

Transhumancia ganadera y negociación de identidades ante el Estado en las sierras del Zenta (provincias de Jujuy y Salta)

Autor:

Cladera, Jorge Luis

Tutor:

Boivin, Mauricio F.

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magister de la Universidad de Buenos Aires en Antropología Social.

Posgrado

Trashumancia ganadera y negociación de identidades ante el Estado en las sierras del Zenta

(provincias. de Jujuy y Salta)

*Tesis final para aspirar a la Maestría en Antropología
Social*

*Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos
Aires.*

Tesista: Jorge Luis Cladera

Director: Mauricio Boivin

Otoño de 2015.

A Mora,



Por quien todo merece la pena.

| | |
|---|----|
| Agradecimientos | 6 |
| 1. Introducción y marco teórico-metodológico. | 9 |
| La práctica de técnico territorial en tanto experiencia etnográfica..... | 10 |
| El Zenta como espacio físico..... | 14 |
| El Zenta como trama de relaciones sociales..... | 17 |
| El tiempo y el espacio pastoriles, desde una etnografía del Estado..... | 21 |
| Las políticas de reivindicación de derecho actúan como compresiones espacio-temporales..... | 25 |
| Aclaraciones para la lectura de este documento. | 31 |
| 2. Historizando las cartografías hegemónicas y subalternas en el Zenta ... | 32 |
| El paulatino avance colonial para el control de territorio y trabajo..... | 33 |
| 1593-1614: el control del “fondo de valle”. | 34 |
| Primera mitad del siglo XVII: la ocupación de tierras de pedemonte..... | 38 |
| Segunda mitad del siglo XVII y primer mitad del siglo XVIII: la ocupación de las vertientes orientales de la Quebrada de Humahuaca..... | 44 |
| De las dos Repúblicas coloniales a la República liberal..... | 49 |
| El pago del arriendo establece determinada temporalidad y espacialidad locales..... | 51 |
| La minifundización de los territorios comunitarios: un caso para confrontar espacialidades administrativas y espacialidades locales. | 52 |
| Principios del Siglo XX. Intentos reivindicativos sobre Roderoy y Negra Muerta..... | 55 |
| La relación entre poblaciones del Zenta y los ingenios azucareros..... | 56 |
| Reivindicaciones laborales y territoriales a partir de 1943..... | 58 |
| La reemergencia de la etnicidad desde los 80’ y la lucha por la tierra en las sierras del Zenta..... | 59 |

| | |
|--|-----|
| La lucha por la tierra en Finca Santiago | 60 |
| La lucha por la tierra en Finca San Andrés..... | 61 |
| La restitución comunitaria en la vertiente jujeña de las sierras del Zenta | 64 |
| 3. Semiótica de las categorías locales acerca del paisaje | 72 |
| La terminología local para describir al paisaje | 73 |
| Paisajes domésticos y paisajes bravos | 79 |
| El monte..... | 80 |
| El cerro..... | 85 |
| Para interpretar a los paisajes en el Zenta: las dimensiones del derecho territorial de Tim Ingold | 92 |
| Distintas concepciones del derecho espacial para distintos paisajes | 95 |
| Territorios bidimensionales: rastrojos y desmontes | 96 |
| Territorios cerodimensionales: puestos y estancias | 97 |
| Territorios unidimensionales y paisajes-agentes: los caminos de herradura y el cerro..... | 102 |
| A modo de síntesis..... | 110 |
| 4. Las dinámicas espaciales familiares, las identidades colectivas y el lenguaje burocrático | 112 |
| Qué es “la familia” en las Sierras del Zenta. | 112 |
| Territorialidad trashumante en las Sierras del Zenta: las herencias familiares... 118 | |
| Circuito trashumante 'vallisto' | 120 |
| Circuito trashumante 'jujeño' | 123 |
| Otro circuito de trashumancia: el sur de las sierras del Zenta | 127 |
| Cuando la espacialidad pastoril requiere ser categorizada en el lenguaje burocrático-administrativo..... | 131 |

| | |
|---|-----|
| 5. Nuevas dinámicas espaciales: la relación entre proyectos de desarrollo familiar y la trashumancia ganadera..... | 133 |
| Cómo afecta la escolaridad a los proyectos de desarrollo local | 138 |
| Acerca de los proyectos de alambrado: los campos abiertos y las familias “maduras” | 140 |
| Acerca de los proyectos de vivienda: la escuela como formadora de identidad. | 142 |
| Tensiones espacio-temporales entre la escolarización y el ciclo ganadero trashumante..... | 145 |
| Cuando la movilidad trashumante manifiesta una negociación de temporalidades con el ciclo lectivo: el circuito jujeño | 147 |
| Cuando el ciclo lectivo condiciona la vigencia de una dinámica trashumante: el circuito vallisto | 148 |
| Las familias “escolarizadas” requieren estabilidad económica | 152 |
| Redefiniciones espaciales contemporáneas: “las casas van quedando de puestos” y “las estancias se vuelven potreros”..... | 156 |
| Algunas reflexiones finales | 158 |
| Techne y metis..... | 160 |
| Compresión espacio-temporal: la Tierra domesticada | 163 |
| Bibliografía citada | 168 |
| Notas | 181 |

Agradecimientos

Toda obra humana es, a fin de cuentas, obra social y como tal es un producto colectivo. Esta tesis no escapa de tal condición, aunque quien la firme sea uno solo. Se me hace que la palabra inglesa para esta sección (*acknowledgements*) hace más justicia a la condición colectiva del producto que nuestro correlato castellano. Pero, en fin, las tradiciones académicas son precisamente eso, tradiciones, y aquí estamos pues haciendo lo propio para reproducirlas.

En primer lugar, agradezco entonces a mi amada Gabriela, compañera y madre de mi hija, por todos estos años compartidos y toda el agua que corrió bajo el caprichoso puente que nos mantuvo unidos. Y al amor incondicional de mis viejos.

Al querido Mauricio Boivin, a quien parafraseándolo puedo designarlo como mi director “infalible e inefable” de sucesivas tesis. Gracias Mauricio por la lealtad, por el consejo siempre presente y el interés siempre pendiente. Y sobre todo, gracias por tu amistad.

A la Comisión directiva de la maestría le estoy mucho más que agradecido, por no decir que estoy en deuda con ellos: y muy especialmente, con su secretaria académica Josefina Martínez, por sus permanentes esfuerzos de gestión y gestos de generosidad desinteresada expresados en tantas propuestas, recursos, oportunidades. Gracias a la voluntad de la Comisión y al ineludible entusiasmo y operatividad de Josefina debo múltiples oportunidades de fortalecer mi carrera profesional, que exceden holgadamente la mera cursada de la maestría: tales como la beca del Programa de Posgrado Participativo; la beca de intercambio a Brasilia; la oportunidad de concursar mi actual cargo docente en el Instituto Interdisciplinario de Tilcara; y la posibilidad de dictar clases en este mismo posgrado.

A los docentes de la maestría les agradezco la dedicación así como las aproximaciones originales sobre viejas preguntas. Especialmente, agradezco a Virginia Manzano y Sebastián Carezo por su compromiso y vocación pedagógica, que fueron puntapiés fundamentales para llevar a buen puerto la tesis que hoy presento, y sin duda lo mismo dirá el resto de mis compañeros de la sede de Tilcara. Ha sido un placer y una satisfacción enorme contar con docentes como ellos.

Agradezco a los queridos compañeros de cursada de maestría, en quienes encontré no sólo buenos amigos y amigas, sino además un grupo muy enriquecedor con el que compartir un proceso de aprendizaje etnográfico conjunto. Especialmente, agradezco al querido Radek por las infinitas reflexiones compartidas, de las que esta tesis

es también deudora. Más recientemente tuve la fortuna de encontrar la misma calidad humana en mi equipo de investigación de mi proyecto de IIT, Pilar Barrientos, Rocío Núñez, Dolores Trillo, y Chacho Cowan Ros.

Gracias asimismo a Enrique Normando Cruz, por la generosidad con que abrió el espacio del CEIC – UNJu para mi participación; y que me sirvió de puntapié inicial para la difusión y publicación de las reflexiones todavía verdes que me sugería mi campo etnográfico, y de ese modo, para los primeros pasos en el ámbito académico.

A otros investigadores que tuvieron la amabilidad de leerme a conciencia y compartir generosamente conmigo impresiones, opiniones, publicaciones propias, cuando no incluso información documental, cartográfica o etnográfica, en ocasiones inédita: Carolina Rivet, Pablo Cruz, Pablo Sendón, Lucila Bugallo, Sebastián Abeledo, Marina Weinberg, Cecilia Fandos, Alejandro Benedetti, el padre Alfonso Matamoros.

Al respecto, dos agradecimientos especiales merecen particular atención. En primer lugar, esta tesis – al igual que mi tesis previa de Licenciatura, aunque más madura y menos ingenua – es en gran medida un diálogo irremediable con una obra que me disparó preguntas de investigación que me siguen gravitando. Me refiero a *“El Alto Bermejo: realidades y conflictos”*, de Carlos Reboratti. Por eso, tengo un agradecimiento permanente con él. Otro agradecimiento superlativo le debo a Jorge Tomasi, quien ha sido no sólo un gran amigo, sino también un interlocutor fundamental, sin cuyas observaciones, lecturas y relecturas, colaboraciones y sugerencias cartográficas, informáticas y etnográficas, este documento habría sido mucho más pobre y endeble de lo que hoy es.

Quiero agradecer a dos amigos y abogados dedicados, conocedores de derecho indígena, Enrique Oyharzábal y Marcela Mon, gracias a quienes pude comprender y conocer cómo han sido puestos en marcha los procesos y herramientas jurídicos vinculados al derecho indígena en la región.

Al Ingeniero Gonzalo Bravo de INTA, le agradezco las gestiones y la confianza depositada en mí para emprender mis actividades territoriales en las sierras del Zenta como becario de dicha institución. Asimismo, estoy sumamente agradecido a la Secretaría de Agricultura Familiar, y a sus sucesivos delegados provinciales de Jujuy, Marcelo Echenique, Carlos Luque y Rubén Daza, así como a los referentes territoriales que tuve la suerte de cruzarme en mi actividad, Patricia Domenech y José Echenique, ya que en todos ellos encontré siempre receptividad y entusiasmo no sólo ante mis sugerencias y

propuestas de intervención, sino también para acceder a la venia institucional y los tiempos necesarios para completar mi formación profesional.

Quiero agregar además que, aunque las reflexiones que aquí se vuelcan son de mi exclusiva responsabilidad, lo cierto es que esta tesis “revisita” experiencias y aprendizajes que tuvieron lugar en el marco de un proyecto de intervención técnica territorial. De manera que esta tesis no habría podido existir sin el enorme y genuino esfuerzo del resto del equipo técnico que llevó adelante las líneas de acción territorial. Por eso, extendiendo mi reconocimiento al resto del equipo territorial del Zenta, Rodolfo Córdoba, Carolina Marengo y Félix Mendoza.

Agradezco a las comunidades rurales del Zenta, por su confianza y por los años de trabajo compartido: particularmente, a los dirigentes comunitarios (los elegidos en asamblea y los “espontáneos”), pilares clave para coordinar y llevar a buen puerto los esfuerzos colectivos, y sobre todo a aquellos que me abrieron las puertas para permitir amistades que duran hasta hoy y que valoro enormemente: Elías Frites, Barsabas Frites, Florentino Calapeña, Félix Madrigal, Mariano Vargas, Demetrio Vargas, Modesta Ramos. Por último, agradezco a los presidentes comunitarios en vigencia de las comunidades del Zenta, Juliana Ignacio, Eusebio Copa, Juan Abel Condorí y Luis Lamas, por haberme permitido la oportunidad de validar esta tesis dentro del territorio en cuestión, previo a su defensa, durante el mes de febrero del corriente 2015.

1. Introducción y marco teórico-metodológico.

El budismo Zen concede la máxima importancia a una experiencia subjetiva a la que denomina *satori*. El novicio que busca la verdad puede encontrarla de las formas más diversas e inesperadas y en el detalle más absurdo luego de años de meditación trascendental. Cuando este momentáneo e impredecible instante de iluminación tiene lugar, cuando el novicio de pronto se ve expuesto a una circunstancia que en apariencia nada tiene que ver con la búsqueda de lo trascendental pero en la que de pronto intuye la verdad, se dice que ha experimentado *satori*. Sin ser lo mismo, sospecho que el término más próximo que nos ofrece el castellano es el de *epifanía*.

El desafío epistemológico de la etnografía radica, a mi juicio, en participar de una esfera del saber – la ciencia – cimentada sobre el rigor metodológico, y sin embargo verse enfrentada constantemente a tener que reivindicar una aproximación a la comprensión de la condición humana que depende fuertemente de lo intuitivo y lo impredecible, volviéndose así más digesta para ontologías heterodoxas – como la filosofía Zen – que para el quehacer científico. La tarea del antropólogo es, según Geertz (1987), desentrañar la complejidad de sentidos que constituyen la trama cultural. Esto se dice fácil y sin embargo resulta extremadamente difícil de comprender. En mi caso, esta frase geertziana sólo adquirió pleno sentido después de muchos años de trabajo de campo. Hubo momentos, frecuentemente fuera de la propia experiencia de campo, y en contextos totalmente inesperados, en que una conversación, una lectura, incluso una mera palabra, me hacían cobrar conciencia de lo que en realidad estaban expresando determinadas convenciones sociales locales, determinados modos de decir (o no decir) las cosas, o procedimientos para realizar (o evitar realizar) las acciones, en el ámbito en que me desempeñaba como técnico territorial para una institución estatal. Es a estos instantes de iluminación a los que hago referencia como de *satori* etnográfico. Cuando alguna situación así ocurría, cuando me enfrentaba al impacto de intuir cierto código local, o mejor aún, de haber dado con la explicación a la tensión disimulada entre códigos locales y códigos convencionalizados por las instituciones estatales y ONGs, revolvía mis apuntes de campo o las notas de las carpetas técnicas, y me encontraba con que ahora sí, entendida de tal o cual modo la cosa cobraba sentido: lo que estaba ocurriendo sin que yo me diera cuenta, lo invisible, se volvía por fin aprehensible.

En mi caso personal, ha sido la propia maestría en antropología social la que actuó en varias ocasiones de *satori* etnográfico, y por ello sin dudas le estaré siempre

agradecido. De hecho, hablar hoy de “campo etnográfico” para el caso de mi tesis, es definitivamente una construcción *a fortiori*, o si se quiere, una manera nueva de abordar, de arrojar luz e interpretar experiencias de trabajo propias que no habían sido así concebidas con antelación. La maestría sobrevino después de que yo llevara unos cuantos años actuando en tanto técnico rural para instituciones estatales. Muchas lecturas, aportes de docentes y discusiones con el grupo de maestrandos – sin mencionar la siempre presente figura de mi director de tesis –, me sirvieron para abrir nuevas preguntas, nuevas reflexiones sobre la realidad social, con las que volver a interpretar y poner el ojo en lo que ocurría durante las instancias sociales en el territorio en que actuaba como técnico. Es por eso que me parece pertinente entender lo que en esta tesis se abordará como la reelaboración (fundamentalmente retrospectiva, y parcialmente también simultánea) de un *territorio* de intervención técnica, en tanto *campo etnográfico de interacciones sociales*.

Para acceder a estas instancias de “iluminación” comprensiva de la cultura, los metodólogos de la antropología proponen dos caminos. Si el antropólogo se sumerge en un universo cultural que le es ajeno – la vía más tradicional o clásica, ya que la disciplina nace con una vocación colonial no plenamente superada aún –, el *satori* puede ocurrir al procurar **cotidianizar lo exótico**. Cuando en cambio el investigador es un miembro partícipe de la trama cultural que estudia, el desafío consiste en el camino opuesto: **exotizar lo cotidiano** (Da Matta 2007).

Me permito sostener que el proceso metodológico que tuvo lugar en el transcurso de esta tesis, ha transitado ambas direcciones, aunque con fines y en momentos distintos. Voy a tratar de explicar por qué.

La práctica de técnico territorial en tanto experiencia etnográfica

Mis últimos años de carrera de grado coincidieron con un momento personal que requirió el alejamiento del ámbito académico en pos de participar de intervenciones en tanto técnico rural¹. En este proceso, me tocó transitar lo que a muchos otros técnicos en la misma situación durante el transcurso de la última década: de comenzar vinculados a ONGs a través de discursos de intervención más digeridos al paladar de los organismos financiadores internacionales (líneas de acción del estilo “mitigación del cambio climático”, “mitigación de la desertificación”, “equidad de género”, “energías renovables”, “biodiversidad”, etc.), hacia una actividad en ámbitos institucionales estatales, con financiación mixta nacional e internacional, y mediados por un discurso mucho más

permeado por la noción de que trabajar como técnicos rurales constituye una forma de *trabajo político*, en el sentido *nativo* en que lo plantea Gaztañaga (2010).

Como sea, lo cierto es que las instituciones – fueren estatales u ONGs – que actúan en ámbitos locales, requieren de cuadros técnicos inmersos en el propio ámbito local, técnicos que activen en el nivel capilar las políticas que se establecen en las esferas metropolitanas de la administración financiera. Estos técnicos – docentes, enfermeros, ingenieros, maestros constructores, etc. – conviven cotidianamente con la esfera local sobre la que deben ejercer la aplicación de estas políticas. El éxito siquiera parcial de esta aplicación depende de dos cosas: por un lado, de que estos técnicos tengan claro conocimiento de los resortes que realmente movilizan y activan la capacidad organizativa y laboral de la población local: en otras palabras, que conozcan los problemas visualizados *localmente* como aquellos que *urge resolver*. En segundo lugar, el éxito depende (salvo, por supuesto, en casos en que mediara algún tipo de coacción física), de que estas políticas den algún tipo de respuesta a aquellas inquietudes o demandas locales: es decir, que sean apropiadas como oportunidades para resolver lo que localmente es visualizado como problema. Esta dimensión de la negociación local es casi siempre completamente desconocida para los decisores e ideólogos financieros, y con frecuencia es conservada en esa opacidad de manera intencionada tanto por técnicos locales como por las comunidades involucradas, para poder seguir accediendo a los recursos. En otras palabras: si el organismo financiador de turno quiere ver prácticas de sensibilidad de género, de mitigación al cambio climático o de fortalecimiento organizativo, el pacto implícito entre técnicos y comunidad local se dirigirá a mostrar las acciones llevadas a cabo precisamente como reflejo de eso, aunque de lo que se trate la demanda local sea de la realización de un camino carretero, una red de agua de consumo o el mejoramiento de las viviendas. De esta manera, todos quedan contentos: la comunidad local obtiene su camino, los técnicos conservan su empleo, y los organismos financieros ejecutan con éxito un programa que a sus ojos colabora en mitigar el cambio climático.

Esta rápida descripción peca por breve de excesivamente cínica. En realidad el panorama es mucho más complejo y rico de lo que describe lo arriba presentado. Frecuentemente los técnicos locales participan de estos ámbitos marginales con una verdadera vocación de entrega, por militancia política o religiosa, o por principios éticos llevados a cabo con la mejor coherencia posible; muchas veces el respeto por los saberes y procedimientos locales es vivido por los técnicos con franca admiración. Del mismo modo, frecuentemente los dirigentes comunitarios emprenden un enorme desgaste

personal y familiar para mantener activa la participación y el trabajo colectivos, renunciando en ocasiones a acceder a trabajos bien remunerados y poniendo en práctica una sorprendente creatividad para poder “conquistar” el interés de los vecinos en determinadas propuestas de acción. Y por último, a veces los directores, interventores y cuadros medios de los organismos financieros, son conscientes de estas redefiniciones y manipulaciones locales del discurso hegemónico, y hacen la vista gorda deliberadamente o incluso las promueven *off the record*.

Sea como fuere, a los efectos de comprender el derrotero metodológico de la presente tesis, me parece pertinente rescatar un punto en particular de lo arriba dicho. Se trata de que el éxito en la cadena entre los tres eslabones sociales mencionados, requiere de una precondition implícita: el técnico debe dejarse empapar por las prácticas y códigos nativos para comprender los resortes que movilizan a los sujetos locales. En otras palabras: debe volverse partícipe de las tramas culturales *nativas*, o **cotidianizar lo exótico**.

Yo mismo en tanto técnico, no he sido ajeno a esta realidad. No reflexioné como investigador muchas de las pautas y prácticas locales, sino que debí incorporarlas a mi acervo práctico cotidiano, para poder ejercer con un mínimo de éxito la tarea que asumía. Recién con el cursado de la maestría, aquello que se había vuelto una trama de códigos naturalizados, un sistema de formas de ser y hacer asumidas como “lo normal”, pudieron volver a ser problematizadas. La maestría me brindó herramientas inesperadas para ejercer un extrañamiento (Lins Ribeiro 2007) respecto de **aquellos códigos** que se me habían vuelto **cotidianos**: para volver a separarlos de mi subjetividad y cobrar conciencia de la carga de sentido que estos códigos cobijaban. Estos momentos de comprensión, estas experiencias de *satori*, se pondrá en evidencia, creo, a lo largo de toda la tesis.

Mis principales acciones de intervención técnica durante los años que van de 2007 hasta el 2012, fueron en el marco de un equipo interdisciplinario e interinstitucional, compuesto por técnicos del Programa Social Agropecuario (hoy, Secretaría de Agricultura Familiar) y de la Estación Experimental de Abra Pampa de INTA: por cuya beca comencé la maestría que hoy concluyo. Durante un breve pero fructífero período, tuvo vigencia en los organismos de intervención técnica rurales (fundamentalmente en el PSA: ver Canet 2010), un paradigma de acción inspirado fuertemente en la geografía crítica brasileña de Bernardo Mançano Fernandes: la de los Socioterritorios (Fernandes 2005). En este marco, se definió un Socioterritorio de intervención técnica, conformado en aquel

momento por las comunidades de las laderas occidentales de las sierras del Zenta, en el departamento de Humahuaca, provincia de Jujuy. Coincidió este territorio con la mitad sudeste de una antiquísima unidad latifundista: la decimonónica Finca Rodero y Negra Muerta. Los colectivos sociales con los que trabajábamos en dicho territorio eran las Comunidades Aborígenes, cuya conformación en tanto entidades jurídicas databa de hacía pocos años, en el marco de procesos de restitución que se estudiarán en detalle en el capítulo siguiente.



Figura n°1: ubicación de las sierras del Zenta. Obsérvese que las sierras actúan de límite entre las provincias de Jujuy y Salta en una pequeña parte de su área de contacto. Asimismo delimitan de este modo tres unidades jurisdiccionales sub-provinciales: departamento de Humahuaca, Jujuy (N°1); departamento de Iruya, Salta (N°2); departamento de San Ramón de la Nueva Orán, Salta (N°3). Los puntos negros en cada caso señalan las capitales departamentales homónimas.

(Fuente: elaboración propia)

Posteriormente, se incorporaron al territorio de intervención técnica localidades ubicadas en la ladera oriental de las sierras del Zenta, ya dentro de otra unidad fundiaria, Finca Santiago, en la provincia de Salta. En estas circunstancias, me tocaba volver con unos pocos años de interrupción a una zona de trabajo que había sido prácticamente la misma que la de mi tesis de grado, cuando investigué las transformaciones productivas derivadas de la restitución comunitaria del territorio de Finca Santiago ocurrida a partir de 1997 (Cladera 2008). La consecuencia fue, en primer lugar, el reencuentro (aunque desde otro rol) con muchas de las familias que había conocido durante mi tesis, algunas veces en comunidades jujeñas y otras veces en comunidades salteñas, por motivos que analizaremos en este documento. En segundo lugar, mi experiencia previa como tesista

de grado me brindó muchos insumos para comprender las dinámicas locales, así como otros que pudieron ser reinterpretados a la luz de los ulteriores años de acción técnica, permitiendo dar cuenta de una riqueza semántica que yo no había sabido interpretar en el momento en que dichas experiencias y dichos apuntes habían tenido lugar.

Pero volviendo a las intervenciones técnicas, durante el transcurso de esta etapa que va del 2007 al 2012, el equipo técnico y las comunidades locales hemos trabajado conjuntamente en la ejecución de un proyecto regional de INTA, y de nueve proyectos de desarrollo con fondos no reembolsables (subsidios), de tres fuentes de financiación diferentes (dos de programas nacionales, y un programa internacional). En total, estos proyectos significaron una inversión directa en materiales y equipos de obra – sin contar movilidad ni intervención técnica – de casi \$700.000 (por el tipo de cambio de aquel momento, unos \$2.300.000 actuales), destinados de manera directa a unas 275 familias de cuatro comunidades diferentes en ambas laderas de las sierras, es decir, tanto en Jujuy como en Salta. Estos fondos se emplearon en una multiplicidad de acciones locales: en la construcción de dos redes de agua domiciliaria y potable para abastecer a 160 familias; en el arreglo de un sistema de riego que incluyó siete canales principales y varios canales menores; en la creación de un Fondo Rotatorio para préstamos comunales, en la instalación o refacción de invernaderos, gallineros, panaderías, etc.

Estas actividades de intervención técnica claramente no constituían prácticas pensadas en tanto etnografía. Sin embargo, con el tiempo y gracias a las múltiples reflexiones habidas en el marco de la propia maestría, encontré que estas experiencias ofrecían un rico material de reflexión para pensar una multiplicidad de dimensiones desde puntos de vista renovados. Sobre todo, permitiendo una primer aproximación como tesista joven, y una segunda como técnico maduro, al mismo campo social.

El Zenta como espacio físico

Las sierras de Zenta constituyen una formación precordillerana que continúa a las sierras de Santa Victoria en dirección sudeste. A partir de una elevación denominada localmente *cerro Gigante*, las sierras del Zenta viran hacia el sur y continúan varios Km en esta dirección, dando paso luego a las sierras de Hornocal. De esta manera, observadas desde el mapa, las sierras del Zenta conforman una cadena montañosa seccionada por un vértice prominente, en dos direcciones distintas. La formación geológica del Zenta actúa de límite en una sorprendente cantidad de dimensiones distintas: hidrológica, ecológica, jurisdiccional, y como acabamos de observar, también fundiaria.

En primer lugar, el Zenta constituye una divisoria de aguas entre las vertientes nor-orientales – que alimentan a los ríos Iruya y Blanco, los cuales discurren hacia el este – y las sud-occidentales – que alimentan al Río Grande de la quebrada de Humahuaca con un recorrido norte-sur. Ambas subcuencas son afluentes del río Bermejo, aunque para los efectos de nuestro trabajo actúan como cuencas hidrográficas distintas.

Las sierras son lo suficientemente altas (5400 msnm en su punto máximo) como para que actúen de barrera natural para la humedad que es arrastrada por los vientos provenientes del este durante el período de lluvias (fines de noviembre a principios de abril). El resultado es que, mientras las vertientes sud-occidentales reciben un aporte de humedad de 300 mm anuales, la ladera nor-oriental recupera la mayor parte de las precipitaciones, que llegan a 2200 mm anuales en la selva montana (Comunidad Indígena del Pueblo Kolla de Finca Santiago 2005).

La consecuencia ecológica es no sólo la división de dos cuencas hidrográficas, sino también una nítida división de diferentes pisos ecológicos. Las máximas cumbres por encima de los 4000 msnm se caracterizan por ecosistemas altoandinos, con una escasísima cobertura vegetal en la que predominan las *pajas bravas*, líquenes y *yaretales* (*Azorella compacta*). Se trata de comunidades vegetales adaptadas a las temperaturas extremadamente bajas y a los fuertes vientos de alta montaña (Quiroga Mendiola 2000).

La ladera occidental/austral es un claro exponente de ambientes de prepuna, con predominio de estepas arbustivas (*tolares*) de diferentes especies botánicas (*Fabiana densa*, *Baccharis boliviensis*, *Parastrephia spp.*, etc.).

En tanto, la ladera oriental/boreal captura la mayor proporción de humedad, presentando una serie de ecosistemas paulatinamente más exuberantes a medida que se desciende la altura de las serranías. Entre los 2600 y los 3500 msnm., se extienden las denominadas praderas montanas o praderas de altura, caracterizadas por una flora muy rica en gramíneas, aptas para el consumo de las especies ganaderas (Quiroga Mendiola 2000: 71). Descendiendo las laderas hacia el este o hacia el fondo de las quebradas, las praderas van dejando lugar paulatinamente a bosques montanos o bosques nublados, compuestos por alisares, y más abajo, pinos de cerro, queñuas y nogales criollos entre los 2600 y los 1800 msnm. Estos bosques se vuelven paulatinamente más espesos, dando lugar por debajo de los 1800 msnm a las denominadas selvas de montaña o nubloselvas: un ecosistema de gran biodiversidad y relativo buen estado de conservación, cubierto

todo el año por neblinas que le garantizan el aporte hídrico fuera de las fechas de lluvias (Comunidad Indígena del Pueblo Kolla de Finca Santiago 2005; Brown 2007). El efecto es que en sólo algunas horas de caminata *trastornando el abra*, se puede 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 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 tripartitoⁱⁱ.

Este punto tripartito coincidió, desde la separación de ambas provincias en el año 1836 y hasta mediados del siglo XX, con una división en tres grandes latifundios distintos, o *Fincas*: Finca Santiago (casi 172.000 hectáreas, en el departamento de Iruya: según Rutledge 1987: 195); Finca San Andrés (129.000 hectáreas, en el dto. Orán: según Reboratti 2009); y Finca Rodero y Negra Muerta (164.500 hectáreas, en el dto. Humahuaca: según Comisión de Latifundios de la Puna 1925: 41).

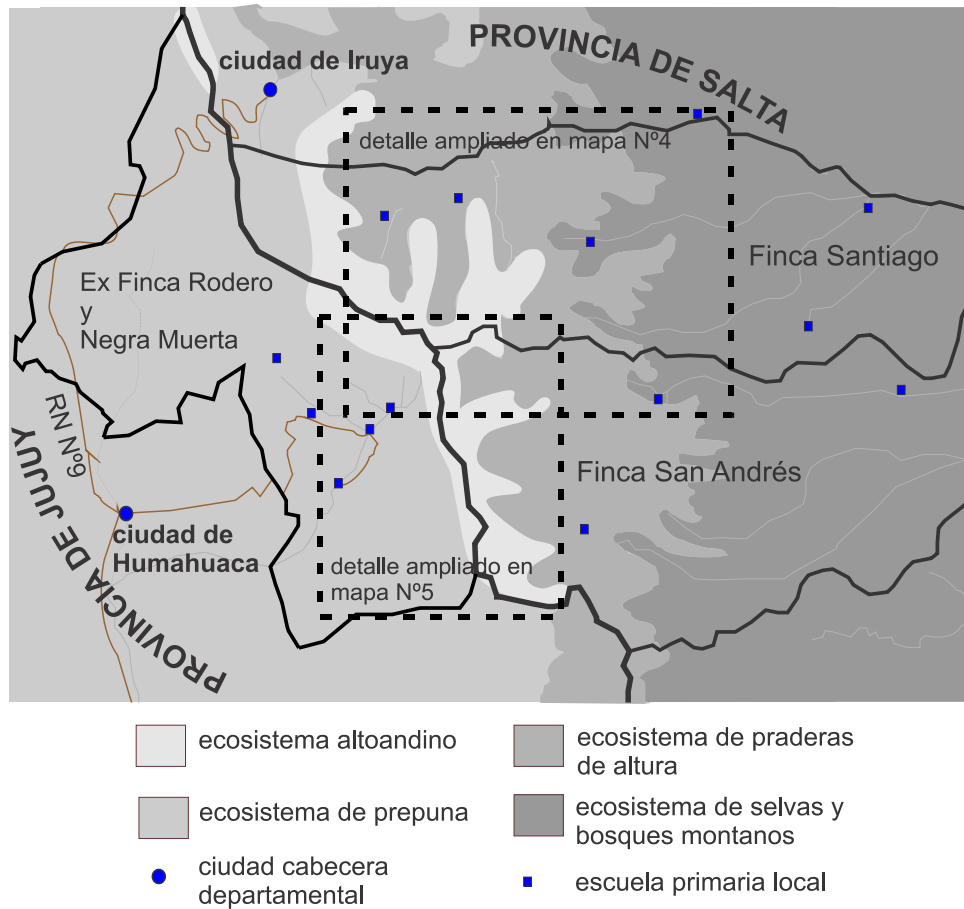


Figura N°2. Las múltiples dimensiones en que las sierras de Zenta se constituyen en límite. Fuente: elaboración propia.

El Zenta como trama de relaciones sociales

Ahora bien, cabe preguntarse entonces, ¿existe “el Zenta”? ¿Constituye en sí mismo una trama social válida de ser abordada en tanto campo etnográfico? Considero que sí, y espero que a lo largo de estas páginas quede justificada mi postura.

He señalado ya que mi vinculación con el territorio en cuestión estuvo marcada por una participación en intervenciones institucionales desde el Estado: intervenciones que, como todas las que ejerce el Estado, construyen permanentemente identidades sociales. “**El Zenta**” fue el nombre con que se designó determinado territorio de intervención técnica. En primer lugar, merece una aclaración el motivo de la elección de nuestro topónimo específico: “**el Zenta**”, un término de gran profundidad histórica y de una semántica bien

compleja. En efecto, con este topónimo se hace referencia en la actualidad a una multiplicidad de entidades espaciales diferentes, a saber:

- a. A la formación serrana (que nace en las cercanías de Iturbe y se extiende hasta las alturas de Caspalá);
- b. A las laderas que constituyen ambas vertientes de las sierras, y que caen en dirección norte hacia Iruya, este hacia Orán, y sudoeste hacia Humahuaca;
- c. A las aguas de los ríos que corren en ambas vertientes (el río Zenta o Blanco, hacia la vertiente oriental; y el arroyo de Zenta o río de Puerta de Zenta, hacia la vertiente occidental, en las cercanías de la localidad de Cianzo);
- d. A un abra específica que permite pasar de un lado a otro de las sierras (el Abra de Zenta), que no por ser la más representativa es la única de estas sierras.

Aunque el uso de este término recuperaba su empleo por parte de las poblaciones locales, lo cierto es que su semántica no era obvia ni mucho menos. De hecho, en otras ocasiones, el mismo territorio (y colectivo social) hoy analizado es identificado mediante el término **Distrito de Palca de Aparzo**. También veremos en el capítulo 2 que este territorio contemporáneo coincide claramente con la delimitación de una estancia colonial denominada en el siglo XVII **Sianzu**.

En esta introducción puedo pincelar algunos de los aspectos en que creo que se pone de manifiesto la participación colectiva de una trama social y de significaciones compartida a nivel territorial.

En primer lugar, la presencia de las arriba mencionadas tres definiciones toponímicas que engloban en distintos momentos de la historia y distintos contextos al mismo conjunto territorial y consecuentemente social (*el Zenta; Distrito de Palca de Aparzo; Sianzu*), hablan de la continuidad de cierta identidad compartida.

En segundo lugar, estas localidades comparten una serie de dificultades relacionadas con su relativo aislamiento. Esto “obliga” a la búsqueda de soluciones conjuntas. Por ejemplo: todas las localidades se ubican a la vera de una ruta provincial de ripio (la RP N°73), la cual fuera abierta originalmente durante la década de los 80’ por el trabajo colectivo de las propias comunidades. De modo similar, durante el tiempo de nuestra actividad, los presidentes de las comunidades integrantes se reunieron múltiples veces para debatir y llegar a un acuerdo con dos fines: por un lado, la construcción de un edificio propio para el

recientemente formado Colegio Secundario N°44 de Varas (única oferta secundaria en todo el territorio en cuestión: ver Declaración del X Parlamento Juvenil Provincial 2012 de “Fortalecimiento del Sistema Educativo Secundario del Zenta”); por otro lado, la gestión política de un Comisionado Municipal propio, independiente del remoto municipio de la ciudad de Humahuaca (a raíz de lo cual se obtuvo un “Proyecto de Ley de creación de las Comisiones Municipales de Uquía y Palca de Aparzo – dto. Humahuaca”, presentado en la legislatura provincial por el bloque de diputados de la UCR en el día 29/4/2013). Ambos casos, muy disputados al interior del espacio colectivo del Zenta, expresan sin embargo la participación en cierta identidad colectiva, en este caso expresada en las carencias y soluciones comunesⁱⁱⁱ.

En tercer lugar, la vinculación territorial de estas localidades cobra expresión en la experiencia histórica compartida, que se observa en la histórica pertenencia de estos territorios a la ya mencionada “estancia de Sianzu”, luego a una misma unidad latifundista colonial tardía – la ex Finca Rodero y Negra Muerta – y más aún, a una única entidad reivindicativa de propiedad comunitaria – la Comunidad Distrital de Palca de Aparzo –, aunque la estrategia luego no prosperó y la lucha por la tierra siguió otros carriles legales (ver el capítulo 2).

Hasta aquí, vemos que las localidades del “Zenta” en la provincia de Jujuy se relacionan organizativa y políticamente entre sí para la reivindicación ante distintos ámbitos estatales, provinciales o nacionales.

Sin embargo, existen dos dimensiones de la identidad compartida que a mi juicio son las más importantes. Observándolas, se pone en evidencia que la pertenencia a un colectivo compartido trasciende el campo de la disputa política y también trasciende la frontera provincial, articulando en realidad identidades conjuntas para pobladores de localidades en Jujuy como en Salta. Esta evidencia se hizo lo suficientemente gravitante como para “obligar” a nuestro equipo técnico, a incorporar algunas las localidades del Zenta salteño dentro de nuestro territorio de intervención.

En efecto, las localidades jujeñas y salteñas de las sierras comparten relaciones de parentesco sólidas y en permanente recreación. Por medio de matrimonios y las consecuentes “relocalizaciones” que éstos conllevan, sobre todo de las mujeres a los territorios de derecho de sus maridos, estas localidades comparten vínculos estrechos de parentesco. Muy vinculado con este aspecto, se enlaza otro: el de las prácticas

productivas familiares. En todo este territorio existe cierto cronograma de actividades de campo compartido, así como cierta experiencia común acerca de la producción bovina, ovina y agrícola, y de los espacios y tiempos del año que estas actividades demandan. Esta forma de producción requiere del **desplazamiento de las unidades familiares a lo largo del año**, a un lado y otro de la frontera interprovincial, aprovechando precisamente la ya observada diversidad ambiental que las propias sierras ofrecen, y estableciendo así vinculaciones de gran profundidad histórica entre localidades asentadas en diferentes pisos altitudinales.

Pero además, estos relacionamientos en el plano del parentesco cobran consistencia simbólica en determinadas fechas altamente significativas: las fiestas de los **Santos Patronos**; las **limpiezas de caminos**; los **rodios de burros**. De los tres eventos, es en las celebraciones patronales en donde se despliega una mayor riqueza semántica, la cual merecería un análisis detallado que trasciende el alcance de esta tesis. Aquí trataré de hacer una descripción breve.

A partir del día 19 de enero se suceden en el Zenta de la vertiente jujeña todo un conjunto de celebraciones a los Santos Patronos de cada localidad, en el orden que sigue: 19/1 Virgen de la Candelaria^{iv} (Patrona de Choracán); 20/1 San Sebastián (Patrono de Aparzo); 21/1 Santa Inés (Patrona de Palca de Aparzo); 22/1 “descanso”; 23/1 fiesta patronal sin advocación concreta (Cianzo); 24/1 Virgen María Reina de la Paz (Patrona de Varas). En cada uno de estos eventos festivos, una de las localidades actúa de anfitriona de las otras. Se celebra misa en que se aprovecha y se realizan bautismos y comuniones; luego se realiza la procesión del Santo, en que se espera que la agrupación gaucha de cada comunidad esté presente celebrado al Patrono del día; posteriormente se realizan competencias ecuestres y se concluye con campeonato de fútbol. Del mismo modo, se espera que asistan al campeonato local todos los equipos de las comunidades vecinas. Merece aclararse algunos aspectos significativos. Uno de ellos tiene que ver con la antigüedad de estos eventos. De todas las advocaciones, la única que presenta una verdadera antigüedad es San Sebastián de Aparzo, cuya capilla y arte sacro datan del siglo XVII (Vergara 1942). Este Santo cuenta con su propio mito de origen que será profundizado en el capítulo 3. Por el momento, baste señalar que el resto de las advocaciones patronales se han ido “aglutinando” alrededor de esta fecha a lo largo del siglo XX, en tiempos que permanecen en la memoria personal de muchos de sus protagonistas. Esto reafirma simbólicamente la participación en una trama de identidad

conjunta. Cabe aclarar asimismo que una de estas localidades, Cianzo (cuyas características particulares la constituyen en una trama de identidad ligeramente separada del resto, como profundizaremos en el capítulo 4), cuenta con su propia celebración patronal durante Virgen del Rosario, el 25 de octubre. Esta celebración es compartida con una localidad de las vertientes salteñas del Zenta: Santa Cruz. Esta fecha patronal, a la vez hermana a ambas localidades y las diferencia un poco del resto de las hasta aquí señaladas. Sin embargo, es un dato nada menor que, a pesar de carecer de un Santo Patrono propio en la fecha de enero, todas las comunidades reconocen una fecha de celebración patronal específica para Cianzo (el ya mencionado 23/1), fecha en que “*se celebra misa pero no se realiza procesión*” por falta de Santo. Se observa de este modo una deliberada intención de integrar a Cianzo a un colectivo de identidad que se traduce en el plano de las fechas patronales, incluso a falta de Santo correspondiente. Un último punto debe referirse y no nos detendremos más en este aspecto que, como dijimos, merece un estudio independiente. Se trata de que, aunque en esta sucesión de celebraciones patronales no están incluidas las localidades del Zenta salteño, se hacen presentes de otro modo. En efecto, se espera que sus equipos de fútbol y sus agrupaciones gauchas estén presentes en la celebración de cada festividad. Asimismo, en todas las procesiones de los Santos Patronos mencionados, participan dos imágenes fundamentales ya que constituyen los Patronos de las laderas salteñas: San Santiago (patrono de Finca Santiago) y San Marcos (patrono de Volcán Higueras).

El tiempo y el espacio pastoriles, desde una etnografía del Estado

Lo hasta aquí mencionado pone en evidencia una paradoja fundacional de esta tesis. Se trata de la definición del área específica de estudios etnográficos con la cual pretende dialogar. Los debates habidos a lo largo del cursado de la maestría me parecieron estimulantes para pensar varias cuestiones. Una de las que me pareció más rica para el debate, tiene que ver con la relación entre determinadas intervenciones institucionales del Estado para efectivizar derechos humanos, y determinados sujetos sociales cuya vida cotidiana desafía precisamente la implementación de dichas intervenciones. Se observará a lo largo de este texto un sesgo, si se quiere, irremediable. Durante todos estos años he trabajado en organismos de intervención en producción rural, más cerca de agrónomos y veterinarios que de científicos sociales; la presencia constante de la “producción agropecuaria” de las poblaciones rurales con que me tocó

interactuar se hará evidente a lo largo de todo el documento. Visto desde los campos temáticos formales en que se distribuyen las ciencias contemporáneas, una tesis sobre producción agropecuaria es una tesis en el campo económico. Mientras que una tesis centrada en el Estado se sobreentiende como una tesis del ámbito político.

Ahora bien, la etnografía constituye un medio cada vez más empleado para desnaturalizar las categorías sociales que configura la sociedad moderna. Nos ayuda a romper con nuestra idea anticipada de que, precisamente, “lo económico” y “lo político” constituyen esferas de conocimiento discretas y mutuamente discernibles. En tal sentido, pensar en la posibilidad no ya de una **Antropología Política**, sino de una **Antropología de la Política**, nos permite reflexionar acerca de las categorías que relacionamos con “lo político”, en tanto *términos nativos* de la propia modernidad, susceptibles por lo tanto de ser analizadas en los contextos sociales concretos en que se activan y adquieren determinados sentidos (Balbi y Boivin 2008).

A propósito de ellos, me parece pertinente señalar cierta distancia que creo identificar entre aquello que analíticamente es observado como *el Estado*, y la experiencia local concreta acerca de su razón de ser o de su utilidad. Esta distancia aparece de manera implícita en la “cadena de negociación local” de las intervenciones técnicas, que arriba mencionáramos.

En particular, se verá que los sujetos sociales que hoy abordamos encarnan, tanto por su distribución geográfica como por sus prácticas productivas, evidentes márgenes a la centralidad estatal. Vistas desde la teoría tradicional y weberiana del Estado – (Estado=orden burocrático), se sobreentiende que aquellos espacios y sujetos en los que el Estado no logra implementar su centralidad administrativa, se vuelven espacios de desorden, de estatalidad fracasada o incompleta. En cambio, son precisamente estos sitios intersticiales de la estatalidad, aquellos que se vuelven para Das y Poole (2008) altamente relevantes a fin de redefinir al Estado en tanto construcciones relacionales cotidianas acerca de los sentidos sobre lo legal y lo extra-legal. Para ello, el libro compilado por Das y Poole propone abordar tres posibles campos etnográficos de marginalidad de lo estatal.

Un primer campo lo constituyen los márgenes en términos concretos, es decir, en términos de soberanía espacial (las fronteras, y sus instituciones liminares).

Un segundo ámbito lo constituyen los límites a la “legibilidad” del Estado (Scott 1989): es decir, las indefiniciones conceptuales o prácticas en los actos administrativos destinados a identificar, clasificar y administrar sujetos sociales.

Por último, un tercer ámbito analítico lo constituyen los márgenes en términos de biopoder (Foucault 1988), o sea, en relación a la disciplina instaurada en los cuerpos físicos de los sujetos.

El caso que hoy nos compete, se relaciona, como veremos, con la construcción de determinada marginalidad del Estado, en los primeros dos aspectos referidos: en términos de **legibilidad de prácticas** espaciotemporales no hegemónicas, cuya vigencia ha dependido a su vez de determinada manipulación de la **marginalidad de la soberanía territorial** de los Estados provinciales.

En los últimos años se han multiplicado las acciones institucionales dirigidas a los sectores rurales marginalizados de la región andina, desde dos categorizaciones jurídicas recientes que los vuelven sujetos de derecho: como Pueblos Indígenas (Canet 2010; Cervera Novo 2010), y como Agricultores Familiares (Hocsman 2014). Las limitaciones y el carácter paliativo de estas políticas, sobre todo comparadas a las simultáneas avanzadas o licencias para el desarrollo del capital, han sido hechos recurrentemente puestos de manifiesto, tanto a nivel regional (por ejemplo en Hoetmer 2009), como nacional (por ejemplo en García 2012; Hocsman 2014).

Por otro lado, las aproximaciones etnográficas y sociológicas recientes llevadas a cabo en las regiones andinas de Salta y Jujuy, han puesto de manifiesto la complejidad con que se imbrican las instituciones estatales con las múltiples formas de reemergencia étnica (Cowan Ros 2007; 2013; Cowan Ros y Nussbaumer 2013; Espósito 2008, 2014a, 2014b; Weinberg 2009). En tal sentido, estos casos obligan a repensar, en definitiva, cómo se corporiza el Estado y qué sentidos locales de lo estatal son vividos por las propias comunidades.

En las etnografías mencionadas, se ponen de manifiesto al menos dos dimensiones del vínculo Estado – pueblos indígenas. Por un lado, la dimensión de lo permitido, de aquellos campos en los que determinada concepción de lo indígena son legitimados y autorizados por la estatalidad, permitiendo consecuentemente determinados campos políticos para su acción (Bidaseca et.al. 2008; Weinberg 2009).

Por otro lado, algunas etnografías nos permiten sugerir que el vínculo entre las identidades locales y la institucionalidad requiere incorporar para el análisis una dimensión material (por ejemplo, Espósito 2008; 2014a), además de la dimensión confrontativa. El vínculo requiere trascender la concepción convencional del Estado en tanto campo eminentemente normativo (**legislativo y judicial**) para la imposición de criterios de ciudadanía y no-ciudadanía: es decir, en tanto “mensaje de dominación”

(Lagos y Calla 2007). Pareciera más bien adquirir relevancia ese otro carácter del Estado moderno, cristalizado en el tercer poder: el **Ejecutivo**, que cuenta con un presupuesto anual, un gabinete y una agenda de carteras de intervención, así como con determinados procedimientos para su ejecución. En efecto, múltiples dimensiones de la reproducción cotidiana, tanto de los sectores burocrático-administrativos – los funcionarios y técnicos – como de los sectores populares – los “beneficiarios” de programas, planes, etc. –, a través de esta distribución presupuestaria anual, el Estado se constituye ante todo en una fuente de acceso a medios materiales para la reproducción de la vida cotidiana, para buena parte – si no la mayoría – de determinada sociedad. Incluso en sectores rurales marginalizados como los pueblos indígenas del norte argentino, el acceso a diminutos montos económicos impacta de una manera extraordinaria en la capacidad de tomas de decisiones sobre la producción y reproducción de la unidad doméstica, como ilustra claramente Isla (2014) para el caso de la Asignación Universal por Hijo.

Volviendo de lo global a lo local, repensemos aquella “cadena de negociación local” de las líneas de intervención metropolitanas que describiéramos más arriba. En esos casos, lo primero que significa el Estado para la negociación local, es el acceso a recursos tecnológicos para la producción o la distribución de bienes, de orden inalcanzable para la capacidad organizativa local: créditos o subsidios para la compra de maquinarias como tractores; acciones anuales de estabilización de superficies productivas mediante máquinas retroexcavadoras que mantienen el cauce del río; acceso a materiales de construcción novedosos y más eficientes para la conducción del agua; apertura de nuevos caminos carreteros; acceso a sistemas de comunicación remota. La relación con el Estado es visualizada en términos fuertemente arraigados en lo material. En ocasiones, implica incluso alcances tecnológicos de mayor impacto, tales como represas y endicamientos, instalación de centrales o tendidos eléctricos, etc. Mientras que el Estado es visualizado desde la teoría social clásica ante todo como ámbito normativo, o si se quiere, como **superestructura** ideológica y política en términos materialistas dialécticos, para las poblaciones rurales dispersas el Estado es interpelado y demandado, en tanto campo para el acceso a **fuerzas productivas** que garantizan un mayor control sobre las variables climáticas o naturales respecto de las tradicionales, es decir, en tanto **relaciones sociales de producción**. En tal sentido, me parece importante adelantar que el juego de relacionamiento con el Estado que activan determinadas poblaciones pastoriles consiste en ejercer su visibilización cuando ésta permite acceder a determinadas fuerzas productivas; mientras que, cuando la demanda estatal de visibilidad

no se condice con un efectivo acceso a recursos materiales de manera inmediata o muy visible, los pastores vuelven a jugar la relación en términos de invisibilidad: vuelven a activar sus prácticas espaciales que los tienden difusos y dispersos – ilegibles para el Estado – a lo largo del extenso y escarpado territorio que dominan, conocen y aman.

Las políticas de reivindicación de derecho actúan como compresiones espacio-temporales

Presentado de la manera hasta aquí ilustrada, daría la impresión de que la trashumancia ganadera diluye las relaciones jerárquicas emanadas desde un Estado producto de determinada configuración hegemónica histórica. Esto de ningún modo es así, y por el contrario, la necesidad universalizadora del campo estatal está siempre presente mediante múltiples prácticas de concentración, unificación, integración y desposeimiento (Bourdieu 2012). Sin embargo, lo que me parece interesante sobre el estudio que hoy presentamos es pensar que, en sus aspectos capilares, la normativización irremediable que transmite la institucionalidad estatal adquiere tintes completamente nuevos, tintes de los que el propio Estado no es consciente, es decir, que no tiene intención deliberada de hacer. Voy a recrear esta reflexión de la misma manera y en el mismo momento en que se me vino a la mente a mí.

La situación tiene lugar en el marco de un taller temático realizado en determinada localidad de los valles de altura de Jujuy. A este pueblo lo denominaremos aquí como “Alisar Grande”. Alisar Grande es un pueblo muy pequeño, escarpado, emplazado en las estribaciones boscosas de las sierras orientales de la cordillera. Ha nacido en las últimas décadas, constituido a partir de la apertura del camino carretero por la afluencia y asentamiento de diferentes familias desde parajes más lejanos. Muchas de las localidades de origen han quedado prácticamente despobladas, empleadas apenas como *estancias*, es decir, como campos de pastoreo estacional del ganado (término que profundizaremos en el capítulo 3).

El encuentro en cuestión comienza por la mañana. Hasta el mediodía, consiste en la presentación de las novedades institucionales, a la que continúa el almuerzo. Una vez concluido comenzará el taller temático propiamente dicho, de manera que, para vigorizar los espíritus y despabilar las mentes, realizamos una pausa para salir a coquear y a tomar un poco de aire. En el transcurso de la coqueada, me pongo a conversar con un vecino al que conozco poco. Más tarde me dirán de él que es un tipo conflictivo, y hay quien duda de su cordura. Sin embargo, la conversación que con él establecemos me parece

ilustrativa, ya que pone en palabras algunas impresiones que presiento pero no logro asir. Este hombre me cuenta que él no es oriundo de Alisar Grande, sino que es nacido en un paraje al que aquí denominaremos “Campo del Abra”, distante algunas horas de caminata cerro arriba. Y me cuenta acerca del triste despoblamiento de su paraje natal, y del rol que en ello les corresponde a los vecinos que trabajan en la escuela. Se queja diciéndome que en Campo del Abra quedan apenas cuatro alumnos. Y en cambio hay siete empleados: cocinera, portero, limpieza, enfermero, dos docentes, y el director. Y si son tan pocos los alumnos es porque los vecinos que permanecen en el paraje – la cocinera, el portero, etc. – no se esfuerzan en traer niños, en cuidarlos: que si él estuviera empleado en la escuela, cuidaría mejor su trabajo y su lugar, de manera que “se haría dejar” algunos niños de *entenados*, para que estudien ahí. Hace mención en particular de una pareja de parientes que viven en Campo del Abra: ambos cobran sueldo por la escuela, y tienen el trabajo al lado de su casa: qué más pueden pedir. Cómo puede ser que no se hagan dejar algunos chicos; cómo puede ser que no cuiden su propio trabajo. Todo el resto de la gente originaria de la localidad se ha mudado para acá, para Alisar Grande.

Esta conversación manteníamos, y a mí se me venía en mente cómo este ejemplo ilustra algo que me parece haber visto recurrentemente en estos pagos: la importancia que revisten determinadas instituciones estatales, y muy especialmente la escuela, no sólo como ámbitos de construcción simbólica de la nación, sino además, como ámbitos de movilización económica, de muy pequeña escala, pero de un impacto local enorme en términos de distribución y circulación de la población rural. En otras palabras, una estructura de institucionalidad estatal ya cristalizada y plenamente apropiada localmente (Rockwell 2009), es la que desde hace varias décadas condiciona la distribución y movilidad espacial y temporal de la población en estas localidades remotas. Si en Campo del Abra permanecen siete adultos y cuatro niños, es *debido a* la escuela.

Podríamos también expresarlo de este modo: las localidades remotas – muy frecuentemente visualizadas como los reductos de la tradición, los últimos focos de recreación de prácticas ancestrales desaparecidas en otras localidades, debido a su **aislamiento espacial** que se sobreentiende también como **aislamiento temporal** –, existen todavía, desde hace décadas, por la persistencia de determinadas instituciones estatales, aún cuando sean irremediabilmente normativizadoras, homogeneizadoras, administradoras de las poblaciones y las soberanías territoriales (Bourdieu 2012). La dispersión espacial y su consecuente diversidad de experiencias del espacio y el tiempo,

no perviven **a pesar** del Estado, sino hoy, precisamente, **debido** a determinados ejercicios de la estatalidad. El mismo Estado que moviliza recursos para la apertura de una ruta caminera – concentrando de este modo población rural circundante, que de cualquier modo no habría permanecido en su localidad de origen – conserva también las pocas instituciones remotas que mantienen mínimas poblaciones en dichas localidades de origen.

