

# Geografías del pastoreo

Territorios, movilidades y espacio  
doméstico en Susques [provincia de  
Jujuy]

Vol 2

Autor:

Tomasi, Jorge Miguel Eduardo

Tutor:

Zusman, Perla

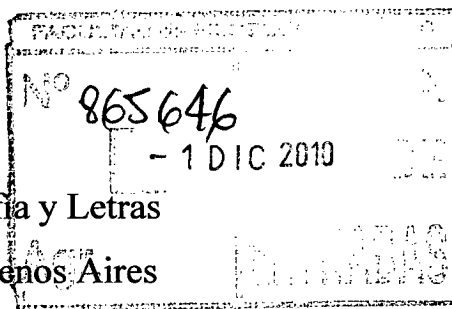
2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la  
obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Geografía

Posgrado

tesis  
15.2.2.2

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires



## ***Geografías del pastoreo***

Territorios, movilidades y espacio doméstico  
en Susques (provincia de Jujuy)

**Tesis de Doctorado**  
Orientación Geografía

### **TOMO II**

Los pastores y sus territorios

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dirección de Bibliotecas

Arq. Jorge Miguel Eduardo Tomasi  
DNI: 25.918.437

Directora: Dra. Perla Zusman  
Co-director: Dr. Daniel Schávelzon

Diciembre del 2010

Segunda parte

**Los pastores y sus territorios**

## Pastores, movilidad y espacios

---

Frente a la idea que revisamos en el capítulo anterior de una Puna pensada e inventada como desierta, triste y despoblada, nos interesa reconocer en estos próximos capítulos a la Puna como un espacio geográfico absolutamente marcado por las prácticas y relaciones, actuales y pasadas, de sus pobladores, fundamentalmente aquellas vinculadas con el pastoreo. A la hora de pensar las territorialidades en Susques debemos considerar en primer lugar aquella que cada unidad doméstica ejerce junto al rebaño al apropiarse del *pastoreo*, es decir del territorio familiar, a partir de la dinámica estacional y cotidiana de desplazamientos y la disposición de los diferentes asentamientos. Pero ésta sería sólo una de las experiencias espaciales a considerar puesto que debemos superponer una territorialidad colectiva en la que se reconstruye la totalidad del territorio de Susques en que se vinculan las familias. Durante los Carnavales, el Rodeo de Burros, las Fiestas Patronales, entre otros momentos del calendario anual, se inscriben trayectorias espaciales precisas que conectan puntos distantes y significativos.

Debemos sumar también las distintas peregrinaciones anuales que conectan Susques con otras localidades vecinas, por ejemplo Rosario de Coyahuaima, y lo inscriben en el contexto regional. De la misma manera tenemos que considerar lo que en su momento fueron los viajes de intercambio a los valles y los oasis chilenos, y hoy en día los viajes periódicos que realizan a San Salvador de Jujuy, Abra Pampa, La Quiaca e, incluso, Buenos Aires. El cambio de la dinámica del área urbana de Susques ha incrementado los desplazamientos entre el campo y el pueblo, y ha puesto en evidencia la superposición de una territorialidad basada en las estancias rurales y otra propia de la realidad urbana. Pero también debemos considerar que los pobladores están insertos en otras relaciones de poder y que implican otras territorialidades como la del Estado Nación, particularmente en el espacio urbano, y más recientemente aquella asociada con el corredor bioceánico que cruza Susques conectando Brasil con Chile.

Esta es una muy apretada síntesis de algunas de las distintas dinámicas de las que participa en mayor o menor medida un poblador de Susques, con el sólo objetivo de mostrar el modo en que las distintas trayectorias espaciales, asociadas con distintas territorialidades y



actores, se entrecruzan y superponen en lo que Haesbaert (2005) ha denominado territorios-red y territorios-zona. En este contexto, “el movimiento o la movilidad pasa a ser un elemento fundamental en la construcción del territorio” (Haesbaert 2005:6778). A lo largo de los tres capítulos que componen esta segunda parte de la tesis intentaremos ir recorriendo y superponiendo estas distintas definiciones territoriales, en un contexto multiescalar, que hacen a la espacialidad en Susques.

En este capítulo nos concentraremos en discutir algunas conceptualizaciones generales, no siempre convergentes, sobre el pastoreo que nos permitan contextualizar luego el pastoreo en los Andes. En el capítulo 5, nos enfocaremos en la dinámica de esta práctica en Susques a partir de nuestro registro etnográfico. Finalmente, en el capítulo 6, dejaremos la escala familiar para abocarnos en las construcciones colectivas alrededor de Susques. A lo largo de los tres capítulos nos interesará reconocer particularmente la dimensión espacial del pastoreo, un tema no tan contemplado, en relación con sus intrínsecas e intensas movi­lidades. El pastoreo deja una huella particular en el espacio y ese es el eje que guía esta segunda parte. A través de sus recorridos cotidianos y estacionales los pastores junto a sus rebaños suman sus marcas a un espacio que se superponen, produciendo sus lugares y construyendo territorios.

### **Una primera aproximación**

La construcción de una definición del pastoreo que permita contemplar las diferencias significativas que se presentan en esta práctica en los distintos lugares es una tarea ardua y problemática. Un punto de partida posible es observar que el pastoreo se constituye como una “forma distintiva de la economía de subsistencia humana” (Galaty y Johnson 1990:1), al igual que la recolección, la pesca o la agricultura. A su vez, el pastoreo presenta como actividad una serie de peculiaridades que las diferencian de las otras. Desde la geografía, Turner (2009) ha definido al pastoreo como “un sistema social y económico de personas que practican y se identifican con la crianza de ganado” (2009:521). Más allá de esta definición más bien general, también observó que hablar de pastoreo usualmente sugiere sistemas en que los rebaños dependen de formas móviles de crianza de animales. Esto nos enfrenta al pastoreo extensivo o nómada caracterizado por la movilidad periódica o estacional del rebaño junto al grupo doméstico.

Es decir, el pastoreo extensivo, puntualmente, consiste en la crianza de determinadas especies de animales a través del aprovechamiento y transformación de los recursos disponibles en ciertos ambientes a través de la movilidad. Diferentes autores han marcado que el pastoreo es propio de determinados ambientes, generalmente áridos, en los que resulta, al menos, complejo el desarrollo de otras actividades como la agricultura. En este sentido, el pastoreo extensivo se constituye como una actividad válida para el aprovechamiento de los recursos en ciertos ambientes (Khazanov 1994; Turner 2009). Es oportuno realizar dos consideraciones al respecto de las condiciones ambientales.

La primera es que más allá del carácter árido del medio en que se desenvuelven los grupos pastoriles, en general se trata de ambientes con una cierta heterogeneidad dada por las diferentes altitudes, la topografía o la presencia de oasis o vegas. La movilidad de hecho tiende a aprovechar esos ambientes diferenciales. En cuanto a la segunda consideración, el excesivo foco en la dimensión ambiental ha tendido a que se piense al pastoreo como la opción elegible sólo cuando no son posibles otras, es decir desde la negatividad. Esto desde ya implica desconocer las características propias de la actividad y el hecho de que en muchos casos coexiste con, por ejemplo, actividades agrícolas.

De acuerdo a Khazanov (1994), los cinco caracteres que definen la esencia económica del pastoreo nómada son: 1. Se constituye como la actividad económica predominante; 2. Tiene un carácter extensivo vinculado con el sostenimiento del rebaño a lo largo del año en un sistema de pasturas sin establos; 3. Posee una movilidad periódica en relación con las necesidades de la economía pastoril dentro de los límites de los territorios específicos de pasturas, o entre éstos; 4. La participación de toda, o la mayor parte de la población en las actividades; 5. La producción está orientada a la subsistencia.

Por su parte, Galaty y Johnson (1990), han observado que un sistema pastoril involucra el uso de pasturas naturales e implica que la crianza de estos animales es económica y culturalmente dominante. Sin embargo, el carácter dominante de la actividad, tal como observaron estos autores, no se derivaría necesariamente del hecho de que la subsistencia dependa exclusiva o fundamentalmente de los recursos obtenidos del pastoreo, ni tampoco del trabajo dedicado en relación con otras actividades. El pastoreo, en cambio, se constituye en dominante en relación con su significación cultural. En los grupos pastoriles, los animales que conforman el rebaño tienen un valor económico y, al mismo tiempo,

“sirven como un fuente ideal de imágenes, metáforas, y objetos de culto” (Galaty y Johnson 1990:3). Los animales “juegan un rol predominante, aunque no necesariamente exclusivo, en el modelado de sus vidas económicas y culturales” (1990:1). Distintas etnografías sobre sociedades pastoriles han dado cuenta, por otra parte, de la existencia de vínculos de tipo afectivo entre los pastores y su rebaño.

En este sentido, las relaciones que existen en el contexto del pastoreo entre la tierra, el rebaño y el trabajo no descansan simplemente en cuestiones técnicas, que existen y son sumamente importantes. Más bien se asientan en factores culturales y sociales “que sirven para organizar y dirigir, más que simplemente reflejar, el complejo de búsquedas técnicas propias del pastoreo” (Galaty y Johnson 1990:3). Es decir, los factores culturales y sociales le dan un marco a los procesos técnicos de crianza de los animales. Incluso Khazanov, aunque su mirada está centrada fundamentalmente en lo económico, observó que el pastoreo involucra “formas de vida específicas, visiones del mundo, valores culturales, preferencias e ideales” (1994:xxxiii). En este sentido, no es solamente “un modo de ganarse la vida, sino que es también un modo de vida” (1994:xxxiii).

Una cuestión central al analizar los grupos pastoriles es la interacción con otras actividades y otros grupos. Tal como sostuvo Khazanov, “cuanto más especializados se convierten los pastores móviles, más dependientes se vuelven del mundo sedentario exterior, no pastoril” (1994:xxxii). Dada la especialización productiva que puede implicar el pastoreo y las restricciones ambientales, los grupos pastoriles más especializados necesitan de determinados productos, fundamentalmente, agrícolas que no producen. Esto implica que la idea de los pastores como grupos aislados con poca relación con el exterior sería directamente contraria a la definición del pastoreo. Dada la alta flexibilidad de estos grupos, las estrategias de interacción son variables y pueden implicar desde estrategias de intercambio con agricultores de otras zonas ecológicas, la venta menor de los productos del pastoreo o incluso hasta la participación de parte del grupo doméstico en mercados laborales públicos o privados de un modo más o menos formal.

