridos o semiáridos (Reid y Fernández-Giménez, 2008).

Los estudios ecológicos que buscan evaluar la condición del pastizal natural en relación con los sistemas de pastoreo se incorporan a este debate a partir de los distintos enfoques teóricos que asumen. En **ecología de pastizales naturales** es posible reconocer –en líneas muy generales–, al menos dos grandes puntos de partida para estudiar y comprender la dinámica agroecosistémica de las tierras desérticas o semidesérticas. El primero analiza la “condición del pastizal” tomando como factor determinante la cantidad máxima de herbívoros que pueden alimentarse en el pastizal sin deteriorar su estructura y función (Capacidad de Carga Animal o Receptividad Ganadera). Según este enfoque, si se supera la capacidad de carga del pastizal el ecosistema se dirige inexorablemente a su degradación (Dijksterhuis, 1948; Lamprey, 1983 y Sinclair and Fryxell, 1985, citados en Vetter, 2005; entre muchos otros). Este marco teórico ha demostrado ajustarse aproximadamente bien cuando se estudia la dinámica ecológica de áreas templadas, pero ha resultado poco satisfactorio en ecosistemas áridos o semiáridos.

El segundo enfoque, cuyo punto de partida se podría ubicar en la antípoda, propone analizar los sistemas pastoriles como mecanismos de habilitación de suelos poco productivos en climas áridos, rigurosos e imprevisibles, sujetos

2 Producción de carne, leche, lana, y cuero por el procesamiento de la productividad primaria que resulta de la fotosíntesis, en el aparato digestivo de los herbívoros.

a modelación del paisaje con la escasez de agua como factor determinante, postulados que responden al “paradigma ecológico del no-equilibrio” (Westoby *et al.*, 1989). Este punto de vista propone ponderar el papel de la elaboración y acumulación histórica de conocimientos por parte de los pastores, que posibilitó generar un ajuste complejo entre suelo-plantas-animales domésticos, materializado a través de técnicas de carga animal fluctuante, movilidad periódica, reserva de pasturas para los ciclos recurrentes de adversidad pico y pactos intra e intercomunitarios, en un proceso simultáneo de apropiación y construcción del propio territorio, articulado de una u otra manera con el de los pueblos vecinos (Cousins *et al.*, 2007; Declaración de Segovia de los Pastores Nómadas y Trashumantes, 2007; Nori *et al.*, 2008; Quiroga Mendiola *et al.*, 2010).

El manejo de recursos del pastoreo se basa en un complejo conjunto de derechos temporales o permanentes sobre pastos, agua, y otros recursos, y en principios subyacentes de flexibilidad y reciprocidad. La base de recursos de los pastores –la tierra– no es por lo tanto un capital fijo poseído individualmente, sino más bien un activo flexible alrededor del cual existen varios usuarios y mecanismos de acceso. (Nori s./f.: 4)

Este modo de encarar la cuestión plantea también una aproximación diferente desde la ecología aplicada. Implica analizar las estrategias funcionales de las plantas para soportar el principal factor modelador (las sequías recurrentes) en conjunto con el factor de perturbación que se estudia (el pastoreo por animales domésticos). Y este ha sido el enfoque adoptado para investigar los agroecosistemas pastoriles de alta montaña en la puna jujeña.

Para investigar la interrelación entre la vegetación nativa, los herbívoros domésticos y los modos en que las fa-

milias pastoras producen sus prácticas productivas, hemos utilizado como unidad de análisis las familias pastoras y sus puestos de pastoreo, en Suripujio. Mediante observación participante, entrevistas semiestructuradas, georreferenciación de puestos y aguadas obtuvimos una caracterización de la dinámica espacio-temporal de las prácticas pastoriles y los factores constantes o emergentes que condicionan las decisiones de manejo. Además se realizaron talleres comunitarios para la construcción de mapas de uso del territorio pastoril, así como para retroalimentar la información recabada para su validación, refutación y/o enriquecimiento.

Otra línea metodológica se concentró en estudiar características de la comunidad de plantas, mediante muestreos de vegetación a distintas presiones de pastoreo según variaciones de estacionalidad de uso, conformación del ganado, distancia al puesto, entre otras variables. Para concretar este análisis hemos utilizado la categoría Tipos Funcionales de Plantas (cada tipo reúne plantas taxonómicamente distantes, pero que han desarrollado caracteres funcionales análogos ante las mismas características ambientales) que resulta muy apropiada para comprender la funcionalidad ecológica del sistema en cuestión (Díaz *et al.*, 2002). Además, este abordaje es útil para separar efectos de manejo de los de otros factores, aspecto fundamental en los estudios sobre procesos de desertización en ambientes áridos y semiáridos.

Suripujio en la Puna de Jujuy

La zona de estudio es la Comunidad Aborigen de Suripujio que se ubica en el altiplano puneño,³ pocos kilómetros al

3 La Puna es una unidad geológica (Turner y Mon, 1979) y fitogeográfica (Cabrera, 1976) ubicada en las altiplanicies de la Cordillera de los Andes, entre la Cordillera Principal y la Cordillera Oriental.

este de la ciudad fronteriza La Quiaca, departamento Yavi de la provincia de Jujuy, en el noroeste de la Argentina, a una altitud de 3.784 msnm (Figura 1).

Las familias suripujeñas basan su estrategia de vida en el pastoreo de ovejas y llamas. Los rebaños son mixtos o exclusivos de llamas u ovejas. La mayoría de las familias tiene entre 100 y 200 ovejas y, si poseen llamas, cuentan con 30 a 50 cabezas. Las llamas pastorean libremente y solo son arreadas cada dos a siete días, mientras que las ovejas son “animales de encierro”, por lo que todas las noches son con-

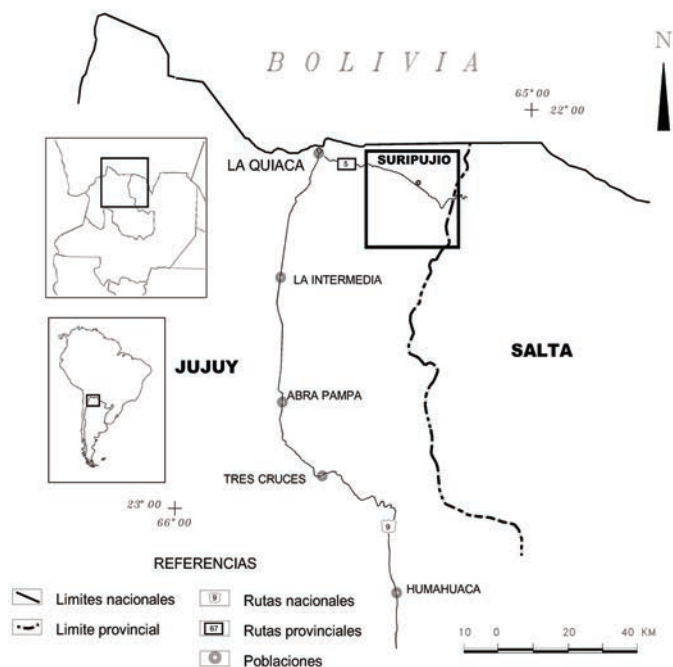


Figura 1. Ubicación del área de estudio Comunidad Aborigen Suripujio, departamento de Yavi, provincia de Jujuy, noroeste de la República Argentina. Elaboración propia.

finadas en los corrales. Los movimientos diarios del ganado ovino comienzan avanzada la mañana, en que es liberado del corral y conducido rápidamente a un sitio elegido. Allí la tropa permanece hasta la tarde, al cuidado de los perros, aunque la pastora vigila a distancia y se mantiene alerta mientras realiza tareas domésticas. A media tarde el rebaño comienza a regresar, mientras la pastora controla la llegada de todos los animales.

Si bien el producto principal del trabajo doméstico en Suripujio es la carne, la dieta familiar se compone básicamente de productos vegetales, provistos por diferentes mecanismos de articulación de territorios de uso de la familia en diferentes pisos altitudinales, como así también por intercambios formales y no formales (mercados locales o extralocales y ferias de trueque), como comentan también Inamura (1988) y Göbel (1998, 2003) para la Puna de Perú y de Jujuy, respectivamente. De todas maneras, la producción pastoril incluye el cultivo bajo riego a pequeña escala (generalmente menos de media hectárea) en parcelas cercanas a corrientes de agua, en la casa principal de la familia ubicada en el pueblo. Se cultiva cebada (*Hordeum vulgare*), papa (*Solanum tuberosum*), haba (*Vicia faba*), oca (*Oxalis tuberosa*), alfalfa (*Medicago sativa*), escasamente pasto llorón como forrajero suplementario (*Eragrostis curvula*), y algunos productos hortícolas. El sistema productivo también se abastece de elementos de la naturaleza obtenidos por recolección: hierbas medicinales y leña. Los animales silvestres, como las vicuñas (*Vicugna vicugna*), que año tras año aumentan en cantidad debido a la protección nacional de que gozan, aún no son objeto de manejo y uso, ya que todavía no existen normativas que así lo permitan. Las comunidades de la puna se encuentran demandando a los organismos de intervención estatal medidas adecuadas para el aprovechamiento sustentable de este recurso.

La unidad doméstica

A los fines de este trabajo, usaremos los términos familia y unidad doméstica como sinónimos. En el interior de la familia, las tareas productivas y de mantenimiento se distribuyen según el género y la edad de sus componentes. Los hombres son los encargados de las tareas relacionadas con el manejo del ganado mayor (compuesto por 4 a 7 cabezas bovinas y 50 a 100 llamas) que, por el tamaño de los individuos requiere del uso de mayor fuerza física. Vacas y llamas pastorean libremente y son rodeadas periódicamente para la supervisión, el recuento, la provisión de sal, la vacunación o el suministro de complementos nutricionales. A fines del verano se realiza la señalada, y en otros momentos del año (variable según las familias) la capada de los machos jóvenes que no serán reproductores y la carneada para consumo o venta. Todas estas tareas se desarrollan en el marco de ceremonias de carácter comunitario, o que al menos reúnen una parte de la familia extensa, vecinos y/o compadres, ya que requieren de la ayuda de varios hombres adultos jóvenes. En estos eventos se comparte carne, alimentos y bebidas con los ayudantes, de manera semejante al *ayni* en los pueblos andinos de Bolivia y Perú (Perales Miranda, 2008).

Además los hombres de la familia, en casi todos los casos, emigran temporariamente a realizar trabajo remunerado. La historia de la extracción (compulsiva primero, voluntaria después) de mano de obra de las tierras altas para ser utilizada en la zafra azucarera regional dejó cristalizado el hábito de la venta de fuerza de trabajo a la agroindustria para obtener ingresos extraprediales entre las familias campesinas de las tierras altas de Salta y Jujuy. Actualmente los hombres realizan actividades en la cosecha de tabaco en los valles templados de Salta y Jujuy durante los meses del verano, o de cítricos en la zona pedemontana de las mismas

provincias durante el otoño. También se realizan numerosas actividades a modo de “changas”, que consisten en empleos de corto plazo en albañilería, plomería, electricidad, vialidad, etc. y que se llevan a cabo dentro de la provincia de Jujuy, o en otras más alejadas. En casi todos los casos se trata de empleo precario y mal remunerado.

Las mujeres de la familia son las encargadas del pastoreo cotidiano del ganado menor que se agrupa en rebaños de ovejas de 150 a 300 cabezas en promedio. Los animales son encerrados y liberados diariamente y requieren atención constante. A media mañana la pastora supervisa el amamentamiento de las crías, procurando que los pequeños huérfanos o con madres “secas” (sin leche) sean alimentados por otras madres productivas. Luego el rebaño es conducido al sitio de pastoreo, con excepción de las crías que son dejadas en el corral con el fin de que no sufran las largas caminatas y no compliquen el apacentamiento. Algunas mujeres acompañan el rebaño durante el pastoreo, durante lo cual suelen hilar lana de oveja o llama usando la “puisca” (huso manual de madera) aunque ahora también se han incorporado ruecas de pedal mediante apoyo de ONGs. Estos hilos son luego teñidos para la realización de “tullmas” (cordones de colores), medias o bufandas para su comercialización en ferias y mercados locales.

Los niños y ancianos suelen colaborar con el pastoreo, cuando las tareas escolares o la edad lo permiten. Ambos grupos son fundamentales para la realización de numerosas actividades de apoyo como lo son la recolección de leña, el rastreo de animales rezagados, y colaboran en la realización de las artesanías textiles y otras tareas domésticas.

Los matrimonios ancianos, mientras tienen a sus dos miembros, conservan el ganado y el sistema productivo en funcionamiento. Cuando uno de los cónyuges muere, el o la viudo/a suele trasladarse a convivir con la familia de alguno

de los hijos/as que se ha instalado en la comunidad y mantiene el sistema productivo familiar. Esta otra unidad doméstica más joven, que en general ha subvencionado a sus padres mediante fuerza de trabajo y bienes, luego los recibe para su cuidado y se hace cargo de sus medios productivos.

Un rebaño y muchos dueños

El ingreso a la vida independiente de los jóvenes se vincula con la posesión de las dotaciones necesarias de medios de producción para la formación de un nuevo hogar, básicamente ganado y derechos de uso de territorios de pastoreo. Un nuevo rebaño familiar se conforma mediante una serie de pruebas que va desarrollando la pastora a lo largo de la vida de sus hijos hasta que estos acceden a la mayoría de edad. Cuando un niño nace, puede recibir de sus padres una oveja o llama hembra (*se le nombra* una hembrita). Más adelante, al primer corte de pelo, el *chuscharuto* (el bautismo que ocurre al cumplir los tres años, generalmente), los padres (y a veces también los abuelos o padrinos), le *nombbran* al niño una pareja de animales (corderos, llamitas) que estarán al cuidado de la pastora madre o abuela, pero que pasan a engrosar el hato del niño, que ya podrá contar con los “multiplicos” (crías) nacidos a partir de las primeras hembras obtenidas por obsequios. Con esto comienza un período de aprendizaje para el niño o la niña, y también comienza a probarse su “suerte” para la crianza. Más adelante, cuando la persona joven inicia su vida matrimonial, la nueva pareja reúne en un solo rebaño los animales que son de propiedad de cada uno, y suele recibir también de padres y/o padrinos, el regalo de animales.

Hay un tercer momento que señala otra etapa en el ciclo de vida de la persona, que es el de la muerte de los padres,

cuando el hijo que ha cuidado de los padres en su ancianidad, vive en la casa paterna y maneja su rebaño, hereda estos bienes, aumentando una vez más el rodeo propio. Los hijos que no han permanecido junto a los padres mantienen el derecho sobre sus animales y sobre los territorios de pastoreo (que se reparten entre los hermanos por partes iguales y sin diferenciar sexo o edad), pero no tienen derecho sobre la casa y animales de los padres. Cabe señalar acá que aproximadamente el 60% de los hermanos que llega a edad adulta, emigra de la comunidad, por lo que permanecen administrando el espacio productivo 1 o 2 hijos de la familia quienes reconocen los derechos de los hermanos ausentes, y generan con ellos pactos de usufructo del espacio pastoril a través de regalos, transacciones o relaciones semejantes a medierías.

Estos momentos de la vida productiva de las personas en la comunidad expresan la individualidad tanto como la unidad familiar: existen derechos de propiedad individual pero custodia familiar del rebaño, como señala Palacios (1988: 184). Así, el rebaño completo que cuida la pastora se reconoce por el nombre de la misma, sin embargo, abarca la propiedad individual sobre animales que pertenecen a muchos otros miembros de la familia, como también lo muestran West (1988) y Castro Lucic (2000, citado de Flores Ochoa, 1988) para la Puna de Perú y Tomasi (2010) en la Puna jujeña.

Tierras, casas y estancias

Las comunidades aborígenes de la zona han circunscripto sus comarcas, en general, a la división territorial de los antiguos latifundios, los “rodeos”. Estos “rodeos” correspondían a cuencas o subcuencas de ríos y arroyos dentro de

la antigua hacienda. Dentro de estos espacios comunales las familias, mediante asambleas vecinales (cuyo nombre ha ido cambiando con el paso del tiempo), han distribuido según usos y costumbres los derechos a los territorios de pastoreo a cada familia. Estos derechos se mantienen por herencia, aunque la comunidad tiene la potestad de reasignar tierras según emerjan casos particulares.

El derecho de los jóvenes al uso de un territorio e infraestructura productiva está sujeto a herencia igualitaria y –como sucede también con los rebaños–, se unifican los derechos territoriales de los dos cónyuges al momento del casamiento. Ninguna persona ajena a la comunidad puede asentarse en tierras comunitarias y no está permitida la compraventa de propiedades inmuebles a miembros externos a la comunidad. El único modo por el que una persona extracomunitaria puede acceder a territorios, casas, acequias o aguadas, es por medio de la unión de una pareja con un miembro de la comunidad.

Las familias cuentan con una “casa principal” ubicada en el pueblo. Es allí donde se realizan tanto las actividades cotidianas (hilado y teñido de lana, tejidos, preparación de semilla, almacenamiento de cosecha, charqueado, etc.) como las actividades que jalonan el calendario ganadero y social de la familia: señalada, descole, faenados, desparasitaciones, como también casamientos, velorios, etc. Esta “casa” presenta una serie compleja de instalaciones, que consta de dormitorios, depósito, enramada, cocina techada (no siempre todos presentes ni en igual número), ubicadas alrededor de un patio central. A escasa distancia de la casa está el corral de encierro y otro corral pequeño denominado “chiquero”, pegado al anterior, en el que se confinan las crías pequeñas luego de ser amamantadas, como también lo han observado Göbel (2003) y Tomasi y Rivet (2011) en sus respectivos trabajos sobre la Puna jujeña. A la vera de esta

“casa” y rodeados completamente por cercas (“tapiales”) se realizan cultivos hortícolas a pequeña escala.

Además de esta casa principal cercana al pueblo, las familias suelen contar con una habitación propia o alquilada en la ciudad de La Quiaca, distante unos 17 km de Suripujio, de la que se sirven para realizar trámites, acudir a servicios de salud y eventualmente es la vivienda de los estudiantes secundarios que necesariamente deben emigrar de su pueblo cuando comienza la etapa de educación superior.

Además de esta infraestructura central, las pastoras poseen una a cuatro “estancias” o puestos de pastoreo ubicadas a distancias variables entre sí (3 a 10 km) en diferentes “sitios ecológicos”⁴ entre los que migran a lo largo del año. Estas estancias son edificaciones muy sencillas y pequeñas que constan de una o dos habitaciones de techo bajo, con paredes de piedra y techo de paja, y que se usan como dormitorios. A su lado suele estar la cocina (un “fueguero” no siempre techado). Colinda con esta infraestructura un corral redondo de piedra y su respectivo “chiquero”.

La triple espacialidad pastoril

El manejo de la tríada agua-pastos-ganado implica la operación de un importante número de variables climáticas, sociales y económicas para los pastores. Es fundamental observar y manejar diferencialmente al rebaño de encierro y al de pastoreo libre (tanto llamas como vacas), y estos en su conjunto, pero también a los individuos que los componen. Pero también es necesario gestionar pastos naturales e

4 El concepto de “sitio ecológico” en un área con un clima dado está basado en las propiedades edafo-geomorfológicas que afectan directamente a la productividad, composición y resiliencia de la vegetación (Bestelmeyer *et al.*, 2009).

implantados, aguadas, protección contra predadores o parásitos, el escape al frío extremo o al calor, y atender a las demandas y permisos intra e intercomunitarios o familiares, como parte de las múltiples esferas de cuidado para la gestión del sistema pastoril.

El territorio familiar está conformado por una serie de parches en el espacio, dando lugar a un paisaje pastoril discontinuo (Figura 2). Este arreglo es el resultado de la herencia igualitaria entre hermanos, por la que cada familia que se forma en la comunidad cuenta con derechos sobre los territorios que ha heredado el varón, como los que pertenecen a la mujer en el nuevo matrimonio. El asentamiento de una nueva familia sigue un patrón virilocal. Cuando la esposa es oriunda de otra comunidad, puede conservar los derechos otorgados por sus padres sobre ciertas zonas de pastoreo, de modo que la familia que ha formado puede acceder y usar estos territorios, a los cuales no pueden acceder otras unidades domésticas a menos que cuenten con permiso expreso. Es así que las pastoras disponen para la crianza de su ganado de una múltiple variedad de “sitios ecológicos”, con sus dotaciones de diferentes especies vegetales y aguadas.

El territorio de pastoreo es organizado por la familia en al menos tres esferas diferentes, conformando una “triple espacialidad pastoril”: hemos podido registrar una suerte de “microespacialidad cotidiana”, una “espacialidad estacional” y una “espacialidad de contingencia”.

La “microespacialidad cotidiana” arregla movimientos y localizaciones dentro del territorio de uso familiar, en concordancia con aspectos meteorológicos diarios, el ciclo de vida de la hacienda y cuestiones vinculadas con las necesidades domésticas (Figura 3). Así, al acercarse un frente frío o el período de pariciones, la pastora puede decidir mudar su hacienda (el rebaño) a un puesto o “estancia” ubicado en

el mismo “sitio ecológico” pero que se encuentra a resguardo del viento, o recibe el sol de la mañana, por ejemplo. Estos “puestos mellizos” son utilizados algunos días hasta que ya no existe la razón del cambio, ante lo cual la pastora puede retornar al puesto anterior como también lo observa De Gracia (2012) en su trabajo en la Puna salteña. Los movimientos son cercanos y no implican mucha preparación, por lo que son veloces y cotidianos.

La segunda espacialidad, más conocida, es la que se configura en relación con las estaciones del año. Son traslados y localizaciones estacionales entre lugares o “sitios ecológicos” diferentes dentro de los territorios de uso familiar (Figura 3). Esta rotación entre puestos suele ser conocida por los técnicos en producción animal como “veranada/invernada”, pese a que en la comunidad estudiada básicamente el acento lo proporcionan el otoño y la primavera. Existe una “otoñada” que ocurre en los tolares semiplanos cercanos al pueblo, mientras que la “primaverada” ocurre entre agosto y noviembre, cuando las pastoras se trasladan a los ciénegos de altura, movidas principalmente por la paulatina escasez de agua en las tierras más bajas (“buscando la punta del agua”). Sin embargo, este “pastoreo rotativo” puede seguir un patrón múltiple también, vinculado con la gestión de diversos factores ambientales (disponibilidad de agua, de pastos, asedio de predadores, secuencia de lluvias prolongadas y/o abundantes, etc.). El traslado entre los puestos temporarios también se encuentra muy supeditado al ciclo de vida de la familia, la disponibilidad de mano de obra, la escolaridad de los niños y la importancia relativa de los ingresos extraprediales (constituidos en gran proporción por venta de fuerza de trabajo en la agroindustria regional, como por transferencias del Estado).

La tercera, es una “espacialidad de contingencia”. Se organiza en función de acontecimientos estocásticos como se-

cuencias plurianuales de estrés climático que, típicamente en ambientes áridos y semiáridos, ocurre cuando se desencadena un período más o menos largo de sequías. Mientras que una secuencia de dos o más años de sequía genera un efecto dominó de merma en la fertilidad de las hembras del rebaño, el peso al nacer de los corderos, la producción de leche, la supervivencia de neonatos, el engorde de los capones (machos capados). Se reconoce en ecología de zonas áridas y semiáridas, que solo un año de lluvias inferiores a la media no hacen mella en la productividad secundaria.

Los pastores manejan esta variabilidad climática y se adaptan a sus efectos mediante el faenado de mayor número de animales que el habitual, e intentando resguardar su capital económico mediante cambios y ventas, o el capital

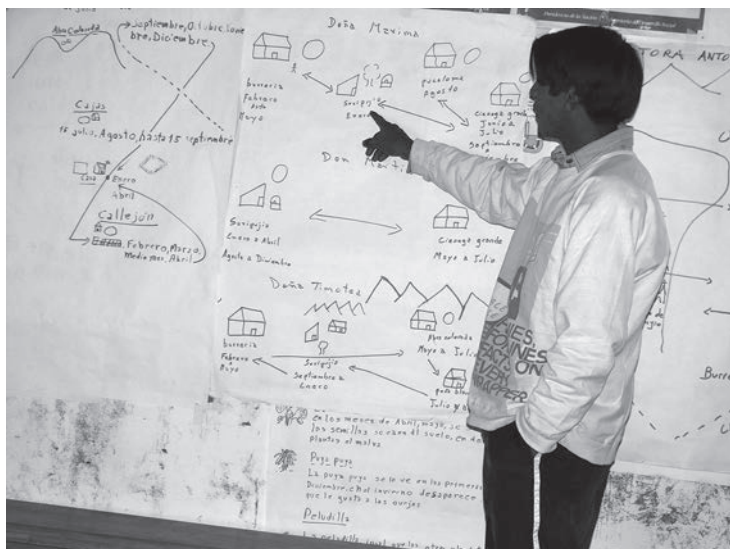


Figura 2. Mapas comunitarios de pastoreo rotativo de una familia en la Comunidad Aborigen Suripujio, departamento Yavi, provincia de Jujuy, Argentina. Suripujio, 2007. Fotografía: Mariana Quiroga Mendiola.

social mediante invitaciones y festejos. Pero también, para escapar a la morbi-mortalidad ocasionada por la sequía, muchas familias mantienen derechos a puestos, aguadas y pasturas que solo son usados en casos extremos, pero que garantizan la supervivencia del rebaño o de buena parte de él ante el estrés extraordinario. Muchos de estos espacios de contingencia son aquellos que el cónyuge (generalmente la mujer) que ha asentado su nueva familia en la comunidad del esposo, mantiene en su comunidad de origen. Estos espacios parecen abandonados, sin embargo la comunidad tiene certeza de quiénes son los dueños y no está permitido que los vecinos se apropien libremente de ellos.