Me parece que este ejemplo ilustra dos preguntas que esta tesis quisiera problematizar: qué pasa cuando las categorías demandadas por los sectores subalternos (en este caso, las reivindicaciones de reconocimiento territorial indígena) se vuelven política de Estado y, al serlo, entran en el marco y la normativa jurídico-administrativa de la burocracia estatal (Bidaseca et.al. 2008; Espósito 2014a); y cómo las prácticas de dispersión espaciotemporal que demanda una práctica pastoril, operan como articuladores con la estatalidad (Khazanov 1994). En este análisis, observaremos que la trashumancia no constituye sólo una práctica productiva; sino también un dispositivo socio-organizativo de múltiples alcances. Me permito anticipar la siguiente hipótesis: si la trashumancia es una experiencia de apropiación social de territorios diversos que ofrecen distintos recursos, entonces las comunidades del Zenta también “trashuman” entre distintas identidades étnicas y organizaciones políticas, haciendo una apropiación muy peculiar de estos nuevos espacios organizativos y estas múltiples identidades.

Cabe aclarar, al pie, que el concepto de ‘trashumancia’ no constituye una ‘categoría social’, sino una ‘categoría analítica’, en términos de E. Rockwell (2009): es decir, es una categoría empleada por los investigadores (por mí en este caso); pero no constituye una categoría *nativa, local* o *emic*: no es un término con el que estén familiarizados los pastores del territorio en cuestión. Esta aclaración cobra importancia a la luz de otros procesos de reemergencia étnica contemporáneos, que sustentan su legitimidad precisamente en determinadas experiencias de la movilidad y pericia espaciales. Tal es el caso de la identidad Huarpe de Mendoza analizada por Diego Escolar (2007), identidad cuya legitimidad se arraiga en torno al concepto de *baqueanía*. En cambio, en mi campo de trabajo la palabra ‘trashumancia’ no es, como hemos dicho, un término emic, de empleo local. De hecho, no identifiqué ningún término nativo equivalente, ya que la movilidad estacional de la *hacienda* es la práctica considerada **normal**: lo inusual es lo contrario, el manejo del ganado en cerramientos. De manera que no visualizo que la práctica de la trashumancia sea observada en sí misma como legitimadora de determinada identidad, sea aborígen, criolla, o lo que fuere.

Más bien, se me ocurre que la riqueza analítica de la trashumancia ganadera radica precisamente en lo contrario: **la trashumancia opera en los hechos como una práctica multiplicadora de identidades**, que permite y legitima el acceso y manipulación de una gran cantidad de adscripciones sociales. La trashumancia constituye una forma de apropiación territorial que, aunque no tiene capacidad ni intención de poner en jaque la soberanía formal del Estado, sí la vuelve incierta, dubitativa, porosa, a la hora de abordar políticas destinadas a estos sectores sociales, ya que 'volatiliza' poblaciones ante un estado moderno que depende para garantizar gubernamentalidad de criterios precisos de administración y burocratización de los sujetos. En este sentido, la trashumancia configura necesariamente prácticas cartográficas (o espaciales) diferentes a las hegemónicas. Me parece más adecuado conceptualizar estas experiencias como subalternas (Crehan 2004, Hall 2005), más que como contrahegemónicas (Scott 1987), por el hecho de no me parece que manifiesten acciones de resistencia deliberada a construcciones hegemónicas (las que, por el contrario, muchas veces son incorporadas intencionadamente, como veremos especialmente en el capítulo 5). Más bien me parece que manifiestan sucesivas renegociaciones de visibilidad e invisibilidad, en función de su conveniencia o no en cada momento histórico.

Ya sea las escuelas como los puestos sanitarios, los programas de desarrollo rural, o incluso las delimitaciones territoriales para las titulaciones comunitarias, todos estos dispositivos entran en tensión con una trama social cuya continuidad depende, precisamente, de la dispersión y la movilidad territoriales. A la vez, a nivel capilar, las instituciones estatales han ido desarrollando sus propias formas de negociar o resolver esta tensión: a veces son soluciones a nivel provincial; a veces son soluciones informales que desoyen la letra, operativizadas por actores locales como docentes o enfermeros, que participan de la misma comunidad de habla de los destinatarios; a veces son soluciones que se imponen de manera coercitiva para 'domesticar' y adecuar a los sujetos. En mi caso, entiendo que los técnicos territoriales de determinadas instituciones de extensión rural también actuamos con este rol de articuladores, traductores y cómplices, entre macro-políticas y micro-prácticas locales.

Hemos dicho ya que las vinculaciones de estas poblaciones dispersas e invisibles con las esferas estatales, se relacionan con una concepción marcadamente material acerca de lo que el Estado es: ante todo, una esfera de acceso a recursos para la vida. Las prácticas productivas pastoriles sirven, además de para 'mantener' a las *tropas* de animales, también, para construir y multiplicar vinculaciones y circuitos de redes estatales.

Pero al articular con intervenciones institucionales, estas prácticas pastoriles se ven necesariamente expuestas a una constante redefinición de los tiempos y lugares familiares que se les destinan. Esto me hace pensar en una herramienta analítica para estudiar la modernidad, aportada por David Harvey (2004): el concepto de **“compresión espacio-temporal”**. Entendiendo la compresión espacio-temporal, como situaciones de crisis en la experiencia subjetiva del espacio y del tiempo, provocadas por las cíclicas intensificaciones de las tensiones dentro del propio capitalismo. La más gráfica tensión que Harvey expone tiene que ver con diversas contradicciones que se activan ante el permanente objetivo de superar las barreras espaciales para maximizar la rentabilidad, mediante la reducción de los tiempos de retorno del capital (lo que él llama **“la aniquilación del espacio por el tiempo”**).

En efecto, uno de los mayores problemas para la maximización de la renta lo constituye el espacio. Las distancias entre recursos, entre materias primas e industrias, entre canteras y mano de obra, entre productores y consumidores, reducen drásticamente la renta a obtenerse de determinado emprendimiento económico. Consecuentemente, las distintas fases de la modernidad han puesto especial interés en obtener avances tecnológicos o reestructuraciones sociales, que permitieran aniquilar las barreras espaciales en manos del tiempo: los desarrollos en comunicación, en transportes, la reorganización de las cadenas de producción, los rediseños tecnológicos, las metrópolis, etc. En la última fase del capital (la etapa que él denomina de “acumulación flexible” y que nace a partir de la crisis del petróleo en los 70’), resultan particularmente importantes: la eliminación de las barreras arancelarias para el flujo de capitales entre países y lugares, y acorde a esto, la eliminación de toda forma “objetiva” de paridad adquisitiva entre las monedas del mundo. Esta eliminación de las barreras entre monedas (o sea países), permite la máxima volatilidad a los capitales, y obliga a las sociedades locales a volverse más “atractivas” sacrificando logros o avances sociales históricamente obtenidos: la flexibilización laboral es un claro ejemplo de ello.

Pero hay en particular un proceso impulsado durante esta fase de acumulación flexible en el que me interesa detenerme. Harvey plantea que una consecuencia de la **“aniquilación del espacio por el tiempo”** en esta etapa del capitalismo, es precisamente su proceso opuesto: es decir, lo que Harvey denomina **“la espacialización del tiempo”**: la condensación de espacios – debidamente fetichizados – que se constituyen así en reservorios de la tradición, reservorios del pasado en un mundo de transformación desenfrenada. Evidentemente, desde una perspectiva del capital, estos reservorios

adquieren viabilidad sólo si el tiempo así encapsulado, “espacializado”, se vuelve en sí mismo un elemento de rentabilidad: si se valoriza el espacio como tal dado su carácter temporal.

Me parece interesante pensar las acciones de intervención estatal en las localidades rurales remotas de la región andina – en las comunidades históricamente interpeladas por una sucesión de categorías ideológicas o institucionales diferentes que remiten necesariamente a cierta idea de ancestralidad, tales como “campesinos”, “pequeños productores”, “minifundistas”, “indígenas” y hoy, “agricultores familiares” – en tanto eventos de compresión espacio-temporal: situaciones vertiginosas de crisis y redefinición de las experiencias subjetivas del tiempo y del espacio. En particular, durante las últimas dos décadas emergieron nuevas categorías para definir a estos sectores sociales de territorios marginales, en tanto sujetos de intervención institucional: me refiero a las categorías de *pueblos originarios* y *de agricultores familiares*. Estas categorías encarnan oportunidades para practicar **espacializaciones del tiempo**: es decir, para consolidar a determinados espacios marginales en tanto reductos culturales o patrimoniales de saberes, susceptibles de ser valorizados por algunos mercados consumidores precisamente dado el carácter artesanal, tradicional o ancestral de sus prácticas productivas.

Estas transformaciones subjetivas necesariamente alteran las prácticas sociales, como lo han venido haciendo en el transcurso de la historia. Cómo se articulan los saberes aprendidos en el seno familiar acerca del tiempo y el espacio, con las nuevas y sucesivas compresiones espacio-temporales inscriptas por modelos de intervención institucional, es lo que nos interesa profundizar en esta tesis. A los efectos de reducir este campo inconmensurable a elementos abordables que están a nuestro alcance para esta tesis de maestría, nos detendremos a observar solamente la complejidad semántica que se inscribe en las experiencias locales del tiempo y el espacio (capítulo 3): complejidad muchas veces invisible para el Estado. Y la relacionaremos con dos dispositivos específicos de la estatalidad que precisamente requieren establecer criterios espaciotemporales uniformes: el ciclo lectivo que requiere la escolarización (capítulo 5); y la definición de unidades espaciales de derecho para la adjudicación de títulos de propiedad comunitaria de la tierra (capítulo 4).

Aclaraciones para la lectura de este documento.

Dos aclaraciones se hacen necesarias para la lectura de esta tesis. La primera refiere a dos términos empleados con mucha soltura a lo largo del documento, cuya aclaración merece ser precisada. Me refiero a las categorías de “espacio” y “paisaje”. Soy consciente de que ambas categorías han sido largamente trabajadas y problematizadas por la geografía. Siendo ésta una tesis en antropología social, no me he detenido a pormenorizar este desarrollo teórico, y soy consciente de que esto constituye una deuda pendiente para con toda una rama de las ciencias sociales. El empleo de estos términos en la presente tesis se refiere a dos formas de la práctica etnográfica a observar. Cuando desarrollamos las prácticas de los sujetos sobre el espacio, es decir, la dimensión “etic” de la observación participante, emplearemos el propio término de “espacio”, ya que el término “territorio” se me vuelve más confuso para este empleo. En cambio, cuando hagamos referencia a los aspectos subjetivos acerca de dichas prácticas, a las categorizaciones y experiencias subjetivas verbalizadas por quienes así las perciben, o la dimensión “emic” de la etnografía, emplearemos el término “paisaje”.

La segunda aclaración tiene que ver con la “rastreadibilidad” de la información. Para poder comprender la riqueza de las experiencias locales en relación con el espacio, es necesario abordar las dinámicas territoriales en una escala íntima. Hemos procurado ser lo más cuidadosos posible, eliminando las denominaciones de los parajes familiares así como empleando en todos los casos seudónimos para referir a familias particulares, procurando volver “irrastreadible” la información, incluso cuando eso significara el sacrificio de valiosa información sobre determinadas dimensiones parentales o simbólicas, como por ejemplo, acerca de cómo se construyen los nombres de los lugares puntuales. Agradezco muy especialmente las observaciones que al respecto me señaló Jorge Tomasi, gracias a cuyas detalladas lecturas pude encontrar muchos descuidos que se me pasaron desapercibidos. Asimismo, agradezco también la predisposición de las comunidades del Zenta para avalar la defensa de esta tesis, durante su presentación en un taller con los dirigentes comunitarios y vecinos del territorio, realizada en el Salón Comunitario de Varas el día 26 de febrero de 2015, como consta en el acta N°298 (página 285), del Libro de Actas de la Comunidad Indígena de Varas.

...

2. Historizando las cartografías hegemónicas y subalternas en el Zenta

Esta tesis pretende avanzar en las formas en que las sociedades locales hacen una apropiación efectiva del espacio en las sierras del Zenta, y en cómo esta práctica articula con las lógicas y códigos de espacialidad que interpreta y legitima el Estado. Para este capítulo, hemos procurado rastrear el proceso histórico por el cual las sucesivas configuraciones hegemónicas fueron imponiendo categorías administrativas de fiscalización sobre el territorio de las sierras del Zenta así como sobre su población. Del mismo modo, nos interesa identificar las prácticas espacio-temporales cotidianas que permitían a la población local continuar recreando su vida, en el marco de estas sucesivas imposiciones de criterios administrativos, así como dar cuenta de los intersticios históricos que fueron vislumbrados por la población local como oportunidades de modificar la estructura de poder, y cómo actuaron en consecuencia.

Procuraremos analizar cómo operaron cuatro procesos histórico-políticos, relacionados con cuatro hegemonías ideológicas a lo largo de las cuales se fue consolidando, aunque de manera no lineal ni teleológica, un campo jurídico de legitimación de todo el resto de los campos de disputa de capital: el del “capital estatal” (Bourdieu 2002). La forma en que estos sucesivos procesos se impusieron sobre las dinámicas de vida de las sociedades agropastoriles en tanto sucesivas experiencias de “compresiones espacio-temporales” (Harvey 2004), será desarrollada en capítulos posteriores.

La etapa colonial (subtítulo 1) inició un proceso de constitución de grandes unidades jurídicas espaciales (latifundios), por el cual los “lugares” se volvieron áreas vagamente demarcadas pero fuertemente concentradas, para la administración y control de los sujetos que las habitaban.

En el período republicano (subtítulo 2), podremos ver cómo estas delimitaciones difusas alcanzaron su máxima expresión demarcatoria en las sierras del Zenta, aunque conservando el rol arrendaticio de sus habitantes; mientras que en otros territorios circundantes (las áreas centrales del actual departamento de Humahuaca), que habían sobrevivido hasta la república bajo un régimen de control comunitario, fueron objeto de un seccionamiento en múltiples minifundios, tendientes a convertir sujetos colectivos de derecho en sujetos individuales. Será interesante observar cómo el éxito en este proceso de minifundización estuvo muy mediado por determinada concepción y categorización

“nativa” de los territorios en cuestión, cuyo sentido procuraremos profundizar en el capítulo siguiente, y que resultan sumamente relevantes para comprender las concepciones de derecho locales vigentes hoy al interior de los latifundios del Zenta.

Durante el siglo XX (subtítulo 3), veremos cómo los latifundios que nos competen se relacionaron con un circuito específico de producción de capital, intensificando la extracción de mano de obra familiar de las poblaciones locales, las que, para poder conservar un mínimo margen de libertad productiva, debieron intensificar sus estrategias de invisibilización administrativa.

Y por último (subtítulo 4), veremos cómo a toda la previa experiencia histórica, se articuló un nuevo proceso que por primera vez en período republicano reconoce sujetos de derecho colectivos culturalmente designados: las comunidades indígenas. Una herramienta jurídica que hoy se ha difundido y ha brindado nuevas herramientas – pero asimismo nuevos desafíos – para la identidad y la legalización de los usos consuetudinarios del territorio.

El paulatino avance colonial para el control de territorio y trabajo

El control efectivo del territorio andino del actual noroeste argentino y de su población, y la plena incorporación de ambas al sistema mercantil colonial, fue resultado de un lento proceso de expansión que fue incorporando nuevas herramientas fiscales y espacios productivos a medida que lo demandaba la expansión del consumo en los centros mineros y de los intereses patrimoniales de las ciudades hispanas.

Particularmente para estudiar este proceso histórico en el territorio que hoy nos compete – las sierras del Zenta – resulta útil retomar la periodización propuesta por Gabriela Sica (2008). En este trabajo, la historiadora propone identificar **tres momentos** o etapas diferentes de expansión colonial sobre los territorios de la Quebrada de Humahuaca y alrededores (que como veremos, involucran al Zenta).

La primer etapa es la que la autora denomina el “*control del fondo de valle*”, en que se asiste a una disputa por los territorios de producción bajo riego del fondo de la quebrada propiamente dicha (el Río Grande), entre los primeros españoles por un lado, y por otro, los indios derrotados tras la captura del cacique confederativo Viltipoco en 1594, pero aún con cierta capacidad de organización y resistencia comunitaria. Una segunda etapa estaría constituida por la avanzada hispana sobre los territorios de “*pedemonte*”, que

incluyen ya las quebradas laterales de ríos afluentes al Río Grande. En esta segunda avanzada entrarían los faldeos occidentales (hoy jujeños) del Zenta. La tercer avanzada es denominada por Sica como sobre las “*vertientes orientales de la Quebrada de Humahuaca*”. Como veremos, esta etapa afectó a las vertientes orientales de las sierras, es decir, entre otros territorios, a lo que hoy constituye el Zenta salteño. Como se observa, la avanzada de control colonial efectivo siguió, en el área puntual que nos compete, un eje oeste-este a lo largo de doscientos años de historia, comenzando por los territorios de población más concentrada y más importante para la comunicación entre las flamantes ciudades hispanas, y hacia un paulatino avance a los faldeos selváticos y chaqueños, de población más dispersa y ambientes más hostiles.

1593-1614: el control del “fondo de valle”.

A partir de 1592, las mercedes otorgadas a los hidalgos españoles eran en los alrededores de la ciudad de San Salvador de Jujuy: una forma de consolidar esta plaza española muy nueva y escasa aún de vecinos que la poblaran. Los contingentes de mano de obra nativa disponible eran los que hasta entonces habían resistido en la quebrada de Humahuaca y las sierras subandinas: de manera que fue de aquí de donde se proveyeron las principales ***encomiendas de indios***^{vi}.

Consecuentemente, en un primer momento del sistema colonial, la Quebrada de Humahuaca y sus territorios circundantes constituyeron un espacio proveedor de mano de obra. Esto, por un lado, convulsionó demográficamente la región, que se vio fuertemente afectada por el despoblamiento de muchas etnias forzadas a una relocalización. Los investigadores acuerdan hoy en que la mayoría de estas etnias habrían estado asentadas en tiempos prehispánicos precisamente en las sierras del Zenta que hoy nos competen (Sánchez y Sica 1990): Los Ocloyas, Churumatas, Paipayas, etc.

Sin embargo, esta primer etapa colonial, permitió también que por mucho tiempo, importantes superficies del territorio permanecieran bajo control efectivo de las poblaciones nativas remanentes – en la región que nos compete, los Omaguacas –, a cambio de cumplir con las condiciones tributarias coloniales.

En ambos aspectos, el territorio de Humahuaca y alrededores estuvo afectado a la rápida consolidación del poder de un español en particular, Juan Ochoa de Zárate. Esto se

observa en tres aspectos. Por un lado, en el control sobre la etnia más emblemática de la región: los Omaguacas. Por otro lado, en el control sobre otras etnias relocalizadas. Y por último, y a consecuencia de lo anterior, Zárate logró incorporar a sus dominios, indirectamente, importantes superficies de territorio de lo que en aquel momento se conformó como el curato y parroquia de Humahuaca, y que habían sido ocupadas hasta entonces por sus encomendados relocalizados.

Esta tremenda capacidad de control poblacional y territorial se origina en la encomienda sobre los Omaguacas, que es una de las más antiguas y más duraderas del Tucumán, habiendo sido concedida por Francisco Pizarro en 1540 desde el Cusco, es decir, cuando la región del Tucumán ni siquiera había sido aún explorada. La encomienda pasó, por nuevo matrimonio de la viuda de aquel encomendero, a manos del padre de Zárate, y se mantuvo en manos de esta familia hasta aproximadamente 1689.

Aunque la encomienda había sido concedida a su padre, lo cierto es que fue Juan Ochoa de Zárate “*el primer encomendero de Humahuaca en tomar efectiva posesión de la encomienda y fundador del pueblo de San Antonio de Humahuaca*” (Zanolli 2003: 55), a partir de 1594.

Algunos testimonios corroboran que una parte de los territorios que quedaron en manos de los Omaguacas, correspondía a las vertientes occidentales de las sierras del Zenta. Por ejemplo, el cacique Andrés Choque – primer cacique “pacificado” de Omaguaca tras la derrota de Viltipoco – consignaba en su testamento como tierras propias dos *estancias* de ganado, una de las cuales estaba ubicada en Siquisa (Sanchez y Sica 1992; Sica 2008). Nótese que el cerro Siquisa constituye hasta hoy el límite entre las localidades de Chorcán y Aparzo hacia el este, y de Rodero hacia el oeste^{vii}. Cabe preguntarse por qué y cómo obtuvo este cacique en tan poco tiempo de sometimiento colonial estas propiedades personales. Las autoras adjudican la declaración de propiedad que hace el cacique Choque, a la posibilidad que se abrió con la introducción del sistema mercantil colonial, que fue aprovechado por algunos curacas y principales de los pueblos de indios, para garantizar cierto enriquecimiento personal a expensas de los recursos comunitarios. Esta explicación podría ser viable, y es en ella en la que se sostienen también los argumentos de Zanolli (2005). Otra explicación a la aparición de estas estancias en el testamento de Choque que considero posible, podría consistir en una estrategia comunitaria de “blindar” contra intereses externos, a determinados recursos o territorios colectivos, mediante la inscripción de dichos recursos como propiedades particulares o individuales de los

caciques. Se me han señalado prácticas de este tipo incluso hasta tiempos recientes, por ejemplo, en la localidad de Valle Colorado, departamento de Valle Grande (Jujuy). El hecho de que esto pudiera ser una estrategia viable, se observará más adelante, al detenernos a observar el destino que deparó a la *estancia de Sianzu*.

Hemos dicho ya que, a diferencia de los Omaguacas, otros pueblos que habrían habitado o controlado el espacio fronterizo entre la quebrada de Humahuaca y los llanos chaqueños— según los historiadores, los ocloyas, osas, chuis, churumatas, paipayas — sufrieron el traslado a los territorios de mayor interés para sus encomenderos: es decir, a sus propias mercedes de tierra. Esto implicó la **desnaturalización** y relocalización forzosa de grandes contingentes indígenas, lo que dejó sus territorios de origen virtualmente despoblados, constituyéndose así en fronteras para una posterior colonización. Veremos que buena parte de nuestro campo de estudio — acaso la mayor parte de las vertientes orientales del Zenta — estuvo constituido por este tipo de territorios vaciados^{viii}.

Esto desarticuló tempranamente sus vinculaciones étnicas, su pertenencia territorial e incluso su propia identidad étnica, que se volvía cada vez más difícil de sostener a medida que las sucesivas subdivisiones de la encomienda, pleitos de sucesión, y traslados territoriales atentaban contra ella (Zanolli 2003).

Sánchez y Sica (1990) sugieren que haya sido precisamente el valle del actual río Zenta el territorio habitado por este conjunto de etnias. De hecho, estas autoras relacionan la antigua denominación de "*Valle de Ocloyas*" con el actual valle del Zenta. Más recientemente, Ventura sugiere que "*el Valle de Ocloyas no sería un valle homogéneo sino la suma de sucesivos valles vinculados entre sí*", que se expandiría más allá del actual valle del río Zenta o Blanco, incluyendo el río Iruya por el norte y la región de Valle Grande por el sur (Ventura 2007: 113). De hecho, algunos sitios arqueológicos no situados en el valle del río Zenta *stricto sensu*, como Titiconte (a unos pocos Km de la actual localidad de Iruya), manifiestan una notable densidad demográfica. Veremos a lo largo de esta tesis, que la sugerencia de Ventura articula de manera significativa con nuestro propio análisis sobre las implicancias paisajísticas del término *valle* analizado en sus acepciones semánticas nativas o locales.

Volviendo a los Ocloyas, veremos que el destino de esta parcialidad los enlaza también, precisamente, con el mismo encomendero ya mencionado, aunque con un derrotero más incierto que el que corrieron los Omaguacas. Nos explica Zanolli (2003) que, hacia fines

del siglo XVI, el ya mencionado Juan Ochoa de Zárate procura consolidar sus posesiones en la región de Humahuaca. Para ello, se presenta a pleito contra el hasta entonces encomendero de Ocloyas, alegando que éstos respondían al cacique de Omaguaca. El pleito finaliza con una negociación entre ambas partes documentada en 1601, por la cual el viejo encomendero cedía su título a Zárate, a cambio de quedarse con cuarenta indios del cacique Lamaxa, sacándolos *“del valle de Ocloya”* (Zanolli 2003: 50). El resto de esta encomienda pasaba a manos de Juan Ochoa de Zárate, para reducir a la nación y hacer *“uso y servicio de todos los que hubiera en el valle”* (Zanolli 2003: 50).

Sin embargo, pronto Zárate se vería expuesto a otro pleito con un vecino de la ciudad de Salta, perdiendo en esta oportunidad la encomienda en 1627 bajo la argumentación siguiente: *“porque el repartimiento de titicondo (ocloyas) es en el distrito de los Charcas... y el dicho Juan Ochoa de Zárate con sus tranzas y sus manías los sacó del valle de Titicondo al valle de Omaguaca y se ha servido muchos años... Los tuvo ocultos sacándolos de sus tierras los cuales el día de hoy desean ir a sus tierras por las muchas vejaciones que reciben...”* (Zanolli 2003: 51). Nótese aquí que se menciona como localidad Ocloya al ya mencionado poblado de Titicondo (o Titiconte), próximo a la actual Iruya. Si en la misma encomienda se menciona a los indios como ubicados en el *valle de Ocloyas* (o sea *“valle de Zenta”* según Sánchez y Sica) en un documento, y como en el *valle de Titicondo* (o sea, el actual valle de Iruya, por la ubicación de dicho sitio), se refuerza nuestra hipótesis de que el término *“valle”* no se empleaba en estos documentos en su sentido convencionalizado para la lengua española, sino con otro sentido. Este punto podría guardar relación con nuestra propia interpretación del uso del término *“valle”* en su acepción nativa vigente en el Zenta (ver capítulo 3). De ser así, esta acepción local del término podría manifestar una gran profundidad histórica.

Como sea, un siglo más tarde (en 1706) el *valle de Titicondo* ya habrá cambiado su denominación, siendo descripto entonces como *“Valle de Nuestra Señora del Rosario de Iruya”* (E. N. Cruz 2006).

A pesar de perder el segundo pleito, Juan Ochoa de Zárate y su hijo Pedro Ortiz de Zárate continuaron controlando una parte de la encomienda de Ocloyas. Sin embargo, aparentemente, toda la comunidad compuesta por ambas encomiendas habría sido relocalizada conjuntamente a partir de 1640, en un territorio nuevo muy lejos del Zenta: la actual localidad de Ocloyas (Zanolli 2003).

Como se observa, las adscripciones étnicas sirvieron desde muy temprano en la colonia como primer criterio para demarcar categorías de administración de la mano de obra indígena. Precisamente, este carácter, cuando estuvo acompañado de desnaturalizaciones compulsivas de los territorios originales, acabó socavando en la mayoría de los casos las solidaridades étnicas. Tal fue el caso de los pueblos presuntamente situados en el Zenta, tales como los Ocloyas (ver: Zanolli 2003).

Primera mitad del siglo XVII: la ocupación de tierras de pedemonte

En un período en que la demografía estaba en lenta recuperación, las devociones a Santos Patronos locales constituyeron piedras basales para la reconfiguración de identidades locales, ya no aglutinadas en función de una pertenencia ancestral, étnica o lingüística, sino en función de una pertenencia territorial, expresada en la temprana modificación enunciativa del origen de los encomendados, que ya no hablan de “yo soy *Omaguaca*” sino de “yo soy de la encomienda de *Humahuaca*” (Zanolli 2005). Es el período en que se pone de manifiesto en los discursos locales, los relatos de aparición y elección del lugar de residencia por parte de un Santo Patrono, asociado su punto de origen con un cerro determinado. Esta dinámica narrativa conforma un verdadero mito de origen para las nuevas adscripciones de identidad local (Abercrombie 2006). El territorio del Zenta también ha sido protagonista de relatos similares, como veremos en el capítulo siguiente.

Esto explica la importancia de las primeras Cofradías de Santos en la articulación de solidaridades locales, que legitimaban asimismo la subordinación a la autoridad del encomendero (Madrazo 1994). Las devociones relacionadas con aquellas Cofradías originales muestran una sorprendente vigencia hasta la actualidad. En Humahuaca, la Cofradía original fue la de Nuestra Señora de Copacabana entre 1637 y 1681, que se continuó luego y hasta 1709 en la Cofradía de la Virgen de Candelaria (Zanolli 2005: 186)^x. Hoy la Patrona de Humahuaca sigue siendo Nuestra Señora de Candelaria, cuya importancia se despliega a todo el departamento, constituyendo en el Zenta una figura central en tanto patrona del ganado bovino.

A pesar de las fuerzas tendientes a la desarticulación, la continuidad de la comunidad en Humahuaca permanecía asegurada por el control comunitario sobre una importante extensión de tierras (Fandos y Teruel 2012). Sin embargo, este control se vería reducido

en su extensión. En efecto, fue una vez más, Juan Ochoa de Zárate, encomendero de Humahuaca y Ocloya, el principal beneficiario de esta etapa denominada por Sica *la ocupación de tierras de pedemonte*.

Básicamente, en lo que consistió esta etapa fue en la consolidación de las propiedades del encomendero, en la región en donde estaban asentados los integrantes de sus encomiendas. O si se prefiere, la apropiación por parte del encomendero, de tierras que había pertenecido previamente a sus encomendados. Esto se deduce de lo que, por ejemplo, informa Vergara (1942), quien cuenta que el General Juan Ochoa de Zárate pidió al gobernador como recompensa por sus desempeños en las guerras de Calchaquí lo siguiente:

“asimismo se sirva V.S. de mandarme confirmar, y siendo necesario hacer merced de nuevo, de las estancias de Catarante, Chocoquis, Colanzulí y Sianso que tengo por merced de títulos y compras...” (citado textualmente de la fuente, según Vergara op.cit.: 311).

Albornoz concede en 1634 todas las mercedes que fueron pedidas por el susodicho.

Posiblemente sea la misma fuente documental la empleada por Gabriela Sica (2008), quien menciona en esta etapa de consolidación del poder colonial a dos localidades, denominadas “*Sianzu*” y “*Colanzulí*”, ambas de las cuales se dice que son “*parte de una merced mayor otorgada por el gobernador Felipe de Albornoz en 1634 a Juan Ochoa de Zárate*”, de la cual “*no conocemos sus linderos*” (Sica 2008: 17). De la localidad de Colanzulí, la autora dice además que “*en documentos posteriores aparece como una cancha de matanza ubicada a dos leguas de Humahuaca y era denominada, también, como estancia de Rodero*” (Sica 2008: 17)¹.

Acerca de la *localidad de Sianzu* que tanto Vergara (1942) como Sica (2008) coinciden en adjudicar a partir de 1634 a Ochoa de Zárate, es necesario profundizar más. Entre otras características, aparentemente los Omaguacas habrían conservado una cierta estructura interna dual, manifiesta en la presencia de dos líderes comunitarios distintos (Sánchez y Sica 1992). Esta estructura organizativa se expresó más tarde en la división administrativa

¹Esta cita nos genera una incertidumbre. Ya que hoy las localidades de Rodero y Colanzulí son diferentes, estando la primera en el departamento de Humahuaca, en tierras de la ex Finca Rodero y Negra Muerta pero fuera de lo que denominamos el Zenta; y la segunda en el departamento de Iruya, dentro de la Finca Santiago. La descripción de su ubicación – a dos leguas (unos 10 Km) de Humahuaca – podría coincidir con la actual localidad de Rodero, pero difícilmente con Colanzulí.

efectiva, a partir de la creación en 1640, por parte del hijo del mencionado encomendero, don Pedro Ortiz de Zárate, de un segundo poblado indígena, denominado San Francisco de Paula de Uquía, distante diez km al sur del pueblo de Humahuaca, y con sus propias autoridades étnicas. A propósito de esta segunda facción de los Omaguacas, Gabriela Sica nos dice que “*San Francisco de Paula de Uquía, pueblo que pertenecía a la misma encomienda de Humahuaca, poseía tierras en la cercanía del pueblo y tierras de pastoreo en la Puerta de Calete, Sianzu y Quirusilla grande*” (Sica 2008: 13). Los tres topónimos mencionados en esta cita tan antigua son perfectamente identificables hasta el día de hoy (ver mapa adjunto). Obsérvese que uno de los topónimos refiere a las laderas occidentales del Zenta – *Sianzu* – y otro a las laderas orientales (hoy salteñas) de las mismas sierras – *Quirusilla Grande*.

El caso de *Quirusilla Grande* reafirma la documentación según la cual los omaguacas de la Quebrada habían tenido en los valles húmedos del Zenta chacras de cultivo propias para obtener un ciclo de dos cosechas al año, en tierras posiblemente yuxtapuestas o linderas con las de los Ocloyas y demás pueblos (Sánchez y Sica 1990). Este uso de la Quebrada de Querusillal o Querusillar Grande para pastoreo por parte de comuneros de Uquía es también mencionada por Ventura para el año 1773 (2007: 119). Es de señalarse que la trashumancia que realizan las pastoras a través del Abra de Zenta (que es sólo uno de los circuitos empleados hoy en estas sierras), se realiza precisamente para trasladar la hacienda desde las *estancias* de Puerta de Zenta (más adelante identificaremos este paraje), hasta el *valle* en Querusillal Grande (los términos *estancia* y *valle* son los empleados localmente).

Por el otro lado, a propósito de la primera localidad mencionada – *Sianzu* –, la información hasta aquí expuesta abre lugar a una duda. Si el pueblo de Uquía tenía tierras en *Sianzu*, ¿cómo es posible que en 1634 se le conceda la localidad en merced a su encomendero? La conclusión más lógica sería que, mediante distintos artilugios legales, Zárate hubiera logrado que fueran reconocidas como mercedes suyas tierras que, aparentemente, habían sido hasta ese momento de sus encomendados. Por ejemplo, al sobreentender que ya existía una merced real a su favor que sólo requería ser actualizada (“*siendo necesario hacer merced de nuevo*”: Vergara 1942: 311). La gran confusión y el desconocimiento cartográfico del poder colonial así lo habrían permitido.

Esta idea de la expropiación de facto del paraje de *Sianzu* a los Omaguacas de Uquía se refuerza también con la siguiente cita documental que transcribe el padre Vergara:

“El cacique y gobernador de Uquíá (1725) don Pedro Colchi declara que “la estancia de Sianso va desde la Abra de Churucán (o Churcán) Chiquito; y de esta vienen corriendo por el un lado por lo que hace las cabezadas del Valle de Escalla, y más abajo la del Valle de Zenta; y por el otro lado el alto o loma de Siquisrra. Y por uno y otro lado vienen cayendo sus aguas hasta el paraje y puerta llamada Calhorno” (Vergara 1942: 312).

Lamentablemente, Vergara nunca menciona las fuentes documentales que emplea, razón por la cual posiblemente sea tan poco mencionado y consultado por los historiadores. Aclarada esta grave debilidad metodológica, la lectura de esta cita documental me parece profundamente reveladora, por dos razones. La primera es el empleo para la delimitación de la *estancia de Sianso*, de una serie de topónimos vigentes en la actualidad, que permiten que la delimitación de la unidad fundiaria colonial resulte claramente identificable incluso hoy en día.

En efecto, *Churucán* o *Churcán* resulta asimilable con la actual Chorcán. El paso por el que se desplazan los chorcanños en sus desplazamientos trashumantes es denominado hoy “*abra del Durazno*”, pero tiene que ser necesariamente el mismo abra que el cacique Colchi menciona como *Churucán Chiquito*, ya que del otro lado se despliegan las aguas del río Iscuya: asimilable al que en la fuente citada se refiere como *Valle de Escalla*². A la vez, las sierras del Zenta continúan luego dividiendo precisamente el valle de Zenta en dirección este, tal como dice la fuente. Por el otro lado (por el oeste), menciona el alto o loma de *Siquisrra*, que debe ser asimilable al actual cerro Siquisa, punto límite entre las localidades de Rodero (hacia su vertiente occidental) y Chorcán (en su vertiente oriental). A la vez, ambos contornos se encuentran en un paraje y puerta denominados *Calhorno* (Cal-Horno). Evidentemente, ésta tiene que ser la localidad de Hornocal (Horno-cal)^x, al sur de la actual Cianzo. Asimismo, existe un paraje específico que es la “*Puerta de Hornocal*”, la que implica el “ingreso” a las impresionantes formaciones geológicas homónimas.

²Existe una localidad denominada hoy Escaya, pero se ubica a mucha distancia de nuestro territorio, en plena puna del departamento de Yavi: de manera que la cita del documento debería ser el actual río Iscuya.

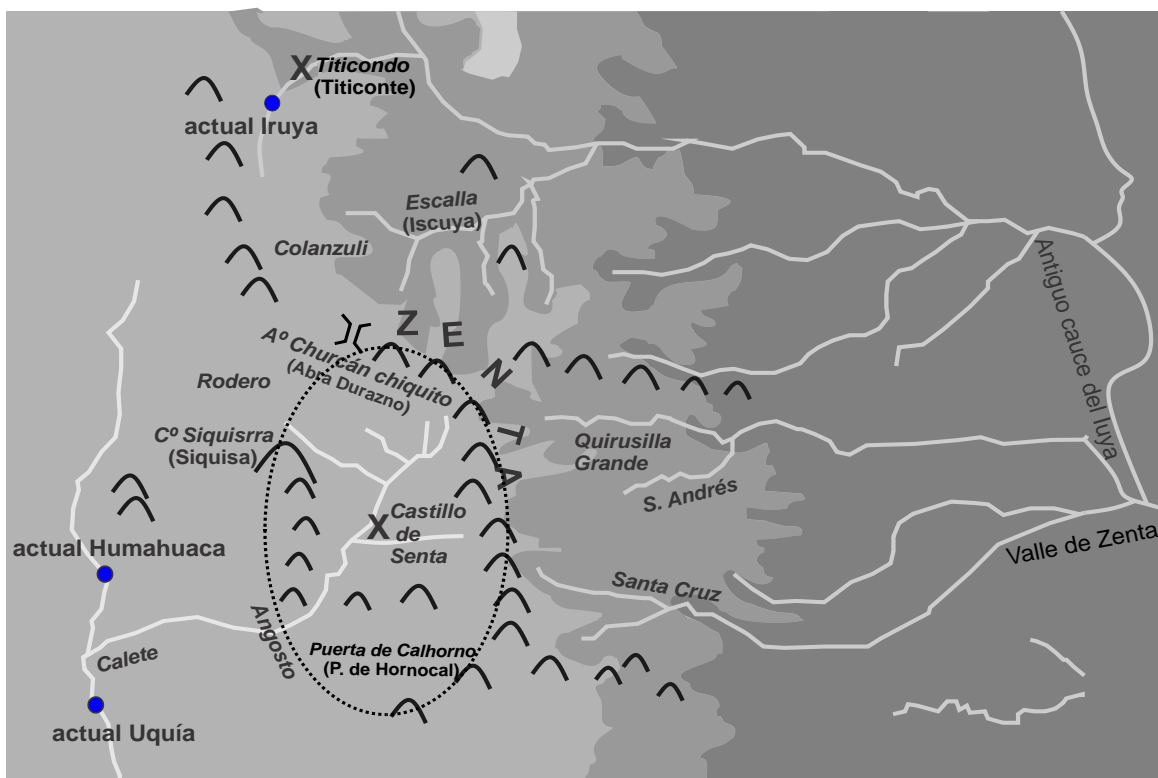


Figura N°3. Detalle de topónimos señalados en las fuentes coloniales (s. XVII y XVIII). Cuando la asocio con una locación actual, el nombre contemporáneo figura debajo entre paréntesis. El óvalo punteado señala las delimitaciones aproximadas de la “*Estancia de Sianzu*” según el cacique de Uquía Pedro Colchi en el siglo XVIII (En Vergara 1942). Obsérvese más adelante la sorprendente similitud entre los lindes de esta *Estancia* colonial, y los del territorio reivindicado por la Comunidad Distrital Palca de Aparzo en el siglo XXI, correspondientes a la porción sudeste de la Finca Rodero y Negra Muerta (ver mapa N°4)

Como vemos, la demarcación de la “*estancia de Sianzu*” era, al menos en el siglo XVIII, sorprendentemente similar a la delimitación que más adelante señalaremos, del territorio comunitario denominado “Comunidad Distrital de Palca de Aparzo” a principios del siglo XXI.

La segunda razón por la que me parece crucial esta cita es porque manifiesta que el cacique de Uquía conocía con toda precisión los lindes de un territorio que constituía una merced de los Zárate desde hacía noventa años. Si, según Sica, *Sianzu* había sido tierra de Uquía, es lógico que el cacique conservara memoria de los linderos de este territorio, incluso tanto tiempo después de que hubiera sido confiscado por su encomendero en los

papeles a través de aquella tramoya legal: de hecho, lo más probable es que este territorio siguiera siendo de uso de los indios de Uquíá, sólo que a partir de la modificación de su condición legal tuvieran que pagar algún tipo de arriendo por su uso a su encomendero. Asimismo, me parece un dato muy relevante que la delimitación espacial específica del distrito sea definida por un cacique de Uquíá, ya que demuestra que al menos algunas prácticas espaciales pre-estatales de las poblaciones locales se establecían **de manera bidimensional**. Pero dejaremos esto para más adelante.

Una última mención para este período de consolidación del poderío de los Zárate corresponde hacer acerca de una edificación que habría sido denominada “*Castillo de Senta*” y que habría sido incluida por Pablo Bernárdez de Obando – padre del que luego sería nombrado Marqués del Valle de Tojo – en su probanza de méritos. Esta edificación le habría permitido adjudicarse el título de “*Castellano*”, y habría sido construida, según su probanza, en tierras de su propiedad (López, Mancini, y Nacht 2011).

Los territorios bajo la dominación de Bernárdez de Obando estaban más al norte de nuestra área en cuestión. Las autoras recién mencionadas explican esta inconsistencia en el hecho de que Obando había sido el tutor de su primo, Pedro Ortiz de Zárate, mientras éste fue menor de edad. Y que lo mismo había ocurrido entre el padre de uno y de otro. (Zanolli 2005; López, Mancini, y Nacht 2011).

Acerca de la ubicación más precisa de este “*Castillo*”, las autoras señalan que estaba ubicado “*para "la entrada del Valle y puerta de senta de la jurisdicción de la dicha ciudad de Xuxui" (AGI 1666. Charcas 97 N 13, N 4, 1v.). Es de suponer que la denominación "Puerta de Zenta" dada al sitio arqueológico en cuestión por los arqueólogos que lo trabajaron fuera producto de su supervivencia en la memoria oral de las comunidades locales.*” (López, Mancini, y Nacht 2011).

Efectivamente, el antigal que asemeja un Castillo se ubica en el paraje que la población local denomina Puerta de Zenta. Cabe aclarar que el paraje de Puerta de Zenta está ubicado dentro del territorio actual de la Comunidad Aborigen de Cianzo, aunque un poco alejado del centro del pueblo. De manera que, si lo que señalan López et.al. fuera correcto, Bernárdez de Obando habría construido su Castillo justo a la entrada del ascenso hacia el Abra de Zenta, en pleno corazón de *la estancia Sianzo* de su primo Ochoa de Zárate (ver locación en el mapa N°3).

De todo lo hasta aquí mencionado, me parece importante que se rescate una serie de categorías coloniales cuyo empleo en la actualidad es fundamental para comprender las experiencias locales respecto del espacio. Uno de ellos es el término *valle*, que como hemos observado, acaso no refiera en las fuentes coloniales a su definición geográfica (un tipo de relieve hidrográfico), sino a otra acepción. Esto guarda íntima relación con el empleo contemporáneo del término en las sierras del Zenta. Otro término que ya aparece en estas fuentes, es el de *estancia*. Hasta aquí, parece emplearse con el simple sentido de una unidad de derecho espacial, o fundio, el cual en algunas oportunidades parece manifestar una clara capacidad de delimitación (como la *estancia de Sianzu*), y en otros casos parece no poder delimitarse con tanta precisión (como las *estancias en Siquisa*, o la *estancia de Colanzuli*). Esta característica de la espacialidad que inscribe el término *estancia* también resultará crucial para nuestro análisis ulterior, como se verá en el capítulo 3.

Segunda mitad del siglo XVII y primer mitad del siglo XVIII: la ocupación de las vertientes orientales de la Quebrada de Humahuaca.

Cuando Gabriela Sica hace mención de esta tercer etapa de avanzada del control colonial, se refiere a la plena incorporación al mercado y dinámica coloniales, de territorios que hasta ese momento habían permanecido marginales o vacantes: espacios que pertenecen ya a otro ecosistema, de fronteras con la región selvática, y que como se verá, fueron entregadas en merced por las guerras del Chaco y de Calchaquí. Para las sierras del Zenta, entran dentro de este frente de colonización lo que hoy constituye la vertiente salteña, es decir, Finca Santiago y Finca San Andrés.

De manera simultánea con esta situación en las vertientes orientales del Zenta, en las vertientes occidentales se observa una dispersión y confusión del derecho de propiedad sobre la unidad fundiaria de *Sianzu* o *Sianzo*, coincidiendo con la decadencia de la encomienda como institución de control de la fuerza de trabajo y con la declinación del poderío prácticamente monopolístico que había detentado hasta entonces el linaje de Ochoa de Zárate. La decadencia del linaje se vio impulsada asimismo cuando el heredero directo de este patrimonio, don Pedro Ortiz de Zárate, abrazó el Sacerdocio, y acabó muriendo en una incursión misional al Chaco a través del valle de Zenta en 1684 (Bussu 2003). Durante esta incursión misional de los padres Solinas y Ortiz de Zárate, transitaron en 1683 por *Sianzo*, “*propiedad del mismo Don Pedro, donde los esperaban 24 españoles y 40 indios amigos, con algunos muchachos para el servicio manual*” (Bussu 2003: 262).

Como decíamos, la muerte del heredero directo del poderío de Ochoa de Zárate se superpuso a una multiplicación y dispersión de los intereses y derechos sobre esta *estancia*.

Una figura pública que adquiere notable relevancia a finales del siglo XVII en Humahuaca y que tuvo algún tipo de relación con el paraje fue un vecino de nombre José Cortés (según Vergara 1942) o Joseph Cortés (según Zanolli 2005). Por lo que cuenta éste último, Joseph Cortés fue una de las personas de confianza del curaca principal de Humahuaca don Andrés Choque³, así como una figura importante para la ya mencionada Cofradía de N. S. de Copacabana. Esto se observa en sus múltiples intervenciones: en 1662 fue uno de los participantes que costearon la compra del órgano parroquial, en 1667 fue nombrado tenedor de bienes de la Cofradía, y en 1669 fue nombrado ayudante de mayordomo de la Cofradía: conservando los cargos de mayordomos el propio cacique Choque y su encomendero, el padre Pedro Ortiz de Zárate (esto ilustra claramente la relación manifiesta entre los cargos jerárquicos de las comunidades indígenas y las propias instituciones de dominación) (Zanolli 2005: 179 a 181).

A propósito de la relación entre Joseph Cortés y la localidad de *Sianzo*, Vergara menciona que:

“en 1678, más o menos, se estableció José Cortés creando una población llamada, ya entonces, Santa Gertrudis de Sianso⁴. Ocupó el Sianso de que habla Juan Ochoa de Zárate cuarenta años atrás; pero ahora está unido al nombre del establecimiento de una devoción generalizada... Nos consta documentadamente que la población de Cortés consistió principalmente en la cría de vacas, mulas y burros. Los hijos de este español, casado con una india llamada Isabel Guasama, vivieron allí donde tenían casa, al igual que en el pueblo de Umaguaca. José Cortés hizo testamento en 1677 y dejó Sianso para sus hijos revelando que estas tierras se le dieron por sus servicios en las

³ Zanolli aclara que hubo dos curacas principales denominados Andrés Choque, uno entre 1624 y 1633, y el otro entre 1662 y 1675. La primer referencia que hicimos (tomada de Sanchez y Sica 1992) alude al primero de ellos; esta cita última (tomada de Zanolli 2005) refiere al segundo.

⁴A diferencia de lo ocurrido en Iruya o Humahuaca, en Cianzo no se conservó esta figura patronal. Hoy la Patrona de Cianzo es la Virgen del Rosario, igual que en Iruya. En una sola oportunidad durante mi trabajo de campo, una vecina hizo referencia a que el paraje se había llamado hacía mucho tiempo Santa Gertrudis de Cianzo, y lamentaba que se hubiera perdido el recuerdo del nombre. Por la forma en que hizo mención al asunto, y dadas las inquietudes intelectuales de esta vecina, sospecho que el dato no provenía de una referencia personal conservada en la memoria oral, sino de alguna información recuperada acaso por un estudioso o docente, y transmitida a esta vecina.

guerras con los indios de Calchaquí y el Chaco... Una hija de Cortés, llamada Gregoria, viuda de Lucas Madrigal, testa en enero de 1735 dejando Sianso para sus hijos. Pero aquí terea en pleito el General Agustín de Laysa, alegando que había comprado en cuatrocientos pesos la estancia; y al mismo tiempo vemos que Dn. Juan Felipe de Zárate y Murgía, a principios del siglo XVIII se había establecido en la misma región con gente que llegó de Sococha. Todo lo cual nos demuestra que iba en aumento la población y colonización.” (Vergara 1942: 312-313).

Esto demuestra la dispersión del poder férreo que hasta entonces habían detentado los Ochoa de Zárate. Porque vemos que José Cortés contaba con la merced sobre *Sianso*, la cual incluso deja en herencia a su hija. A la vez vemos que hay al menos dos litigios más por el derecho sobre este territorio, y un Zárate – acaso pariente del fenecido heredero Pedro Ortiz de Zárate – más que se está asentando con población altooperuana⁵.

Acerca de la incorporación de los faldeos orientales al control colonial, dos menciones de Sica son pertinentes para nuestro territorio. La primera refiere a Iruya, de quien nos dice que “*la ocupación de Iruya es continuación de las estancias de Colanzuli, Rodero que se habían conformado en la primera mitad del siglo XVII. A comienzos del siglo XVIII, los hermanos Mateo y Bernardo Madrigal ocupan las tierras que colindan las estancias de Rodero y Colanzuli hasta el alto de la Cruz, posteriormente las mercedes llegaron hasta el río Astillero. Sin embargo, desde los comienzos del siglo XVIII hay una serie de conflictos por su propiedad.*” (Sica 2008: 21). Cabe mencionar que, según ha hecho mención el Padre Alfonso Matamoros (com. pers.), la Finca Santiago habría sido previamente entregada en merced real a los indios Canchis. Sin embargo, no hemos identificado ninguna referencia bibliográfica que refuerce esta teoría.

La segunda cita figura directamente como el Zenta, de quien nos dice que “*La merced sobre este valle fue otorgado por el Gobernador Vitar y Arespacocha a Pedro Agustín de la Tijera en 1713, como premio a su participación en las entradas al Chaco. La propiedad abarcaba “...desde las bocas de dicho zenta de largo hasta las bertientes del chaco y de ancho desde una cordillera qe junto a una laguna que corre desde la dicha boca a dicho*

⁵No es un dato menor que se asiente en la región con población de Sococha, ya que Sococha era el segundo asentamiento de la encomienda de los Omaguacas que detentaban los Ochoa de Zárate (Zanolli 2005).

zenta asia las partes de santa Cruz con las partes de Pedro cortes⁶ comprendiendo las querusillas el rio san andres y el de santa cruz sus llanos y quebradas”. La misma era vecina a las tierras del pueblo de San Antonio de Omaguaca y con las de Uquía” (Sica 2008: 21).

Con anterioridad había habido intentos fallidos de consolidar la colonización en esta dirección, como la fundación de la ciudad de Santiago de Guadalcázar en 1625 y la consecuente estancia San Antonio cerca de lo que hoy es la localidad de San Andrés (ambas cayeron poco tiempo después: Ventura 2007); o como la ya mencionada incursión de los Padres Solinas y Ortíz de Zárate en el año 1684. Con la entrega de la nueva merced a De la Tijera, se instala en 1779 la Misión de Nuestra Señora de las Angustias de Centa, dirigida a indios “mataguayos y bejoses”; a partir de entonces, se consolidó el camino del Zenta, permitiendo que en 1794 sea fundada la ciudad de San Ramón de la Nueva Orán.

Según Reboratti (2009), la merced por la finca de San Andrés es vendida por el ahijado de Agustín Pío de la Tijera en 1734 a Francisco Javier de Eguía, en cuya familia permaneció hasta mitad del siglo XIX. Vemos que un territorio que había sido denominado hasta ese momento de manera genérica como *valle de Zenta* adquiere una delimitación más concreta, que lo reduce a la superficie de la que luego sería denominada Finca San Andrés.

Mientras que Sianzu parece dispersarse como unidad fundiaria, otra finca adquiere relevancia y, extrañamente, parece “absorber” a aquella. Se trata de la finca denominada Colanzuli, Rodero y/o Negra Muerta.

“Negra Muerta, en principio, se formó tras la cesión de una merced otorgada en 1634 a Juan Ochoa de Zárate, originalmente denominada Colanzuli, y que indistintamente figura en documentación posterior como hacienda de Rodero y/o Negra Muerta [...] Posteriormente, en el siglo XVIII Rodero/Negra Muerta fue adquirida por compra por Gregorio Zegada. En 1861 fue transferida mediante

⁶Aparece otro Cortés en 1713, colindante con la Finca San Andrés. Lo lógico sería que fuera el heredero de Joseph Cortés en tierras de Sianzo. Sin embargo, Sica menciona también que colindaba con tierras de Uquía, cosa que no podría ser stricto sensu. Lo que sospecho es que aquella vieja delimitación de la estancia de Sianzo había sido atomizada en diferentes unidades fundiarias, alguna de ella en manos de los herederos de J. Cortés, y otra de ellas en mano del pueblo de Uquía.

compra- venta a Macedonio Graz por Fortunato, María Luisa y Escolástico Zegada”
(Fandos y Fleitas 2011).

En esta unidad fundiaria se habrían aglutinado por lo menos dos latifundios previos: la antigua estancia de *Rodero* en el actual norte del departamento de Humahuaca, junto a la ya mencionada estancia *Sianzo* en el actual oeste del departamento de Humahuaca. Esto se deduce *a fortiori*, debido a las delimitaciones de dicha finca hasta el siglo XX. Para rastrear este proceso de consolidación territorial, sólo hemos accedido a una fuente histórica:

*“Lo cierto es que en el último tercio del siglo XVIII fue propietario de Rodero el benemérito Coronel Dn. Gregorio de Zegada... Heredó esta propiedad... don Julián Gregorio de Zegada, hijo del Coronel, bajo cuyo gobierno llegó a su apogeo. También llamóse esta hacienda Negra Muerta, porque **se unió a Rodero una enorme porción de tierras**. Don Julián dictó un reglamento admirable para sus arrenderos, a fin de que bajo esa constitución de moralidad y trabajo, puedan ser felices”* (Vergara op.cit.: 305, mi resaltado).

Sospecho que este reglamento que menciona Vergara sería el mismo citado por Madrazo (1982), del año 1839, que Madrazo le adjudica al sacerdote Escolástico Zegada, y en el que nos detendremos un poco más adelante, ya que guarda importancia para el estudio del tiempo y el espacio locales.

Pero antes, completemos aclarando que, en 1889 – en plena etapa republicana –, Rodero/Negra Muerta fue comprada por el salteño Vicente García que la anexó así a las tierras que ya tenía en el Departamento de Iruya, provincia de Salta (Fandos y Fleitas 2011). Se consolidó así un inmenso latifundio denominado Rodero y Negra Muerta que abarcaba la escalofriante superficie de casi 336.500 hectáreas repartidas entre las provincias de Salta y Jujuy⁷. Esta compra había sido financiada mediante un crédito del Banco Hipotecario Nacional, por cuyo motivo el Banco acabó quedándose con la propiedad de la finca (Comisión de Latifundios de la Puna 1925).

...

⁷ Este dato es puramente deductivo, ha sido reconstruido por mí, y puede no ser correcto. Está constituido por la sumatoria de la Finca Rodero y Negra Muerta jujeña (según: Comisión de Latifundios de la Puna 1925, p. 41) – o sea 164.550 hectáreas –, y por la Finca Santiago decimonónica, es decir, incluyendo Finca Sala Iscuya (según Rutledge 1987: 195) – o sea 171.943 hectáreas.