Más allá de los elementos compartidos, los sistemas pastoriles, en tanto cultural e históricamente definidos, presentan diferencias importantes que no pueden ser explicadas exclusivamente a partir de la diversidad ambiental en la que se desarrollan. De acuerdo a Galaty y Johnson (1990), estos sistemas pueden diferir respecto al uso dado a los animales,

los objetivos sociales que se buscan, la organización del trabajo, el control de las pasturas, los desplazamientos del rebaño y las personas, y la colocación de los productos del pastoreo. En este sentido, la comprensión del pastoreo requiere de una aproximación que contemple su totalidad social, o, al menos, una cantidad significativa de elementos.

### *Desplazamientos*

A partir de nuestro caso de estudio y en relación, y discusión, con estas referencias, a los efectos de esta tesis entenderemos que el pastoreo extensivo es una práctica económica que está social y culturalmente definida y que consiste en la crianza de ciertas especies animales aprovechando los recursos disponibles en determinados ambientes a través de la movilidad de personas y animales. El pastoreo, a partir de esta movilidad y los asentamientos concomitantes, está imbricado en una espacialidad característica. Esta espacialidad es estructurada tanto como es estructurante de las prácticas pastoriles.

Efectivamente, las diferentes definiciones de los sistemas pastoriles han destacado la centralidad de la movilidad de los rebaños y las personas. El pastoreo en términos generales implica un movimiento a través de las tierras de pasturas de los animales junto a la unidad doméstica que se constituye fundamentalmente como una estrategia que permite el sostenimiento del rebaño y asegura la cercanía de los animales con las personas (Galaty y Johnson 1990). Sin embargo, la definición de ese movimiento, como ya indicamos, no es meramente técnica, ni descansa sólo en lo ambiental, sino que la movilidad es también un acto social (Galaty y Johnson 1990).

En este sentido, la movilidad interactúa con las formas de organización doméstica, social y política, que, a su vez definen los derechos de acceso a la tierra y los recursos. El reconocimiento de derechos comunitarios, familiares o individuales sobre un determinado territorio, la extensión de éste y las características ambientales, marcan un cierto tipo de movilidad y restringen otras, puesto que “la naturaleza de los derechos sobre la tierra modelan la estructura y el rol de la movilidad en un sistema pastoril” (Galaty y Johnson 1990:22). En relación con el tipo de derechos sobre los recursos, las características ambientales, la organización social y del trabajo, y el tipo de rebaños, la movilidad de los grupos pastoriles puede variar significativamente. De acuerdo a Khazanov (1994), estas variaciones pueden ser respecto a: su regularidad (en el tiempo) y estabilidad (en el espacio), los ciclos, las distancias, la direccionalidad (puede ser vertical, en cuanto a lo

altitudinal, u horizontal), lineal o no-lineal (elíptica o radial-circular), o sus prioridades económicas. En este sentido, vamos a encontrar grupos pastoriles que se desplazan entre diferentes pisos ecológicos en períodos regulares regresando a los mismos sitios cada año u otros que varían habitualmente sus recorridos dentro de un mismo ambiente.

Como otro punto de análisis dentro de la movilidad, Turner sostuvo que,

“Los dos ejes de movilidad dentro de un sistema pastoril son la movilidad humana y la del rebaño. El pastoreo nómada involucra el movimiento de las familias de pastores y su rebaño, que no permite el establecimiento de una morada humana permanente. Existen muchos otros sistemas pastoriles móviles, como la trashumancia, en los cuales la totalidad de la unidad de producción (familia, clan, etc.) no se mueve con los animales” (2009:521. Traducción propia)

La dinámica de los movimientos está asociada, y tiene un correlato, en las características de los asentamientos de la población. De acuerdo a Turner, la mayor movilidad implica la falta de asentamientos más o menos permanentes. Es decir que la población tiende a residir en diferentes asentamientos dispersos de uso temporario. El análisis de los pastores de Susques nos enfrentará a un grupo con un alto nivel de movilidad, alrededor de un desplazamiento mensual promedio, que sin embargo está asociado con un sistema estable de asentamientos que son usados en forma temporaria a lo largo del año. La existencia de asentamientos fijos, aunque temporarios, está vinculada con la periodicidad y reutilización de lugares, los derechos sobre el uso de los recursos y la existencia de territorios exclusivos para cada familia estables en el tiempo.

La movilidad es una parte esencial de la territorialidad pastoril que puede resultar en la conformación de territorios-red que se superponen sobre otros territorios-zona. Los desplazamientos periódicos implican la conexión de distintos sitios en el espacio y, por ende, la creación de corredores. Los lugares conectados por medio de estos corredores son importantes sea por poseer recursos importantes para el rebaño o las personas, o por estar cargados de una significación especial. Los recorridos también suelen estar plenos de sentido y estar conformados por la suma de escalas estratégicas. Es importante señalar, como veremos en el caso de Susques, que la existencia de una territorialidad en red no va de contramano con la definición de territorios en zona superpuestos o subyacentes. Los desplazamientos de los pastores pueden darse dentro de un espacio controlado por el grupo con límites más o menos definidos. En todo caso, el tipo de movilidad que vamos a encontrar va a variar si se trata de un territorio contiguo controlado por el grupo, o si

consiste en una serie de territorios discontinuos con una lógica de islas asociadas al pastoreo. En este segundo caso, los desplazamientos pueden requerir que se atraviesen territorios de otros grupos. Las características de los derechos sobre la tierra también son importantes, y vamos a encontrar diferencias en las prácticas pastoriles si se trata de derechos familiares o comunitarios.

Los desplazamientos periódicos de las poblaciones pastoriles han sido uno de los factores de mayores conflictos con los Estados Nacionales de los que forman parte. Tal como observó Turner, los grupos pastoriles generalmente “no sólo no han tenido el apoyo de los Estados Nacionales, sino que han sido, en ciertos contextos, activamente atacados y desmantelados por Estados que ven a la movilidad pastoril trabajando contra el desarrollo y sus objetivos políticos” (2009:521). En distintos contextos, el pastoreo, y su movilidad, han sido asociados como formas productivas atrasadas en comparación con el sedentarismo de los agricultores. En este sentido, las prácticas pastoriles extensivas han sido marcadas como una limitación para el “progreso” de determinadas regiones y la Puna es un excelente ejemplo de esto. Por otra parte, la residencia sólo temporaria de los pastores en sus distintos asentamientos ha sido históricamente un obstáculo para las estrategias de control y el establecimiento de determinadas políticas. En este contexto, la mayoría de los Estados, y Argentina no es la excepción, han tendido a sedentarizar e incluso urbanizar a las poblaciones de pastores.

### *La organización social*

Como hemos dado a entender en distintos momentos, las características de la organización social en relación con la organización productiva es un punto importante a considerar. Si pensamos en la territorialidad desde los actores, esto es significativo respecto a la definición de los territorios y el control sobre el espacio. De acuerdo a Khazanov (1994), dentro de estas sociedades pastoriles existen dos instituciones universales: la familia y la comunidad. Se podría decir que en la relación de retroalimentación y tensión que se desarrolla entre ambas se define una parte importante de las características del pastoreo. Respecto a la familia, observó que usualmente no incluye más de dos generaciones de adultos y se acerca más a la familia nuclear que a la extensa<sup>1</sup>. Estas familias se constituyen

---

<sup>1</sup> En relación con esto indicó que estas familias pueden ser temporariamente extensas, pero tarde o temprano se quiebran nuevamente en distintas familias nucleares, en relación con su ciclo de desarrollo (Khazanov

como “una unidad económica individual y autónoma, e idealmente autosuficiente” (Khazanov 1994:127). La actividad pastoril se organiza, entonces, en torno a la familia que a su vez mantiene la propiedad sobre los animales y sus productos.

La comunidad<sup>2</sup>, por su parte, surge en relación con la dificultad que tienen las familias, relativamente pequeñas, para realizar con su fuerza de trabajo la totalidad de las tareas necesarias dentro de un ciclo anual. Por otra parte, también de acuerdo a Khazanov, uno de los principales atributos de la comunidad es el manejo de los recursos clave (pasturas o agua) y su propiedad<sup>3</sup>. La colaboración dentro de la comunidad se da por dos caminos, el primero es la vecindad y el segundo, el parentesco. Tal como indicó Sendón (2008), entre la familia y la comunidad, Khazanov planteó la posible existencia de un “grupo de parentesco primordial” que consiste en un grupo de familias nucleares independientes, con vínculos de parentesco derivados de un ancestro común, y que pueden compartir actividades propias del pastoreo.

En todo caso, ambas instituciones, familia y comunidad, coexisten con pesos diferenciales en las distintas sociedades y cobran un mayor o menor peso también en relación con situaciones y contextos específicos. Por otra parte, las territorialidades familiares y comunitarias tienen también sus particularidades y formas, y se superponen escalaramente. Los próximos dos capítulos se dedicarán precisamente a la interrelación de estas diferentes formas de producción del territorio, en el 5 a la familiar y en el 6 a la comunitaria.

---

1994). Veremos en la tercera parte de la tesis, a partir del caso de Susques, que esto tiene implicancias en la construcción de una casa.

<sup>2</sup> La noción de “comunidad” es problemática desde la antropología y, como observó Khasanov (1994), es de las más polisémicas. A lo largo de esta tesis cuando hablemos de “comunidad” lo haremos en un sentido sociológico y de un modo más bien laxo para dar cuenta de un colectivo de familias vinculadas que ocupan el territorio de Susques, toman como referencia el pueblo del mismo nombre y tienen una cierta historia compartida. Es importante que marquemos que no será lo mismo hablar de “comunidad” que de “comunidad aborigen”, en tanto institución reconocida y formada dentro del Estado argentino. Si bien la “comunidad aborigen” y lo que referimos como “comunidad” en Susques pueden incluir a las mismas personas y el mismo territorio, la mayoría de las acciones “comunitarias” no son organizadas desde la primera sino por otras instituciones como el “centro vecinal”. Nos referiremos a esto en extenso en el capítulo 6.

<sup>3</sup> Veremos en el capítulo 4 que la definición de una propiedad familiar y no comunitaria sobre los recursos, tal como se da entre los pastores de Susques, plantea una diferencia radical. Plantearemos que la mayor o menor debilidad del rol de la familia o de la comunidad puede estar relacionada precisamente con el control sobre los recursos.

## **En las tierras altas de los Andes**

Las principales descripciones con las que contamos sobre el pastoreo en las tierras altas de los Andes han surgido de la etnografía y, en menor medida, de la etnoarqueología y la etnohistoria. A partir de finales de la década de 1960 el estudio de las sociedades de pastores en las tierras altas de los Andes adquirió un especial interés, particularmente con los trabajos de Nachtigall (1966), sobre la Puna de Moquegua en Perú y la de Atacama en Argentina, y, especialmente, los de Flores Ochoa (1967) en Paratía, también en Perú, al este del Lago Titicaca. En particular Flores Ochoa (1967, 1977, 1988 y 2000), se propuso reivindicar la existencia de pastores especializados en los Andes, algo negado en estudios anteriores, que tenían “autonomía y originalidad” (1977b:15). Estos pastores andinos dependían fundamentalmente de los productos de sus rebaños y al mismo tiempo estaban vinculados por redes de intercambio con grupos de agricultores (Webster 1973). Más allá de estos aportes, Sendón (2008) ha indicado como un antecedente anterior al trabajo realizado por Metraux (1931 y 1936) sobre los Chipayas de Carangas en Bolivia con una detallada compilación de costumbres y prácticas, y un considerable énfasis, no siempre presente en trabajos posteriores, en la espacialidad de la vida social de estos pastores.