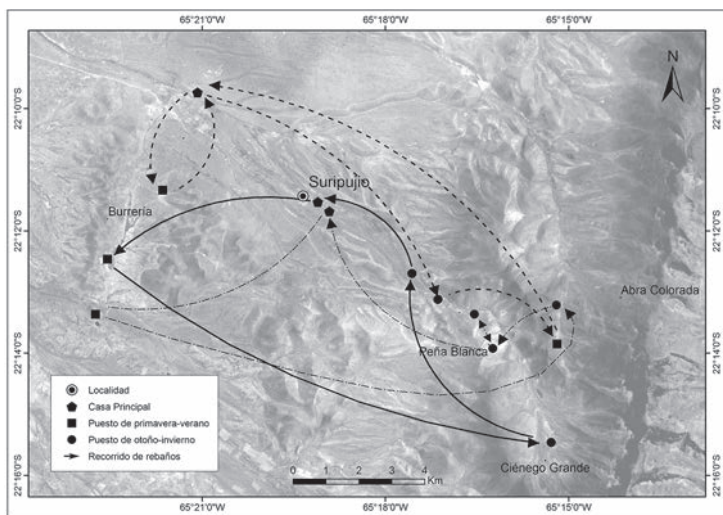


Figura 3. Espacio pastoril en la Comunidad Aborigen Suripujio, departamento Yavi, provincia de Jujuy, Argentina. Se han esquematizado en distintos grisados ejemplos de movimientos estacionales de cuatro familias pastorales, a cada una de las cuales corresponde una tonalidad. Elaboración propia según resultados de acompañamiento a pastores entre 2007-2011, y del taller comunitario realizado en Suripujio en 2007.

Estas tres espacialidades se encuentran confinadas al territorio pastoril de la/s comunidad/es de origen de los cónyuges, cuyo derecho de uso ha sido conferido por herencia y/o matrimonio.

Existe una cuarta trama territorial, ya no estrictamente pastoril, que se refiere al eslabonamiento de diversos pisos altitudinales o socioecosistemas y que permite a los pastores el acceso a alimentos, vestidos o comunicación (las denominadas “economías verticales” propuestas por John Murra) (Condarco y Murra, 1987) (Figura 4).



Figura 4. Cuarta trama espacial: eslabonamiento de pisos altitudinales de la Comunidad Aborigen Suripujio, provincia de Jujuy, Argentina. Elaboración propia, relatos de comuneros, años 2002 y 2007-2010.

Estos movimientos en el espacio y el tiempo se encuentran en un proceso franco de retracción y/o reordenamiento a partir de las nuevas vías de acceso vehicular. Los pastores de Suripujio han mantenido vínculos con las tierras de los valles intermontanos (“el valle”: Acoyte, Lizoite, Santa Victoria Oeste) por propiedad directa de parcelas de cultivo o relaciones de compadrazgo con vecinos de esas localidades, mediante los cuales estaba garantizado el acceso a productos agrícolas. También existió un fluido entramado de rutas de intercambio en sentido este-oeste o norte-sur, que permitía a los pastores acceder a productos de los valles en la zona de Santa Victoria Oeste (Lizoite, Papachacra, Vizcachañi) en la provincia de Salta (Figura 4). En estos sitios los esperaban los vallistas (“socios de cambio”) quienes, a su vez, ya disponían de productos adquiridos en las tierras pedemontanas (Cañaní, Lipeo, Orán), para consumo propio y para intercambiar con sus amigos del “campo” (los pastores) (entrevistas realizadas a pobladores en Papachacra y Santa Victoria, provincia de Salta, 2002 y Suripujio, Cholor, Casti, provincia de Jujuy, 2007). Se menciona también el paso hacia Tojo en Bolivia, principalmente con ganado bovino en pie, transacción que se encuentra prácticamente extinguida principalmente por las medidas sanitarias argentinas contra la aftosa.

Una ruta de intercambio de valor trascendental fue y sigue siendo la ruta de la sal, por la cual los pastores acceden a este elemento indispensable para la cría de su hacienda y para consumo familiar. El punto de provisión fue históricamente Salinas Grandes, a las que se accedía mediante caravanas de burros. Actualmente la sal llega en camiones, o es adquirida en las ferias de cambio (Abra Pampa, Casillas, La Quiaca, Yavi, Cambalache de la Red Puna y Quebrada que es itinerante) (Figura 5).

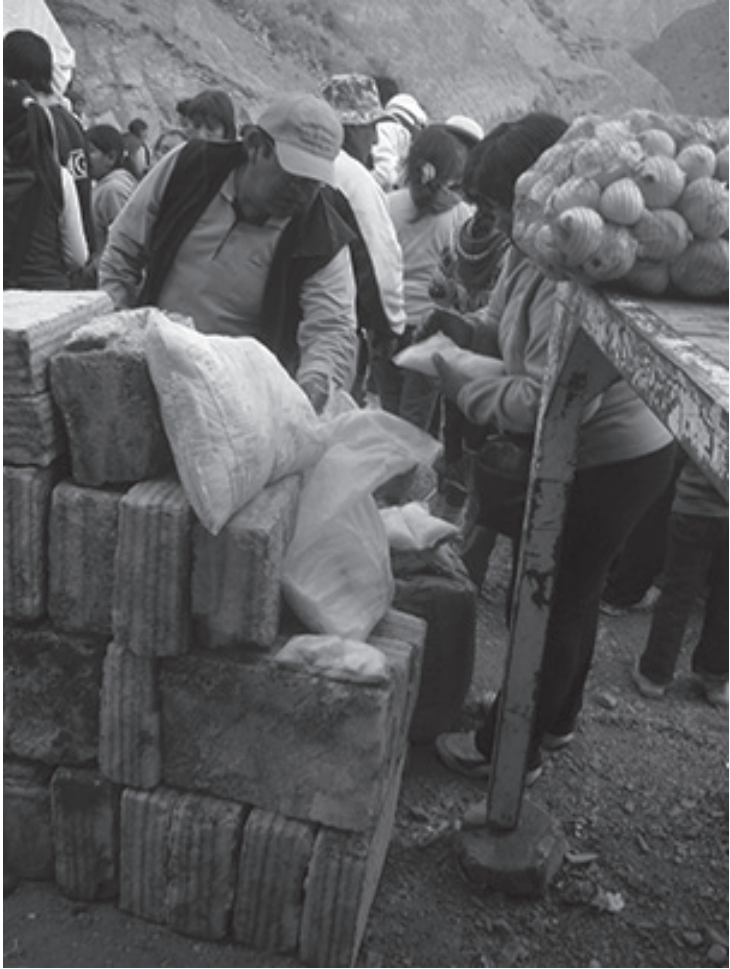


Figura 5. Cambalache de la Red Puna y Quebrada en la Comunidad Aborigen Ocumazo, Quebrada de Humahuaca, 2010 . Fotografía: Mariana Quiroga Mendiola.

Las ovejitas, cuando se aburren, se cambian...

Además de las variables socioeconómicas mencionadas en párrafos anteriores (escolaridad, salud, empleo, comercialización), son diversos los factores bióticos y abióticos que las pastoras registran y operan para agenciar su sistema productivo.

Los muestreos de vegetación realizados no han evidenciado perturbaciones tales que permitan afirmar que se desencadenan procesos de desertización por causa del pastoreo. Comparaciones de muestras tomadas a diferentes presiones de pastoreo no han dado diferencias funcionales significativas en ninguno de los espacios de pastoreo analizados (Quiroga Mendiola, 2012). Estos datos no son definitivos, pero permiten pensar que el uso pastoril del pastizal natural pone en marcha fenómenos adaptativos que tienden a crear “pastizales de pastoreo” resilientes y resistentes (ver también Pucheta *et al.*, 1997; de Knegt *et al.*, 2008).

El principal factor ambiental que los pastores ponen en consideración para realizar sus cambios entre puestos es la disponibilidad de agua para bebida propia y de los animales. Además, cuando las lagunas y fuentes de agua de las tierras semiplanas bajas de la comunidad (los tolares) comienzan a disecarse, aumenta el peligro de contraer enfermedades, tanto para hombres como para el ganado, por lo que es perentorio emprender la partida hacia las nacientes del río Suripujio. El estadio de brotación o crecimiento de los pastizales naturales es tomado en cuenta para decidir la permanencia o la partida de un territorio de pastoreo. Los pastores conocen y gestionan los momentos clave para la vegetación, especialmente el rebrote de primavera, en que las plantas necesitan recuperar follaje y raíces luego de la latencia obligada de invierno e inicios de la primavera.

El asedio de predadores es una causa, aunque secundaria, que acelera o retrasa los cambios de puestos. La presencia del puma o de zorros se vincula a la disponibilidad de presas silvestres (relacionada también con el acceso que estas tengan a alimentación durante los períodos de sequía o humedad). Pero también si los movimientos de una pastora no son acompañados por movimientos de las otras, la menor presencia humana y de perros desinhibe a los predadores, que atacan al rebaño con mayor frecuencia. Los procesos observados de retracción de los territorios de pastoreo de las familias y de liquidación de rebaños enteros por parte de otras, derivan en este tipo de problemáticas adicionales para aquellas pastoras que aún circulan por todo el espacio pastoril.

Los pastores repiten: “cuando las ovejitas se aburren, se cambian...”. Las ovejas comienzan a expandir sus territorios diarios de pastoreo por falta de agua o pastos, mayor concentración de guano en los sitios en que se encuentran, plantas ramoneadas y pisoteo en derredor de los corrales. La pastora manifiesta atender las demandas de su rebaño, señales que se componen de una multiplicidad de datos, que mueven al conjunto pastora-hacienda a cambiarse de puesto.

Conclusiones

El pastoralismo es la forma probablemente más eficiente de producir alimentos en tierras áridas o semiáridas. Los pastores de la Puna en Jujuy gestionan una gran cantidad de variables espaciales y temporales, supeditadas a modeladores y condicionantes naturales (fundamentalmente el déficit hídrico), económicos, culturales y sociales que se materializan en una dinámica flexible de traslados y locali-

zaciones y una carga animal fluctuante. Estos movimientos y modificaciones espacio-temporales no se realizan dentro de un único patrón definido sino que, ante escenarios naturales similares, las familias agencian sus prácticas en función de factores relacionados con la situación de los niños, la pluriactividad, la disponibilidad y calidad de la mano de obra familiar en el sistema productivo y de las situaciones imprevistas.

La dinámica espacio-temporal pastoril se manifiesta en al menos tres esferas, dando lugar a una *triple espacialidad* que manejan las pastoras dentro de los territorios de uso de la familia, a nivel comunitario. Estos tres espacios corresponden a escalas territoriales y temporales diferentes (movimientos cortos a escala diaria o semanal; movimientos largos a escala mensual a bimensual o estacional; movimientos extraordinarios a sitios clave a escala plurianual). No todas las familias manejan las tres espacialidades, siendo la única constante y replicada la que se materializa por cambios mensuales o estacionales.

Este estado de vigilancia de señales que otorga la naturaleza (plantas, agua, temperatura del aire, rebaño) ha permitido a las pastoras identificar situaciones de conjunto que indican la necesidad de permanecer o partir del puesto en que se encuentran. Las investigaciones ecológicas realizadas no muestran que la comunidad vegetal esté respondiendo de manera negativa ni rápida ni muy sensiblemente a la presión de pastoreo. Aparentemente el principal agente modelador del paisaje es el estrés hídrico, tal como lo postula el paradigma del no-equilibrio para pastizales naturales de zonas áridas y semiáridas, ya que las variaciones en el tipo, magnitud y calidad de las prácticas pastoriles no develaron modificaciones de ningún tipo en la funcionalidad de la comunidad vegetal. Un aspecto muy relevante a tener en cuenta es que estos pastizales presentan una larga histo-

ria de pastoreo (al menos 300 años con ganado ovino), por lo que se habrían estructurado manteniendo una relación dinámica con los dos principales agentes modeladores: las sequías estacionales y plurianuales y el pastoreo.⁵

Estos resultados podrían acercar una primera respuesta acerca de la dinámica ecosistémica que se observa en la Puna de Jujuy. Aparentemente hay una fluctuación entre mecanismos ecológicos de equilibrio y no-equilibrio en ambientes rigurosos e imprevisibles como los que hemos estudiado aquí. Los dos mecanismos son extremos de un *continuum* y muchos sistemas se ajustan a elementos de ambos tipos de regulación: en años húmedos o sitios mejor abastecidos con agua (los ciénegos), pueden funcionar en ciertos períodos del año mayormente procesos del primer tipo; mientras que en años secos, o en sitios con menor disponibilidad de agua (como puede ser el tolar de la zona de Burrería o Calvario en Suripujio), pueden comenzar a activarse los del segundo tipo, y viceversa (Vetter, 2005).

El territorio comunitario está compuesto por los espacios pastoriles de las familias, constituyendo y siendo constituido por las prácticas pastoriles, los significados y la dinámica socioeconómica y política del lugar, especialmente mediada por el Estado bajo la forma de gobierno municipal, como también lo observó Tomasi en su trabajo sobre pastores de Susques (2010).

El devenir histórico en relación con el acceso a comunicación, empleo, educación, sanidad, aquello que implica formar parte de una Nación, modifica y crea nuevos contextos ante los cuales los pastores persisten y se reorganizan. Las condiciones de vida y de producción, el aislamiento periódico que necesariamente implica la vida trashumante en las

5 Sobre "coestructuración" del pastizal y los rebaños véase Pucheta *et al.* (1997) y de Kqnet *et al.* (2008).

altas montañas, la precariedad en el acceso a energía, agua y comunicaciones, las grandes distancias a los centros de salud y educación, y sobre todo su escaso poder de negociación ante el Estado –principal actor con poder en la zona–, restringen las posibilidades de información y participación. Los modos de uso del espacio pastoril y las tramas sociales que sostienen a las familias se debilitan y se regeneran produciendo nuevas territorialidades a veces más vinculadas al Estado que a las pautas comunitarias. Parece evidente que no existen adecuadas políticas de fortalecimiento de los sistemas productivos pastoriles, en tierras que escasamente podrían producir otro tipo de bienes alimentarios. Sin embargo, las familias pastoras como unidades y la Comunidad de Suripujio en conjunto, adoptan diversas estrategias de resistencia y adaptación (cfr. Katz, 2000, citado en Hevilla y Molina, 2010). Estas consisten en acomodarse a las exigencias y normativas que impone el Estado Nacional como, por ejemplo, las pautas para la regularización de sus tierras como territorios comunitarios aborígenes o la eliminación del tráfico de vacas entre Bolivia y la Argentina debido a reglas sanitarias nacionales. Estos dos aspectos mencionados han introducido en la comunidad modificaciones en cuanto a los acuerdos de trabajo, la planificación comunal para la lucha contra predadores o plantas tóxicas, la resolución de conflictos en virtud de nuevas pautas organizativas en el seno de la comunidad, la reorganización del sistema productivo ganadero (priorizando llamas en lugar de vacas) y el refuerzo del sentido de la frontera internacional en aquellos lugares en que se encontraba medianamente diluida por la carencia de rutas y caminos vehiculares.

Las estrategias de resistencia, materializadas mediante el aseguramiento de la propiedad de animales (único capital indiscutiblemente propio para las personas), y el mantenimiento de los territorios de pastoreo, garantiza a las fami-

lias, y luego a la comunidad, el derecho a la tierra. Es por esto que al aparente desgranamiento poblacional observado mediante la disminución de la matrícula escolar y de los registros de los Agentes de Atención Primaria de la Salud (que muestran una pirámide poblacional de base estrecha), la asamblea comunitaria contrapone el valor de modalidades de presencia efectiva por parte de las familias ausentes: el regreso año tras año en fechas ceremoniales y festivas que tienen, entre otros fines (económicos y simbólicos), el de reiterar y afianzar sus derechos a la tierra y su capital social.

Hemos buscado aquí poner a consideración la importancia de saber vivir en socioecosistemas adversos y cambiantes, conocer cómo se puede producir alimento en tales condiciones y recuperar las voces de quienes saben hacerlo. Valorar mediante técnicas diversas de qué manera las prácticas pastoriles –rediseñadas en el tiempo–, vienen armonizando pastos y rebaño de manera de permitir la reproducción social de las unidades domésticas y la comunidad en estos ambientes complejos. Esto no significa que las familias de Suripujio no enfrenten situaciones de abandono, carencias y dolor, ocasionadas por las escasas oportunidades de libre decisión sobre las propias vidas. Poner en valor estos saberes y reconocer los cuellos de botella que enfrentan las familias pastoras, nos permite pensar en conjunto políticas públicas más adecuadas para su buen vivir. Las demandas planteadas por los comuneros, vinculadas al precio de sus productos cárnicos y textiles, a la posibilidad de manejo y aprovechamiento de las tropas de vicuñas que compiten por el pasto en los espacios pastoriles, a la llegada de caminos y comunicaciones para la realización del ejercicio de derechos (salud, educación, vivienda, producción, información), a la efectivización de los títulos de propiedad de la tierra, entre otras, son las líneas de trabajo a atender con prioridad.

Bibliografía

- Bestelmeyer, Brandon; Tugel, Arlene; Peacock, George; Robinett, Daniel; Shaver, Pat; Brown, Joel; Herrick, Jeffrey; Sanchez, Homer y Havstad, Kris. 2009. "State And Transtition Models for Heterogeneous Landscapes: A strategy for development and application", *Rangeland Ecology and Management* 62(1).
- Buttolph, Lita y Coppock, Layne. 2004. "Influence of deferred grazing on vegetation dynamics and livestock productivity in an Andean pastoral system", *Journal of Applied Ecology* 41 (4).
- Condarco, Ramiro y Murra, John. 1987. *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*. La Paz, Breve Biblioteca de Bolsillo.
- Cousins, Ben; Hoffman, M. Tim; Allsopp, Nicky y Rohde, Rick F. 2007. "A Synthesis of Sociological and Biological Perspectives on Sustainable Land Use in Namaqualand", *Journal of Arid Environments* 70.
- De Gracia, Juliana. 2012. "El uso del espacio pastoril y formas de vida de las familias campesinas en el Parque Nacional Los Cardones, Salta-Argentina". Tesis de Grado Ingeniería en RR. NN. y Medio Ambiente. Salta, UNSA.
- Declaración de Segovia de los Pastores Nómadas y Trashumantes. 2007. La Granja, Segovia, España. Disponible en: <http://www.nomadassegovia2007.org/cop8.htm>. Activo marzo 2010.
- De Knegt, Henrik; Groen, Thomas; van de Vijver, Claudius; Prins, Herbert y van Langevelde, Frank. 2008. *Herbivores as architects of savannas: inducing and modifying spatial vegetation patterning*. Oikos 000: 000_000, 2008 doi: 10.1111/j.2008.0030-1299.16403.x,# 2008 The Authors. Journal compilation # Oikos 2008. Disponible en: (OE): 1-OE. *Department of Forestry and Fire Protection*. California; USA.
- Díaz, Sandra; Gurvich, Diego E.; Pérez Harguindeguy, Natalia y Cabido, Marcelo. 2002. "¿Quién necesita tipos funcionales de plantas?", *Boletín Sociedad Argentina Botánica* 37 (1-2).
- Dijksterhuis, Edward Jan. 1948. "Condition and management of rangeland based on quantitative ecology", *Journal of Range Management* 2.
- Flores Ochoa, Jorge (comp.). 1988. *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Cuzco, UNSAAC.
- Göbel, Bárbara. 1998. "'Salir de viaje': Producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino", en Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine;

- Arellano Hoffmann, Carmen; König, Eva y Prümers, Heiko (eds.). *50 años de estudios americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones a la arqueología, etnohistoria, etnolingüística y etnografía de las Américas* (Bonner Amerikanistische Studien 30). Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein.
- . 2003. "La arquitectura del pastoreo: uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques)", *Estudios Atacameños* 23.
- Hevilla, María C. y Molina, Matías. 2010. "Trashumancia y nuevas movilidades en la frontera argentino-chilena de los Andes Centrales", *Revista Transporte y Territorio* N° 3.
- Inamura, Tetsuya. 1988. "Relación estructural de pastores y agricultores en las fiestas religiosas de un distrito", en Flores Ochoa, Jorge (comp.). *Llamichos y Paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Cuzco, Centro de Estudios Andinos de Cuzco.
- IUCN. 2008. *Policies that Work for Pastoral Environments. A Six-Country Review of Positive Policy Impacts on Pastoral Environments. The World Initiative for Sustainable Pastoralism (WISP). A project of the Global Environment Facility, Implemented by UNDP and executed by IUCN, Nairobi.*
- Nori, Michele; Taylor, Michael y Sensi, Alessandra. 2008. "Browsing on fences. Pastoral land rights, livelihoods and adptation to climate change", *International Land Coalition-World Initiative for Sustainable Pastoralism-Irish Aid*. International Institute for Environment Development, Issue 148.
- Nori, Michele s./f. "Medios de vida nómadas, recursos jeopardizados y derechos cambiantes: una aproximación a los territorios de pastoreo". Documento para La International Land Coalition.
- Palacios, Félix. 1988. "Bilateralidad y Propiedad en una Comunidad de Pastores", en Flores Ochoa, Jorge (comp.). *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Cuzco, UNSAAC.
- Perales Miranda, Víctor Hugo. 2008. *Chikat, chikat uma jaljasasiña. Uso, manejo y gestión del agua desde una perspectiva de género*. La Paz, IDRC/Fundación PIEB.
- Pucheta, Eduardo; Cabido, Marcelo y Díaz, Sandra. 1997. "Modelo de estados y transiciones para los pastizales de altura de las sierras de Córdoba, Argentina", *Ecotrópicos* 10.
- Quiroga Mendiola, Mariana. 2012. "Sociedades y agroecosistemas pastoriles de alta montaña en la Puna. Departamento Yavi, provincia de Jujuy, República

- Argentina". Tesis de Doctorado. Córdoba, Facultad de Ciencias Agrarias, Universidad Nacional de Córdoba.
- Quiroga Mendiola, Mariana; Briones, A. Verónica; De Gracia, Juliana y Sánchez, María Elena. 2010. *Conservación y pastoralismo: experiencias de investigación participativa en el Parque Nacional Los Cardones, Valles Calchaquíes, Argentina*. Salta, UNSa.
- Reid, Robin y Fernández-Giménez, María. 2008. *Rangeland ecology: Key global research issues & questions*. Disponible en: http://warnercnr.colostate.edu/docs/mor2/Reid_Ecology_sum.pdf
- Reynolds James F.; Stafford Smith, Mark; Lambin; Eric F.; Turner II B. L.; Mortimore, Michael; Batterbury, Simon P. J.; Downing, Thomas. E.; Dowlatabadi, Hadi; Fernández, Roberto J.; Herrick, Jeffrey; Huber-Sannwald, Elisabeth; Jiang, Hong; Leemans, Rik; Lynam, Tim; Maestre, Fernando T.; Ayarza, Miguel y Walker, Brian B. 2007. "Global Desertification: Building a Science for Dryland Development", *Science* vol. 316.
- Tomasi, Jorge. 2011. "Geografías del pastoreo. Territorios, movilidades y espacio doméstico en Susques (provincia de Jujuy)". Tesis de Doctorado. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires.
- Tomasi, Jorge y Rivet, Carolina (coords.). 2011. *Puna y Arquitectura. Las formas locales de la construcción*. Buenos Aires, Centro de Documentación de Arte y Arquitectura Latinoamericana.
- Turner, Juan Carlos y Mon, Ricardo. 1979. "Cordillera Oriental", Segundo Simposio de Geología Regional Argentina, Academia Nacional de Ciencias de Córdoba, 8-11 de setiembre, vol. I, pp. 57-59, Córdoba.
- Vetter Susanne. 2005. "Rangelands at equilibrium and non-equilibrium: recent developments in the debate", *Journal of Arid Environments* 62.
- West, Terry. 1988. "Rebaños familiares propietarios individuales: ritual ganadero y herencia entre los Aymara de Bolivia", en Flores Ochoa, Jorge (comp.). *Llamichos y Paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Cuzco, Centro de Estudios Andinos de Cuzco.
- Westoby, Mark; Walker, Brian y Noy-Meir, Imanuel. 1998. "Opportunistic management for rangelands not at equilibrium", *Journal of Range Management* 42 (2).

De los *pastoreos* a la *casa*. Espacialidades y arquitecturas domésticas entre los pastores altoandinos (Susques, provincia de Jujuy)

Jorge Tomasi

Introducción

Una revisión de la bibliografía sobre pastores en las tierras altas de los Andes pone en evidencia rápidamente la centralidad de la unidad doméstica como núcleo básico de la organización de las prácticas productivas y reproductivas.¹ Tal como ha sido descrita, la unidad doméstica se presenta como un grupo organizado por lazos de parentesco que comparte el manejo de un único rebaño. Aunque están íntimamente relacionadas, es necesario distinguir la noción de unidad doméstica con las definiciones locales de “familia”, en particular porque esta última suele designar al mismo tiempo conformaciones diferentes que pueden o no coincidir con las de las unidades domésticas en su desarrollo en el tiempo. En este sentido, estas unidades domésticas tienen una conformación dinámica y están sujetas a constantes procesos de fusión y fisión en el marco de sus ciclos de desarrollo. A partir de esto, las conformaciones de las unidades domésticas pueden presentar diferencias signifi-

1 La definición del concepto de unidad doméstica es un problema antropológico en sí mismo, cuya discusión excede los objetivos de este trabajo. Al respecto véase Quirós (1999).

cativas entre sí en distintos momentos. En este sentido, pueden integrarse como “familias extensas” durante un cierto tiempo, incluyendo hasta dos generaciones de adultos y líneas colaterales, para luego fragmentarse nuevamente en distintas “familias nucleares” (*cf.* Sendón, 2008). A pesar de la división en el manejo de los rebaños, se suelen sostener relaciones de colaboración entre estos grupos.