De las dos Repúblicas coloniales a la República liberal.

Sintetizando los más de doscientos años de la etapa colonial señalados hasta aquí, hemos visto cómo el linaje de los Ochoa de Zárate logró con éxito articular una gran capacidad de poder en el norte de la quebrada de Humahuaca, mediante el control de la mano de obra nativa y de la legitimación de las jerarquías a través de determinadas instituciones eclesiásticas – las Cofradías. Hemos observado que los territorios de la vertiente occidental del Zenta, que se podrían asociar con la *estancia de Sianzu*, fueron retenidos por el encomendero como si fueran mercedes propias, expropiando de esta manera a la comunidad que la controlaba con anterioridad, posiblemente el pueblo de Uquía. Asimismo, hemos podido observar que desde principios del siglo XVIII este férreo poder comienza a dispersarse y del mismo modo parecen hacerlo los derechos espaciales en *Sianzu*. Simultáneamente, las encomiendas sobre pueblos indígenas dejaban de ser una herramienta de poderío privado, ya que a mediados del siglo XVIII los pueblos de San Antonio de Omaguaca y de San Francisco de Paula de Uquía, pasan a ser encomendadas a jurisdicción estatal (Madrazo 1994: 139).

La Argentina nació a la luz de las nuevas corrientes ideológicas iluministas y liberales, que proponían nuevos principios jurídicos y ontológicos para regular las relaciones entre los hombres. Sin embargo, el país también nació en un contexto de guerra. Esta situación se extendería durante los siguientes setenta años, al punto de que la guerra se volvería tan constitutiva de la dinámica interna nacional que continuaría siendo promovida hasta 1885, a través de una cadena de episodios de larga duración: primero la guerra de la independencia hasta 1820; luego las guerras civiles entre unitarios y federales que se extenderían hasta 1880; hacia el final de éstas, la Guerra de la Triple Alianza de 1865 a 1870; y por último, las Campañas del Desierto y del Chaco. Si a este contexto de permanente tensión bélica sumamos las distancias, la preservación de los privilegios de las viejas aristocracias provinciales, y los enormes plazos para la difusión de nuevas ideologías y para la aplicación de nuevos principios legislativos, se entiende la “ineficiente” capacidad del Estado para encarnar de manera rápida y efectiva las nuevas ideologías reinantes, y modificar así sustancialmente las dinámicas de producción y espacialidad de los sectores populares.

Como sea, dos aspectos fundamentales del liberalismo dominante en el siglo XIX van tomando forma y modificando, lenta pero inexorablemente, las dinámicas familiares de los pueblos andinos. Una de ellas se expresa en el campo económico, y se relaciona con la

apertura de los mercados hacia las manufacturas transoceánicas en detrimento de las producciones locales, con una orientación dirigida al puerto de Buenos Aires y un cierre del comercio con el Alto Perú por medio de las aduanas. El segundo punto tiene que ver con la tardía difusión de una ideología liberal sostenida en las ideas de progreso, modernidad, libertad individual e igualdad jurídica de los ciudadanos.

Hemos visto que la quebrada de Humahuaca en Jujuy y el Alto Bermejo en Salta, constituían dentro de la flamante Nación, algunos de los espacios más relacionados a la antigua dinámica e ideología colonial, escindida entre dos estamentos: la República de Españoles y la República de Indios. El espacio estaba, como hemos visto, distribuido según ambos criterios de derecho: por un lado estaban las antiguas haciendas coloniales obtenidas por Mercedes reales; por otro, las tierras comunales de los pueblos indígenas que pudieron resistir. Muy diferente sería el destino que depararía a cada una de estas modalidades de derecho.

Por un lado, las mercedes reales de tierras fueron consideradas por el Estado Nacional y los provinciales como probanza suficiente para retener los derechos de propiedad privada sobre los latifundios, acorde a los nuevos principios ideológicos que corrían. De esta manera, la finca San Andrés sería convalidada en manos de su antigua familia propietaria – los Eguía – y lo mismo ocurriría con la dinastía Zegada y la finca Rodero / Negra Muerta. A pesar del éxito en el mantenimiento de sus privilegios fundiarios, lo cierto es que el contexto económico liberal afectaría a las oligarquías provinciales de Salta y Jujuy, que pudieron contar cada vez menos con la plaza comercial altoperuana para ubicar sus ganados y productos, y que asimismo no lograron articular exitosamente una posición productiva específica en el nuevo escenario nacional sino hasta entrado el siglo XX. Por esta misma razón, el fisco de las provincias norteñas siguió dependiendo por mucho tiempo de viejos dispositivos coloniales de sometimiento del trabajo indígena. Esto es sobre todo visible en el caso de Jujuy, que apenas cuatro años luego de declarada provincia autónoma, restituyó en 1840 una contribución equivalente al tributo indígena, denominado discretamente “contribución directa” (Madrazo 1994) o más explícitamente “capitación indígena” (Gil Montero 1998: 18). Ésta se les cobraba a las poblaciones de los departamentos puneños – Yavi, Santa Catalina, Cochino y Rinconada – a cambio de la exención del enrolamiento en la milicia. Para suplantar esta dependencia fiscal, a partir de 1853 se comenzó a cobrar la “contribución territorial” sobre la propiedad de la tierra; y en 1855 se instala la aduana en La Quiaca. Ambas cargas fiscales nuevas fueron

transferidas de manera automática a los arrendatarios a través del aumento de los arriendos en fincas privadas. De esta manera, “...el aumento de los arriendos implicó, de hecho, la extensión de una forma indirecta de tributación” (Madrazo 1994: 142). Aunque este hecho tuvo sus máximos alcances en los territorios que habían sido parte del Marquesado de Tojo, también produjo consecuencias en la zona del Zenta, como por ejemplo entre los habitantes de la finca Rodero/Negra Muerta,

“quienes en 1881 denunciaron esta propiedad como baldías, a fin de que se las reconociera en propiedad a los naturales y vecinos de Humahuaca o, en su defecto, al Estado provincial” (Fandos y Fleitas 2011).

El pago del arriendo establece determinada temporalidad y espacialidad locales

Si coincidimos con Bourdieu en que una de las principales atribuciones estatales es la de “*producir y de imponer (principalmente por medio de la escuela) las categorías de pensamiento que aplicamos espontáneamente a cualquier cosa del mundo y al Estado mismo*” (Bourdieu 2002: 2), es importante identificar cómo las imposiciones fiscales fueron instaurando una determinada experiencia espacio-temporal sobre los sujetos subalternos: volviéndose así “natural” a su accionar, una estructura de comportamiento y pensamiento que actúa sobre la viabilidad de ulteriores transformaciones.

En efecto, la continuidad de la relación hacendaria de los latifundios del Zenta en el período republicano, fue consolidando determinadas pautas espacio-temporales que, como veremos, resultan hoy fundamentales para interpretar las experiencias “nativas” sobre el paisaje. Para ello es útil abordar un documento de enorme valor testimonial que hemos mencionado un poco más arriba, citado por Madrazo (1982) y posiblemente también por Vergara (1942), constituido por un reglamento para la administración de la Finca Rodero del año 1839.

El documento citado *in extenso* por Madrazo, detalla artículo por artículo las normas por las que deberá regirse el vínculo social entre arrenderos y los ciclos de la actividad productiva. Me interesa resaltar en particular aquellos artículos que mencionan el procedimiento para el pago del arriendo. Dicen así:

“1° Todo el qe. quisiere habitar en territorio de esta hacienda entrará precisamte. en calidad de arrendero apagar anualmte. pa. el día primero de Quaresma | testado dice “Abril” | su arrendamiento de un rl. | real| por cada cabeza de ganados maiores [...] y un peso pr. cada cien cabezas de ovejas y cabras con el reconocimiento de

quince días de trabajo al año en beneficio de la hacienda [...]” (en: Madrazo 1982: 191)

Y más adelante insiste en el mismo documento:

“Debiendo todo arrendero pagar su arrendamiento el día primero de Cuaresma | testado dice “Abril” | de cada año” (op.cit.: 192)

El propio Madrazo toma nota de este aspecto, así como del hecho de que el documento sugiere que este arriendo podía pagársele en dos modalidades: dinero o burros, *“supuesto que todos crían burros con destino de venderlos”* (op.cit.: 161). Para el historiador, la explicación de esta modalidad se relacionaría con asegurar por parte del propietario que la mercadería le sea entregada antes de Pascua, para su empleo o venta en la feria de La Tablada en la ciudad de Jujuy.

Es lógico pensar que la limpieza de los caminos debía realizarse para asegurar el acceso de los animales empleados como pago del arriendo al camino principal hacia Jujuy. La limpieza de los caminos se continúa haciendo hoy en “abril” o “cuaresma” (dependiendo de cada comunidad puntual), aunque como veremos, se carga asimismo de sentidos rituales. Esto se superpone asimismo con otra fecha de gran importancia para las comunidades actuales del Zenta: el *rodio de burros*. Este evento tiene lugar precisamente, el sábado siguiente al entierro de Carnaval. O sea, que el *rodio de burros* da inicio, efectivamente, a la Cuaresma. Ambas actividades – la *limpia de los caminos* y el *rodio de burros* – constituyen, junto a las fiestas patronales, los eventos más relevantes hoy para la vida colectiva y la consolidación de una identidad “regional” en el Zenta. La importancia de la relación entre Cuaresma y las altas cumbres – manifiesta en el hecho de que es en este momento cuando se realiza la limpieza de los caminos – puede historizarse como vemos en este testimonio. Se enmarca en una experiencia coherente del tiempo y el espacio locales, aún cuando sea el producto de la imposición de condicionantes hegemónicos pretéritos, como la fecha del pago del arriendo. Estos aspectos cobrarán relevancia en el capítulo siguiente.

La minifundización de los territorios comunitarios: un caso para confrontar espacialidades administrativas y espacialidades locales.

Distinto destino al hasta aquí expuesto le deparó durante el siglo XIX a las tierras comunales, territorios que habían permanecido y sido manejados hasta entonces de manera colectiva por las comunidades indígenas, tales como la de San Antonio de Humahuaca o la de San Francisco de Uquía. Esta forma de manejo del espacio no

involucró directamente a territorios en las sierras del Zenta, como hemos visto. Sin embargo, ocurrió en territorios de Omaguaca aledaños a los que nos competen, que durante la segunda mitad del siglo XIX se activaron tensiones entre prácticas de espacialidad locales y criterios espaciales legibles para los organismos estatales, en procura de la minifundización de territorios hasta entonces comunitarios. Estas tensiones pondrán de manifiesto, creo, prácticas espaciales locales presentes allende las sierras, que continuaron reproduciéndose en el Zenta hasta la actualidad.

La tierra comunitaria indígena era visualizada por el nuevo discurso hegemónico de la flamante Nación como un lastre heredado del obsoleto sistema colonial. De manera menos explícita, significaba también la preservación de territorios y sectores sociales ajenos y relativamente aislados del mercado capitalista. La ideología liberal exigía la modernización de estos sectores “retrasados” de la sociedad. La acción legal desarrollada para ello fue la aplicación de una serie de medidas legales para activar una nueva modalidad de derecho: la relación contractual denominada “enfiteusis”^{xi}.

A partir de su aplicación en Jujuy en el año 1839, el régimen enfiteutico significó por varias décadas una renta a la tierra que aliviaba los problemas financieros provinciales. Recién hacia fines del siglo XIX se impone plenamente el principio modernista de la propiedad privada, que conlleva la transformación plena de los enfiteutas en pequeños propietarios. Esto se realizó, primero mediante la sanción de la ley de ventas en 1860, y más tarde mediante las leyes de perfeccionamiento de la propiedad, a partir de 1890 (Fandos y Teruel 2012). Las superficies de las unidades productivas resultantes eran totalmente insuficientes para sostener la subsistencia familiar, cosa que provocaba una semiproletarización forzosa, y a la larga la subdivisión por herencia de los minifundios en unidades cada vez más pequeñas^{xii}.

A lo largo de todo este proceso que afectó a la mayor parte de las tierras del departamento de Humahuaca, la Finca Rodero y Negra Muerta permaneció intacta, salvo por el hecho de su venta por parte de sus dueños previos (Fortunato, María Luisa y Escolástico Zegada) a Macedonio Graz en 1861. De modo que Finca Rodero y Negra Muerta siguió constituyendo durante el siglo XIX uno de los tres latifundios remanentes en el departamento de Humahuaca (Fandos y Teruel 2012)^{xiii}. Estos latifundios coincidían con las superficies territoriales laterales afluentes del Río Grande de la Quebrada de Humahuaca.

Entre ambos regímenes (es decir, entre los minifundios bajo riego distribuidos mediante enfiteusis en el fondo de la Quebrada de Humahuaca, y los grandes latifundios coloniales sobre los ríos afluentes como Rodero y Negra Muerta), se elevan las mesetas y serranías intermedias, como las sierras de Aparzo, otrora parte constitutiva de los territorios comunitarios. Estos espacios intermedios, serranos, escarpados y con fuentes de agua independientes y de pequeña escala (o *ciénegos*), serían también objeto de las legislaciones alrededor de la figura de enfiteusis, aunque con resultados mucho más inciertos y de resolución más dificultosa por parte de los organismos encargados de efectivizar las titulaciones individuales. Estos espacios permanecieron por muchas décadas en régimen fiscal, bajo la denominación de “*estancias del Estado*”. Cuatro de estas “*estancias*” resultaban colindantes con la Finca Rodero y Negra Muerta en el área del Zenta que hoy nos compete: se trata de los parajes de Coctaca, Valiazo, Pukara y Ocumazo (Fandos y Teruel 2012; Fandos 2013). El proceso de privatización de estas estancias estatales conllevó aplicaciones atípicas y cargadas de tensiones entre los usos y costumbres y las demandas fiscales. En casi todos los casos, ante el fracaso de los intentos administrativos de establecer amojonamientos individuales (dado que los usuarios no mostraban precisión en identificar los lindes con los vecinos), estas estancias finalmente fueron tituladas como condominios indivisos (Fandos 2013), figura que, en tres de las cuatro localidades arriba mencionadas, se conserva hasta hoy.

La aclaración arriba hecha me parece fundamental, ya que arroja luz al proceso histórico por el cual diferentes criterios de derecho colectivo fueron siendo “domesticados” para su adecuación a un único criterio privado y liberal de derecho imperante en la modernidad. Mientras que los ex territorios comunitarios que se encontraban en el **fondo de quebrada bajo riego** lograron una distribución minifundista relativamente fácil y exitosa, los territorios denominados *estancias* y que se ubicaban en alturas debieron encontrar otra figura legal para el saneamiento de la propiedad en términos liberales: la figura de condominio.

Me parece aquí que lo que se expresaba era la implementación de dos criterios consuetudinarios distintos para determinar la unidad espacial de derecho, que como observamos guardaban vigencia en los territorios comunitarios de los Omaguacas hasta el siglo XIX. A estos criterios los denominaré en esta tesis “bidimensional” y “cerodimensional”, siguiendo una propuesta analítica aportada por Tim Ingold (1987) y que será estudiada con detalle en el capítulo siguiente. Me interesa resaltar una

interpretación que, dada la información etnográfica que aquí compartimos, considero válida. Considero que los latifundios como Rodero y Negra Muerta, que presentan características ecológicas y geográficas similares a las de los ex-territorios comunitarios omaguacas (de los que por cierto no eran sino una supresión lograda exitosamente en el siglo XVII como ya hemos visto), **activan en su interior criterios consuetudinarios de derecho espacial equivalentes a aquellos antiguos territorios comunitarios, devenidos minifundios o condominios.** Y, dado el hecho de que no fueron atomizados por una legislación liberal como ocurrió en otras partes del Departamento de Humahuaca, conservaron en su interior dichos criterios de derecho hasta la actualidad. A propósito de ello, no es un dato menor el hecho de que los territorios de delimitación incumplible fueran denominados precisamente como *estancias*: en el capítulo siguiente veremos qué carga de sentido adquiere el término *estancia* para la experiencia espacial local. Asimismo, aquellos territorios donde sí se cumplió con éxito la atomización minifundista, fueron los de fondo de quebrada bajo riego: territorios para los que existe otro término local para su identificación: *rastrojos*. Ambas categorías – *rastrojos* y *estancias* – serán analizadas en profundidad en el capítulo siguiente.

Principios del Siglo XX. Intentos reivindicativos sobre Rodero y Negra Muerta

Durante la sucesión de gobiernos radicales en la provincia entre los años 1917 y 1930, el tema de los latifundios puneños estuvo en debate y hubo proyectos de ley instituidos para su aplicación. El caso de la Finca Rodero y Negra Muerta fue en el que más se avanzó para su efectiva expropiación, ya que se presumía que, encontrándose en manos del Banco Hipotecario y no de particulares, el procedimiento de compra se vería facilitado^{xiv}. Sin embargo, las sucesivas facciones del radicalismo al poder no lograron nunca obtener el consenso general para viabilizar el proyecto, al que se sumaban problemas materiales (la falta de recursos para actuar la expropiación) así como argumentales (ya que la Constitución sólo permitía la expropiación con fines de “utilidad pública” y no había consenso dentro del radicalismo si una expropiación para su entrega o arrendamiento entre los habitantes constituía un caso de este tipo o no). Asimismo, cabe aclarar que el proyecto de ley, primeramente impulsado por el gobernador Horacio Carrillo, aunque hacía eco de la demanda de las poblaciones nativas, no escapaba del discurso dominante en la época, sino que, por el contrario, proponía la expropiación como un primer paso para una posterior colonización preferentemente de origen europeo (Fandos y Fleitas 2011). Fue en el marco de estos debates, y durante la gobernación del radical del ala conservadora Benjamín Villafañe, que se realizará el ya citado informe de la Comisión de

Latifundios de la Puna (1925). El propósito de este informe era evaluar la propuesta de comprar estos latifundios solicitando los fondos al gobierno Nacional. Según Rutledge (1987: 194), para los terratenientes de las fincas, esta intervención constituía una alternativa más rentable para sus latifundios que el magro arriendo que se podía obtener de la población local.

Luego de doce años de idas y vueltas infructuosas para sanear la propiedad del latifundio de resolución más accesible (Fandos y Fleitas 2011), en el año 1929 la finca fue finalmente comprada en remate por el Ingenio San Martín del Tabacal (Rutledge 1987; Reboratti 2009), con fines que a continuación detallaremos.

La relación entre poblaciones del Zenta y los ingenios azucareros.

Recién en el segundo tercio del siglo XX, la política conservadora provincial estableció un modelo de producción capitalista que se insertó exitosamente en el concierto productivo nacional.

El nuevo modelo productivo se sostenía en el cultivo y procesamiento de la caña de azúcar en las tierras bajas de piedemonte, a través de diversos ingenios azucareros. El que involucraba en particular a los pobladores de las sierras del Zenta, fue el Ingenio San Martín del Tabacal, de enorme influencia en el quehacer político y económico de la provincia de Salta y de toda la región a través de su principal socio, el político conservador Robustiano Patrón Costas^{xv}.

Una política impositiva proteccionista (mediante el gravado a la importación del azúcar), la inversión estatal en infraestructura (mediante los trazados ferroviarios que unían la puna y la quebrada con las regiones tropicales de Salta y Jujuy, y a éstas con las ciudades centrales), y una facilidad en el acceso de los ingenios azucareros a créditos estatales, permitieron el acceso del capital azucarero norteño a los mercados urbanos del litoral platense (Rutledge 1987; Reboratti 1998). Mediante el sistema ferroviario, se conectaban eficazmente las fuentes de mano de obra con las superficies productivas, y a ambas con los grandes centros urbanos consumidores. De esta manera, las zonas de economía tradicional andina fueron incorporadas como áreas satelitales para abastecer a los ingenios de masa laboral y de bienes de consumo, lo cual, lejos de traer prosperidad a dichas zonas satelitales, sólo aumentó sus condiciones de pobreza, marginalidad y dependencia, maximizando la extracción de mano de obra de este sector social (Bisio y Forni 1976).

¿Cómo actuaba este sistema de capitalismo periférico en las transformaciones de los modos de vida de las sierras del Zenta? Observemos la temprana apropiación de los tres latifundios involucrados en nuestro análisis, por parte de una única firma, a través de tres personas jurídicas diferentes. En efecto, Finca Santiago pertenecía directamente a la familia Patrón Costas desde 1906. Finca San Andrés fue comprada en 1932 por un condominio del que el 50% pertenecía a la sociedad empresarial de Patrón Costas. Mientras que Finca Rodero y Negra Muerta había sido adquirida por la misma firma en 1929, al comprársela al Banco Hipotecario (Rutledge 1987; Reboratti 2009).

La razón para la adquisición de estas fincas por parte de una firma azucarera, consistía en proveerse de un enorme caudal de mano de obra para el tiempo del corte de la caña (zafra), al imponer a los habitantes de la finca onerosas cargas arrendaticias en trabajo, así como mediante el endeudamiento de los habitantes al proveer mercaderías a precios desproporcionados y muchas veces incontrastables (ya que la mayoría de los campesinos no sabía leer). De manera que los zenteños:

“...pasaron a tener que pagar sus rentas ya no en dinero y en bienes, sino con su propio trabajo; debían ahora pagar sus rentas por medio de servicios laborales, en las plantaciones de los ingenios, trabajando seis meses como cortadores de caña en la zafra” (Rutledge op.cit.: 199)

Este proceso de subsunción de un modelo productivo tradicional al capitalismo agroindustrial ha sido analizado en detalle en varias oportunidades (Bisio y Forni 1976; Rutledge 1987; Hocsmán 2000; Reboratti 2009; Weinberg 2004 y 2009, incluso yo mismo, Cladera 2008), constituyendo un caso paradigmático en la Argentina de este tipo de intervenciones del capital. Sólo señalaremos aquí que, en los sistemas capitalistas no centrales – como el desarrollado durante el siglo XX en Salta y Jujuy – un modelo de inversión capitalista con interés en recuperar una gran tasa de plusvalía, encuentra enormes ventajas en la subsunción de otro modelo productivo, el familiar o campesino. Ya que esto le permite ahorrar costos al remitir el “mantenimiento” (o sea la preservación del cuerpo físico del trabajador durante los períodos de desempleo); y la “reproducción” (o sea, la producción de futuros trabajadores en el seno de la unidad familiar constituida por el trabajador presente) de la fuerza de trabajo a la propia familia campesina, destinando el salario sólo a la reconstitución inmediata de la fuerza de trabajo (Meillassoux 1999: 147). Una de las formas posibles de transferencia de fuerza de trabajo desde el sector no capitalista hacia el modo de producción capitalista, consiste precisamente en las

migraciones temporarias (op.cit.: 156-169): de esta manera, las poblaciones en sus territorios de origen deben asumir los costos de la fuerza de trabajo no asumidos por el salario. El modelo de capital que se desarrolló en las provincias de Salta y Jujuy entre los años 1930 y 1960 llevó este principio a una de sus condiciones más arquetípicas, ya que el único costo cubierto por el salario – la reconstitución – era asimismo reembolsado por la misma empresa capitalista a través del endeudamiento de la fuerza de trabajo y del cobro de arriendos por la tierra.

Reivindicaciones laborales y territoriales a partir de 1943.

En 1943, con la intervención de la provincia de Jujuy por parte del Estado nacional, y sobre todo con la aprobación del Estatuto del Peón Rural 12.921 en 1944, las condiciones inhumanas de explotación de la fuerza de trabajo andina serían profundamente modificadas. En efecto, el Estatuto incluía una sección dedicada específicamente a la industria azucarera, que afectaba a los salarios mínimos por cupo de cosecha y por día, a la transcripción por escrito de los términos contractuales, a condiciones elementales del trabajo tales como alimentación, vivienda, asistencia médica y pago de pasajes de ida y vuelta a cuenta del empleador, etc. (Rutledge 1987). Asimismo, la medida provocó importantes repercusiones no formuladas por escrito pero de mucho más impacto en la experiencia cotidiana, que son las que primero y más explícitamente expresan quienes vivieron la mutación: por ejemplo, el cese de la violencia física y del uso de armas y látigos (Cladera 2008; Weinberg 2008).

Estas condiciones fueron visualizadas por las comunidades andinas de Salta y Jujuy como una oportunidad histórica de cortar definitivamente los lazos de subordinación que los ligaban a los terratenientes. Es por eso que en 1946 se gestó una inmensa movilización denominada el Malón de la Paz, por la cual 169 representantes de diversas comunidades rurales de Jujuy y de Salta marcharon a pie los 1800 km de camino hasta Buenos Aires, para entrevistarse con el presidente Perón y demandar la restitución de sus tierras. Entre los participantes, asistieron miembros de Finca Santiago, de San Andrés, de Varas y Aparzo (Valko 2007), es decir, estaban representadas poblaciones de ambas laderas – y de los tres latifundios – que constituían las sierras del Zenta.

Se ha mencionado con frecuencia la relación contradictoria que se estableció en ese momento entre el presidente Juan D. Perón y los maloneros movilizados, que fueron celebrados por la prensa y recibidos en persona por el presidente, para luego ser enviados de regreso sin respuestas concretas (Schwittay 2003; Valko 2007; Weinberg

2008). A mediano plazo, no obstante, el Malón tuvo repercusiones legislativas, como el Proyecto de Ley N°1012 sancionado por la Legislatura provincial de Salta, declarando de "utilidad pública" y estableciendo la expropiación, entre otras, de Finca Santiago y Finca San Andrés. Aunque pasados dos años sin ejecución, la disposición caducó infructuosamente (Hocsman 2004).

En el plano nacional, en agosto de 1949 se aprobó la denominada "Ley de Expropiación de Latifundios Puneños" (N° 18.341), que afectaba, entre otras, a la antigua Finca Rodero y Negra Muerta (pcia. Jujuy), la cual a partir de ese momento pasó a ser tierra fiscal provincial. Sin embargo, en dicha acción legislativa quedaron excluidos los latifundios salteños, ya que se encontraban en el finalmente inconcluso proceso de expropiación por parte de la Provincia (Hocsman 2004).

El resultado es que, a partir de 1949, dos situaciones diferentes se observan en cada ladera de las sierras. En la vertiente occidental o jujeña, los territorios permanecen por décadas como de propiedad fiscal provincial, sin resolver el derecho territorial de las poblaciones pero conllevando una reducción de la conflictividad social: en este marco de indefinición jurídica, se aprueban determinadas prospecciones mineras que influirán en las características demográficas del territorio. En la vertiente oriental o salteña, las fincas permanecen en manos de firmas privadas y su población continúa forzada al pago de arriendos, aunque paulatinamente las empresas van concentrando su interés económico en las reservas forestales de las tierras bajas de los latifundios.

...

La reemergencia de la etnicidad desde los 80' y la lucha por la tierra en las sierras del Zenta

A partir de mediados de los '80, con el retorno de la democracia y la difusión de nuevos discursos y herramientas jurídicas legitimadoras de derecho (entre otros, los ambientalistas y los de los pueblos originarios), se abriría una nueva instancia de movilización social en contra de los nuevos intereses extractivistas, y posteriormente, a favor de un pleno reconocimiento territorial para las poblaciones locales. Aquí, las poblaciones locales desplegaron distintas estrategias de movilización para cada uno de los tres latifundios que nos competen, atendiendo a las diferentes coyunturas puntuales y a las diferentes amenazas de intereses del capital concentrado.

Estas acciones locales tienen lugar en el marco de poblaciones que se habían tenido que adaptar a las significativas reconfiguraciones del mercado laboral ocurridas a partir de los 70', expresadas entre otras cosas, en la distribución demográfica a lo largo del territorio. Las transformaciones espaciales se hicieron en dos direcciones: *cerro abajo*, hacia los obrajes madereros de las selvas de montaña; y *trastornando cerro arriba*, en torno a la mina de baritina del Cerro El Gigante, en la ladera jujeña.

La lucha por la tierra en Finca Santiago

En ocasión de mi tesis de grado (Cladera 2008), ya he desarrollado en detalle el caso de Finca Santiago, el que asimismo también fuera abordado por otros autores (Hocsman 2004; Weinberg 2005; 2008). Por lo tanto, sólo haremos un repaso breve en esta ocasión.

La conflictividad social expresada en el Malón y la disminución de la utilidad de este latifundio debido a las transformaciones tecnológicas en el sistema de zafra, estimularon que la firma Patrón Costas procurara deshacerse tempranamente de su propiedad, vendiéndola en 1951 a capitales españoles compuestos por Robustiano Manero, Manuel Quirós, y posteriormente también Daniel Coto. Esta compañía tenía intereses en la extracción maderera de las grandes reservas forestales vírgenes que se encontraban en las tierras bajas de Finca Santiago. A pesar de ello, se siguieron cobrando los arriendos por las tierras labradas y por el pastaje del ganado a los pobladores (Occhipinti 2003).

La extracción maderera abrió un nuevo mercado de trabajo para los campesinos que conocían y empleaban productivamente el curso inferior del río Iruya. Consecuentemente, muchas de las unidades domésticas que antes sólo bajaban para dejar la hacienda y luego volvían al *cerro*, comenzaron a partir de fines de la década del '50 a asentarse con toda la familia para pasar el invierno en el *monte* y trabajar en la actividad obrajera.

La consecuencia de este cambio fue la paulatina concentración y sedentarización de varias unidades familiares en dos *desmontes*: Río Cortaderas e Isla de Cañas. Particularmente, esta última localidad comenzó a concentrar asimismo algunas instituciones hasta que en 1974 se subdividió Isla de Cañas como municipio independiente del de Iruya. La ubicación fronteriza y selvática del pueblo lo convirtió asimismo en un foco de cierto interés en inversión por parte del gobierno militar a partir de

1976, con el fin de “contener” las acciones guerrilleras en el norte argentino. Por lo cual se llegó a instalar un aeródromo que era provisto de mercadería con regularidad semanal, mucho antes de que abriera el camino carretero a Orán.

Ya a principios de los 80', y bajo el signo de un modelo económico dominado por el capital financiero (Stumpo 1992), la ausencia de oportunidades laborales temporales implicó la acumulación de deudas de los arrenderos de las tierras altas (Volcán Higuera y Colanzulí). Estas dificultades aumentaron las tensiones entre propietarios y campesinos, obligando al Estado a intervenir e incluso a asumir parte de las deudas (Hocsman 2004; Cladera 2008). Los vecinos se organizan así, a partir de 1985, en Centros Vecinales, que luego devendrían comunidades locales, con el fin de gestionar los medios para la transferencia de la propiedad a mano de los campesinos. Recién a partir de 1988, y a raíz de las intervenciones de la AIRA (Asociación Indígena de la República Argentina)^{xvi}, comienza a tomar forma la posibilidad de dar la lucha territorial en torno a argumentos jurídicos del derecho indígena. El equipo jurídico que llevó adelante el caso, participaba asimismo de los espacios que llevaron adelante, junto a diputados nacionales del bloque radical, la propuesta de inclusión del inciso 17 al artículo 75 durante el proceso Constituyente nacional^{xvii}. Gracias a esta capacidad de gestión, la ley 24.334 de expropiación de Finca Santiago se aprobó el mismo año – 1994 – en que tuvo lugar la propia Reforma Constitucional que entre otras cosas reconocía la preexistencia étnica y cultural de los pueblos originarios. En febrero de 1997, unos meses después de nuevos disturbios entre vecinos y la empresa privada relacionados con la extracción de madera de la Finca, el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) otorgó la personería jurídica a la Comunidad Kolla de Finca Santiago; y en agosto de 1999 se firmó la escritura traslativa de la propiedad en tanto posesión comunitaria (Cladera 2008).

La lucha por la tierra en Finca San Andrés

El proceso de lucha por la tierra en Finca San Andrés no resultó tan lineal y exitoso como el de Finca Santiago. En primer lugar, porque la empresa con la que se iniciaron las luchas seguía siendo la misma propietaria desde hacía un siglo: el Ingenio San Martín del Tabacal.

Este territorio es el que en mi estudio participa de manera más secundaria, ya que la finca nunca entró dentro de la jurisdicción territorial del equipo técnico del que fui parte. Para reconstruir los procesos de lucha por la tierra en esta finca, me remito exclusivamente a

los trabajos de otros autores. Lo cierto es que la visibilidad que adquirió este caso en la opinión pública, estimuló a la producción de varios estudios sobre el caso (Luñis Zavaleta 2004; García Moritán y Brown 2007; Domínguez 2001, 2004 y 2008; también lo analiza Reboratti 2009).

Los intereses en la extracción maderera en la finca estimulan a la empresa propietaria San Martín del Tabacal a concentrar a las poblaciones locales en las tierras altas. Con este fin, la empresa ofrece en 1984 una donación a la provincia de 79.560 hectáreas en las tierras altas, a cambio de que el gobierno se comprometa a arbitrar el abandono de los campesinos del remanente de tierras. Se aprueba así el decreto provincial 2845 del año 1986 que acepta dicha donación (Reboratti 2009).

Los campesinos, al tomar conocimiento del decreto, se oponen abiertamente, demandando que la donación contemple asimismo 15.000 hectáreas en las áreas de invernada ganadera de los parajes denominados Los Naranjos y Río Blanquito. Para fortalecer su posición, muchos pobladores de las tierras altas se instalan de manera definitiva en ambas localidades. Esta acción de ocupación y poblamiento en tanto acto político (Luñis Zavaleta 2004; Domínguez 2008) es de gran relevancia para nuestro estudio, y profundizaremos en ella más adelante. Como sea, lo cierto es que la nueva situación obliga a la provincia a emitir un Decreto provisorio, para suspender la ejecución del 2845 por treinta días. El decreto provisorio caduca, permaneciendo el 2845 en vigencia pero sin ejecución. La empresa continúa acusando a las poblaciones locales de incursionar en las tierras bajas, y ante la falta de acciones legales, comienza por su propia cuenta a poner trancas en los caminos vecinales y a amenazar con el cierre de una de las escuelas. Estas provocaciones generan diversas movilizaciones de los pobladores locales: en 1987 y 1989 a la ciudad de Salta (Luñis Zavaleta 2004), y finalmente, a la Plaza de Mayo en 1993.

La conflictividad obliga a la aprobación apresurada de la ley 24.242 de expropiación de la Finca San Andrés. Ahora bien, esta ley se refería solamente a las 15.000 hectáreas complementarias, y no a todo el latifundio. Dos años más tarde, estando a punto de caducar por falta de ejecución efectiva, los comuneros vuelven a movilizarse a Plaza de Mayo, a raíz de lo cual el gobierno nacional realiza el depósito correspondiente a la expropiación (Reboratti 2009). Esta movilización tiene lugar después de la Reforma Constitucional, que brinda un nuevo amparo a los reclamos. Con este motivo, los

pobladores se organizan en la Asociación Comunitaria Tinkunaku en 1995: que obtendrá del INAI personería jurídica como comunidad indígena en 1998 (Luñis Zavaleta op.cit.).

En 1996, el Ingenio San Martín del Tabacal fue adquirido por la firma Seaboard Co. Las acciones tomadas por el flamante administrador de la Finca sólo exacerbaban las tensiones con la Comunidad, la cual asimismo demuestra una gran capacidad de articulación con otros actores en sus demandas, obteniendo alianzas con ONGs como Greenpeace, Grupo Yaguareté y un municipio del Estado de Luxemburgo (Domínguez 2001; 2004). En 1997, la comunidad corta la ruta de acceso a San Andrés, a raíz de lo cual se provoca un enfrentamiento con la policía. El Ingenio reacciona procurando anular la donación todavía sujeta a ejecución efectiva, cosa que no logra.

En este contexto de tensión, se hace pública la construcción del Gasoducto Norandino, que atravesaría la Finca entera en dirección este-oeste, hasta pasar a la provincia de Jujuy por el Abra de Zenta. Este anuncio aumenta la conflictividad en la finca, y fortalece la alianza entre los discursos ambientalistas de Greenpeace y Grupo Yaguareté, y los discursos indigenistas de la Comunidad Tinkunaku, en contra de las diferentes expresiones del capitalismo internacional. Este enfrentamiento tuvo un enorme impacto y difusión mediáticos (Dominguez 2001; 2004).

El Gasoducto reacciona ejecutando distintas acciones de mitigación de impacto ambiental, entre ellas, la compra y donación de dos reservas ambientales de yungas, y el pago de indemnizaciones a Tinkunaku. Aunque posteriormente, dos explosiones en años sucesivos del ducto en su tramo de cruce por la zona de yungas volverán a reflotar el conflicto en la opinión pública.

Recién en el año 2004 la provincia de Salta da por cumplida la donación de las casi 80.000 hectáreas de las tierras altas (Reboratti 2009). El resultado al día de hoy es que dos fracciones de la Finca – una en las praderas de altura; la otra en las yungas – se encuentran en situación dominial fiscal, en camino a la restitución comunitaria efectiva. Entre ambas, se encuentra una fracción remanente de la Finca que continúa siendo propiedad del Ingenio, de poca utilidad para la empresa, ya que no se trata de una zona forestal, y su acceso está condicionado por el trasvase de tierras comunitarias, ya sea por el este o el oeste (ver mapa adjunto).

La restitución comunitaria en la vertiente jujeña de las sierras del Zenta

A diferencia de los casos salteños, recordemos que la ex Finca Rodero y Negra Muerta devino tierra fiscal provincial de Jujuy a partir de 1949. Esto redujo la conflictividad social en la vertiente occidental, motivo por el cual los procesos reivindicativos tardarían un poco más en hacerse presentes.

Durante varias décadas, la única acción de titulación consistió de la entrega de algunos títulos particulares sobre superficies bajo riego, delimitadas con precisión, denominadas localmente *rastrojos* (más adelante profundizaremos el significado local de este término), en carácter veinteañal. Esto se realizó durante el primer gobierno provincial del entonces radical Horacio Guzmán, que duró hasta 1962. Estos títulos individuales son denominados coloquialmente “*títulos Guzmán*” y en algunos lugares del Zenta existen hasta hoy (E. Oyarzábal, com. pers.).

Sin embargo, simultáneamente, se intensificaban acciones de exploración y explotación minera. Sabido es que la declaración de una mina es independiente de la propiedad del inmueble, de manera que los intereses extractivos nunca se preocuparon por regularizar la situación dominial de la ladera jujeña. En las sierras del Zenta se activó una mina de baritina en el Cerro Gigante, en el marco del auge extractivo de este mineral que percibió la provincia de Jujuy, iniciado en 1975 y prolongado ininterrumpidamente por lo menos hasta el año 1981, según el informe editado por la subsecretaría de Minería poco tiempo después (Schalamuk, Fernández y Etcheverry 1983): aunque según la memoria local, la actividad de la mina se discontinuó desde mediados de los 80'. Se observa la evidente relación entre la actividad extractiva minera y las transformaciones en el modelo productivo global que sufría la provincia bajo el nuevo régimen de desregulación económica (Stumpo 1992).

Según este informe, esta mina había sido declarada con el nombre de “Noemí Antonina”, por María I. B. de Muro (Schalamuk, Fernández y Etcheverry 1983: 60), aunque nunca escuché esta denominación y actualmente los pobladores la recuerdan simplemente como “mina El Gigante”. En el año 1981, explotaba el yacimiento la firma FAVA S.A. El material era extraído de cuatro socavones en la cumbre del Cerro, procesado en el molino situado a tal fin en la localidad de Varas, para luego ser derivado a la ciudad de Palpalá (Schalamuk, Fernández y Etcheverry 1983).

Como consecuencia del yacimiento, muchos pastores de los *valles* del Zenta en Salta, se radicaron en la localidad de Varas y fueron contratados por la empresa. De esta manera, la localidad de Varas creció demográficamente mucho en pocos años, convirtiéndose en la principal localidad habitada, y también en la que tiene una disposición más “urbanística”, de las sierras en la vertiente jujeña hasta el día de hoy. Las condiciones de trabajo durante los años del régimen militar eran extremadamente deficientes, careciendo los operarios de equipos elementales como barbijos. Por esta razón, en el período de nuestro trabajo técnico, muchos adultos mayores sufrían severas lesiones respiratorias y estaban llevando adelante juicios contra la empresa. Como contraparte, la experiencia minera en El Gigante constituyó para algunos de los principales dirigentes comunitarios, una primer experiencia de organización y liderazgo sindical.

Volviendo al tema dominial, hemos dicho que, salvo por los “*títulos Guzmán*”, no hubo otros procesos de titulación efectiva sino hasta después de aprobada la nueva Constitución Provincial en 1986. Esta Constitución temprana aún hacía eco de la percepción sobre la “cuestión aborigen” de las décadas anteriores, tal como expresa el artículo 50: *“La Provincia deberá proteger a los aborígenes por medio de una legislación adecuada que conduzca a su integración y progreso económico y social”*.

Bidaseca et. al. (2008) observan la continuidad de un discurso de modernización y tutelaje en esta Constitución. Este discurso también se expresó en las acciones de titulación efectiva en las tierras altas jujeñas. En efecto, el órgano al que se le asignó la tarea de entregar títulos fue el Instituto Jujeño de Colonización; el objetivo que debía perseguir era el de regularizar la propiedad en las tierras fiscales, a fin de darles una valorización económica. Todavía el carácter indígena no se expresaba como un derecho legítimo e independiente (Borghini 2010).

Menos de una década más tarde, con la suscripción del Estado Argentino al Convenio 169 de la OIT y la aprobación de la nueva Constitución Nacional en 1994, la situación de los pueblos originarios adquiría un tinte completamente nuevo: dejaba de ser un “problema de marginalidad” a resolver, y pasaba a ser un derecho cultural a reconocer. La enorme visibilidad de la población originaria en Jujuy – y la acción continua que venían realizando algunas organizaciones, sobre todo eclesíásticas – estimuló a la firma en 1996 de un temprano acuerdo entre provincia y nación para la realización de mensuras y

trámites para la entrega de los títulos comunitarios, mediante fondos aportados por el estado nacional. El acuerdo, que debía ser actuado por el ya mencionado Instituto Jujeño de Colonización (IJC), se había logrado gracias a las gestiones de diversas organizaciones reivindicativas del derecho indígena (Borghini 2010): el recientemente creado Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI); y organizaciones de la sociedad civil como el Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy (COAJ), gestado en 1989, o las eclesiásticas Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA) y Organización Claretiana para el Desarrollo (OCLADE), pioneras desde los 80' en la gestación de un discurso y conciencia originarios (Espósito 2014a)

No obstante, hasta 1998 apenas 16 personas jurídicas comunitarias se habían registrado en el Registro Provincial de Comunidades Aborígenes (Bidaseca et.al. 2008). Esta lentitud inicial se vio estimulada por las discrepancias en el accionar entre el IJC y el resto de las organizaciones participantes (INAI; COAJ; ENDEPA; OCLADE) (Borghini 2010). Asimismo, la legislación provincial requería en ese momento el dictado de una ley nueva por cada título comunitario que debiera entregarse (Bidaseca et.al.: 2008); todo lo cual llevó a la paralización del convenio.

En el marco de la estrategia jurídica que desarrollaban en aquel momento los abogados de estas organizaciones de la sociedad civil, se avanzó en la aprobación de una única persona jurídica general para todas las localidades jujeñas del Zenta (Aparzo, Palca de Aparzo, Chorcán, 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. Si se atiende el mapa, se observará que el perímetro territorial de la Comunidad Distrital coincidía de una manera sorprendente con la "*estancia de Sianzu*" delimitada con toda precisión por el cacique Uquía Pedro Colchi... ¡en 1725! Sin embargo, esta coincidencia es insuficiente para aseverar cualquier tipo de continuidad entre una experiencia territorial y otra.

Como sea, lo cierto es que mediante la creación de una única Comunidad Distrital y el inicio de apelaciones judiciales directamente ante el Estado Nacional, se esperaba poder lograr un saneamiento relativamente rápido y favorable de propiedad colectiva, como había ocurrido poco tiempo antes en Finca Santiago (E. Oyharzábal, com. pers.). En ese momento, la Comunidad Distrital contaba con un Delegado distrital, así como con un Delegado comunal por cada localidad integrante.

Existía no obstante, el problema de la mensura del territorio comunitario distrital, que requería del asesoramiento técnico y la firma habilitante de un agrimensor, lo cual volvía la operación extremadamente onerosa para los recursos locales. La primer alternativa para resolver esta dificultad consistió en incluir el plano de mensura como parte de los petitorios a TGN, empresa encargada del Gasoducto Norandino, el mismo que surcaba la Finca San Andrés, y que en su tramo jujeño cruza la actual comunidad de Cianzo de este a oeste. Una de las demandas consistió en aceptar la servidumbre de paso del Gasoducto, a cambio de que la empresa costeara la mensura predial. Así se hizo; pero una vez finalizado el plano de mensura, se observó que no habían sido deslindados del interior los títulos de propiedad privada vigentes, es decir, los “*títulos Guzmán*”, de manera que el plano carecía de validez (Oyharzábal com.pers.). Se consiguió posteriormente la cesión de la mayoría de los “*títulos Guzmán*” particulares a la persona colectiva, pero para cuando esto fue logrado, la estrategia de reivindicación territorial en el Zenta jujeño ya había cambiado, como veremos a continuación.

En efecto, en el ínterin ocurrirá un fenómeno que modificará rápidamente la estrategia territorial. En el año 2000, las organizaciones que acompañaban los reclamos territoriales – INAI, OCLADE, ENDEPA, COAJ, etc. – coordinaron el Foro de Comunidades Aborígenes de la Provincia de Jujuy y Jubileo Por la Tierra (Bidaseca et.al. 2008), acompañado de una movilización de fuerte impacto en los medios locales. A raíz de estas acciones, se logró incorporar al convenio original de 1996 entre provincia y Nación, un protocolo adicional que se sancionó como ley provincial 5231/00. Este protocolo contemplaba diversas modificaciones; entre ellas: que no fuera necesario aprobar una ley por cada título entregado; y que la unidad ejecutora del Programa incorporara a representantes de los propios pueblos originarios interesados. Desde entonces, el PRATPAJ (Programa de Regularización y Adjudicación de Tierras a Población Aborigen de la Provincia de Jujuy) contó con una unidad ejecutora conformada por varios funcionarios y por la Comisión de Participación Indígena, o CPI, conformada por representantes de los pueblos originarios de cada departamento provincial y por dos referentes de las organizaciones eclesiósticas (Borghini 2010). El PRATPAJ contaba con fondos de ejecución propios y con representaciones comunitarias, por lo que fue visualizada como una oportunidad más inmediata de resolución del conflicto que el inicio de un juicio al Estado Nacional. De manera que muchas localidades integrantes de la Comunidad Distrital de Palca de Aparzo empezaron a iniciar a partir de 2002 expedientes

de titulación y planos de mensura particulares, renunciando asimismo a la Comunidad Distrital (E. Oyharzábal com.pers.).

Ahora bien, hemos visto a lo largo de todo este recorrido histórico que las localidades de la ladera occidental del Zenta habían participado siempre de manera conjunta en todos los procesos relacionados con su situación dominial, al menos desde la “estancia Sianzu” del siglo XIII. ¿Cómo, entonces, se efectivizaron los amojonamientos demarcatorios entre las distintas localidades, devenidas ahora comunidades independientes? Se hicieron, por supuesto, recurriendo a la propia experiencia histórica (efectivizada hasta entonces sólo entre las Fincas jujeña y las salteñas), que determinaba que las cumbres divisorias de aguas conformaban los mojones “naturales” entre distintas unidades fundiarias. Así, distintas cumbres intermedias se devinieron en mojones demarcatorios, tales como el cerro Surioj entre Varas y Aparzo; el cerro Cocorocho entre Aparzo y Palca de Aparzo; el Cerro Amarillo entre Aparzo y Cianzo, etc.

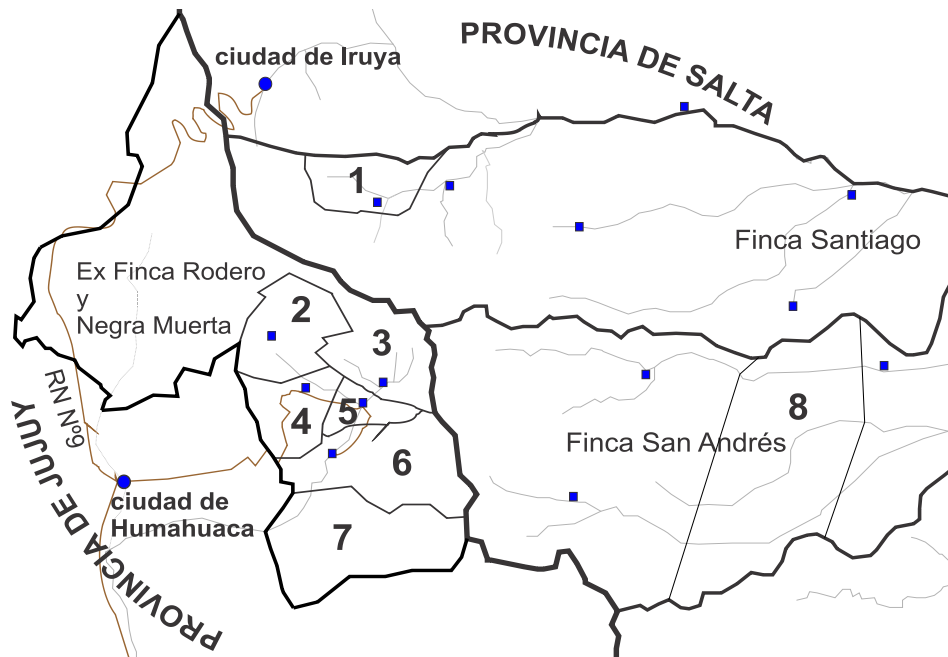
Volviendo a los efectos de la ejecución del PRATPAJ, a nivel provincial se observó el inmediato impacto en el número de comunidades solicitantes (ver García Moritán y Cruz 2011). Sin embargo, la iniciación de expedientes no se condijo con la titulación de las tierras. Para el 2003, prácticamente no había habido ninguna entrega de títulos comunitarios en toda la provincia (Espósito 2014a). Esta demora se hacía más urgente por cuanto cada año que pasaba el Programa contaba con menos recursos financieros remanentes. Frente a esta situación y vista la inacción del gobierno provincial, la CPI presentó un recurso de amparo ante el Tribunal Contencioso Administrativo de Jujuy.

El amparo recibió un fallo favorable en el año 2006, exhortando a la Provincia a entregar los títulos adeudados en quince meses. El gobierno provincial apeló este fallo por inconstitucionalidad, lo cual produjo una enorme movilización social que causó el corte del cruce de las Rutas Nacionales N°9 y 52 en la localidad de Purmamarca. El corte recibió el sugerente nombre de **Segundo Malón de la Paz**, y obligó finalmente al gobernador a hacerse presente y aceptar las condiciones judiciales impuestas por el Tribunal (Borghini 2010). Apenas un mes después de la protesta, el gobernador firmó los decretos de titulación de varias de las comunidades demandantes. Entre éstas, recibieron finalmente sus títulos algunas de las comunidades del Zenta jujeño. Sin embargo, no todos los expedientes tenían el mismo estado de avance. De las comunidades solicitantes, 55 (incluyendo algunas del Zenta jujeño) no pudieron recibir aún los títulos en esa oportunidad.

Cuatro años más tarde, los recursos disponibles por el PRATPAJ finalmente se agotaron sin que hubiera habido nuevas titulaciones. La presión que inmediatamente realizaron, una vez más, las comunidades solicitantes, provocó la continuación del Programa en una versión financiada esta vez con fondos del gobierno provincial, denominada PRIPCI – Programa de Instrumentación de la Propiedad Comunitaria Indígena – ejecutada por la Secretaría provincial de Derechos Humanos. Paralelamente, el Juez que llevaba la causa del recurso de amparo presentado por la CPI en el año 2003, declaraba la sentencia como ejecutada, es decir, como si todos los expedientes amparados en aquel entonces hubieran recibido sus títulos. La CPI se vio obligada en consecuencia a apelar esta sentencia incorrecta ante la Corte Suprema de Justicia en el año 2011 (E. Oyharzábal com.pers.).

En el año 2012, el PRIPCI quedó discontinuado por el agotamiento de fondos, tal como había ocurrido antes con el PRATPAJ, sin que ninguno de los 55 títulos faltantes hubiera podido ser entregado, a pesar de los esfuerzos del equipo de abogados que llevó adelante el programa. Esto provocó una nueva Marcha por la Tierra frente a la Casa de Gobierno, en abril de 2013. Producto de esta movilización – y habida cuenta de que la provincia ya no dispuso de más fondos para completar las tareas adeudadas por el PRATPAJ y por el PRIPCI – se logró firmar con el Gobierno provincial un acuerdo de nueve puntos vigentes en relación con la regulación y adjudicación de los títulos comunitarios (Espósito 2014a). De estos puntos, al momento sólo ha logrado efecto la creación de una Mesa de Diálogo, encargada de llevar adelante los expedientes en marcha.

Hoy, a dieciocho años de iniciado el convenio para regularización y adjudicación de tierras, cincuenta y cinco comunidades localizadas en tierras fiscales y con el expediente largamente iniciado – incluyendo algunas del Zenta jujeño – aún no han podido obtener sus títulos comunitarios. Apenas el 15% de los títulos de tierras comunitarias indígenas ha sido efectivamente entregado (Espósito 2014a). La Corte Suprema de Justicia, por su parte, tampoco se ha expedido aún respecto del fallo que declaraba cumplida la sentencia por la entrega de los títulos.



Referencias: 1) Finca Sala Iscuya, un condominio de particulares desmembrado de Finca Santiago en la primera mitad del siglo XX y reintegrado a la misma en el año 2011; 2) territorio comunitario de Chorcán; 3) territorio comunitario de Varas; 4) territorio comunitario de Aparzo; 5) territorio comunitario de Palca de Aparzo; 6) territorio comunitario de Cianzo; 7) territorio comunitario de Hornoca; y 8) (según P. Micou, en C. Reboratti 2009: 81) área remanente de F. S. Andrés en propiedad privada, sujeta a expropiación (en todos los casos, los límites son aproximados y no exactos. Fuente: elaboración propia)

Figura N°4: el proceso de restitución territorial comunitaria en las sierras del Zenta, y las consecuentes subdivisiones fundiarias que acaecieron.

...

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 y experiencias espaciales), las cuales operan a través de resortes consuetudinarios y familiares. Estas experiencias espaciales locales, son el producto de una histórica negociación de las capacidades productivas familiares para mantener su propia autonomía, cumpliendo para ello con los sucesivos sistemas hegemónicos de dominación que se les impusieron.

En la actualidad, 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 (Weinberg 2004), y así es como se organizaron las familias locales para dar una lucha por unidades de propiedad 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 constituyó una precondition del propio sistema burocrático administrativo para el reconocimiento de la existencia de sujetos colectivos de derecho (Bidaseca et.al. 2008), “obligando” así a las sociedades locales a organizarse acorde a esta demanda estatal específica. Una vez más, el Estado se constituye como campo legitimador de todos los capitales, creando de este modo un original capital estatal (Bourdieu 2002).

Ahora bien, ¿Cuáles son las dinámicas de vida, y las experiencias subjetivas acerca del derecho territorial que estas dinámicas activan? ¿Cómo se relacionan estas experiencias del espacio y el paisaje con los discursos de la espacialidad que resultan inteligibles para el lenguaje burocrático-administrativo? Los próximos capítulos profundizarán en estas cuestiones.

3. Semiótica de las categorías locales acerca del paisaje

Como hemos venido advirtiendo, en este capítulo procuraremos abordar una hermenéutica local acerca del espacio y el derecho espacial. En este ejercicio de interpretación textualista del discurso local, podremos observar la inmensa riqueza semántica con que se carga el paisaje en las sierras subandinas.