Desde la década de 1970 las investigaciones comenzaron a intensificarse abarcando distintas temáticas. Algunos ejemplos son el trabajo de Webster (1973) sobre organización social y ecología en Q'ero, Perú; Custred (1974 y 1977) sobre intercambio en Chumbivilcas, Perú; Browman (1974) sobre modelos de pastoreo y manejo de riesgo en los Andes Centrales; los de Palacios Ríos (1977 y 1989) respecto a las interacciones entre los pastores y su medio ambiente en Chichillapi, Perú; Casaverde (1985) sobre tenencia de pasturas desde el caso de Chalhuanca, en las cercanías de Arequipa; Flannery, Marcus y Reynolds (1989) sobre las relaciones entre personas y animales, y sus comportamientos en Ayacucho, Perú, desde una perspectiva cercana a la ecología cultural; o Abercrombie (2006 [1998]) en K'ulta, en las cercanías de Oruro, respecto a las construcción de la memoria y sus rituales desde la etnografía y la historia. Luego de un descenso en el interés sobre la temática, a partir de la década de 1990 reaparece (Medinaceli 2005), particularmente con los trabajos de Göbel (1993, 1998, 2000/02, 2001, 2002 y 2003) que abarcan un espectro amplio de temas respecto a los pastores en Huancar, en la Puna de Atacama; los de Sendón (2005 y 2008) sobre organización social y parentesco en Phinaya, Perú; el de Lanata (2007) que abordó la religiosidad de los pastores que habitan en el macizo de Ausangate, en las cercanías del Cuzco; o el de Abeledo (2008) sobre Santa Rosa



de los Pastos Grandes, en la provincia de Salta en Argentina. Los trabajos etnoarqueológicos han sido muy importantes, particularmente en el norte de Argentina con el realizado por Yacobaccio (1998) sobre el manejo del pastoreo en el área de Susques; los de Delfino (1995 y 2001) en Laguna Blanca, provincia de Catamarca, y los de Nielsen (1996 y 2000) en el Sur de Bolivia.

Ciertos temas como la religiosidad, economía, ecología, organización social y parentesco se han constituido como “clásicos” dentro de la literatura sobre pastores en los Andes. Simultáneamente, es posible observar una suerte de “desterritorialización” de las prácticas, o mejor dicho una cierta falta de interés en la espacialidad de la vida pastoril. Tal es así, que a la hora de plantearse un trabajo comparativo sobre la definición de los territorios de pastoreo o los patrones de movilidad y asentamiento, la información se presenta sumamente fragmentada. Dentro de la variada bibliografía ciertos trabajos sí han puesto un énfasis diferencial en la temática como los de Göbel (2000/02 y 2002), Palacios Ríos (1977 y 1989) y, especialmente, los producidos desde la etnoarqueología (Nielsen 1996 y 2000, Delfino 1995 y Yacobaccio et a. 1998).

Debemos observar que las características del pastoreo tal como fueron descritas en estos trabajos presentan una notable diversidad que confronta con la acusación que suele recaer respecto al esencialismo de los estudios andinos<sup>4</sup>. La revisión de las etnografías sobre pastores en los Andes nos enfrenta a un universo diverso en las formas de organización social, conformación y manejo de los rebaños, dinámica de desplazamientos, sistemas de asentamiento, control y distribución de los derechos sobre el territorio y sus recursos, entre otros aspectos. Estas diferencias encuentran una razón importante en la heterogeneidad ambiental existente (de ninguna manera es igual la puna alta en Perú a la que encontramos en Antofagasta de la Sierra, provincia de Catamarca en Argentina, ni a las áreas de pastores en torno a San Pedro de Atacama en el norte chileno). Sin embargo, como venimos insistiendo, la dimensión ambiental no explica el todo y es fundamental mirar hacia la relación entre la territorialidad y los aspectos culturales y sociales a la luz de los

---

<sup>4</sup> Las críticas se han enfocado, además de la referencia al esencialismo implícito al estudio, a la existencia de una cierta homogeneización al interior de la difusa área andina y la pretensión de una continuidad incorruptible entre las sociedades prehispánicas y las contemporáneas tal que se vuelven ahistóricas. Ciertos temas han sido tomados, si se quiere, como definitorios de lo “andino” como la reciprocidad, la organización comunitaria en torno al ayllu o el control vertical de pisos ecológicos. Al respecto ver por ejemplo la crítica de Starn (1992) en particular al estructuralismo en los estudios andinos y las respuestas contenidas en la Revista *Allpanchis* N° 39

diferentes procesos históricos de conformación de los grupos y también de los Estados en los que están insertos. A lo largo de los siguientes puntos nos interesa reconocer tanto la existencia de elementos compartidos que puede definir un universo común históricamente construido de pastores andinos, como la variabilidad existente. Desde ya no será nuestro objetivo recorrer exhaustivamente todos los casos sino más bien ir tomando algunos significativos que nos ayuden a construir nuestras interpretaciones y que nos permitan insertar nuestro abordaje en el marco de los estudios andinos.

### *El pastoreo andino*

Como ya hemos planteado, el pastoreo extensivo es un tipo de actividad económica orientada a la cría de ciertas especies animales que es particularmente viable en ciertos ambientes. Considerando el contexto andino, Nuñez y Dillehay han definido al pastoreo como,

“un sistema económico de producción con grandes grupos de camélidos<sup>5</sup>. Se trata de una interacción entre seres humanos y animales que es única, centrada en un seguimiento transhumante de los movimientos cíclicos de los camélidos desde una puna a otra, dependiendo de la estacionalidad y de la conducta móvil de los animales. Se le considera también una relación flexible por la cual los seres humanos pueden criar, explotar o influir en la dispersión demográfica del rebaño” (1995 [1979]:155).

Ciertos elementos importantes se desprenden de esta definición como la existencia de ciertos desplazamientos cíclicos en relación con el aprovechamiento de diferencias ambientales, “una puna a otra”, y el manejo estratégico del rebaño y el territorio de pasturas. Flores Ochoa planteó en la introducción a su compilación sobre “Pastores de Puna” (1977b) que las características de la “sociedad de la puna alta” eran: la trashumancia estacional, el patrón de poblamiento disperso y la ausencia de centros poblados, y la centralidad de la “familia”. Con el primero de los puntos se refería a que los pastores realizan una cierta cantidad de cambios de residencia a lo largo del año siguiendo la disponibilidad de pasturas en uno u otro sitio dentro de una o varias definiciones territoriales. Asociado con esto, definió la existencia para cada familiar de una residencia principal y otras tantas temporales que aprovechan diferentes niveles altitudinales. Con el segundo punto, el del patrón disperso, se refería a que los pueblos tienden a ser utilizados sólo en determinados momentos del año mientras que la población se encuentra

---

<sup>5</sup> Considerando la variabilidad presente en las etnografías, y nuestro propio caso, debemos ampliar esta definición para incorporar rebaños mixtos que incluyen camélidos pero también otras especies como ovejas y cabras.

habitualmente en sus “estancias”<sup>6</sup>, es decir en los caseríos que aglomeran una cierta cantidad de residencias principales. El último punto, el referido a la “familia”, se orientaba a que la sociedad se organiza a través de relaciones de parentesco. Mientras que la familia nuclear suele ser la encargada del manejo cotidiano del rebaño, en determinados momentos, fundamentalmente cuando se requiere intensificar la fuerza de trabajo, se ponen en juego vínculos más amplios dentro de una familia extensa.

A partir de esta síntesis de Flores Ochoa, es interesante reconocer ciertos aspectos significativos sobre el pastoreo en los Andes: la diversidad ambiental como una herramienta para el manejo de los rebaños, las formas de organización social en relación con el pastoreo y sus territorios, los patrones de asentamiento y movilidad estacional, el rol de los centros poblados, y las estrategias de complementariedad. Debemos partir de considerar que el pastoreo está imbricado y es estructurante de la totalidad de la vida social de los grupos y juega un rol central en el modo en que se organiza y percibe el espacio.

### *La diversidad ambiental*

Uno de los elementos fundamentales en la definición de las características del pastoreo en los Andes ha sido el aprovechamiento que los grupos realizan de las mayores o menores variaciones en las condiciones ambientales. Efectivamente los desplazamientos estacionales permiten aprovechar distintos pisos ecológicos dentro del mismo territorio, condiciones puntuales como pueden darse en los oasis o en las vegas o bofedales, o las pequeñas variaciones que pueden existir en los ambientes de puna alta. Las diferentes condiciones ecológicas habilitan el acceso a distintos recursos en algunos casos a distancias accesibles que pueden ir desde una hora de recorrido hasta un par de jornadas.

La generalización del pastoreo extensivo como propio de ámbitos áridos debe necesariamente ser relativizada a partir de las pequeñas o grandes diversidades internas que son observadas, y construidas como tales, por parte de los grupos pastoriles. Un caso interesante al respecto es el de Q'ero, Perú, tal como fue descrito por Webster (1973). Una primera diferenciación que propuso este autor, fue respecto a las características del pastoreo en la “puna” o en la “ceja”,

---

<sup>6</sup> La noción de “estancias” ofrece una cierta complejidad porque presenta distintos significados en los Andes dependiendo del lugar. Nos referiremos a esto en el capítulo 7.

“Ecológicamente, un determinante clave del patrón de pastoreo parece ser si se desarrolla en un hábitat de *ceja* o de *puna*, los flancos cordilleranos y el altiplano respectivamente. Mientras que en un hábitat de *ceja* una comunidad puede explotar los potenciales de pastoreo y cultivo a través de una variedad de zonas altitudinales en una relativa proximidad, una comunidad en la *puna* tiene un acceso limitado o nulo” (1973:129. Resaltado en el original. Traducción propia)

A partir de estas reflexiones el autor sostuvo que “las variaciones en los patrones de asentamiento y transhumancia de la población parecieran bastante determinados por las condiciones ecológicas” (1973:129). Más allá del carácter determinante que Webster le otorgó al ambiente y que tiene que ser puesto en discusión, no es posible ignorar que las particularidades del pastoreo, su movilidad y asentamiento, están mediadas por las distintas condiciones ecológicas que el grupo tiene a su disposición para aprovechar y transformar. En este sentido, tal como lo describió Webster (1973) el contexto de “ceja de montaña” en el que se encuentra Q’ero implica que las “zonas ecológicas” están distribuidas a lo largo de una escasa distancia horizontal que lleva a que en no más de 30 km se pase de los 5300 metros hasta los 1800. Tal como observó, los pobladores de Q’ero pueden producir dentro de los límites de su territorio una notable variedad de productos aprovechando tres pisos ecológicos diferentes. En este contexto la agricultura juega un rol importante dentro de la dinámica del pastoreo y sus asentamientos.