A su vez, estas unidades domésticas se integran en agrupaciones mayores a través de lazos de parentesco o vecindad y la pertenencia a un territorio compartido, que las vincula con un universo de relaciones más amplio. Esto se corresponde con lo observado por Khazanov (1994), respecto a que en las sociedades de pastores existen dos instituciones centrales: la “familia” y la “comunidad” (Sendón, 2008). De alguna manera, el “ámbito supradoméstico completa y limita a la vez el ámbito doméstico” (Malengreau, [1999] 2005: 5). Mientras que las unidades domésticas tienen un rol excluyente en el manejo concreto de los rebaños y el usufructo de los productos resultantes, las instituciones comunitarias tienden a regular y garantizar el acceso a las pasturas. Respecto a esto último se presentan diferencias muy grandes entre los casos, en los que se combinan sistemas de propiedad familiares y comunitarios (Casaverde 1985).

En la bibliografía sobre pastores altoandinos, la definición de las unidades domésticas suele partir de la caracterización del grupo social, los lazos que vinculan a sus miembros y la organización de las actividades productivas en su seno. Sin embargo, aunque no siempre encaren un análisis propiamente espacial, estos mismos trabajos presentan numerosas claves que permiten pensar espacialmente el problema. Sea como “escenario” en el que se desenvuelven las personas, como expresión de relaciones sociales preexistentes, o reconociendo la incidencia que la espacialidad y la materialidad tienen en la conformación de los grupos, la

mayoría de las etnografías sobre pastores están cargadas de referencias a los lugares, las casas y los territorios.

En relación con esto, lo que nos proponemos en este texto es aproximarnos a las conformaciones de la unidad doméstica pastoril en Susques, provincia de Jujuy, desde un análisis de sus dimensiones espaciales y arquitectónicas. A estos efectos nos proponemos considerar una serie de escalas sucesivas, que nos conducirán en un recorrido que partirá de la definición de los territorios,² es decir los *pastoreos*, en los que cada unidad doméstica maneja su rebaño; continuaremos con el sistema de asentamientos que estas recorren a lo largo del año, que propendremos que se constituye como un único espacio doméstico discontinuo y disperso en el que se integran los diferentes *lugares* de cada uno de los grupos; mientras que para finalizar, nos concentraremos en los sentidos de la *casa de campo*, el *domicilio*, en tanto núcleo central en la definición de lo doméstico.

El material al que recurriremos a lo largo de este texto ha surgido del trabajo de campo etnográfico que venimos desarrollando desde 2004 en Susques. Nuestra investigación se ha orientado al estudio de las diferentes dimensiones de la espacialidad pastoril, con un especial énfasis en las prácticas y configuraciones arquitectónicas de las *casas* y *estancias*. En ese contexto, hemos registrado y analizado más de cien asentamientos de diferentes unidades domésticas (Tomasi, 2011).

2 Al hablar de "territorio" en este trabajo nos estaremos refiriendo a áreas geográficas sujetas al control y apropiación, tanto material como simbólica, por parte de un grupo social (cfr. Sack, 1986). Esto puede implicar tanto el establecimiento de "zonas", en tanto áreas discretas con un cierto perímetro, como "redes", a partir de la vinculación de sectores puntuales dispersos, o diferentes combinaciones de ambas (Haesbaert, 2004). Por otra parte, la definición de un territorio no es unívoca sino que se superponen intenciones y prácticas de diferentes actores, muchas veces desde el conflicto, en distintas temporalidades. En este sentido, desde el caso de Susques podríamos definir, entre otras, una territorialidad pastoril, en una escala doméstica, comunitaria o regional, tanto como otra asociada con las políticas y acciones del Estado (Tomasi, 2013).

Entre las conformaciones sociales y las configuraciones espaciales se presenta una relación dialéctica, de mutua construcción. En relación con esto, ciertas definiciones espaciales como *casa*, *lugary pastoreo*, actúan en Susques como referencias clave para la constitución de las unidades domésticas, en tanto participan activamente en la conformación de estas últimas y contribuyen a reforzar los lazos que vinculan a sus miembros. Tal como propuso Massey (2005), el espacio se constituye a través de las interrelaciones, es una esfera en la que se expresa la multiplicidad, y se encuentra siempre inacabado, en una construcción constante, en tanto se presenta como una historia “hasta ahora”. El espacio es expresión y es producto de los lazos entre personas, tanto como es “un agente activo en la producción y reproducción de relaciones sociales” (Nogué, 1989: 70). Al respecto Santos sostuvo que,

El espacio es la materia trabajada por excelencia. Ninguno de los objetos sociales tiene una imposición tan grande sobre el hombre, ninguno está tan presente en lo cotidiano de los individuos. La casa, el lugar de trabajo, los puntos de encuentro, los caminos que unen esos puntos, son igualmente elementos pasivos que condicionan la actividad de los hombres y rigen la práctica social. (1996: 28)

La arquitectura es una dimensión central en la definición de los espacios en tanto es una de las herramientas clave para su delimitación, caracterización y significación. A través de las diferentes configuraciones arquitectónicas se estructura la organización espacial, tanto como se contribuye a modelar la vida cotidiana de las personas. Tal como planteó Bourdieu, la casa es un espacio de reproducción en el que las personas incorporan, a través de su ordenamiento, los principios generadores de la sociedad:

El espacio habitado, y en primer lugar la casa, es el lugar privilegiado de la objetivación de los esquemas generadores y, por intermedio de las divisiones y de las jerarquías que establece entre las cosas, entre las personas y entre las prácticas, ese sistema de clasificación hecho cosa inculca y refuerza continuamente los principios de la clasificación constitutiva de la arbitrariedad cultural. ([1980] 2007: 124)

La relación íntima entre las configuraciones arquitectónicas domésticas y las conformaciones sociales ha sido destacada por diferentes autores (Elias, 1982; Carsten y Hugh-Jones, 1995; Gillespie, 2000). Al respecto, Elías observó que “no todas las unidades sociales o formas de integración de los hombres son, al mismo tiempo, unidades de vivienda. No obstante, todas pueden ser caracterizadas mediante determinados tipos de conformación del espacio” (1982: 62). Como veremos en las próximas páginas, en diferentes etnografías en los Andes se ha dado cuenta de esta relación estrecha, incluso con situaciones en las que la noción de “casa” designa tanto al espacio de residencia como al grupo doméstico (Malengreau, 2009). Tal como propondremos desde nuestro trabajo en Susques, la *casa*, en su materialidad, no puede ser pensada como un mero contenedor de las actividades del grupo social, como una realidad dada, sino más bien como un elemento que es construido por ese grupo en el tiempo y que a su vez construye la existencia de este último como tal.

Aproximación a Susques y a las prácticas pastoriles en la Puna de Atacama

Susques está ubicado dentro del departamento homónimo, del que es la cabecera, en la provincia de Jujuy, a unos 120 km al este de Purmamarca sobre la ruta nacional N°

52. El poblado se encuentra a 3.675 msnm, mientras que las tierras de pastoreo de las distintas unidades domésticas oscilan entre los 3.500 y los 4.100 msnm. En términos ambientales, Susques se ubica en la transición de lo que se conoce como puna seca, hacia el norte, y puna salada, hacia el sur. El clima es el usual de las estepas de altura siendo frío y seco, con escasas precipitaciones concentradas de diciembre a marzo. La vegetación es escasa y se encuentra dispersa, consistiendo básicamente en formaciones arbustivas en los tolares, pajonales y algunas pocas vegas.

En la actualidad son unas 100 las unidades domésticas que mantienen sus rebaños en el campo, con al menos alguno de sus miembros dedicados a tiempo completo a su cuidado.³ Las *tropas* promedio se componen de llamas, cabras y ovejas, con unos 120 a 130 animales entre las tres especies, con un mínimo de 12 y un máximo de casi 500 unidades en total. El 80% de los rebaños en Susques son mixtos e incorporan al menos dos de estas especies. Como desarrollaremos en las próximas páginas, cada unidad doméstica controla un territorio discreto, el *pastoreo*, con derechos sobre los recursos allí contenidos que están sujetos a transferencia entre generaciones a través de la herencia. Estos *pastoreos* se integran a su vez en un territorio comunitario de unas 130.000 ha que se despliega en torno al centro poblado. En 2007, le fue reconocida a la Comunidad Aborigen “Pórtico de los Andes” de Susques, constituida en 2001, la titularidad bajo un régimen de propiedad comunitaria, sobre un territorio prácticamente coincidente con el que el conjunto de unidades domésticas efectivamente usufructúa.⁴ Es im-

3 Esto no significa que todos los animales que conforman ese rebaño tengan un único dueño, sino que por el contrario pueden ser propiedad de los distintos miembros de la unidad doméstica e incluso externos a esta, formando parte de la “familia” o no.

4 Aunque requiere una explicación más detallada, podemos sintetizar que esta discrepancia entre el territorio comunitario y aquel cuya titularidad tiene la “comunidad aborigen” está vinculada,

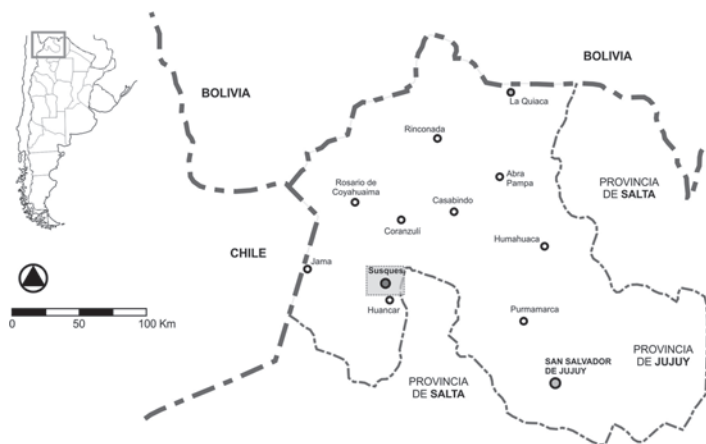


Figura 1. Ubicación de Susques dentro de la provincia de Jujuy. En el recuadro el área de la figura 2. Elaboración propia.

portante resaltar que, si bien la propiedad es comunitaria, internamente se reconocen los derechos de las unidades domésticas sobre sus *pastoreos*.

A lo largo de cada uno de los *pastoreos* los grupos domésticos utilizan una serie de asentamientos, el *domicilio* o *casa de campo* como el principal, y una cierta cantidad de *estancias* o *puestos*. En principio, ninguno de estos asentamientos domésticos se ubica por fuera de las delimitaciones de los *pastoreos*. Las *estancias* son recorridas junto con los rebaños siguiendo un ciclo estacional que tiende a repetirse anualmente. Las distintas unidades domésticas no sincronizan sus desplazamientos aunque es posible advertir una cierta coincidencia respecto a permanecer en los sectores más ba-

por un lado, con las superposiciones con límites interprovinciales y, por el otro, con la existencia de áreas con titulares privados, la excepción en el título del área urbana de Susques y la presencia de diversos pedimentos mineros. En cierto modo, esta discrepancia en las delimitaciones pone en evidencia la diferencia entre la territorialidad comunitaria-pastoril y la estatal (Tomasí, 2013).

jos y abiertos, donde se encuentra el *domicilio*, durante los meses de lluvias en el verano, para, a mediados de marzo, comenzar con los recorridos entre las *estancias* ubicadas en las áreas con mayor altitud, y retornar al *domicilio* a mediados de diciembre. A estos asentamientos debemos sumarle, especialmente desde las últimas décadas, la propiedad sobre una o más *casas* en el pueblo de Susques.

A modo de primera aproximación a las unidades domésticas pastoriles en Susques, debemos observar que se componen de hasta tres generaciones, dos de adultos, con un promedio de entre 8 y 10 miembros, incorporando eventualmente líneas colaterales. Al hablar de una unidad doméstica nos estamos refiriendo a un grupo vinculado, las más de las veces, por lazos de parentesco de consanguinidad y afinidad que comparten el manejo de un único rebaño, sin que esto signifique que todos los animales tengan el mismo dueño. Uno de los rasgos característicos de la *hacienda* en Susques es la existencia de distintos propietarios, incluso algunos por fuera de la unidad doméstica (Tomasi, 2011).⁵ La coresidencia no forma parte de su definición puesto que los distintos miembros pueden estar desarrollando distintas tareas que contribuyen al sostenimiento de la *tropa* mientras se encuentran distribuidos en el *domicilio*, las *estancias* e incluso la *casa en el pueblo*. Visto de otro modo, el grupo sí comparte la propiedad y el uso de un único espacio doméstico discontinuo en el que se integran todos estos asentamientos. En términos cuantitativos, un censo local de 2000, nos permite observar en un análisis preliminar que de las unidades domésticas existentes, el 52% se conformaba como “familias extensas”, mientras que el 48% era “nuclear”. Los datos surgidos de otro censo local de 2009 nos muestran

5 Al respecto, para otros sectores de la Puna, véase el trabajo de Quiroga Mendiola en este mismo volumen.

un 56% de “extensas” y un 44% de “nucleares”.⁶ En relación con esta diferencia, cabe observar que la conformación de las unidades domésticas es dinámica en el marco de su ciclo de desarrollo.

A partir de su trabajo en Huancar, unos 30 km al sur de Susques, Göbel refirió que “las unidades domésticas son denominadas ‘familias’” y que son “concebidas como las arenas centrales de producción, de distribución, de consumo y de reproducción social” (2002: 55). Lo planteado por Göbel es significativo para nuestros intereses, dada la cercanía y los paralelos que existen con Susques. Efectivamente, tal como lo propuso, las unidades domésticas pastoriles en el área, considerando los lazos que vinculan a sus miembros, ingresan dentro de la definición local de “familia”. Sin embargo, no ocurre lo propio a la inversa puesto que no todas las integraciones que se consideran “familia” se constituyen como unidades domésticas. Como veremos, los miembros de dos unidades domésticas linderas pueden ser “familia”, aunque en lo cotidiano manejen sus rebaños en forma independiente.

Antes de avanzar con el análisis, debemos detenernos en los procesos históricos recientes a la luz de los cuales se han ido transformando algunos rasgos de lo que hemos observado respecto a las conformaciones sociales y espaciales. Aunque el pueblo es hoy en día un centro de servicios de relativa importancia regional con unos 1.500 habitantes estables, al menos hasta finales de la década de 1960, los pobladores solo residían allí en determinados momentos, como las celebraciones religiosas o las asambleas

6 Los datos de 2000 corresponden al Censo realizado por la “Comunidad Aborigen Pórtico de los Andes”, mientras que los de 2009 surgen de un relevamiento local de productores ganaderos. En ambos casos, estamos en una etapa inicial en el análisis de los datos, por lo que los resultados mencionados tienen un carácter ilustrativo.

comunitarias, mientras que el resto del año permanecían en sus *casas de campo* y *estancias*. A partir de la anexión de la mayor parte de la Puna de Atacama a la Argentina en 1900,⁷ este Estado comenzó a desarrollar una serie de políticas tendientes a fomentar la urbanización de la población pastoril dispersa teniendo como algunas de las estrategias, la obligatoriedad de la asistencia a la escuela, la instalación de las instituciones públicas en el poblado y la apertura de vías de comunicación (Tomasi, 2011). A lo largo del siglo XX comenzó lentamente a incrementarse la población estable del pueblo de Susques, registrándose los mayores crecimientos entre las décadas de 1960 y 1970 primero, y luego a partir de la de 1990 en relación con la apertura del Paso de Jama que comunica con Chile.⁸

Estos procesos recientes tuvieron implicancias significativas en las prácticas pastoriles locales, las conformaciones de los grupos domésticos, los sistemas de asentamiento e incluso en la delimitación de los territorios de pastoreo, todos temas sobre los que volveremos más adelante. En principio, la radicación creciente de la población en el área urbana conllevó una reducción significativa en la capacidad de trabajo de las unidades domésticas. En este sentido, el mencionado promedio de 8 a 10 miembros en cada una, no refleja la cantidad de personas que se dedica concretamente al pastoreo en lo cotidiano. Lo habitual es encontrar en las *estancias* entre dos o tres personas, e incluso solo una, mientras que el resto reside en el pueblo con algún empleo público o actividad comercial. En todo caso, esto no significa que dejen de formar parte y ser considerados integrantes de la unidad doméstica pastoril, puesto que colaboran con

7 Al respecto de la trayectoria histórica de la Puna de Atacama véase Delgado y Göbel (1995), Sanhueza (2001), Benedetti (2005).

8 En el pueblo de Susques se instaló, y mantuvo hasta hace pocos años, la infraestructura aduanera para el transporte de cargas (Tomasi y Benedetti, 2013).

la crianza de la *tropa* de diferentes maneras, sea con presencias esporádicas pero necesarias en el campo, o apoyando a los responsables más regulares a través de la entrega de mercadería, ayudas monetarias o proveyendo transporte. Fundamentalmente, son parte porque tienen un vínculo con el territorio doméstico, tienen responsabilidades con sus pares y con la *hacienda*, y porque el lugar del *domicilio* es la referencia espacial de su pertenencia en el contexto más amplio de Susques.

Los espacios y la arquitectura doméstica pastoril en los Andes. Un estado de la cuestión

Desde finales de la década de 1960 se fue conformando un campo de estudios sobre el pastoreo altoandino (Medinaceli, 2005; Sendón, 2008). Sin embargo, la aproximación a un balance comparativo de estas prácticas en términos espaciales nos enfrenta con información sumamente fragmentada sobre los territorios de pastoreo, las características concretas de la movilidad o las definiciones del espacio doméstico. En relación con esto, Göbel (2002) ha llamado la atención sobre la falta de información sistemática sobre la arquitectura pastoril.⁹ En todo caso, distintos autores se han referido, en forma más amplia, a lo que consideraron como una indiferencia de las ciencias sociales en general, y de la antropología en particular, respecto a la arquitectura como objeto de estudio (Humphrey, 1988; Carsten y Hugh-Jones, 1995; Vellinga, 2005).

Dicho esto, debemos observar que, por un lado, existen algunos trabajos específicos importantes al respecto y, por el otro, como hemos adelantado distintos investigadores han

9 Es significativa la ausencia de textos específicos sobre la temática en tres importantes compilaciones sobre pastores andinos (Flores Ochoa, 1977, 1988; Flores Ochoa y Kobayashi, 2000).

presentado referencias más o menos amplias sobre la temática que son ineludibles para los objetivos que nos proponemos aquí.¹⁰ Antes de avanzar con estos textos, es importante observar que las denominaciones de los asentamientos presentan una importante variación y los mismos términos pueden designar espacios diferentes en los distintos casos. Particularmente la noción de “estancia” presenta ciertas complejidades en tanto puede designar el asentamiento principal de una unidad doméstica, caseríos que agrupan a distintos grupos, residencias secundarias o incluso territorios de pastoreo (Göbel, 2002; Tomasi, 2011). Estas variaciones y coincidencias terminológicas son un tema significativo que amerita un análisis específico en futuros trabajos.

Ya a comienzos del siglo XX, Metraux (1931) recopiló un material diverso sobre “l’habitation” entre los chipayas de Carangas (Bolivia), considerando particularmente la dimensión simbólica y los rituales de “consagración de la casa”. Varias décadas más tarde, en su etnografía sobre Paratía (Perú), considerada como un punto de partida en los estudios sobre pastoreo altoandino, Flores Ochoa (1967) describió el espacio doméstico fundamentalmente en relación con la movilidad. Observó que cada “familia” controlaba un asentamiento principal, la “estancia”, una cierta cantidad de “moradas estacionales” que se denominaban “cabañas” y una “casa en el poblado”. La estrecha vinculación entre pastoreo, patrón de asentamiento y espacio doméstico fue observada por Webster (1973) en Q’ero (Perú), al sostener que el asentamiento de la comunidad estaba “altamente determinado por el régimen de pastoreo” (1973: 120). Custred (1977), en su trabajo sobre Alccavitoria (Perú), aportó

10 El recorrido que realizaremos no pretende ser exhaustivo, sino más bien dar cuenta de los temas tratados. Sin dudas, no habremos incluido numerosos trabajos valiosos, en especial aquellos orientados al estudio arqueológico de las movilidades pastoriles prehispánicas.

algunas referencias respecto a los patrones de asentamiento en relación con la organización social. En términos generales, al igual que Flores Ochoa, sostuvo que “los patrones de asentamiento de las comunidades pastoriles son dispersos en vez de nucleados” (1977: 562), siendo que se conformaban agrupaciones de casas de familias nucleares relacionadas agnáticamente.

Casaverde (1985), a partir de su trabajo en Chalhuanca, en las cercanías de Arequipa (Perú), dio cuenta de las particularidades de los regímenes de acceso a las pasturas, describiendo un complejo sistema de derechos superpuestos sobre diferentes porciones del territorio comunitario. El trabajo de Flannery, Marcus y Reynolds (1989) sobre los pastores de la Puna de Ayacucho (Perú) retomó algunos de los temas mencionados en descripciones anteriores mostrando cómo las distintas conformaciones del principal asentamiento pastoril en Ayacucho estaban asociadas con diferentes agregaciones de la composición familiar, que van desde integraciones de “familias” extensas emparentadas agnáticamente a la “familia” nuclear.

En 1990 Palacios Ríos publicó su trabajo sobre “el simbolismo de la casa de los pastores aymara” a partir de su investigación en Chichillapi (Perú). Allí propuso pensar el espacio y la casa en particular en el marco de ciertos “principios ordenadores”, siendo que la “casa”, en definitiva, era “una manifestación concreta de un orden abstracto” (1990: 81). En su estudio sobre la casa entre pastores aymaras en Qaqachaka (Bolivia), Arnold también describió la existencia de “varios grupos de edificaciones utilizados por cualquier grupo familiar extendido” (1998: 40) con características similares a las que hemos observado en los párrafos anteriores. Arnold sostuvo que se podía analizar “la casa Qaqachaka como un texto cultural en el cual tanto la tarea práctica de construir una casa como las recitaciones del ritual, las can-

ciones, juegos y, sobre todo, la compleja serie de ch'allas que la acompañan, ubican a cada casa individual dentro de un contexto cosmológico más amplio" (1998: 35-36).

Abercrombie ha considerado las percepciones y concepciones del espacio, los sistemas de asentamiento y las formas arquitectónicas como un camino, junto con otros, para explorar las "formas pasadas y presentes de la memoria social" en K'ulta (Bolivia) ([1998] 2006: 49). Es así como ha propuesto que la "casa" se concreta localmente como un "cosmos en miniatura" (2006: 417). Particularmente significativo para nuestros intereses resulta el trabajo ya citado de Malengreau (2009) en Chachapoyas, al norte de Perú, surgido de las investigaciones que realizó durante la década de 1970. Este autor ha planteado explícitamente los correlatos espaciales de distintas conformaciones sociales. Su trabajo ha involucrado en el nivel de la unidad doméstica, la consideración de distintas escalas espaciales que van desde la "vivienda" a las distintas parcelas, con sus residencias secundarias, destinadas a la producción agropecuaria. Por su parte, Sendón dio a conocer implicancias espaciales importantes de las formas de organización social locales, al observar que el territorio de Phinaya (Perú) "se encuentra dividido en dos mitades, y cada una de estas mitades, a su vez, está subdividida –casi astillada– en porciones territoriales precisas en las que habita un número variable de familias nucleares, todas ellas relacionadas entre sí mediante vínculos agnaticios. Así, en una de esas porciones residen familias nucleares cuyos jefes (varones) comparten el mismo apellido por el hecho de ser hermanos, hijos, padres, nietos o abuelos unos de otros, por lo que se cumple la regla de que a un topónimo determinado corresponde un patronímico determinado" (2008: 356).

En el caso del norte chileno, luego de los trabajos de la década de 1970 sobre las prácticas constructivas entre los grupos pastoriles (Contreras Álvarez, 1974; Serracino

y Stehberg, 1975; Šolc, [1975] 2011) se ha registrado una serie de investigaciones importantes. Gundermann (1988) dio cuenta de las movilidades y las lógicas de asentamiento en torno al aprovechamiento de tres pisos ecológicos por parte de los grupos pastoriles en el altiplano en el área de Iquique. Folla se concentró en Socaire, uno de los oasis en torno a San Pedro de Atacama, refiriendo algunos detalles sobre las movilidades estacionales y las lógicas de tenencia de la tierra. Por su parte, Nuñez (1995), dentro de un estudio sobre la “ocupación del espacio atacameño” en la larga duración, brindó elementos etnográficos importantes sobre el pastoreo en el área de Peine. En particular, se concentró en los desplazamientos y asentamientos de ciertas unidades domésticas. Finalmente, Morales (1997) ha dado cuenta de las características del pastoreo en Talabre, también en los alrededores de San Pedro de Atacama, indicando algunos rasgos de los vínculos entre los territorios de pasturas con los grupos domésticos y los circuitos entre las distintas “estancias”.