La existencia de una semántica espacial local en esta región, ha sido algo ya advertido por la ciencia, desde que la geografía diera cuenta de una serie de términos criollos o “nativos” mediante los cuales los pastores trashumantes de la región categorizaban a los diferentes ecosistemas que se suceden a distintas altitudes de las sierras subandinas (Greco 1995; Reboratti 1998). Estos términos locales se solapaban con una notable correlación con los mencionados ambientes naturales, de manera que se podían tomar prácticamente como sinónimos nativos de los ambientes geográficos. Estos términos eran: *el monte*, para describir las selvas montanas o nubloselvas por debajo de los 1800 msnm y con precipitaciones de hasta 2200 mm anuales; *el valle* para describir las praderas de altura entre los 2600 y los 3500 msnm, y *el cerro* para describir los ambientes de prepuna por encima de esta altura o en los faldeos occidentales, con precipitaciones de unos 300 mm anuales.

Esta identificación de términos locales para individualizar ecosistemas mostró una gran utilidad analítica, razón por la cual fue adoptada rápida y fructíferamente por autores de múltiples disciplinas en los estudios de las regiones subandinas de Salta y Jujuy. De manera que, en las últimas dos décadas, los investigadores hemos venido empleando éstos y otros términos paisajísticos nativos (*puna*, *costa*, etc.), para identificar determinados medioambientes, en disciplinas tan diversas como historia (Gil Montero 2004), etnohistoria (Sánchez y Sica 1990; 1994), arqueología (Ventura 1994; 2001), antropología social (Hocsman 2000; García Moritán 2007) sociología rural (Domínguez 2004; 2008), ecología (Quiroga Mendiola 2000; Brown 2007), o etnobotánica (Hilgert 2007). Incluso en mis propios trabajos he hecho uso de estos términos locales con las acepciones arriba explicadas (Cladera 2008; 2010). Asimismo, algunos autores “redefinieron”, según sus propios criterios, los ecosistemas descritos mediante estos términos nativos para que se adecuaran a lo observado en localidades específicas (por ejemplo, Hilgert 2007 considera que el término *cerro* se emplea para las praderas de altura, *valle* para los bosques montanos y *monte* para las selvas montanas).

Sin embargo, un análisis semántico de los contextos y las cargas de sentido que imbuyen a estos términos “nativos” se hace necesario: un ejercicio de poner en “contexto de situación” los términos locales como proponía Malinowski (1964), para que se adquiera plena y profunda conciencia del sentido de cada término, en sistemas interpretativos necesariamente complejos y polisémicos. Este ejercicio nos brindará de herramientas fundamentales para repensar los criterios de derecho territorial que inscribe el paisaje en las sierras subandinas^{xviii}.

La terminología local para describir al paisaje

Los términos asociados al paisaje en el Zenta, como los arriba mencionados – *cerro, valle, puna, monte, costa*, etc. – son términos cuya aplicabilidad depende del contexto (Malinowski 1964). En determinadas conversaciones, estos términos se emplean para identificar a los mencionados pisos ecológicos; pero de manera estricta significan otra cosa. Su sentido estricto contiene una alta importancia simbólica para comprender su empleo a la hora de describir o identificar a determinado medio ambiente: y esta riqueza semántica no sólo permite la identificación, sino asimismo la caracterización del paisaje así denominado en sentidos extremadamente importantes para entender las experiencias locales del derecho espacial.

En primer lugar, en su acepción “ecosistémica”, las **selvas de montaña** o **yungas**, son referidas por los pastores mediante la denominación local de ‘*el monte*^{xix}’, y por extensión, el **bosque montano** es denominado por los pastores como *bordo de monte, costa de monte* o sencillamente *la costa*. Ahora bien: en el discurso cotidiano local, el término *monte* se emplea en su definición más genérica para aludir a cualquier formación vegetal leñosa de carácter caótico y enmarañado: es decir, que no ha sido ordenada, domesticada, socializada, por la acción humana. En este sentido, cualquier maraña vegetal salvaje es descripta por las familias de campo como un *monte*, incluso si tiene lugar en un paisaje distinto al de las yungas (por ejemplo, un *monte de queñua*, en plena prepuna). Más aún: se emplea el término *monte* para una formación arbustiva caótica e incontrolable, incluso, si crece **dentro** del predio ordenado y domesticado de determinado agricultor. Por ejemplo: si un productor tiene dentro de su cerramiento un área arbustiva remanente, podrá expresar por ejemplo “*me ha quedado ese monte*”. En su acepción minimalista, el término *monte* incluso se emplea para definir a la arbustiva salvaje

específica, ya sea en tanto especie o en tanto individuo. Voy a citar dos ejemplos de mis propios apuntes de campo:

- “Lo que sus animales comen cuando están en los cerros de por acá es “monte”: añagua, tola, ramoneón, qoipa^{xx}, penca” (Cianzo: 19/4/2008)
- “A esta altura ya aparecen otros montes: como la uva de campo, pucapuca, sermonilla”. (Volcán Higuera, 3/4/2009)

Asimismo, he escuchado a campesinos mirar un arbusto al que desconocen y preguntarse en voz alta “cuál monte será ése”. Se observa que **cada** arbustiva salvaje puede ser apelada como *un monte*. Y en ocasiones, sobre todo en contextos de producción agrícola, *monte* se puede usar prácticamente como equivalente a *maleza*. Por ejemplo, en una melga de determinado cultivo que no ha sido lo suficientemente desmalezado, el productor podrá decir que “le ha ganado el monte”: es decir, que la maleza se desarrolló más rápido y ahogó al cultivo.

Esta polisemia compleja pero coherente del término *monte* fue una de las primeras “naturalizaciones” que tuve que hacer – y que al principio me costó mucho asumir – cuando comencé a residir en la región andina del noroeste argentino. Como se observará en los apuntes recién citados, con el tiempo esta polisemia se me incorporó de manera que la complejidad semántica ya me resultaba “obvia”: de hecho, uno de los ejercicios para esta tesis ha consistido en des-naturalizar estas terminologías incorporadas como propias.

De manera que el término *monte* se asocia a la exuberancia vegetal, desordenada e incontrolada por la acción humana. A veces esta exuberancia se vuelve simplemente ingobernable para el campesino. Cuando esto ocurre, el vecino puede expresar esta derrota mediante el uso de términos superlativos. Por ejemplo, en Medanitos (Fiambalá, provincia de Catamarca), he escuchado usar de esta manera nada menos que a la palabra *montaña*. El agricultor al que se lo oí decir tenía dentro de su predio un pequeño chañaral sin desmontar: el chañar (*Geoffroea decorticans*), al propagarse naturalmente de manera vegetativa (a través de las raíces) desarrolla bosquesitos extremadamente difíciles de erradicar. Al hablar de este sitio incontrolable dentro de su propio terreno, el productor decía con frustración “eso es pura montaña”. En esta misma frase, el productor

describía el espacio, pero también expresaba la fortaleza del mismo: la banalidad de atentar contra una maraña vegetal tan obstinada.

Como sea, y como este último y brevísimo ejemplo ilustra, el carácter feral del *monte* le confiere irremediabilmente de características asociadas a lo salvaje y a lo no socializado, a la acción de fuerzas extra-humanas que liberan una fertilidad desordenada y desenfrenada. Por ejemplo: tanto el castellano *monte* (más frecuentemente en el Zenta) como su equivalente quechua *sacha* (sobre todo en territorios más chaqueños), se emplean para adjetivar a las criaturas salvajes, a las versiones “silvestres” de especies animales o vegetales domésticas. Por ejemplo, el *chancho de monte* (los pecaríes o *tayassuidos*), el *conejito de monte* (*Silvilagus brasiliensis*), la *pava de monte* (*Penelope spp.*), el *gato montés* (*Leopardus geoffroyi*), el *ganso de monte* (*Neochen jubatus*), etc. En regiones de paisaje más chaqueño se multiplica este tipo de denominaciones, esta vez mediante el prefijo quechua: la *sacha-pera* (*Acanthosyris falcata*), el *sacha-limón* (*Capparis speciosa*), el *sacha-poroto* (*Capparis retusa*), la *sacha-higuera* (*Carica quercifolia*), la *sacha-cabra* (la corzuela parda, *Mazama guazoubira*)^{xxi}, etc.

Pero asimismo, está muy difundido tanto en el Chaco como en las tierras altas, el empleo del prefijo en quechua para referir a las versiones deficientes, improvisadas o simplemente falsas de las cosas del mundo social, como ya lo observara Di Lullo tiempo atrás (1946): por ejemplo, se puede decir un *sacha-corrал* para referir a una versión improvisada de un espacio donde retener al ganado; una *sacha-mesa* para un tronco empleado con ese fin, etc. Del mismo modo se puede emplear para designar criaturas, cuando el prefijo no refiere a su residencia “en *el monte*” sino a su condición falsa: por ejemplo, el *sacha-cordero* (el pájaro cortarramas, *Phytotoma rutila*), o el *sacha-pollito* o *gallito de cerco* (*Rhinocrypta lanceolata*), aves ambas cuyos cantos recuerdan a las respectivas especies domésticas (Bravo 1975). Como se ve, el *monte* remite, permanentemente a lo largo de su polisemia, al espacio que cobija lo improvisado o espontáneo, lo desordenado, lo no-socializado. Veremos un poco más adelante qué implica esto en términos ontológicos.

...

A lo paisajes de **praderas de altura** los pastores de la zona las describen como *el valle*. Debido a este empleo, el término no puede utilizarse con su acepción morfológica (es decir, en tanto formación geológica por la que corre el cauce de un río). Para referirse a

este tipo de formación del relieve, se emplea localmente la palabra *quebrada* o *quebradita*, o el quechua *huaico*. En cambio, *valle* es localmente un término que se refiere exclusivamente a determinada experiencia subjetiva vinculada con cierto paisaje. Ahora bien: es fundamental comprender que la palabra *valle* no caracteriza a determinado ecosistema objetivable para el saber científico, sino, en definitiva, una experiencia social del paisaje: **el ambiente considerado subjetivamente como óptimo** por su clima pero asimismo por su condición socializada, **para la reproducción de la hacienda**. Como tal, en los casos que me competen, por *el valle* se hacía referencia a localidades caracterizadas por praderas naturales de altura, de gran valor forrajero durante el verano. Pero en cambio, en otros circuitos de la trashumancia la referencia paisajística a la que alude el término no es exactamente la misma (Hilgert 2007).

En todo caso, lo cierto es que, siendo un paisaje por definición social, cualquier *puesto* ganadero que se ubique en una localidad subjetivamente considerada *el valle*, podrá ser referido mediante el mismo término, aunque mediante fórmulas posesivas: por ejemplo, cuando un pastor dice “*me voy para **mi valle** a ver las vacas*”, o “*yo **tengo valle** en tal paraje*”. La amenidad (climática y social) a la que alude el término, permiten emplearlo como gradiente para describir comparativamente distintos lugares: por ejemplo, un lugar más “lindo” que otro podrá ser descrito como “*más valle*”: “*ahí es más valle que aquí*”. De hecho, la condición subjetiva del término se ha puesto de manifiesto, por ejemplo, en discusiones entre un pastor y otro por la calidad de valle de determinado paraje, que según la experiencia de movilidad de un pastor era “*más valle*”, mientras para otro era “*muy punoso*” (ver infra), como para merecer la caracterización en tanto *valle*.

He escuchado emplearse del mismo modo posesivo los parajes situados en los paisajes de bosque montano o *costa* al sur de las sierras del Zenta, fuera ya de mi área de trabajo (departamento de Valle Grande). Por ejemplo, al decir “*me voy para **mi costa** a llevar la hacienda*”^{xxii}. Esta característica resulta fundamental, ya que se trata de fórmulas que claramente expresan la condición social de los paisajes así denominados. En cambio, por ejemplo, **resulta incorrecto al oído** referir a un *puesto* ganadero en el *monte* como “*tengo mi monte en tal paraje*”: ya que, como vimos, *el monte* definitivamente alude a lo que escapa al control humano. Lo mismo ocurre con otro término que describiremos a continuación, **el cerro**. La fórmula correcta sería “*tengo **puesto en el monte** en tal paraje*”, o lo mismo para “*tener **puesto en el cerro***”.

...

A los territorios áridos de **prepuna** en la ladera jujeña, los pastores zenteños no los designan mediante una definición ambiental concreta, y esto ha sido un problema que me costó mucho tiempo discernir. El término que yo he observado emplearse es, sencillamente, *jujuy*, por situarse dentro del distrito político homónimo. En este texto, cuando hagamos referencia a los parajes prepuneños en tanto paisaje o ambiente, emplearemos el apelativo *jujuy*, en minúsculas, para evitar confusiones. Esta conclusión me ha venido a conciencia hace realmente muy poco: de hecho, en presentaciones muy recientes (Cladera 2013) he hecho figurar a los parajes localizados en la ladera jujeña con el término local *puna*. Sin embargo, debo redefinir la semántica de este concepto, en función de mis observaciones acerca de cuándo y cómo es empleado el término. En efecto, una revisión de los contextos de empleo me permitió reparar en que, aunque la escolarización ha familiarizado el término “puna” con un sentido geográfico, lo cierto es que, en la conversación cotidiana del Zenta, la *puna* **no alude en realidad a un ambiente o espacio físico, sino a una condición** que puede detentarse o no, y que por lo mismo puede caracterizar a determinado paisaje en cierto momento del año pero luego puede no hacerlo. Y, **siendo una condición, no es excluyente de los paisajes, sino que puede hacerse extensivo también a personas o animales.**

En primer lugar, he escuchado hacer alusión a la *puna* con mayor frecuencia como adjetivo que como sustantivo. Como sustantivo, sólo lo he escuchado emplearse para referir al mal de alturas o “sorojche”, al que en las sierras de Zenta se lo denomina, siempre e invariablemente, *puna*, así, a secas. Por eso es que, cuando alguien empieza a sentirse afectado por los males de altura, se dice que “*lo ha pillado la puna*”, y sobre todo para referir a situaciones asociadas al invierno crudo, especialmente al mes de agosto. En efecto, agosto se denomina como el mes en que los caminos están “*más punosos*”, o en que “*los cerros andan punosos*”. Con estas alusiones se hace referencia al peligro que acecha durante esta época en estos lugares de mucha altura y mucha exposición física. En las *abras* (pasos obligados entre una ladera y otra de *los cerros*), el viento gélido arrecia de tal manera que con frecuencia puede tumbar y desbarrancar a caminantes y monturas. En esta fecha, se dice que “*la tierra tiene hambre*” o que “*está abierta*”, así como se aclara que durante dicho mes “*anda el fuego por el cerro*” o que “*los cerros se andan cruzando*”^{xxiii}. Si esto ocurre en julio o agosto y el afectado lamentablemente fallece o enferma gravemente, la expresión se agudiza, y se habla ya de que quien “*ha pillado*” al caminante ha sido “*el cerro*” o “*la tierra*”. Asimismo, a las escasas vacas que toleran las rigurosas condiciones forrajeras y climáticas del invierno sin tener que descender a las

zonas de selva, se las denomina localmente *vacas punistas*. Como se ve en los diferentes contextos concretos de empleo del término, la palabra *puna* se refiere más a una **condición o un estado**, relativo a la altura, el rigor climático invernal y la peligrosidad, que a un tipo determinado de paisaje. En muchos contextos de empleo, esta condición de peligrosidad ambiental pero asimismo subjetiva de determinados espacios de altura permite el reemplazo del adjetivo *punoso* por otros términos que en ese contexto actúan de sus sinónimos, tales como *jodido* o *bravo*: “*en agosto anda bravo el cerro*”. Y esto anticipa ya una carga de sentido especial que se le asigna a otro término paisajístico: *el cerro*.

En efecto, las zonas de máxima altura en las sierras, en donde los vientos y el frío impiden el desarrollo de prácticamente cualquier cobertura vegetal salvo por yaretas y líquenes, se asocian con lo que académicamente se denomina **ecosistema altoandino**. Para hacer referencia a este tipo de paisaje, localmente se emplea el término *cerro*. Pero en sentido estricto, *el cerro* hace alusión a cualquier promontorio discernible del resto del paisaje, ya sea una mera elevación o una cumbre escarpada. De manera que habrá *cerros* con características ambientales más cercanas a las de prepuna en la ladera occidental, *cerros* más caracterizados por praderas de altura en el faldeo oriental, y *cerros* más altos, cuyo ecosistema predominante es el altoandino, en la cima de las serranías. Para expresar este gradiente (altitudinal para la geografía, pero experiencial para el baqueano), se emplea los ya descriptos términos *punoso*, *jodido* o *bravo*. Por ejemplo, al señalar “*que tal cerro es más punoso que tal otro*”. Una vez más aclaramos: la caracterización de *punoso* se refiere a una experiencia tanto visual o ambiental – ausencia de cobertura vegetal salvo por yaretas, ausencia de fuentes de agua – como experiencial – presencia de fuertes vientos, abrupta disminución de la temperatura, amenaza constante del mal de alturas.

Como sea, lo cierto es que, en términos estrictos de paisaje, *el cerro* hace referencia a las cumbres principales, que cuentan con sus nombres propios (*Cerro Gordo*, *Cerro Morado*, *Cerro Torres*, *Cerro Siquisa*, *Cerro Cuelludo*, *Cerro Gigante*, *Cerro Trampero*, *Cerro Queso Asentao*, etc.). Estas cumbres se concatenan sobre el espinazo constituido por el “*filo de las sierras*”, y la caracterización de este tipo de paisaje pone el énfasis en el despoblamiento, la ausencia de fuentes de agua y la soledad. Como se ve, entre *el cerro* como **paisaje** y *la puna* como **condición**, existe una nítida relación (*en el cerro es donde hay puna*, o *el cerro tiene puna*). Ambos términos parecen cargarse, en las sierras

subandinas del territorio argentino, de los sentidos que Pablo Cruz ha identificado como atribuibles en el altiplano boliviano a los conceptos quechuas de *ch'usaj parte* (lugar vacío), *ch'in parte* (lugar silencioso) o *saqra lugar* (lugar peligroso, expuesto a la voracidad de las fuerzas del inframundo) (Cruz 2013).

...

Es necesario que quede claro lo contextual y relacional del empleo de todos estos términos hasta aquí mencionados. No definen unidades ambientales objetivables, sino experiencias subjetivas acerca de lo que son por un lado paisajes domésticos (*el valle, jujuy*), y por otro, paisajes hostiles (*el monte, el cerro*). Esto es lo que explica que, por ejemplo, en los circuitos de trashumancia en Finca San Andrés (estudiados por Norma Hilgert 2007), los pisos ecológicos identificados difieran bastante de los señalados aquí: ya que en San Andrés, *monte* se emplea para referirse a las selvas; *valle* para los bosques, y *cerro* para las praderas de altura. Ahora bien: estos paisajes son definidos así a partir de las experiencias de sus informantes, que **están ubicados en el monte** de San Andrés o Los Naranjos. No me cabe duda de que esos mismos pastores, cuando están en sus puestos de altura con la *hacienda*, no dirán entonces “*estoy en el cerro*”, sino “*estoy en la localidad tal*”, refiriéndose en ese momento al *cerro* como a aquellas cumbres que quedan todavía más arriba de donde ellos se encuentran: si *se está en el cerro*, se está ya en un espacio definitivamente no-humano. Del mismo modo, el *valle* no se refiere a un tipo de ecosistema científicamente discernible, sino a un paisaje social: el ambiente considerado subjetivamente como óptimo para la reproducción de la *hacienda*. Un ejemplo clarísimo de esta condición relacional se puede observar en el caso de la localidad de Santa Cruz, en la Finca San Andrés. Para Hilgert, Santa Cruz es una localidad de *cerro* dentro de un circuito de trashumancia que incluye a Paraná (*valle*) y a Río Blanquito (*monte*) (Hilgert 2007: 62). En cambio, para los productores trashumantes de Cianzo, en el Zenta jujeño, con los que me tocó trabajar, **Santa Cruz es claramente el valle**. Esta caracterización paisajística no es posible de separar de la experiencia subjetiva. Es decir, para aquellos cianceños que *trastornan*^{xxiv} el *cerro*, Santa Cruz constituye **su valle**.

Paisajes domésticos y paisajes bravos

Se habrá comenzado a vislumbrar que, por el tipo de práctica productiva trashumante, las poblaciones zenteñas identifican determinados paisajes como aquellos que pertenecen al universo afectivo propio, residencial y socializado. Estos espacios están mediados por

inmensas extensiones de absoluta ausencia humana y de gran peligrosidad. Los dos paisajes principales que emplean productivamente los pastores a lo largo del año son: las laderas occidentales de prepuna o *jujuy*, y las fértiles praderas de altura orientales o *el valle*. Esto implica para los pastores entrar en contacto con otros dos paisajes escasamente socializados, o *bravos*: ya sea para su empleo productivo marginal en un caso, o bien porque es el paso obligado para *trastornar* desde *jujuy* al *valle*, en el otro caso. Un gráfico ilustrativo de esta situación podría quedar aproximadamente de este modo:

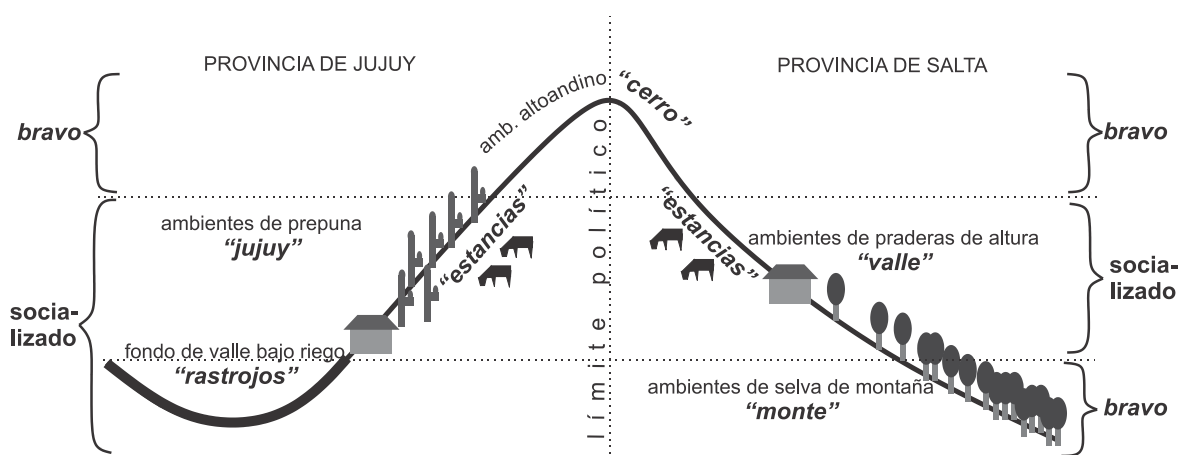


Figura N°5. Esquema ilustrativo de los términos nativos para designar a los paisajes y su condición social o no, en las sierras del Zenta (fuente: elaboración propia)

Como hemos podido observar, *el cerro* y *el monte* aluden a sendos espacios *bravos*: caracterizados por su inhabitabilidad y dominados por fuerzas indómitas y salvajes. Aquí gobiernan fuerzas no-humanas, aunque con una diferencia significativa entre un caso y el otro, como veremos a continuación.

El monte.

El *monte*, espacio cuyo acceso está vedado al humano por la exuberancia vegetal, **cobija** a criaturas y fuerzas de fertilidad desmesurada y voracidad (física o sexual) desenfrenada. Las que yo de escuchado nombrar y categorizo son: el *tigre*^{xxv}, el *viborón*^{xxvi}, el *juco* y la *juca*; el *doende*, los *aborígenes*, ocasionalmente también, *el diablo*. Estas criaturas

aparecen con frecuencia en los relatos de las zonas bajas, protagonizando historias y espantando o mostrando el temple de los personajes que se les enfrentan. Sobre cada una de estas criaturas podemos explayarnos un poco más.

Por supuesto la primera que llama la atención es la presencia de *los aborígenes* en esta categorización. El impacto de escuchar esta denominación de parte de colectivos que hoy se autodefinen como indígenas u originarios ha sido notable. Lo cierto es que, todavía hoy, en las comunidades de las tierras bajas de las sierras del Zenta se emplea con frecuencia la definición de *los aborígenes* en tanto exo-etnónimo, es decir, para denominar a sujetos separados y distintos del “nosotros”: en este caso, los pueblos chaqueños, como los wichí y los Avá Guaraní, con los que hoy se entra en contacto cotidiano en los barrios de la ciudad de Orán. Entre los ancianos mayores, me sorprendió aún escuchar comentarios peyorativos, poniendo en duda la posibilidad de *los aborígenes* de ejecutar exitosamente proyectos agrícolas, a diferencia del *nosotros* de referencia. Por supuesto, con la nueva acepción del término *aborigen* en tanto categoría jurídica, estas definiciones van entrando en desuso y son reemplazadas en función de sus nuevos usos y acepciones que categorizan positivamente el término desde una profunda reapropiación reivindicativa de la ancestralidad. No obstante, creo que el uso de la palabra *aborígenes* en determinados contextos para referir a colectivos humanos ajenos y de costumbres productivas expresadas como inferiores, habla de una histórica semántica en torno al término *el monte* y a las criaturas que lo habitan. Discursos similares respecto de los pueblos de selva se expresan también en los Andes Centrales, en donde el término genérico para referir a estos “otros pueblos” selváticos, no civilizados y de cristianización incipiente o reciente, es el término quechua *ch'unchus* (Sendón 2009; Lanata 2007). Específicamente al respecto de las triangulaciones de los colectivos sociales en las identidades nacionales (Briones 1998) y de la triangulación gaucho-kolla-aborigen en el ideario provincial Salta, me explayé más en mi tesis de grado (Cladera 2008).

Otra criatura infaltable en los relatos del monte es el *tigre* (*Panthera onca*). Como señala Chébez (1999), es inevitable que toda ronda de conversación vespertina en *el monte* acabe desembocando en este tema de conversación, en la admiración y el espanto que provoca el poder de esta criatura.

Según Chébez (1999), la población de *tigres* en las yungas de Jujuy y Salta constituye una de las únicas dos viables remanente en la Argentina. Es al *tigre* a quien los campesinos le adjudican la responsabilidad sobre la pérdida de la mayor parte de *la*

hacienda durante su estadía en *el monte*. Aunque otros factores quedan retaceados en esta explicación, no deja de ser cierta la alta mortandad de ganado que produce la fiera. Siendo una especie animal, se le conocen algunos aspectos del comportamiento, como por ejemplo si es macho o hembra, si anda solo o, en caso de hembras, con crías o con algún macho en cortejo. Los baqueanos relatan por ejemplo que el *tigre* anda en invierno en las partes bajas, pero hacia el verano *sale del monte* para la *costa* o *bordo*, siguiendo los lugares de ubicación de la *hacienda*. Muchos relatos cuentan también las experiencias de encuentros de hombres con el *tigre*, y a los baqueanos más rudos que desaparecen en el monte sólo se les puede adjudicar una muerte acorde a la talla de su figura, en manos del *tigre* o de *toros bravos*.

Aunque produce una fascinación particular, es también la criatura peligrosa más profana que ofrece *el monte*. Muchos de los relatos se sustentan sobre hechos fidedignos, y las cicatrices y los testimonios de los médicos y enfermeros dan cuenta de que sobre estos relatos subyace siempre un trasfondo de información fáctica. A diferencia de otras tradiciones culturales, *el tigre* es considerado extremadamente peligroso, pero una criatura puramente asociada con el reino animal. No conozco de ritos o acciones que se vinculen con actuar sobre su capacidad de agencia. Tampoco he escuchado historias sobre transformaciones de hombres en *tigre*, como sí han recopilado otros autores respecto al *runa-uturunco*, en ámbitos más chaqueños o en otros valles subandinos más australes (Pablo Cruz, com. pers.)

El *doende* (yo lo he escuchado expresar así, sin diptongo) es, según los relatos, una criatura provocada por los abortos intencionados. Lo atraen los niños, y gusta de jugar con ellos para luego perderlos según unas versiones, devorarlos según otras. Se lo describe con múltiples combinaciones – todas horribles – entre características infantiles y adultas. En este aspecto, vemos que el término castellano adquiere, en territorio argentino, la carga de sentido que en el altiplano boliviano corresponde al concepto de *q'ara wawa* (lit.: “niño desnudo”) (Platt 2001): criaturas que, dada su condición abortiva, no alcanzaron la plena socialización humana, por lo cual “*les crecen las barbas y se comportan de manera muy parecida a los Chullpa, hacia quienes parecen ir revirtiendo, lentamente, en una inversión extraña de la dirección del tiempo*” (Platt 2001: 650). Los *chullpa* constituyen, para los Macha estudiados por Tristan Platt así como en buena parte de la región andina, la humanidad de la era presolar, que aunque corresponden a un tiempo de gentilidad pasado, conservan vigencia “...a través de la creencia de que sus

almas paganas se reencarnan dentro del vientre de cada madre india, para transformarse en cristianos mediante ritos post-natales de separación y bautismo.” (Platt 2001: 635-636).

En las sierras del Zenta, los *doendes* cuentan con muchas características en común con los *q'ara wawa* potosinos. Se les adjudica también otras características, como la de tener dos manos o dos guantes, uno de lana y otro de hierro. A la pregunta de con qué mano uno prefiere que se le pegue, los zenteños dicen que hay que decir “con la de hierro”, ya que el *doende* golpea con la mano contraria a la elegida. En este tipo de aspectos se vuelve a reforzar el carácter lúdico, infantil, de un ser por lo demás extremadamente peligroso.

Pero sin duda, la criatura que adquiere las características arquetípicas asociadas a la voracidad y lujuria no-social que se esconde en *el monte*, es el *Juco* o *Jucu* (masculino) o *Juca* (femenino). En Salta y Jujuy, se denomina con estos apócopeos al *ucumar* y a su hembra. Se trata de una especie de úrsido, el oso de anteojos (*Tremarctos ornatus*), cuya presencia en territorio argentino es aún dudosa (aunque evidencias recientes parecen confirmar su presencia: Del Moral y Bracho 2009). Es interesante señalar que, a pesar de su taxonomía en tanto úrsido, sin embargo, para el lenguaje criollo local, jamás se emplearía la palabra “oso” para denominar al *Jucu*. La palabra *oso* en las tierras bajas del Zenta, se usa para describir a dos criaturas: al *oso hormiguero* u *oso a secas* (el tamandú, *Tamandua tetradactyla*), o bien al *oso bandera* (*Myrmecophaga tridactyla*). Me parece significativo esto: la palabra “oso” se reserva aquí para animales que nada tienen que ver con los úrsidos: ya que el *Jucu* es visto, más que como un “oso”, más bien como un pre-humano, acaso más cercano a los simios que a otros tipos de criaturas. En efecto, he escuchado caracterizar al *juco* como a una criatura de una fuerza descomunal y un aspecto “*como de gorila, todo peludo*”, de lascivia insaciable. Están muy difundidos los relatos que cuentan el secuestro de mujeres por *jucos* (y también de hombres por *juca*s), para mantenerlos atrapados en cavernas y disponer de ellos como esclavos sexuales. A estas uniones he escuchado adjudicárseles (en términos más picarescos que temerosos) a los niños rubios; por supuesto yo he sido objeto de chistes de doble sentido alusivos a esto. En otros relatos recopilados en la misma región (Piki Chaki 1991), se adjudica a los “*hijos del juco*” una fuerza sobrehumana heredada de su progenitor. Todas las recopilaciones de relatos sobre *el jucu* hacen énfasis en tres características que posicionan a esta criatura en un lugar liminar entre lo social y lo animal: la lubricidad desmesurada, el consumo de alimentos crudos y sin condimentar (**sin sal**: más adelante

veremos la importancia de este elemento), y la fuerza descomunal. Estas mismas características presociales se le adjudican al *ucumar* o *paulucha* (por “Pablo”, nombre folklórico de la criatura, así como *Juan* se denomina al zorro) en los Andes Centrales, motivos por los que el *paulucha* es una figura importante con funciones mediadoras en contextos rituales (Lanata 2007).

La aparición en escena de todas estas criaturas en los cuentos y relatos, se da siempre por medio del mismo verbo: “*salir*”. “*Me ha salido el doende al camino*”; “*y entonces le ha salido el tigre*”; “*en eso le sale el diablo al cruce*”. El uso de este verbo me parece un dato extremadamente relevante: ya que hace a la idea de que una criatura **emerge desde un interior invisible**, hacia un exterior o hacia la visibilidad. Volvemos a la referencia original con que se vincula el término *monte*: la exuberancia vegetal librada a una fertilidad desenfrenada, desordenada. Diversas criaturas presociales y extremadamente voraces, salen del cobijo que les depara este espacio hiperfértil: como si la fertilidad desmesurada engendrara asimismo una voracidad desmesurada.

¿Y a dónde es que *salen*? Estas criaturas irrumpen a los estrechos elementos socializados que se sustraen del *monte* no-social: **las sendas de herradura**. La importancia de las sendas será profundizada más adelante.

Esto no significa que el verbo *salir* no se pueda emplear para expresar la acción de otras criaturas: por ejemplo, *acutis*, *chanchos de monte*, algún vecino que estaba hachando, etc. Sin embargo, para estos casos “profanos”, he escuchado con mayor frecuencia el empleo de otra fórmula: “*me he cruzado con* [algo o alguien]”. Claramente en este caso, el encuentro es ocasional, no intencional. Y esto subraya otro dato relevante: el verbo *salir*, en los contextos de relatos de peligrosidad, se vuelve necesariamente un **verbo reflexivo**. Requiere sí o sí del sufijo pronominal del objeto indirecto: la persona que es víctima del acto. El *diablo*, el *doende*, el *jucu* o el *tigre*, no “salen” simplemente del *monte*: sino que *le salen* a un desprevenido que se ve obligado así a enfrentárseles. Lo significativo del caso es que, al volverse un verbo reflexivo, el término “*salir-le*” sobreentiende una acción intencional: la elección de ese caminante en particular y en ese momento específico. Como sea, una cosa se hace evidente: las criaturas que *le salen* al caminante, son las que, en el relato, se cargan de agencia. El *monte* les da reparo: pero no observamos que este paisaje sea cargado con una agencia específica.

A diferencia del *monte*, que en su exuberancia impenetrable **cobija** criaturas pre-sociales, en cambio el otro ambiente *bravo* o *jodido*, es decir *el cerro*, en tanto figura específica discernible del relieve circundante, **constituye en sí mismo una entidad con agencia propia**, como desarrollaremos a continuación.

El cerro.

Para el desplazamiento – así de las unidades familiares como de sus tropas de bovinos y ovinos – desde *jujuy* al *valle* o viceversa, los vecinos requieren de sendas o caminos que surcan grandes distancias por relieves extremadamente escarpados, *trastunando* de este modo *el cerro*, desde una ladera a otra y comunicando para cada unidad familiar sus *rastrojos* en *jujuy* con sus *puestos* en *el valle*. Estos caminos transitan a gran altura sobre las laderas de los *cerros* (entre 4000 y 4500 msnm): cada unidad familiar sabe en qué punto del recorrido se *descuelga* del camino para descender ladera abajo hasta sus respectivos *puestos*. Los recorridos se extienden durante decenas de Kilómetros sin presencia humana, salvo por los muy ocasionales transeúntes con los que uno se pueda cruzar. Las fuentes de agua con las que el caminante se encuentra son escasísimas, si acaso las hay: de manera que hay que proveerse del *avío* (comida y bebida para el camino) suficiente para realizar todo el trayecto antes de echarse a andar. Como se ve, los caminos de herradura son espacios de una inmensa exposición física al peligro: ya sea deshidratación, males físicos, *puna*, falta de albergue, heladas, desbarrancos y vientos huracanados.

En estas instancias, el caminante se cruza con una serie de accidentes que demandan determinados tipos de comportamientos, palabras o acciones. Entonces se deja entrever un elemento muy significativo: el *cerro* actúa en estos casos como si se tratase de un paisaje con agencia propia. Este paisaje-sujeto es muy rara vez enunciado mediante una denominación concreta en el Zenta, y es importante que esto quede claro. Esto es diferente a lo que ocurren en otros contextos andinos, particularmente entre los aymara según Martínez (1989) y Abercrombie (2006)^{xxvii}. En el Zenta, en cambio, la nominalización del paisaje casi no ocurre: y si acaso ocurre, se emplean siempre fórmulas esquivas, genéricas o elusivas: la *Tierra*, la *Pacha*, *el cerro* o *los cerros*.

El ejemplo más conocido de este tipo de accidentes en el camino, está constituido por las *apachetas*. En efecto, en cada ascenso por el camino de herradura, se llega hasta el filo del cerro: el punto más alto a partir del cual ya se comienza a descender. Este punto de paso entre un paisaje y otro, circundado sólo por las cumbres más altas, se denomina *abra*. **En toda *abra* existe una *apacheta*** constituida por piedras amontonadas, flanqueada por botellas de alcohol y latas vacías. Es que se espera que el transeúnte “*haga chaya*”, es decir, deje libaciones de coca y alcohol cada vez que alcanza una *apacheta*, así como renueve allí su *acullico* de coca dejando el usado como ofrenda; además, colabora en su mantenimiento sumando una piedra si ésta está muy derruida. Todas estas características son largamente conocidas por nuestro folklore nacional, habiendo sido recopiladas y difundidas tempranamente por Ambrosetti (1917). A estas tradicionales se pueden sumar algunas más recientes. Por ejemplo: sabido es que en agosto, a las libaciones a la Tierra se les debe agregar la entrega de alimentos preparados. A esta ceremonia se le llama *Corpachada* o *Pago*, enterrando en las *apachetas* no sólo bebida y alcohol (*chayada*), sino también comidas especiales “*que le gustan a la Pacha*” – *tijtincha*, guiso de trigo o quinua, etc. Estas *Corpachadas* eran tradicionalmente un acto íntimo de cada familia. Hoy, son eventos que, al margen del rito doméstico, se realizan de manera colectiva, organizadas por las comisiones directivas de las comunidades indígenas. Algunas de estas comisiones han incorporado una práctica elocuente: deben subir a “*pagar*” a las *apachetas* de los caminos que son más transitados por los pastores del lugar, para recién luego descender al poblado y *corpachar* la *apacheta* del salón comunitario.

De hecho, las *abras* en sí mismas, en tanto puntos de clivaje visual entre un paisaje y otro (puntos a *trastornar*), constituyen puertas de entrada a nuevos espacios, y como tales se vuelven accidentes de gran intensidad semántica al igual que cualquier otra puerta, o *punku* en quechua (Cruz 2006; Lanata 2007). Aunque todas las *abras* cuentan con su correspondiente *apacheta*, existen además algunas consideradas particularmente peligrosas, por las cuales se evita que pasen los caminos de herradura. Estas *abras* se manifiestan como lugares claramente vinculados a la ancestralidad. Por ejemplo, existe una, en dirección a Caspalá, denominada *Abra del Pueblo*, en donde los pastores cuentan que permanece un antigal en forma de pueblo. Este pueblo tiene fama de despertar ruidosamente ante el paso del caminante.

Otros etnógrafos en los Andes Centrales también han tomado nota de la relación entre el ‘ruido’ en los antigales, y la presencia de fuerzas relacionadas con la ancestralidad (Rivera Andía 2003).

Otra expresión del *cerro* en tanto paisaje-sujeto está constituida por las denominadas *Cruces de la Misión* o *Cruces Calvario*. En algunos de los más altos *cerros* que circundan algunas *abras* importantes, se encuentran estas cruces de hierro (de hecho en el Zenta existen dos denominadas elocuentemente *Abra de Cruz*); pero asimismo, cerca de cada población existe un *cerrillo* de baja altura aldeaño, en el que se realiza para Pascua la procesión con la cruz, emulando la Pasión. El *cerrillo* está rematado por la *Cruz de la Misión* o *Cruz Calvario*, que se engalana con coronas de flores para las Pascuas o si no para el día 3 de mayo.

En los casos de las capillas locales más antiguas, esta relación semántica entre Santo Patrono, capilla local, *Cruz Calvario* y *cerro* se hace más manifiesta. Tal es el caso de la capilla de Aparzo, la más antigua de todo el Zenta jujeño, construida en el siglo XVII (Vergara 1942). Esta capilla está consagrada a San Sebastián, alrededor de cuya fecha advocatoria (21 de enero) se han ido aglutinando durante el siglo XX las festividades patronales del resto de las comunidades aldeañas, conformando hoy una semana completa de actividades festivas rotatorias^{xxviii}.

Volviendo al caso puntual de San Sebastián, la antiquísima capilla apunta claramente hacia la el *cerrillo* en cuya cima se eleva la *Cruz Calvario*. A media falda en este *cerrillo* se observan unas ruinas, de las que se dice que aquí es en donde **el Santo hizo su aparición**. La referencia al Santo, en este caso, es la referencia a la Imagen, que se carga de su propia agencia (Bugallo 2010). De hecho, la explicación contemporánea adjudica precisamente al milagro de la aparición de la imagen, la denominación de la localidad (“*Aparzo porque es donde apareció el santo*”). Los ancianos de Aparzo explican que, antes de aparecerse en estas ruinas, San Sebastián vivía en “*el cerro más alto para el lado de Choracán*”. Aunque no mencionan ni recuerdan el nombre del cerro en cuestión, la descripción de su ubicación sugiere que se podría tratar del Cerro Siquisa. Una persona me llegó a contar que en ese cerro encontró la casita del Santo, “*hecha de laja canteadita, bien linda, como la que tiene acá*” (en referencia a su nicho en el retablo).

Como se observa en el caso puntual de San Sebastián de Aparzo, *el cerro* como paisaje, tan sutil pero obstinadamente, se hace presente a través de un accidente que condensa su agencia: la *Cruz Calvario*.

...

Ahora bien, de todos los accidentes geográficos, aquel en que se expresa de manera más decidida la peligrosidad a la que se exponen los caminantes que recorren las grandes alturas de las sendas, lo constituyen las **lagunas de altura** y los **ojos de agua bravos**. Producidas por diminutas microcuencas en las que las lluvias no pueden escurrir, allí se forman *lagunillas* o *lagunías*, las que, igual que algunos “*pozos bravos*” u “*ojos bravos*” (manantiales de vertiente) que brotan al pie del cerro, son espacios peligrosos tanto para los pastores como para sus haciendas.

Esta peligrosidad asociada a las lagunas de altura está no sólo ampliamente documentada para los Andes en general, sino que asimismo ha sido tempranamente recopilada para el caso de las sierras del Zenta. En efecto, la principal y más conocida laguna de altura de las serranías de los alrededores es la Laguna Leandro, entre Chorcán y Rodero, en el departamento de Humahuaca, sobre la cual fuera recopilado en 1936 un relato por Justiniano Torres Aparicio (2012). Esta historia ha sido tan difundida, que ha conformado parte del material de literatura de los manuales escolares provinciales en Jujuy durante muchos años. No nos detendremos en esta versión, que sin dudas combina elementos del relato oral original con otros de creación propia del autor. Sólo señalaremos algunos elementos que se condicen con los que se le atribuyen a otras fuentes de agua en el área. Éstos son:

- 1) Se le adjudica a la laguna el carecer de fondo, y el engullirse “*a cuanto objeto o ser viviente caía sobre la superficie de su traicionero espejo*”;
- 2) la laguna castiga a un hombre por su avaricia;
- 3) el castigo conlleva la muerte o la condena eterna;
- 4) de la laguna “*emerge*” un tipo de ganado, en este caso un *toro bravo* con astas de oro (esto no se repite en otros relatos de la zona; pero en otras regiones de los Andes se relata cómo las alpacas o las llamas nacen de las *lagunas* o de *los ojos de agua*: Martínez 1989; Lanata 2007).

Más allá de este relato, yo no he escuchado más cosas sobre esta *laguna* en particular: téngase en cuenta que los caminos trashumantes **no pasan hoy cerca de ella**. En cambio, de muchos otros ojos de agua y lagunas sí he escuchado muchos comentarios, frecuentemente en contextos de elección de fuentes de provisión hídrica. Situaciones en que se habla de la voracidad de determinadas lagunas y ojos, que devoran al ganado y pueden enfermar a las personas. Para curar al que ha sido “agarrado” por un ojo o laguna se debe emplear **sal**. Esto seguirá apareciendo repetidamente: **la sal** como amuleto contra las fuerzas peligrosas que desencadena este paisaje-sujeto (recordemos al *jucu* y su costumbre presocial de no sazonar con sal la comida).

Lo segundo tiene que ver con el ya mencionado carácter esquivo que tiene la nominalización de este paisaje-sujeto, que raramente es subjetivado, pero en cambio se expresa en sutiles expresiones. En este caso, en una misma oración, conversando sobre la peligrosidad de lagunas y pozos, un vecino expresaba, **como si se tratara de lo mismo**, que “*el pozo es bravo, el cerro es bravo*” (enero de 2011).

Como se ilustra en este ejemplo. una de las principales acciones de desarrollo que nuestro equipo técnico acompañó en las sierras del Zenta, consistió en la realización de redes de distribución domiciliaria de agua: ya que, en varias localidades, el agua tenía que ser provista directamente de los ríos. La construcción de estas redes de agua implicaba obtener el recurso de alguna fuente previamente seleccionada, es decir, de un *ojo de agua*. En todos los casos, la elección de la fuente era un aspecto delicado que involucraba activamente las opiniones subjetivas de las comunidades. Efectivamente, algunas fuentes de agua debieron ser descartadas como opciones de obtención, ya que se trataba de *ojos bravos*. Del mismo modo, cuando se realizaron las obras de captación de agua, se debieron hacer siempre a una distancia prudencial del manantial propiamente dicho, para evitar que “*el ojo se enojara*” y pudiera enfermar a los consumidores o, peor aún, secarse. Es importante notar que estas situaciones se dieron en contextos fuertemente influidos por el saber técnico y por la demanda netamente “profana” de agua para consumo domiciliario, en el contexto de poblaciones relacionadas desde hace décadas con dispositivos des-sacralizantes del paisaje, tales como la escuela, los proyectos de desarrollo rural y las iglesias evangélicas. Y sin embargo, aún así, el temor de los vecinos se hacía presente y rompía el silencio de los códigos de contexto adecuados para determinadas convenciones sociales.

Imaginemos consecuentemente la presencia que estas mismas subjetividades del espacio debieron tener antes del actual despliegue de los dispositivos des-sacralizantes del espacio. Afortunadamente, además del relato de Torres Aparicio de 1936, contamos también con un material documental muy rico al respecto, como se verá a continuación.

En 1921, el por entonces Consejo Nacional de la Educación ordenó realizar en todas las escuelas rurales del país la que se denominó la Encuesta Nacional de Folklore^{xxix}. Cada docente hacía a un grupo de narradores seleccionados una serie de preguntas que apuntaban a identificar las “costumbres tradicionales” del lugar. En las sierras del Zenta jujeño, en aquel tiempo sólo había una escuela: la N°31 de Aparzo^{xxx}. El director de la escuela, el maestro Flavio G. Armella, consultó a tres informantes. En una época tan temprana de la intervención estatal, la modalidad de la encuesta debía constituirse en un contexto comunicativo francamente extraño para los narradores locales, y esto se evidencia en la pobreza de muchas respuestas obtenidas, sobre todo para el capítulo 4° (“conocimientos populares”).

Sin embargo, una de las preguntas en particular obtuvo respuestas mucho más efusivas, evidenciando que ésta sí hacía referencia a un contexto de enunciación considerado válido para el saber local. Se trata de la pregunta 4°F (“nombres de ríos, riachuelos, arroyos, manantiales, lagunas, etc.”). Es interesante que la sola consulta por el nombre de estos accidentes, acarreaba necesariamente por parte de los narradores la descripción de otro aspecto: su peligrosidad. He aquí las respuestas transcritas por el maestro:

Narrado en 1921 por Juan Paulino Guari:

*“Laguna Colorada a 15 Km, brava que agarró a su hermano Ventura cuando pasaba corriendo vicuñas por una orilla de ésta quedando a poco de correr con el cuerpo completamente dolorido cuya enfermedad se prolongó quedando con la pierna izquierda defectuosa. – Laguna “Lagunillas” a 10 km de esta también brava. A la Sra. Casimira Tolay de 30 años dice también **la agarró la tierra** de sus cercanías – Laguna Overa a 20 Km a un señor lo sorprendió la efervescencia de sus aguas que vio levantar a medio cerro – dos manantiales en Atojara a 18 Km bravos – todas estas son **situadas en altos cerros circunvecinos.**”(ENF 1921 –Folio N° 9675; los resaltados son míos)*

Narrado en 1921 por Celestino Apaza:

“Lagunas: Laguna “Morada” se encuentra encima de un cerro a dos leguas o sean 10 Kilómetros que tiene conocimiento que ésta come animales, además que a la mujer Felisa Zerpa de 20 años quien había subido por curiosidad al trastornar el cerro vio que las aguas de la laguna hacían fuerte efervescencia a lo que ésta huyó despavorida quedando con una pierna casi inmóvil y que sanó defectuosa.” (ENF 1921 — Folio N° 9663)

Todas las lagunas mencionadas en estos documentos conservan hasta hoy plena vigencia en sus nombres. Nótese que, igual que en mi propio apunte más arriba transcrito, también aquí los narradores hacen mención explícita de la asociación de las lagunas o manantiales con “altos cerros”. Estas lagunas pueden “agarrar” o “pillar” al caminante y provocarle enfermedades. Asimismo, en un caso, cuando una laguna enferma a una mujer, el narrador aclara que “la agarró la tierra”. Es decir: como veníamos diciendo, el paisaje-sujeto no se nominaliza, no tiene una personalidad o personificación específica, pero condensa su agencia a través de estos lugares peligrosos, estas lagunas que actúan de este modo como *punkus* (puertas) en que se permean las fuerzas ctónicas (Cruz 2006).

Permítaseme ampliar lo hasta aquí señalado con un último ejemplo obtenido durante aquella Encuesta Nacional de Folklore, esta vez no en la escuela del territorio que hoy analizamos, pero sí en una escuela muy cercana y culturalmente muy afín: la escuela N°13 de Caspalá. Respecto de los manantiales, el docente de la escuela señalaba, también en 1921:

"He notado en los habitantes de esta zona que el día de San Santiago, sus moradores se alejan de ésta a largas distancias, llevando consigo comida con el objeto de encontrar un manantial para darle de comer; esto lo hacen para evitarse de enfermedades; porque según ellos, dicen que cuando el manantial está con hambre, y ellos pasan por este punto, los pilla o mejor dicho los agarra, de esto les resulta las enfermedades. Para curarse si se encuentran enfermos, tienen que ir al manantial, con todo respeto, después de arrodillarse y rezar le dicen (Pacha Mama santa tierra tal vez te he ofendido perdóname). Y le dan de comer nuevamente al manantial." (ENF — Folio N°9640).

No he escuchado otras menciones a *pagos* de este tipo – sí *chayadas* – realizadas a los ojos de agua. Como sea, lo cierto es que la elección de la fecha de San Santiago (25 de julio) es un dato extremadamente relevante, si tenemos en cuenta que, en muchas localidades de los Andes San Santiago es relacionado con los rayos (Bugallo 2010), y sobre todo, a que la fecha de su santoral tiene lugar muy cerca del 1° de agosto, fecha para la realización de los pagos a la Pacha Mama. Nótese en esta cita que, como veníamos señalando, aunque el lugar del ritual es el manantial, el "sujeto" interpelado en este caso es, una vez más, esta entidad ubicua e inasible: la *Pacha Mama* o *Santa Tierra*.

Como estos ejemplos hasta aquí mostrados manifiestan, *los cerros* o *el cerro*, constituyen paisajes que, en determinados puntos del recorrido, parecen cargarse de agencia propia. Esto es lo que permite observar algunas sutilezas discursivas, pero que manifiestan una profunda diferencia entre *el monte* y *el cerro*.

En efecto, es frecuente que en las oraciones, los cerros adquieran cierta personificación, en casos como:

"*está bravo el cerro en este tiempo*"

"*jodido es aquel cerro*"

"*se los ve gordos a los cerros*" (en alusión a una gran cantidad de nieve acumulada en sus cimas).

En cambio, el monte, a pesar de constituir el otro paisaje peligroso, no es nunca apelado de esta manera personificada. Por ejemplo, para referir al cuidado que hay que tener al transitar el monte, la fórmula correcta sería:

"*Bravo es en este tiempo **andar por** el monte*".

...

Para interpretar a los paisajes en el Zenta: las dimensiones del derecho territorial de Tim Ingold

Hasta aquí hemos podido observar, por un lado cómo determinados paisajes están cargados, en la experiencia cotidiana de los pastores del Zenta, de un carácter no doméstico ni socializado, y en consecuencia, permanentemente peligroso, librado a la

acción de las fuerzas naturales y fuerzas tónicas. Por otra parte, hemos visto cómo el tránsito por todos estos paisajes se da en el transcurso del año, a través de los movimientos estacionales de los pastores.

Ahora bien, cada unidad doméstica asume de manera particular sus propias decisiones productivas de manera autónoma. Esto produce una compleja trama de movimientos trashumantes y de empleo de sitios por parte de cada pastor y su *hacienda* en el transcurso del año. ¿Cómo se organiza entonces el espacio productivo para evitar la superposición de productores en un mismo sitio, para evitar la competencia o la sobreexplotación de un mismo recurso por parte de distintas unidades? O, para decirlo en términos normativos, ¿cómo se establecen los criterios de derecho espacial entre las familias?

Para esto, considero sumamente fructífero hacer uso de una herramienta analítica que nos ofrece Tim Ingold, un antropólogo que ha trabajado la problemática del derecho espacial entre pueblos cazadores-recolectores. Me interesa en particular un ensayo (Ingold, 1987) en el que aborda el problema de **los límites** entre los territorios de las bandas cazadoras-recolectoras. Ingold propone repensar el sentido de la territorialidad para estas sociedades, no como una estrategia de consolidar el control sobre determinados recursos, sino como una estrategia **comunicacional**, para permitir en todo momento que cada colectivo social esté informado acerca de dónde se encuentra cada banda cazadora, y así estar en conocimiento de los recursos que en ese momento están siendo ocupados. Pensado de esta manera, el establecimiento de derechos espaciales deja de ser un ejercicio de monopolización de los recursos de determinado territorio, ya que por el contrario, los recursos están a disposición de quien los precise: pierde sentido así la preocupación por **establecer límites espaciales** entre grupos. En cambio, los criterios del derecho espacial se establecen para **informar** acerca del uso actual de dichos recursos.

La preocupación por identificar con precisión los límites de un territorio, emana de una concepción específica del derecho territorial, a la que Ingold denomina **bidimensional**, que no es la única concepción posible ni es la que ejercen los pueblos cazadores-recolectores. Un criterio bidimensional interpreta al territorio en tanto plano, que se secciona en distintas **áreas** de terreno, delimitables por tanto como **superficies**. Cada una de estas áreas coincide con un determinado sujeto de derecho, un **propietario**, sea éste individual o colectivo. La lógica que este criterio inscribe es que, por fuera de estas

superficies de terreno, sobreentendamos que el resto del plano esté igualmente seccionado en áreas de derecho equivalentes, cuya posesión es del mismo modo detentada por determinados sujetos de derecho. Entre unas áreas y otras, se establecen franjas precisas de delimitación, o **fronteras**.

El territorio así entendido quedaría delimitado en función de estas unidades de superficie, en un criterio que podríamos graficar del siguiente modo:

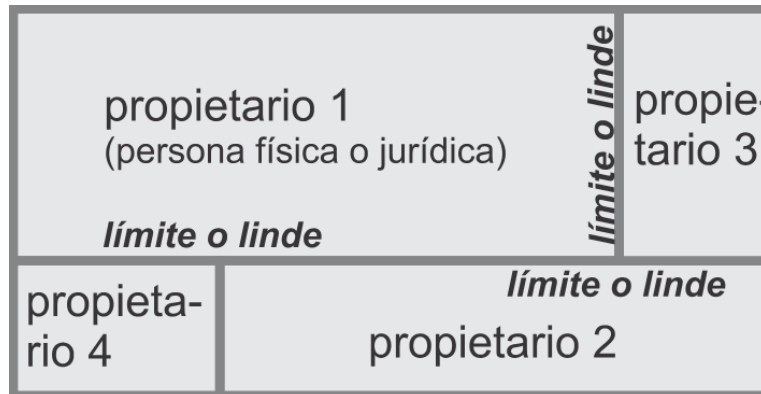


Figura N°6. Croquis ilustrativo de una concepción bidimensional del derecho espacial. (Fuente: elaboración propia)

Para Tim Ingold, este criterio de espacialidad es el que se ejerce en sociedades agrícolas. Su argumento es que cada agricultor requiere de una superficie delimitada sobre la que desarrollar su cultivo. Ahora bien: en sociedades agroganaderas de pequeña escala y de prácticas tradicionales como ocurre en el Zenta, veremos que esta experiencia de derecho espacial convive con otras.