En el caso del norte de Chile, Gundermann (1988) planteó para el altiplano de Iquique, la existencia de tres espacios ecológicos entre los que se desplazan los pastores: “hok’o”, “waña” y “zuni” aprovechando diferentes pasturas y condiciones ambientales. Tal como observó en un trabajo posterior (1998), en Isluga, en la región de Tarapacá también en el norte chileno, cada “estancia”<sup>7</sup> contiene una combinación de vegetación asociada con pisos altitudinales. La movilidad, de hecho, está asociada con el aprovechamiento de esas posibilidades. En el área de Atacama, en cambio, juegan un rol muy importante los oasis que se constituyen con una escala importante dentro de los circuitos de movilidad de los pastores (Nuñez 1995). Este es el caso de Toconao, Socaire o Peine, todos cercanos a San Pedro de Atacama. Estos oasis le permiten al grupo pastoril incorporar diversos cultivos forrajeros y hortícolas que históricamente han sido intercambiados con poblaciones de las punas más altas, por ejemplo con las de Susques. En estas situaciones el oasis es un sitio

---

<sup>7</sup> De acuerdo a este autor, la “estancia” es un espacio ecológico, un lugar de producción y un conjunto de unidades domésticas unidas por filiación patrilínea (Gundermann 1998). En este sentido, la “estancia” se constituye como un territorio que posibilita la apropiación de diferentes recursos.

nuclear dentro de los sistemas de asentamiento. Por otra parte, la existencia de grandes vegas o bofedales permite un acceso diferencial a pasturas y suelen ser incorporados en los ciclos de desplazamientos con un rol muy importante (p.e. Palacios Ríos 1977; Gundermann 1988 o Abeledo 2008).

En algunos casos se han descriptos ambientes con una mayor homogeneidad. Nielsen (1996), por ejemplo, planteó para el caso de la comunidad de Karwani, tal como la denominó, en el sur de Bolivia, un territorio altiplánico con una menor diversidad ecológica que los planteados antes. La disposición de los asentamientos y los desplazamientos entre estos no buscan la “explotación de ecozonas diversas sino redundantes” (1996:71). Podemos homologar esta descripción con la Göbel (2000/02) para el área de Huancar y con nuestras observaciones para el caso de Susques, siendo que en ninguno de los dos casos las tierras de pastoreo presentan grandes diferencias ecológicas ni tampoco vegas de dimensiones considerables. En todo caso, esto no significa que dejen de existir pequeñas variaciones y ciertos microclimas que son reconocidos como tales por los pastores y que son aprovechados a lo largo del año.

#### *Territorios de pastoreo, entre la familia y la comunidad*

Las posibles diferencias ambientales en las tierras de pastoreo son una propiedad valiosa para los pastores puesto que les permite aprovechar diferentes condiciones a lo largo del año. Cuando nos enfoquemos en el caso de Susques veremos que se intenta que las tierras para pastorear tengan tanto *cerros* como *campo* con una movilidad que se organiza entre estos ambientes. Las condiciones ecológicas de uno u otro lugar son una variable de análisis muy importante. Sin embargo, entender que lo ambiental explica de una manera excluyente la movilidad, el asentamiento y el manejo cotidiano de los rebaños implica dejar de lado cuestiones sociales y simbólicas fundamentales.

Por lo pronto debemos partir observando que los recursos, sean las pasturas o el agua, en ningún caso están disponibles para todos. Los casos descriptos etnográficamente nos muestran que siempre existe algún tipo de regulación que habilita o limita el acceso a tal o cual espacio o recurso. En este sentido, debemos comenzar a hablar de territorios de pastoreo, en tanto se trata de espacios sujetos al control y administración por parte de personas o grupos. Los territorios de los que las personas participan y que pueden recorrer a lo largo del año, entonces, no son la totalidad. Los actores que ejercen los derechos, el

nivel de restricciones o la existencia de límites precisos o no en estos territorios plantean diferencias entre los diferentes grupos pastoriles en los Andes.

Para hablar de los derechos sobre los territorios de pastoreo, debemos considerar en primer lugar nuevamente la observación de Khazanov (1994) sobre las sociedades de pastores y el lugar que ocupan dos instituciones: la familia y la comunidad, a las que debemos sumar el “grupo de parentesco primordial”, que se correspondería con la familia extensa. Al respecto, Flores Ochoa observó que el “pastoreo altoandino contemporáneo” se correspondía con “la organización y producción a nivel de comunidad, que podemos identificarla con los ayllus quechua y aymara” (1977b:34). Sin embargo, Göbel, discutiendo la centralidad de la comunidad en la definición espacial en los Andes, observó que, en el caso de Huancar,

“el compromiso que una persona siente hacia el lugar que su familia controla y que socialmente es adscrito a su hogar, es mucho más grande que su sentido de pertenencia a una comunidad abarcativa” (2000/02:271)

Más allá de que se ha tendido a esencializar el rol de una institución “comunidad” en los Andes por encima de cualquier otra forma de organización, la revisión de las etnografías sobre los grupos pastoriles, pone en evidencia que en la definición de los territorios existe un juego de fuerzas entre una escala familiar y otra comunitaria en el que puede tener más importancia la una o la otra, yendo desde un control comunitario hasta la existencia de territorios familiares de uso exclusivo. Al respecto, Casaverde propuso diferenciar dos niveles, uno en el que “frente a un contexto externo, todos los pobladores de la comunidad se reconocen como propietarios corporados del territorio comunal” (1985:272); y un segundo nivel, en que se pueden dar dos sistemas de propiedad: que el territorio sea totalmente comunitario con normas colectivas de acceso a los recursos o que esté parcelado en “fundos” de propiedad privada. En algunos casos se da el primero o el segundo, pero en la gran mayoría vamos a encontrar combinaciones de sistemas familiares y comunitarios.

En el caso descrito por el propio Casaverde (1985), el territorio de la comunidad de Chalhuanca, cerca de Arequipa en Perú, se encontraba completamente parcelado en “fundos” que se mantienen inalterados en sus características. Sin embargo, eso no significaba que cada familia tuviera derechos totales sobre uno en particular, sino que muchas familias contaban derechos sobre distintos “fundos”. Es decir que una pareja que

se establecía con su rebaño recibía por ambas líneas de descendencia derechos sobre una cierta cantidad de territorios de pastoreo que compartían con otros. Lo ideal era tener, entonces, acceso a diferentes sectores, “fundos”, que permitieran el aprovechamiento diferencial de recursos en un contexto en el que las pasturas no eran homogéneas.

Este caso es diferente al descrito por Göbel (2000/02) para la localidad de Huancar, cerca de Susques, en la provincia argentina de Jujuy, donde el territorio comunitario también está completamente parcelado en territorios menores pero los derechos son exclusivos de un determinado grupo familiar y no existen pasturas comunitarias. Estos territorios sólo pueden ser utilizados por los rebaños de una determinada familia y están sometidos a divisiones a lo largo de las generaciones. Esto implica que, a diferencia del caso de Chalhuanca, existe una relación unívoca entre una porción discreta del espacio de pastoreo con un grupo familiar concreto.

Palacios Ríos (1977), para el caso de Chichillapi, en el departamento de Puno, Perú, planteó que la organización local distingue entre dos tipos de tierras: las de “pastos naturales” y las de “bofedales”. A los primeros pueden acceder los parientes consanguíneos de primer grado y los afines que reciben del administrador de las pasturas un derecho de uso por un año. Estos territorios de “pastos naturales” no se encuentran circunscriptos en una sola área sino que responden a un “patrón ‘moteado’ en diferentes lugares de la comunidad” (1977:76). Una misma persona no va a utilizar necesariamente todos los años los mismos pastos puesto que los derechos se renuevan anualmente. A los pastos de los “bofedales”, en cambio, sólo pueden acceder los parientes consanguíneos patrilineales. En este sentido, la identificación de los sectores de un “bofedal” con un determinado grupo familiar es más clara. Lo interesante de este caso es que nos muestra diferentes criterios de territorialización dependiendo del tipo de recurso. De esta manera, los bofedales tienen un grado de territorialidad mucho mayor que la que rige sobre los “pastos naturales”.

Para el ya mencionado caso del sur de Bolivia, Nielsen planteó un sistema en el que,

“La tierra en Karwani es propiedad de la comunidad quien la concede en usufructo a las unidades domésticas de acuerdo a sus necesidades. De este modo, los individuos acceden a la tierra y al pasto a través de su pertenencia a la comunidad” (1996:77).

La unidad doméstica, sin embargo, tiene derechos vitalicios sobre la tierra de pastoreo pero, como lo observó Nielsen, los derechos de pastoreo se hacen efectivos mediante la residencia, es decir ocupando con los rebaños las diferentes “estancias”. A diferencia de los casos anteriores, la extensión de las tierras de pastoreo para cada unidad doméstica no pareciera tener un límite preciso, como en el caso planteado por Göbel, sino que se negocian constantemente con la comunidad que puede ampliar o restringir el uso de determinados sectores.

Estos son sólo cuatro de las muchas situaciones diversas que se presentan en el modo en que se constituyen los territorios de pastoreo en los Andes, pero nos muestran un panorama de las distintas estrategias que se ponen en juego. Lo primero que debemos indicar es que existe siempre una territorialidad colectiva hacia afuera de la comunidad que tiende a restringir completamente el acceso de otros a los recursos locales. Hacia adentro también existe alguna forma de abrir o cerrar el acceso a todos o parte de los recursos disponibles en el territorio. En algunos casos vamos a encontrar que alguna institución colectiva ocupa un rol central en la regulación del acceso familiar a las pasturas mientras que en otros los derechos están completamente en manos del grupo familiar que determina quienes pueden acceder. En términos generales vamos a encontrar distintas territorialidades familiares y comunitarias que se superponen y se activan en relación con el actor involucrado y el tipo de recurso que esté en juego. En definitiva, lo familiar y lo comunitario, como veremos a partir del capítulo siguiente, tienen espacialidades propias, aunque imbricadas y no siempre fácilmente separables. Las personas viven y participan simultáneamente de ambas.