En lo que hace al noroeste argentino, Rotondaro publicó en 1991 su trabajo sobre la Cuenca de Pozuelos en la provincia de Jujuy, orientado al estudio sobre los “asentamientos humanos” y al establecimiento de “pautas de ordenamiento territorial, espacial y tecnológico” (Rotondaro, 1991: 69). Identificó una lógica de asentamientos similar a las que venimos detallando consistente en una “casa permanente” y uno o dos “puestos transitorios” además de una posible casa en algún “centro de servicios”, por ejemplo Rinconada. Si bien los trabajos desde la arquitectura sobre los espacios pastoriles no son abundantes, Gutiérrez (1978), a finales de la década de 1970, ya había publicado un texto no tan conocido sobre “la arquitectura popular en el altiplano peruano”, donde consideró incluso los distintos rituales de inauguración de la casa.

A partir de su ya mencionado trabajo en Huancar, Göbel (2002) se concentró en lo que dio en llamar la “arquitectura del pastoreo”. Allí describió tanto las características del “sistema de asentamientos” considerando cada uno de sus componentes, como también el uso dado a los espacios y los significados asociados, concluyendo que “las interacciones de los habitantes de Huancar con el medio ambiente, los aspectos económicos, sociales y simbólicos están estrechamente entrelazados. Vemos entonces que no se puede desvincular el uso económico del espacio de su control social y simbólico” (2002: 73). Por su parte, Quiroga Mendiola (2004) ha trabajado en los últimos años en la Puna de Jujuy sobre el manejo de las pasturas y las estrategias de movilidad entre los distintos asentamientos. Recientemente, Abeledo (2008) ha desarrollado su investigación en Santa Rosa de los Pastos Grandes, provincia de Salta, considerando los regímenes de movilidad, y las características de los derechos de acceso a los recursos, particularmente en cuanto al manejo de la vega.

Particularmente para los Andes Meridionales han sido muy importantes para la comprensión de la espacialidad del pastoreo los aportes desde la etnoarqueología. En general son los trabajos que han realizado las descripciones más detalladas de las características de los diferentes asentamientos, tanto en sus configuraciones y el uso de los espacios como en los aspectos constructivos y las técnicas utilizadas. Yacobaccio, Madero y Malmierca (1998) han desarrollado su investigación en Susques sistematizando para el área las características del “patrón de asentamiento” y observando que “el movimiento estacional genera distintos tipos de asentamientos localizados en diferentes mosaicos ambientales de desigual altitud” (1998: 37). La investigación de Nielsen (2000) observó la temática concentrándose en el sur de Bolivia. En este contexto analizó al entorno cons-

truido como un lugar privilegiado de reproducción social, en tanto la configuración del sistema de asentamiento para este investigador no es simplemente consecuencia de una estrategia adaptativa sino que también está en relación con la reproducción del grupo en un determinado contexto. Lo interesante de esto es que colocó al espacio doméstico más allá de una lógica meramente utilitaria de apropiación de recursos de subsistencia, para integrarlo en una realidad social más amplia. Delfino (2001) ha trabajado en la localidad de Laguna Blanca, en la Puna catamarqueña, sobre los “patrones de asentamiento tradicionales”, entre otros temas. Los asentamientos fueron considerados por este autor como una forma de construir y modelar el paisaje de acuerdo con una cierta “expectativa modélica del espacio” (2001: 4). En este sentido, insertó sus observaciones sobre el espacio doméstico en el contexto de un “mundo cosmovisional andino”, buscando comprender el modo en que es producido ese espacio dentro de un determinado contexto de significación.

Puestos a encarar una arbitraria síntesis de esta producción, es posible reconocer ciertas líneas que atraviesan los textos. En primer lugar, las unidades domésticas pastoriles controlan una cierta cantidad de asentamientos que están ubicados en puntos que permiten el acceso a recursos estratégicos, dentro de conformaciones territoriales variables con una mayor o menor regulación por parte de alguna institución comunitaria. En segundo lugar, dentro de estos asentamientos, cada unidad doméstica posee una residencia principal, con diferentes designaciones, que se constituye como una referencia espacial frente a las integraciones sociales más amplias, y que es donde se desarrollan las principales actividades sociales, productivas y rituales domésticas. Tercero, ciertos topónimos se corresponden en forma casi directa con patronímicos vinculados a determinadas líneas de descendencia.

Por otra parte, tal como se ha propuesto, existiría una relación ineludible entre las conformaciones espaciales de la “casa” con las configuraciones de las unidades domésticas, aunque la misma no implique una correspondencia punto por punto. En relación con esto, un aspecto importante que se ha señalado es la existencia de distintas agregaciones espaciales y arquitectónicas en torno a la “casa” que se definen en forma sucesiva y escalar. De esta manera, se han considerado en los distintos estudios cada recinto individual, la suma de estos en torno a un patio y el agrupamiento en distintos caseríos. Lo significativo de esto es que se han propuesto vinculaciones de estas distintas agregaciones espaciales con diferentes integraciones de las “familias”.

Finalmente, distintos autores han insistido en que en la configuración de la “casa” se expresan –y concretan– principios ordenadores de la sociedad, de tal modo que esta se presenta como un “microcosmos”. Sin desconocer esto, si dejamos de lado una mirada centrada exclusivamente en la “casa”, debemos considerar esta idea del “microcosmos” en una dimensión territorial en la que se involucran distintos asentamientos que se activan a lo largo del año y forman, como propondremos, un único espacio doméstico. Es decir, la noción de “casa” se integra en una suma de lugares significativos en el marco de la territorialidad pastoril.

Los *pastoreos* y la unidad de un espacio doméstico disperso

La totalidad del territorio comunitario de Susques se encuentra fragmentado en una serie de territorios menores, los *pastoreos*, que corresponden a las distintas unidades domésticas pastoriles. Simultáneamente, se divide en dos *secciones*, norte y sur, siguiendo una línea imaginaria que pasa

por el centro de la capilla en el pueblo. La totalidad de los *pastoreos* se reparte entre una y otra *sección*, organizando a su vez socialmente a Susques a través de la correspondencia de las personas con sus *lugares* (Tomasi, 2012). Tal como ha sido descrito en numerosos casos en los Andes, en Susques esta forma de organización dual del espacio históricamente estructuraba el sistema de cargos locales y, aún hoy en día, es central en el funcionamiento de diferentes celebraciones en el año, particularmente el Carnaval.

Retomando la escala doméstica, los *pastoreos* son áreas continuas con límites perimetrales más o menos claros y con un promedio de unas 1.300 ha de superficie.¹¹ Las unidades domésticas tienen derechos exclusivos sobre los recursos allí contenidos, que son transmisibles entre generaciones a través de la herencia.¹² En términos generales, se busca la no división de los territorios a través de la designación de un heredero único, que en general es el hijo menor, con una cierta preferencia hacia el varón.¹³ Este *heredero*, como se lo conoce, tendría el derecho de recibir la totalidad de las tierras, con sus *estancias* y el *domicilio*, y la porción sustancial de la *hacienda*,¹⁴ siempre y cuando permanezca en el cam-

11 Aunque en los testimonios locales se sostiene que los *pastoreos* siempre tuvieron límites, es posible observar que estos solían ser más difusos y porosos, mientras que en los últimos años se han endurecido. Esto se vuelve particularmente claro en los planteos de algunos pastores que han comenzado a mencionar su intención de alambrarlos, algo que de hecho ha ocurrido en otros sectores de la Puna (Tomasi, 2013).

12 Como se indicó en la introducción, hoy en día la comunidad de Susques tiene un título de propiedad comunitaria, sin embargo hacia su interior se reconocen explícitamente los derechos de las unidades domésticas sobre sus territorios (Tomasi, 2013).

13 El heredero único permite evitar divisiones sucesivas que provocarían con el tiempo que los territorios se redujeran hasta convertirse en improductivos. La preferencia por el ultimogénito ha sido referida para otros casos en los Andes (Webster, 1973; Göbel, 2002).

14 Como adelantamos más arriba, los animales que conforman los rebaños domésticos tienen diferentes dueños que pueden llevarse los para conformar sus propias *tropas* cuando lo deseen. En el caso del heredero, se quedaría naturalmente con los animales que ya le pertenecen, y con aquellos de sus padres.

po cuidando a sus padres hasta su fallecimiento. En caso de que esto no ocurra, cualquiera de sus hermanos podría ocupar su lugar; si tampoco ellos se quedan con sus padres, o directamente no tienen hijos, estos pueden nombrar un *tutor* por fuera de la familia que finalmente recibiría el *pastoreo*.¹⁵

Más allá de la preferencia por el heredero único, la historia de cualquiera de los *pastoreos* muestra diferentes fisiones en su conformación y eventuales fusiones a través de matrimonios. Los padres suelen dividir los *pastoreos* entre dos y hasta tres hermanos, lo que implica a su vez una fisión en la unidad doméstica. Hace pocos años, el jefe de una de las mismas comenzó el proceso de subdivisión del *pastoreo* entre sus tres hijos, dos varones y una mujer. En este caso, los tres recibieron porciones proporcionales del territorio, aunque el menor se quedó con el *domicilio*, la casa principal, mientras que los otros dos debían construir los suyos. Esta unidad doméstica se constituía inicialmente como una *familia* extensa que manejaba una única *hacienda*, mientras que luego de la división se fisieron en tres unidades domésticas independientes, aunque emparentadas, en la forma de *familias* nucleares, con sus propios rebaños y áreas de pastoreo. En la práctica, luego de la división, uno de los hermanos por cuestiones laborales no estuvo en condiciones de hacerse cargo de su rebaño. Esto llevó a una reunificación de dos de las nuevas unidades domésticas, en un acuerdo que implicó que la hermana se haría cargo del rebaño, pudiendo utilizar el territorio y las *estancias* de ambos.

Lo que nos interesa enfatizar a partir de este caso, es la mutua definición que se presenta entre la conformación social y la territorialidad. Los *pastoreos* no surgen como una

15 Se trata de una situación sumamente extrema de la que solo hemos registrado un caso. La importancia asignada a la relación de las líneas de descendencia con sus *lugares* hace que esta solución sea indeseable puesto que implica la ruptura del vínculo.

consecuencia de la unidad doméstica resultante de una división, ni tampoco existen *a priori*. Se trata más bien de dos facetas del mismo proceso simultáneo que implica la creación de una unidad doméstica, que es territorial desde su concepción como tal. Si bien están sujetos a procesos de fusión y fisión, la continuidad en la sucesión permite que los vínculos entre las líneas de descendencia con sus territorios sean sumamente estables. Es así como esta relación sostenida en el tiempo de los grupos domésticos con sus porciones del espacio susqueño está socialmente reconocida, tal que la mayor parte de las personas puede ubicar mínimamente el *pastoreo* de una familia. El vínculo se desarrolla de tal manera que existe una asociación muy fuerte entre los apellidos de una *familia* con los topónimos de sus *lugares*, par-



Figura 2. Territorio de la comunidad de Susques con la división en los pastoreos y la ubicación del pueblo. La línea gruesa punteada señala la división aproximada entre las secciones norte y sur. Elaboración propia en base al plano realizado en 2000 por la Comunidad Aborigen "Pórtico de los Andes".

ticularmente aquel del *domicilio*. Como ampliaremos más adelante, en los procesos de transmisión de derechos entre generaciones se busca explícitamente sostener esta relación topónimo-patronímico.

Actualmente, en relación con la disminución de la cantidad de personas que trabajan cotidianamente con la *hacienda*, se han desarrollado otras estrategias territoriales. La más común es que los distintos hermanos y hermanas, en lugar de dividir, mantengan la integridad del *pastoreo*, del espacio doméstico y del manejo de los rebaños,¹⁶ compartiendo su usufructo, configurándose entonces una unidad doméstica extensa. Como en la situación que referimos más arriba, en estos casos lo habitual es que una de las mujeres se haga cargo del cuidado cotidiano de la *tropa*, mientras que el resto de los hermanos debe cooperar con su bienestar y ayudarla en todas sus necesidades.

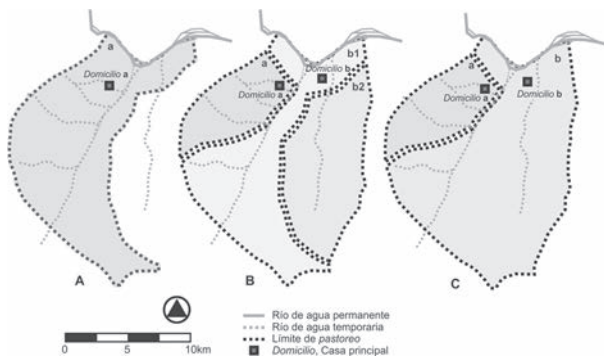


Figura 3. Esquema de una etapa de transformación en los pastoreos. El pastoreo (a) se divide entre dos hermanos (a y b1), lo que implica la construcción de un nuevo domicilio. A su vez (b1) se fusiona como consecuencia de un matrimonio con (b2), resultando en las delimitaciones que se observan en C. Elaboración propia.

16 Lo que, como ya referimos, no impide que cada uno tenga sus propios animales dentro de ese único rebaño.

La suma de los asentamientos domésticos

Dentro de los límites de su *pastoreo*, cada unidad doméstica controla una cierta cantidad de asentamientos emplazados en distintos puntos. Sintéticamente, cada una posee un asentamiento principal, conocido como *casa de campo* o *domicilio*, y un promedio de entre cuatro y cinco *estancias*, con un mínimo de una y un máximo registrado de ocho. Estas *estancias* están dispuestas dentro del *pastoreo* en relación con una compleja trama de factores vinculados con las estrategias de manejo de los rebaños. Como hemos desarrollado en trabajos anteriores, los miembros de la unidad doméstica recorren junto con los rebaños estas *estancias* siguiendo un ciclo repetitivo, involucrando en algunos casos hasta diez cambios de asentamiento por año con traslados que pueden implicar desde quince minutos hasta toda una jornada de caminata con los animales. Sintéticamente, el grupo permanece en el *domicilio*, ubicado en las zonas más bajas y abiertas, durante los meses de lluvias, en el verano, para subir a los *cerros* y recorrer las *estancias* durante el resto del año (Tomasi, 2011). La permanencia en cada una de las *estancias* oscila entre los quince días y los tres meses.

Los *domicilios* y las *estancias* presentan características arquitectónicas y de emplazamiento diferentes. Estas últimas (a los *domicilios* los analizaremos en extenso más adelante) están ubicadas en diferentes puntos dentro de los *pastoreos* buscando aprovechar los recursos disponibles (Tomasi, 2011). Esto está vinculado con una estrategia de doble movilidad: por un lado, los desplazamientos estacionales entre las *estancias* y, por el otro, los recorridos que se realizan diariamente hacia distintas áreas de pasturas desde éstas. La presencia del grupo en una *estancia* permite no solo usufructuar ese sector, sino también reservar el resto para otros momentos del año. Cada una de las *estancias* se constituye

como un mundo en sí mismo, y mientras la familia permanece en una se concentra allí el sentido del espacio doméstico. Simultáneamente, esa *estancia* debe ser comprendida como parte de una totalidad más amplia que involucra a todos los asentamientos del grupo. En su percepción, concepción y vivencia, las *estancias* se presentan en su unidad, más allá de que en un determinado momento la familia con los rebaños se encuentre en un asentamiento específico. En este sentido, el conjunto de los asentamientos se conforma como un único espacio doméstico, que tiene la particularidad de ser discontinuo.

Los asentamientos y el *pastoreo* están íntimamente vinculados, fundamentalmente porque la territorialidad pastoril está asociada con el control y la presencia concreta de los grupos domésticos en las diferentes *estancias* en algún momento del año. En este sentido, los *pastoreos* se definen como una suerte de territorios en red, que se superpone con la afirmación de los límites perimetrales (Tomasi, 2013). El



Figura 4. Croquis de uno de los pastoreos con la ubicación de los diferentes asentamientos, domicilio y estancias. Elaboración propia.

proceso de división de los *pastoreos* que referimos más arriba, implica entonces una reconfiguración general del sistema de asentamiento y de la estrategia de movilidad, ya que ciertas *estancias* ya no estarán disponibles para la unidad doméstica. En todo caso, no es habitual que se construyan nuevas *estancias* sino que se busca sostener el uso de las existentes. Dentro de las casi 40 *estancias* que hemos relevado, el 75% registraba una ocupación previa, al menos en la generación anterior. Los parajes donde se ubican las *estancias*, y especialmente el *domicilio*, son *lugares* sumamente representativos para la historia del grupo familiar.

En cierto modo, los *pastoreos* se presentan como un “hervidero” de *lugares* (Nogué, 1989), como una suma de espacios cargados de alta significación para los grupos domésticos. La noción de *lugar* es central en términos locales para aproximarse a la densidad simbólica y la heterogeneidad de la conformación de un *pastoreo*. Cualquier recorrido por esos territorios domésticos en compañía de los miembros del grupo implica el reconocimiento de una sucesión de *lugares* que carga de sentido porciones particulares del espacio. El recorrido –en el sentido literal de caminar– por esos espacios implica una construcción, significación y actualización de la memoria del grupo, a partir de estos espacios. La movilidad entre los *lugares* se presenta como una puesta en relación de los espacios, pero también de momentos dentro de una temporalidad doméstica. Esto nos lleva a que la movilidad y el establecimiento de un asentamiento están vinculados por supuesto con las estrategias productivas de crianza de los animales, pero no menos importante es el fortalecimiento de los vínculos presentes y pasados a través de la apropiación de estos *lugares*.

Estos *lugares* también son recorridos ritualmente. Particularmente durante la *señalada*, la marcación anual de la *hacienda*, se evidencian y concretan los vínculos entre

personas, animales y espacios (Tomasi, 2011; Bugallo y Tomasi, 2012). En las *chayas* en el *mojón*,¹⁷ frente al ingreso al corral, se nombra cada uno de los *lugares* sucesivamente, como una instancia en la que se los vuelve a designar, y a su vez se reconoce en su unidad la suma de lo disperso. En términos muy sintéticos, este *mojón* es envuelto con las mismas lanas de colores que se utilizaron para *florear* a la *tropa*, y luego a las personas. Lo que se está envolviendo allí, y volviendo doméstico en ese acto, es la totalidad del *pastoreo* con la suma de sus *lugares*. En la *señalada*, el *mojón* es el punto en el que se concentra con intensidad la plenitud de la espacialidad doméstica, el territorio con sus pasturas, los *lugares*, las *casas* y las *estancias*, en su unidad de existencia, y mutua crianza, con las personas y los animales.

El sentido de la *casa*

Como hemos ya adelantado, en las referencias etnográficas sobre los pastores altoandinos, la “casa”, como estructura arquitectónica, se hace presente portando un rol significativo tanto en términos simbólicos como por sus implicancias sociales. Palacios Ríos observó que “la casa aymara refleja las ideas de la organización de la cosmología. Es la metáfora del mundo” (1990: 81). En términos similares, Arnold propuso que en las tareas de construcción “los aymaras reconstruyen su visión cosmológica, y la misma casa se convierte en una representación del cosmos”, y que “la casa

17 Los *mojones* son pequeñas estructuras seudocónicas de algo menos de un metro de alto, construidas con piedras apiladas sin argamasa, similares a las *apachetas*. En particular, los *mojones* de los corrales están ubicados frente a su ingreso, al este, a unos 5 a 10 m de distancia. A partir de esta ubicación, los animales deben pasar por allí tanto cuando salen a *pastear* como cuando regresan.

como símbolo es portadora de un compendio diverso, pero ordenado, del saber cultural y social” (Arnold, 1998: 36). De alguna manera, la “casa”, en su materialidad, expresa-facilita-modela, dependiendo de los autores, aspectos importantes de la organización social y el ordenamiento del mundo.

En relación con las conformaciones sociales, la propia Arnold llamó la atención sobre la significación del término aymara *uta* que se aplicaría nos solo “a la estructura física sino también al grupo social dentro de ella” (1998: 42), dando cuenta de una suerte de existencia compartida, o de una mutua constitución.¹⁸ En una línea compartida, Abecrombie indicó que “la casa es un producto de las relaciones sociales creadas mediante el matrimonio” que “expresa la relación de género de la pareja que la ocupa” (2006: 415-416). Se podría sostener que existen tres ideas clave respecto a la “casa” en las etnografías andinas. La primera es que la fundación de una familia está íntimamente relacionada con la construcción en una “casa”; la segunda, que la conformación en el tiempo de las “casas” en un territorio está asociada con el ciclo de desarrollo de las unidades domésticas; y la tercera, que la “casa” se constituye como una marca que contribuye a la identificación del grupo doméstico en el contexto comunitario. Al respecto de esto último, Malengreau sostuvo que “la unidad doméstica dispone de un hogar residencial que le sirve a la vez de punto de referencia social y espacial en la comunidad aldeana” (2009: 15).

Los *domicilios* en Susques se constituyen como los asentamientos principales dentro de la lógica de la movilidad pastoril. Sin embargo, solo eventualmente las *familias* permanecen allí más allá de los tres meses de verano, desde mediados de diciembre a comienzos de marzo. Incluso, algunas uni-

18 Recordemos que Malengreau (2009) observó la misma coincidencia en la denominación entre la estructura arquitectónica y el grupo social.

dades domésticas directamente no tienen incorporado su *domicilio* dentro de los desplazamientos estacionales y solo recorren las *estancias*. La condición de principal y la cantidad de metros cuadrados construidos no están vinculadas, entonces, con el tiempo de permanencia, sino más bien con el rol que los *domicilios* tienen tanto para la conformación del grupo hacia adentro, como para su identificación dentro de la comunidad de Susques. Al respecto, Göbel observó en Huancar, que la “casa de campo” “es un icono que condensa todo un sistema de ocupación espacial, derechos de uso de recursos y de prácticas económicas” (2002: 56), pero además sostuvo que las “familias” son identificadas socialmente por el paraje donde estas están ubicadas. Efectivamente, el topónimo del *lugar* del *domicilio* es colectivamente reconocido en Susques, siendo indisociable de los patronímicos. De esta manera, hablar de *San José*, por ejemplo, implica sin dudas referirse a los Guzmán. En los libros parroquiales al menos desde el siglo XIX y hasta la década de 1960 en las referencias a la procedencia de las personas es común que se mencione el *domicilio* más que “Susques”. Este vínculo con el *lugar* se refuerza constantemente, a partir del proceso de construcción permanente al que está sujeta la *casa*.

En términos arquitectónicos, los *domicilios* se conforman a partir de la suma de una cierta cantidad de recintos que se distribuyen en torno a un patio, al que tienden a delimitar, aunque no se cierre por completo.¹⁹ Los recintos, al igual que el patio, se orientan preferentemente hacia el este o el norte, y se construyen conformando planteos en L o en U. En términos proyectuales, aunque existe desde un primer momento, la morfología del patio no surge *a priori* sino que es el resultado de la disposición paulatina de nuevos

19 A diferencia de otros casos en los Andes donde el patio se termina de encerrar con un tapiado perimetral. Esto sí ocurre en Susques en las *casas en el pueblo*.

recintos, por lo que se va modificando. El patio organiza el funcionamiento del *domicilio* puesto que el acceso a todos los recintos se da a través de este. Al mismo tiempo, se constituye como el eje principal de la vida cotidiana, y también ritual, del *domicilio*, siendo que en su centro se encuentra la boca de la *pachamama* en la que, por ejemplo, se *alimenta a la tierra* durante las *chayas* de agosto. Articulado con el patio, se encuentra el *fueguero* o *cancha*,²⁰ que es la cocina exterior que se utiliza en el día a día para la preparación de los alimentos, aunque exista una cocina cubierta, y donde los miembros de la unidad doméstica se encuentran para compartir las situaciones del día. El fuego se enciende en la *cancha* antes del amanecer y así se lo mantiene durante buena parte de la mañana, para volver a prenderlo luego que el rebaño regresa a los corrales con el atardecer.

En su configuración los distintos recintos tienen características semejantes, siendo en general rectangulares, de unos 3 m de ancho por entre 4 y 6 m de largo. A pesar de estas similitudes, estos recintos pueden estar asignados a distintos usos, muchas veces superpuestos. En primer lugar debemos considerar que cada *domicilio* tiene una cierta cantidad de espacios de habitación destinados a las parejas con sus hijos que componen la unidad doméstica. A estos se suma la cocina techada que históricamente tuvo una planta circular,²¹ aunque hoy son rectangulares, y que suele estar vinculada con el *fueguero*. Estas cocinas habitualmente tie-

20 Los *fuegueros* suelen ser circulares o rectangulares y se delimitan con un muro perimetral de 1,5 m de alto, realizado en *pirca seca*, sin mortero. El fogón, marcado con piedras, se suele ubicar en el centro, mientras que en el perímetro hay piedras o banquetas para sentarse. El muro de cerramiento tiene distintas hornacinas, o al menos oquedades, para guardar distintos enseres de cocina.

21 En algunos *domicilios* se conservan en uso algunas de estas cocinas redondas, pero ninguna de las personas con las que hemos conversado, incluso las de mayor edad, recuerdan haber visto la construcción de una nueva.

nen su entrada por el lado corto del recinto, presentan numerosas aberturas pequeñas para la ventilación del interior, y suelen tener distintas repisas y hornacinas para el guardado de los enseres. El fogón, que también se conoce como *cancha*, se ubica en el centro del espacio y a su alrededor se ubican distintos bancos y piedras para sentarse.