...

Otro de los modelos de delimitación del derecho espacial – que él propone como característico de las bandas cazadoras-recolectoras – es al que denomina como **cerodimensional**. Este criterio no se establece en función de la delimitación de un área, sino en función de un **punto** o **locus** que se establece como el de derecho exclusivo en términos estrictos de cada grupo social. Alrededor de este punto se inscribe un espacio circundante cuyos contornos no están delimitados y son en cambio plásticos y flexibles. Los recursos de este espacio circundante se sobreentienden como de acceso de aquel que tiene el derecho sobre el locus. En palabras del propio Ingold,

“La campiña [country] circundante es contenida 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; mi traducción y mi resaltado).

...

Un segundo tipo de territorialidad no convencional que analiza Ingold entre bandas cazadoras-recolectoras, está constituido por lo que él denomina la “**tenencia unidimensional**”. En este caso, el derecho espacial particular de determinado grupo social no se inscribe sobre una superficie, sino sobre una determinada senda o recorrido por el territorio. De este modo, es **la senda o el camino** el que se constituye en la experiencia de derecho territorial. Diferentes sendas corresponden a diferentes grupos humanos, mientras que las amplias superficies territoriales que circundan a cada una son ámbito de acción de otras entidades no humanas, así animales como espirituales. Los actos comunicativos relacionados con la espacialidad, adquieren su máxima expresión en las encrucijadas entre caminos: ya que en estas oportunidades, es donde distintos grupos sociales de derecho entran en contacto obligado, y asimismo, en donde existe una mayor posibilidad de una explotación compartida de recursos.

A continuación trataremos de demostrar cómo estos tres modelos de territorialidad que propone Ingold, nos sirven para pensar tres experiencias diferentes del derecho territorial que tienen lugar en las sierras del Zenta. Dos de estas experiencias – la bidimensional y la cerodimensional – activan derechos espaciales de escala doméstica o familiar, aunque en el marco de un reconocimiento consuetudinario colectivo. Ahora bien, la tercer experiencia – la unidimensional – es la que pone en acción un verdadero criterio comunitario de derecho territorial: un derecho en el que los grupos sociales deben actuar como conjunto, para negociar accesos y permisos de paso ante un sujeto de derecho no humano: *el cerro, la tierra o los cerros*.

Distintas concepciones del derecho espacial para distintos paisajes

En las sierras del Zenta se practica agricultura en dos tipos de espacios bien definidos y bien diferentes. Uno de estos espacios lo constituyen las áreas bajo riego de fondo de valle^{xxxi}, en las áridas laderas jujeñas u occidentales. Aquí, los campesinos practican la mayor parte de sus cultivos, incluyendo forraje para el consumo animal (trigo y alfalfa). Cuando se hace referencia a este tipo de espacio y práctica agrícola, en términos locales

se emplea el concepto de *rastrojo*, que, como veremos a continuación, establece unidades de derecho espacial claramente conceptualizables como **bidimensionales**.

Territorios bidimensionales: rastrojos y desmontes

En efecto, en la identificación de cada *rastrojo*, existen dos límites para la demarcación de áreas de derecho que están ya dados por el propio paisaje. El límite superior del espacio productivo está dado por la línea del canal de riego que circula a mayor altura; por encima de esa altura, el terreno ya no es cultivable, y no está delimitado con precisión. El límite inferior de los rastrojos está marcado, por supuesto, por el propio lecho del río. A estos dos límites podemos llamarlos **horizontales**, ya que corren en dirección relativamente paralela a la del agua. A lo largo de los angostos espacios productivos así delineados se practica una delimitación bidimensional, marcada mediante pircas – o alambrados – que seccionan **verticalmente** los terrenos de cultivo correspondientes a cada agricultor. Es cada una de estas superficies bidimensionales empleadas para agricultura bajo riego lo que se denomina en sentido estricto un *rastrojo*. De manera que los *rastrojos* bajo riego en las localidades de *jujuy* (para usar los términos locales), aplican criterios de delimitación bidimensional, de una manera que podríamos graficar aproximadamente así:

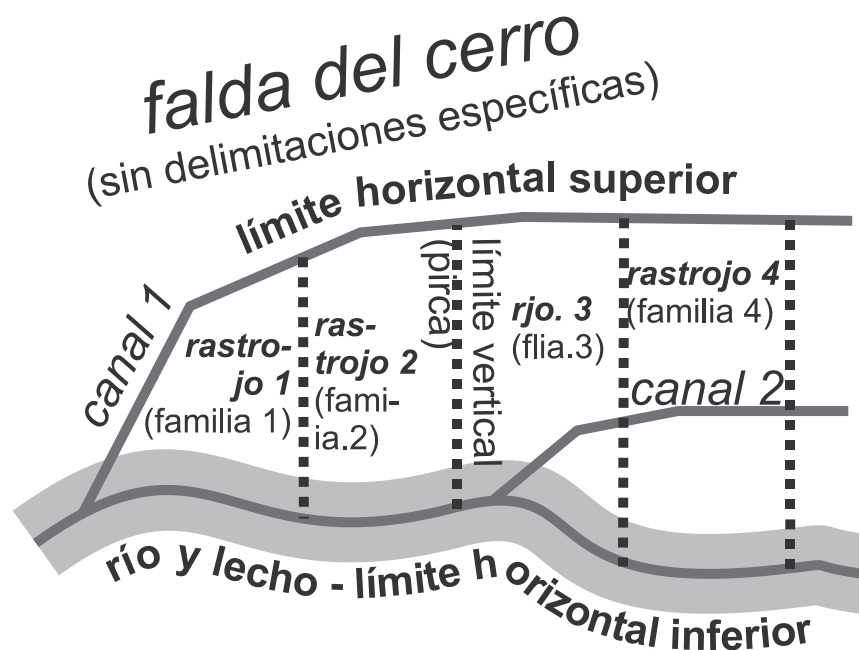


Figura N°7. La concepción bidimensional del derecho en el Zenta: los *rastrojos*

Sobre cada uno de los *rastrojos* así delimitados se establecen criterios de derecho particulares y específicos, conocidos y respetados por todos los vecinos, lo cual por supuesto no quita que haya muchos casos de conflictos que se resuelven de manera vecinal^{xxxii}.

Aunque en tiempos mucho más recientes, las acciones de colonización de territorios nuevos en las tierras bajas – a través de instalaciones residenciales permanentes y semiurbanas, en poblados nuevos como Isla de Cañas, Río Cortaderas, Los Naranjos o Río Blanquito – también se realizan en función de criterios de derecho bidimensionales. Allí los loteos se trazan en función de los avances de cada agricultor particular sobre territorio previamente ocupado por la selva. Las tensiones y resoluciones ocurren cuando estos terrenos limpiados se encuentran con otros. El término para designar la unidad de derecho particular para el empleo agroganadero en esta zona, es precisamente *desmonte*. Cada agricultor puede tener uno o varios *desmontes*, pero a medida que la población crece, aumentan los conflictos cuando los *desmontes* se cruzan entre sí. Una vez más, observamos la elocuencia de los términos locales: si *el monte* es un territorio irremediamente no-social, la socialización de pequeñas áreas para uso humano en estos paisajes requiere erradicar esa exuberancia vegetal tan poco civil – requiere *desmontar*.

Territorios cerodimensionales: puestos y estancias

Ahora bien, lo cierto es que este criterio de delimitación de superficies sólo puede aplicarse en una muy reducida extensión del terreno total que conforman los territorios reivindicados por la propiedad comunitaria. Todo el resto de las vastas áreas conformadas por las sierras del Zenta es apropiado productivamente mediante otros criterios que podemos modelizar mediante las categorías propuestas por Tim Ingold.

Fuera de la estrecha franja conformada por los *rastrojos* bajo riego o de las extensiones de *desmontes* aún incipientes alrededor de los pueblos nuevos en la selva, existen otros dos espacios cuya apropiación y empleo humano resultan esenciales para las prácticas agropecuarias locales. Estos espacios se encuentran, uno de ellos, sobre la ladera jujeña, en lo que se denomina la *falda del cerro* (es decir, por encima de la línea de demarcación

constituida por los canales de riego). Es importante señalar *que la falda del cerro* no es de ningún modo *el cerro*, del que ya nos hemos explayado. Esta definición de *la falda* como paisaje es la que, en mi interpretación, ha provocado para nuestros análisis la adjudicación del *cerro* como un paisaje productivo trashumante (la prepuna). Esto es producto de una des-contextualización del uso del término. Ya que, cuando un pastor está en *el valle* y se va *hacia arriba*, dirá “*me voy pal cerro*”. Sin embargo, esta es una descripción direccional del movimiento, no una definición del destino. Es decir: el pastor nunca llegará al *cerro* al que refiere. Nunca dirá “*ya estoy en el cerro*” o “*estoy en mi puesto en el cerro*” ya que, de nuevo, *el cerro* es siempre un paisaje ajeno y no-social. En ese momento, cuando esté en su *puesto* de altura, si se le pide una definición paisajística del lugar, podrá decir “*aquí es la falda del cerro*”.

El otro paisaje apropiado productivamente por los pastores se encuentra sobre la ladera salteña, en los territorios denominados de *valle*. *El valle* se encuentra expuesto a lluvias copiosas durante el verano, lo que sumado a sus laderas mucho más abruptas y verticales, impide instalar tomas para canales de riego: aunque esto no es necesario, ya que aquí se puede cultivar a temporal. De manera que en *el valle*, la unidad de derecho de cada familia se sostiene sobre un determinado punto, constituido por lo común por un sencillito complejo habitacional contiguo a uno o dos corrales para el pernocte de los ovinos. Los corrales que han tenido varios años de uso – ya suficientemente abonados – son los espacios empleados para la práctica de la agricultura a temporal de cultivos que complementan a los de los *rastrojos* en *jujuy*. A este complejo habitacional se lo denomina localmente *puesto*. El *puesto* se constituye así en el **punto** sobre el que se practica un tipo de apropiación del espacio **cerodimensional**. En efecto, el espacio que circunda al *puesto*, nunca claramente delimitado y que sobreentiende las pasturas y la aguada cercanas sin contornos definidos, es lo que localmente se denomina la *estancia*.

Esta definición de *estancia* es la que yo he interpretado de mi experiencia de campo. Lo cierto es que el término ha sido profusamente trabajado en los Andes, dando como resultado una multiplicidad de definiciones según diferentes autores. Un trabajo exhaustivo respecto de las definiciones del término *estancia* ha sido realizado ya por Tomasi (2010: 279-284), y a él me remitiré al respecto. Sobre del término, este autor nos dice que:

“...*En ciertos casos el término “estancia” se refiere al asentamiento principal de un grupo familiar pastoril en el campo. En otros, la “estancia” es un caserío que reúne a una cierta*

cantidad de asentamientos principales. En relación con esta definición, algunos investigadores han observado que la “estancia” no es simplemente la estructura material de los asentamientos sino que designa una forma particular de organización social, en relación con éstos, que media entre la “familia nuclear” y la “comunidad”. Finalmente, la noción de “estancia” en determinados sitios, por ejemplo Susques, se utiliza para designar a los asentamientos secundarios, los que serían los “puestos”. Esto fue observado por Göbel cuando indicó que, a diferencia de lo que registró en Huancar, “en muchos lugares ‘estancia’ no es la denominación de un puesto temporario, sino de una casa central o de un caserío con las casas centrales de varias familias” (2002:56)” (Tomasi 2010: 279).

Como se ve, el término ha sido interpretado de maneras muy diversas por parte de los investigadores, según lo observado en sus respectivos campos etnográficos, lo que demuestra que la palabra *estancia* es una de las de una semántica más diversa y compleja en el pastoreo andino. Tomasi nos señala que la palabra ha sido interpretada como una forma de designar una residencia determinada; un conjunto de espacios de pastoreo; un gradiente de “importancia” entre distintos espacios del pastoreo; una unidad social de identidad, etc.

A estas acepciones, se me ocurre que lo que se observa en las sierras de Zenta – ecológicamente, un paisaje diferente al de la mayoría de los estudios sobre pastoreo andino – es una concepción algo diferente del término *estancia*. Como se señaló más arriba, entiendo *la estancia* en el Zenta, como la extensión en el espacio del derecho espacial que adjudica a determinada familia un *puesto* ganadero, en un sentido territorial cerodimensional.

A determinado *puesto* se la reconoce como tal, y se le empieza a conferir de un nombre concreto distinto al de los *puestos* circundantes, recién desde el momento en que una nueva unidad familiar empieza a hacer uso de él. Es decir: con la apropiación productiva de un nuevo lugar **nace** un *puesto*. De manera que queda ilustrado cómo la incorporación de un nuevo locus sobreentiende un espacio circundante que es de uso de quien detenta el derecho sobre el locus. El modelo de derecho en los *puestos* de *valle* quedaría de esta manera graficado así:

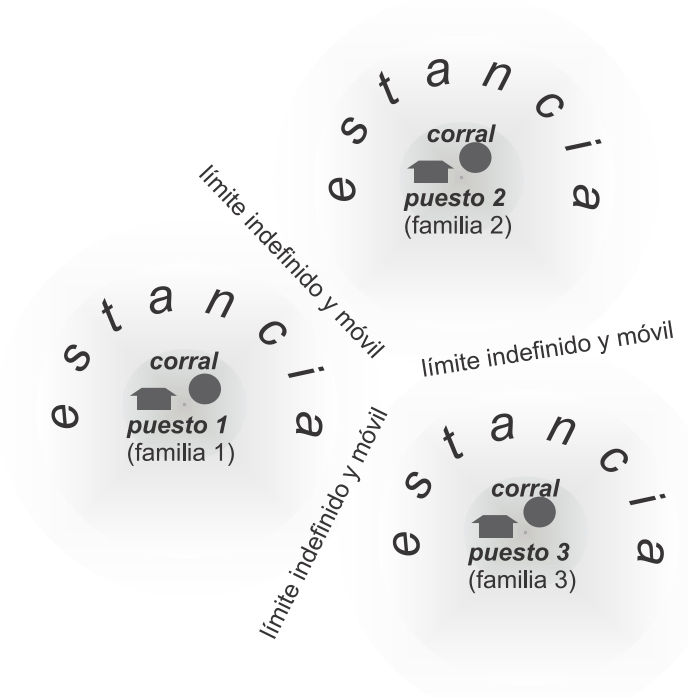


Figura N°8. La concepción cerodimensional del derecho espacial en el Zenta: los *puestos* y las *estancias* (fuente: elaboración propia).

Este carácter de los *puestos* se me ha ilustrado en casos etnográficos concretos. Del mismo modo a como ocurrió con situaciones ya mencionadas, con el tiempo el propio etnógrafo opera un proceso de naturalización, de manera que se aprende a manejar como “obvios” códigos locales. En mi caso, ha sido un hallazgo el desandar algunos conceptos ya naturalizados para reencontrarme con la semántica compleja que yo ya había incorporado.

Un ejemplo tiene que ver precisamente con la concepción cerodimensional de los *puestos*. Con el paso de los años de trabajo, he ido incorporando en la comprensión de la experiencia local del espacio la pregunta siguiente: “*cómo se llama después de aquí*”, e incluso una pregunta complementaria “*¿y cuyo es el puesto^{xxxiii}?*” A partir de estas preguntas se puede esperar el inicio de una larga sucesión de nombres de lugares, a cada uno de los cuales se asocia una unidad familiar. Si la pregunta es respondida con el nombre de una familia (por ejemplo, “*después viene el puesto de GH*”), se puede complementar preguntando a la inversa: “*¿y cómo se llama su puesto?*” puede ocurrir que el nombre del *puesto* en cuestión no sea conocido por el interlocutor, caso en el cual

aclarará que no sabe; pero sobreentiende que el lugar, por ser *puesto* de alguien, **tiene su propio nombre**. Por ejemplo, se reproducen diálogos como el siguiente:

- *¿Y para dónde lleva la hacienda en abril?*
- *En abril me voy para Rincón del Zenta*
- *¿Pero su puesto cómo se llama?*
- *Se llama Paja Quemada*

(19/4/2009)

Si acaso en algún lugar se instala una nueva familia, recién a partir de ahí ese punto entra en el mapa mental colectivo con un nombre propio. Antes, si existía un nombre para ese punto, era de carácter íntimo de la unidad familiar más cercana. Por ejemplo, en algunos recorridos técnicos me tocó acompañar productores por espacios que podríamos considerar como al interior de su estancia familiar. En esas oportunidades, cuando encontrábamos algún accidente geográfico peculiar, podía salir espontáneamente un nombre “íntimo” para ese lugar, como decir: ante determinada roca, “*aquí mi abuelo decía se llama Descanso*”, o ante determinada cueva, “*aquí se llama Casa de Chivo*”, etc. Sin embargo, en la medida en que esos espacios no sean ocupados por nuevos puestos, esos puntos no pertenecen al mapa colectivo sino a la intimidad del anecdotario doméstico: revelando un conocimiento de espacio que viene de antaño y es producto de socializaciones, y que son parte constitutiva del “derecho” adquirido sobre el lugar, y reconocido consuetudinariamente por el resto de la población local.

Los únicos **lugares** nominalizados en el “mapa colectivo” que no corresponden a *puestos* familiares, constituyen aquellos puntos concretos del paisaje en los que nos hemos detenido más arriba – las *abras*, los *cerros*, los *ojos de agua*.

Resumiendo: las unidades familiares del Zenta aprovechan dos tipos principales de espacios productivos diferentes^{xxxiv}, empleados ambos de manera articulada en actividades agrícolas así como ganaderas, mediante criterios de derecho espacial bien distintos: en un piso ecológico – *jujuy* y recientemente también *el monte* –, un espacio de manejo apropiado mediante un criterio espacial bidimensional (el *rastrojo* o los

desmontes) complementado por espacios manejados cerodimensionalmente en la *falda del cerro* o en *el valle* (los *puestos* y sus correspondientes *estancias*).

Hasta aquí se observa que el criterio productivo tradicional en el Zenta depende de una unidad de decisión y de movilización de fuerza de trabajo familiar. No hemos visto actuar aún a la *comunidad* como unidad productiva. Sin embargo, como veremos a continuación, esto no implica que no exista un espacio – o más bien dicho, una *determinada dimensión de apropiación del espacio* – en la que se despliegue, precisamente, un sentido **colectivo** del derecho espacial, por parte de sujetos colectivos que en buena medida coinciden con aquellos que se reivindican como *comunidades*.

Territorios unidimensionales y paisajes-agentes: los caminos de herradura y el cerro

Lo verdaderamente significativo es que, en una población que practica la trashumancia ganadera con tanta dispersión territorial y temporal como es el caso en las sierras del Zenta, es en los *caminos de herradura* en donde se expresa verdaderamente el sentido colectivo de la apropiación espacial: en donde se pone en juego una experiencia del espacio que requiere de **sujetos colectivos** para ejercer el derecho de uso así como también el deber de mantenimiento. Y, tratándose como se trata de sendas o caminos, resulta que este espacio es concebido desde la tercer dimensión posible que analiza Tim Ingold: es decir, **unidimensionalmente**.

Como adelantaba en el acápite anterior, la sucesión “mental” de *puestos* compartida en general por todos los vecinos, expresa una determinada concepción del derecho espacial, en la que es **la senda** la que va concatenando **los lugares**. Afortunadamente, recientemente caí en la cuenta de que podía ofrecer un ejemplo visual que grafica claramente la tensión entre ambos “lenguajes” de la espacialidad. Se trata de un croquis que me ayudaron a realizar Cecilio Canchi y Margarita Humana – a quienes les estoy enormemente agradecido por ello – al querer saber cómo se organizaba el espacio en Finca Santiago, hace ya más de una década atrás. Como ya señalé, yo mismo naturalicé esta forma de desplegar el espacio local, y fue parte del ejercicio que debo a esta maestría el de desnaturalizar mi propia experiencia. He aquí un fragmento de lo que se obtuvo al proponer armar un croquis de los puesteros:

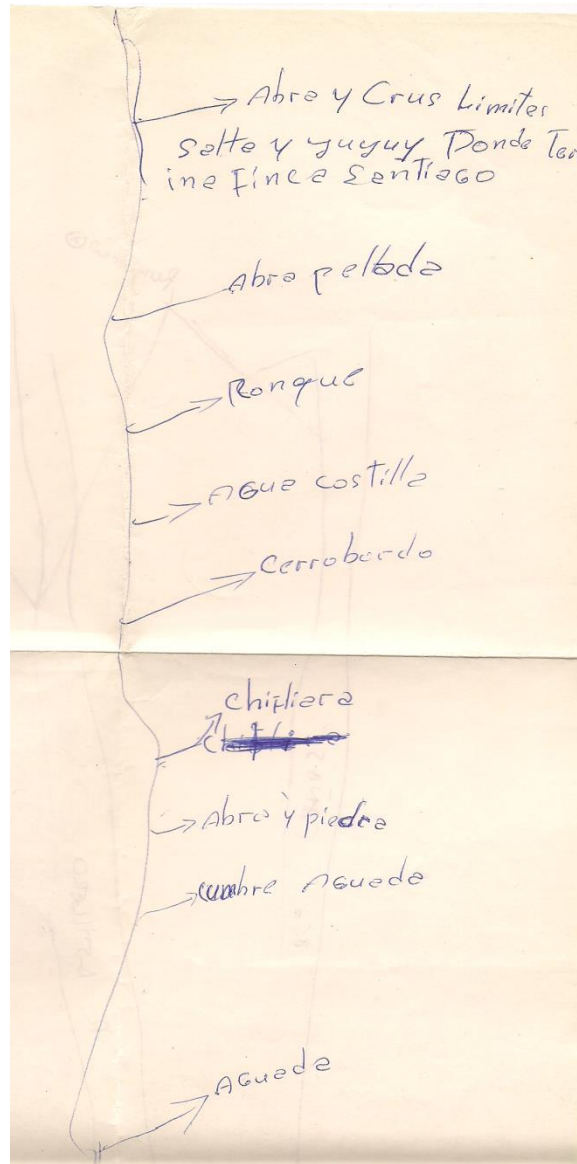


Figura N°9. Croquis de los puestos de trashumancia en Finca Santiago (detalle). Realizado por Cecilio Canchi y Margarita Humana (año 2003).

Obsérvese la tensión entre ambos lenguajes: la incompatibilidad entre mi propia concepción acerca de lo que era la ubicación espacial, y la de mis amigos. Yo esperaba que Cecilio y Margarita comenzaran a fraccionar el espacio para mostrarme quiénes tenían sus puestos en dónde. En lugar de eso, comenzaron a desplegar el camino del *filo del cerro*: mostrando en cada punto del recorrido el lugar en que se *descuelga* ladera abajo cada *puestero* para acceder a su *puesto*. En cada caso, me explicaban verbalmente de quién era el *puesto*: como ya hemos adelantado, en la mayor parte del croquis, todo

“lugar” se condice con una familia pastora, de manera que no hay “lugar” mencionado que no sea puesto de alguien; y viceversa, no hay ubicación de puesto particular que no tenga su propio nombre, es decir que no se constituya en un “lugar” debidamente nominalizado. Esta correlación entre lugar nominalizado y familia, se modifica recién en el último tramo del croquis (que figura en el detalle aquí reproducido). En este último tramo, el camino ya incursiona en *puro cerro* o *puro ronque*, es decir, en un espacio no-humano, no socializable. De manera que los **lugares** señalados en el croquis a partir del *Cerro Bordo* o Cerro Gordo, no son ya *puestos*, sino determinados accidentes geográficos especiales: nótese que son siempre y sólo *Abras* (*Abra de Cruz; Abra Pelada*), *cumbres* (*Cerro Bordo; Ronque*), u *ojos de agua* (*Agua Castilla*). Esto expresa que, como ya hemos adelantado, estos accidentes se cargan con su propia agencia: por lo tanto actúan en sí mismos **como elementos del mapa geográfico (los puestos) así como del mapa social (los puesteros)**.

¿Por qué decimos que en sendas como la arriba ilustrada se expresa el derecho colectivo? Porque todos los pastores dependen por igual del buen estado de los caminos para acceder a sus *puestos*. Por eso, el cuidado de los caminos es una tarea prioritaria y colectiva, para la cual están establecidos en muchos de los estatutos comunitarios los reglamentos de mantenimiento y refacción. Cuaresma es la fecha en la que, en todas las comunidades por igual, está establecida la costumbre del arreglo colectivo de los caminos principales. La fecha precisa para la realización de esta limpieza varía según cada camino. En algunos estatutos comunitarios se establece una fecha fija, en otros se determina que la limpieza se haga “*en abril*”, y en otros, que se haga “*en Cuaresma*”.

La argumentación climática para la elección de esta fecha (el camino está “*menos bravo*”, ya que las heladas son aún escasas y los vientos no se han alzado todavía), sobreentiende asimismo una explicación sacra: terminado ya el carnaval, la tierra está apaciguada y en descanso, y los hombres transitan su recogimiento espiritual para recibir a la Pasión pascual.

La importancia de los caminos como experiencias de derecho territorial colectivo, es lo que explica que el espacio conformado por las sendas sea no sólo de vital importancia productiva, sino también de una gran sensibilidad para la experiencia cotidiana local. Afectar a la movilidad a través de los caminos es afectar a un elemento muy delicado de la identidad. Los conflictos por la tierra adquieren su máxima intensidad, curiosamente, no tanto en relación a los precios de los arriendos, como en la intervención privada sobre

estos espacios de gran sensibilidad colectiva. Un ejemplo claro lo encontramos en el conflicto de Finca San Andrés durante los años 90’:

“Un momento clave para avanzar en el análisis de los cambios podría ser la medida adoptada por el Ingenio de colocar trancas para no permitir que los Kollas trasladen sus haciendas de la zona “baja” a la “alta” [...]” (Domínguez 2008: 160).

“La defensa de la trashumancia constituyó el anclaje sobre el cual comenzaron a montarse los argumentos para la recuperación de la totalidad de la Finca San Andrés” (Domínguez 2008: 162)

A pesar de que el argumento para la reivindicación territorial era la trashumancia, lo cierto es que la violencia sufrida generó una única forma de reacción posible: la *“conformación de poblados como práctica de resistencia”* (Luñis Zavaleta 2004: 67).

¿Por qué los caminos constituyen experiencias del espacio de tanta sensibilidad? Entre otras cosas, porque es en ellos en donde los vecinos zenteños entran en contacto con accidentes no-humanos que, como ya hemos visto, tienen su agencia propia. O para decirlo de una manera más concreta aún: *trastornando el cerro*, los pastores del Zenta entran en contacto con **un paisaje que** en esa instancia **actúa como sujeto de derecho**, con el que los pastores tienen que negociar permisos de acceso y empleo.

Hasta aquí hemos visto cómo determinados accidentes geográficos condensan esta capacidad agente del paisaje. Sin embargo, existe todavía otro aspecto del paisaje-sujeto que considero resulta acaso el más significativo de todos, ya que es el que pone al paisaje **en igualdad de demandas de derecho que los pastores**. Se trata de aquello que constituye a todo pastor que se precie de serlo: *tener hacienda propia*.

En las zonas más altas y más desguarecidas del cerro, en áreas con escasa cobertura vegetal (*“pura laja”* o *“puro ronque”*), es frecuente identificar a la distancia a un grupo de vizcachas (*Lagidium viscacia*) asoleándose entre las peñas, donde se esconden ante el peligro, alimentándose de la yareta y otras escasas especies vegetales que crecen a

semejante altura. Los caminantes manifiestan mucho respeto por estos animales, a los que no debe molestarse ni cazarse. La razón para este respeto se argumentaba de manera indirecta, mediante explicaciones del tipo “*nosotros ya tenemos nuestra propia hacienda*”.

En una sola oportunidad, en junio de 2011, escuché de una vecina una respuesta crítica pero también más profunda: “*porque [las vizcachas] son hacienda*”. Al pedir explicación, me volvió a repetir lo mismo. ¿Qué significa esta frase enigmática de que las vizcachas “*son hacienda*”? Que, de igual modo que las ovejas y bovinos, tienen sus propios dueños. Al pedir aclaración acerca de quién era este dueño (“*¿cuya hacienda es?*”), el paisaje volvía a hacerse difuso, de manera que no recibí una respuesta concreta para esa pregunta: la respuesta invariablemente fue “*así decían los abuelos*” o “*así he conocido yo*”.

En otras localidades de los Andes del territorio argentino, esta peculiaridad de las vizcachas ha sido recopilada de una manera más explícita. Por ejemplo, en la comunidad de Coranzulí, departamento de Susques (Jujuy), se dice que las vizcachas son “*el ganadito de los antiguos*”, y que los antiguos “*son como vizcachas*” por lo pequeños, motivo que explica el tipo de sitios arqueológicos en pequeños nichos que allí se encuentran (Carolina Rivet, com. pers.).

En cambio, para los Andes Centrales sí existe más documentación que explicita la relación entre las entidades ancestrales y algunas especies salvaje, incluyendo las vizcachas. La morfología entre la especie silvestre y la doméstica es la que permite la asociación entre una y otra. Así, en los Andes Centrales se dice que los zorros son los perros, las vizcachas son las mulas, los zorrinos son los cerdos, los yutos son las gallinas, y las vicuñas y tarukas (venados) son las llamas y alpacas de los espíritus del cerro, en sus múltiples denominaciones: son de los *auquillos* en los valles cercanos a Lima (Rivera Andía 2003: 544); del *Apu* en el departamento de Cuzco (Lanata 2007: 64); o del *achachila* en Chuani (Cereceda 1990). En todo caso, se trata de criaturas categorizadas como *k'ita*, es decir: animales no domésticos, pero que en una era presolar (y en la actualidad, para estas entidades ancestrales) constituyen el equivalente al ganado para las personas: y en esto las criaturas *k'ita* se distancian de otros animales “salvajes” no *k'ita*, como aves e insectos (Cereceda 1990: 72-81). El término ha perdido vigencia en territorio argentino; sin embargo lo podemos rastrear en determinadas palabras del acervo local: por ejemplo, en el *ají bravo* o *ají quitucho* (de *k'ita uchu*: ají no-doméstico o

ancestral). Obsérvese al respecto que, aunque el término *de monte* o *sacha* se carga de ciertos sentidos relacionados con lo no doméstico, con lo improvisado o lo falso, en cambio este otro término que alude más a una ancestralidad de los productos se reserva sólo para determinadas especies muy especiales, como el mencionado *quitucho*.

Como vemos, la experiencia del paisaje en el Zenta es mucho menos explícita al respecto de las especies *k'ita* y las especies domésticas. La idea de que un animal silvestre es *hacienda* se deja entrever mucho más en las prácticas que en los discursos, que resultan al respecto elusivos, pero que están presentes. ¿Existen en el Zenta otros animales pensados como ganado no-humano?

Al menos desde mi propia experiencia, reconozco otra especie animal que, aunque no de manera explícita, también se carga en el Zenta de atribuciones que lo hacen parecer *hacienda*. Se trata del **taruca o venado** andino (*Hippocamelus antisensis*). Veremos que, en tiempos históricos, en las vertientes jujeñas posiblemente cumplían una función similar las vicuñas (*Vicugna vicugna*) y guanacos (*Lama guanicoe*).

La primera vez que escuché hablar del *taruca* fue en alusión a una gran mancha natural que se ve inmediatamente antes de llegar a un *abra* muy importante para el tránsito de la trashumancia, un abra que separa las provincias de Jujuy y Salta. A un costado del abra se eleva uno de los *cerros* más importantes de la zona: el *Cerro Gigante*.

La mancha en cuestión asemeja – si uno está atento a identificar el parecido – la cabeza de un venado macho. Ascendiendo desde el lado de Jujuy, inmediatamente después de *trastornar* esta *abra* y esta mancha, se despliega ante el caminante un paisaje impactante, que se pierde en las brumas de las selvas de Orán. Al pie, en las laderas del *Cerro Gigante*, crecen las pasturas de las primeras praderas de altura. Aquí es en donde dicen los vecinos que “se ven muchos *tarucas*”, y efectivamente, en una época del año se pueden observar las tropillas de venados dispersas pastando. Este sitio ubicado inmediatamente después del *Abra*, a pesar de constituir una fértil zona de *valle* de muy fácil acceso, no es empleado productivamente por ningún pastor – sólo por los *tarucas*. Al pedir algún tipo de explicación acerca de por qué a nadie se le ocurría instalar un *puesto* en este *valle*, la respuesta obtenida fue sencillamente que “*ya todos tienen su valle*”. Una vez más, el paisaje-sujeto se diluía en esta remisión a la tradición^{xxxv}.

Sin embargo, el respeto por las pasturas de los venados cobra un sentido nuevo si lo asociamos con una información que me habían transmitido muchos años antes, cuando, durante mi trabajo de campo para la tesis de grado, una vecina me contestaba sobre el venado que “...sólo se lo caza y consume **en Pascuas**, porque en ese tiempo sólo se puede comer **carne en vigilia**, es decir, de animales **que no consuman sal**.” (13 de enero de 2003). Hoy esta práctica se encuentra casi en desuso, debido a la protección legal de la especie.

La cacería pascual de tarucas en relación a cerros altos ha sido también identificada por biólogos en otra localidad de *valles* de altura en Calilegua, un poco más al sur de mi área de trabajo:

“...Claudio Bertonatti y Alejandro Serret recopilaron información acerca de un curioso rito en el que participan todos los hombres de los poblados de San Francisco y Alto Calilegua y que consiste en la caza de una o dos tarucas todos los viernes santos, que se ofrecen así en sacrificio para redimir los pecados en unas ruinas incaicas existentes cerca de la cumbre del Cerro Amarillo” (Chébez, 1999: 331).

Indicios similares de presencia de restos de taruca en contextos arqueológicos de ceremonias en las altas cumbres se observaron en el Cerro Negro Overo de Famatina, La Rioja (Díaz 1995).

Podemos deducir que hace un siglo atrás, este tipo de prácticas se realizaba, en los faldeos jujeños del Zenta, también con las vicuñas y guanacos. Esto se deduce de lo que contaba un narrador de Aparzo en la ya citada Encuesta Nacional de Folklore de 1921:

“Jueves y Viernes Santo no comen carne. Llámánle vigilia” (ENF 1921 – Narrado por Celestino Apaza – Folio N° 9663). Y sin embargo, el mismo narrador señala: “En los días de la “Semana Santa” manifiesta que los hombres se dedican a bolear vicuñas, guanacos y caza de otros animales con cuyas presas las mujeres hacen bastante comida aparte de chicha que también fabrican [...]” (ENF – Narrador Celestino Apaza. Folio N°9657).

Esta reinterpretación andina de la vigilia y el ayuno cristianos me parece sumamente reveladora. En Semana Santa, es decir, en el tiempo de celebración de las alturas y de los espacios vinculados a *Gloria*, o al Alaq Pacha (Cruz 2013), la prohibición de consumo de carne **rige para la hacienda propia**, pero en cambio se levanta por única vez la veda por el consumo de aquellos animales asociados a las alturas de *los cerros*. Semana Santa es el momento del año en que más calmado, más “domesticado” está el paisaje, **luego de la limpieza de los caminos de herradura** en abril o Cuaresma. Un acto de afecto se devuelve con otro. Por única vez en el año, es *el cerro* el que aporta su propia *hacienda* para la faena colectiva, en calidad de pago por el trato recibido.

Pero asimismo, hay que resaltar que la argumentación que me dio esta vecina para permitir el consumo del *taruca*, es que **no consume sal**. Este detalle es definitivamente el que lo asocia al universo de las fuerzas ancestrales y no-humanas. En efecto, hemos podido ver cómo la sal es invocada frecuentemente como marcador de distancia con lo no-humano, pero más aún: como talismán contra el sortilegio de la acción peligrosa de *la Tierra* o de *los Cerros*, es decir, del paisaje-sujeto.

La sal tiene, por un lado, un poder de anulación de las fuerzas del paisaje-sujeto; pero, al hacerlo, se vuelve también el marcador por definición del universo de lo socializado, de lo humano. Esto ha sido largamente ilustrado para los Andes Centrales. Los relatos de los Andes Centrales sobre los ya mencionados *Chullpas* u otros seres presolares los describen como consumidores de alimentos no sazonados: es decir, alimentos carentes **de ají y sal**, marcadores por definición de la sociabilidad (Lanata 2007). No deja de ser llamativo que el ya aludido término *k'ita* sólo se conserve para aludir al *quitucho*, al ají ancestral, cuando se supone que los seres pre-solares no consumían ají. Asimismo, la plena integración del niño a la sociedad cristiana y patriarcal Macha – descrita por Platt – es completada exitosamente a través de un primer bautismo ctónico con orina, y de un segundo bautismo cristiano doméstico, con agua y sal (Platt 2001). Recordemos que, en nuestro caso, el *Juco* del *monte* se caracteriza por comer la comida sin sazonar, **sin sal**.

Siendo así, la *hacienda* – sobre todo la bovina, que puede pasar semanas enteras sin presencia humana en los *puestos* de *monte* – debe ser permanentemente reactualizada en su condición de animales domésticos, mediante la entrega de sal. Cada quince días aproximadamente, los pastores se encargan de llevarles panes de sal. Esto es tomado

como un acto necesario para la adecuada nutrición de los bovinos, pero es también visto como un acto de **afecto** hacia la *hacienda*. Cuando, por ejemplo, un vecino no le presta la adecuada atención a su *hacienda*, la máxima expresión de ese acto de desamor es el hecho de no ir regularmente hasta su puesto para llevarles sal.

Se observa que dar sal es el acto mínimo de consideración para con la propia *hacienda*. No dejarles sal equivale a abandonarlos a merced de la voracidad del paisaje-sujeto. Un etnógrafo peruano ya citado observa lo mismo, y lo señala explícitamente:

“Las reses tienen una fuerte preferencia por la sal que sus dueños satisfacen gustosos: en todos los Andes se regala a las reses... con una buena porción de sal por lo menos una vez al mes. Aún siendo bestia, el ganado gusta de un elemento asociado a la cultura...” (Rivera Andía, 2003: 469).

A modo de síntesis.

Este capítulo ha sido largo, cargado de una gran densidad de información, ya que hemos analizado el campo semántico de los términos locales adjudicados al paisaje.

Hemos visto que los términos no describen ecosistemas en función de datos mensurables y objetivables, sino en función de una experiencia subjetiva en que cada término funciona como parte integrante dentro de un sistema semántico que se completa con el resto de ellos por parte de cada unidad doméstica. Así, hemos podido identificar dos tipos de paisajes que son considerados domésticos – *jujuy* y *el valle* – mediados por largas distancias de otros dos paisajes hostiles o *bravos* – *el cerro* y *el monte*. Hemos podido observar cómo los primeros dos paisajes establecen experiencias del derecho espacial diferentes – en *jujuy* los *rastrojos* bidimensionales; en el *valle* los *puestos* cerodimensionales. Entre unos y otros, se despliega un tercer tipo de derecho espacial, discernible por su carácter colectivo: las sendas unidimensionales. Es en el transcurso de estas sendas que se activan instancias en las que uno de los *paisajes bravos* – *el cerro* – se carga de agencia y actúa como sujeto de derecho espacial en sí mismo, exigiendo negociaciones de permiso y demandando consideraciones especiales para su propia *hacienda* y sus espacios de reproducción; permitiendo a cambio de ello un momento del año la faena de su propia hacienda. Aunque, cabe aclarar, el cerro como paisaje agente

nunca es personificado (excepción hecha por San Sebastián), y en cambio se diluye en una categoría plural (*los cerros*) o ubicua (*el cerro, la tierra*).

Toda esta complejidad de la territorialidad resulta, para los criterios burocrático administrativos, sencillamente invisible e intraducible. La lógica burocrática inscribe superficies bidimensionales de propiedad como único principio territorial legible, y por lo tanto las reivindicaciones por la restitución territorial en el Zenta han debido esgrimir en este lenguaje para volverse “legibles” (Scott 1989). Lo cual, como veremos, constituye una fuente permanente de incertidumbres y de renegociaciones con la compleja y diversa territorialidad que aquí hemos querido ilustrar.

...

4. Las dinámicas espaciales familiares, las identidades colectivas y el lenguaje burocrático

Como hemos visto en capítulos anteriores, las decisiones productivas tienen lugar en una escala doméstica: cada unidad familiar decide por sí misma cuándo y a dónde desplazar su *hacienda* y realizar sus faenas agrícolas, dependiendo de aquellos argumentos de herencia y derecho que sean capaces de esgrimir. La historia de las imposiciones latifundistas en el territorio argentino de los Andes ha erosionado las estructuras sociales encargadas de la distribución anual de los espacios productivos colectivos, como en cambio aún ocurre en los Andes Centrales o en los alrededores del Titicaca (Lambert 1980; Isla 1992). En cambio, en el territorio argentino, se despliega una compleja trama de derechos espaciales de escala familiar, que entrelazan espacios productivos concebidos desde un criterio bidimensional (*rastrojos; desmontes*) y espacios concebidos cerodimensionalmente (*puestos y estancias*). Esta complejidad espacial resulta invisible a los organismos burocráticos, frente a los cuales es necesario desplegar colectivos de derecho discretos, homogéneos y demandantes de superficies mensurables.

En este capítulo trataremos de ilustrar cómo funcionan en la práctica cotidiana los sistemas pastoriles de las sierras, qué tipo de identidades configuran, y qué tensiones ocurren cuando esta complejidad debe ser traducida al lenguaje jurídico-administrativo.

Lo anterior nos demanda a entender cómo se operativiza en el tiempo y el espacio esta dinámica productiva tan compleja a escala doméstica, o de cada “*familia*”.

Qué es “la familia” en las Sierras del Zenta.

Cuando decimos *familia*, nos referimos aquí a lo que analíticamente hay consenso en denominar Unidad Doméstica – o UD – es decir: la unidad social mínima aglutinada en torno a relaciones de parentesco, y que actúa en lo cotidiano como la unidad de decisión y acción sobre las prácticas productivas y reproductivas (Balazote y Radovich 1992). La Unidad Doméstica actual en las sierras del Zenta se acerca mucho a la familia nuclear (padre + madre + hijos no independizados). Esta asociación UD = familia nuclear = hogar tiene gran difusión a lo largo de la región andina (Lambert 1980), y se relaciona con la conformación simbólica de la persona íntegra (*jaq'i* en aymara): condición que sólo se adquiere mediante el matrimonio y la independencia residencial (Albó y Mamaní 1980). Considero asimismo que esta categorización local de *la familia* se ha visto fuertemente consolidada, al menos en territorio argentino, por la presencia de distintos dispositivos de legibilidad estatal, tales como los censos y registros escolares. No me detendré aquí a

trazar esta historia ni mucho menos; simplemente me interesa señalar que, hoy, la categoría *familia* con este sentido nuclear es un término adoptado e incorporado al acervo local, es decir, un **término nativo**. La concepción de la familia nuclear se emplea con soltura en relación a múltiples prácticas de estatalidad: por ejemplo, médicas o sanitarias (en las rondas de los Agentes Primarios de la Salud); educativas (en las escuelas); e incluso residenciales (en efecto, a partir de la mayoría de edad masculina o bien de la formalización de una relación de pareja, localmente se espera que el hijo construya y se instale en su propio hogar)^{xxxvi}. Por eso, más allá de que las prácticas agropecuarias reactiven dinámicas de parentesco diversas y en muchos casos distintas de las nucleares (por ejemplo, en relación al manejo de tropas de ganado mixtas, pertenecientes a varios propietarios), lo cierto es que, a la hora de poner en acción “obras familiares”, esta misma concepción de la familia nuclear se reproduce de manera automática en los proyectos de desarrollo rural, como analizaremos en breve.

Es menester no obstante hacer algunas aclaraciones fundamentales. La primera tiene que ver con la plena vigencia en el Zenta de ciertas categorías que permiten **recrear relaciones no nucleares como si lo fueran**. Por ejemplo: muy frecuentemente en este territorio, el *hijo natural* (término para definir localmente al hijo no reconocido por un padre) de la hija mujer de una pareja es criado por los abuelos, a los que denomina como *papá o tata* y *mamá*. He observado en más de una ocasión, que estos chicos denominan a su madre biológica por su nombre de pila: reservando el término *mamá* exclusivamente para la que biológicamente sería su abuela materna. La aclaración de que el niño en realidad es biológicamente nieto “natural”, se expresa sólo si el contexto lo demanda; si no, la explicación rápida para el público lego es que se trata del *hijo más chico*. Esto permite a la madre biológica desentenderse de la crianza de este hijo, y conservar autonomía para emplearse en las ciudades y formar un nuevo núcleo familiar. Frecuentemente, son estos “nietos naturales” los que correrán con los favores de herencia rural que corresponden al *sullka* (o *shulka* en las áreas andinas de Catamarca), término de origen quechua (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2006), frecuentemente reemplazado en el Zenta por la frase castellana *hijo de la vejez*, y que explicaremos un poco más adelante. Teniendo en cuenta que se trata de “*hijos naturales*”, llevan el apellido de su madre, es decir, de su abuelo materno: “respetando” de esta manera la tendencia a la asociación entre virilocalidad y herencia espacial patrilineal (es decir: en términos de apellido, estos nietos actúan efectivamente como hijos de sus abuelos maternos)^{xxxvii}.

Otro ejemplo muy frecuente de estas dinámicas no-nucleares pero reproducidas “como si lo fueran”, lo constituyen los *entenados* o *criados*, hijos dados en adopción por unidades domésticas en condiciones muy desfavorables, a familias vecinas con un mejor pasar y que por algún motivo – por ejemplo, la emancipación de los hijos propios – están en condiciones de incorporar a menores de edad en el núcleo. Estos *entenados* cumplen muchas veces un rol equivalente al del *hijo de la vejez*, aunque raramente contarán con los favores en herencia correspondientes con ese rol.

Como se ve hasta aquí, se practica una serie de relaciones de parentesco muy importantes para la reproducción de la Unidad Doméstica, que no entran estrictamente en las correspondientes a la de la familia nuclear “moderna”; pero que sin embargo son recreadas como si así lo fueran.

El resultado es que, ya sea en su configuración “modernista” o en una más local, la familia nuclear asume la mayor parte de las decisiones productivas y reproductivas en nuestra área de trabajo. En particular, es necesario aquí retomar sólo un rasgo, ya que su importancia para el abordaje analítico de la espacialidad y la temporalidad en las sierras subandinas me parece fundamental.

Me refiero al denominado analíticamente “desarrollo del ciclo familiar” (Archetti 1985: 11). En efecto, el estudio de la dinámica campesina permite identificar tres etapas que conforman a lo largo de los años el ciclo total de la vida de una UD. Una **etapa de expansión** – cuando la pareja comienza a multiplicarse –; una **etapa de fisión** – cuando los hijos se vuelven adultos y por lo tanto trabajadores plenos de la unidad – y por último una **etapa de reemplazo** – cuando los fundadores de la UD son demasiado ancianos para trabajar, y dependen en consecuencia de su reemplazo en la estructura social por una nueva UD.

Estas etapas constituyen una herramienta analítica diseñada para realidades sociales netamente campesinas, muy distintas a la que nos compete (sociedades de abrumadora mayoría de población campesina, con un control colectivo de larga data sobre la tierra, cuyos ingresos anuales dependen fundamental o exclusivamente de la propia producción agrícola). No obstante, la identificación de las “etapas” nos brinda un elemento analítico muy importante para nuestro caso: el hecho de que “...la viabilidad estructural de un grupo doméstico no puede plantearse independientemente del examen cuidadoso de la fase de expansión...” (Archetti 1985: 11).

En efecto, es durante la fase de expansión que la continuidad estructural de la unidad familiar se encuentra más vulnerable. Esto ocurre debido a una regla económica identificada por A. Chayanov, y graficada de la siguiente manera:

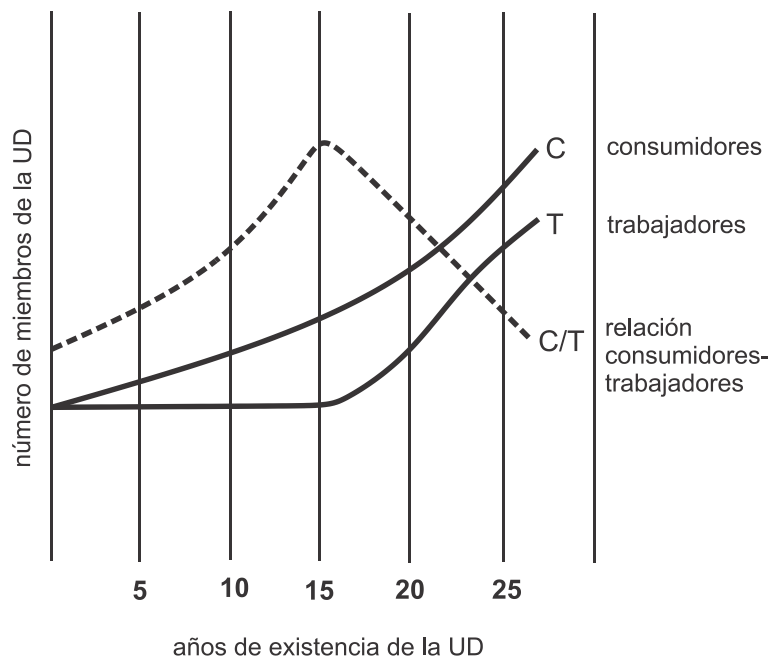


Figura N°10: el ciclo de vida de la UD (extraído de Chayanov 1985: 54)

Los guarismos del gráfico no son en absoluto extrapolables a nuestro campo de estudio, ya que las condiciones materiales son completamente diferentes. De hecho, el gráfico se refiere a un modelo de familia extensa, muy distinto a la propuesta de familia nuclear que tratamos de abordar aquí.

Aunque las cifras varían completamente, lo cierto es que sí existe un aspecto en que esta regla económica manifiesta vigencia y utilidad analítica. Se trata del hecho de que, en la etapa de expansión de la UD, la tensión entre trabajadores y consumidores tiende a aumentar, ya que la unidad se multiplica y por lo tanto aumenta rápidamente la proporción de consumidores por encima de la cantidad estable de trabajadores (reducido en esta etapa sólo a los miembros adultos, es decir, padre y madre). Recién a partir de la etapa de fisión (a partir de los 15 años de existencia, según Chayanov), los consumidores se vuelven adultos y comienzan a ser por ende trabajadores en sí mismos, reduciendo la relación tensa entre bocas que alimentar y brazos con que producir.

Por último, y escapando ya al ciclo vital ilustrado en el gráfico, tiene lugar la etapa de reemplazo, en la que los productores originales, ya demasiado mayores para valerse

por sí mismos, se vuelven consumidores de una nueva Unidad Doméstica que los reemplaza en su lugar estructural.

A pesar de que el modelo de Chayanov fue desarrollado para determinada especificidad, ha resultado de una enorme utilidad analítica para interpretar las estrategias económicas familiares, incluso en contextos urbanos (Coraggio 1986). De cualquier modo es menester señalar algunas diferencias fundamentales entre el modelo y la realidad social contemporánea de las sierras subandinas.

La primera se relaciona con lo que yo considero una aceleración contemporánea en las consecuencias económicas la **etapa de expansión**. Esto ocurre por un fenómeno hoy, completamente incorporado a la dinámica y a las necesidades locales: la escolarización. Esto será analizado en el capítulo 5.

Otra diferencia es que, hoy, la **etapa de fisión** se expresa cuando los adolescentes – sobre todo si no estudian – comienzan su proceso de emancipación, con lo cual no sólo se vuelven productores sino asimismo dejan paulatinamente de participar de la UD de origen. Además, en la mayoría de los casos esta emancipación tiene lugar en contextos urbanos, alejados ya de la producción rural que cobijó su infancia, y sobre todo, en procura de ingresos laborales lo más estables posible. Esto lleva a que, como desde hace muchas décadas, el campo siga siendo expulsor de población.

Lo cierto es que la adolescencia de los hijos mayores va reduciendo las presiones de consumo de la unidad familiar, que obtiene así una cierta soltura para distribuir su energía laboral propia. Las duras condiciones laborales que los jóvenes de las sierras están dispuestos a aceptar (por ejemplo, en la zafra cañera, en la cosecha de tabaco, en la minería, en fuerzas de seguridad, etc.), implican hoy – bajo los regímenes laborales vigentes, a pesar de la flexibilización laboral sufrida en los años 90' – la posibilidad de una jubilación temprana, cuando los trabajadores están aún en su plena capacidad laboral. Esto conlleva en no pocos casos, al **retorno al campo de origen** de unidades domésticas previamente expulsadas. Estas familias vienen con una relativamente mayor flexibilidad económica y suelen ser las más permeables a diferentes transformaciones de las prácticas productivas tradicionales, así como a la incorporación de nuevas tecnologías agropecuarias. Veremos un poco más adelante – sobre todo en el capítulo 5 – qué implica esto en términos de estatalidad y espacialidad.

Por último, la **etapa de reemplazo** se expresa en la región andina, y en particular en nuestro campo de estudio, en la crianza del *sullka* o *hijo de la vejez*. De esta manera se denomina al hijo varón menor de la pareja; cuya tarea es muy frecuentemente cumplida

en el Zenta, como ya hemos señalado, por un “nieto natural” o, incluso, aunque no es lo deseado, por una “nieta natural”. Del *sullka* se espera que se encargue del cuidado de sus padres durante la ancianidad, siendo en consecuencia el hijo que más tiempo permanecerá con ellos. Una frase del sentido común rural en Jujuy que grafica esta realidad, es la que dice que "*el hijo menor es el bastón de los padres*". En el marco de una sociedad estructuralmente expulsora de población como lo es la de las sierras subandinas, este hecho sobreentiende otro: que el *hijo de la vejez* es el hijo varón que más permanecerá en el campo^{xxxviii}. Se espera en consecuencia que, así como el resto de los varones fueron sucesivamente favorecidos mediante más oportunidades de estudio o de trabajo en las ciudades, el *hijo menor* sea favorecido mediante la herencia de los *puestos* y *estancias* familiares: en Susques (Jujuy), es por esta razón que el hijo menor es conocido frecuentemente como *el heredero* (Tomasi 2010). Esta es una norma tradicional generalizada en los Andes bajo la denominación de *sullka* (o *chanako* en Q'ero, departamento Cusco: Webster 1980^{xxxix}), que en las sierras del Zenta se aplica sobre los espacios productivos. No ocurre lo mismo con la *herencia* de *la hacienda* (el ganado), para la cual rige una distribución equitativa entre hijos de todas las edades y sexos. En efecto, cuando un joven en el Zenta alcanza la mayoría de edad (hace unos años se decía que cuando el joven "*se enrolaba*" en el servicio militar: ahora en general es cuando termina la escuela secundaria), los padres le designan una cantidad de animales de su tropa "*para que formen la suya propia*". Lo mismo ocurre con la mujer a una edad equivalente. A esta forma de distribución se le suma el llamado "*testamento*", que lo verbaliza el padre cuando siente que le queda poco tiempo de vida: entonces reparte su *hacienda* entre todos sus hijos en partes iguales (no importa el sexo, la edad ni el estado civil de los hijos). Tradicionalmente, en el *testamento* sólo permanecían sin distribuir nueve animales, los cuales quedaban destinados al sacrificio en conmemoración del alma del difunto durante Todos los Santos (2 de noviembre), en razón de tres animales por año durante tres años consecutivos. El remanente de ganado que no ha sido repartido en *testamento* ni reservado para sacrificio, se carnea para convidar a los invitados durante el funeral.