### *La lógica de asentamiento y la movilidad estacional*

Hemos insistido en que la movilidad periódica del rebaño junto con la del grupo familiar es una de las características definitoria del pastoreo extensivo. Sin embargo, cómo se define esta movilidad es un tema que aún no hemos considerado. Como plantearemos desde el caso de Susques, los pastores definen una estrategia de movilidad considerando una serie de variables como los recursos disponibles durante ese año, la composición del rebaño, la cantidad de personas que componen la unidad doméstica, los asentamientos con los que cuenta y las correspondientes territorialidades. Hemos considerado ya la importancia que tiene la variedad de condiciones ecológicas que presenta una determinada área, pero también hemos indicado que la territorialidad marca que no todos los recursos están disponibles siempre para todos. En este sentido, a la hora de evaluar una estrategia de



desplazamientos los pastores deben considerar con que posibilidades cuentan. No vamos a encontrar el mismo tipo de desplazamientos cuando el grupo cuente con un territorio familiar exclusivo pero limitado en su dimensión, como en el caso descrito por Göbel (2000/02), que cuando existe la posibilidad de acceder y discutir en un nivel de comunidad los recursos a usar en un territorio más amplio aunque compartido.

En términos generales existe una coincidencia total en las etnografías respecto a que la familia nuclear se constituye como la unidad de producción y la propietaria del rebaño. En este sentido, el rebaño se presenta como una propiedad privada y su manejo es también un asunto privado por lo que la definición de los desplazamientos suele estar en manos de la unidad doméstica. Webster planteó que en Q'ero cada familia "opera independientemente, pero la comunidad se desplaza a través de distintos ciclos integrados en concierto" (1973:119). Por el contrario, Flannery, Marcus y Reynolds observaron que en la Puna de Ayacucho, en Perú, las familias no sincronizan en absoluto los movimientos unas con otras, aunque si existe una coordinación de las familias nucleares en el marco del grupo extenso. En términos generales, creemos que es posible plantear lo que sostuvo Gundermann (1998) respecto a que la variación de las estrategias presenta patrones generales a nivel de la comunidad pero también variabilidad de acuerdo a las unidades domésticas.

De acuerdo a Browman (1974), la movilidad pastoril forma parte de una estrategia de uso efectivo de recursos en contextos ambientales altamente variables. En este sentido la movilidad es inherente a la definición del pastoreo. En el caso de los Andes, nos vamos a encontrar en términos generales con desplazamientos que siguen un determinado ciclo anual estacional que suele repetirse a partir de las temporadas de lluvias, durante el verano, y las secas que involucran el resto del año. Estos desplazamientos están asociados con un sistema de asentamientos, un espacio doméstico característico, con residencias más o menos temporarias en diferentes lugares en relación con la territorialidad. De hecho, como plantearemos, el espacio doméstico hace a la territorialidad pastoril en los Andes. Los desplazamientos consisten en recorrer estos asentamientos a lo largo del año aprovechando los recursos que se encuentran en las cercanías. La combinación de la movilidad con los asentamientos construye una determinada territorialidad característica de los distintos grupos de pastores y presenta una considerable variabilidad.

Por ejemplo, Nielsen (1996) describió la existencia de una casa principal y una serie de “estancias”, desde una hasta un máximo de seis. Las familias se desplazan durante el año con una estadía de no más de 60 días en cada una de las “estancias”. A diferencia de otros casos, y dada la homogeneidad ambiental que observó, estas “estancias” no suelen estar lejos de la residencia principal. Este patrón de una residencia principal y otras secundarias se repite en diferentes descripciones (Yacobaccio 1998; Göbel 2000; entre otras). En algunos casos se sostiene que la residencia principal suele estar ocupada durante la mayor parte del año.

Flannery, Marcus y Reynolds (1989) observaron para la Puna de Ayacucho en Perú, cómo la movilidad vertical entre diferentes “estancias” estaba no sólo relacionada con el aprovechamiento de las pasturas en un contexto de relativa escasez sino también con los desplazamientos necesarios por la producción del “chuñu”, las papas andinas deshidratadas. En particular durante Julio y Agosto, las familias se desplazan a sus asentamientos en los sectores de producción que requieren condiciones ambientales específicas. La existencia de algún tipo de actividad agrícola incide sobre las características del desplazamiento pastoril y así fue indicado también por Webster (1973) para el caso de Q’ero.

Palacios Ríos (1977) describió para Chichillapi un desplazamiento estacional entre las laderas de los cerros y las faldas o lugares planos. Durante la época de lluvias los pastoreos se trasladan a las “anaqa” en los cerros y durante la sequía a la “hach’uta”, o casa principal, donde se encuentran los “bofedales” que contienen el único pasto disponible en esa época del año. También organizada en torno a una vega, la movilidad de los pastores en Santa Rosa de los Pastos Grandes, descrita por Abeledo (2008), tiene el esquema inverso, las unidades domésticas que tienen acceso a la vega la utilizan durante el verano y en el invierno se dirigen hacia los cerros.

Un caso interesante fue el descrito por Gundermann quien observó que la separación estacional de los camélidos y ovinos “en dos espacios ecológicos es la práctica definitoria de este ciclo” (1988:105). La división de los rebaños por especies o por otro criterio es una práctica bastante extendida sujeta a la disponibilidad de personas para el trabajo. Para el área de Socaire, en Atacama, Gundermann (1988) observó también una transhumancia de verano que implica el desplazamiento del rebaño a la alta cordillera, y una de invierno que

requiere bajar a los sectores inferiores en las cercanías del Salar de Atacama. Para Peine, también en el área de Atacama, Nuñez (1995) observó un esquema en torno a una residencia más o menos permanente en los oasis, especialmente durante el invierno, y el ascenso a las “estancias” de las tierras altas durante el verano.

En términos generales, la existencia de áreas de cultivo, oasis, vegas o bofedales incide sobre el patrón de desplazamiento de los pastores puesto que requiere o posibilita una residencia más constante en un determinado asentamiento. En cualquier caso, la combinación de los desplazamientos con los sistemas de asentamiento conduce a la definición de una territorialidad particular asociada con el pastoreo a partir del trazado de una red. En síntesis, tanto la construcción de un determinado asentamiento en un lugar específico como el recorrido, literal y simbólico, del espacio se constituyen en estrategias complementarias de apropiación y dominación territorial.

#### *Estrategias de complementariedad*

Siguiendo a Khazanov (1994), las sociedades de pastores, dada su especialización, requieren de vínculos con un “afuera” para poder acceder a determinados productos que no pueden obtener localmente. Las etnografías sobre pastores en los Andes han asumido este como uno de sus temas centrales de trabajo y han dado cuenta de la existencia de distintas estrategias complementarias. Es importante destacar que las necesidades de otros productos son diferentes en los casos en los que los pastores cuentan con alguna posibilidad de agricultura (p.e. Webster 1973) frente a aquellas en que esa posibilidad es nula o marginal (p.e. Nielsen 1996). Este último autor precisamente ha trabajado detalladamente sobre las caravanas de intercambio en el área de Lípez en Bolivia (Nielsen 2000).

Flores Ochoa (1977b) ha sintetizado tres estrategias que los pastores suelen llevar adelante para acceder a otros productos, especialmente los agrícolas: 1. El acceso directo a pisos ecológicos diversos; 2. Los sistemas de intercambio tradicional; 3. La participación en el sistema de mercado. La primera de estas estrategias está vinculada con la posibilidad de una producción agrícola propia tal como la planteó Webster (1973) para el caso de Q'ero. La diversidad ecológica de la “ceja” les permite a los pastores una explotación de determinados cultivos. Situaciones similares, aunque menos intensivas han sido planteadas para los oasis en torno a San Pedro de Atacama en Chile (Nuñez 1995). El control directo

de pisos ecológicos para el momento prehispánico, aunque también confrontado etnográficamente en casos actuales, fue planteado por Murra (1992 [1972]). Lo interesante de esta propuesta es que implicaba que un mismo grupo podía estar controlando diferentes enclaves distantes. Es decir que no necesariamente las distintas condiciones ecológicas debían estar presentes en un único territorio contiguo sino que podían ser diferentes territorios dispersos. Algo que debemos considerar es que la mayor incorporación de determinados grupos pastoriles a la lógica capitalista y a los Estados implica también la aparición de necesidades que no se limitan a los productos agrícolas e imponen en muchos casos la necesidad de algún tipo de ingreso monetario. En este sentido, la posibilidad de la autoproducción agrícola no necesariamente completa los requerimientos de vida sino que debe ser articulada con otras estrategias.

La segunda estrategia planteada por Flores Ochoa (1977b), los sistemas de intercambio, han sido analizadas por distintos autores para los Andes Centro-Sur (p.e. Karasik 1984; Göbel 1998; García y Rolandi 1999 o Nielsen 2000). Göbel, en particular, observó que el intercambio es una “parte integral de las economías pastoriles” (1998:867). Nielsen ha observado que, desde un punto de vista regional, la complementariedad entre pisos ecológicos no es sólo un sistema adaptativo que provee de recursos necesarios, sino que es una “arena particular en la que distintos grupos y sectores sociales buscan el control de los excedentes y el poder.” (2000:33). Esto nos enfrenta con la dimensión social de las relaciones de intercambio, que van más allá de, aunque incluyen, la obtención de ciertos bienes específicos y estratégicos. Nuñez y Dillehay (1995 [1979]) plantearon un modelo de intercambio basado en la “movilidad giratoria”. En lugar de un control directo de diferentes lugares por parte del mismo grupo como señalaba Murra (1992 [1972]), estos autores, basados en datos arqueológicos, plantearon un movimiento circular a través del cual los grupos recorrían ciertos espacios estratégicos situados en diferentes pisos ecológicos (puna, costa y selva). Estas rutas de intercambio se repetían año a año e implicaban relaciones estrechas con los distintos grupos involucrados.

Hoy en día, esta práctica se combina, no necesariamente en oposición aunque sí con tensiones, con distintas formas económicas capitalistas. En este sentido, las caravanas son un elemento dentro de “una gama de estrategias productivas y de intercambio” (Göbel 1998:868). Karasik (1984) ha considerado los actuales viajes de intercambio no como la “supervivencia” de una práctica, sino más bien como una parte de una estrategia más

amplia de intercambio que permite el acceso a recursos, incluso a través del “intercambio lucrativo”. Esto nos aproxima a la tercera de las estrategias planteadas por Flores Ochoa (1977b), la participación de los pastores en el sistema de mercado sea a partir del intercambio en lugares de mercado, como las ferias, o la venta monetaria en las mismas ferias para adquirir otros bienes, o la articulación con sistemas de mercado nacional o internacional.