Además de la cocina, las *casas* más grandes cuentan con un recinto que se utiliza como *ramada*, el lugar donde se reciben las visitas en las diferentes celebraciones durante el año, en especial para el carnaval. Este uso es importante en relación con el rol que los *domicilios* tienen como referencia de la unidad doméstica en el contexto social más amplio. En los casos en que no existe un recinto específico, la *ramada* se superpone con los espacios de habitación o los depósitos. Finalmente, en ciertos *domicilios* también se encuentra el *oratorio*, las pequeñas capillas domésticas donde están los santos venerados por la familia. Estos *oratorios* suelen tener en su muro posterior un pequeño altar adosado y distintas hornacinas para las imágenes. En el exterior los muros laterales pueden avanzar sobre el frente, creando un espacio semicubierto que reproduce en pequeña escala la arquitectura de las capillas mayores. Además de estos espacios destinados a las personas –y a los santos– todos los *domicilios* cuentan con una serie de corrales, entre uno y tres, destinados a las distintas especies, que pueden ser tanto circulares como rectangulares. Es en estos corrales donde se desarrollan cada año las *señaladas*.

La Casa en su ciclo de construcción

Los recintos que componen un *domicilio* suelen haber sido construidos a lo largo del tiempo con la participación de distintas generaciones y presentan una cierta autonomía dentro del conjunto. En este sentido, el hecho de que el in-

greso se realice a través del patio, y no por una sucesión jerarquizada de espacios cubiertos, marca una equivalencia, al menos relativa, entre estos. En términos locales, un *domicilio* es una *casa*, la *casa de campo*, pero a su vez, cada uno de los recintos que lo componen también son conocidos como *casas*. Es así como las personas pueden hablar tanto de su *Casa*²² como de sus *casas*, para referirse a la misma estructura arquitectónica. Puesto en otros términos, en Susques una *Casa* se compone, y es una sucesión, de *casas*. Está concepción de los espacios arquitectónicos domésticos se extiende a los corrales, puesto que son también *casas*, las *casas de la hacienda*, y como tales son pensados y vividos en distintos momentos.²³

Esta doble significación de la noción de *casa* abre la puerta a una consideración importante en relación a su concepción. El hecho de que cada recinto se constituya como *casa*, al igual que el conjunto, nos enfrenta a una relación específica entre la parte y el todo. La *casa*, en tanto recinto individual, es sin dudas una de las partes que conforma el *domicilio*, pero al mismo tiempo se constituye como una totalidad que expresa y completa el sentido de lo doméstico en sí misma.²⁴ Esto es indisociable de la *Casa* como proceso,

22 Utilizaremos *Casa*, con mayúscula, cuando nos refiramos al *domicilio* como un conjunto, mientras que lo haremos con minúscula, *casa*, cuando tratemos sobre los recintos. Esto se orienta solo a una mayor claridad expositiva, y no tiene que ver con el modo en que la relación *Casa-casa* se concibe en Susques.

23 Ciertamente esto permite reflexionar sobre la condición de los animales como miembros no-humanos de la unidad doméstica. Claro que los animales de la *tropa* son diferentes a las personas, sin embargo esta diferencia se ancla en una ontología distinta a la escisión de lo humano y lo no-humano de la tradición occidental (Bugallo y Tomasi, 2012).

24 Esto es radicalmente diferente a la idea de la unidad y coherencia indivisible que atraviesa buena parte de la tradición arquitectónica occidental. Las partes de una obra no podrían modificarse sin alterar el sentido de obra global, tal que la parte se subsume en el todo. Es así como una habitación no tiene una entidad propia por fuera de su relación con el resto de los espacios, algo que sí ocurre con la *casa* en un *domicilio*.

puesto que a lo largo de su ciclo de desarrollo, nuevas *casas* se van sumando en relación con los cambios en la conformación de la unidad doméstica. La relación *Casa-casa*, y la autonomía relativa de esta última, se comprenden mejor si pensamos en una unidad doméstica extensa, que se corresponde con su pertenencia a la totalidad de un *domicilio*, mientras que las *familias* nucleares que son parte están asociadas con sus *casas*. Una pareja con sus hijos es, en determinados momentos, una unidad social independiente, pero esto no niega su pertenencia a una conformación más amplia dentro de su línea de descendencia, presente en la historia arquitectónica del *domicilio*.

Es posible conceptualizar el ciclo de desarrollo de la *Casa*, y por ende de la unidad doméstica, en tres momentos dentro de un ciclo continuo, partiendo de un *domicilio* inicial con una *casa* destinada a los padres y sus dos hijos varones, otra utilizada como cocina cubierta, y un tercer recinto techado utilizado como depósito y *ramada*, todos estos ambientes en torno a un patio compartido con su *fueguero* (Figura 6).²⁵ Un primer momento se presenta cuando el hijo mayor contrae matrimonio, lleva a su *compañera* a vivir en la casa de sus padres, siguiendo un patrón de residencia que es idealmente patrilocal.²⁶ La nueva pareja construirá

25 Al igual que el patio, las cocinas, los *fuegueros* y los corrales son comunes a todos los miembros de la unidad doméstica.

26 No podemos extendernos aquí, pero es importante señalar que aunque la residencia ideal sea patrilocal, no son pocos los casos en los que los varones van a vivir a la *casa* de los padres de su esposa cuando no tienen acceso a tierras dentro de su *familia*. Si bien esto no está mal visto, hemos presenciado distintas situaciones en que son llamados con ánimo jocoso *pollerudos*, dando cuenta de una cierta dependencia de su mujer. Por otra parte, las genealogías muestran que no es extraño que la continuidad en una línea de descendencia haya pasado por alguna mujer, ante la falta de hermanos varones o que estos se hayan ido de Susques. Aunque requiere de un análisis mayor, preliminarmente se podrían observar dos cuestiones. La primera es que las mujeres suelen ser invisibilizadas en los relatos genealógicos que tienden a reconstruir los miembros varones. La segunda es que es común que en estos casos las mujeres pongan a sus hijos, o al menos a alguno de estos, su propio apellido y no el del cónyuge. De esta manera se evita la pérdida de la presencia de ese patronímico en los *lugares*.



Figura 5. Vista de uno de los domicilios en las cercanías de Susques. A la derecha, las casas de la familia, con una configuración en L, y los corrales circulares, uno abandonado. A la izquierda, más arriba, se distingue el oratorio doméstico, la casa de los santitos. Fotografía: Jorge Tomasi.

su propia *casa* dentro del *domicilio* de los padres de él, en relación con el mismo patio. La construcción de una nueva *casa* dentro del *domicilio* conlleva la realización de una serie de acciones durante la construcción, dentro de las que sobresale la *flechada*,²⁷ el ritual de inauguración, que debe ser realizado antes que sea habitada por la pareja. La construc-

27 Sintéticamente, en la *flechada* se cuelga de la cumbrera de la nueva *casa*, en el interior, un huevo que históricamente fue de suri y hoy en día es de gallina. Los miembros de las *familias* de ambos se sientan alrededor de la boca de la *pachamama* abierta en el centro, y comienzan a tirar sus *flechas* con el objetivo de romper el huevo para que su contenido caiga en la boca. De esta manera se *mata la casa* para quitar el mal y darle una nueva entidad (Bugallo, 1999; Tomasi, 2011). Las referencias a los rituales de inauguración de la “*casa*” son constantes en los Andes, y en todos los casos han sido vinculados con la formación de una nueva pareja (Metraux, 1931; Palacios Ríos, 1991; Arnold, 1998; Abercrombie, 2006; Malengreau, 2009; entre otros). Es interesante observar que aunque presentan procedimientos diferentes, la mayoría está enfocada en el techo, y en particular en la cumbrera como punto extremo de la cubierta y pieza estructural clave.

ción de la *casa* es inseparable de la fundación de una pareja. En este sentido, en la *flechada* no solo opera una transformación ontológica en la *casa* sino que la pareja es reconocida colectivamente como tal.²⁸ Como propuso Abercrombie, para fundar una nueva “familia”, “hay que empezar construyendo una casa” (2006: 414).

Un segundo momento se da con la sucesión de los derechos sobre el *pastoreo*. En el caso en que se designe un heredero único, será este el que continúe con la línea de descendencia a partir de la vinculación con el *domicilio*. Por el contrario, si el *pastoreo* es dividido entre dos hermanos, el proceso es más complejo. Idealmente, el menor también se quedaría con el *domicilio* de los padres, mientras que el mayor construiría sus propias *casas* dentro del mismo paraje, a una distancia que oscila entre los pocos metros y los dos kilómetros. En esta situación las nuevas *casas* levantadas en la cercanía no comparten el patio con las paternas, sino que conforman el suyo propio: son *domicilios* independientes que corresponden a unidades domésticas diferentes. En el largo plazo, estos *domicilios* linderos van conformando una suerte de caseríos que pueden involucrar entre dos y cinco *domicilios*.²⁹ Estos agrupamientos están asociados con la existencia de unidades domésticas vinculadas agnaticamente, entre las que se presentan diferentes instancias de colaboración.³⁰ El entrelazamiento de la *casa* dentro de la *Casa*, o

28 Ciertamente esto no se limita a los Andes. Entre otros, el trabajo de Bloch (1995) sobre los zafimaniri en Madagascar es por demás elocuente respecto al modo en que la “*casa*” se transforma, literalmente, en relación con los pasos que sigue una pareja en su camino de reconocimiento social.

29 Estos caseríos pueden llegar a tener tal cantidad de construcciones que suelen aparecer como parajes reconocidos en los mapas del Instituto Geográfico Nacional, como ocurre con *Casa Quemada*, por ejemplo, que integra cinco *domicilios* diferentes. Casi el 70% de los *domicilios* que hemos registrado en Susques forma parte de agrupaciones de estas características.

30 Arnold observó en Qaqachaka que los “aglomerados de casas mayores son compartidos por una familia extendida patrilineal” (1998: 43).

del *domicilio* en un caserío, expresa la pertenencia del grupo a una red de lazos de parentesco más amplia, que también ingresan en distintas agregaciones de lo que se conoce como *familia*. Debemos observar que en este proceso, si el hermano que deja el *domicilio*, para construir el suyo en las cercanías o directamente irse de Susques, antes construyó una *casa* en este *domicilio* paterno, no pierde la propiedad, ni los derechos sobre esta. Aunque la *Casa* pase a ser de uno de sus hermanos, seguirá teniendo su *casa* y esto de alguna manera continuará sosteniendo su pertenencia original a esa línea de descendencia.

Finalmente, un tercer momento se da ante la muerte de los padres. Sus *casas* en el *domicilio* pueden no ser vueltas a utilizar, pero en ese caso tampoco son derribadas para aprovechar los materiales. Con el tiempo, estas *casas* pierden sus techos, porque se los retira o porque colapsan, pero los muros se siguen manteniendo en pie hasta que poco a poco se derrumban por el paso del tiempo. Estas *casas mochas*, tal como se las conoce, hacen a la configuración del patio y ponen en evidencia la presencia de los *abuelos* dentro de la línea de descendencia. Tanto como los recintos de una nueva pareja, las *casas de los abuelos* conforman la *casa*, tanto como conforman la *familia*, en una suerte de ciclo abierto de crecimiento. Con una lógica similar a lo que observamos respecto a los recorridos por las *estancias*, en la *Casa* se establecen lazos que vinculan tiempos pasados y presentes, en los que se ponen en relación las existencias de los familiares vivos y muertos, construyéndose una línea de descendencia que en definitiva legitima la pertenencia a esos *lugares* y el uso de los recursos allí contenidos.

En el marco de la centralidad que ha ganado la vida urbana, en detrimento de la residencia en el campo, ya no es tan habitual que se construyan nuevos recintos en los *domicilios*, puesto que las nuevas parejas que se conforman

suelen instalarse directamente en el pueblo. Aunque este es un cambio importante, esto no significa que el *domicilio* haya perdido su condición como integrador de la conformación familiar. Por otra parte, estos procesos de construcción permanente que definen los espacios domésticos, están presentes también en las *casas en el pueblo* en las que, bajo nuevas condiciones, se reproducen las lógicas de las *casas en el campo* (Tomasi, 2011).



Figura 6. Síntesis de las etapas en el ciclo de construcción de un domicilio. En (I) las casas en L (a), con una cocina circular y el fueguero (b), y los corrales (C). En (II), por un lado, se sumaron nuevas casas (f y d), una nueva cocina techada (e), y las casas originales (a) ya están sin su techo, mochas. A su vez, se construyó un nuevo domicilio (2) con sus propias casas, patio y corrales, correspondiente a una línea colateral. Elaboración propia.

Consideraciones finales

Al referirse a las “casas” en Chichillapi, Palacios Ríos observó que,

Los diversos grados de vejez que tienen estos conjuntos habitacionales representan las diferentes generaciones de personas que están viviendo, si es que las construcciones se encuentran en buen estado; o que han vivido en dicho lugar si las construcciones están en ruinas. (1990: 67-68)

Tal como lo hemos intentado mostrar, la *Casa* se constituye no solo como una suma de espacios, sino también como una acumulación de tiempos que abarcan diferentes generaciones. A través de la *Casa* se construye una memoria compartida de la pertenencia y descendencia de los miembros del grupo doméstico. No se trata simplemente de que la *Casa* muestre las huellas y exprese relaciones que de hecho existen. La cotidianidad de la experiencia de *Casa* por parte de las personas, la participación en su construcción y las *chayas* de la que es objeto en diversos momentos, permiten reconocer, fijar y objetivar el universo de relaciones al que pertenece una persona. En la *casa* se concreta la fundación de una pareja dentro de un patio compartido, del que también forman parte los *abuelos* en sus propias *casas*. En la experiencia de la *Casa* se ponen en diálogo el tiempo de las personas vivas con aquel de los *abuelos*, dentro de una lógica de crecimiento continuo, de crianza. En cierto modo, la *Casa* es criada por las personas, tanto como esta participa en la crianza de aquellas.

Hemos observado a lo largo del texto la existencia de tres definiciones que va desde la *casa*, como unidad espacial mínima, a la *Casa* o *domicilio* en tanto conjunto de recintos en

torno a un patio, y luego al caserío como agrupación de diferentes *domicilios* emparentados dentro de un paraje. Esto está asociado con la existencia de una *familia* nuclear en su *casa*, con la unidad doméstica de la que forma parte en una *familia* extensa, vinculada con su *domicilio*, y la serie de unidades domésticas emparentadas que comparten un caserío y colaboran entre sí en diferentes actividades propias del pastoreo.³¹ La existencia de la *casa* ponen en evidencia las diferentes agregaciones de la noción de *familia*. En este contexto, es el *domicilio* donde se condensa en su plenitud la integración de la unidad doméstica, como núcleo de la producción y reproducción pastoril. La vinculación a ese *lugar*, y no a otro, marca la pertenencia de una persona a un determinado grupo.³²

A su vez, en el *domicilio* se concentra la unidad de un espacio doméstico disperso que contiene a distintas *estancias*. A través de las prácticas y necesidades productivas propias del pastoreo, la movilidad periódica del rebaño entre los distintos *lugares*, la residencia simultánea dispersa de los miembros y la integración simbólica de los *lugares* a través de las *chayas*, aquellos asentamientos distribuidos a lo largo de un *pastoreo* se integran en una unidad coherente y dinámica. Las *estancias* de una unidad doméstica fueron construidas en distintos momentos por diferentes generaciones. El recorrido por los asentamientos, sea frente al *mojón* en la *señalada* o caminando con los rebaños, conlleva la vivencia

31 Este tipo de definiciones encastradas del espacio doméstico (*casa*, *Casa* y caserío) fueron observadas en otros sectores en los Andes. Flannery, Marcus y Reynolds (1989), a partir de su trabajo con los pastores de la Puna de Ayacucho, definieron la existencia de una serie de "estancias", que se componían de "kanchas" y que a su vez contenían una cierta cantidad de "chukllas". Mientras que la "estancia" estaba vinculada con la presencia de una serie de "familias" extensas emparentadas agnaticamente, la "kancha" se correspondía con la "familia" extensa y la "chuklla" con una "familia" nuclear.

32 Aunque esto no implica que deban vivir en ese *domicilio*, como ocurre con las muchas personas que hoy en día viven en el pueblo.

e internalización de la red de relaciones de parentesco en la que una persona se integra, y el énfasis en la pertenencia a un colectivo de personas vivas y ya fallecidas. Esto nos presenta una territorialidad pastoril en la que el recorrer implica una conexión de *lugares* tanto como de tiempos, en una lógica compartida con la vivencia de las *casas* en el *domicilio*.

Bibliografía

- Abeledo, Sebastián. 2008. "Los Pastores de la Altura. Una mirada evolutiva de la vida en la Puna de Atacama". Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Abercrombie, Thomas. [1998] 2006. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia de una comunidad andina*. La Paz, IEB/IFEA.
- Arnold, Denise. 1998. "La casa de adobe y piedras del Inka: Género, memoria y cosmos en Qaqachaka", en Arnold, Denise; Jiménez, Domingo y Yapita, Juan de Dios. *Hacia un Orden Andino de las Cosas*. La Paz, Hisbol/ILCA.
- Bloch, Maurice. 1995. "The resurrection of the house amongst the Zafimaniry of Madagascar", Carsten, Janet y Hugh-Jones, Stephen. *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Benedetti, Alejandro. 2005. "Un territorio andino para un país pampeano. Geografía histórica del territorio de Los Andes (1900-1943)". Tesis de Doctorado. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre. [1980] 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bugallo, Lucila. 1999. "La maison fléchée: conception de l'habitat sur le haut-plateau argentin", en Erny, Pierre. *Cultures et habitats. Douze contributions à une ethnologie de la maison*. París, L'Harmattan.
- Bugallo, Lucila y Tomasi, Jorge. 2012. "Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina)", *Revista Española de Antropología Americana*, N° 42-1.
- Casaverde, Juvenal. 1985. "Sistema de propiedad y tenencia de pastos naturales", *Allpanchis*, vol. XXI, N° 25.

- Carsten, Janet y Hugh-Jones, Stephen. 1995. "Introduction: about the house-Levi-Strauss and Beyond", en Carsten, Janet y Hugh-Jones, Stephen. *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Contreras Álvarez, Carlos. 1974. "Arquitectura y elementos constructivos entre los pastores de la Pampa de Lirima (Prov. de Tarapacá)", *Revista de Geografía Norte Grande*, N° 1.
- Custred, Glynn. 1977. "Las punas de los Andes centrales", en Flores Ochoa, Jorge A. (comp.). *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Delfino, Daniel. 2001. "Las pircas y los límites de una sociedad. Etnoarqueología en la Puna (Laguna Blanca, Catamarca, Argentina)", en Kuznar, Lawrence (ed.). *Ethnoarchaeology of Andean South America*. Michigan, International Monographs in Prehistory.
- Delgado, Fanny y Göbel, Bárbara. 1995. "Departamento de Susques: la historia olvidada de la Puna de Atacama", *Jujuy en la Historia. Avances de investigación*. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- Elias, Norbert. 1982. *La sociedad cortesana*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Flannery, Kent; Marcus, Joyce y Reynolds, Robert. 1989. *The Flocks of the Wamani. A Study of Llama Herders on the Punas of Ayacucho, Peru*. San Diego, Academic Press.
- Flores Ochoa, Jorge A. 1967. *Los Pastores de Paratia. Una introducción a su estudio*. Cuzco.
- . 1977. *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- . 1988. *Llamichos y Paqocheros. Pastores de Llamas y Alpacas*. Cuzco, Editorial Universitaria.
- Flores Ochoa, Jorge A. y Kobayashi, Yoshiki (eds.). 2000. *Pastoreo Altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades*. La Paz, Plural Editores/Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- Folla, Jean Charles. 1989. "Anthropologie économique d'une communauté paysanne du désert d'Atacama: Socaire". Tesis de Maestría en Ciencias. Montreal, Universidad de Montreal.
- Gillespie, Susan D. 2000. "Beyond Kinship: An Introduction", en Joyce, Rosemary A. y Gillespie, Susan (eds.). *Beyond Kinship. Social and material reproduction in house societies*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

- Göbel, Bárbara. 2002. "La arquitectura del pastoreo: uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques)", *Estudios Atacameños*, N° 23.
- Gundermann, Hans. 1988. "Ganadería Aymara, ecología y forraje (Chile)", en Flores Ochoa, Jorge A. *Llamichos y Paqocheros. Pastores de Llamas y Alpacas*. Cuzco, Editorial Universitaria.
- Gutiérrez, Ramón. 1978. "Aspectos de la arquitectura popular en el altiplano peruano", *Summarios, IV* (19).
- Haesbaert, Rogério. 2004. *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Río de Janeiro, Bertrand Brasil.
- Humphrey, Caroline. 1988. "No Place Like Home in Anthropology: The Neglect of Architecture", *Anthropology Today*, vol. 4, N° 1.
- Khazanov, Anatoly. 1994. *Nomads and the outside world*. The University of Wisconsin Press.
- Malengreau, Jacques. [1999] 2009. *Parientes, paisanos y ciudadanos en los Andes de Chachapoyas*. Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas.
- Medinaceli, Ximena. 2005. "Los pastores andinos: una propuesta de lectura de su historia. Ensayo bibliográfico de etnografía e historia", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Tomo 34, N° 3.
- Metraux, Alfred. 1931. "Un mundo perdido. La tribu de los Chipayas de Carangas", *Sur*, 1 (3).
- Morales, Héctor. 1997. "Pastores trashumantes al fin del mundo. Un enfoque cultural de la tecnología: en una comunidad Andina de pastores", *Memoria de Título en Antropología*. Santiago, Universidad de Chile.
- Nielsen, Axel. 2000. "Andean caravans: an ethnoarchaeology". Tesis de Doctorado. Arizona, Universidad de Arizona.
- Nogué, Joan. 1989. "Espacio, lugar y región: hacia una nueva perspectiva geográfica regional", *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 9.
- Nuñez, Lautaro. 1995. "Evolución de la ocupación y organización del espacio atacameño", en Pourrut, Pierre y Nuñez, Lautaro. *Agua, ocupación del espacio y economía campesina en la región atacameña. Aspectos dinámicos*. Antofagasta, Universidad Católica del Norte.
- Palacios Ríos, Félix. 1990. "El simbolismo de la casa de los pastores Aymara", en Flores Ochoa, Jorge A. Trabajos presentados al simposio "RUR 6. El pastoreo altoandino: origen, desarrollo y situación actual". Cuzco.

- Quiroga Mendiola, Mariana. 2004. "Highland grasslands in northwestern Andes of Argentina: vegetation structure and species composition in relation to grazing", *Mountain Research & Development*, 24 (3).
- Quirós, Guillermo. 1999. "Los límites de la unidad doméstica. Un caso: Wilk y los Kekchi.", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, N° 18.
- Rotondaro, Rodolfo. 1991. "Estructura y arquitectura de los asentamientos humanos", en García Fernández, Juan Javier y Tecchi, Rodolfo (comps.). *La reserva de la biosfera Laguna de Pozuelos: un ecosistema pastoril en los Andes Centrales*. San Salvador de Jujuy, Instituto de biología de altura, Universidad Nacional de Jujuy/Unesco.
- Sack, Robert. 1986. *Human territoriality. Its theory and history*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sanhueza Tohá, María Cecilia. 2001. "Las poblaciones de la Puna de Atacama y su relación con los Estados Nacionales. Una lectura desde el archivo", *Revista de historia indígena*, N° 5.
- Santos, Milton. 1996. *De la totalidad al lugar*. Barcelona, Oikos-tau.
- Sendón, Pablo. 2008. "Organización social de las poblaciones pastoriles en los Andes del sur peruano: hacia un balance comparativo de un aspecto omitido", en Damonte, Gerardo; Fulcrand, Bernardo y Gómez, Rosario (eds.). *Perú: el problema agrario en debate*. Lima, SEPIA XII, Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- Šolc, Václav. [1975] 2011. "Casa aymara en Enquelga", *Chungara*, vol. 43, N° 1.
- Serracino, George y Stehberg, Rubén. 1975. "Vida pastoril en la precordillera andina (Guatín, San Pedro de Atacama, Chile)", *Estudios Atacameños*, N° 3.
- Tomasi, Jorge. 2011. "Geografías del pastoreo. Territorios, movilidades y espacio doméstico en Susques (provincia de Jujuy)". Tesis de Doctorado. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- . 2012. "Mojones y Calvarios. La delimitación social del espacio en un pueblo de pastores puneños (Susques, provincia de Jujuy, Argentina)", *Revista Andes*. En prensa.
- . 2013. "Territorios de pastoreo y derechos de acceso a los recursos. El caso de Susques (provincia de Jujuy)", *Anuario IIT*. Tilcara, Instituto Interdisciplinario Tilcara, Universidad de Buenos Aires. En prensa.
- Tomasi, Jorge y Benedetti, Alejandro. 2013. "Territorialidades multiescalares. El Paso de Jama y el eje de capricornio, vistos desde un pueblo de pastores

puneños (Susques, Jujuy, Argentina)", en Nicoletti, María Andrea. *Araucanía-Norpatagonia. Cultura y espacio*. San Carlos de Bariloche, Universidad Nacional de Río Negro.

Vellinga, Marcel. 2005. "Anthropology and the challenges of sustainable Architecture", *Anthropology Today*, vol. 21, N° 3.

Webster, Steven. 1973. "Native Pastoralism in the South Andes", *Ethnology*, vol. 12, N° 2.

Yacobaccio, Hugo D.; Madero, Celina M. y Malmierca, Marcela P. 1998. *Etnoarqueología de pastores surandinos*. Buenos Aires, Grupo de Zooloarquología de Camélidos.

Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de la Argentina

Verónica S. Lema

—¿Has visto cómo crecen las plantas?

Al lugar en que cae la semilla acude el agua: es el agua la que germina, sube al Sol. Por el tronco, por las ramas, el agua asciende al aire, como cuando te quedas viendo el cielo del mediodía y tus ojos empiezan a evaporarse. Las plantas crecen de un día a otro.