Como sea, mientras que la *herencia* de la *hacienda* sigue tradicionalmente un criterio equitativo entre hijos, no ocurre lo mismo, como hemos visto, con la herencia de los espacios productivos – cuya permanente subdivisión constituye una amenaza para los sistemas campesinos –. Las *estancias* y *puestos* suelen permanecer en manos del *hijo de*

la vejez o de algún otro hijo que se haya encargado de los últimos años de sus padres. Este criterio de herencia entra en clara tensión con las reglas de herencia normadas por ley (para las cuales los bienes familiares deben ser repartidos por partes iguales entre todos los hijos); muy frecuentemente los conflictos de derecho espacial que se observan en el campo ponen de manifiesto la tensión entre ambos principios de herencia. Si por mucho tiempo, este principio de herencia local no generaba mayor conflicto (como en cambio sí ocurre ahora), yo creo que se debía, simplemente, al escaso interés que despertaba la herencia rural de los padres. En contextos de tanta pobreza y bajo el signo de décadas de flexibilización laboral, los hijos que habían podido ir a las ciudades e instalaban sus viviendas preferían no regresar. Esto legitimaba de hecho la herencia del *hijo de la vejez* sobre los predios parentales: más que beneficiario de una herencia, el *hijo menor* era visualizado como el menos favorecido, forzado a una vida de pobreza rural. Sería interesante estudiar en qué medida esta visualización permitió en ocasiones el reemplazo de esta función por la de los *entenados*.

Como sea, el interés por el regreso a la tierra ancestral se ha exacerbado en los últimos años con la nueva condición de tenencia comunitaria. Muchas veces, los regresados deben legitimar su pertenencia a la comunidad y su acceso al terruño primando los principios de herencia legales por encima de la convención tradicional. Asimismo, y como señalamos más arriba, son frecuentemente estos “regresados” los más interesados en incorporar nuevas tecnologías y prácticas agropecuarias.

Lo que continúa teniendo plena vigencia – y que recurrentemente surge como una demanda por parte del resto de los hijos – es cierto favoritismo de los padres hacia sus hijos varones menores, expresado en regalos de *hacienda*, en ciertas donaciones, en la herencia en vida o préstamo de algunos espacios productivos tales como *corrales*, *puestos* en desuso, *rastrojos*, *potreros*, etc.^{x1}

A continuación entonces, pasaremos a estudiar las dinámicas de derecho espacial y movilidad estacional que se despliegan en el Zenta.

Territorialidad trashumante en las Sierras del Zenta: las herencias familiares

Cada linaje familiar procura reivindicar y sostener un acceso reconocido consuetudinariamente a diferentes parajes que representen, en lo posible, a los tres ambientes productivos que se suceden en estas localidades (*rastrojos* en *jujuy*, *puestos* en el *valle*, y *desmontes* en el *monte*). Las estaciones del año favorecen el desarrollo de distintas coberturas vegetales a diferentes altitudes, 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.

Como hemos mencionado, aunque existen infinidad de excepciones, el modelo deseable de residencia en el Zenta es virilocal: de manera que cuando se forma una nueva pareja, se incorpora, siempre que sea posible y que la pareja continúe la vida agropastoril, a las dinámicas de movilidad espacial de la familia del esposo. 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 uxori-localidad y de neolocalidad.

Es importante tener en cuenta asimismo la presencia de otras formas institucionales, consideradas localmente como legítimas, para validar los derechos espaciales, además de la de las *herencias*. Por ejemplo, está muy difundido el derecho de compra y venta de *puestos* y *rastrojos*. En muchos casos, cuando una familia carece de descendientes interesados en continuar con la vida rural, simplemente vende sus *herencias* a algún pariente interesado. Para volver compatible este principio con la nueva situación dominial comunitaria, se ha difundido una argumentación que explica este principio de manera muy sencilla y efectiva: “*lo que se vende y compra no es la tierra, sino lo que hay sobre ella, puestos, corrales, chacras.*” Estas transacciones se hacen prácticamente siempre entre parientes, de manera que no generan conflicto con el principio territorial comunitario.

Otra forma legitimada de adquirir o resolver disputas por derechos espaciales, es apelando a determinadas figuras instituidas por el Poder Judicial de cada provincia: los llamados Jueces de Paz (en Salta), Jueces Rurales, o Encargados de Tierras Fiscales (en Jujuy). La figura del Juez de Paz está imbuida por la Constitución y por leyes en Salta; desconozco cómo son los procedimientos de validación en la provincia de Jujuy, aunque para aclarar que cuenta con amparo legal, los vecinos explicitan que son “*títulos en serio*”. Teniendo en cuenta que hasta hace unas décadas estos territorios eran aún fiscales, estas autoridades locales contaban con la última palabra para, por ejemplo, autorizar a un

pastor solicitante que quisiera instalarse en parajes que hubieran quedado vacuos. En tiempos más recientes, se les concedió a estos Jueces Rurales y Encargados de Tierras Fiscales las tareas de distribuir lotes en las cercanías de las escuelas, con fines de urbanización. Nunca he escuchado que estas autoridades locales entraran en disputa con las organizaciones comunitarias; más bien por el contrario, en muchas ocasiones las experiencias previas como Jueces de Paz, Jueces Rurales o Encargados de Tierras Fiscales consolidó la legitimidad de estos personajes para asumir roles como autoridades comunitarias.

Apelando a estas diferentes formas de legitimar su acceso a determinados espacios, cada unidad doméstica procura cubrir las necesidades para asegurar su reproducción ampliada (Coraggio 1986). 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 'modelos' de movilidad, a los que llamaremos "circuitos de trashumancia". Aunque estos modelos son sumamente heterogéneos, manifiestan la suficiente regularidad como para ser reconocidos como tales por los propios pastores, que emplean determinados términos locales para distinguir unos de otros. El análisis de trayectorias familiares específicas nos permitirá comprender las dinámicas productivas de esto circuitos de trashumancia.

Circuito trashumante 'vallisto'

La primer trayectoria que podemos ilustrar está constituida por una familia que aquí denominaremos "Alancay"^{xli}, compuesta por dos UD en avanzada etapa de fisión, compuestas por sendos hermanos septuagenarios y sus respectivas esposas, ya sin hijos residiendo con ellos. Ambos hermanos emplean los mismos parajes de pastoreo 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 unidad agrícola (*rastrojos en el valle; desmontes en el monte*). La mayor parte del año – de diciembre a junio^{xlii} – permanecen en su residencia principal, ubicada en el paraje que en el croquis figura como el *valle 1*. En julio – ya con el cese definitivo de las lluvias – descienden 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

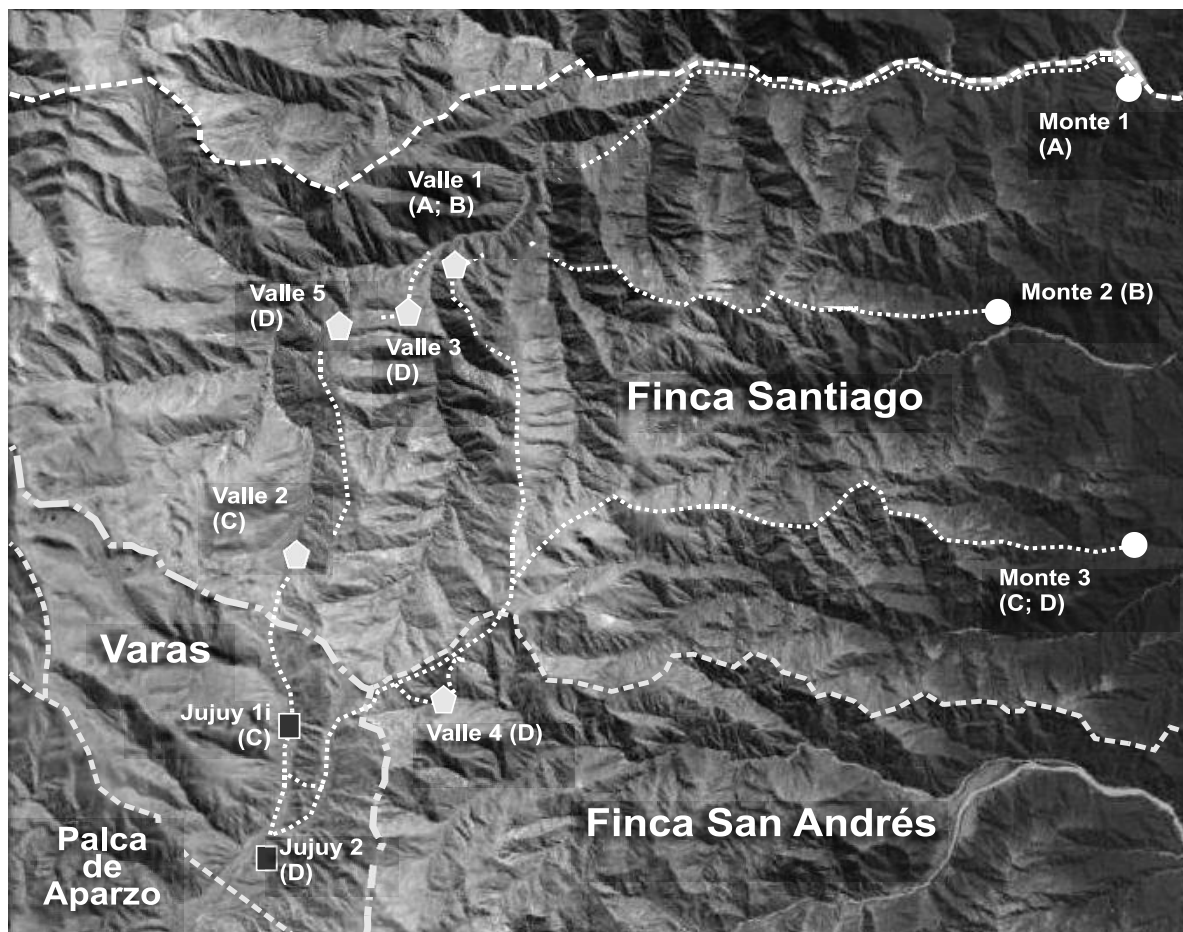
lluvias, y salir de vuelta hacia el *valle*, a donde suelen llegar en los últimos días de noviembre. Ambas especies de *hacienda*^{xliii} (ovinos y bovinos) son trasladadas con la familia entera. Los “Alancay” pueden remontar la herencia del derecho sobre sus *puestos* en *el valle* y en el *monte* a no menos de tres generaciones atrás, por vía patrilineal.

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 concuñadas por turnos. Aunque las ovejas tienen requisitos forrajeros más simples 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 *tuscales* en zonas de selva. Asimismo, ambas familias producen dos *chacras* en simultáneo: una en su *valle* y otra en su *puesto* del *monte*. Cabe aclarar que el término local *chacra* se refiere, en términos locales, específicamente al espacio productivo destinado al maíz: aunque se sobreentienda allí la producción de otros cultivos en sistemas asociados, como arvejas y habas en el *valle*, o zapallos en el *monte*. La producción agrícola en dos parajes en simultáneo conlleva el esfuerzo periódico de destinar en verano varios días para ir hasta el *monte* a revisar el crecimiento de la *chacra*. En el *valle*, otros espacios productivos son empleados para producir tubérculos, mientras que parte del *puesto* en el *monte* está destinado a la plantación de naranjos.

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 “Benavidez”, 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*. La pareja “Benavidez” también se halla transitando el final de la etapa de fisión, permaneciendo con ellos sólo un nieto que se aloja como alumno pupilo en la escuela en el *valle 1* durante los meses en que sus abuelos bajan al *monte*.

Ambos ejemplos ilustran prácticas de movilidad espacial que se concentran en dos

paisajes: 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 aunque requieran traslados periódicos entre uno y otro. 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 en *el monte*. En general, cuando otras unidades domésticas se refieren a las familias que practican este tipo de movilidad, se refieren a ellas como *los vallistos*. Existen muchas otras alternativas de movilidad familiar que entran en esta 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 entre Santa Cruz (*cerro*), Paraná (*valle*), y Río Blanquito (*monte*) dentro de Finca San Andrés (según Hilgert 2007: 62).



- Puesto en *jujuy* (iniciales de los pastores que lo emplean)
- ◡ Puesto de *valle* (iniciales de los pastores que lo emplean)
- Puesto de *monte* (iniciales de los pastores que lo emplean)
- - - Límite interprovincial
- Límites fundiarios (delimitación bidimensional)
- Senderos tradicionales para unir puestos (criterio espacial unidimensional)

Figura N°11. Mapa de los circuitos trashumantes *vallisto* y *jujeño*. Las iniciales de los pastores que detentan el derecho sobre cada puesto significan: A= familia “Alancay”; B= familia “Benavídez”; C= familia “Cáceres”; D= familia “Domínguez”. 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)

Circuito trashumante 'jujeño'

Bastante más compleja en cambio resulta la movilidad espacial de las familias que reconocen como su residencia principal a la que tienen en las laderas jujeñas del Zenta. Podemos ilustrar estos casos mediante la familia que aquí denominaremos los “Cáceres”, que tienen su residencia principal en el paraje que en el croquis figura como *jujuy 1*. La

pareja tiene niños en edad escolar, que permanecen como 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.

Entre agosto y octubre es la fecha de preparación y siembra de los suelos en *jujuy*. El rigor climático de esta área sólo permite el cultivo de unas pocas especies resistentes al frío: *papas* “*arribeñas*”, trigo, avena, habas, arvejas, alfalfa. 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 en los corrales viejos pequeñas cantidades de tubérculos andinos, como *papalisa* y *oca*. Mientras allí permanece pastoreando y cultivando la esposa, su marido baja hasta el *monte 3*, a buscar a sus bovinos que han pasado el invierno forrajeando allí. Y regresa con ellos 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 *punistos* que se han ido regenerando allí. Trasladan con ellos a sus ovinos, dejando los vacunos en el *valle*. Los meses sucesivos coinciden con las cosechas de los cultivos *jujeños* (habas, papas, trigo, etc.)

En los primeros días de abril, con las últimas lluvias, los “Cáceres” vuelven a su *valle* para las cosechas de papalisas y ocas, y aprovechan para que las ovejas *alcen* o *talen* lo que queda del pasto. Mientras la esposa y sus 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 hasta allí, 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 prepuna – 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” presenta una avanzada edad, 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”, de 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, a 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, que figura como el *valle 5*.

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, o sea dentro de la provincia de Jujuy, hace que localmente, estos pastores sean conocidos como los *jujeños*.^{xliv} Por oposición, cuando los *jujeños* tienen que referirse al otro circuito de movilidad (el que no emplea en sus desplazamientos espacios productivos situados en *jujuy*), se refieren a ellos por los *vallistos*.

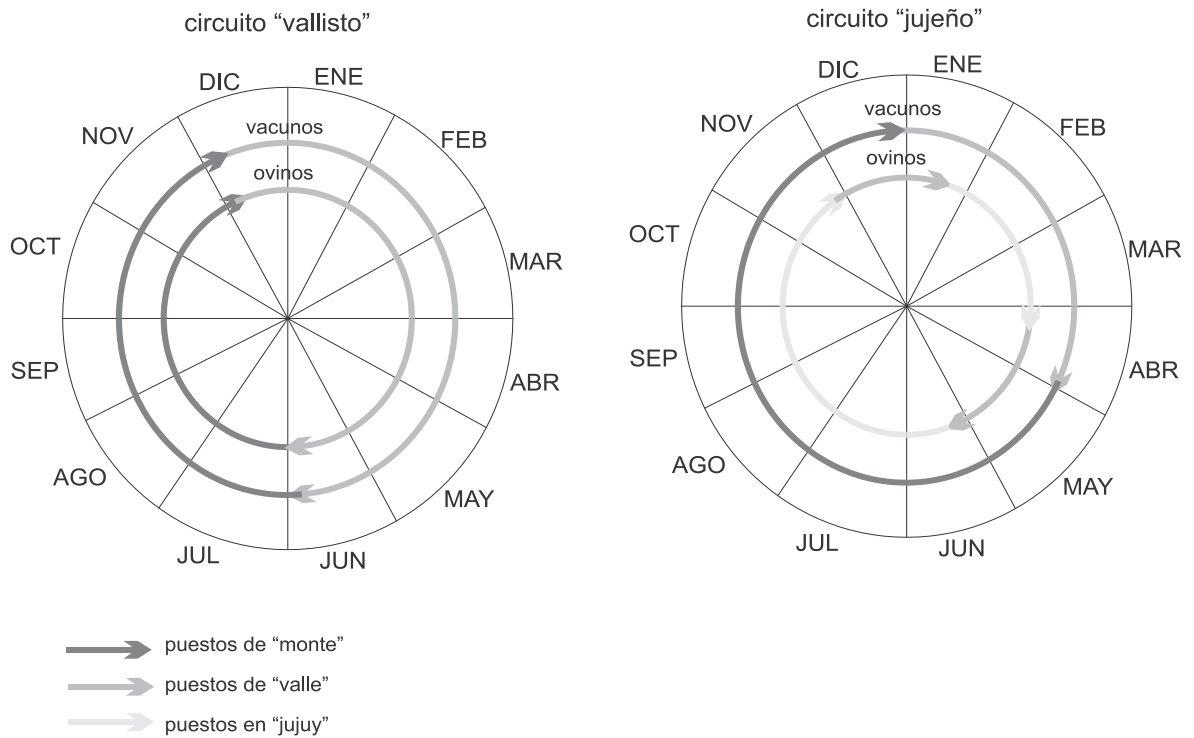


Figura N°12. Calendario con ciclos anuales del circuito trashumante *vallisto* (izq.) y *jujeño* (der.). Obsérvese que la trashumancia *'jujeña'* conlleva a que las dos especies de ganado sean manejadas con dinámicas espaciales diferentes, demandando de la unidad doméstica una mayor dispersión territorial a lo largo del año. Asimismo, obsérvese que las fechas de "coincidencia" espacial de ambos circuitos ocurre 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)

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 finales de diciembre y el 20 de enero (cuando comienzan las ya mencionadas fiestas patronales en el Zenta jujeño^{xlv}) y luego entre fines de abril y principios de mayo, cuando todas las familias se encuentran en sus puestos ganaderos en los *valles*. Las fiestas patronales en *jujuy*, son oportunidades de encuentro festivo, en los que tienen preponderancia el torneo de fútbol^{xlvi}, las competencias ecuestres (carreras, sortija) y el baile vespertino, implicando por supuesto una oportunidad de unión de nuevas parejas. La consecuencia es que muy recurrentemente, maridos y esposas de cada pareja provienen de circuitos de trashumancia ganadera distintos. Aunque hemos visto que la norma de herencia "convencional" es por vía paterna, lo cierto es que 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, a través de sus parientes afines, cuando no lo hacen apelando, como ya hicimos mención, a los Jueces Rurales o los Encargados de Tierras Fiscales.

Otro circuito de trashumancia: el sur de las sierras del Zenta

En otras ocasiones, los requisitos jurídicos de demarcación pueden provocar un proceso inverso: que las delimitaciones ‘jurídicas’ abarquen a diferentes tramas de solidaridad preexistentes, que aunque estén mutuamente relacionadas no necesariamente se sientan completamente aglutinadas bajo un mismo colectivo de identidad.

En la porción austral de las sierras de Zenta (en su ladera jujeña u occidental), la quebrada se vuelve menos rigurosa climáticamente y permite la producción de cultivos más diversos: esto se observa en especial y se verbaliza localmente en la posibilidad de *hacer chacra* (producir maíz): cultivo que no prospera más al norte, en donde, como recién hemos visto, las familias deben procurárselo cultivándolo o intercambiándolo con *los valles* de la vertiente oriental o salteña. La consecuencia en términos de movilidad ganadera, es que al sur del Zenta jujeño, la dedicación fuerte de las unidades domésticas es a la agricultura. En estos casos, la producción ganadera se subordina a los requisitos en tiempos y en trabajo que implica la actividad agrícola. Asimismo, a medida que se continúa la quebrada del Río Grande hacia el sur, las laderas orientales se vuelven más escarpadas y difíciles de transitar. La porción austral de las sierras del Zenta (conformada entre el Abra de Zenta y el Abra de Trancas), no puede ser *trastornada* de una ladera a otra. El último paso accesible para los pastores y su *hacienda* entre ambas laderas, lo constituye precisamente el Abra de Zenta (ver mapa siguiente).

Las mejores condiciones agrícolas y la paulatina disminución de la accesibilidad entre oriente y occidente, nos permite identificar dos patrones de movilidad ganadera diferentes en esta sección austral de las sierras. Por un lado la movilidad de las familias que trasladan sus animales por el Abra de Zenta (conocidos por eso localmente como los *zenteños*); y por otro, las familias que no están en condiciones de *trastornar* las sierras (y que aquí llamaremos “circuito meridional”).

Las familias *zenteñas* llegan a tener tropas de 400 animales ovinos y más, cuidadas en la gran mayoría de los casos por las mujeres. Para mantener estas tropas relativamente grandes, las familias requieren de rotar los espacios de pastoreo entre tres espacios productivos: los *rastrojos* bajo riego de fondo de quebrada (que en el mapa N°5

figuran como *rastrojos* 2); las *estancias de media falda*, en la zona media de la ladera del *cerro*; y puestos en *el valle* a los que se accede *trastornando* por el Abra de Zenta (en el mapa N°5, se ilustra tres puestos en *el valle*). Estas familias mantienen unas pocas cabezas de ganado bovino (no más de diez o quince) en *puestos* en el *monte* de Finca San Andrés, cuidadas por un pariente colateral *vallisto* con quien se establece algún tipo de vínculo de reciprocidad.

El punto más significativo de esta dinámica de movilidad centrada en los ovinos, es que, debido a la bonanza climática y forrajera, la corderos invernales (*sanjuanés* o *corderos de San Juan*) nacen aquí a fines de abril o principios de mayo, es decir en fechas bastante anteriores a cuando lo hacen en zonas climáticas más rigurosas, como el norte del Zenta. Esto permite a las pastoras tener identificadas a las hembras preñadas para separarlas y mantenerlas en los *rastrojos* bajo la supervisión de los niños escolarizados, mientras el resto de la tropa es trasladado a los puestos del *valle*. En general, la distribución de las tareas se da entre diferentes generaciones femeninas. De manera que las mujeres jóvenes permanecen en la localidad cuidando de sus hijos, mientras las *tropas* ovinas son cuidadas en los meses de *cuaresma* por sus madres, es decir, por las abuelas de los niños escolarizados, en *tropas* mixtas compuestas por los animales de ambas dueñas (de madre e hija).

El traslado de los animales al *valle* en Salta tiene lugar solamente durante tres meses (entre mediados de abril y julio o como máximo agosto). Podemos graficar el ciclo trashumante de esta manera:

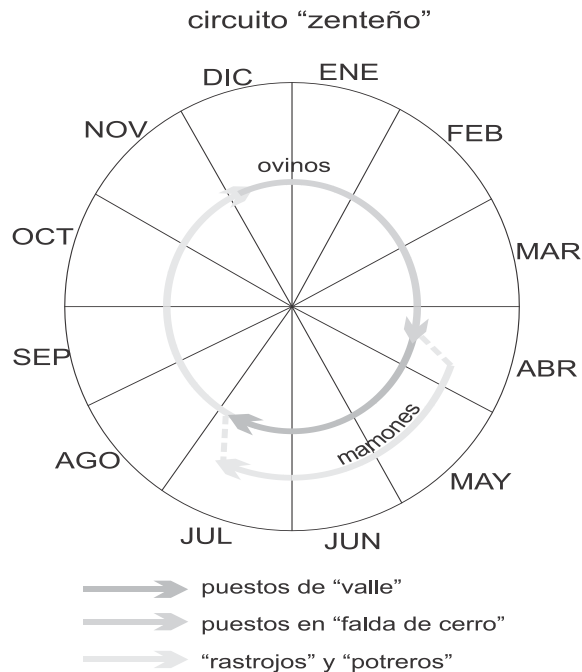


Figura N°13. Calendario de movimientos de los pastores *zenteños*.

A diferencia de los *zenteños*, las familias del circuito meridional carecen ya de *abras* por las que trastornar las sierras hacia las vertientes orientales. Por otra parte, sus *rastrojos* (que figuran en el mapa adjunto como “*rastrojos 1*”) son los más reparados y de clima más benigno, permitiendo la producción de cultivos que no se dan en el resto del Zenta, tales como *chacra*, floricultura, etc. Una curiosidad que cabe señalar es que abundan entre estas familias “meridionales” algunos apellidos poco presentes en el resto del territorio del Zenta. De estos apellidos, existe uno en particular (el que aquí denominaremos ‘*Erazo*’) que se carga con cierta valorización ancestral en los relatos de la mayoría de los vecinos, ya sea que lo porten como apellido propio, o que afecte a la genealogía de Ego a través de alguna rama colateral. Los relatos refieren a que el primer ‘*Erazo*’ que se instaló en la zona provenía, según las versiones, de Vizcarra (dto. Humahuaca) o del sur de Potosí. Este primer ‘*Erazo*’ habría tenido dos hijos varones, cada uno de los cuales habría heredado uno de los *ciénegos* (vegas de altura en los que nacen los manantiales) que alimentan el río Grande en esta región. Todos los que se apellidan hoy ‘*Erazo*’, descienden de una de estas dos ramas originales. Existe un tercer *ciénego* que, para los relatos sobre el origen de los ‘*Erazo*’, es tomado como una subdivisión posterior de la herencia de uno de los dos *ciénegos* originarios (ver mapa N°5).

Como se puede observar en el mapa, estos *ciénegos* nacen en la ladera occidental de las sierras. Además de cargarse, como se ve, una semántica ancestral significativa, resultan relevantes para entender las características específicas de la movilidad pecuaria en este distrito. En efecto, aquí las familias – que se especializan en la agricultura mucho más que en la ganadería – conservan sin embargo algunas decenas de bovinos (sobre todo cuando el heredero que reside en la localidad es un varón) u ovinos (si la que permanece en la localidad es mujer). Estos pocos animales permanecen durante el período de lluvias (el verano) en la parte baja de la quebrada, pastando en los *potreros* cercanos a los *rastrojos*. Sólo en el período de mayor escasez de pasturas, entre junio y septiembre, las familias trasladan sus animales hasta los respectivos *puestos* en los *ciénegos* de altura, actividad que resulta opcional y no es realizada por todos los vecinos. Como se observa, esto vuelve a los ‘*Erazo*’ y sus descendientes significativamente más independientes de un traslado estacional de su ganado hacia el *valle*. Consecuentemente, casi no emplean otros espacios productivos fuera de las laderas en *jujuy*.

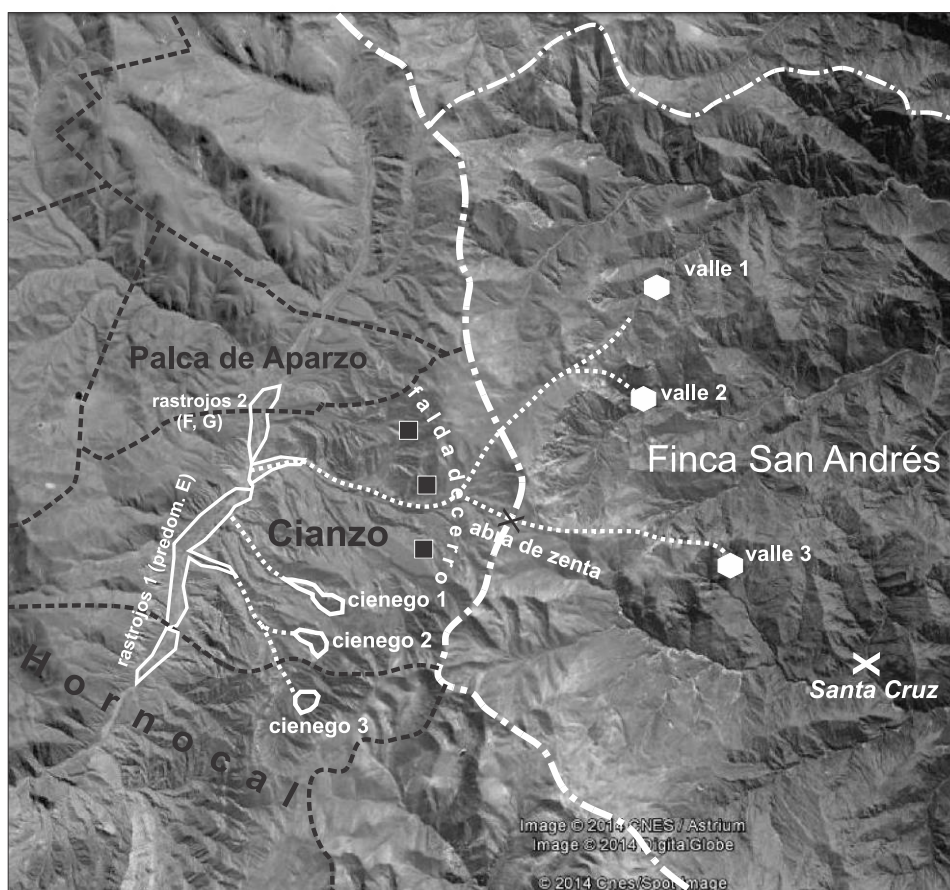


Figura N°14. Los desplazamientos de la hacienda en el sur de las sierras del Zenta.

Como se ve hasta aquí, las comunidades del sur del Zenta practican dos dinámicas productivas distintas, las que a su vez son identificadas por los propios vecinos mediante términos locales que establecen colectivos de identidad francamente difusos y profundamente vinculados entre sí por diversas tramas de parentesco y vecindad; aunque cada categoría se referencia en un origen distinto (*vallisto* en un caso; *foráneo* en el otro).

Cuando la espacialidad pastoril requiere ser categorizada en el lenguaje burocrático-administrativo

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 trashumante 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 constituido 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 (Scott 1998). Cuando surgen incertidumbres en las asambleas comunitarias – 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.

Como hemos visto en los ejemplos etnográficos, estas tensiones pueden actuar de muchas maneras diferentes. En el norte del Zenta, actuaron cristalizando categorías locales de movilidad (*vallistos*; *jujeños*) en tanto colectivos discretos de derecho fundiario. En el sur del Zenta, por el contrario, actuaron aglutinando distintas categorías locales bajo un único y mismo colectivo de derecho fundiario. En un caso como en el otro, las tensiones se hicieron presentes y afortunadamente fueron desactivadas por diferentes soluciones creativas por parte de la comunidad y de sus dirigentes: en un caso, censando a todos los pastores en cada una de las comunidades por las que trajinaban durante el año; en el otro, promoviendo cargos rotativos entre ambas categorías sociales.

Como vemos, en el Zenta – al igual que en otras áreas de la región andina en Argentina – no ocurre que colectivos discretos de identidad y solidaridad puedan demarcarse y demarcar determinado territorio compartido. Esto constituye más bien un desiderátum estatal, una configuración de “comunidades fantásticas” en el sentido señalado por Bidaseca et.al. (2008), que parece responder más al tipo de estructuras de identidad discretas estudiadas por las etnografías clásicas de los Andes Centrales (como los Isluga en Martínez 1989; los Macha en Platt 1980 y 1999; o los Uru en Wachtel 2001) que a lo que ocurre aquí. En cambio, en el Zenta vemos categorías difusas de reconocimiento mutuo (*vallistos, jujeños, zenteños*, etc.) que sólo cobran sentido en el contexto de tramas amplias y continuas de solidaridad social, para las que resulta una mejor herramienta ilustrativa el abordaje de Redes Sociales, como demuestran los trabajos de Federico Fernández (2009; 2010a; 2010b) para el departamento de Valle Grande.

Sin embargo, la lucha por el reconocimiento territorial debe hacerse necesariamente en el lenguaje que resulta inteligible para el Estado. 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 que por mucho tiempo fue el resultado de las propias imposiciones hegemónicas, para pueblos pastores como los del Zenta que sostuvieron sus formas propias de vida por centurias, precisamente, en cierto grado de **invisibilidad** que les permitía, precisamente, el ejercicio de la tenencia familiar de tipo cerodimensional, y la colectivización de las sendas unidimensionales. Y volverse demasiado visibles puede ser, como hemos visto, observado como un ejercicio riesgoso para las propias familias pastoras.

...

5. Nuevas dinámicas espaciales: la relación entre proyectos de desarrollo familiar y la trashumancia ganadera

A esta altura, el lector ya está familiarizado con nuestra hipótesis de que existe una relación de renegociación creativa entre acciones estatales, y procesos de visibilización e invisibilización de las prácticas de vida locales. Hemos sugerido la posibilidad de graficar esta relación en nuestro campo etnográfico, mediante el análisis de las experiencias del derecho espacial. En el capítulo 3 pudimos analizar cómo los términos locales para definir determinados paisajes cobijan asimismo criterios específicos acerca del derecho de uso que esos lugares inscriben, excluyendo semánticamente algunos espacios que no pueden ser “apropiados” por la acción humana. En el capítulo 4 pudimos ver cómo ese sentido común de la terminología local activa determinados circuitos de movilidad pecuaria, cuya recurrencia y continuidad a lo largo de los linajes establecen colectivos sociales no estancas, aunque sí relativamente discernibles mediante definiciones locales (*vallistos, jujeños, zenteños*, etc.). Sin embargo, la necesidad de establecer territorios comunitarios legibles para los criterios jurídico-administrativos, obliga a traducir esta trama compleja y entrecruzada de derechos espaciales, en un lenguaje bidimensional bajo propiedades de sujetos de derecho que hacia el exterior parecen unívocos y homogéneos: las *comunidades aborígenes*. En ocasiones, esto implica “recortar” la superficie en áreas estancas, dentro del cual se multiplican las conflictividades que sólo son apaciguadas gracias al vigor de las relaciones de parentesco entre los sujetos enfrentados, y a soluciones creativas por parte de las comisiones directivas comunitarias.

En este capítulo, procuraremos observar cómo otras instancias de relacionamiento entre las familias locales y el Estado también activan y desactivan, estimulan y disimulan, determinadas visibilizaciones acerca de las prácticas espaciales relacionadas con la reproducción de la vida de las unidades domésticas. Veremos que el hecho de activar y desactivar determinadas prácticas espaciales, a la larga condiciona la continuidad efectiva de otras prácticas de espacialidad alternativas.

Es frecuente que exista un cierto sesgo irremediable en los análisis sobre la articulación entre categorías estatales y categorías subalternas. Tratándose como se trata de una relación desigual, es de esperarse que los análisis hagan hincapié en ella en términos de imposición y resistencia (Hale 2002; Blaser, Feit y McRae 2004; Scott 1998; 2012). En mi carácter de técnico de una institución estatal, me ha tocado asistir a la

formulación y ejecución de proyectos en que se ponen de manifiesto, de manera capilar, también las propias percepciones acerca de lo que mejorar la calidad de vida significa – y qué transformaciones espaciales conlleva – para las propias comunidades involucradas en las acciones de desarrollo. Aunque las inversiones destinadas a estos sectores marginalizados sean muy pequeñas, su impacto para las dinámicas locales es enorme, como demuestran algunos estudios (por ejemplo, Isla 2014). Asimismo, en estas transformaciones locales no intencionadas, se ponen en evidencia, por un lado, las subjetividades puestas en juego por las familias campesinas, y por otro, las consecuentes tendencias a escala macro a las que estas subjetividades pueden conducir.

Recordemos que durante los años 2007 a 2012, el equipo técnico que integró ejecutó en el Zenta una multiplicidad de líneas de financiación para diversas demandas que surgían de los espacios y diagnósticos comunitarios, en el marco de un proyecto de desarrollo socioterritorial (PDST) que involucraba a dos instituciones: EEA Abra Pampa de INTA y Programa Social Agropecuario (luego Secretaría de Agricultura Familiar – SAF) de SAGPyA (luego MAGyP) de La Nación.

En total, y sólo contabilizando las comunidades inmediatamente involucradas en la actual tesis^{xlvii}, el equipo del PDST gestionó, formuló y ejecutó nueve proyectos de desarrollo con fondos no reembolsables (subsidios), de tres fuentes de financiación diferentes (dos de programas nacionales, y un programa internacional), como ya hemos señalado en el capítulo 1.

Es necesario recordar que todos estos proyectos podrían englobarse en dos conjuntos principales: aquellos que apuntaban a obras o intervenciones comunitarias (redes de agua, proyectos de canalización), y aquellos que apuntaban a obras familiares, destinados a pequeñas intervenciones particulares para cada familia.

De los nueve proyectos, cuatro se emplearon en obras comunitarias. Los cinco proyectos restantes se destinaron a la ejecución de las denominadas “obras familiares”, es decir, a mejoras de escala predial para cada unidad familiar que lo solicitara: contabilizando un monto de \$196.000 (\$647.000 al cambio actual)^{xlviii}. Se trataba de obras para cualquier tipo de demanda que solicitara cada unidad familiar. Aunque la entidad garante en cada caso estuvo constituida por la Comunidad Indígena de pertenencia, y consecuentemente cada solicitud familiar debía ser previamente presentada ante la asamblea de la comunidad, lo cierto es que toda obra solicitada recibió autorización colectiva. Ninguna familia recibió dos veces financiación para obras familiares en el

universo analizado, de manera que cada unidad beneficiaria corresponde a una UD diferente.

Lo anterior nos permite afirmar que, en buena medida, la decisión sobre a qué rubro destinar los fondos recibidos, corrió por cuenta autónoma de cada unidad familiar. Esto constituye por lo tanto una oportunidad valiosa para identificar qué aspectos son considerados localmente como los más urgentes a resolver, y sacar algunas conclusiones estadísticas relevantes para pensar la relación entre Estado, comunidad local y espacialidad.

Antes de avanzar, urge hacer una aclaración. Decíamos que los proyectos de obras familiares carecieron de condicionamientos en la elección del rubro al que destinar el monto. Esta regla se cumplió en cuatro de los cinco proyectos mencionados. En efecto, hubo uno de los proyectos – el primero de todos ellos – que sí contó con un “condicionamiento” externo para la elección de las líneas de financiación: nos detendremos en este caso un poco más adelante; por ahora **separaremos** este proyecto del resto para su análisis.

De manera que, dejando momentáneamente de lado el primer proyecto, obtenemos un universo compuesto por cuatro proyectos en diferentes comunidades, para obras familiares cuyo rubro de empleo corrió prácticamente sin reparos por cuenta de cada familia beneficiaria.

En el siguiente gráfico podemos observar en qué fueron solicitadas y ejecutadas las obras familiares^{xlix} en cuestión. Recordamos, como se señalara en la introducción, que, para asegurar la “intrazabilidad” de la información^l, hemos decidido no hacer ningún desglose por comunidad, sino que presentaremos sólo los resultados globales, lo cual constituye una desagregación de la información adecuada dados los objetivos del análisis, como se verá a continuación.

Sobre un universo total de 75 proyectos familiares demandados, se ejecutaron en las siguientes líneas de intervención:

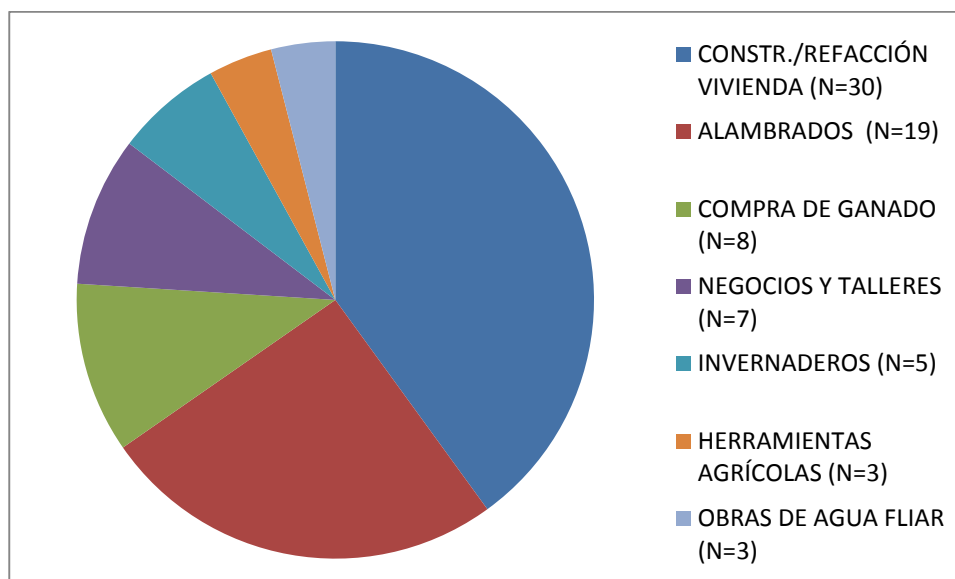


Figura N°15. Detalle de en qué rubros se seleccionaron y ejecutaron las obras familiares de los cuatro proyectos mencionados (N=75 obras familiares)

Lo primero que manifiesta este gráfico a golpe de vista es que los tres rubros principales (refacción o construcción de viviendas; instalación de alambrados y compra de ganado) explican la elección del 76% de los proyectos familiares. El hecho de que esto ocurra en la sumatoria de cuatro localidades distintas pone en evidencia que no se puede explicar la tendencia desde algún tipo de fenómeno excepcional a determinada localidad, sino desde las problemáticas y estrategias generales de la región. O sea: si hiciéramos este cuadro para cada una de las localidades saltaría un gráfico de características similares, con variantes menores por caso.

Se manifiesta consecuentemente que para el 40% de las familias, la principal preocupación a resolver, cuando se ofrece una oportunidad de financiación librada a cualquier elección personal, consiste en mejorar o construir la propia vivienda. El problema de la vivienda es evidente, y no sólo en ámbitos rurales: en contextos urbanos es, también, la primer dificultad a sortear para los sectores populares, antes incluso que la obtención de un trabajo remunerado. Pero en contextos específicos de ruralidad como el que hoy nos compete, este dato adquiere otras lecturas complementarias que estudiaremos a continuación.

¿De qué tipos de mejoras se trataban los proyectos de viviendas? Hay que tener presente que hablamos de montos muy pequeños de dinero, totalmente insuficientes para la construcción de una vivienda. En realidad, los montos ayudaban a la compra de insumos de construcción básicos que no se pueden obtener en la zona, atendiendo a que

el tipo de construcción tradicional en las sierras es en adobe, con cimientos de piedra y *techos de torta* (atado de cañizo con torta de barro), aunque hoy se asiste a un rápido proceso de reemplazo técnico por techos de chapa que analizaremos un poco más adelante. Los insumos no disponibles que pudieron obtenerse mediante los proyectos familiares fueron cemento (empleado para los cimientos de piedra); hierro enroscado (para realizar los encadenados); aberturas (techos y ventanas, que antes se confeccionaban con maderas de las tierras bajas de las mismas sierras, y hoy conviene comprar afuera); conexiones eléctricas^{li}. Y muy especialmente, materiales para el reemplazo del techo tradicional: chapas, tirantes, alfajías, clavos, y machimbre para los cielorrasos.

El motivo de la compulsiva compra de materiales de techado merece un pequeño paréntesis aparte, por lo que significa en términos de impacto local. Por empezar, la confección del techo tradicional es una de las tareas que implica mayor cantidad de mano de obra. A diferencia de los cimientos y las paredes, que “*se pueden hacer de a dos*”, en cambio el tradicional techo de *torta* requiere de muchas manos juntas para terminar la tarea en unos pocos días, ya que hay que acarrear la paja o las cañas, *tejer* las cañas, ubicarlas en el techo, preparar el *torteadado* (mezcla de arcilla y piedra que recubre y reduce la permeabilidad del techo), etc. En el territorio en cuestión, el techado de una casa constituye uno de los dos eventos en los que se activa aquella antigua práctica de reciprocidad comunitaria andina del trabajo denominada *minga* o *mingueada*^{lii}. Para la realización de la *minga*, el dueño de la casa debe, además de comprar todos los materiales necesarios, hacerse cargo asimismo del asado, la bebida y la coca para todos los asistentes al evento, y a cambio queda obligado a cumplir posteriormente con ulteriores mingas organizadas por los que lo asistieron. Estas condiciones se encuentran en un proceso de debilitamiento: lo que adjudica la gente es que “*ya nadie quiere trabajar*” sin cobrar una remuneración por la tarea, y esto vale tanto para los asistentes a la *minga* como para el beneficiario, que de otro modo queda endeudado con varios jornales futuros no remunerados. Asimismo, los beneficiarios arguyen a veces que, debido al coste en tiempo y dinero de preparar la chicha y de faenar una cabeza de ganado propia, le conviene pagar los jornales a peones para hacer la tarea. Este problema estimula a las jóvenes familias a reemplazar rápidamente los techos tradicionales por techos de chapa, que se colocan en un solo día y con un mínimo de cantidad de gente. Abona esta decisión el poco tiempo de duración de los tradicionales techos de torta de barro: ya que, si el *torteadado* no está realizado con algún tipo de material impermeable (cemento, plástico,

etc.), requiere de un mantenimiento anual, e incluso a los pocos años puede llegar a demandar su total reemplazo.

La consecuencia de esta demanda edilicia de las últimas décadas, se observa en el rápido reemplazo de *techos de torteado* por techos de chapa. Prácticamente todas las viviendas construidas en los últimos veinte años han reemplazado los techos tradicionales. O sea, aunque el fenómeno se inició mucho tiempo antes de nuestra intervención técnica, lo cierto es que estos proyectos lo aceleraron^{liii}.

Con el tiempo, lo que se empezó a notar fue la distribución de distintos techos para diferentes usos. Los techos de chapa reemplazaron a los techos de torta sólo para las habitaciones. Mientras tanto, las cocinas y las despensas conservaron las viejas técnicas constructivas. La explicación de esta elección se relacionaba a la conservación de los alimentos: por ejemplo, que bajo el techo de chapa “*las papas se secan*” o “*las arvejas se ch’umpian*” (amarillean), etc.

El segundo rubro seleccionado ha sido la compra de equipamiento necesario (alambre liso y de púa, postes, torniquetas, etc.) para la instalación de alambrados perimetrales.

Ambas elecciones tienen, a mi criterio, una fundamental relación con las experiencias de la espacialidad local, así como los alcances de su continuidad y cambio.

Cómo afecta la escolaridad a los proyectos de desarrollo local

¿Por qué cada familia elige ejecutar determinada obra y no otra? ¿Existen tendencias en las elecciones que nos permitan reflexionar acerca de lo que cada unidad doméstica visualiza como una mejora en su calidad de vida? Para pensar estas cuestiones, atenderemos a continuación a uno de los principales argumentos manifestados por las propias familias para explicar sus elecciones.

Uno de los argumentos más recurrentemente manifestados para elegir el emprendimiento familiar tiene que ver con la escuela. La explicación puede tener diferentes motivos. La abrumadora mayoría de las veces se relaciona con que la unidad familiar tiene hijos escolarizados; en muchas ocasiones, el argumento para el proyecto se ve reforzado asimismo por el hecho de que alguno de los adultos de la unidad familiar trabaja de empleado en la escuela; o por fin, en ocasiones, el proyecto solicitado apunta a mejorar la venta de alguno de los productos o servicios que brinda la unidad familiar de manera regular a la escuela o a algunos de sus docentes (la escuela actúa en tales casos

como cliente de servicios). Por otro lado, tenemos proyectos que en ninguno de estos aspectos guardan relación con la escuela.

Podemos en consecuencia preguntarnos si existe alguna relación entre la selección de determinada obra familiar y la escolarización. Si cotejamos las solicitudes de obra con la presencia de niños escolarizados en la familia demandante, obtenemos el siguiente cuadro:

| Tema del proyecto | N° de proys por rubro | La UD cuenta con niños escolarizados (directa o indirectamente)^{liv} | La UD carece de niños escolarizados | % de proys. c/ niños escolarizados |
|---|------------------------------|--|--|---|
| Mejora o construcción de vivienda | 30 | 22 | 8 | (73,3%) |
| Instalación de cerramientos de alambre | 19 | 5 | 14 | (26,6%) |
| Compra de ganado (bovinos, equinos, ovinos) | 8 | 4 | 4 | (50%) |
| Otros (invernaderos, negocios, herramientas, agua, emprendimientos prod.) | 18 | 7 | 11 | (39%) |
| TOTAL DE PROYECTOS FAMILIARES | 75 | 38 | 37 | (50,7%) |

Figura N°16. Relación entre rubro elegido de obras y escolarización.

Se observará que hemos desglosado esta información sólo para los tres rubros principales (recordemos que entre los tres sumaban el 76% del total de las demandas de obras). El resto de los rubros resultaba en cantidades de casos demasiado poco representativas como para marcar una tendencia.

Existe una clara mitad del total de familias solicitantes que tienen niños escolarizados, y una mitad que carece de ellos. En el rubro N°3 (compra de ganado) se repite esta distribución equitativa, de manera que podemos aseverar que la presencia o no de niños escolarizados no es un aspecto determinante en la elección de este rubro.

Algo diferente se observa en los primeros dos rubros. Se observa una clara tendencia de relación entre la escolarización infantil y la construcción o refacción de viviendas. Del mismo modo, existe una evidente tendencia a preferir obras de alambrado por parte de familias que carecen de hijos escolarizados.

Hecha la aclaración, es necesario volver a las tendencias mencionadas. ¿Por qué se manifiesta esta relación entre obras de vivienda y escuela por un lado, y la relación opuesta entre escolarización y alambrados por otro?

Acerca de los proyectos de alambrado: los campos abiertos y las familias “maduras”

Las razones para la elección de obras de alambrado son múltiples. Algunas familias optan por el alambrado para reemplazar o completar tramos de las tradicionales *pircas* de piedra y barro, *pircas chullas* de piedra sin adherencia, o *tapias* de adobe encofrado. Salvo por la *pirca chulla*^{lv} (que es siempre una solución provisoria), las técnicas de *pirqueado* y *tapiado* llevan mucho trabajo, y la instalación de alambrado es mucho más rápida y requiere menos trabajo. Tradicionalmente, se emplean ambas técnicas para cerrar y separar los *rastrojos* bajo riego en *jujuy*. En este sentido, los alambrados vienen a reforzar la producción agrícola tradicional en los parajes bajo riego de *jujuy*: cebada, trigo, habas, arvejas, alfalfa.

En *el valle*, hemos visto que los *corrales* de *pirca* suelen ser los espacios empleados para la producción agrícola. La elección de obra de alambrado en estos casos, se ha hecho a veces para aumentar la extensión agrícola aportada por los *corrales*; y a veces para reserva de pasto: para conservar pasturas que sirvan de complemento dietario hacia fines del período de lluvias. Aunque en este segundo caso mejora la oferta nutricional de los animales, los cerramientos de ninguna manera alcanzan para ahorrar a los pastores el traslado estacional de la *hacienda*.

Otra argumentación para la instalación de alambrados en *jujuy* ha tenido que ver con *el daño de los burros*. Recuérdese que los burros son manejados en semi-silvestría, manteniéndose sueltos por la *falda del cerro* durante la mayor parte del año, hasta la práctica de los *rodíos* en cuaresma. Durante el invierno, los animales empiezan a descender del *cerro* atraídos por el alfalfa y las pasturas en los *rastrojos* y *potreros*,

causando estragos en las reservas de los campesinos. En ocasiones, los alambrados se pusieron en rastrojos y potreros, pero no en dirección vertical (separando de los vecinos), sino en posición horizontal (por encima de los canales de riego), para evitar las incursiones nocturnas de los burros.

Por último, sólo en algunas ocasiones, las razones para la instalación de alambrados tenía que ver con intenciones espaciales nuevas: el cerramiento de espacios ganaderos para su **reconversión de estancias a potreros**. Hemos visto que la *estancia* guarda una estrecha relación con la condición abierta y de libre circulación, es decir, con su carácter **cerodimensional**. La intención de realizar grandes cerramientos de enormes superficies de *faldas de cerro*, atenta directamente contra la definición misma de *estancia*. Es curioso que en estos casos, consecuentemente, la palabra para definir al espacio productivo así refuncionalizado también cambia. Lo que otrora había sido denominado una *estancia*, deviene ahora – a partir del cerramiento y su reconversión bidimensional – un *potrero*.

Lo cierto es que la instalación de alambrados manifiesta una priorización de la producción agropecuaria por sobre otras actividades económicas “periurbanas”. Existe una tendencia (no es una regla, pero sí hay correlación) a que las unidades familiares que instalan alambrados, ya sean familias “regresadas” o familias “viejas”, sean unidades domésticas que tienen pocos o ningún niño escolarizado: es decir, familias en **etapa de fisión**. Ya sea porque sus hijos ya han sido criados y han abandonado la localidad o porque nunca vivieron allí (en caso de familias “regresadas”), lo cierto es que estas familias que intensifican su actividad productiva agropecuaria, son aquellas de las que **no depende la reproducción demográfica** de las comunidades. Recuérdense lo que mencionáramos en el capítulo 4 respecto de las familias “regresadas”: es muy frecuente que sean estas UD la que están más permeables a la incorporación de modificaciones en los sistemas productivos tradicionales. Esto se relaciona a muchas cosas. Primero, a menores urgencias para sostener la canasta familiar (como hemos señalado, es muy común que haya algún ingreso jubilatorio por trabajos previos en fábricas, minas o fuerzas de seguridad). Segundo, a la propia experiencia personal: muchas de estas UD han sido empleadas de actividades agrícolas de escala industrial, y por lo tanto están más familiarizadas y dispuestas para nuevas tecnologías (riego por goteo, mulching, botiquines sanitarios, etc.). Y tercero, en muchos casos la intención de retornar a la tierra natal se asocia con capitalizar los conocimientos adquiridos, para volver el terruño de origen en un espacio potenciado en su capacidad productiva.

El tema de que muchas de estas UD expresen esta vocación de reconversión productiva en la instalación de alambrados dice algo acerca de la idea de intensificar los sistemas productivos. En algunos casos, volcándose de manera más decidida hacia la agricultura. En otros, intensificando la producción pecuaria y disminuyendo (en todo lo posible, que es siempre limitado) la dependencia de la movilidad ganadera. Aunque se trate de sólo algunos de los casos, me parece que la reconversión de *estancias* en *potreros* se vuelve una situación sumamente ilustrativa, no sólo por la existencia de una modificación terminológica nativa: sino además, porque esta modificación expresa una transformación del criterio de derecho espacial inscripto en el lugar, desde espacios cerodimensionales a superficies evidentemente bidimensionales, que excluyen *de facto* del acceso y uso a otros sujetos de derecho, y que además lo hacen, claramente, en términos profanos: el espacio bidimensionalizado se vuelve plenamente doméstico y humano, queda des-sacralizado.

Acerca de los proyectos de vivienda: la escuela como formadora de identidad

Hemos observado una tendencia a la relación entre proyectos de vivienda y escolarización. Para analizar esto, deberemos detenernos brevemente a analizar el significado de la escuela para la identidad local.