Debemos considerar dentro de estas estrategias, la posibilidad de acceso a beneficios sociales estatales, como planes de empleo o pensiones, y el trabajo más o menos formal de algún miembro de la unidad doméstica tanto en el sector público como en el privado. Si tomamos el caso de Susques, veremos que la mayor parte, sino todas, las unidades domésticas tienen alguno de sus integrantes que reciben algún tipo de beneficio social o tienen un empleo. En buena medida, parte de los recursos monetarios recibidos son transferidos a las personas dedicadas al cuidado de los rebaños al menos en forma de bienes o servicios.

Las distintas estrategias de complementariedad nos aproximan a otras relaciones y espacialidades que son vividas por parte de los grupos pastoriles. Los viajes de intercambio o la participación en ferias marcan trayectorias que son distintas aunque complementarias a las cotidianas del manejo de los rebaños, conectan otros sitios y construyen diferentes vínculos sociales. De la misma manera, la participación en empleos públicos o privados implica vivencia espaciotemporales alternativas y la pertenencia a otras territorialidades que se superponen con las propiamente pastoriles. En cualquier caso nos imponen un escenario de relaciones y vínculos aún más complejo que el de un grupo con sus animales desplazándose dentro de su territorio de pasturas.

## La definición de los territorios familiares, los *pastoreos*

---

Como hemos adelantado, cuando nos referimos a Susques estamos hablando tanto de un poblado como de un territorio colectivo que se despliega a su alrededor. En este sentido, Susques se constituye como una unidad social, con diversidad en su interior, que tiene un determinado territorio que es percibido y construido como propio y que se diferencia del de otras comunidades linderas como son Huancar, El Toro, Olaroz y San Juan de Quillaques. La delimitación de lo que es Susques en buena medida se constituye desde la existencia y pertenencia a este espacio que se controla y utiliza cotidianamente. A su vez, este territorio colectivo se conforma a partir de la suma de los territorios familiares, llamados *pastoreos*, en los que distintas unidades domésticas manejan su *hacienda*<sup>1</sup> desplazándose a lo largo del año entre los distintos asentamientos. Cada uno de estos *pastoreos* es de uso exclusivo de cada unidad doméstica con derechos que se transmiten de generación en generación. Esto marca una relación muy fuerte entre una *familia* y su *pastoreo* que es sostenida tanto material como simbólicamente. Cada *pastoreo* está densamente cargado de sentido y su pertenencia es reconocida colectivamente por el resto de las *familias* de Susques.

El análisis del modo en que se conforman como tales los *pastoreos* es el objetivo central de este capítulo e intentaremos reconocer cómo se delimitan, cuáles son las estrategias materiales y simbólicas de apropiación del espacio, cómo son utilizados cotidianamente y cómo es la dinámica de las transformaciones puesto que su conformación tiende a ser estable pero de ninguna manera estática. Antes de avanzar sobre esto, debemos detenernos en el análisis del modo en que se lleva adelante el pastoreo en Susques en relación con la organización de las unidades domésticas, las características de los rebaños, la definición de los asentamientos y la cotidianeidad de esta práctica.

### Aproximación al pastoreo en Susques

El pastoreo se constituye como una práctica económica estructurante del modo en que se organiza, percibe y vive el espacio en Susques, tanto como de la vida cotidiana y las

---

<sup>1</sup> A diferencia de los que ocurre en otros sectores de los Andes, el término *hacienda* en Susques se utiliza para denominar al rebaño, es decir al conjunto de animales, sean llamas, cabras u ovejas, que es manejado por una determinada persona. El término nativo *tropa* tiene un sentido similar.

relaciones sociales. Esto no significa que la mayoría de las personas se dediquen plenamente al cuidado del rebaño y resida en las *estancias* en el campo, ni tampoco que sea la principal fuente de ingresos en Susques hoy en día. Sin embargo, el pastoreo sigue siendo la actividad desde la que se ordena el tiempo y el espacio. El calendario anual está marcado por las actividades productivas y las celebraciones asociadas con el ganado. En igual sentido, el modo en el que espacio se carga de sentido, cómo se conforman los territorios y los desplazamientos de las personas, incluso de quienes no trabajan con un rebaño, es indisociable de la dinámica pastoril.

A modo de síntesis introductoria, debemos observar que el pastoreo en Susques se organiza en torno a la unidad doméstica conformada por miembros que tienen relaciones de parentesco sanguíneo o de afinidad. Estas unidades domésticas, que podemos considerar preliminarmente como *familias*, controlan un determinado *pastoreo*, es decir un territorio familiar, de uso exclusivo en el que poseen una cierta cantidad de asentamientos dispersos. Estos asentamientos son recorridos por una parte de la unidad doméstica a lo largo del año siguiendo un cierto ciclo anual que tiende a repetirse y que implica un desplazamiento entre el *campo*, donde se ubica la casa principal o *domicilio*, y los *cerros*, donde están emplazados las *estancias* o *puestos*. La inmensa mayoría de estas *familias* maneja rebaños mixtos que pueden estar constituidos por llamas, cabras y ovejas. Este panorama, que ampliaremos y complejizaremos más adelante presenta notables continuidades con lo observado en el capítulo anterior para distintos sectores de los Andes Centrales y Meridionales, pero también diferencias significativas que le dan particularidades a la dinámica que adquiere esta práctica en Susques.

### *Familias, unidades domésticas y organización del pastoreo*

Distintas etnografías sobre las tierras altas de los Andes, de las que hemos citado algunas, han planteado la centralidad de la unidad doméstica en el contexto del pastoreo. En Susques también vamos a encontrar que es la encargada del manejo concreto, de la propiedad de los rebaños y del aprovechamiento de sus productos resultantes. En este sentido, las estrategias de pastoreo no son organizadas en un nivel comunitario sino por los miembros de cada una de las *familias* que, a su vez, tienen control exclusivo sobre un área discreta, conocida como *pastoreo*, que se constituye como un territorio.

Es importante que planteemos algunas consideraciones respecto a la relación entre la categoría analítica “unidad doméstica” que utilizaremos y la noción nativa de *familia*. Al respecto Göbel, desde el caso de Huancar, observó que “las unidades domésticas son denominadas [localmente] ‘familias’” (2002:55). Siguiendo esto, sería correcto indicar también en Susques que el concepto de unidad doméstica antropológico ingresa en lo que se suele llamar *familia*. Es decir, salvo casos puntuales todos los miembros de una unidad doméstica se consideran entre sí como parte de una *familia*<sup>2</sup>. Sin embargo, en relación con los intereses de esta tesis debemos detallar más esta definición puesto que unidad doméstica y *familia*, según lo entendemos, no se corresponden punto por punto<sup>3</sup>. Podemos sostener que la *familia* en Susques es una unidad social con una clara definición territorial, conformada por un grupo de personas que están vinculadas, las más de las veces, por lazos de parentesco tanto de consanguinidad como de afinidad.

La noción nativa de *familia*, sin embargo, designa diferentes conformaciones sociales. En un primer nivel hablar de la *familia* implica referirse al grupo más cercano a la persona y es compatible con la definición de una familiar nuclear (padre y madre e hijos e hijas) o una madre sola con sus hijos e hijas. Al mismo tiempo, y dependiendo de las circunstancias, la *familia* también designa a un grupo más amplio que incorpora distintas familias nucleares dentro de una familia extensa. Es decir, que la *familia* suele estar compuesta por tres generaciones, los padres, sus hijos e hijas y los hijos e hijas de estos y, en muchos casos, también las líneas colaterales con los hermanos y hermanas y sus hijos e hijas. Esta definición extensa de la *familia* puede asimilarse en algunos casos a lo que Khazanov (1994) denominó como “grupo de parentesco primordial”.

La noción de *familia* puede designar entonces distintas unidades sociales que de alguna manera están encastradas. La unidad doméstica, tal cual la entenderemos, se asienta en la definición del grupo familiar que maneja un cierto rebaño que se desplaza durante el año en conjunto utilizando una serie de asentamientos propios distribuidos en un territorio, en

---

<sup>2</sup> Una de las situaciones en las que deberíamos contemplar la inclusión dentro de la unidad doméstica de personas que no son parte de la *familia* es la contratación de *amparadores*, personas que por algún tipo de retribución, monetaria o no, cuidan la *hacienda* en forma temporaria o permanente. Los *amparadores*, que en general son de Susques o de los poblados cercanos, suelen ser contratados especialmente cuando se desarrollan alguna celebración en el pueblo y la *familia* quiere participar, por ejemplo en los carnavales, o cuando la persona encargada de la *tropa* tiene alguna dificultad.

<sup>3</sup> Esto está relacionado con el planteo de Jelin (1984) que citamos en el capítulo 1 respecto a que el grado de coincidencia entre “familia” y “unidad doméstica” varía entre las sociedades.



base a una estrategia de pastoreo compartida. En relación con esto, la unidad doméstica pastoril en Susques puede corresponderse con la *familia* tanto en el sentido de un grupo nuclear como extenso. Vamos a encontrar unidades domésticas que se componen de los padres con sus hijos e hijas y otras que incluyen diferentes *familias* nucleares emparentadas preferentemente por la línea paterna. Esto está vinculado con el ciclo de vida de estas unidades domésticas y, tal como desarrollaremos en el apartado que sigue, es muy importante para comprender la dinámica de transformaciones en la definición y el uso de los *pastoreos*.

El padrón realizado en el año 2000 para el reconocimiento de la “Comunidad Aborigen Pórtico de los Andes” de Susques dio cuenta de la existencia de 60 “núcleos familiares” (956 personas) orientados al pastoreo de un total de 88 (1103 personas), es decir que el 68% estaba vinculado con esta actividad. Estos 60 “núcleos” se dividían a su vez en 168 unidades familiares menores. Los “núcleos familiares” no son asimilables directamente a la noción de unidad doméstica, aunque sí a la *familia* extensa. En este sentido, en algunos casos estos “núcleos” se corresponden con una unidad doméstica, y en otros pueden incluir distintas unidades domésticas pastoriles más o menos autónomas, aunque colaborativas, entre sí. Los datos surgidos del censo agropecuario realizado por personas de Susques en el 2009 dieron cuenta de la existencia de 100 “productores” diferentes (implicando 849 personas). En este caso el recorte sí se corresponde con lo que estamos definiendo como unidad doméstica puesto que la delimitación de los “productores” está asociada con el manejo independiente de los rebaños.