Es la tierra la que crece, se hace blanda, verde, flexible. El terrón enmohecido, la costra de los viejos árboles, se desprende, regresa. ¿Lo has visto? Las plantas caminan en el tiempo, no de un lugar a otro: de una hora a otra hora. Esto puedes sentirlo cuando te extiendes sobre la tierra, boca arriba y tu pelo penetra como un manojito de raíces, y toda tú eres un tronco caído.

—Yo quiero sembrar una semilla en el río, a ver si crece un árbol flotante para treparme a jugar. En su follaje se enredarían los peces, y sería un árbol de agua que iría a todas partes sin caerse nunca.

Jaime Sabines, *Adán y Eva* (1952)

Introducción

A lo largo de este trabajo me propongo analizar en qué medida espacios usualmente considerados solo en su aspecto productivo cumplen un rol destacado en la conformación y dinámica del espacio social andino, más allá de su aporte a la cadena de generación de recursos. Para ello analizaré particularmente espacios ligados a la crianza de especies vegetales, a través del estudio de información registrada en distintas comunidades locales del Noroeste argentino (NOA),¹ centrándome en aquellas situadas en espacios altoandinos² de puna y prepuna. Abocarme en este trabajo a lo vegetal, responde a mi desempeño académico en el ámbito etnobotánico.³ La etnobotánica tiene como objetivo analizar la interrelación dinámica entre sociedades humanas y comunidades vegetales en su contexto ambiental y sociocultural (Alcorn, 1995). La misma intersecta la división académica entre ciencias naturales y sociales, por lo que se sustenta en un espacio transdisciplinario donde también las voces de los actores locales tienen un lugar destacado a partir de un giro semántico y epistémico sobre el prefijo “etno” (Albuquerque y Hurrell, 2010). La etnobotánica aborda la complejidad propia de comunidades vegetales y sociedades

1 Para un análisis de la categoría espacial de NOA, su historia e implicancias, véase Benedetti (2009). En este trabajo menciono esta región entendiéndola como un instrumento conceptual generado en la tradición regionalizadora de la arqueología —y en menor medida de la antropología— argentina que entiende a la región del NOA desde una perspectiva político-cultural en tanto unidad geohistórica de análisis.

2 A los fines de este trabajo empleo el término altoandino en sentido estrictamente geomorfológico, en tanto comprende las áreas que se encuentran por sobre los 3.500 msnm y abarca las provincias biogeográficas de puna y prepuna.

3 Desarrollé investigaciones etnobotánicas tras licenciarme como antropóloga y obtener el Doctorado en Ciencias Naturales en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata, ámbito académico en el cual continúo trabajando como docente e investigadora del CONICET.

humanas como constructos históricos, con caracteres tanto estructurales como contingentes, procurando obtener una nueva epistemología que permita entender el devenir de los dos principales términos que anclan y delimitan la relación bajo estudio. Busca comprender, por una parte, cómo una comunidad vegetal deviene en biocultural al ser aprehendida, transformada, interpelada, incorporada y reproducida bajo el sistema social y la agencia de las personas con quienes ha establecido relaciones a lo largo del tiempo. Por la otra, analizar el devenir de personas y colectivos sociales que han sido alimentados, protegidos, amenazados, interpelados, reproducidos, transformados y sustentados por comunidades vegetales.

Los casos de estudio en comunidades altoandinas sobre los cuales trataré en este trabajo suelen considerarse como parte del “mundo andino” refiriendo con ello, no solo a la continuidad orográfica de los Andes, sino también a una suerte de unidad en prácticas, representaciones y modalidades culturales. Esto no implica pensar en un área cultural a la manera de los *kulturkreise* de las escuelas histórico-culturales, sino reconocer que las comunidades que ocupan el NOA producen, reproducen y transforman prácticas sociales, discursos, formas de habitar el espacio, de entender la historia local y de conformar agregados sociales que poseen aspectos comunes a lo que se registra en otras comunidades locales asentadas en el norte de Chile, sur de Perú y centro-oeste de Bolivia. Esto no quita el hecho de que posean, dentro de los aspectos previamente enumerados, matices propios y distintivos. Es por ello que en este trabajo opté por hablar de los Andes septentrionales de Argentina.

Si bien puede parecer que hablar de “los Andes septentrionales de Argentina” es un eufemismo que reemplaza a NOA, es en realidad un intento por alejarme de la carga de significaciones políticas y académicas que se encuentra

en gran medida implícita en esta última categoría regional. A su vez, el empleo de esta nueva categoría espacial permite hablar del ámbito andino, pero no desde lo orográfico, sino desde lo sociohistórico (por ello hablamos de septentrionales y no de meridionales) y también considerar a las comunidades en el contexto de su conformación histórica y situación actual en la Argentina; procuramos, por lo tanto, generar una acepción que dé cuenta de una geografía multiescalar (Benedetti, 2009). Haré uso de esta categoría como herramienta analítica y conceptual que me permita explorar modelos interpretativos generados a partir del estudio de otras comunidades andinas, analizando luego en qué medida dichos modelos son herramientas heurísticas útiles para interpretar los espacios y el paisaje productivo de los casos que presento. Este será también un aporte para reflexionar lo “andino” como constructo social, histórico y ambiental desde los Andes septentrionales de Argentina. A continuación presento algunas perspectivas analíticas para abordar el estudio de la espacialidad en la interfase productivo/extractivo, cultivado/natural, ahondando en modelos andinos de interrelación.

Espacio biocultural: prácticas, materialidades “vivas” y la crianza mutua en los Andes

En este trabajo me abocaré a lo que llamo “espacios bioculturales”. Dicho término refiere a unidades espaciales con componentes vegetales, localmente reconocidas, donde ciertas prácticas –guiadas por la concepción local de la interrelación entre humanos y no humanos– generan ámbitos intervenidos por la doble agencia⁴ de personas y

4 Ambos seres son agentes más allá de la relación de crianza, en tanto tienen potencialidades propias que los habilitan para establecer múltiples vínculos relacionales manteniendo

organismos vivos. Entre estas dos últimas entidades se produce una articulación, una unión dialéctica que se mueve a través del tiempo y el espacio, por lo cual prácticas y plantas, acopladas relacionadamente, serán distintas, particulares, en un momento y lugar dados, generándose entidades bioculturales (*vg.* conjuntos de plantas cultivadas) situadas e históricamente contextualizadas. Estos agentes se transforman mutuamente y, al hacerlo, transforman al mundo en el que habitan; la historia es el proceso en el cual humanos y no humanos están impulsándose mutuamente a “ser”, por lo que las acciones humanas en el ambiente son de incorporación antes que de inscripción (Ingold, 2000). Al no ser de inscripción, no es de manufactura, no se hace un artefacto a partir de un material inerte preexistente y sin historia, sino que la agentividad propia de las plantas establece condiciones para su cultivo, cuidado o crianza. Ingold (2000) sugiere fundir las categorías semánticas de “hacer/fabricar” (*making*) propias del mundo inerte, con la de “criar” (*growing*) propia del mundo vivo, como resultado del compromiso mutuo de agentes activos en el “hacer”. Se asume que la recreación performática constante de un entrelazamiento simultáneo es el modo por el cual agentes humanos y no humanos existen los unos para los otros (Seamon, 2010).

En las aproximaciones a este tema en el mundo andino se ha empleado generalmente el modelo relacional de re-

una identidad que les permite tener continuidad de representación en la narrativa local. El espacio biocultural se constituye como tal por el mutuo agenciamiento que manifiestan sus potencialidades –mediadas y posibilitadas por otros seres (herramientas, agua, pircas)– que generalmente intervienen activamente en la crianza y establecen una relación que les habilitará cierta capacidad agentiva sobre los otros términos de la relación y sobre la relación misma de crianza. Por ello el espacio biocultural es un ámbito de manifestación de potencialidades y capacidades agentivas cuya fisicalidad y materialidad interviene en y es criada por dichas manifestaciones. Agradezco los atinados comentarios de Marcos Quesada que me hicieron destacar estos aspectos.

ferencia denominado *uywaña* (en aymara) o bien “crianza mutua” (Grillo Fernández, 1994), el cual se emplea a veces como sinónimo de domesticación, aunque la correlación semántica no es directa. Partiendo de una base etimológica se suele entender a la domesticación como la acción de “traer al *domus*”, la asunción, en un momento de la historia humana, de una división entre doméstico (de la casa, del hogar⁵) *versus* salvaje o silvestre (la naturaleza, lo agreste, el *agrius*) y luego la transformación práctica y simbólica de traer lo silvestre al hogar y transformarlo (Hodder, 1992; Harlan, 1992; Haber, 2006). La domesticidad se traduciría en las relaciones y prácticas de transformación de la naturaleza y la definición de las unidades sociales de apropiación de la misma (Haber, 2006). Hodder (1992) y Haber (2006) realizan un desplazamiento semántico entre la sujeción de la naturaleza externa (domesticación) a la sujeción de la naturaleza “interna” o social (dominación), siendo la domesticidad un metapatrón, una relación entre relaciones (de humanos entre sí y de humanos y componentes naturales), articulada por una dialéctica entre dominación y naturalización. Esto parecería contrastar con el empleo de *uywaña* como marco de significación (Haber, 1997) el cual, a continuación, desarrollamos brevemente.

En los Andes, el cosmos está constituido por múltiples sujetos, definidos como todos los que puedan dispensar potencia (*qallpa*), base de toda acción constructiva y productiva, como también dañina o negativa, siendo el intercambio de esfuerzos la base de toda socialidad; donde la vida se reproduce por medio del diálogo, los intercambios y los pactos entre los sujetos del cosmos, existiendo una negociación permanente para restablecer y renovar acuerdos, conside-

5 La Casa no es lo mismo que el Hogar (y viceversa), ya que sobre la construcción física debe darse una transformación ontológica que habilite la apropiación práctica y simbólica de ese espacio, que lo domestique (Tomasi, 2011).

rando las potencias propias de los actores de la negociación (Cavalcanti Schiel, 2007). Este multinaturalismo andino lo evoca también un paisaje que se concibe interlocutor y comensal (Vilca, 2009). Esto carga de agentividad a las plantas, los suelos, el clima, los animales, los cerros y al espacio físico en general, remitiendo a la diferencia entre “hacer/fabricar” y “criar” que hace Ingold (2000). La conversación, entendimiento, negociaciones, pactos, reciprocidades, intercambios y acuerdos entre entes humanos y no humanos que constituyen la crianza, la entrelazan con el parentesco. Podemos decir que domesticar no sería tanto traer al *domus*, al hogar, domesticar –criar, en el mundo andino aymara– es incorporar al *ayllu*,⁶ es ligar a los seres humanos y no humanos a esa dimensión parental de la vida social.

El *ayllu* incluye la chacra, animales de pastoreo, cerros, ríos, entre otros, con quienes se establecen relaciones de parentesco o compadrazgo, *ayllu* y *pacha* se crían mutuamente, al igual que la casa se cría mutuamente con la familia (Grillo Fernández, 1994; Valladolid Rivera, 1994). Todos crían chacra (el cerro, los seres humanos, el zorro) y son criados por la chacra que crían, por lo cual, en el mundo aymara, conceptualmente chacra es todo aquello que se cría (Valladolid Rivera, 1994). En los Andes chilenos, esta categoría unifica también a todos los espacios de crianza de especies vegetales (Aldunante *et al.*, 1981). En este sentido, Mayer (2004) se opone a la noción de “unidad doméstica” (*household*) forjada en el seno de la antropología económica, la cual separa a la casa/vivienda/residencia de las áreas de producción, para ver luego cómo se relacionan, ya que en los Andes “los campos también forman parte de la unidad doméstica, son el lugar donde las semillas se convierten en cosechas” (Mayer, 2004: 21).

6 Sigo el concepto de *ayllu* empleado por Sendón (2009).

También zonas consideradas "naturales" pueden cultivarse, como ciertos sectores de las praderas altoandinas que son criados mediante abono, riego, cercos y quemas controladas a fin de que críen a las alpacas y llamas y estas, a su vez, a las personas (Quiso Choque, 1994). En muchos casos, criar y cultivar son sinónimos, crianza implica "cultivo, protección, aliento, amparo" (Rengifo Vásquez, 1999: 132).⁷ Este modelo andino se condice con aproximaciones hechas desde la etnobotánica donde se ha visto que pueden cultivarse especies silvestres o malezas estando el cultivo, en tanto práctica, no siempre objetivado en plantas domesticadas (Harlan, 1992).⁸

Comunidades locales mencionadas en este trabajo

Si bien aquí presento el caso de la comunidad aborígena de Huachichocana, mi intención no es centrarme solo en ella, sino hacer uso también de registros realizados en otras comunidades altoandinas a fin de caracterizar espacios bioculturales de crianza a nivel regional y evaluar, en términos más generales, su rol dentro del espacio social andino. A lo largo de este trabajo haré referencia a las comunidades de Antofagasta de la Sierra (García *et al.*, 2002), Antofalla (Quesada, 2007; Quesada y Lema, 2012) (puna catamarqueña), Rachaite, Coranzulí (Ottonello y Ruthsatz, 1986; Lema, 2006), Yavi (Lupo y Echenique, 1997), Susques y Cochinoca

7 Estos términos connotan también sentidos políticos ya que definen para los sujetos que intervienen en la relación de crianza vínculos de mutua pertenencia, es decir definen sentidos de apropiación. En muchos lugares de la puna las relaciones de propiedad no están referidas con los términos "dueño" o "propietario" sino que más frecuentemente están implicadas en los términos "amparar", "cuidar", "ocuparse de" (Marcos Quesada, com. pers.).

8 En sentido estricto, plantas domesticadas son aquellas que no pueden reproducirse sin asistencia humana o, en sentido afirmativo, que requieren de la asistencia humana para subsistir como tales.

(Tomasi, 2011; Bugallo y Tomasi, 2012) (Puna de Jujuy). Los autores aquí citados fueron seleccionados en función de la temática del trabajo y la extensión del mismo, remitiendo al lector a dichas publicaciones para una descripción detallada de las comunidades referidas. En el caso de la comunidad aborigen de Huachichocana, ubicada en el departamento de Tumbaya de la provincia de Jujuy, detallo a continuación brevemente algunos aspectos que he registrado durante mi trabajo de campo entre 2010 y 2011.

La comunidad de Huachichocana se emplaza en la quebrada homónima (Figura 1), la cual posee su altura máxima en el Abra de Pives a 4.200 msnm (Figura 1-10), discurriendo luego por una serie de quebradas menores hasta interceptar a la quebrada de Purmamarca a 2.200 msnm (Figura 1-1). A lo largo del recorrido de estas quebradas pueden verse viviendas actuales, o bien de tiempos históricos recientes, cuyos antiguos ocupantes persisten en la memoria oral de los habitantes de la comunidad. Las unidades domésticas (UD) están conformadas por una, dos o tres generaciones de una familia (incluyen a personas que poseen lazos consanguíneos y de afinidad), siendo mayoritaria la presencia de mujeres. También suelen estar presentes niños procedentes de otras comunidades (como Chañi chico) que viven durante el ciclo lectivo en casas cercanas a la escuela. Actualmente las UD habitadas todo el año son escasas (aproximadamente diez) ya que muchos se han ido a vivir a las comunidades próximas de Chalala y Purmamarca, o bien a San Salvador, generando un proceso de despoblamiento de la quebrada. A este proceso actual de despoblamiento lo antecede uno de reubicación de la mayoría de las UD, que comenzó en la década de 1970 al cerrarse el tránsito por la Ruta Provincial N° 16 que discurría por la quebrada de Huachichocana, quedando la Ruta Nacional N° 52 como internacional al Paso de Jama (Figura 1). Esto generó un desplazamiento

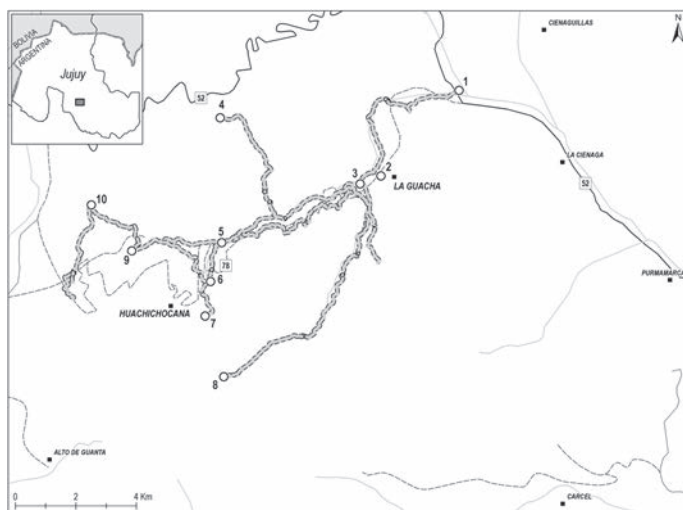


Figura 1. Mapa de la comunidad aborigen de Huachichocana, realizado sobre la carta topográfica 2366-IV (Libertador Gral. San Martín), a partir de la cual se tomaron las localidades señaladas con un cuadrado negro, la ruta actual N° 52 y la antigua ruta. El trazo gris señala las quebradas principales que se encuentran en la comunidad. Referencias: 1. Inicio de la quebrada de Huachichocana; 2. El Pozo; 3. Puerta de Huantas; 4. Angosto de Tocoleras; 5. Encrucijada de Tascal; 6. Tascal; 7. León Huasi; 8. Huantas; 9. San Antonio de Pives; 10. Abra de Pives. Elaboración: Diego Gobbo-FCNYM-UNLP-CONICET.

de las familias desde los sectores mas elevados y puneños (*cerro alto, playa arriba*)⁹ hacia los sectores más bajos y, sobre todo, hacia la *Huacha* propiamente dicha, donde se ubica la escuela primaria N° 93. Esta zona es considerada como el *centro* o *cabeza* de la comunidad, punto último al cual puede accederse con un vehículo desde la ruta N° 52. En este sector de la *Huacha* las familias se asientan sobre las terrazas de cultivo del río las que, a lo largo del tiempo, han ido reduciendo su ancho debido a los frecuentes *volcanes* (aludes de

⁹ A partir de esta sección del texto, se colocan en cursiva expresiones locales.

agua, barro y piedras) que las han ido erosionando. En las zonas más elevadas de Tascal, Encrucijada de Tascal y San Antonio de Pives (*parajes* de la comunidad, Figura 1-6, 5, 9) el ambiente no es tan dinámico y las UD's se ubican en zonas elevadas de la altiplanicie entre quebradas menores, ámbito donde poseen también sus *rastrajos* y *corrales*.

Algunas UD's están conformadas por una única *casa* donde se habita de forma permanente, otras poseen, además, *puestos, estancias* y/o *arriendos*, locaciones adonde se trasladan durante algunos meses del año en función de la disponibilidad de pasturas para la hacienda. La mayoría de las familias siembra alfalfa, papa, haba, maíz y hortalizas. Casi todas las UD's crían cabras y ovejas, siendo reconocida esta comunidad localmente por su producción de quesos de calidad, los cuales venden en Purmamarca. Una sola UD cría también llamas, otra posee vacas y algunas cuentan con burros. Actualmente en la comunidad hay solo una mula y un caballo, animales preciados porque con ellos se rotura el terreno. Si bien Huachichocana ha obtenido reconocimiento como comunidad aborígen, no posee tierras comunitarias, existiendo propiedad privada (familiar)¹⁰ sobre los terrenos de vivienda, cultivo y pastoreo.

Esta quebrada es también conocida por la existencia de sitios arqueológicos en cuevas y pinturas rupestres que señalan que la misma fue ocupada y transitada desde hace 10.000 años. En la actualidad también transitan arrieros (*burreros*) que vienen desde Salta con sus recuas de burros para venderlos en distintas localidades de la Quebrada de Humahuaca, o bien intercambiar su carga –o también los animales– por productos preciados como frutas.

10 Localmente, esto se traduce en la expresión *tiene dueño*, la cual suele acompañarse, como detalle aclaratorio, por el apellido que identifica a la familia, sea que alguno de sus miembros viva actualmente en la comunidad o no.

Espacios productivos en los Andes septentrionales de la Argentina, ámbitos donde se cría la vida

En las comunidades de pequeños productores (pastores, campesinos) de los Andes septentrionales argentinos existen distintas categorías empleadas localmente para designar a los espacios que podríamos considerar “productivos”, en tanto involucran mano de obra en su generación, reproducción, transformación y/o delimitación y tienen por objeto la crianza de la vida no humana, con el fin último de criar vida humana. Uno de ellos es la *chacra*. Este término se emplea en Huachichocana solamente para referir a las parcelas sembradas con maíz; incluso al enumerar las plantas que cultivan, los pobladores dicen *chacra*, en vez de maíz.

Categorías usuales son las de *rastrojo*¹¹ y *potrero*, que pueden ser usados en distintas comunidades para designar tanto a los espacios donde se siembran plantas que crían a los humanos o bien –y de manera más usual, sobre todo en el segundo caso– donde prospera la alfalfa o *alfa* para los animales.¹² Las plantas que alimentan a las personas pueden ser tanto aquellas cuyos órganos constituyen la parte sustanciosa de las comidas (maíz, poroto, papa, habas), o bien aquellas que forman parte de las mismas de manera complementaria, pero que son fundamentales en la consti-

11 El término *rastrojo* puede referir al residuo de un sembrado, generalmente de maíz, papa, zapallo u otra planta de *semilla grande* en algunas comunidades como Antofagasta de la Sierra, aunque allí también refiere al predio donde se siembra para los humanos, al igual que ocurre en ciertas comunidades jujeñas (García *et al.*, 2002; Lema, 2006).

12 Según Lautaro Núñez, en los primeros años de la independencia las autoridades bolivianas que regían sobre los oasis de San Pedro de Atacama (con los cuales históricamente estuvo relacionada Antofagasta), incentivaron el cultivo de alfalfa. Esos cultivos se realizaban con el método español de potreros cercados, lo que lograba un cierto microclima más cálido y menos ventoso (Lautaro Núñez, 1992: 186 y ss., en García *et al.*, 2002: 82). Para un análisis de la historia y prácticas ligadas a los potreros puneños de Antofagasta y Antofalla, véase Quesada y Lema (2012).

tución de ciertos platos (cebolla, zanahoria, ajíes, cebolla de verdeo, entre otras).

También existen las *quintas* o *jardines*, espacios donde se siembran plantas alimenticias, forrajeras, ornamentales, aromáticas y/o medicinales, entre otras. Estos ámbitos productivos suelen caracterizarse por estar siempre próximos a la vivienda, lo cual los diferencia de otros donde se crían plantas, como *rastrojos* o *potreros*. Estos espacios pueden ser agrupados como huertas (Lema, 2006) debido a su gran diversidad taxonómica (pocas plantas de diferentes taxa), asociación espacial de plantas con fines diversos (no solo alimenticios) y presencia de ejemplares con distinto grado de dependencia respecto a las personas (plantas silvestres, domesticadas, malezas, entre otras).

Fuera de los espacios productivos existen las *pasturas* o *cerro* como ámbitos no modificados por las personas donde se alimentan los animales, también se llama *campo* o *campo de pastoreo* a un área de superficie con su vegetación asociada, la cual es generalmente una estepa de gramíneas que no tiene humedad natural ni acequias que la rieguen (García *et al.*, 2002; Villagrán *et al.*, 1999; para el uso de la categoría “pastoreo” en tanto lugar véase Tomasi, 2011). En Huachichocana se asocia el ámbito del *cerro* con la altura y el frío, siendo además un área de recolección de especies vegetales medicinales y aromáticas. En esta comunidad el *cerro* es, también, uno de los ámbitos donde se alimenta a la hacienda: a las vacas, las cabras y las ovejas se les *da cerro*.

Las vegas o *ciénegos* (área caracterizada por una elevada concentración de humedad –generalmente por cercanía a una vertiente, laguna o río– lo que genera una asociación peculiar de gramíneas y una edafología propias, características de estas áreas) resultan una categoría intermedia entre las anteriores en tanto, si bien son unidades fisiográficas y de vegetación “naturales”, pueden ser criadas mediante rie-

go, generalmente a través de la sumatoria de acciones de individuos que suelen pertenecer a diferentes UD's (García *et al.*, 2002; Haber, 2006; Quesada, 2007). Por lo general, esta práctica no genera a nivel local una nueva categoría espacial que las distinga de las vegas no irrigadas, aunque a veces sí se le da un nuevo nombre, como en Antofagasta de la Sierra donde las vegas criadas se denominan *potrerillos*. Esto resulta interesante ya que indica un desplazamiento semántico entre estas áreas criadas para alimentar a la hacienda y aquellas donde se cría alfalfa, lo cual tiene posiblemente un sustento histórico (Quesada y Lema, 2012).

Basándome en mi experiencia de campo, comparto con Göbel (2000-2002) la propuesta de que los saberes ambientales –al igual que otros de distinta índole– no son necesariamente colectivos en las comunidades altoandinas y que cada UD tiene su sistema de clasificación del territorio sobre el cual ejerce un control práctico. Es por ello que las categorías antes mencionadas pueden no ser usadas de forma homogénea dentro de una misma comunidad. Esto se fundamenta en que también considero que las UD's son el eje de organización social y espacial en las comunidades locales de los Andes septentrionales argentinos (Göbel, 2000-2002; Tomasi, 2011). Las UD estructuran además el paisaje, siendo por lo general referentes espaciales, ya que las locaciones reconocidas dentro de una comunidad tienen que ver con las familias que las habitan o han habitado, si bien en Huachichocana aquellos parajes que no son habitados por humanos, son la casa de ciertos animales como *León Huasi* (Figura 1-7) y *Águila Huasi* (Figura 1, entre 1 y 2). Por último, teniendo en cuenta que las UD son las unidades de producción y manejo del entorno, son las que crían al mismo, estableciendo prácticas de intercambio, reciprocidad, diálogo y contrato con las esferas no humanas.