En efecto, la escuela constituye, junto con la Capilla católica (hoy, también, el Templo evangélico), la posta sanitaria, la cancha de fútbol y el Salón comunitario, la constelación edilicia de instituciones infaltables, que conforman la existencia de una identidad vecinal, la pertenencia a determinada localidad. La historia de cada paraje se entrevera con la historia de la creación de su escuela primaria. La constitución de determinados parajes en *pueblos* es relatada oralmente como el resultado de un proceso civilizatorio exitoso, no necesariamente destinado a todos los lugares. En determinada ocasión, un vecino lo graficó con términos muy concretos, aclarando y a la vez preguntando “*Se dice pueblo cuando se crean instituciones, ¿no es así?*”. En las conversaciones, los pobladores hablan del “*avance de tal localidad*” o de que “*tal localidad le ganó a tales otras*”, en referencia precisamente a este éxito en una presunta avanzada civilizatoria. El segundo hito de este proceso civilizatorio (después de la Capilla o de alguna referencia al Santo Patrono local^{vi}), lo constituye, invariablemente, la edificación de la escuela primaria. La escuela más antigua de las sierras – la de Palca de Aparzo – cumplió cien años en el año 2010 (Diario Jujuy, Martes 24 de Agosto de 2010 – www.diariojujuy.com); y hacia la década del 40’ se incorporaron la de Cianzo (en el Zenta

jujeño), y la de Matancillas de San Antonio (en la ladera salteña). El resto de las escuelas se instaló en las décadas de los 60' y los 70'; a partir de ese momento, quedó "consolidado" el mapa escolar de la región. El resto de las localidades que no lograron obtener la escuela propia, se encuentran desde hace varias décadas en franco proceso de despoblamiento, y de reconversión productiva para fines ganaderos estacionales. La instalación de la escuela fue, cuando ocurrió, un acto efectivo de colonización, que estimuló la aproximación de familias cercanas a los lindes del paraje en cuestión. Otros pasos civilizatorios posteriores que se mencionan – aunque no necesariamente tienen que darse – son el acceso por ruta vehicular, la instalación de red de agua potable, la instalación de tendido eléctrico, la creación de un Centro Vecinal, la constitución de un Club de Fútbol, la designación de determinadas instituciones propias tales como Juez de Paz o Juez Rural. Un éxito superlativo lo constituye la designación como Municipio independiente o la instalación de un colegio secundario, éxitos ambos que en estos parajes sólo ha logrado hasta el momento la localidad de Isla de Cañas. Hay que señalar sin embargo el reciente ingreso de dos proyectos de ley que modificarían este panorama para la ladera jujeña: en octubre de 2012, el Parlamento Juvenil Provincial elevó al Poder Ejecutivo de Jujuy una declaración solicitando la construcción de un edificio propio para el Colegio Secundario N°44 de Varas; y en abril de 2013 el bloque de diputados radicales de la provincia presentó un proyecto de ley para la creación de un Comisionado Municipal en Palca de Aparzo. Es de aclararse sin embargo que el segundo proyecto ha sido largamente discutido por parte de los vecinos, e incluso muchos de ellos estaban abiertamente en desacuerdo con el mismo. Es claro que la creación de un Municipio constituye un acto abierto de renuncia a la intrazabilidad y la ilegibilidad que, como venimos viendo, constituye una estrategia permanente para estas comunidades^{vii}.

La reconstrucción de este camino civilizatorio transita directamente por las experiencias de vida de los pobladores actuales, que cuentan los esfuerzos constructivos en esta dirección como verdaderas hazañas colectivas del ámbito local. En efecto, diversas anécdotas cimientan el origen de cada escuela. En algunas localidades, por ejemplo, la historia fundacional se relaciona con los debates y resoluciones acerca de la elección del lugar óptimo para el emplazamiento del edificio escolar. En muchos de los casos que conozco (no sólo en el Zenta), la modificación del emplazamiento específico de la escuela afectó incluso a las denominaciones de los parajes, ya que la escuela "arrastró" consigo el nombre del paraje de origen a su nuevo emplazamiento. En otro caso, la edificación de la escuela actual se relaciona con el rodado de un famoso film, que puso en

evidencia ante todo el país las deficiencias edilicias de la institución. Hoy la escuela vieja, anexa a la nueva, se emplea como salón complementario y depósito. Por fin, en otros casos, el surgimiento de la escuela es producto de esfuerzos voluntarios por parte de los vecinos más formados, que comienzan impartiendo clases de manera totalmente voluntaria en sus propias casas, hasta la posterior formalización de la institución.

Para sociedades que practican la trashumancia ganadera como las aquí mencionadas, el lugar en que se ha concurrido a la escuela – o en su defecto, en donde asisten los hijos – es una de las más importantes referencias de la identidad personal. En este aspecto, el rol de la escuela local como formativa de sujetos sociales (Bourdieu 2002) participantes de una identidad nacional (Rockwell 1996), se complementa con la activación de una identidad local y de redes de pertenencia y solidaridad desde la infancia, por lo menos tan importante como las relaciones de parentesco. Esto marca una notable distinción entre la identidad configurada por las generaciones de quienes tienen menos de cincuenta años (fuertemente marcados por su experiencia de escolarización) y los mayores de sesenta, que incluso cuando han asistido a algunos grados de la escuela, no la remarcan como una etapa tan constitutiva de la pertenencia. En gran medida, la experiencia de la escuela ha sido uno de los marcos institucionales para la reconfiguración de la pertenencia étnica en las últimas décadas. Un lugar parecido le asigna a las escuelas en el Amazonas peruano en la construcción de la identidad colectiva la etnografía de Peter Gow (1991). En su análisis de las adscripciones étnicas en el Bajo Urubamba, Gow demuestra cómo las Comunidades Nativas constituyen una categoría administrativa, desarrollada por el gobierno peruano a partir del año 1971 para efectivizar la reforma agraria. La *'Ley de Comunidades Nativas'* reconoció la propiedad sobre el territorio a aquellos grupos humanos que pudieron demostrar una serie de criterios culturales específicos: las organizaciones que lograron este requisito fueron aquellas articuladas alrededor de colegios dominicanos o de colegios bilingües (1991: 55). Consecuentemente, los miembros de las Comunidades Nativas actuales del bajo Urubamba consideran el surgimiento de las escuelas como la culminación de un proceso simultáneo de **civilización** (iniciado con la experiencia de los trabajos forzados en las *haciendas*) y de **liberación** (al incorporar lo que en el tiempo de la hacienda les faltaba: el saber blanco o nacional visualizado como el camino emancipatorio).

Ahora bien, en el Zenta ¿la escuela cumple un requisito meramente simbólico en el transcurso de este “proceso civilizatorio”? Realmente no lo creo. Por el contrario, creo que la escuela primaria como primer institución urbanizadora produce un inmenso impacto

en la dinámica de las familias locales, por dos motivos complementarios: por lo que demanda a las familias, y por lo que les ofrece a cambio.

Tensiones espacio-temporales entre la escolarización y el ciclo ganadero trashumante

La importancia de la escuela como conformadora de identidad local no deja de implicar tensiones entre la escolarización y las prácticas de movilidad estacional ganadera. En efecto, las unidades familiares deben ver cómo resolver el problema de la residencia de los jóvenes estudiantes, para que puedan cumplir con la escolaridad. Y es que la demanda que implica la escolarización primaria es muy alta. En primer lugar, por la fuerza de trabajo doméstica que debe 'distraer' de las faenas rurales. Por lo común, el cuidado del ganado menor durante el día es una tarea asignada a los niños en muchas sociedades pastoriles, ya que requiere de mucho tiempo y de relativamente poco esfuerzo físico. La escolarización resta precisamente esta posibilidad de fuerza de trabajo, causando que tengan que desplegarse otras estrategias domésticas para cubrir dicha ausencia (Khazanov 1994).

En segundo lugar, el hecho de que los niños asistan durante todos esos años a la escuela implica un desafío espacial para la trashumancia, ya que requiere que al menos una parte de la unidad familiar permanezca buena parte del año en el espacio contiguo a la escuela. Pueden hacerlo los niños solos (en un colegio pupilo), o bien los niños en presencia de un adulto (abuelo, hermana mayor, tía, etc.). Existen en el Zenta dos colegios pupilos: uno en la ladera jujeña y uno en la ladera salteña. Pero, si la familia tiene muchos hijos escolarizados, requiere modificar toda su dinámica espacial anual.

Es por ambas razones que decíamos antes que la escolarización **agudiza las tensiones económicas generadas por la etapa de expansión** de la Unidad Doméstica: implica una reducción de hecho de la fuerza de trabajo familiar (intensificando en consecuencia la presión laboral sobre el resto de los miembros), y una disminución de la capacidad de movilidad espacial de la Unidad Doméstica. Estas dificultades se vuelven a distender en las fechas de interrupción del ciclo lectivo:

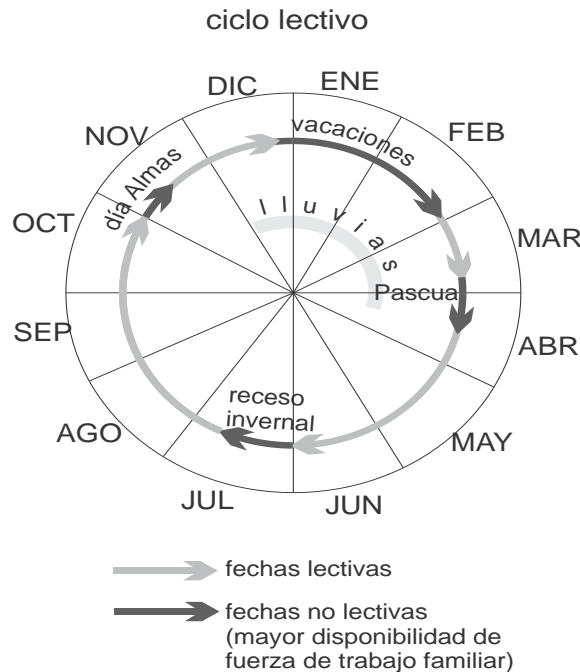


Figura N°17. Ciclo lectivo e interrupciones de la escolaridad.

Como se puede ver en el gráfico anterior, el calendario escolar en las provincias de Jujuy y Salta ofrece cuatro “ventanas” de interrupción lectiva: una muy extensa que dura de fines de diciembre hasta fines de febrero (el receso de verano); una ventana relativamente larga hacia mitad de año (el receso invernal). Entre ambas, se ubican dos pequeñas ventanas de receso escolar que sin embargo resultan muy importantes para la ganadería familiar en este territorio: una tiene lugar hacia abril aproximadamente (Semana Santa), y la otra – exclusiva de las mencionadas provincias – a principios de noviembre (día de Todos los Santos y día de las Almas: 1/11 y 2/11).

Si atendemos a las prácticas agropecuarias que requiere la movilidad trashumante, se observa que estas cuatro ventanas tienen la ventaja de que aumentan durante ese lapso la fuerza de trabajo familiar. Los niños en edad primaria, los adolescentes estudiando el secundario en las escuelas de las ciudades, y las madres que cuidan a los primeros, todos ellos se ven en estas fechas desocupados como para dedicarse a la *hacienda* (el ganado).

Si se ponen en comparación el ciclo lectivo y sus interrupciones, con el ciclo de movilidad que requiere la trashumancia en las sierras en cuestión, veremos en qué momentos se aprovechan qué “ventanas” lectivas para realizar cuáles traslados de la hacienda. La solución específica – y el éxito efectivo o no en la continuidad de la práctica ganadera – dependerá en cada caso del circuito trashumante en cuestión y sus requisitos

forrajeros estacionales. A continuación analizaremos dos de los circuitos de movilidad vistos en el capítulo 4, para identificar qué tensiones se identifican para cada caso, y las diversas estrategias desplegadas para resolverlo.

Cuando la movilidad trashumante manifiesta una negociación de temporalidades con el ciclo lectivo: el circuito jujeño

El modelo de movilidad más frecuente hoy en el Zenta es el localmente asociado con *los jujeños*, especialmente en el norte del circuito. Una de las razones más significativas para que se constituya en el modelo más frecuente es precisamente el que se relaciona con su relación con el ciclo lectivo:

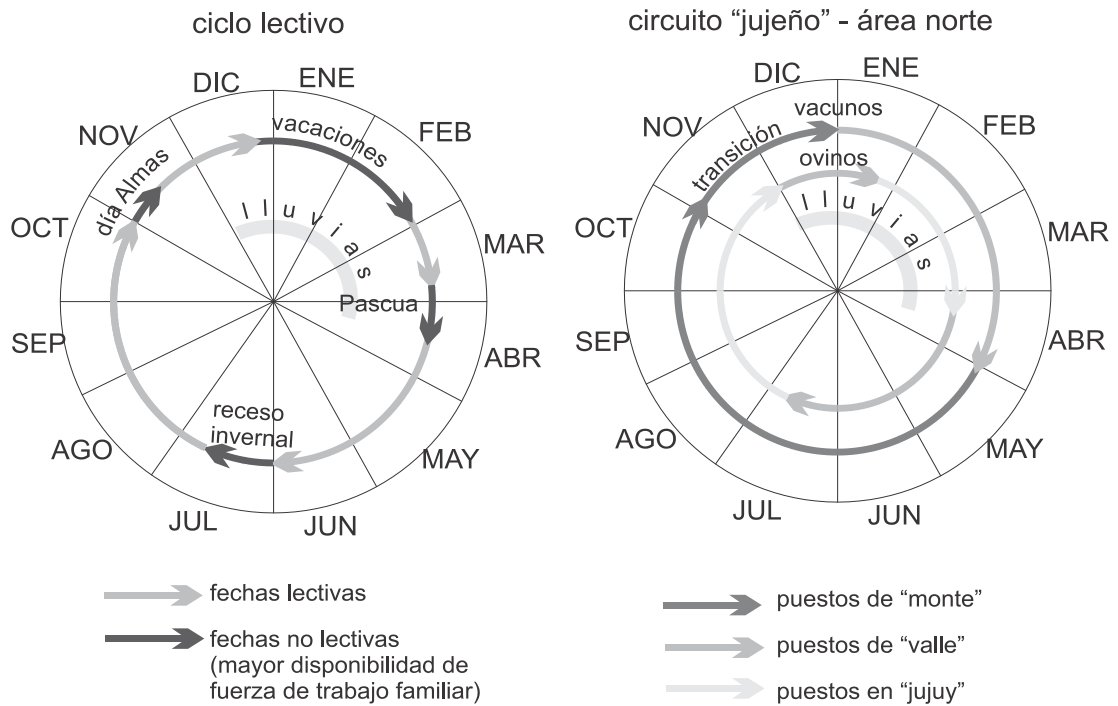


Figura N°18. La relación entre el ciclo lectivo y el ciclo de movilidad trashumante *jujeño*.

Observamos que los primeros días de las vacaciones de verano pueden ser aprovechados por las chicas adolescentes o por los niños de primario para trasladar junto a sus madres a las ovejas desde *jujuy* hasta los *puestos de valle*. Mientras tanto, los muchachos adolescentes acompañan a sus padres hasta *el monte* a buscar a la *tropa* bovina, y trasladarla *cerro* arriba hasta los puestos de *valle*. Esta fecha no es la óptima, ya que las lluvias comienzan en el *monte* antes que en el *valle*, de manera que los animales están expuestos a la profusión de insectos y a la reaparición de enfermedades como

rabia, pisota, etc. Por esto mismo, los animales “*empiezan solos a subir*” hacia noviembre. De manera que la otra alternativa que aprovechan las familias es ir a buscar la hacienda para el 1° y 2° de noviembre, día de las Almas y de Todos los Santos, que suelen ser feriados provinciales en Jujuy.

Posteriormente, toda la unidad familiar se encuentra para enero – en pleno receso escolar – en los *puestos de valle*. La actividad pecuaria que resume este momento del año es “*la queseada*”: ya que es el período en que las ovejas empiezan a parir y pueden ser ordeñadas. Luego de *la queseada* en *el valle*, las familias regresan con sus ovinos a los parajes en *jujuy*, hacia fines de enero, coincidiendo todavía con las vacaciones.

Un segundo traslado de las ovejas requiere volver a llevarlas desde *jujuy* a los *valles*, para que *alcen* el pasto remanente, y simultáneamente, trasladar a las vacas de los *valles* al *monte*. Para estas actividades se aprovechan los días de Semana Santa, cuando otra vez la unidad familiar está plenamente disponible.

Por último, la tercer ventana lectiva – vacaciones de invierno – es aprovechada para el último traslado anual de hacienda: es decir, para volver a desplazar las ovejas desde el *valle* (donde no queda pasto ya) a *jujuy*, a donde pasarán el período más frío y seco alimentándose de rastros y de suplemento forrajero (alfalfa).

Como se observa, la alternativa de movilidad jujeña constituye una **estrategia creativa para procurar articular** en lo posible las fechas de interrupción lectiva con las fechas de mayor intensidad en movimientos ganaderos, e incluso en algunas de las actividades ganaderas principales (ordeño y *queseada*). De cualquier manera, cuanto más condicionada esté la unidad familiar por la asistencia de los niños a la escuela, mayor detrimento sufrirá la capacidad de movilidad ganadera. Esto conlleva a la procura de alternativas económicas para paliar esta deficiencia productiva, lo que analizaremos en detalle más adelante.

Cuando el ciclo lectivo condiciona la vigencia de una dinámica trashumante: el circuito vallisto

Hemos analizado en el capítulo 4 la práctica trashumante que conlleva el movimiento *vallisto*. Recordemos que este circuito conlleva a una movilidad ganadera más simplificada, distribuida en dos fechas y dos espacios productivos nítidamente separados a lo largo del año: una fecha “húmeda” que se transita en *puestos de valle*; y una fecha “seca” en que se habita en los *puestos de monte*.

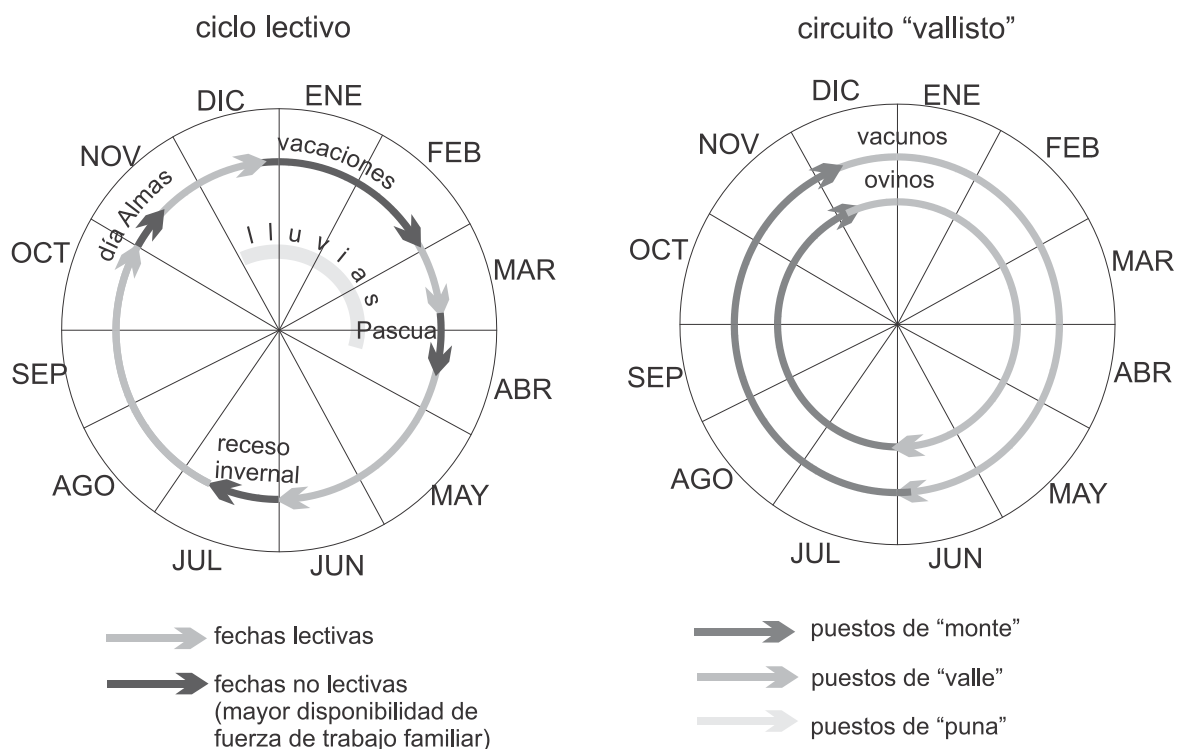


Figura N°19. La relación entre el ciclo lectivo y el ciclo de movilidad trashumante *vallisto*.

Del mismo modo a como ocurría con el circuito *jujeño*, las fechas de movilidad del ganado manifiestan la intención de hacer articular el ciclo lectivo con el ciclo trashumante. Se observa que el traslado de la hacienda desde *el valle* hacia *el monte* se da en fechas muy cercanas con las del receso invernal. Igualmente, el regreso de la hacienda hacia *el valle* se hace coincidir con el día de las Almas y de Todos los Santos, o bien, directamente con el cese de clases, en diciembre.

En este caso, el problema no radica en el traslado, **sino en la permanencia**. La práctica tradicional de movilidad implica el traslado de toda la unidad doméstica desde un puesto al otro, incluyendo a hombres, mujeres, niños, vacas y ovejas. Más aún, estas familias solían producir dos *chacras* en simultáneo, una de ellas en los *corrales* del *valle*, y la otra en sus *desmontes* de las tierras bajas. Esta práctica entra en clara tensión con el requisito de permanencia lectiva que implica la escolarización. En otra oportunidad, traté de abordar las tensiones y estrategias consecuentes desplegadas por los campesinos de este tipo de movilidad (Cladera 2010). En aquel entonces, influido aún por el material etnográfico de la tesis de grado, denominé al campo de movilidad que incluía a los productores aquí identificados con el término local "*vallistos*", como "circuito de movilidad Iscuya-Astilleros".

¿Qué estrategias se pueden desplegar para resolver (o al menos aliviar) esta tensión entre movilidad doméstica y ciclo lectivo? Podemos observar que a lo largo de las últimas décadas – cuando se exacerbó esta tensión – se dio un proceso por el cual podemos postular que la temporalidad escolar acabó por condicionar y dominar a la movilidad trashumante, es decir, en que la legibilidad estatal terminó imponiendo condiciones ineludibles al pastoralismo tradicional.

La primera solución ha consistido en **el traslado de la propia escuela siguiendo la movilidad de las familias**. Esta solución aparentemente tuvo vigencia en la Finca San Andrés, hasta la acentuación de los conflictos por la tierra a mediados de los años 80', como señalan testimonios recuperados por Brown y García Moritán (2007) y Luñis Zavaleta (2004):

“las maestras acompañaban a la gente, ya cuando comenzaban a bajar ya bajaban las maestras, mayo junio bajábamos [...] y ya después en el mes de octubre, noviembre ya pechábamos para allá y ya otra vez al cerro y los primeros días de noviembre estábamos todos arriba y si no habían terminado las clases las maestras otra vez arriba” (testimonio citado por Luñis Zavaleta 2004: 78).

Es evidente que una estrategia de este tipo resultaba muy frágil y eventualmente se volvería intolerable para los criterios administrativos estatales, o para la continuidad vocacional de los docentes. Con la “fundación” de pueblos permanentes en las tierras bajas durante el período de mayor conflictividad, estas prácticas de “trashumancia escolar” cayeron en desuso.

Otra opción consiste en **la solicitud de traslado de la matrícula de los alumnos** pertenecientes a una familia, desde una escuela a la otra a mitad del ciclo lectivo. Esta práctica es conocida localmente como *“pedir el pase”* de un alumno de una escuela a otra. En mi primer año de incursión al territorio (2004), todavía quedaba en Volcán Higueras **una familia** que hasta el año anterior había ejercitado este tipo de estrategia. Pero del mismo modo que más arriba, lo cierto es que esta práctica evidentemente se mostraba como sumamente frágil en el largo plazo, por muchas razones: por el desgaste administrativo que significaba para los padres pedir un pase todos los años; por la drástica reducción de la matrícula de alumnos que sufría una de las escuelas en la mitad de su ciclo lectivo y la consecuente dificultad en la gestión de recursos ante el Ministerio; por el empobrecimiento en la capacidad de enseñanza que podían dictar los docentes; etc.

En suma, las dos soluciones hasta aquí presentadas manifestaban una cosa: el **predominio de las prácticas ganaderas por sobre la escolaridad**, obligando a la segunda a adecuarse dentro de lo posible a la primera. Es evidente que este ejercicio resulta a la larga intolerable para los criterios administrativos estatales. Con el tiempo, diversas operaciones indirectas van actuando para revertir la relación de prioridad: la escuela va cobrando protagonismo, y obligando a las prácticas ganaderas a subordinarse a ella. En el único caso que me tocó conocer de la segunda estrategia en el año 2003, para ese mismo año, la familia estaba desplegando otra alternativa: la de permanecer todo el año en el puesto de altura, mediante el empleo como personal de maestranza del padre de familia en la escuela local. Más adelante profundizaremos las implicancias de este tipo de estrategias.

Una tercer solución posible es **la internación de los alumnos escolarizados como pupilos**. Todavía hoy, las familias con uno o dos alumnos escolarizados practican este tipo de solución. Ahora bien: obsérvese que, cuando una familia tiene uno o dos niños escolarizados, podemos asociarla con una unidad “en etapa de fisión”, y por lo tanto dichos niños pueden ser los *hijos de la vejez* de esa familia.

Pero cuando la cantidad de niños escolarizados es alta (como ocurre con las familias en “etapa de expansión”), la presión para la permanencia de la unidad doméstica cerca de los niños se acentúa, de manera que, en lo posible, se deberán buscar otras soluciones que irremediablemente afectarán a la capacidad de movilidad de la unidad doméstica. La mejor y más definitiva solución que encuentran las unidades familiares *vallistas* es instalarse de manera estable en alguno de sus *puestos*. Si lo hacen en las tierras bajas, que hoy cuentan con mayor conectividad y con servicios urbanos o semiurbanos (como en Isla de Cañas), las familias optarán por diversificar sus actividades productivas. En cuanto a la *hacienda*, se concentrarán en la producción de ganado bovino y abandonarán la producción ovina. Asimismo, las tropas de vacunos dependerán buena parte del año del cuidado prodigado por las familias no urbanizadas que permanecen en las zonas altas, y que de esta manera se ofrecen para su empleo estacional.

Si en cambio, las familias *vallistas* prefieren permanecer todo el año en sus puestos de *valle*, resolverán el problema de los ovinos realizando traslados de corta distancia entre *puestos* ubicados a diferentes alturas sobre la *falda del cerro*. Las *tropas* de vacunos, en cambio, deberán permanecer solas en el *monte* durante los meses invernales, visitadas de manera esporádica por sus dueños para llevarles panes de sal. Estas estrategias diversas han sido estudiadas en profundidad en el artículo mencionado (Cladera 2010).

En cualquier caso, se evidencia el empobrecimiento de la dedicación a la ganadería, en favor de la escolarización. La disminución de la movilidad se expresa en la construcción de viviendas aledañas a la escuela.

Las familias “escolarizadas” requieren estabilidad económica

Como se observa, un aspecto de la escolaridad a tener en cuenta es su profundidad histórica. Las escuelas rurales han formado a más de una generación de campesinos andinos. El ciclo de trashumancia ganadera que hoy se practica no está determinado exclusivamente por las necesidades forrajeras de ovinos y bovinos, sino además, por diversas estrategias para incorporar en la movilidad a la escolarización. Sin embargo, cuanto más condicionada está la familia a depender para sus prácticas ganaderas de la limitada disponibilidad de trabajo familiar que ofrecen las ventanas lectivas, más empobrecida será su tropa de ganado, y por lo tanto más dependiente será de otras alternativas laborales. La única de estas alternativas que **asegura la continuidad de la unidad familiar** en el paraje de origen en un mediano plazo, es la ofrecida **por la propia escuela**.

En muchos casos, la elección de proyectos para construcción de vivienda tuvo que ver, simplemente, con que los niños de la unidad familiar están en edad escolar, y requieren de una vivienda más cercana a la escuela para poder ir y volver en el día, cosa que no pueden hacer si deben regresar a sus casas ubicadas en los parajes tradicionales de la familia, distantes a veces varias horas del colegio.

Por otro lado, la escuela es una instancia que, en estos contextos de gran dispersión geográfica no sólo demandan a las familias, sino que también ofrecen. Por supuesto, la escuela ofrece una oportunidad futura, y es lo que visualizan todos los padres en las sierras y el motivo por el cual procuran que todos los niños vayan a la escuela. Es visualizado como una oportunidad de salir del círculo de una forma de vida visualizada por los mismos pastores como una vida de pobreza y carencias. Por lo tanto, allí reside uno de los principales motores para que los padres procuren por todos los medios a su alcance que los niños puedan asistir a alguna escuela.

Pero asimismo, la escuela constituye una **oportunidad laboral** muy valorada en estas localidades remotas. En efecto, todas las escuelas rurales de estas localidades incorporan directamente un conjunto significativo de vecinos en calidad de personal no docente: incluyendo categorías tales como “celador”, “portero”, “maestranza”, “cocinera”, “limpieza”, “encargado de invernadero”, etc. Todos estos cargos constituyen

oportunidades para que, a través del pago de salarios municipales o pagos formales del ministerio de educación, algunos padres puedan contar con pequeñas remuneraciones monetarias mensuales, que de esta manera – y por ser mensualizadas – reducen drásticamente los riesgos que implica sostener la reproducción de la UD exclusivamente con trabajos agropecuarios. Sencillamente resulta imposible para los padres de familia mantener a los hijos sólo mediante la producción agrícola propia. Es por esta razón que la gran mayoría de los padres jóvenes “salen” varios meses al año a vender su fuerza de trabajo en distintos polos agrícolas del país, sobre todo Mendoza, Patagonia, y la cosecha de tabaco en el Ramal jujeño. La posibilidad de disponer de una remuneración mensual en la propia localidad de origen, tal como ofrece la escuela, es entonces de un valor nada desdeñable, incluso cuando signifique menores ingresos que los de “*hacer temporada afuera*”, ya que no hay gastos de movilidad ni de manutención, y asimismo no requiere el alejamiento de los seres queridos.

Indirectamente, la escuela también genera otras movilizaciones económicas de pequeñísima escala, pero de enorme impacto en términos locales. Por ejemplo: la compra de insumos de diverso tipo, sobre todo, alimentos para proveer al comedor estudiantil: productos agrícolas y avícolas locales – papa, maíz, habas, hortalizas, huevos, pan. Esta posibilidad es muy valorada por los vecinos, que ven en las escuelas locales una oportunidad de retorno diaria y relativamente segura para la venta de pequeñas cantidades de productos agrícolas. Algunas líneas de acción estatal actuales apuntan directamente a facilitar este rol “proveedor” de los comedores escolares por parte de las familias locales, como el Monotributo Social para la Agricultura Familiar: téngase en cuenta que hasta ahora, la compra de insumos locales no podía hacerse de manera oficial, ya que no había facturas que permitieran comprobar los gastos realizados.

Además, las escuelas rurales movilizan otro tipo de recursos muy valorados a nivel local. Uno de los principales lo constituyen los salarios docentes, ya que los docentes deben permanecer durante la semana en la localidad y deben consumir comida todos los días, lavar la ropa, y tener un alojamiento. Estos servicios son frecuentemente brindados por las familias de los parajes aledaños, incluyendo en algunos casos hospedaje, un ingreso mensual valioso, seguro y redituable.

Todos estos aspectos impactan enormemente en la economía microlocal. Conforman motivos significativos para estimular a las familias a renegociar sus vínculos con las escuelas y, consecuentemente, también con las tropas de ganado, como hemos podido observar hasta aquí.

El carácter gravitante que tiene la escuela no sólo como condicionante sino también como alternativa económica para las familias locales, sobre todo para aquellas que se encuentran transitando en la etapa de expansión, se ha expresado en la preferencia de construir o refaccionar una vivienda cercana a la escuela por encima de cualquier otra alternativa productiva.

Pero, cabe preguntarse: ¿qué pasa entonces cuando una fuente de financiación **no permite** la construcción de viviendas? ¿Qué alternativa ven como viable estas mismas unidades familiares en dichos casos?

Para responder a esta pregunta, cabe tener en cuenta lo siguiente. Hasta aquí hemos analizado cuatro proyectos para la aplicación de obras familiares, que se ejecutaron mediante una única fuente de financiación. Por cuestiones que no detallaremos aquí, esa misma fuente de financiación **no contemplaba al principio de su aplicación, la posibilidad de obras para viviendas**, ya que no se consideraba a este rubro como “emprendimientos productivos”. Luego esta política cambió^{lviii}, y acabamos de analizar los resultados.

Como sea, durante los primeros años, los proyectos ejecutados en territorio no podían ser aplicados en viviendas. En el territorio que hoy analizamos, me tocó como técnico participar de un proyecto que contó con estas características, y que no ha entrado en los guarismos hasta aquí mostrados, es decir: un **quinto proyecto**.

Como se puede imaginar, cuando se proponía la ejecución de cualquier obra de financiación, lo primero que se demandó de manera masiva fueron construcciones de viviendas. Cuando los vecinos estuvieron al tanto de que no podían ejecutar las obras para esta inquietud, debieron conformarse con otras opciones de emprendimientos considerados “productivos”.

El gráfico de torta consecuente – ilustrando en qué se eligieron las obras en cuestión – resulta en consecuencia bastante diferente al presentado hasta aquí. Por respeto a la “intrazabilidad” de la información sólo presentamos el gráfico, sin mostrar el número total ni los particulares de los emprendimientos ejecutados:

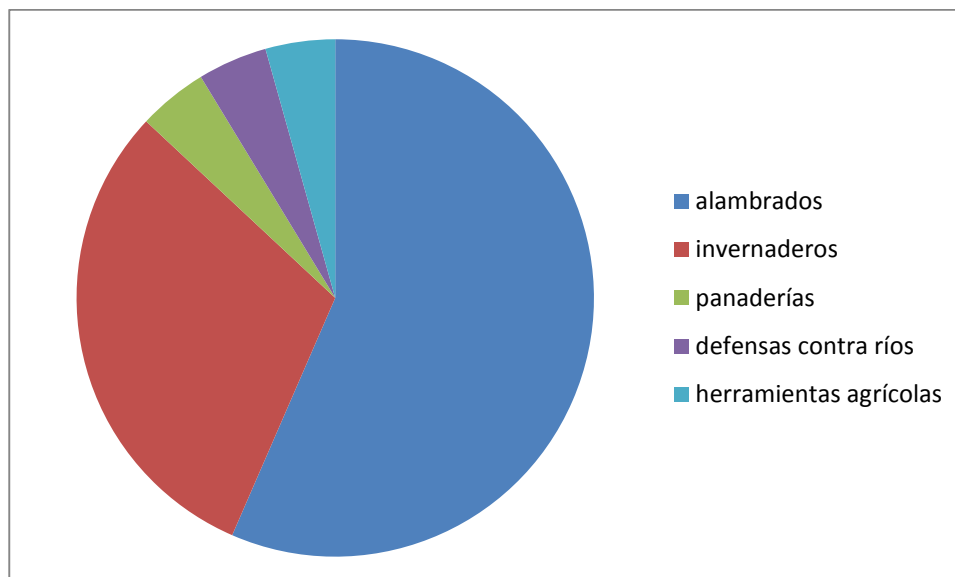


Figura N°20. Detalle de en qué rubros se seleccionaron las obras familiares del primer Proyecto ejecutado con esta fuente de financiación, Proyecto que **no contó con componente para construcción de vivienda**.

Como se observa en este cuadro, cuando las familias debían optar por una asignación productiva, aumentó notablemente la elección de alambrados, trepando al primer lugar en la selección de obras con más del 56% del total.

Lo curioso tiene que ver con el segundo rubro. Un rubro que, para el resto de los cuatro proyectos ejecutados con esta misma fuente de financiación, constituía una elección minoritaria (la instalación de invernaderos), trepa en este caso a un sólido segundo puesto con más del 30% de las elecciones.

¿Por qué, si no existía la posibilidad de construir o mejorar la vivienda, se eligió “masivamente” la construcción de invernaderos? La respuesta vuelve al mismo punto que venimos señalando: la agudización de las tensiones que experimentan las familias en etapa de expansión. En **todas las obras de invernadero** que representan este nuevo universo analizado, **la elección de la obra se relacionó con la escuela**. En un 57% de los casos, la argumentación tenía que ver con que los jefes de hogar tenían trabajo remunerado en la propia escuela, y el invernadero les permitía complementar vendiendo verdura a la institución. En el resto de los casos, los jefes de hogar argumentaron que el invernadero era “*para que los chicos tengan verdura en el invierno*”, en los meses en que permanecían de internados escolares, mientras sus padres debían ausentarse o desplazarse a otros parajes para cuidar la hacienda. Por último, en un solo caso no se trató de una unidad familiar en expansión, sino de un vecino que había terminado el

estudio para maestro, y que estaba gestionando la posibilidad de regresar a su pago con cargo docente.

Redefiniciones espaciales contemporáneas: “las casas van quedando de puestos” y “las estancias se vuelven potreros”.

Como vemos, tanto la construcción de viviendas como, en su defecto, la construcción de invernaderos, guardan estrecha relación con la dinámica espacial configurada por la escuela, la que “resta” fuerza de trabajo familiar, pero que asimismo se constituye en sí misma en una alternativa laboral más estable para los padres de los niños escolarizados. Estas dinámicas económicas motorizadas por la escuela son de una escala diminuta, y dudo que se perciban en ningún tipo de dato estadístico de mayor escala; sin embargo, como se observa en este trabajo, su impacto en la dinámica espacial local es enorme. En el caso de los invernaderos, es evidente que su nuevo rol productivo tiende a reducir la dependencia de la canasta alimentaria de los productos obtenidos en otras altitudes, es decir, en otros espacios productivos de las mismas sierras: ya que se manifiesta el deseo de poder obtener siquiera algunos de esos alimentos en un mismo espacio a lo largo de todo el año.

Otra cosa que se observa en lo hasta aquí analizado, es que estas dinámicas espaciales tienen su origen en la imposición de una doctrina pedagógica, pero hoy constituyen ya dinámicas locales de **apropiación** de la escuela (Rockwell 1996): dinámicas por medio de las cuales el rol de la escuela local es redefinido no sólo por imposiciones externas, sino asimismo por las propias prácticas de los vecinos de las comunidades. La reconfiguración del espacio pastoril es motorizada desde afuera, pero también desde adentro.

Acabamos de poner de manifiesto cómo existe al menos la intención local de que algunos espacios productivos – los más alejados del colegio de cada familia – vayan disminuyendo su participación en el sistema productivo familiar. Esto se observa particularmente en el caso de los invernaderos; y de manera secundaria, también en algunos casos de alambrados.

He escuchado hacer mención de estas situaciones mediante una frase cuya calidad gráfica me parece reveladora: “*las casas van quedando de puestos*”. En efecto, aquellos espacios carentes de escuela que hasta hace una generación cobijaban a las unidades familiares en varias generaciones, hoy se van reconvirtiendo cada vez más en espacios estacionales para un uso netamente ganadero, es decir, *puestos*. Y cada vez más, las casas se van configurando alrededor de las escuelas, en estructuras semiurbanas en las

que resulta más fácil gestionar recursos colectivos, como ser redes de agua doméstica, tendidos eléctricos o caminos carreteros.

Por el otro lado, hemos observado cómo son frecuentemente las familias regresadas, bajo otras condiciones económicas y de responsabilidades familiares, las que están más dispuestas a incorporar transformaciones en el sistema productivo tradicional, aunque no pos de seguir dedicados a la actividad agropecuaria. Esto se vislumbra en la instalación de alambrados. Aunque en la mayoría de los casos estos alambrados refuerzan cerramientos preexistentes, existen casos en los que se pone de manifiesto una transformación en la condición de las unidades de derecho espacial: el cerramiento de *estancias*, que se vuelven así *potreros*.

En ambos casos, ya sea que hablemos de UD en estado de expansión (familias “jóvenes”) o en estado de fisión (familias “viejas”) (Balazote y Radovich 1992), asistimos a transformaciones de la espacialidad productiva ganadera, que en este caso son transformaciones deseadas, intencionales y procuradas por las propias familias. Estas intensificaciones alrededor de los espacios “urbanizados” de la escuela, tanto en términos de casas como en términos de cerramientos de alambrados, manifiestan la intención de reducir en la medida de lo posible la dependencia de la movilidad estacional para la reproducción de los sistemas productivos. Lo que observamos, en ambos casos, es un debilitamiento de la importancia que en los sistemas productivos tienen determinadas concepciones del derecho espacial (las cerodimensionales), en favor de una mayor visibilización de las UD domésticas ante el Estado. En otras palabras, ser sujetos de derecho implica volverse visibles ante el Estado en este momento histórico de mayor presencia material de lo estatal; y eso implica transformaciones en las prácticas espaciales en favor de criterios de visibilidad. Ahora bien, no necesariamente estas transformaciones resultan reversibles en caso de un cambio en el signo del relacionamiento con la sociedad estatal. Y esto anticipa ya parcialmente las reflexiones finales de esta tesis.

...

Algunas reflexiones finales

En el transcurso de estas páginas, hemos desarrollado distintos aspectos útiles a los fines de reflexionar sobre la relación creativa entre acciones estatales, y prácticas y discursos locales en relación al espacio. En el capítulo 2 hemos seguido el proceso histórico de instauración de determinados criterios – devenidos consecuentemente criterios estatales – para delimitar el derecho espacial en las sierras del Zenta. En el capítulo 3 pudimos reconstruir los contextos de enunciación dentro de los cuales cobran sentido y uso los términos locales asociados al paisaje, y a partir de ellos pudimos observar cómo distintas definiciones paisajísticas sobreentienden determinados criterios para la delimitación del derecho espacial, instauradas como el sentido común local. En el capítulo 4 pudimos ver cómo se inscriben en el espacio estas prácticas de movilidad estacional, y a partir de ello, cómo se activan determinados colectivos de identificación para definir a cada circuito, de maneras que frecuentemente se vuelven conflictivas a la hora de tener que definir las categorías de derecho espacial estancas demandadas por la burocracia estatal – las comunidades aborígenes. En el capítulo 5 pudimos estudiar cómo determinadas intervenciones en desarrollo rural son incorporadas activa y deliberadamente por las poblaciones locales, estableciendo transformaciones en la relación local con el territorio.

Aunque hayan abundado intentos de romper las dicotomías fundacionales tan caras al nacimiento de las ciencias sociales – primitivo o tradicional/moderno; subdesarrollado/desarrollado; solidaridad mecánica/solidaridad orgánica; pensamiento mítico/pensamiento científico; norte/sur; centro/periferia; desarrollo/subdesarrollo; metrópolis/colonia; Estado/sociedad civil; naturaleza/cultura etc. – lo cierto es que estas dicotomías siguen siendo recurrentes, siguen colándose en el debate y en la producción teórica de la sociología, la psicología, la antropología. Esto tiene por supuesto muchas explicaciones. Una de ellas es que las dicotomías facilitan el pensamiento, y por lo tanto vuelven asible, simplifican, la complejidad de la esfera social. Otra razón tiene que ver con cierta persistente inercia de nuestra mentalidad colonizada: el colonialismo teórico no ha sido erradicado plenamente de nuestra producción teórica, y muchas de estas dicotomías siguen siendo el producto de la naturalización de categorías de pensamiento eurocéntricas.

En el caso que nos compete, es irremediable caer también en cierta dicotomía que ya se puede percibir en el capítulo introductorio: Estado/sociedad civil; tradición/modernidad. Dicotomía que se puede simplificar aún más de la siguiente manera:

Estado=metrópolis=modernidad // sociedad civil=ruralidad=tradición

Considero que esta dicotomía fundante transita, muchas veces de manera inconsciente, las intervenciones estatales. Las reflexiones acaecidas en las últimas décadas han permitido relativizar mucho esta fórmula en términos discursivos, tanto por la renovación discursiva de las antiguas instituciones estatales (como el INTA), o por la emergencia de nuevas instituciones (como el INAI, o la Secretaría de Agricultura Familiar).

Sin embargo, en donde se activa siempre esta dicotomía es en los actos burocráticos concretos. Cuando lo normativo, lo narrativo, debe volverse aplicación práctica, cuando los recursos fiscales deben ser distribuidos mediante procedimientos administrativos, entonces vuelve a adquirir vigencia esta dicotomía, debido a la necesidad por parte del Estado de volver **legibles** a los sujetos sociales diversos y dispersos: debe ser capaz de concebir realidades sociales para luego actuar sobre ellas. Scott (1998) señala como una de las características constitutivas de la estatalidad moderna, precisamente la de la **legibilidad**. Esta precondition implica la capacidad de traducir realidades sociales y geográficas complejas, extremadamente heterogéneas y recargadas de especificidades locales, realidades creadas para la resolución cotidiana de problemas por parte de sus miembros y colectividades particulares, en un sistema informativo único, uniforme, homogéneo, ordenado mediante unidades de magnitud estandarizadas, susceptibles de ser extendidas a toda la realidad social. Esta precondition se hace necesaria cuando un Estado se encuentra urgido por expandir su capacidad de acción, tanto en términos de recaudación y conscripción, como en términos de servicios públicos médicos, educativos, etc.

En sus propias palabras, *“la legibilidad es una condición para la manipulación. Cualquier intervención sustancial del Estado en la sociedad [...] requiere de la invención de unidades que sean visibles [...] Cualesquiera sean las unidades a ser manipuladas, deben ser organizadas de un modo que les permita ser identificadas, observadas, registradas, contadas, agregadas y monitoreadas”* (Scott 1998: 183, mi traducción).

En definitiva, la dicotomía que los actos administrativos ejercen es la siguiente:

Legible = uniforme // ilegible (inexistente) = diverso, disperso

Hemos abordado aquí dos campos de intervención estatal: el instaurado por el ciclo lectivo; y el de los derechos espaciales colectivos.

Acerca del segundo me quiero explayar un poco. Me parece importante señalar que las políticas estatales de los últimos lustros, se han sostenido en la idea de legitimar y defender la diversidad. La diversidad es un valor reciente: las luchas reivindicativas de los años 60' y 70' no tenían como meta defender la diversidad, sino por el contrario identificar la uniformidad en las relaciones de desigualdad que cimentaban a la sociedad.

Las luchas por los derechos de los pueblos originarios se enmarcan en esta multiplicación reciente de reivindicaciones a la diversidad. Y adquieren principal sustento en la lucha por el derecho a la tierra colectiva.

Ahora bien, en el estudio de la aplicación de la reivindicación territorial comunitaria en el noroeste argentino, esperamos haber podido ilustrar cómo la puesta en marcha de estos principios legislativos de reivindicación encuentra complicaciones ontológicas al ser aplicadas por un Estado moderno, que como hemos visto sobreentiende poblaciones uniformes y sedentarias, y un territorio concebido en tanto recurso neutro, para la acción de las personas jurídicas, es decir, de humanos y de capitales (Zaffaroni 2012). Hemos procurado ilustrar en especial cómo, para seguir ejerciendo su especificidad cultural, los pueblos andinos requieren continuar con sus prácticas de movilidad y dispersión espacial: requieren atender contra el carácter sedentario que los volvería sujetos administrables. Por otro lado, hemos podido observar que, en la experiencia cotidiana, el propio territorio actúa en ocasiones como sujeto de derecho: trascendiendo ampliamente su carácter de mero recurso material inerte.

...

Techne y metis.

Hemos encontrado en la aproximación a concepciones del derecho territorial entre los cazadores/recolectores una herramienta extremadamente rica para modelizar las experiencias espaciales en las sierras del Zenta. A pesar de que no se trata de pueblos cazadores sino de pastores trashumantes que practican una agricultura de escala doméstica, hemos observado los tres modelos que concibe Tim Ingold para pensar las prácticas de derecho espacial.

Hemos visto cómo aquella experiencia del derecho espacial que hoy los dispositivos burocrático-administrativos han naturalizado es la bidimensional, a la que Ingold asocia con las sociedades agrícolas. Sin embargo, pudimos ilustrar cómo en las prácticas agroganaderas andinas conviven esta forma de concepción del derecho en determinados paisajes (los *rastrojos* en *jujuy*), con otros modelos que Ingold asocia con prácticas cazadoras-recolectoras, tales como la cerodimensional, en otros paisajes (los *puestos* y sus *estancias*, en *el valle*, o en la *falda del cerro*). Por último, vimos cómo el propio ejercicio de la trashumancia, la experiencia del camino, se constituye en una tercer práctica del derecho espacial a la que podemos relacionar con el modelo unidimensional, una práctica que se conforma al mismo tiempo en el derecho espacial colectivo, y en la experiencia en que se activan derechos espaciales de entidades no-humanas, es decir, en que el propio paisaje se activa como sujeto de derecho espacial (un sujeto indefinido, interpelado a veces como *el cerro*, como *los cerros*, como *la tierra* o como *la Pacha*). Como vemos, la dinámica de los derechos espaciales en el Zenta resulta en un sistema complejo que cruza múltiples criterios.

En suma: la experiencia local es diversa, experiencial y subjetiva. Scott propone entender la tensión entre los actos de legibilidad por parte del Estado y los saberes locales, apelando a la activación de dos principios epistemológicos diferentes retomados de Platón, a los que denomina **techne** (el saber técnico, formal o institucional), y **metis** (o saber práctico).

Lo que denomina **metis** se presenta como un saber que se enseña en la práctica y que se incorpora mediante el ejercicio. La consecuencia es que no existe un procedimiento puramente verbalizado para su transmisión. Más bien, la verbalización de la experiencia va de la mano con el acto de realizarla, de manera que las frases orales sin el ejemplo visual no sirven para transmitir el conocimiento, y viceversa. Aprender a faenar un novillo, a identificar las pasturas buenas para la *hacienda* o a montar a caballo, son ejemplos de **metis**, ya que “...*resultan excepcionalmente difíciles de enseñar fuera del involucramiento en la actividad misma*” (Scott 1998: 313).

A diferencia de **metis**, **techne** consiste en el saber estandarizado, racionalizado y susceptible de transmitirse mediante la pedagogía convencional. **Techne** opera mediante reglas modelizables en ecuaciones: por eso, “*donde metis es contextual y particular, techne es universal*” (Scott 1989: 320).

Las sociedades modernas, en su acción epistemológica de universalización, actúan según Scott, una pérdida inevitable de cantidades ingentes de este conocimiento

experiencial, bajo el influjo de nuevas prácticas dominadas por el saber formal: la pérdida de *metis* en mano de *techne*. O, como lo diría Boaventura de Souza Santos (2010), actos de *epistemicidio* de los saberes locales.

Me parece interesante, precisamente, haber podido estudiar el caso presentado hoy, el de las prácticas de trashumancia ganadera en las sierras del Zenta, desde este punto de vista en particular. Experiencias **metis** acerca del espacio, internamente coherentes pero múltiples y subjetivas, que activan criterios de derecho en tres dimensiones diferentes, se enfrentan para la reivindicación legislativa a un lenguaje **techne**, para el cual resulta legible un único modelo dimensional acerca del derecho espacial.

Este caso resulta paradigmático, ya que no se expresa en el marco de la imposición de prácticas opresivas, sino precisamente al contrario, en la reivindicación de un derecho. Un Estado que, a mi criterio, identifica la necesidad de actuar, de “hacer política”, para sectores sociales históricamente marginados como lo son los pastores de las sierras subandinas, se enfrenta, a la hora de la aplicación de medidas de promoción social, con las tensiones que agudizan, precisamente, los dispositivos de legibilidad que el mismo Estado debe aplicar. Sociedades pastoras históricamente enfrentadas a pesados arriendos, a experiencias extorsivas para forzar su trabajo temporal, encontraron en la “invisibilización” que permitía un relieve tan escarpado y de difícil acceso, una de las estrategias que les permitió sobrevivir a diversas condiciones de opresión a lo largo de la historia.

De pronto, un nuevo Estado que modifica su rol o al menos sus intenciones nominales, demanda la visibilización de sujetos que habían ejercitado la invisibilidad como estrategia. Algunas categorías diseñadas a tal fin, como la de ‘Comunidad Indígena’ o la de ‘Agricultura Familiar’, se vuelven así términos que sirven para traducir: son categorías que vienen a dar contención en el lenguaje **techne** de la jurisprudencia (el único lenguaje de derecho legible y legitimado para el Estado moderno) al reconocimiento de prácticas culturales y espaciales **metis**, diferentes a las reivindicadas por el mercado capitalista. Pero para cumplir este requisito, deben traducir una realidad indescifrable en un lenguaje legible para los organismos jurídicos. Y claro, *traduttore traditore*: la categoría desarrollada a ese efecto (por caso, la “Comunidad Indígena”) no logra dar cuenta del contenido, ni mucho menos expresar la coherencia, de las prácticas que viene, precisamente, a defender.

...

Compresión espacio-temporal: la Tierra domesticada

La movilidad espacial y temporal lo que hace es activar lo diverso y lo heterogéneo; la modernidad ante todo en lo que consiste es en uniformizar. Traté de desarrollar a lo largo de la tesis hasta acá las tensiones entre lo uno y lo otro. No es que los pastores se vean oprimidos por la uniformidad y le escapen; al contrario, se la procura y yo entiendo perfectamente por qué: porque lo uniforme es predecible, intensifica el control sobre los factores que alteran al producto, reduce el riesgo. La vida de campo está expuesta a lo incontrolable e impredecible: todas las vidas lo están, sólo que las políticas de biopoder de la modernidad han procurado, mediante el desarrollo de herramientas poblacionales como las estadísticas, reducir el impacto de la impredecibilidad, y cuando es posible, predecir lo hasta entonces impredecible. Estas condiciones se vuelven extremadamente deseables y tentadoras, sobre todo cuando lo que está en juego para los sujetos es la subsistencia y el bienestar de la propia familia. Una vida más periurbana, con un trabajo remunerado de manera mensual acorde a un régimen laboral estandarizado – con días laborales y días libres, con fechas de interrupción lectiva establecidas –, en una residencia aledaña al ámbito escolar donde asistan y almuercen los niños, y a la posta sanitaria donde ante una emergencia realmente grave se solicita una ambulancia, permite manejar con más soltura las variables, y sobre todo, brinda una valiosa independencia relativa de los factores naturales: de la presencia o ausencia de lluvias, de las heladas y granizos, de los aludes de lodo o las pérdidas de superficie agrícola por crecidas, de los *tigres* y *cuervos* que devoran la *hacienda*. La tasa de mortalidad infantil de menos de un año es una tremenda herramienta para transformar en categorías numéricas, comparables, manipulables y politizables, las experiencias concretas, particulares e intransferibles del dolor de la muerte como un elemento inseparable de la vida. En otras palabras: la vida tradicional en las sierras tiene que aprender a lidiar con la muerte como algo concreto y cotidiano; los dispositivos de la modernidad procuran controlarla y reducir su campo de acción. Las familias de campo abrazan los dispositivos de la modernidad y los incorporan rápidamente en cuanto se activan políticas más favorables o permeables a su distribución entre los sectores populares. En esos momentos, son las propias familias rurales las que se vuelven visibles, las que activan herramientas y estrategias para volverse legibles, para visibilizarse ante el Estado.

A pesar de esto, la propia trashumancia enseña y recrea un principio: que existen espacios y momentos del año para cada experiencia de la vida. La propia marginalidad de

los territorios apropiados mediante prácticas trashumantes, permite la recreación constante de espacios y dinámicas que alteran el criterio estandarizado y controlable arriba señalado. En un contexto global de frecuentes tensiones por las crisis económicas, esta posibilidad de acceso a un espacio no-hegemónico es también un reaseguro ante eventualidades inesperadas – la pérdida del trabajo remunerado, un aumento exponencial de los costos alimenticios, etc.

Esta relación nunca del todo cercenada con territorios de movilidad trashumante – con experiencias del espacio no-hegemónicas – se pone en evidencia en términos de **residencia**. En efecto, los zenteños tienen dos tipos de residencias. Por un lado, tienen *la casa*. En la casa se lleva a cabo la vida social: la escuela, la enfermería, las reuniones del club, el centro vecinal o la comunidad aborigen. En la casa se participa de los principios morales de la sociedad envolvente, que incluyen una jerarquía social basada en el grado de acumulación de conocimiento “verdadero”, impartido por la educación formal; una disputa religiosa nunca explícita entre el protestantismo y el catolicismo; una estética (de indumentaria, de comportamiento, de valoración social) marcada por la moda, en su peculiar forma de llegar hasta estos parajes.