Estas unidades domésticas en términos generales suelen involucrar hasta tres, eventualmente cuatro, generaciones de personas vinculadas por lazos de parentesco o afinidad. De acuerdo a los datos que se desprenden del censo del 2009, cada una está compuesta por un promedio de entre 8 y 9 personas, con un máximo de 18 y un mínimo de 1. Del total, 26 unidades domésticas declararon estar compuestas por 5 o menos miembros y 29 sostuvieron que tenían más de 10. Un punto importante que debemos marcar es que esto no significa que entre 8 y 9 personas promedio estén permanentemente en el campo dedicadas al manejo del rebaño. De hecho, hemos observado que en general cotidianamente en el campo se encuentra una persona sola o eventualmente dos o tres: una pastora, que habitualmente tiene una edad avanzada, con sus nietos o hijos más pequeños que no concurren todavía a la escuela, y eventualmente el esposo, una hermana o alguno de

sus hijos o hijas mayores. El resto de los miembros de la unidad doméstica pueden residir en Susques, o más lejos, y estar empleados en alguna actividad comercial o pública. Esto no implica que estén desvinculados de las tareas pastoriles, ya que en muchos casos realizan actividades accesorias y esporádicas pero fundamentales. En este sentido, estas personas participan de la unidad doméstica puesto que colaboran de diferentes maneras con la producción pastoril y usufructúan sus productos.

Dentro de una organización de las actividades por género, el manejo de la *tropa* es realizado habitualmente por las mujeres. Son ellas las que cuidan cotidianamente del bienestar de los animales y residen en las *estancias* con ellos. Aunque no sea raro encontrar varones dedicados al pastoreo propiamente dicho, en general se espera que se ocupen de otras tareas como por ejemplo el manejo de pequeños cultivos, los *rastrojos*, la construcción y reparación de los *corrales* o *casas*, o ciertas actividades anuales como las *castraciones* o *esquilas*. Al respecto Göbel (2001) ha observado que mientras que las mujeres están dedicadas al cuidado de los animales, los varones están enfocados a la vinculación del pastoreo con el “mundo de afuera”. De acuerdo a esta investigadora,

“uno de los ejes de esta articulación es la organización de caravanas de intercambio, el otro es el trabajo es el trabajo temporario en minas borateras alrededor de los salares y en plantaciones de tabaco, fruta y verdura en las tierras bajas” (2001:92)

Esta diferenciación de actividades por género implica también una diferenciación de espacialidades entre varones y mujeres en torno al pastoreo. Esta separación, que no siempre es tan rotunda, puede llevar a que, especialmente en las parejas de mayor edad, la mujer resida en las *estancias* en el campo mientras su *compañero* permanece en el pueblo dedicado a otras actividades. Esto implica que varones y mujeres tienden a construir y participar de universos de relaciones diferentes que están asociados a su vez con distintas territorialidades y trayectorias espaciales.

### *La conformación de los rebaños*

Cada unidad doméstica maneja y es propietaria de un determinado rebaño al que se suele denominar *hacienda* o *tropa*. En este sentido, se habla de la *hacienda de doña...*, puesto que es ella la que está encargada de su cuidado. Como veremos, esto no necesariamente significa que sean suyos todos los animales que componen esa *tropa* puesto que algunos pueden estar *al partir* o *al cuidado*. De hecho, las *tropas* suelen componerse de animales de diferentes dueños, en su mayoría miembros de la misma *familia*, que son *pastoreados*

en conjunto. Un punto significativo a considerar es el tipo de relación que se establece entre el rebaño y las personas. Al respecto, Göbel observó que “existe una relación afectiva muy estrecha con la hacienda: llamas, ovejas y cabras son percibidos como miembros no-humanos de la unidad doméstica” (2002:54). Efectivamente, los animales tienen un rol que va más allá de la condición de mercancías. Los cuidados que reciben no se limitan a la protección de una fuente de recursos sino que están asociados con una existencia compartida. Se suele decir que *la pastora conoce a su hacienda y ésta la conoce a ella*, y efectivamente suelen darse cuenta sin mayor problema de la falta de alguno de sus animales cuando con el atardecer vuelven todos a la *estancia*.

En Susques, al igual que otros puntos en los Andes, los rebaños suelen ser mixtos e incorporan tanto llamas, como ovejas y cabras. La existencia de diferentes especies y su proporción es importante a los efectos de las estrategias de pastoreo. Cada una tiene ciertos requerimientos, preferencias y temperamentos que imprimen particularidades al manejo, los recorridos y el uso de los asentamientos a lo largo del año. De acuerdo al censo ganadero realizado localmente en el 2009, en Susques existía un total de 12596 animales distribuidos entre las 100 unidades domésticas registradas. Esto nos da un promedio de alrededor de 126 animales por rebaño, con un máximo de 472 y un mínimo de 12. Unas 20 unidades domésticas pastoreaban en ese año 30 animales o menos, mientras que otras 23 tenían 200 o más, lo que nos presenta un escenario de una cierta dispersión. Si consideramos los 12596 animales por especie, veremos que 3541 eran ovejas, 5381 eran cabras, 3615 eran llamas y sólo 59 eran vacas. Esto ubicaba a las cabras como la principal especie con el 42,72%, luego las llamas con el 28,7%, las ovejas con el 28,11% y finalmente las vacas con sólo un 0,47% del total. Si desagregamos estos datos por la composición efectiva de los rebaños por unidad doméstica nos encontramos con que el 59% de las unidades domésticas tenían rebaños con las tres especies, 16% tenían cabras y llamas, 13% sólo cabras y 12% sólo llamas. Un 10% tenía vacas en combinación con otras especies con un mínimo de 2 y un máximo de 10 animales. Más allá de la mayor cantidad absoluta de cabras, la llama estaba presente en el 88% de los rebaños, mientras que las cabras en el 84% y las ovejas sólo en el 65%.

Dentro de la alta variabilidad en las composiciones y tamaños de los rebaños que se pone en evidencia con estos datos, también es claro que existe una tendencia muy fuerte, por encima del 80%, a la conformación de rebaños mixtos, es decir que incluyan al menos dos

especies diferentes. Tal como observaron Galaty y Johnson, “los pastores tienden a diversificar a través de especies y condiciones ecológicas, el resultado es una mayor resiliencia, seguridad y rango de productos” (1990:7). Algunos autores han marcado que el reparto de especies está dentro de la estrategia de los grupos pastoriles, orientada hacia el manejo y reducción del riesgo más que a la maximización de los beneficios (Cfr. Göbel 1997; Browman 1990). En relación con esto, es interesante observar que algunos pastores hacen referencia a que en la década de 1940 una epidemia de sarna afectó a las llamas en la región. En algunos casos diezmó las *tropas* tal que hasta el día de hoy algunas unidades domésticas no han podido recuperar la presencia de las llamas en los rebaños. En este contexto, la estrategia de rebaños mixtos impidió en ese momento que las unidades domésticas perdieran completamente su *hacienda* y las consecuencias de la epidemia fueran contenidas.

Tener distintas especies permite efectivamente distribuir los riesgos propios de la actividad pastoril pero también diversifica el tipo de productos utilizables. En términos generales lo que las *familias* buscan es lograr un aprovechamiento integral de los animales. En este sentido, la llama provee una cierta cantidad de lana en las esquilas anuales. En el momento de ser *carneada*, un primer punto es naturalmente, el aprovechamiento de la carne, sangre y órganos, una parte fresca en el momento y el resto para preparar *charqui*, carne secada<sup>4</sup>. Pero además, el cuero se usa como base para dormir o abrigo, y la parte del lomo, cerca del cuello donde es más duro, se puede usar para recortar *tientos*, especie de sogas, para atar los *palos de las tijeras*, la estructura de los techos<sup>5</sup>. En el caso de las cabras, el aprovechamiento cotidiano de la leche para preparar quesos es fundamental, además del resto de los productos luego de ser *carneadas*. Es interesante observar que la práctica de *carnear* los animales puede caracterizarse como conservadora. Hacerlo en demasía podría

---

<sup>4</sup> La baja humedad ambiental permite que la carne fresca se conserve sin inconvenientes durante una cierta cantidad de días. El resto se seca para el *charqui* colgando los cortes en distintos sectores de la *casa* a la sombra.

<sup>5</sup> Se conoce como *tijera* a la pieza triangular realizada generalmente en madera que se usa para la estructura de un techo a dos aguas. Las *tijeras* se suelen realizar con dos maderas principales que dan la pendiente al techo y una horizontal, el *torillo*, que les da rigidez. Las tres piezas se unen habitualmente con *tientos de cuero*, una especie de sogas cortadas del cuero de las llamas, o alambre. En general estas *tijeras* se colocan cada 70 cm o menos y sobre estas van otras maderas que las unen. Sobre las *tijeras* también se apoyan las alfajías y costaneras de cañas, el cardón o la tola. Los *tientos* se realizan cortando tiras de entre 1 y 2 cm de ancho. Tienen la particularidad de que cuando se los usa para atar los *palos*, al secarse y perder humedad se contraen ajustando las uniones.

brindar recursos rápidos pero también pondría en riesgo la capacidad de reproducción del rebaño en un contexto en el que ya de por sí es difícil<sup>6</sup>.

Claro que manejar un rebaño mixto implica un esfuerzo extra que puede ser significativo puesto que el pastoreo de cada una de las especies es diferente en relación con sus distintos temperamentos, preferencias y necesidades. Las pastoras suelen decir que las llamas, por ejemplo, no requieren tanto trabajo, *se las larga y ellas solitas vuelven*; por el contrario se dice que las cabras son mucho más *trabajosas* y *se disparan enseguida a los pastoreos ajenos* si no son controladas. Cuando la pastora se distrae o se atrasa en el recorrido las cabras perfectamente se pueden haber *disparado* hacia un sector que no iba a ser usado ese día. Pero además, las pastoras suelen indicar que los animales tienen gustos o preferencias. Las cabras por ejemplo siempre prefieren estar en los cerros *saltando entre las piedras*.

Para el manejo de una u otra especie se deberían plantear entonces estrategias distintas, pero esto a su vez requiere de una cierta cantidad de personas trabajando en el campo para encarar estos manejos diferenciales. Ya hemos mencionado la descripción de Gundermann (1988) para el norte de Chile en donde en ciertos sectores los pastores dividen los camélidos de los ovinos. Este tipo de separaciones son mencionadas en Susques tanto como la división de machos y hembras en ciertos momentos del año. Sin embargo, dada la baja cantidad de personas que hoy en día viven en forma constante con la *hacienda* en el campo, esto es por lo menos problemático. Muchas *familias* directamente tienen sus llamas sueltas en el *pastoreo* y periódicamente las controlan, mientras sí se dedican a controlar en el día a día a sus cabras u ovejas. Esto es muy criticado por algunas pastoras, especialmente las mayores, porque sostienen que las llamas también tienen que ser *repuntadas*<sup>7</sup>. No hacerlo por un lado puede llevar a que las llamas se metan en un *pastoreo* ajeno y provoquen problemas con los *linderos* y por el otro que consuman pasturas que, aunque sean propias, se estaban reservando.

Siguiendo con la conformación de las *tropas*, debemos recuperar algo que mencionamos al comienzo respecto a que no necesariamente todos los animales que forman el rebaño son

---

<sup>6</sup> Una excepción podrían ser los momentos de sequía extrema en los que puede *carnearse* una cantidad significativa de animales para asegurar el sostenimiento del resto. En todo caso, forma parte de la misma estrategia de minimización de riesgos.