En Huachichocana, los sembradores –ocasionalmente sembradoras– de la UD alimentan a la *Pacha* en las *acequias* que ellos trazan hacia sus terrenos de cultivo, o bien, en los *rastrojos* donde siembran sus alimentos.¹³ Esto se realiza durante el mes de agosto, cuando también se alimenta a la *Pacha* en las casas, vertientes, corrales y en el *cerro*. Estas prácticas unen a los espacios productivos y habitacionales de la UD como receptáculos materiales donde se hacen los “pagos” –en tanto gestos de intercambio y reciprocidad– a entidades no humanas, lugares domésticos donde se contacta al paisaje comensal e interlocutor (Vilca, 2009). Esto se complementa con la existencia de ofrendas comunitarias, cuando varias familias se reúnen para dar de comer al ojo de agua en la *Huacha*. Esta vertiente se usa comunitariamente como fuente de agua potable o para riego y es criada mediante *represas* y *canales* de piedra y/o cemento cuyo mantenimiento y uso son obligaciones y derechos compartidos por todos los miembros de la comunidad. Durante el mes de agosto, en Huachichocana el paisaje es también recorrido al desgranar las mazorcas que son empleadas en la elaboración de la *tistincha*¹⁴ para comer con la *Pacha*. Antes de la cocción, los granos van siendo retirados a medida que se mencionan y dibujan en el marlo aquellos espacios que quieren ser propiciados: el *corral*, la *casa*, el *rastrojo*, los caminos que unen los distintos parajes por donde transitan la persona que desgrana y su familia. Si tras la cocción la mazorca se cierra y los granos que han quedado entran en contacto entre sí, es señal de que esos espacios han sido correctamente propiciados.

13 También en Antofagasta de la Sierra se ofrenda ocasionalmente a los *rastrojos*. En Antofalla se da de comer a la tierra con la siembra y la cosecha (M. Quesada, com. pers.).

14 La *tistincha* es una comida ritual que se prepara durante el mes de agosto y cuyos aspectos técnicos involucran el hervido prolongado de mazorcas secas y carne con hueso –desechada o no– de cabritos o llamas, en el cual se incluyen siempre cabezas de los mismos.

En los senderos que recorren los habitantes de Huachichocana y los arrieros que vienen desde otras comunidades, existen también espacios de diálogo e intercambio con la *Pacha*. A nivel local se considera que estas son locaciones que poseen potencialidades específicas y es por ello que allí se efectúan pagos, entendidos como pedidos de permiso para transitar los caminos y de fortuna en el andar. Los pagos se objetivan en *acullicos* o *acusis* de coca arrojados contra los perfiles rocosos de la quebrada en zonas donde la pendiente de la misma se ciñe sobre el camino, o bien como libaciones de comida, bebida, coca o arreos en las *bocas* de la *Pacha*. Esto se observa particularmente en el sector que posee paneles de arte rupestre entre las cuevas y aleros de la *Huacha*, habiendo también una “boca” para dar de comer a la *Pachita* dentro de la *Cueva grande*. También existen otros espacios de *challa* y ofrenda a la *Pacha* a lo largo del paisaje de la comunidad.

Quesada y Korstanje (2010) consideran “al paisaje agrario como resultado de instancias dialógicas, las prácticas sociales, donde los campesinos y el paisaje se constituyen mutuamente. Este supuesto teórico implica una elección metodológica, cual es trasladar el peso explicativo desde la estructura (mental, ambiental o cualquier otra) al contexto de la práctica” (Quesada y Korstanje, 2010: 124). Esta perspectiva rompe también con posturas esencialistas y enmarca a paisajes y sujetos en procesos históricos. En el caso de comunidades de pastores también se ha propuesto que, entre las acciones materiales y simbólicas que hacen del espacio en el que habitan un territorio, se encuentran, no solo la mención y rememoración del mismo en eventos rituales, sino también la acción diaria de las distintas UD's que construyen su territorio de pastoreo al recorrerlo y delimitarlo cotidianamente (Tomasi, 2011). Esta perspectiva que entiende de las prácticas como instancias dialógicas que constituyen

al paisaje agrario es la que iré indagando en las siguientes secciones de este trabajo, proponiéndome analizar prácticas situadas que conforman espacios físicos cargados de historicidad, en tanto decantación de cotidianidades productivas no discursivas.

En muchas comunidades altoandinas ciertos espacios se diferencian en tanto materializan prácticas que conforman un modo de vida, pudiendo ser el pastoreo, por ejemplo, un modo de socialización de la naturaleza (Göbel, 2000-2002) gestionado a nivel doméstico (Tomasi, 2011). Esta intersección de los ciclos, caracteres y aspectos “naturales” de ciertos espacios se da también al establecer espacios productivos para la crianza de plantas, sea al fundar un *rastrajo*, *potrero*, *quinta* o al regar una vega. Presento en las siguientes secciones distintos casos que indican cómo se crían los espacios donde habitan plantas y cómo ellos crían a personas y animales.

Crianza de la vega y el alfa mediante el agua, alimentar la hacienda

La alfalfa (*Medicago sativa*) comienza a cultivarse en América tras la conquista europea. Dependiendo del tipo de suelo, régimen hídrico y tipo de pastoreo al que es sometida, una población de alfalfa puede llegar a durar hasta diez años, sobre todo si –en vez de ser consumida directamente por los animales– es cosechada mediante cortes como apuntan García *et al.* (2002). Estos autores consideran que cultivos muy viejos pudieron haberse “naturalizado” en ciertas comunidades del NOA y por eso ser más longevos. En Huachichocana este es el ciclo del *alfa criolla*,¹⁵ denominación que podría relacionarse con el hecho de que sea una va-

15 La misma denominación de *criolla* recibe una variedad de *chivos* (cabras) que localmente se reconoce como *la raza que tenía la gente de acá antes*.

riedad con mayor tradición de cultivo en el área; las poblaciones de la variedad *saladina*, en cambio, duran entre tres y cinco años. Esta característica propia del *alfa*, con ciclos de vida largos, genera cierta pérdida de la memoria social de quién sembró una parcela, lo que lleva a aseveraciones del tipo *el alfa no se siembra, crece sola*, en Huachichocana. En este sentido, el ciclo vital y de cultivo de la alfalfa (y en particular de ciertas variedades de la misma) provoca la pérdida de agentividad del sujeto campesino que sembró una parcela y el traspaso de dicha agentividad a la planta que se concibe creciendo por sí misma (como las malezas o plantas silvestres), a pesar de que el evento de siembra puede considerarse como relativamente reciente teniendo en cuenta parámetros de la memoria oral. Las características propias del ciclo de crianza del *alfa* hacen que los *rastrojos* o *potreros* donde crecen condensen prácticas con una larga historia, incluso puede darse el caso de que quienes están criando el *alfa* mediante riego no sean quienes la han sembrado, lo cual se ha registrado en Huachichocana y Antofagasta de la Sierra. Este sería también el caso de las vegas criadas (Quesada, 2007), que no han sido sembradas por quienes las crían actualmente y donde la vegetación prospera sin siembra.

Los *rastrojos/potreros* de *alfa* (Figuras 2 a 5) son mantenidos exclusivamente mediante riego, sin ninguna otra práctica de manejo asociada en Huachichocana y otras comunidades (García *et al.*, 2002; Merlino y Rabey, 1978; Quesada y Lema, 2012), al igual que ocurre con las vegas.¹⁶ Incluso ambos espacios son regados con una frecuencia y caudal de agua similares a partir de derivaciones de los canales de

16 En Antofalla a las vegas también se las quema para renovar el pastizal (Quesada, com. pers.). En Huachichocana esto se hace también en los límites de los *rastrojos* para evitar que el mismo se cubra de otras plantas cuando está en crecimiento el *alfa*.

riego principales (García *et al.*, 2002). Este desplazamiento semántico y de praxis entre el *rastrojo* o *potrero* de *alfa* y la vega los une y, al hacerlo, los diferencia de otros espacios. Los diferencia de los *sembradíos* (ver sección siguiente) y los une como espacios de producción para la hacienda, que se crían mediante riego.

La cebada¹⁷ es también empleada como forraje en comunidades como Huachichocana y Coranzulí en la Puna de Jujuy, sin embargo, la misma recibe igual tipo de crianza que las plantas que alimentan a los humanos y su presencia constituye unas *rayitas* más en los *sembradíos* huacheños o en los huertos de Coranzulí (Lema, 2006). Por lo tanto esta planta, tan cercana –o idéntica– a la que consumen las personas habita también en los espacios donde se crían las plantas para alimentar a los humanos.

Los monocultivos de *alfa* también reciben el nombre de *alfa* en Huachichocana –y en Antofagasta de la Sierra– siendo la planta metonímica del espacio en el cual se la ha hecho prosperar. Esto ocurre también con concentraciones monoespecíficas de taxa no sembrados como, por ejemplo, el topónimo *penca* usado en Huachichocana para referirse a concentraciones de poblaciones de cactáceas del género *Opuntia*.

La importancia de las comunidades vegetales y de los *rastrojos* de *alfa* en la estructuración espacial dentro de una comunidad puede verse en un relato escuchado en Huachichocana. El mismo refiere a la historia de uno de los *parajes* de esta comunidad, próximos a la escuela. El relato comienza refiriendo que el mismo se llamaba *penca*, pero luego las

17 La cebada forrajera y la cebada para consumo humano pertenecen al mismo género *Hordeum*, correspondiendo por lo general la primera a las especies *H. distichum*, *H. tetrastichum* y *H. hexastichum*, aunque también pueden ser variedades de la misma especie que la usada para alimento de las personas: *H. vulgare*.

poblaciones de cactáceas fueron erradicadas cuando miembros de una UD, que tenían su vivienda en la zona más alta de la quebrada, decidieron trasladarse más abajo. El primer acto de “humanización” del nuevo espacio fue la delimitación de un *rastrojo* de *alfa* para la hacienda, construyéndose luego los espacios residenciales. También los relatos vinculados al origen de ciertas familias en la comunidad señalan que las mismas se constituyeron cuando una de las UD de procedencia dio parte de la hacienda a la pareja para que pudiera asentarse. Por lo tanto la hacienda y el espacio de crianza de su sustento formalizaron el emplazamiento de algunas UD en Huachichocana, al igual que se ha registrado en otras comunidades altoandinas (Bugallo y Tomasi, 2012).

Vasos comunicantes, espacios limítrofes: malezas, plantas asilvestradas, senderos, el camino del agua y del guano

La crianza de plantas exclusivamente por el agua hace que, en el caso del *alfa*, ejemplares de esta especie se dispersen por fuera de los *rastrojos* o *potreros* siguiendo el escurrimiento del agua de riego. Las personas y sus palas hacen caminar al agua por las *acequias*, el agua hace caminar al *alfa* por espacios “no productivos” (Figura 2).

Este traspaso del “límite productivo” que hace el *alfa* no genera que la misma se desdoble localmente en dos categorías tales como planta domesticada versus maleza. La capacidad de esta planta de *crecer solita* y la ausencia de cambio morfológico en las poblaciones que están por fuera de los espacios de crianza hacen que su espacialidad no juegue un rol destacado en su reconocimiento e identificación. Se entiende que cuando una planta cultivada domesticada “escapa de cultivo” –como suele decirse en el ámbito agronómico– se asilvestra, es decir, vuelve a adquirir caracteres



Figura 2. Quebrada de Huachichocana, noviembre de 2011. Acequias y pequeño embalse de agua, las plantas de alfa siguen su recorrido e ingresan a los sembradíos y rastrojos a la izquierda de la imagen .
Fotografía: Verónica S. Lema.

de la forma antecesora, perdidos bajo el manejo humano. En este último caso –el cual suele darse en la transformación de la *quínoa* a *ajara* en comunidades puneñas (Lema, 2006)– la espacialidad de las poblaciones se ve reflejada en la morfología de las plantas, dependiendo de qué lado estén del límite productivo.

Los productores de la Quebrada de Humahuaca no consideran a las malezas como plantas nocivas, ni agresivas. En este sentido, no existen plantas “invasoras”, las mismas son toleradas en los espacios de cultivo y se las erradica cuando se necesita el espacio para sembrar (Lema, 2006; Cajal *et al.*, 2008). Este es, por ejemplo, el caso del *suncho* (*Viguiera tucumanensis*), que sacan de los *rastrojos* en Huachichocana porque sus raíces ocupan demasiado lugar, sin que sea sis-

temáticamente combatido para hacerlo desaparecer de los espacios productivos y no productivos. Por lo tanto, puede pensarse que en estas comunidades, a partir de una concepción particular sobre lo que es una maleza, el espacio que las mismas ocupan no es parte de su definición. Por el contrario, la definición agronómica clásica tiene una base espacial muy acentuada, ya que las malezas son plantas que prosperan persistentemente en un lugar que no le corresponde: los campos de cultivo. Desde el punto de vista ecológico, las malezas pasaron a tener otro emplazamiento: las áreas disturbadas (Lema, 2009). A nivel local los límites de los espacios de crianza en muchas comunidades altoandinas suelen ser laxos, porosos, habilitando el ingreso y egreso libre de plantas a través de sus límites. Es por ello que planteamos la idea de que, a raíz de las formas de crianza locales del entorno y la permeabilidad de los espacios bioculturales de crianza, no hay malezas –en el sentido agronómico del término– en comunidades altoandinas de los Andes septentrionales de la Argentina (Lema, 2006, 2009).

No solo el agua guía las malezas, el andar del agricultor también genera caminos que van siendo delimitados por estas plantas que prosperan en zonas disturbadas, convirtiéndose en señales de la existencia de senderos, logrando destacar a los mismos en el paisaje. Las plantas que escapan de cultivo siguiendo el sendero del andar campesino o del agua, difuminan los límites del *rastrojo* o *potrero*, lo cual no ocurre con las vegas en tanto su definición y delimitación está conformada por la unión entre el sustrato, el agua y la vegetación. En este último caso no habría por lo tanto “escapes”, sino extensión de los límites de la vega.

En Huachichocana, la diferencia entre *acequia* y *canal* reside en que la primera no está tapizada por piedras, en tanto el segundo se encuentra revestido con piedras y a veces con cemento (Figuras 2 y 3). En las *acequias*, la persona debe guiar o *endilgar* (García *et al.*, 2002; Quesada, 2007) el agua



Figura 3. Quebrada de Huachichocana, noviembre de 2011. Rastrero de alfa delimitado por canal de piedra y cemento, sin escapes de plantas de alfa. Fotografía: Verónica S. Lema.

para que riegue el *potrero* o *rastrero*, cosa que no ocurre en los canales. Esto hace que las *acequias* tengan un diseño más dinámico que los *canales*, los cuales tienen un trazado más estático, sumado a que las *acequias* son gestionadas por cada UD y los *canales* por la comunidad.

La forma en que se administra el agua de riego hace que *acequia* y pala se entrelacen en la crianza agrícola de los *rastreros*, *alfalfares*, *potreros* y *vegas*. El *rastrero* o *potrero* se riega por inundación, en el caso de tener subdivisiones (*melgas*, *tablones*)¹⁸ (García *et al.*, 2002; Quesada, 2007) el agua se va guiando por las mismas, tapando y destapando el recorrido

18 En el caso de los *potreros* o *rastreros* de *alfa* estas subdivisiones se van desdibujando con el paso del tiempo por el agua, la cual guía a las plantas hacia espacios que actuaban como delimitadores, justamente, por carecer de ellas. Las *melgas* son los canales que quedan conformados por *bordos* (cúmulos) de tierra. Los *tablones* son divisiones internas de un área sembrada por inundación.

mediante bloques de tierra o piedras, o bien, abriendo nuevos tramos con las palas. Esta es, en general, la forma en que se guía el agua por las *acequias* desde los canales principales hacia los espacios de crianza en una “coreografía del riego” (Gastaldi, 2007: 145), que evidencia la medida en que espacio, cuerpo, artefactos y agentes no humanos se vivencian cotidianamente (Seamon, 2010). Para que el agua no lleve semillas de una melga a otra, debe procurarse que la misma “suba” antes de “bajar” a la siguiente melga; asimismo para que el abono no contenga semillas de *alfa*, debe recogerse el estiércol en verano (cuando los animales no consumen dicha planta) (García *et al.*, 2002). También puede emplearse alternativamente un mismo espacio como *corral* y *rastrojo* para habilitar la fertilización por estiércol. En Huachichocana el agregado de estiércol en los *sembradíos* se considera la *vitamina* que necesitan las plantas para crecer.

La versatilidad y dinamismo de las prácticas hace que se produzcan desplazamientos de nombres de estructuras y de usos: el *alfa* cortada se *pirgua* en *corrales* en Huachichocana, y en Santa Victoria Oeste¹⁹ al huerto se lo llama *corralcito* (Lema, 2009). Esta categorización de espacios productivos, suele tener además un correlato de género: los *rastrojos* suelen ser ámbitos masculinos y los *corrales* son un ámbito de control femenino (Göbel, 2000-2002; García *et al.*, 2002). Esto ocurre a nivel cotidiano, ya que durante los rituales públicos, el *corral* representa el núcleo de control simbólico de toda la familia sobre sus tierras de pastoreo (Göbel, 2000-2002).

Los *jardines* de Huachichocana son espacios que gestionan las mujeres, las flores circulan a través de ellos mediante manos femeninas, pero son puestas en capillas (en las fiestas familiares) y tumbas (en el día de los santos difuntos)

19 Comunidad situada en el centro-norte de la provincia de Salta, a 2.560 msnm.

por hombres o mujeres. Lo anterior indica que los significados de los espacios son múltiples y relativos, caracteres que vienen ligados al hecho de que las prácticas que en ellos se ejecutan se encuentran contextualmente condicionadas (en relación, por ejemplo, a la cotidianidad del día a día en contraposición a un momento destacado del calendario), o bien, son contextualmente contingentes (eventos excepcionales). Ambas contextualidades se hallan atravesadas, a su vez, por los niveles de agentividad de los individuos, de la UD y de la comunidad.

Sembrar y comer, alimentar a la familia

En Huachichocana algunos pobladores distinguen los *rastrojos* de *alfa* de los *sembradíos* (Figuras 4 y 5), donde cultivan especies alimenticias (maíz, papa, haba).

A pesar de que existe una clara diferencia a nivel específico y de diversidad entre sendos espacios (uno es un monocultivo, el otro un policultivo) y de que la finalidad de los cultivos es distinta (alimento para animales, alimento para humanos), lo que estaría diferenciando –para los ojos locales– a ambos es la práctica de sembrar o no. Esto indica que el cultivo o siembra estaría formando parte de las prácticas que estructuran el espacio productivo ligado a especies vegetales. Que el tipo de consumo final al que se destinan las plantas que se crían no es un factor diferenciador a nivel espacial lo indica también el caso de la cebada forrajera, mencionado previamente, siendo la misma parte de los *sembradíos*. Se puede afirmar, por lo tanto, que sembrar (*semillar* dicen en Huachichocana) y regar son prácticas campesinas que están estructurando –no siempre de forma exclusiva como en Huachichocana– el espacio productivo doméstico en varias comunidades de los Andes septentrionales de Argentina.

La composición de los *sebradíos* en Huachichocana no solo viene dada por la culinaria local; las marcadas diferencias altitudinales en la quebrada, junto a factores concomitantes como el tipo de suelo, la disponibilidad de agua y las temperaturas promedio, provoca, por ejemplo, que en San Antonio de Pives no se de el maíz y que allí, al igual que en zonas intermedias de la quebrada como Tascal, se siembre papa *criolla*, en tanto en sectores cercanos a la *Huacha* se siembre la papa *abajeña*. En una escala mayor de análisis puede verse cómo la crianza implica un diálogo entre el sembrador, las plantas que prosperan o no, el *rastrojo* o *sebradío* y la ubicación de estos en el paisaje.



Figura 4. Quebrada de Huachichocana, noviembre de 2011. Rastrojos de alfa. Puede observarse, en primer plano, plantas de alfa escapadas de cultivo por fuera del alambrado, trazando el recorrido del agua. Los árboles indican el recorrido superior de las acequias. Fotografía: Verónica S. Lema.

Los huertos son también espacios físicos donde se siembra, en Huachichocana las *quintas* poseen frutales, flores y hortalizas para consumo de la UD; en algunos casos estas *quintas* pueden tener en su interior un sector con *alfa*. *Potreros* con *alfa* insertos en el espacio de vivienda de la UD existen también en Antofagasta de la Sierra. En estos casos, a diferencia de lo registrado en otras comunidades (Lema, 2006), la proximidad o inclusión dentro del ámbito físico de la UD no es algo exclusivo de los huertos. En Huachichocana, los *rastrojos* pueden estar también muy próximos a las unidades de residencia de los miembros de la UD, tanto en los espacios más altos, como más bajos de la comunidad. En este último caso, la escasez de tierras cultivables se suma a que estas se ubican en las terrazas del río y que es en ellas donde se pueden asentar las *casas*, por lo cual podría pensarse que la proximidad entre vivienda y área productiva responde a la falta de opciones para generar otro patrón de distribución espacial de la arquitectura doméstica. Sin embargo las UD que se emplazan en espacios más elevados dentro de la quebrada ubican también sus espacios de crianza de plantas en proximidades de la vivienda.

Por lo tanto lo que distingue a estos espacios considerados como huertos son otros rasgos, como el ordenamiento espacial interno de los cultivos. Los *sembradíos* y *rastrojos* tienen siempre un ordenamiento interno lineal paralelo (*rayitas* o *hileritas* en el caso de Huachichocana y *melgas* en Antofagasta de la Sierra). En el caso de las *quintas* y *jardines* de Huachichocana puede haber, dentro del espacio cercado, sectores con ordenamiento lineal de los cultivos, los cuales pueden estar, a su vez, de forma paralela entre sí, o no. Además existen disposiciones semicirculares de algunos conjuntos de plantas, en tanto otras siguen la disposición del cercado del espacio. Finalmente otro rasgo propio de estos espacios de crianza es el grado de asociación con las perso-

nas.²⁰ Por ejemplo, en Huachichocana la *cacala* (*Nicotiana glauca*) crece como maleza en el sector prepuneño de la quebrada (su concentración en ciertas áreas incluso genera el topónimo *Cacalita*), sin embargo, cuando ejemplares de esta especie están creciendo dentro de una *quinta* (no se los deja crecer dentro de los *rastrojos* o *sembradíos* ya que ocupan lugar) pasan a ser localmente considerados como domésticos, si bien morfológicamente no son diferenciables de los ejemplares que crecen en las terrazas y conos de deyección de la quebrada. El carácter doméstico en este caso es netamente espacial, no se vincula a cambios genotípicos o fenotípicos de la planta, ni a prácticas de manejo sobre la misma.

Entre los espacios criados mediante siembra e incluidos en los patios de las UD's, o próximos a las viviendas, se encuentran también los *jardines*, donde se cultivan de manera exclusiva plantas ornamentales como dalias, rosas y gladiolos. Al igual que metonímicamente *hortaliza* puede usarse como categoría espacial en Antofagasta de la Sierra para referir a las huertas, en Huachichocana se emplea el término *flores* para referir a los *jardines*, los cuales son *para vista*, otra categoría de consumo humano.

Árboles y casas, follaje y techos que protegen

En Antofagasta de la Sierra los árboles son relativamente abundantes, asimismo los *sauces*, *álamos* y *durazneros* son frecuentes en el pueblo y alrededores de Yavi. También hay *durazneros* y *manzanos* en algunos sectores de Rachaite (Otonello y Ruthsatz, 1986). En el caso de Huachichocana, los frutales están en las *quintas* y los *sauces*, *pinos*, *olmos* y/o *álamos* en las proximidades de las viviendas y en los límites de

20 En el caso de las *quintas* de la Huacha, estas se distinguen también de los *rastrojos*, *sembradíos* y *jardines* en los fines diversos que poseen las plantas criadas en las mismas.

los canales de riego. Esta práctica es tan recurrente que, al recorrer la quebrada de Huachichocana, la presencia de estos árboles (que no dan *producto*, ver sección siguiente) suele ser indicativa de la existencia de una vivienda, habitada o no.

La presencia de árboles en las proximidades de los canales (Figuras 4 y 5) señala en qué medida viviendas y áreas de trabajo agrícolas (áreas de terreno donde se crían plantas, áreas donde se cría el agua) están unidas por las manifestaciones materiales de prácticas que indican habitabilidad y cotidianeidad; señalan ese caminar los espacios agrícolas como parte de lo cotidiano, de lo diario, lo doméstico.

Desde una mirada académica se suele considerar que estos árboles “cumplen la función” de prevenir la erosión de los suelos, aplacar el viento y regular la temperatura en las zonas de vivienda, esto también es mencionado por la gente local, la cual reconoce que estos árboles *dan* su sombra y *protegen* del sol. Ambas formas de entendimiento no se diferencian solo por una cuestión retórica del modo en que aquí lo expresamos; la relevancia de estos árboles puede verse en que –a pesar de la escasez de leña en Huachichocana– no son talados. En dicha comunidad nos han dicho *no se los hacha, es como matar una persona*, cosa que no ocurre con los *churqui* (*Prosopis ferox*) o *cardones* (*Trichocereus* sp.) que prosperan en la quebrada.