Pero los pastores tienen otro tipo de residencia: el *puesto*. También cada uno procura tener la mayor diversidad de *puestos* posibles, en distintos pisos ecológicos. El *puesto* es ese lugar íntimo, personal, habitado sólo por la familia, y que puede distar varios kilómetros del *puesto* vecino más cercano. Ya sea que el trashumante resida en los *puestos* durante meses o apenas durante un par de días para sembrar, el resultado es que hay toda una esfera de la vida cotidiana del pastor que está signada por esta soledad kilométrica. Es esta etapa de la vida, cuando todos los códigos sociales, todas las verdades sociales incorporadas y validadas por cada uno, se manifiestan débiles al verse confrontadas a fuerzas muy superiores, fuerzas cuya maleabilidad está siempre en duda; fuerzas que no controla el hombre, y ante las que está solo: la tormenta, la crecida, el rayo, el puma, el cóndor, las almas en pena. En este momento, todas las verdades socialmente formuladas y validadas, se ponen en cuestionamiento: y sólo hay una verdad cuya efectividad ha sido comprobada y en la que por lo tanto es inevitable recurrir: el procedimiento transmitido **en el propio puesto**, el conocimiento adquirido en la tierna edad ante el contacto con el abuelo, la tía, el mayor: la tradición – menos oral que práctica – para leer a la naturaleza, y lidiar con sus caprichos. En *el puesto*, lo natural y lo sobrenatural vuelven a gobernar sobre lo social, y la receta sabida es la transmitida en la intimidad del seno familiar. *El puesto* continúa siendo el espacio social íntimo en el que se

perpetran prácticas que se contradicen con lo que la propia gente dice que hace, o hace efectivamente, o le gustaría poder hacer, en el pueblo o la ciudad o, en fin, en el ámbito de sociabilidad convencional: hacer parir a las hembras preñadas mediante *hilo lloqe*, componer a los animales de la *chuya* o *qecha* (diarrea) dejándolos *sutos* (cortándoles la cola); *chayar* los ojos de agua el día de San Santiago, rezar en el camino para que a uno no le salga el diablo.

¿Perviven acaso en estos espacios marginales, en los *puestos* a los que se accede *trastornando* los *cerros*, reductos para la recreación de los saberes **metis**?

Creo que, sea o no de este modo objetivamente, al menos es visualizado subjetivamente así. A propósito de ello, voy a compartir una experiencia sumamente ilustrativa.

El lunes 22 de abril de 2013 se realizó una marcha de las comunidades indígenas de Puna y Quebrada a la Casa de Gobierno de la provincia de Jujuy a reclamar por los títulos de sus tierras. Muchos técnicos de algunas instituciones estatales acompañamos el reclamo y participamos de la marcha.

Sin dudas estimulado por la sensibilidad general que despertaba el tema en ese momento, un miembro de una comunidad inició conmigo una conversación de una fluidez que de ningún modo habría nacido en el contexto formal, profano, de la actividad técnica. La conversación sorteó por los carriles que él mismo fue estableciendo, de manera que yo no tuve que hacer más nada que contestarle a sus preguntas.

Lo que me dijo este hombre, y la espontaneidad con que surgieron sus palabras, me causó mucha impresión: no tanto por estar oyendo ideas nuevas, sino porque de repente adquirirían expresión en términos locales: en términos subjetivos, afectivos y extremadamente bellos.

El hombre me explicaba que ahora la *Pacha* se ha amansado, no como antes que era *brava*. Insistió repetidamente con esta idea: de que antes era *brava*, tenías que andar con cuidado, te podía enfermar o comer. Incluso empleó una fecha concreta: dijo “*allá por 1880, bravo era salir al campo.*” Desconozco qué motivo lo habrá llevado a emplear esa fecha en lugar de cualquier otra. Se me ocurre sin embargo una posible respuesta, atendiendo a su proveniencia de un departamento puneño: acaso la fecha elegida aluda a las batallas de Abra de la Cruz y Quera, es decir, a los alzamientos puneños del siglo XIX contra los arriendos.

Le pregunto cómo es eso de que ahora la tierra es mansa, y me lo explica con una metáfora: “*es como con un caballo*”; la primera vez que uno se le acerca el caballo

reacciona, es peligroso; con el tiempo se va acostumbrando a uno y ya no desconoce. Lo mismo pasa con la *Pacha* (emplea indistintamente este término y el de “*la tierra*”): ahora ya está acostumbrada y perdió su brío. Para marcar esta diferencia entre el antes y el ahora, emplea dos fórmulas de manera indistinta: una espacial, y una temporal. En un par de ocasiones señala “*En cambio, si uno se va para el cerro, tiene que andar con mucha fe*”; en otras oportunidades insiste con que “*en cambio allá en 1880*”. La forma indistinta con que se hilvanan ambas frases en su conversación, sugiere la idea de que **existe hoy un espacio subjetivo (“el cerro”) en el que persiste y pervive aún un tiempo pretérito objetivo (“1880”)**. Me dice que en aquellos tiempos – o en aquellos lugares –, para que *la tierra* no te agarre, hay que andar *con fe*. Usa la palabra también en la metáfora del caballo: si uno se le acerca al caballo *con fe*, lo termina dominando.

Creo que esta descripción es reveladora de cómo se reproduce la experiencia espacio-temporal hoy en las localidades andinas de Salta y Jujuy. Los tiempos pretéritos no desaparecen, no pertenecen a una etapa fosilizada en los libros de historia: sino que se incorporan a la gran fragua universal, de fertilidad y voracidad desmesuradas, que es *La Tierra* o *la Pacha*^{lix}. Una entidad tan íntima, tan pagana, que sólo de manera muy ocasional – como en esta oportunidad en que la Marcha por la Tierra se cargaba de muchos aspectos de sacralidad y ritualidad – puede adquirir una explicitación, una verbalización, tan manifiestas.

La conversación con este hombre comenzó en un punto descreído y nostálgico, y acabó poniendo de manifiesto una bella experiencia de la vigencia del pasado, profunda, subjetiva y local, pero obstinada, difícil de erradicar. Comenzó diciendo que ahora la tierra está domesticada: si se me permite, comenzó admitiendo la derrota de las experiencias *de los abuelos* – la derrota de **metis** – en manos de la modernidad racional y frívola que nos convierte a todos – en manos de **techne**. Y sin embargo, finaliza la conversación poniendo en evidencia la vigencia de espacios que actualizan los tiempos *de los abuelos*: la vigencia de lugares o paisajes – *los cerros* – en que la agencia peligrosa y voraz de la tierra permanece plena. O sea: la derrota de **metis** en manos de **techne** es siempre relativa, siempre incompleta, ya que **metis** consiste en la relativización, incluso, de los propios principios de tiempo y espacio sobre los que **techne** gobierna. Asistimos a una experiencia subalterna en que el **tiempo aniquilado por el espacio** de la modernidad, sin embargo permite la permanente actualización de cierta **espacialización del tiempo**, apócrifa y subterránea.

Por más que se asista a un momento de compresión espacio-temporal instalado por la modernidad, por más que se abrace una nueva vida urbana y los tiempos y espacialidades “oficiales” sean aplaudidos con vehemencia por las nuevas generaciones, siempre permanecen lugares y momentos para el saber local. El tiempo y el espacio se entreveran constantemente, de manera que hay espacios siempre más indefinidos, menos domesticados y controlados, en los que existe mayor permeabilidad para que se recreen tiempos pretéritos. Los *cerros* – especialmente en las fechas nefastas, en tiempos en los que se vuelven más *punosos* y *bravos* – constituyen esos paisajes siempre permeables al magma creativo pero voraz del *tiempo de los antebuelos*.

...

Bibliografía citada

- Abecrombie, Thomas A. 2006. *Caminos de la memoria y el poder: etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos-Universidad Mayor de San Andrés (La Paz)-Instituto de Estudios Bolivianos. [1998]
- Academia Mayor de la Lengua Quechua. 2006. *Diccionario Quechua – Español – Quechua*. Cusco. Versión digital para internet de Amos Becker Batto para Runasimipi Qespisqa Software <http://www.runasimipi.org>
- Albó, Xavier Y Mamani, Mauricio. 1980. “Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras”. En: Mayer E. y Bolton R. (editores). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Allen, Catherine J. 1984 “Patterned time: The mythic history of a Peruvian community”. *Journal of Latin American Lore* 10 (2): 151-173.
- Ambrosetti, Juan B. 1917. *Supersticiones y leyendas. Región Misionera – Valles Calchaquíes – Las Pampas*. Bs. As., Editorial “La Cultura Argentina”.
- Archetti, Eduardo P. 1985. “Presentación”. En: Chayanov, Alexander V. *La organización de la unidad económica campesina*. Nueva Visión; Bs. As.
- Balazote, Alejandro y Juan Carlos Radovich. 1992. “El concepto de grupo doméstico”. En: H. Hugo Trincherro (comp.): *Antropología Económica II. Conceptos fundamentales*. Bs. As., Colección Los Fundamentos de las Ciencias del Hombre, Centro Editor de América Latina.
- Balbi, Fernando, y Boivin, Mauricio F. 2008. “La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y Gobierno”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, N°27. Sección Antropología Social, ICA – FFyL – UBA. Pp. 7-18
- Belli, Elena y Slavutsky Ricardo 2002: “Hacia la genealogía del desocupado rural en el NOA” en: *Antropología y Ruralidad: un reencuentro*. Formato digital en Disco Compacto. ISBN.: 950-29-0787-6
- Bidaseca, Karina; Andrea Gigena; Leopoldo Guerrero; Facundo Millán y María Marta Quintana. 2008. “Dispositivos miméticos y efectos de identidad. Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias”. En: *Papeles de Trabajo, Revista Electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales*, UNSaM. Año 2, N°3, Bs. As.

- Bisio R. y Forni F. 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". En: *Desarrollo Económico*. Revista de Ciencias Sociales. IDES, N° 61 volumen 16
- Blaser Mario, Feit Harvey, McRae Glenn (eds). 2004. *In the Way of Development. Indigenous People, Life Projects and Globalization*. Zed Books, NY
- Borghini, Natalia. 2010. "Tenencia precaria de la tierra y políticas públicas en Jujuy, Argentina. Un análisis de vínculos entre provincia, nación y pueblos originarios." En: *Apuntes N°67*, segundo semestre 2010. Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico. pp. 129-155
- Bourdieu, Pierre. 2002. *Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático*. Material preparado por el Taller Interactivo: "Prácticas y Representaciones de la Nación, Estado y Ciudadanía en el Perú". Lima: IEP - Instituto de Estudios Peruanos.
- Bourdieu, Pierre. 2012. "Las dos caras del Estado". En: *Le Monde Diplomatique*, edición para el Cono Sur, enero de 2012.
- Bravo, Domingo. 1975. *Zoonimia quichua santiagueña*. Secretaría de Bienestar Estudiantil y Extensión Universitaria. Universidad Nacional de Santiago del Estero.
- Briones, Claudia 1998b: "Construcciones de aboriginalidad en Argentina", presentado en: *Indigenismo en América Latina*. Universidad de Brasilia 23/24 de Nov.
- Brown, Alejandro. 2007. "Caracterización ambiental ecorregional". En: Brown A.; García Moritán M.; Ventura B.; Hilgert N.; Malizia L. *Finca San Andrés. Un espacio de cambios ambientales y sociales en el Alto Bermejo*. Fundación Proyungas y Ediciones del Subtrópico.
- Bugallo, Lucila. 2010. "La estética de la crianza. Los santos protectores del ganado en la puna de Jujuy". En: María Alba Bovisio y Marta Penhos (coords.), *Arte indígena: categorías, prácticas, objetos*. Editorial Brujas-Grupo Encuentro. Pp.85-102
- Bussu, Salvatore. 2003. *Mártires sin Altar. P. Juan Antonio Solinas, Don Pedro Ortiz de Zárate y dieciocho cristianos laicos*. Salta, Colección Tercer Milenio, Ed. Biblioteca de Textos Universitarios.

- Canet, Viviana. 2010. *Análisis de experiencias de intervención pública y privada con pueblos indígenas*. Serie Estudios e Investigaciones N°24, Subsecretaría de Agricultura Familiar, MinAGyP de La Nación. Bs. As.
- Cereceda, Verónica. 1990. "A partir de los colores de un pájaro". En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, N°4. Pp.57-104
- Cervera Novo, Juan Pablo. 2010. *La Cuestión Indígena en la Argentina, un Estudio de Actualización*. Serie Estudios e Investigaciones N°24, Subsecretaría de Agricultura Familiar, MinAGyP de La Nación. Bs. As.
- Chayanov, Alexander V. 1985. *La organización de la unidad económica campesina*. Nueva Visión; Bs. As.
- Chébez, Juan Carlos. 1999. *Los que se van. Especies argentinas en peligro*. Buenos Aires: Editorial Albatros.
- 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*, Departamento de Antropología, FFyL, UBA. ISBN 978-987-1450-29-9.
- Cladera, Jorge L. 2010. "Continuidad y Cambio en las prácticas trashumantes. El caso de los ganaderos del circuito Iscuya-Astilleros, Comunidad Kolla Finca Santiago, provincia de Salta". En: *Revista Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, Bs. As., N° 3 (pp. 55-65). Octubre de 2010. ISSN 1852-3218.
- Cladera, Jorge L. 2013. "La trashumancia ganadera como acto político: movilidad estacional pastoril y negociación de identidades indígenas ante el Estado en las sierras del Zenta (pcias. Jujuy y Salta)". Ponencia presentada en la *X Reunión de Antropología del Mercosur*. Córdoba, 10 al 13 de Julio.
- Comisión de Latifundios de la Puna. 1925. *Los Latifundios de la Puna. Informe de la Comisión encargada de estudiar dicho problema*. Jujuy, Imprenta del Estado.
- Comunidad Indígena del Pueblo Kolla de Finca Santiago. 2005. *Estudio de Zonificación Agroecológica y Plan de Manejo de los Recursos Naturales de Finca Santiago*. Ministerio de Desarrollo Social de La Nación, INAI. Proyecto de Desarrollo de Comunidades Indígenas (DCI). Fundación Oikos.
- Coraggio, José Luis 1986: *Las Unidades Domésticas y sus estrategias de reproducción: el caso de los sectores populares urbanos en Managua*, Instituto FRONESIS y Grupo Esquel-Ecuador

- Cowan Ros, Carlos. 2007. "De la producción del capital social a la lucha simbólica en el contexto territorial". En: Manzanal, Nussbaumer y Arzeno (org.) *Territorios en construcción*. CICUS, Buenos Aires. p. 225-254.
- Cowan Ros, Carlos. y Nussbaumer, Beatriz. 2013. "Comunidad indígena": (des)encuentros de sentidos". *Cuadernos de Antropología Social*, Universidad de Buenos Aires, n°37:109-137.
- Cowan Ros, Carlos. 2013a. *La trama de lo social. Familia, vecindad y facciones en la producción de prácticas políticas en comunidades aborígenes de la Puna argentina*. Madrid: Editorial Académica Española.
- Crehan, Kate. 2004. *Gramsci, Cultura y Antropología*. Edicions Bellaterra. Barcelona.
- Cruz, Enrique N. 2006. "'Tierras señaladas' y 'expropiación colonial'. Fiestas y cofradías de indios en el Jujuy colonial". En: *La propiedad de la Tierra. Pasado y Presente. Estudios de arqueología, historia y antropología sobre la propiedad de la tierra en la Argentina*. Anuario del CEIC/3, Córdoba, Alción Editora, pp. 21- 38.
- Cruz, Pablo. 2006. "Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de Punkus y Qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia". En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*. Santiago de Chile, vol. 11, n.2, p. 35-50.
- Cruz, Pablo. 2013. "El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca)". En: *Revista Indiana*. N°29. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut. Pp. 221-251.
- Das, Veena, y Poole, Deborah. 2008. "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas". En: *Cuadernos de Antropología Social*, N°27. Sección Antropología Social, ICA – FFyL – UBA. Pp. 19-52
- Da Matta, Roberto. 2007. "El oficio del etnólogo o cómo tener "Anthropological Blues". En: Boivin M., A. Rosato y V. Arribas (editores). *Constructores de Otriedad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Bs. As.: Editorial Antropofagia, 4° ed. Pp. 229-236
- Del Moral, J. Fernando, y Andrés E. Bracho. 2009 "Indicios indirectos de la presencia del oso andino (*Tremarctos ornatus*) en el noroeste de Argentina". En: *Revista del Museo Argentino de Ciencias Naturales*. N°11(1). Buenos Aires: pp.69-76. file:///C:/Users/user/Downloads/Del_Moral___Bracho__2009-libre.pdf
- Di Lullo, Orestes. 1946. *Contribución al estudio de las voces santiagueñas*. Imprenta López, Santiago del Estero.

- Díaz, Norma I. 1995. "Antecedentes sobre la historia natural de la taruca (*Hippocamelus antisensis*) y su rol en la economía andina". En: Revista *Chungara*, Vol. 27 N°1, Universidad de Tarapacá, Arica.
- Domínguez, Diego. 2001. "Conflictos por el control de la tierra: pueblo Kolla Tinkunaku". En: Giarraca, N. (comp.). *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Bs. As., Alianza Editorial.
- Domínguez, Diego. 2004. *Los campesinos Kollas y la autonomía: entre el conflicto y el desarrollo*. Tesis para obtener el Título de Magíster: Maestría en Diseño y Gestión de Programas Sociales. Bs. As., FLACSO Argentina
- Domínguez, Diego. 2008. "La trashumancia de los campesinos kollas: ¿hacia un modelo de desarrollo sustentable?" En: Gina Alvarado Merino et.al. *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, Buenos Aires.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/alimon/07dom.pdf>
- ENF. Encuesta Nacional de Folklore. Año 1921. Recopilación de Flavio G. Armella. Escuela N°31 Aparzo – carpeta 8
- ENF. Encuesta Nacional de Folklore. Año 1921. Recopilación de Ricardo E. Figueroa. Escuela N°13 Caspalá – carpeta 7
- Espósito, Guillermina. 2008. "Candidato a candidato: una etnografía de las elecciones internas del PJ en una comunidad local del Noroeste Argentino". En: *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2008.
- Espósito, Guillermina. 2014a. "Despojo, reconocimiento y después". En: Fandos, Cecilia y Ana Teruel (coords.). *Estudios sobre la propiedad en la Quebrada de Humahuaca*. San Salvador de Jujuy, EdiUnju- UNHIR-ISHIR- CONICET. Pp. 185 - 214
- Espósito, Guillermina. 2014b. "Procesos de articulación étnica y política en la Quebrada de Humahuaca. El caso de la Comunidad Aborigen Kolla de Finca Tumbaya". En: Benedetti, Alejandro y Jorge Tomasi. (comps.). *Espacialidades de las tierras altoandinas. Avances de investigación desde el noroeste argentino*. Buenos Aires; OPFyL, FFyL, UBA. Pp. 165 - 196
- Escolar, Diego. 2007. *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo libros.

- Fandos, Cecilia y María Silvia Fleitas. 2011. "El Código como "arma". Conflictividad, políticas e ideas en torno a la propiedad de la tierra en la Quebrada de Humahuaca durante el primer gobierno radical (1918- 1921)" Presentado en: *Jornadas Interescuelas de Historia*.
- Fandos, Cecilia. 2013. "Derechos de copropiedad en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). Arriendo fiscal y privatización de tierras de pastoreo entre las décadas de 1830 y 1920", en Actas del XIV Congreso Internacional de Historia Agraria, Asociación Española de Historia Agraria. Universidad de Extremadura, Ciudad de Badajoz.
- Fernandes, Bernardo Mançano. 2005. "Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais". En: *OSAL – Observatorio Social de América Latina*. Año 6 no. 16 (jun. 2005). Buenos Aires: CLACSO.
- Fernández, Federico. 2009. "La trama del juego. Parentesco y análisis de redes sociales en valles orientales de Jujuy". Presentado en: *Congreso ALAS 2009*, FCS, UBA.
- Fernández, Federico. 2010a. "Jugar entre cerros": Etnografía sobre los usos del cuerpo y la práctica del fútbol en los Valles Orientales de Jujuy (Argentina)". En: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N° 3, Año 2. Agosto de 2010. Unidad Ejecutora CEA-CONICET UNC
- Fernández, Federico. 2010b "De Padre a Hijo Nativo": narrativas sobre el fútbol y las identidades sociales en los valles orientales de Jujuy, Argentina". *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, N° 25, 2010, pp. 7-19. Universidad Arturo Prat, Tarapacá, Chile.
- Foucault, M. 1988. *Genealogía del racismo*. Altamira / Nordan Comunidad. Buenos Aires.
- Gadamer, Hans-Georg. 1988. *Verdad y método*. Salamanca, edit. Sígueme
- García, Julio C. 2012. "La Constitución Nacional y los Pueblos Indígenas. ¿Cinismo jurídico o esperanza tangible?" En: García, Julio C. (coord.), *Derecho Constitucional Indígena*. Ediciones ConTexto, Resistencia (Chaco).
- García Hierro, Pedro. 2004. "Territorios indígenas: tocando a las puertas del derecho". En: Surrallés, Alejandro, y García Hierro P. *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Documento N° 39. Copenhague. 2004

- García Lema, Alberto M. 2012. "Pueblos Indígenas argentinos. Significado constitucional de la preexistencia étnica y cultural". En: García, Julio C. (coord.), *Derecho Constitucional Indígena*. Ediciones ConTexto, Resistencia (Chaco).
- García Moritán, Matilde. 2007. "Historia de la tenencia de la tierra". En: Brown A. D. et al. *Finca San Andrés: Un espacio de cambios ambientales y sociales en el Alto Bermejo*. S. M. Tucumán: Ediciones del Subtrópico. Pp. 229-250
- García Moritán, Matilde y M. Beatriz Cruz. 2011. *Comunidades Originarias y grupos étnicos de la provincia de Jujuy*. Secretaría DDHH – Pcia. Jujuy y Fundación ProYungas. Ediciones del Subtrópico, S. M. Tucumán.
- García Moritán, Matilde y Beatriz N. Ventura. 2007. "Caracterización sociohistórica". En: Brown A. D. ET AL. *Finca San Andrés: Un espacio de cambios ambientales y sociales en el Alto Bermejo*. S. M. Tucumán: Ediciones del Subtrópico.67-82
- Gaztañaga, Julieta. 2010. *El trabajo político y sus obras*. Serie Antropología Política y Económica. Bs. As., Editorial Antropofagia.
- Geertz, Clifford. 1987. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Gil Montero, Raquel. 1998. "Familias campesinas de residencias múltiples. Puna de Jujuy (argentina) entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX". En: Ricardo Cicerchia (comp.): *Formas familiares, procesos históricos y cambio social en América Latina*. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Gil Montero, Raquel. 2004. *Caravaneros y trashumantes en los Andes Orientales. Población y familia indígena en la Puna de Jujuy, 1770-1870*. IEP, Lima.
- Gil Montero, 2008. *La construcción de Argentina y Bolivia en los Andes Meridionales. Población, tierras y ambiente en el siglo XIX*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Göbel, Barbara. 1994. "El manejo del riesgo en la economía pastoril de Susques". En: *Zoarqueología de camélidos*, vol. 1 N°1. Pp. 43-56
- Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Oxford University Press.
- Guidi, Marta. 2006. "¿Responsabilidad social empresaria? El caso de un gasoducto en el Noroeste argentino". En: *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. N°13, Enero-julio. Universidad Complutense de Madrid.

- Hale, Charles R. 2002. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". En: *Journal of Latin American Studies*, Vol. 34, No. 3 (Aug., 2002), pp. 485-524
- Hall, Stuart. 2005. "La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad". En: *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 41, enero-diciembre 2005. Pp. 219-257
- Harvey, David. 2004. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu Editores, Bs. As.
- 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. S. M. Tucumán: Ediciones del Subtrópico*. Pp. 159-186
- 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. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones.
- Hocsman, Luis D. 2004a. "Lucha Campesina y Resistencia Indígena. Propiedad de la tierra y organizaciones colectivas en Finca Santiago". Presentado en: *III Congreso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural*. Tilcara, Jujuy (3 al 5 de marzo de 2004)
- Hocsman, Luis D. 2004b. "Control territorial, cambio tecnológico y organización campesina en los procesos de construcción de comunidades políticas". En: E. Belli, R. Slavutsky y H. H. Trincherro (comps.). *La Cuenca del Bermejo. Una formación social de fronteras*. Instituto Interdisciplinario de Tilcara, FFyL – UBA, editorial Reunir, Bs. As.
- Hocsman, Luis D. 2014. "Horizonte para la producción campesina y agricultura familiar en el modelo agroalimentario hegemónico mundial. Visión desde el Cono Sur". En: Hidalgo F.; Houtart F.; Lizárraga P. (editores). *Agriculturas campesinas en Latinoamérica. Propuestas y desafíos*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Hoetmer Raphael (comp.). 2009. *Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales*. UNMSM y Programa Democracia y Transformación Global, Lima.

- Ingold, Tim. 1987 "Territoriality and tenure: the appropriation of space in hunting and gathering societies". In: *The appropriation of nature. Essays on human ecology and social relations*. University of Iowa Press. Iowa City.
- Isla, Alejandro. 1992. "Dos regiones, un origen. Entre el Silencio y la Furia". En: A. Isla (comp.), *Sociedad y Articulación en las Tierras Altas jujeñas. Crisis terminal de un modelo de desarrollo*. Proyecto ECIRA – ASAL – MLAL. Bs. As.
- Isla, Alejandro. 2002. *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Bs. As., Editorial de las Ciencias.
- Isla, Alejandro. 2014. *El acceso a la Asignación Universal por Hijo en los Pueblos Indígenas del Norte Argentino*. OIT – FLACSO Argentina – unicef.
- Khazanov, Anatoly. 1994. *Nomads and the Outside World*. The University of Winsconsin Press.
- Lagos, Mara L. y Pamela Calla. 2007. "El Estado como mensaje de dominación". En: *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Cuadernos del Futuro N°23. La Paz: INDH/PNUD
- Lambert B. "Bilateralidad en los Andes". En: Mayer E. y Bolton R. (editores). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
- Lanata, Xavier R. 2007. *Ladrones de Sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro Bartolomé de las Casas.
- Lins Ribeiro, Gustavo. 2007. "Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica". En: Boivin M., A. Rosato y V. Arribas (editores). *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Bs. As.: Editorial Antropofagia, 4° ed. Pp. 255-259.
- López, Mariel; Mancini, Clara y Gabriela Nacht. 2011. "El "castillo de senta" y la frontera. Continuidades y discontinuidades en el espacio, el tiempo y entre disciplinas" En: *Memoria americana* N° 19-2 jul./dic. 2011. Sección Etnohistoria, FFyL – UBA. On-line:
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512011000200001
- Luñis Zavaleta, Florencia. 2004. "Memorias de un conflicto. Finca San Andrés". En: E. Belli, R. Slavutsky y H. H. Trincherro (comps.). *La Cuenca del Bermejo. Una*

formación social de fronteras. Instituto Interdisciplinario de Tilcara, FFyL – UBA, editorial Reunir, Bs. As.

- Madrazo, Guillermo B. 1982. *Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna argentina bajo el marquesado de Tojo*. Siglos XVII a XIX. Bs. As., Fondo Editorial
- Madrazo, Guillermo B, 1990. “El proceso enfitéutico y las tierras de indios en la Quebrada de Humahuaca (pcia. De Jujuy, república Argentina), período nacional”. En: Revista *Andes. Antropología e Historia*. N°1. CEPIHA, Facultad de Humanidades, UNSa.
- Madrazo, Guillermo B, 1994. “Historia de un despojo: el indigenado del noroeste argentino y su transformación campesina”. En: Revista *Andes. Antropología e Historia*. N°6. CEPIHA, Facultad de Humanidades, UNSa.
- Malinowski, Bronislaw. 1964. “El problema del significado en las lenguas primitivas”. En: C. K. Ogden y I. A. Richards. *El significado del significado*. Bs. As., Paidós.
- Martínez, Gabriel. *Espacio y pensamiento I. Andes Meridionales*. La Paz: HISBOL, 1989.
- Meillassoux, Claude. (1975) 1999. *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo Veintiuno Editores (12ª edición), México.
- Molinié-Fioravanti, Antoinette. 1987. “The Andean community today”. In: Murra J., Wachtel N., Revel J. (edits.), *Anthropological History of Andean Polities*. Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. (pp. 342-357)
- Piki Chaki. 1989. *Influencias del idioma Qheswa en la formación dialectal del español en América. Estudio de tres testimonios orales tomados en Molulo, Tilcara*. Obra ganadora del Certamen Profesor Alberto R. Roveda de la Unión Cultural Americana. S. Salvador de Jujuy: mecanografiado.
- Platt, Tristan. 1980. “Espejos y maíz: el concepto de Yanantin entre los Macha de Bolivia”. En: Mayer E. y Bolton R. (editores). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Platt, Tristan. 1999. *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí*. La Paz, Editorial Diálogo.
- Platt, Tristan. 2001. “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”. *Anuario de Estudios Americanos*, LVIII (2), p.633-678.

- Quiroga Mendiola, Mariana. 2000. *Condición actual de los pastizales de altura y sistema de pastoreo en los valles intermontanos de la Cordillera Oriental*. Departamento de Iruya, Salta. Tesis de la Maestría en Desarrollo de Zonas Áridas y Semiáridas. Universidades del N.O.A.
- Reboratti, Carlos. 2009. *El Alto Bermejo. Realidades y conflictos*. Editorial La Colmena. Bs. As., 2ª Ed.
- Rivera Andía, Juan J. *La Fiesta del Ganado en el valle de Chancay*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- Rockwell, Elsie. 1996. "Claves para la apropiación: escolarización rural en México". En: Levinson, B.; Foley D. y Holland D. (edits.). *The Cultural Production of Educated Person*. State of New York University Press. Traducción de Mercedes Hirsch, para la cátedra de M. R. Neufeld.
- Rockwell, Elsie. 2009. "Reflexiones sobre el trabajo etnográfico", en: *La experiencia etnográfica, Historia y cultura de los procesos educativos*. Paidós, Bs. As.
- Rutledge, Ian. 1987. *Cambio agrario e integración: el desarrollo del capitalismo en Jujuy, 1550-1960*. ECIRA-CICSO, Tilcara.
- Sánchez, S. y G. Sica. 1990. "La Frontera Oriental de Humahuaca y sus relaciones con el Chaco". *Bulletin Institut Francais d'études andines*, 19 N°2, pp.469-497.
- Sánchez, S. y G. Sica. 1992. "Testimonio de una sociedad en transición: el testamento de un curaca de Humahuaca". En: *Cuadernos N°3, FHyCS, UNJu*.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2012. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bs. As.: Editorial Antropofagia, 2010.
- Schalamuk, Isidoro; Fernández, Raúl; Etcheverry, Ricardo. 1983. *Los yacimientos de minerales no metalíferos y rocas de aplicación de la región NOA*. Ministerio de Economía, Subsecretaria de Minería. Disponible en: Servicio Geológico Minero Argentino (SEGEMAR):
<http://www.segemar.gov.ar/bibliotecaintemin/MINERALES/LETRABal9dediciembre/baritina/baritinaAnales20NoMetaNOA.pdf>
- Scott, James. 1987. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press. New Haven & London.
- Scott, James. 1998. *Seeing like a State. How certain schemes to improve the human condition have failed*. Yale University Press. New Haven & London.

- Sendón, Pablo. 2009. "Los ayllus de la porción oriental del departamento del Cusco. Aproximación comparativa desde el Collasuyu". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* / 2009, 38 (1): 107-130
- Sica, Gabriela. 2008. "Tierras indígenas, tierras de españoles en la Quebrada de Humahuaca. Una historia en larga duración. Siglos XVII-XVIII". En: *XXI Jornadas de Historia Económica*. UNTreF, 23 al 26 de septiembre de 2008.
- Stumpo, Giovanni. 1992. "Un modelo de crecimiento para pocos. El proceso de desarrollo de Jujuy entre 1960 y 1985". En: Isla, Alejandro R. (comp.). *Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas: crisis terminal de un modelo de desarrollo*. Proyecto ECIRA, ASAL, MLAL, S. Salvador de Jujuy
- Teruel, A. 2006. "Estructuras agrarias comparadas: la Puna argentina y el sur boliviano a comienzos del siglo XX", en Revista *Mundo Agrario* N°11, Centro de Estudios Históricos Regionales. Universidad Nacional de La Plata.
- Tomasi, Jorge M. E. 2010. *Geografías del pastoreo. territorios, movi­lidades y espacio doméstico en Susques (provincia de Jujuy)*. Tesis de doctorado, orientación geografía, FFyL - UBA.
- Torres Aparicio, Justiniano. 2012. *La Leyenda de la Laguna de Leandro*. Versión digitalizada disponible en la página del Museo Justiniano Torres Aparicio: <https://www.facebook.com/MuseoArqueologicoJustinianoTorresAparicio/posts/244534385672119>
- Valko, Marcelo. 2007. *Los Indios Invisibles del Malón de la Paz. De la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*. Bs. As.: Colección Osvaldo Bayer, Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- Ventura, Beatriz 1994. "Un Verde Horizonte de Sucesos", en: Albeck, María Ester (compiladora), *Taller de Costa a Selva. Producción e intercambio entre los Pueblos Agroalfareros de los Andes Centro Sur* (6 al 11 de Abril de 1992). Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, UBA
- Ventura, Beatriz 2001. "Los últimos mil años en la arqueología de las yungas", en: Berberían Eduardo E. y Nielsen Axel E., *Historia Argentina Prehispánica*, tomo I, Editorial Brujas
- Ventura, Beatriz N. 2007. "Proceso de ocupación humana de la Finca San Andrés". En: Brown A. D. ET AL. *Finca San Andrés: Un espacio de cambios ambientales y sociales en el Alto Bermejo*. S. M. Tucumán: Ediciones del Subtrópico. 101-128

- Vergara, Miguel A. 1942. *Estudios sobre Historia Eclesiástica de Jujuy*. Tucumán: UNT, Departamento de Investigaciones Regionales, Instituto de Historia, Lingüística y Folklore.
- Wachtel, Nathan. *El Regreso de los Antepasados. Los indios Urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*. Fondo de Cultura Económica de España.
- Webster, Steven S. 1980. "Parentesco y afinidad en una comunidad indígena quechua". En: Mayer E. y Bolton R. (editores). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Weinberg, Marina 2004. "Identidades y Organización política en la Comunidad Kolla de Finca Santiago. Iruya, Salta", en: *Estudios Sociales del NOA* Año 7 N° 7, diciembre. Instituto Interdisciplinario Tilcara, FFyL, UBA, Tilcara, Jujuy.
- Weinberg, Marina. 2009. *The Politics of the State and the State of Politics in an Indigenous Community in Northwestern Argentina*. Masters Thesis, Binghamton University – State University of New York.
- Zaffaroni, Eugenio R. 2012. *La Pachamama y el humano*. Bs. As.: Ediciones Colihue.
- Zanolli, Carlos E. 2003. "Análisis de la visita de Luján de Vargas a la jurisdicción de San Salvador de Jujuy (1694)". En: Boixadós R. y C. Zanolli: *La visita de Luján de Vargas a las encomiendas de La Rioja y Jujuy (1693-1694)*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Zanolli, Carlos E. 2005. *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)*. Bs. As.: Sociedad Argentina de Antropología.

Notas

ⁱ Antes de actuar como técnico en el territorio que aquí abordamos como campo de reflexión etnográfica, trabajé y viví dos años en el municipio de Fiambalá, dto. Tinogasta, en la provincia de Catamarca. Algunos elementos de aquella experiencia terminaron de madurar posteriormente, ya en la provincia de Jujuy: de manera que aparecerán esporádicas referencias a esta experiencia catamarqueña a lo largo de esta tesis.

ⁱⁱ Al respecto, es importante mencionar una imprecisión cartográfica cuyo origen no he podido desentrañar. Se trata de que algunos mapas políticos de la provincia sitúan el límite interprovincial en el Zenta, alrededor de la divisoria de aguas: haciendo coincidir consecuentemente límites fundiarios con límites jurídico-administrativos. Pero en otros mapas, el límite pareciera demarcarse en torno a las cumbres más altas. Esto provoca que el mojón demarcatorio del límite interprovincial se vuelva una cumbre por cuya ubicación sospecho que se trata del Cerro Gordo, causando un ángulo ligeramente más agudo del límite y un ligero avance de la provincia de Jujuy sobre áreas que del otro modo serían de Salta. Por razones de utilidad práctica – y porque los vecinos reconocen el límite de este modo –, durante todo este trabajo opto por la primera de ambas demarcaciones limítrofes: de manera que coinciden divisorias de aguas con divisorias fundiarias y jurídicas.

ⁱⁱⁱ En ambos documentos formales, nótese que el término para definir al territorio en cuestión es precisamente, “el Zenta”.

^{iv} La fecha de la festividad no se corresponde con la del calendario litúrgico oficial del catolicismo. Teniendo en cuenta que la Virgen de la Candelaria es la devoción patronal de todo el Departamento de Humahuaca, los vecinos arguyen que no están disponibles los sacerdotes para brindar misa en esa fecha y por eso su celebración en una fecha no oficial en Chorcán.

^v Acaso el término local más cercano sea el de *puesteo*, en tanto práctica de dispersión espacial durante un momento del año. Pero no refiere a determinado colectivo social, sino a determinado momento de la vida “sobrentendido” como universal

^{vi} la encomienda de indios, “...se manifestó primero bajo la forma de un usufructo directo de la energía de los naturales y más tarde como percepción del tributo por parte del encomendero”. La condición de la Corona para otorgar esta provisión de mano de obra era que los encomenderos “...debían dispensar protección y adoctrinamiento” religioso a sus encomendados (Madrazo 1982: 13 y 15), lo que por supuesto, reforzaba la desigualdad jerárquica y el paternalismo simbólico de la relación.

^{vii} Aunque algunos vecinos identifican al cerro *Siquisa* con uno ubicado más al oeste, y al cerro que aquí mencionamos como “*Siquisa*” con otro nombre: *cerro Coronyc* o *cerro Coranyoc*.

^{viii} No obstante este despoblamiento, existen indicios que sugieren que al menos una parte de la población de estas etnias permaneció o regresó a sus localidades. Así lo atestigua por ejemplo un testimonio que señala que hacia 1629 algunos churumatas reducidos en el valle de Perico lograron huir para volver a su territorio originario “en el valle de Zenta” (Sánchez y Sica 1990). También lo atestigua la información sobre la división de la encomienda de ocloyas que se detallará más adelante en el texto.

^{ix} Efectivamente, ambas advocaciones son la misma. La advocación de Candelaria tiene su origen en las islas Canarias y se propaga exitosamente por América. Copacabana no es otra cosa que la alusión a la imagen de Candelaria localizada en el lago Titicaca, que fuera la que difundió esta advocación por los andes centro sur. En ambos casos la celebración tiene lugar el 2 de febrero.

^x Actualmente, los vecinos de Hornocal siguen adjudicando el nombre de la localidad a la presencia en el territorio de hornos para la confección de cal, hoy en desuso pero todavía discernibles en determinados puntos.

^{xi} La enfiteusis constituye una modalidad de contrato de derecho real, por la cual el propietario conserva el dominio directo de la cosa o de la tierra, y el arrendatario (enfiteuta) obtiene el “dominio útil”, con la posibilidad eventual de compra. En el caso que nos compete, dado que la comunidad indígena no fue considerada una persona jurídica válida para el nuevo estado moderno, quien asumía el carácter de propietario era el propio Estado, ofreciendo a los ex comuneros la posibilidad de acceder a la tierra, en carácter de enfiteutas, con una eventual posibilidad de compra.

^{xii} Esta acción estatal se estableció con el argumento ideológico de fomentar la transformación de los indígenas en campesinos propietarios, es decir, en minifundistas; pero sirvió en los efectos prácticos para el apoderamiento de las mejores tierras comunitarias en manos de antiguos y nuevos hacendados, y de comerciantes enriquecidos. El proceso beneficiaría no tanto a la vieja aristocracia de sangre, como a una

nueva “...*fracción de la burguesía de formación y mentalidad urbana...*” (Madrazo 1990: 98), que accedería mediante enfiteusis a las mejores tierras previamente comunitarias.

^{xiii} Los otros latifundios eran Casa Grande (hoy Aguilar) al oeste, y Yala de Monte Carmelo al sudeste.

^{xiv} Recuérdese que el Banco Hipotecario se había quedado con esta propiedad por incumplimiento de pago del comprador, Vicente García, a fines del siglo XX. En cambio, el resto de los latifundios de la Puna seguían en manos de los herederos del antiguo Marquesado de Tojo, en donde se habían protagonizado las revueltas reivindicativas que acabaron en dos enfrentamientos armados, a fines del siglo XIX.

^{xv} Robustiano Patrón Costas fue de 1932 a 1943 senador por Salta en el Congreso, en el transcurso de ese período fue: Presidente del Senado, Presidente Interino de la Nación en 1942, y presidente del Partido Demócrata Nacional (partido conservador) entre los años 1931 y 1935. En 1943 era el candidato a la presidencia por ese partido, “y probablemente hubiera resultado electo de no ocurrir el golpe militar de 1943” (Rutledge 1987: 190)

^{xvi} La Asociación Indígena de la República Argentina fue la primer organización de la sociedad civil que comenzó a promover la revalorización cultural de las identidades originarias, así como la implementación de herramientas legislativas para reconocer y reivindicar los derechos culturales y territoriales de las comunidades indígenas. Entre sus socios fundadores se incluía a miembros de Finca Santiago.

^{xvii} Recordemos que, a partir de la reforma de 1994, la Constitución Nacional Argentina incluye el inciso 17 del artículo 75, el cual dice “*Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.*”

^{xviii} Las reflexiones acerca de la profunda carga semántica asociada a los términos referidos al paisaje en los Andes no me habría sido posible sin la lectura de los trabajos de Martínez (1989), Cruz (2006) y Cruz (en prensa). La especificidad del trabajo que hoy presento ayuda a reflexionar cómo los términos *criollos* (castellanos) que hoy se emplean en las sierras del Zenta, manifiestan no obstante una clara vigencia de las experiencias del paisaje que activan los términos quechuas o aymaras en Bolivia y el norte Chile.

^{xix} Para diferenciar los términos nativos o emic, se los empleará a lo largo del texto *en cursivas*.

^{xx} Aunque en la zona ya no se habla la lengua quechua, persisten muchos términos de este origen, tales como el aquí empleado término “*qoipa*”. Es interesante que para la verbalización de estos términos guardan plena vigencia algunos fonemas inexistentes en castellano. Uno de los más frecuentes es el sonido de una “k” gutural y fuerte, que se aspira y se vuelve casi una “j” cuando es empleada al final de la palabra. Para marcar el empleo de este fonema, he empleado el grafema “q”, siguiendo la formalidad propuesta por la Academia Mayor de la Lengua Quechua (2006). Este inconfundible fonema se emplea en muchísimos términos de uso cotidiano en las sierras; sólo para nombrar algunos de ellos: “*oqe*” (color ceniza); “*qala*” (pelado, en sentido literal o figurado); “*qaima*” (soso, poco sabroso); “*teqe*” (joven, juvenil), “*qecha*” y sus derivados “*qechón*” y “*qechar*” (diarrea); “*lloqe*” (hilo blanco y negro con torsión a la inversa del normal, para usos médicos y mágicos); “*tonqori*” (tráquea); diversos nombres de plantas silvestres como “*qoipa*”, “*qainchamal*”, “*qaqala*”, etc. Como se observa la profusión y difusión de estos términos es amplia y de uso muy cotidiano. Una curiosidad que me ha llamado la atención es que la persistencia de este fonema q en el castellano regional es una peculiaridad del Zenta. En otras áreas andinas de Salta y Jujuy, incluso con mayor vigencia de quechuisms y mayor relación con el quechua contemporáneo que el Zenta, no he observado sin embargo la persistencia de esta peculiaridad fonética.

^{xxi} En las zonas cerranas, se emplea muy frecuentemente con la misma intención el sufijo “*de campo*”, como en: *conejito del campo*, *uva de campo*, *gallito del campo*, etc. No deja de ser importante notar – en coherencia con las categorías del paisaje que venimos señalando – que, mientras en las tierras bajas las criaturas no-sociales son categorizadas mediante el mismo término que denomina al paisaje (*de monte*), en las tierras altas, el término paisajístico (*de cerro*) no podría emplearse, ya que denotaría cierta idea de propiedad de dicho paisaje sobre esas criaturas (ver más adelante en este mismo capítulo); por eso se debe apelar a otro término que alude al carácter no-social de las criaturas mencionadas (*de campo*). En suma: *el cerro* es un paisaje, pero además, un sujeto con derechos espaciales igual que los humanos; *el monte* no lo es y sólo refiere a determinado tipo de paisaje.

^{xxii} *Hacienda* es el término local para referirse al ganado que posee una persona. Se emplea sobre todo para referir al ganado ovino y al ganado bovino, que son los más frecuentes en el Zenta.

^{xxiii} Esta última expresión no ha sido recopilada por mí en mi trabajo de campo, sino por la producción del documental “*Davultando*”, realizado en 2006 por el proyecto audiovisual “*La Voz de los Sin Voz*” (Dirección: Blas Moreau) del Centro Andino para la Educación y la Cultura – CAPEC. Los testimonios corresponden a las localidades de *valle* del departamento de Tilcara, al sur de mi zona de trabajo.

^{xxiv} La identificación de este peculiar verbo local no es de mi autoría, sino que me fue señalado por la aguda observación de Lucila Bugallo. *Trastunar* o *trastornar* es, una vez más, un verbo que expresa una experiencia subjetiva del paisaje: se refiere a cruzar el *cerro* o un *abra*, es decir, al momento de cambiar el paisaje visual. En diferentes obras hídricas, he escuchado hacer empleo del mismo término para referir, precisamente, a la capacidad de conducir el agua por encima de su nivel piezométrico natural. Es decir, lograr que el agua *trastorne* implica hacerla subir y luego bajar un determinado nivel.

^{xxv} El *tigre* es la denominación criolla frecuente para referirse al yagareté (*Panthera onca*).

^{xxvi} Una sola vez le escuché hablar a un vecino del *viborón*, como una víbora gigante y peluda a la que se encontró en la localidad de Tres Morros. Téngase en cuenta la presencia de la figura del *viborón* asociada al familiar en los ingenios azucareros.

^{xxvii} En ambos casos, los Aymara pueden identificar y recrear una serie de accidentes paisajísticos denominados *uywiris* (lit. “criador”), a los que se les adjudica el cuidado del ganado, los cultivos y las personas. Pueden ser ojos de agua, antigales, peñas, etc. Estos *uywiris* cuentan cada uno con una serie de rasgos que claramente tienden a su personificación e individuación: tienen un nombre propio íntimo (sólo conocidos por los pastores que dependen de él); tienen su propio sexo (sea éste masculino o femenino – casos en los cuales tendrán su *uywir* complementario del género opuesto – o bien hermafrodita); cuentan con rasgos de personalidad y gustos particulares.

^{xxviii} 19/1 Virgen de la Candelaria en Chorcán; 20/1 Santa Inés en Palca de Aparzo; 21/1 San Sebastián en Aparzo; 22/1 “descanso”; 23/1 patronal sin advocación específica en Cianzo ; 24/1 Virgen María Reina de la Paz en Varas

^{xxix} Este material documental no habría sido disponible para mí, de no haber sido gracias al Proyecto de Investigación de radicación institucional en el IIT “Formaciones musicales y constelaciones celebratorias y festivas en las tierras altas de Jujuy en perspectiva histórica”, bajo dirección de Radek Sanchez y con la participación de Lucas Sgrecia y Juan de Jager. Gracias a este proyecto, hoy hay disponible una copia digital de este invaluable material en la Biblioteca del Instituto Interdisciplinario de Tilcara .

^{xxx} aunque su locación era en Palca de Aparzo

^{xxxi} Recordemos que el concepto de “fondo de valle” es un concepto geográfico, no nativo: ya hemos detallado lo que significa *valle* como término nativo en el Zenta.

^{xxxii} Tradicionalmente, se resolvía estos conflictos a través de figuras elegidas a nivel local pero legitimadas por instancias estatales – el juez rural generalmente, en algunas localidades también el juez de aguas. Hoy asume el rol de resolver estas situaciones la comisión directiva de la Comunidad Aborigen de cada localidad de *Jujuy*.

^{xxxiii} “*cuyo*” se emplea en la conversación local en el Zenta como pronombre interrogativo, equivalente a preguntar “*de quién*” o “*a quién pertenece*”

^{xxxiv} También se emplean los puestos de *monte*; en algunos circuitos de movilidad, este paisaje cumple un rol productivo fundamental; pero de cualquier manera, la instalación residencial definitiva en el *monte* es un fenómeno muy reciente, de manera que incluso hoy este paisaje sigue cargado de una narrativa relacionada con lo salvaje, lo exuberante y lo nunca completamente domesticado. El caso de las residencias en el *monte* será desarrollado en el siguiente capítulo.

^{xxxv} En la zona existen algunos puestos ganaderos estacionales, pero no en el faldeo propiamente empleado por los tarucas, sino más lejos, aguas abajo.

^{xxxvi} Los *puestos* rurales, en cambio, desenvuelven una lógica familiar de la residencia muy distinta, y posiblemente más acorde a las prácticas tradicionales, previas a la instalación de la concepción de la “familia nuclear”.

^{xxxvii} La preferencia por la virilocalidad en diferentes regiones de los Andes está ampliamente documentada (ver Albó y Mamaní 1980; Lambert 1980; Webster 1980).

^{xxxviii} Las hijas mujeres que tempranamente consigan pareja también permanecerán en el campo, aunque no en los *puestos* de sus padres sino en los de sus suegros. Hay infinidad de excepciones a esta regla

de virilocalidad, pero este modelo de residencia es conocido y explícitamente aceptado como lo “normal” y lo deseable “*la mujer se tiene que ir a casa del hombre*”

^{xxxix} Según Webster, entre los Q'ero del departamento de Cusco, la preeminencia política y autoridad moral corresponde al hijo mayor (*kuraq*), mientras que el menor (*chanako*) es beneficiado con la herencia de “todos los domicilios claves de la familia y de la casa de la fiesta, la mayor parte del rebaño del grupo doméstico y de los bienes rituales, así como de la mejores parcelas” (1980: 193).

^{xl} En Q'ero (departamento de Cusco, Perú), los relatos y mitos refieren siempre a los hijos menores como a los más mimados y “malcriados” por sus padres (Webster 1980).

^{xli} Recuérdese 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 dobles. 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.

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

^{xliiii} *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.

^{xliiv} 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 muchacho 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 en el artículo.

^{xliiv} Las fiestas patronales que se suceden en esta fecha son: 19/1 Virgen de Candelaria (patronal en Chorcán); 20/1 San Sebastián (patrono de Aparzo); 21/1 Santa Inés (patrona de Palca de Aparzo); 22/1 *descanso*; 23/1 “patronal” sin advocación concreta en Cianzo; 24/1 Virgen María Reina de la Paz (patrona de Varas).

^{xliiv} La importancia de los torneos de fútbol en los Andes de Jujuy como instancias de consolidación de las identidades locales en estructuras de oposición y complementariedad con otras localidades, ha sido puesta de manifiesto para el caso del departamento de Valle Grande por Federico Fernández (2009; 2010a; 2010b)

^{xliiv} Se realizaron también acciones y ejecutaron proyectos en otras comunidades que no están estrictamente involucradas en el territorio así definido.

^{xliiv} La modalidad con que se ejecutaron estos proyectos estuvo compuesto por este monto en subsidio, y un monto equivalente en crédito a un año sin tasa de interés.

^{xliiv} En las actividades cotidianas de técnicos y comunidades beneficiarias, el término “proyecto” fue empleado indistintamente para referir tanto a cada proyecto global presentado por una comunidad a la fuente financiadora, como a las diferentes intervenciones de escala familiar contenidas dentro de cada uno de ellos. Para evitar confusiones, he preferido respetar a lo largo de este documento el empleo de la palabra “proyecto” sólo para el formulado y presentado a nivel comunitario, y preservar el término “obra familiar” para cada una de las intervenciones puntuales.

¹ Por respeto a la intimidad de las comunidades locales, de la institución ejecutora y del organismo de financiación.

^{li} El tendido eléctrico está disponible hoy en tres de las cuatro comunidades que conforman el universo de análisis, aunque en todos los casos existen parajes más alejados que carecen de luz o se la proveen mediante paneles solares colocados por la empresa EJEDSA.

^{lii} El otro evento en que se activa la *minga* como modo de trabajo es durante la siembra, para la cual se considera como el día óptimo Todos los Santos (1 y 2 de noviembre). Existían tradicionalmente una serie de prescripciones para la participación en las *mingas*, aunque según los vecinos hoy están cayendo en desuso. Por ejemplo, que las mujeres que están en su período de menstruación no debían participar.

^{lii} Cuando iniciamos estos proyectos, una de las intenciones del equipo era atender y reivindicar los saberes tradicionales. Sin embargo, la permanente insistencia de todas las familias beneficiarias por poder

comprar chapas para cambiar o terminar el techo de sus casas era tan abrumadora, que se hizo necesario atender a esta demanda. Se accedió a la compra de chapas para el techado, siempre que se incluyera en esos casos el cielorraso de machimbre, para por lo menos morigerar en la medida de lo posible las enormes desventajas térmicas de los techos de chapa.

^{liv} El cuadro menciona la presencia DIRECTA o INDIRECTA de niños escolarizados en su seno, ya que existen cuatro casos – todos involucrados a la elección N°1, es decir, a la construcción de viviendas – en que las familias solicitantes estaban constituidas por ancianos solos (en pareja, en un caso) que, ya sea debido a una muy avanzada edad o a diferentes problemas de salud, requieren del cuidado familiar cotidiano. Estos ancianos figuran en los proyectos como Unidades Domésticas independientes; aunque en lo concreto no pueden estar alejados de algún hijo que se encarga de su cuidado. En términos analíticos, constituyen casos de lo que Fortes (según Archetti 1985) llamaría unidades familiares en etapa de reemplazo. En los cuatro casos mencionados, los ancianos vivían hasta la ejecución de los proyectos, en puestos ganaderos dispersos. Pero la necesidad de sus hijos de encargarse de ellos por un lado, y a la vez de permanecer cerca de la escuela para la asistencia de sus propios hijos, requirió la presentación de obras para construir residencias para sus mayores, en las adyacencias de sus propias viviendas (en muchos casos, también en construcción) y en consecuencia de la escuela. Es por eso que estos casos figuran en el cuadro como UD con presencia INDIRECTA de niños escolarizados: ya que la condición de escolarización influyó de manera decisiva en la elección del proyecto de estos casos.

^{lv} El término quechua *chulla* (o *ch'ulla*) tiene una riqueza semántica propia. En este caso, el término refiere a la condición incompleta, “renga” o impar de la forma constructiva. Para un análisis de los usos del término, ver Platt (1980).

^{lvi} En los casos de advocaciones más antiguas en el Zenta, el origen del pueblo se asocia directamente al mito de aparición de su santo patrono (tal es el caso de Aparzo y San Sebastián). La asociación del Santo Patrono con la corporización originaria del pueblo es un fenómeno recurrente en los Andes (Allen 1984; Abercrombie 2006).

^{lvii} Esta aclaración se la debo a una advertencia de mi director, Mauricio Boivin.

^{lviii} Desconozco los detalles de las negociaciones (ocurridas en otra esfera decisora) que abrieron la disponibilidad de la fuente de financiación a proyectos de vivienda. Aquí sólo puedo hablar de sus consecuencias en el plano local.

^{lix} Es fundamental al respecto, tener presente la polisemia extremadamente ilustrativa del propio término quechua *Pacha*, polisemia que asimismo guarda una enorme vigencia a lo largo de los siglos. *Pacha* es un término que cobra una dimensión espacial (como en la tripartición *Kay Pacha*, “este mundo”, *Anaj Pacha* “el mundo de arriba” y *Ukhu Pacha* “el mundo interior”) tanto como una temporal (como en *Chiri Pacha*, el “tiempo frío” o invierno; *Qomer Pacha*, el “tiempo verde” o verano, etc.) (Academia Mayor de la Lengua Quechua, 2006).