El carácter dinámico de las prácticas domésticas que atraviesan, hilan y articulan a los espacios de vivienda y crianza que forman parte de la vida cotidiana, hace que estos árboles que se asocian a los espacios residenciales se hagan presentes también en los ámbitos que son habitados –criados y vivenciados a diario– por el sembrador, siendo el follaje de estos árboles el rasgo material que une los espacios productivos domésticos con la vivienda a la que se retorna cuando finaliza el día.

Vivir en un espacio criado

Lo expuesto anteriormente señala cómo el espacio productivo es vivenciado cotidianamente por los sujetos a través de prácticas que estructuran áreas, a la vez que estos espacios que crean, aportan a pautar y reproducir a las mismas. Este habitar el espacio hace que el mismo sea incorporado en las actividades cotidianas (Quesada y Korstanje, 2010) reproduciéndolo y cargándolo de significados que se van cementando a lo largo de la historia. Estos vínculos generados en la cotidianeidad nos llevan a afirmar que el espacio doméstico no es solo aquel que opera como residencial, sino



Figura 5. Quebrada de Huachichocana, noviembre de 2011. Desde los cerros, al fondo de la imagen, hasta el primer plano de la misma puede observarse: la playa del río, un rastrojo de alfa, un sembradío y la casa. Los árboles indican el recorrido de la acequia (fotos de la autora).

que asimismo existen espacios domésticos productivos. Esto se traslada también a las categorías ontológicas y simbólicas con que son cargados estos espacios y quienes los habitan. En este último caso puede verse en qué medida las expresiones *dar producto* versus *irse en vicio* otorgan agentividad a las plantas cultivadas, como los durazneros y vides sembrados en las *quintas* que, a pesar de ser potencialmente frutales, no *dan producto*.

Estas expresiones, usuales entre muchos campesinos de distintos puntos de la Argentina, también fueron registradas en Huachichocana. La primera, *dar producto*, refiere a la capacidad de ciertas plantas de fructificar o semillar en la localidad, de brindar (*dar*) a las personas aquello que estas consideran útil o valioso (el *producto*). Lo opuesto es que la planta destine sus energías a aumentar la biomasa correspondiente a órganos (tallos y hojas por lo general) que no son vistos como útiles por las personas. La forma de expresar ambos aspectos (el primero deseable, el segundo no) es relevante en dos sentidos. El primero es la potencialidad reconocida en la planta, la cual da o se va, la segunda es el sentido altruista o egoísta de la acción: dar producto (brindar a otro lo que ese otro considera de valor) o irse en vicio (abandonar la relación con el otro y optar por algo que satisface al propio individuo). Por fuera de los espacios de crianza se reconoce también agentividades propias de ciertas especies, incluso algunas ejercen acciones propias de las personas: según el decir local los cardones *cocinan* la *pasacana*, su producto se cosecha cuando ya está cocinado (maduro). Al igual que las personas, las plantas *necesitan vitamina* y, al igual que las plantas, el sembrador *semilla*.

Por lo tanto, en los Andes septentrionales de Argentina, de manera similar a lo que ocurre en otras comunidades andinas, los espacios de crianza son parte del ámbito domés-

tico al igual que las áreas habitacionales (piezas, cocinas, patios). La unidad residencial suele concebirse como el ámbito cotidiano de reproducción de los miembros (humanos) de la unidad doméstica. En esta línea argumentativa cabría señalar que el espacio doméstico productivo es el espacio de crianza, de la reproducción de la naturaleza intervenida por sujetos y agregados sociales. Así como la *casa* o vivienda es el espacio físico que alberga y reproduce a los miembros de la UD, los espacios productivos de crianza gestionados por los miembros de la UD son los ámbitos que albergan y reproducen a los miembros no humanos de la UD: “amparar una casa es vivir en ella para que otro no se la apropie, amparar un terreno es regarlo y cortar la alfalfa” (García *et al.*, 2002: 99), “atender” o “amparar” un potrero de alfa es regarlo, los corrales son la casa de la hacienda²¹ (Tomasi, 2011; Bugallo y Tomasi, 2012).

Estos desplazamientos semánticos de prácticas por diferentes espacios físicos señalan en qué medida los espacios productivos forman parte de la UD y cómo la cotidianidad de las prácticas de crianza articulan, entretejen y unifican la crianza de la vida dentro de una misma UD: el *alfa* almacenada es la “ración de la haciendita” y la vega “es el sostén del ganado” (García *et al.*, 2002: 92-93). La relación espacial de casas y campos objetiva y es el soporte material para la reproducción de prácticas cotidianas de laboreo agrícola (Quesada y Korstanje, 2010), asimismo el traslado hacia puestos o estancias se da porque “la *hacienda* tiene sus propios gustos y necesidades, *igual que las personas*” (Tomasi, 2011: 294).

Para Quesada y Korstanje (2010) la temporalidad cíclica, ordenada en distintas escalas temporales, genera un espa-

21 Si bien en este trabajo no indago *in extenso* acerca de los vínculos de crianza con la hacienda, otros investigadores han señalado cómo la misma se incorpora como un miembro no humano de la familia (Göbel, 2000-2002; Tomasi, 2011; Bugallo y Tomasi, 2012).

cio productivo de larga duración. Los *sembradíos* tienen una temporalidad distinta a la de *rastrojos/potreros de alfa (alfares)* y estos tienen una temporalidad semejante a la de las vegas criadas ya que, por ejemplo, en estos últimos espacios bioculturales, un mismo conjunto de plantas se regenera por varios años a diferencia de los *sembradíos* donde los conjuntos de plantas tienen que volver a sembrarse año a año. Estos tiempos distintos poseen manifestaciones más o menos evidentes para los actores locales, dependiendo de si se trata de espacios de su UD de pertenencia o no. Así, las redes de riego crían malezas que objetivan la presencia de caminos y *acequias* espacialmente y de cultivos pretéritos temporalmente, como en el caso de formas domésticas asilvestradas. A su vez, *acequias* y *canales* poseen distinta historicidad, aunque ambas sean el sostén material de turnos de riego que, en el caso de Huachihocana, se dice actualmente que *vienen de la época de los abuelos*. Esto señala también en qué medida la territorialización que hacen del espacio (Raffestin, 1993, en Tomasi, 2011) las UD no solo es estructurante del mismo, sino que también es el eje de definición de los tiempos que discurren por él.

Palabras finales

Diversidad, interacción, límites transponibles o traspasables caracterizan las prácticas de crianza mutua en los Andes septentrionales de Argentina, una domesticidad pactada, dinámica e interactiva, constructora de multiplicidades, antes que de sujeción o dominio para dar lugar a unidades discretas y homogéneas. La crianza –antes que el dominio– como modelo de interacción, el *ayllu* o la unidad doméstica –antes que el *domus*– como urdimbre sobre la cual la trama relacional se desplaza, una lógica pendular antes que de

incrustación nos lleva a pensar en términos relativos antes que absolutos. En este sentido, los espacios bioculturales son diversos y porosos, generándose en y dando lugar a prácticas que son dinámicas entre los mismos, tanto por parte de agentes humanos como no humanos. Estos ámbitos de crianza se superponen entre sí y se delimitan mutuamente: las acequias delimitan los rastrojos o potreros, a su vez malezas y plantas silvestres prosperan en los bordes de caminos y acequias objetivando su presencia; las acequias nacen en canales en cuya delimitación intervienen árboles sembrados allí al igual que en los espacios residenciales, estos últimos son anexos a espacios de crianza como jardines y quintas y en estas pueden prosperar especies malezoides que, tan solo por el hecho de estar allí, se consideran domésticas (aunque no domesticadas).

Las prácticas de crianza se constituyen en tramas no discursivas que se deslizan sobre la urdimbre de significaciones múltiples del espacio, siendo personas y plantas las lanzaderas del desplazamiento semántico y de la praxis. Se traspasa la frontera entre los espacios “naturales” y “construidos” (en el sentido de manufacturados), se crean espacios bioculturales, la red de crianza se objetiva en ámbitos domésticos que son productivos y habitacionales. En esta red de crianza mutua ninguno de los agentes que participa se involucra sin verse transformado, sin ser criado y criar, sin ser parte de la esfera de lo doméstico.

Agradecimientos

A los miembros de la comunidad aborígen de Huachichocana, por recibirme siempre con infinita amabilidad y compartir su saber conmigo. A Francisco Pazzarelli y Marcos Quesada por haber enriquecido versiones preliminares

de este escrito con sus certeras sugerencias. A los miembros del Instituto Interdisciplinario Tilcara (FFyL-UBA) y la Secretaría de Turismo y Cultura de Jujuy, al igual que a Carolina Rivet, Clarisa Otero, Jorge Tomasi y Pablo Ochoa por darme el apoyo necesario para que las actividades vinculadas a mi proyecto en Huachichocana se concreten.

Bibliografía

- Albuquerque, Ulysses y Hurrell, Julio. 2010. "Ethnobotany: one concept and many interpretations", en Albuquerque, Ulysses Paulino de y Hurrell, Julio Alberto (eds.). *Recent developments and case studies in ethnobotany*. Recife, SBEE/ NUPEEA, pp. 87-98.
- Alcorn, Janis. 1995. "Economic Botany, Conservation and Development: what's the connection", *Annals of the Missouri Botanical Garden* 82 (1), pp. 34-46.
- Aldunante, Carlos; Armesto, Juan; Castro, Victoria y Villagrán, Carolina. 1981. "Estudio etnobotánico en una comunidad precordillerana de Antofagasta: Toconce", *Boletín del Museo de Historia Natural de Chile* 38, pp. 183-223.
- Benedetti, Alejandro. 2009. "Los usos de la categoría región en el pensamiento geográfico argentino", *Scripta Nova* XIII (286).
- Bugallo, Lucila y Tomasi, Jorge. 2012. "Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina)", *Revista Española de Antropología Americana*, N° 42-1, pp. 205-224.
- Cajal, Jorge; Choque Vilca, Magda y Tecchi, Rodolfo. 2008. *Productores orientados a la conservación en la Quebrada de Humahuaca, Valles de Altura y Puna. Indicadores para medir prácticas conservacionistas*. San Salvador de Jujuy, Proyecto Cultivos Andinos (PNUD).
- Cavalcanti Schiel, Ricardo. 2007. "Las muchas naturalezas de los Andes", *Periferia* 7, pp. 1-11.
- García, Silvia; Rolandi, Diana; López, Mariana y Valeri, Paula. 2002. "'Alfa', vega y hortaliza. Riego y siembra en Antofagasta de la Sierra, Puna catamarqueña", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXVII, pp. 79-100.
- Gastaldi, Marcos. 2007. "Tecnología y sociedad: biografía e historia social de las palas del oasis de Tebenquiche Chico, Puna de Atacama, Primer Milenio d. C.", *British Archaeological Reports*. Oxford, Archaeopress.

- Göbel, Barbara. 2000-2002. "Identidades sociales y medio ambiente: la multiplicidad de los significados del espacio en la Puna de Atacama", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 19, pp. 267-296.
- Grillo Fernández, Eduardo. 1994. "El paisaje en las culturas andina y occidental moderna", en Grillo Fernández, Eduardo; Quiso Choque, Víctor; Rengifo Vásquez, Grimaldo y Valladolid Rivera, Julio (eds.). *Crianza andina de la chacra*. Lima, PRATEC, pp. 9-46.
- Haber, Alejandro. 1997. "La casa, el sendero y el mundo. Significados culturales de la arqueología, la cultura material y el paisaje en la Puna de Atacama", *Estudios atacameños* 14, pp. 373-392.
- . 2006. *Una arqueología de los oasis puneños. Domesticidad, interacción e identidad en Antofalla, primer y segundo milenios d. C.* Córdoba, Jorge Sarmiento Editor/Universitas libros.
- Harlan, Jack. 1992. *Crops and man*. Madison, American Society of Agronomy, Inc.
- Hodder, Ian. 1992. *Theory and practice in archaeology*. Londres, Routledge.
- Hodder, Ian y Cessford, Craig. 2004. "Daily Practice and Social Memory at Çatalhöyük", *American Antiquity* 69 (1), pp. 17-40.
- Ingold, Tim. 2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres/Nueva York, Routledge.
- Lema, Verónica. 2006. "Huertos de altura: el manejo humano de especies vegetales en la Puna argentina", *Revista de Antropología XII*, pp. 173-186.
- . 2009. "Domesticación vegetal y grados de dependencia ser humano-planta en el desarrollo cultural prehispánico del Noroeste argentino". Tesis de Doctorado inédita. La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Lupo, Liliana y Echenique, Mónica. 1997. "Etnobotánica en la comunidad puneña de Yavi, Jujuy, Argentina", Parte I, *Parodiana* 10 (1-2), pp. 19-34.
- Mayer Enrique. 2004. *Casa, chacra y dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes*. Lima, IEP.
- Otonello, Marta y Ruthsatz, Bárbara. 1986. "Agricultura prehispánica y la comunidad hoy en la quebrada de Rachaite. Provincia de Jujuy, Argentina", *Runa XVI*, pp. 1-27.

- Quesada, Marcos. 2007. "Paisajes agrarios del área de Antofalla. Procesos de trabajo y escalas sociales de la producción agrícola. (Primer y segundo milenios d. C.)". Tesis de Doctorado inédita. La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Quesada, Marcos y Korstanje, María Alejandra. 2010. "Cruzando estructuras: el espacio productivo y su entorno percibido desde las prácticas cotidianas", en Albeck, María Ester; Scattolin, María Cristina y Korstanje, María Alejandra (eds.). *El hábitat prehispánico. Arqueología de la arquitectura y de la construcción del espacio organizado*. San Salvador de Jujuy, UNJU, pp. 123-153.
- Quesada, Marcos y Lema, Carolina. 2012, "Los potreros de Antofagasta. Trabajo indígena y propiedad (finales del siglo XVIII y comienzos del XIX)", *Andes. Antropología e Historia* 22, pp. 247-273.
- Quiso Choque, Víctor. 1994. "Kayuni yapu (chacra con patas) Crianza de alpacas y llamas en la comunidad de Ajanani Wajra K'ucho-Puno", en Grillo Fernández, Eduardo; Quiso Choque, Víctor; Rengifo Vásquez, Grimaldo y Valladolid Rivera, Julio (eds.). *Crianza andina de la chacra*. Lima, PRATEC, pp. 233-314.
- Rengifo Vásquez, Grimaldo. 1999. "Vivencia alto amazónica", en Arévalo, Mario; Panduro, Rider; Quinteros, Alfredo y Rengifo Vásquez, Grimaldo (eds.). *Hacer brillar la chacra. Agricultura campesina alto amazónica, San Martín*. Lima, PRATEC, pp. 113-140.
- Seamon, David. 2010. "Merleau-Ponty, perception, and environmental embodiment: implications for architectural and environmental studies", en McCann, Rachel y Locke, Patricia (eds.). *Carnal Echoes: Merleau-Ponty and the Flesh of Architecture*. En prensa.
- Sendón, Pablo. 2009. "Los ayllus de la porción oriental del departamento del Cusco. Aproximación comparativa desde el Collasuyu", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 38 (1), pp. 107-130.
- Tomasi, Jorge. 2011. "Geografías del pastoreo. Territorios, movilidades y espacio doméstico en Susques (provincia de Jujuy)". Tesis de Doctorado inédita. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires.
- Valladolid Rivera, Julio. 1994. "Agricultura campesina andina: crianza de la diversidad de la vida en la chacra", en Grillo Fernández, Eduardo; Quiso Choque, Víctor; Rengifo Vásquez, Grimaldo y Valladolid Rivera, Julio (eds.). *Crianza andina de la chacra*. Lima, PRATEC, pp. 315-378.
- Wilca, Mario. 2009. "Más allá del 'paisaje'. El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor?", *Cuadernos FHycS-UNJU* 36, pp. 245-259.

Villagrán, Carolina; Castro, Victoria; Sánchez, Gilberto; Hinojosa, Felipe y Latorre, Claudio. 1999. "La tradición altiplánica: estudio etnobotánico en los andes de Iquique, primera región, Chile", *Chungara* 31 (1), pp. 81-186.

Los autores

Sebastián Abeledo

Doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Se ha especializado en antropología y etnografía de las sociedades pastoriles de la Puna de la provincia de Salta, departamento de Los Andes

Alejandro Benedetti (Autor y Compilador)

Doctor en Geografía. Investigador Adjunto del CONICET con sede en el Instituto Interdisciplinario Tilcara y en el Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Docente en el Departamento de Geografía de esa misma casa de estudio. Especializado en temas regionales y en estudios sobre espacios de frontera.

Lucila Bugallo

Licenciada en Antropología (USHS) y master en Investigaciones Comparadas sobre Desarrollo (EHESS). Desde hace quince años realiza trabajo de campo en la Puna jujeña sobre las prácticas económicas de los grupos domésticos, en particular en el área centro-oriental. Se desempeña en el profesorado de Historia del IES N° 2 Tilcara, en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (UNJu), y en el Instituto Interdisciplinario Tilcara de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Es miembro de la Unidad de Investigación en Historia Regional (FHycs, UNJu).

Jorge L. Cladera

Licenciado en Antropología por la Universidad de Buenos Aires y maestrando en Antropología Social por la misma casa de estudios. Es investigador del Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, en donde dirige un proyecto de investigación sobre políticas estatales dirigidas al sector campesino indígena. Es técnico de la delegación Jujuy de la Subsecretaría de Agricultura Familiar, Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación.

Julia Costilla

Licenciada en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, docente de la carrera de Antropología y miembro de la Sección Etnohistoria, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Ha desarrollado su Doctorado en la Universidad de Buenos Aires como becaria del CONICET, investigando sobre cultos católicos de América Latina. Participa en distintos proyectos de investigación nacionales (FFyL, UBA, ANPCyT, Fondo Nacional de las Artes).

Guillermina Espósito

Doctora en Ciencias Antropológicas (UNC), becaria Posdoctoral del CONICET. Profesora Titular en la Licenciatura en Antropología, UNC. Directora del Proyecto "Procesos de comunalización y memorias en disputa en comunidades indígenas de Argentina" (Secyt, UNC). Investiga los procesos de etnogénesis indígena en el Noroeste Argentino, enfocando sus análisis en las relaciones entre Estado, Nación y las formas históricas de constitución de subjetividades sociales.

Verónica S. Lema

Licenciada en Antropología. Doctora en Ciencias Naturales. Investigadora asistente del CONICET, trabaja en el Laboratorio de Etnobotánica y Botánica Aplicada y en la División Arqueología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. Docente en la cátedra de Botánica Aplicada (FCNYM-UNLP). Su campo de investigación se ubica en la arqueobotánica y la etnobotánica del Noroeste argentino.

Lina María Mamani

Profesora de Historia (IES N°2, Tilcara). Se desempeña en varias escuelas de la quebrada y puna de Jujuy. Forma parte del equipo de investigación en torno a los moli-

nos hidráulicos y las prácticas de molienda en la quebrada de Humahuaca durante el siglo XX. Forma parte de la banda de sikuris de mujeres de Maimará.

Mariana Quiroga Mendiola

Licenciada en Recursos Naturales, Magister en Desarrollo de Zonas Áridas y Semiáridas, Doctora en Ciencias Agropecuarias. Investigadora del IPAF NOA-INTA y docente de la cátedra Botánica General de la Facultad de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de Salta. Entre 1994 y 2005 fue técnica de terreno en desarrollo comunitario en Iruya, Salta. Especializada en Ecología de Pastizales Naturales y Sistemas Pastoriles de Alta Montaña en Salta y Jujuy.

Jorge Tomasi (Autor y Compilador)

Arquitecto, Magíster en Antropología Social, Doctor de la Universidad de Buenos Aires, área Geografía, e Investigador Asistente del CONICET. Tiene su lugar de trabajo en el Instituto Interdisciplinario Tilcara. Desde 2004 trabaja desde una aproximación etnográfica en la Puna de Atacama, particularmente en Susques (provincia de Jujuy), investigando sobre espacio doméstico, movilidades y territorialidades pastoriles

Los evaluadores

Alejandra García Vargas (Universidad Nacional de Jujuy y Universidad Nacional de Salta, Argentina)

Alejandro Haber (CONICET / Escuela de Arqueología, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina)

Alonso Barros (Universidad Nacional Andrés Bello, Chile)

Ana María Gorosito Kramer (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

Axel Nielsen (CONICET / Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Argentina)

Azucena Michel (Universidad Nacional de Salta, Argentina)

Bianca De Marchi (Universidad Católica de Lovaina, Bélgica / Universidad Mayor de San Simón, Bolivia)

Brígida Renoldi (CONICET / Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

Carla Lois (CONICET / Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Carlos Cowan Ros (CONICET / Facultad de Agronomía, Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Carlos Reboratti (CONICET, Argentina)

Carlos Salamanca (CONICET / Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Argentina)

Carlos Vacaflores (Comunidad de Estudios JAINA, Tarija, Bolivia)

Carlos Zanolli (Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano / Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Carolina Odone Correa (Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)

Cecilia Fandos (CONICET / Unidad de Investigación en Historia Regional, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)

Clara Rivolta (Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires / Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, Argentina)

Clarisa Otero (Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Claudia Troncoso (CONICET / Universidad Nacional de Entre Ríos / Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Cristina Carballo (Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina)

Daniel Delfino (Museo Integral de la Reserva de Biosfera de Laguna Blanca, Instituto Interdisciplinario Puneño, Escuela de Arqueología, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina)

Daniel Ramadori (Dirección de Fauna, Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación, Argentina)

Diana Lan (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina)

Diego Escolar (CONICET, Instituto Argentino de Nivología, Glaciología y Ciencias Ambientales, Centro Científico Tecnológico Mendoza / Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

- Federico Kindgard** (Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)
- Gabriela Sica** (CONICET / Unidad de Investigación en Historia Regional, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)
- Graciela Viñuales** (CONICET / Centro de Documentación de Arquitectura Latinoamericana, Argentina)
- Gustavo Paz** (Universidad Nacional de Tres de Febrero / CONICET / Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina)
- Hortensia Castro** (Departamento e Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras / Cátedra de Extensión y Sociología Rurales, Facultad de Agronomía, Universidad de Buenos Aires, Argentina)
- Jacobo García Álvarez** (Universidad Carlos III de Madrid / Unión Geográfica Internacional y Unión Internacional de Historia y Filosofía de la Ciencia, España)
- Juan Pablo Ferreiro** (CONICET / Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)
- Laura Quiroga** (CONICET / Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina)
- Liliana Bergesio** (Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)
- Liliana Tamagno** (CONICET / Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
- Marcos Quesada** (CONICET / Escuela de Arqueología, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina)
- María Cristina Hevilla** (Universidad Nacional de San Juan, Argentina)
- María Eugenia Comerci** (CONICET / Universidad Nacional de La Pampa, Argentina)
- Mariana Arzeno** (CONICET / Universidad de Buenos Aires, Argentina)
- Mario Vilca** (Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)

Michael Janoschka (Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Autónoma de Madrid, España)

Mónica Gudemos (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)

Pablo Cruz (CONICET / Fundación para el Ambiente Natural y el Desarrollo Sostenible-FUNDANDES, Argentina)

Paola Bolados (FONDECYT/Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R. P. Gustavo Le Paige, Universidad Católica del Norte, Chile)

Raquel Gil Montero (Instituto Superior de Estudios Sociales CONICET, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

Ricardo Abduca (Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Rita Segato (Universidad de Brasilia, Brasil)

Rosalía Martínez Cereceda (Universidad París 8 / CNRS (Centro Nacional de Investigación Científica) / Laboratorio CREM-LESC, Francia)

Victor Rondón (Departamento de Música y Sonología, Facultad de Artes, Universidad de Chile, Chile)

Viviana Manríquez (Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile)

Walter Delrío (CONICET - Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Centro Científico Tecnológico Comahue / Universidad Nacional de Río Negro, Argentina)

Índice Tomo I

Prólogo	5
<i>Raquel Gil Montero</i>	
Introducción	11
<i>Alejandro Benedetti y Jorge Tomasi</i>	
Territorio, caminos y prácticas culturales de los viajes de intercambio del último siglo (departamento de Los Andes, provincia de Salta)	29
<i>Sebastián Abeledo</i>	
Molinos en la quebrada de Humahuaca: lugares de encuentro de gentes y caminos. La región molinera del norte jujeño, 1940-1980	63
<i>Lucila Bugallo y Lina María Mamani</i>	
Itinerarios religiosos y espacios sacralizados: santuarios, devotos y peregrinos en el culto al Señor del Milagro de Salta y la peregrinación a la Virgen de Copacabana en Jujuy	119
<i>Julia Costilla</i>	

Procesos de articulación étnica y política en la Quebrada de Humahuaca. El caso de la Comunidad Aborigen Kolla de Finca Tumbaya	165
<i>Guillermina Espósito</i>	
La Comunidad Indígena como categoría de traducción: trashumancia ganadera y propiedad jurídica en las sierras del Zenta (Departamentos de Humahuaca/Jujuy e Iruya y Orán/Salta)	197
<i>Jorge L. Cladera</i>	
“Donde no se puede sembrar...” La triple espacialidad pastoril en Suripujio, Puna de Jujuy, Argentina	227
<i>Mariana Quiroga Mendiola</i>	
De los <i>pastoreos</i> a la <i>casa</i>. Espacialidades y arquitecturas domésticas entre los pastores altoandinos (Susques, provincia de Jujuy)	257
<i>Jorge Tomasi</i>	
Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de la Argentina	301
<i>Verónica S. Lema</i>	
Los autores	339
Los evaluadores	343
Índice	347