<sup>7</sup> *Repuntar la hacienda* significa conducirla cada día por la mañana al sector de pasturas que se espera que sea utilizado durante la jornada.

propiedad directa de la pastora que los maneja. Efectivamente, en la mayoría vamos a encontrar animales que pertenecen a distintas personas. Desde que un niño es pequeño comienza a recibir en distintos momentos del año, particularmente durante las *señaladas*<sup>8</sup>, una cierta cantidad de animales *en suerte*<sup>9</sup>. De esta manera desde chicos comienzan a formar un rebaño de su propiedad que, si se *multiplica*, llegado el momento de formar su casa en la adultez podrá llevarse sus animales para empezar su propia *tropa*.

Además de este primer nivel en la conformación de un rebaño, otra parte de la *hacienda* puede estar *al partir* o *al cuidado*. Ambas son formas mediante las cuales se puede entregar una cantidad de animales a una pastora para que la maneje. Cada una tiene sus particularidades: *al partir* implica que de las crías que nazcan la mitad le corresponde al dueño y la mitad a la pastora como forma de retribución por su trabajo; si está *al cuidado*, en cambio, la totalidad de las crías son del dueño pero éste debe pagarle a la pastora en efectivo o de alguna otra manera. Un intercambio habitual cuando se tiene *hacienda al cuidado* es que la pastora tenga la posibilidad de usar las pasturas y los *puestos* del dueño de los animales a cambio de cuidarlos junto con los suyos. Para tener *hacienda* de esta manera no es necesario ser parte de la *familia*, pero sí se suele haber algún tipo de vínculo. De hecho, ambas formas se constituyen como modo para establecer relaciones. Quien tiene animales en el rebaño de una pastora tiene ciertas obligaciones para con ella tanto de presencia como de colaboración.

### **Los territorios familiares**

La vida cotidiana en el campo durante todo el día y todos los días gira en torno al manejo y cuidado constante de la *tropa*. Si lo pensamos desde el día a día, la rutina de una pastora consiste en *repuntar*, es decir conducir o guiar, al rebaño para que consuma durante esa jornada determinadas pasturas y no otras. Es decir que cada día se define una estrategia de aprovechamiento en relación con la estrategia anual que está asociada con la lógica de uso y reserva de recursos. Todo este conjunto de estrategias se plantea en relación con las tierras y pasturas que una determinada *familia* tiene disponible. De un modo similar a lo

---

<sup>8</sup> Las *señaladas* son las ceremonias anuales de marcación de los animales. Nos referiremos en extenso más adelante a las *señaladas* porque de alguna manera son también ceremonias de marcación del espacio.

<sup>9</sup> Se dice que los niños reciben sus animales *en suerte* porque desde ese momento se comienza a saber si tiene precisamente suerte en el *multiplico*. Tal es así que se les entregan a los niños cabras, ovejas o llamas para ir sabiendo con que especie le va mejor. Algunas pastoras adultas suelen contar que sus llamas no se *multiplican* porque ya desde chicas no tienen *suerte* con éstas pero sí con las cabras.

descrito por Göbel (2002) para Huancar<sup>10</sup>, en Susques cada *familia* dedicada al pastoreo controla una determinada área geográfica con una cantidad de recursos disponibles como pasturas y agua, y en la que cuida de una cierta cantidad de animales. Esta área sujeta al control y apropiación exclusiva de ese grupo familiar y se convierte así en su territorio, conocido localmente como *pastoreo*. En la introducción a la tesis incluimos un plano del territorio de Susques que se presentaba completamente dividido en sectores que son los *pastoreos* que corresponden a distintas *familias*.

De acuerdo al censo realizado en el 2000 por la “Comunidad Aborigen”, en ese momento existían en Susques unos 101 *pastoreos* diferentes que tenían un promedio de unas 1300 hectáreas, aunque con una gran disparidad en los tamaños de los *pastoreos*. De todas maneras, más allá de las diferencias en dimensiones, que están asociadas con historias familiares, son también importantes las distintas características topográficas y de recursos que tienen unos y otros. Un *pastoreo* pequeño, por debajo de las 1000 hectáreas, pero que cuenta con fuentes de agua permanente, pequeñas vegas o variabilidad ambiental y altitudinal, puede permitir la crianza de un rebaño igual o mayor que un *pastoreo* más homogéneo que lo duplique en tamaño. La valoración productiva<sup>11</sup> de un determinado territorio familiar no se basa entonces simplemente en su superficie sino que se juegan otras dimensiones de análisis.

Dada la diferencia que presenta con otros sistemas en los Andes para el manejo de los derechos sobre la tierra, es importante que insistamos en el tipo de derechos que rigen en Susques porque a su vez marcan formas particulares en los asentamientos y la movilidad. La totalidad del territorio susqueño se encuentra dividido en distintos *pastoreos* que se corresponden con ciertas *familias*. Estos *pastoreos* son áreas discretas y contiguas que tienen límites cada vez más precisos. Las *familias* tienen derechos exclusivos sobre los recursos, agua y pasturas, que allí se encuentran. Se espera que sólo la *hacienda* de ese grupo familiar *pastee* en este territorio, además de aquella de quienes son autorizados, y el grupo puede restringir el uso de terceros. Este es un factor de conflicto habitual porque suelen darse ingresos de rebaños en *pastoreo* ajenos, sean intencionales, por descuido o

---

<sup>10</sup> Esto no es casual ya que, como mencionamos, Huancar está a sólo 30 km al sur de Susques. De hecho, sus territorios son linderos y muchas prácticas son compartidas.

<sup>11</sup> Enfatizamos lo productivo porque existen otras valoraciones simbólicas, históricas y familiares que van por otro rumbo.

una combinación de ambos. Desde el año 2008, el Estado provincial reconoció legalmente la propiedad de las tierras en Susques con la entrega de los títulos bajo un régimen de “propiedad comunitaria” en manos de la “Comunidad Aborigen ‘Pórtico de los Andes’”. Sin embargo, internamente se sostuvo la propiedad establecida de las *familias* sobre su propio territorio.

Un punto central de la definición de estos territorios es que la propiedad sobre un *pastoreo* se pretende permanente y es hereditaria. Es decir que una *familia* no debe actualizar ni negociar el usufructo de su *pastoreo* ante alguna autoridad o institución comunitaria<sup>12</sup>. Por otra parte, puede transmitir los derechos de propiedad y uso a la generación siguiente de acuerdo a las reglas locales de herencia. Esto lleva a que exista una relación muy directa y socialmente reconocida entre determinados grupos familiares, marcados por un apellido, con porciones definidas del espacio de Susques. Efectivamente las personas en Susques suelen conocer dónde se ubican los *pastoreos* de otras *familias*. El *pastoreo* entonces hace a la definición y posición de un grupo familiar. A esto nos referíamos cuando sostuvimos que la noción nativa de *familia* tiene una base territorial, ya que el vínculo *familia-pastoreo* es directo y conocido. Tal es así, que podríamos, a partir de los *pastoreos*, trazar una cartografía del espacio social de Susques.

Es interesante poner en relación la característica de los territorios de pastoreo en Susques con lo planteado por Nielsen (1996) para el sur de Bolivia. Este investigador observó que existía una vinculación de las unidades domésticas con determinadas porciones del espacio. Ese vínculo, sin embargo, no era constante, sino que se ejercía con la presencia y el uso, y, por otra parte, una unidad doméstica podía acceder a tierras de pastura por negociación con la comunidad o construyendo sus “estancias” en un cierto lugar. Una *familia* en Susques, en cambio, no tiene la obligación de reafirmar sus derechos puesto que ya son colectivamente reconocidos de hecho, aunque se espera que haga uso de su territorio<sup>13</sup>. Si una persona no tiene tierras de pasturas y quiere acceder a ellas debe hacerlo a través los vínculos con una *familia* y no necesariamente con la comunidad. A tal punto

---

<sup>12</sup> Cabe observar que sí existen instituciones locales, por ejemplo el Comisionado Rural, que media en caso de conflictos entre *familias* linderas por los límites de los *pastoreos* o ante sucesivos ingresos de *hacienda* ajena en alguno.

<sup>13</sup> Veremos más adelante que aunque la propiedad de una familia sobre un *pastoreo* existe de hecho, eso no implica que dejen de existir numerosas prácticas materiales y simbólicas que reafirman y fortalecen el vínculo del grupo familiar con su tierra.



llegan los derechos sobre los *pastoreos* que en últimos años, de la mano con la mayor radicación urbana, algunas *familias* que no tienen miembros interesados en estar en el campo con la *hacienda* contratan un *amparador* o *peón* para que lo haga<sup>14</sup>. Esta práctica, aunque no es demasiado bien vista, no provoca la pérdida de los derechos.

Para una mayor claridad del tema, hemos incluido dos croquis de sendos *pastoreos* de Susques (Figuras 1 y 2)<sup>15</sup>. Estos croquis fueron realizados en 1985 y el 2000 respectivamente dentro de un proceso de regularización de los límites y la posesión sobre estos territorios. En ambos se observan alrededor las firmas de los propietarios linderos puesto que uno de los objetivos centrales de estos croquis era la negociación y acuerdo entre los linderos de los distintos *pastoreos* con la figura del Comisionado Rural o el Juez de Paz como mediador y certificador del acto. En este sentido, la realización de estos croquis fue más un acto hacia adentro de Susques que hacia fuera. El análisis de estos croquis nos permite destacar dos aspectos: la constitución de los límites de los territorios y la importancia de los asentamientos y *lugares* que los componen.

La definición territorial de los *pastoreos* en Susques como un territorio en zona implica la existencia de algún tipo de límite que los diferencia del resto de los territorios y marca un adentro y un afuera. Sin embargo, la entidad y dureza de estos límites han ido aumentando fundamentalmente en las últimas décadas asociado con un mayor énfasis de la propiedad individual frente a la colectiva. La sola existencia de estos croquis, de los que no hay referencia antes de la década de 1980, es una muestra de este proceso. De hecho, el trazado mismo de la cartografía contribuyó al establecimiento y endurecimiento de la separación entre los *pastoreos* de un modo que probablemente hubiera sido impensable e innecesario algunos años atrás.

---

<sup>14</sup> Como hemos indicado en una nota anterior, esta contratación de un *amparador* puede hacerse de diferentes maneras. Una es a través de un pago monetario por el trabajo de cuidar la *hacienda* del dueño de las tierras. Otra alternativa es un intercambio a través del cual el *amparador* y su *familia* obtienen la posibilidad de aprovechar las *pasturas* y las *casas y estancias* para su propio rebaño. Esta es una de las posibles formas con la que una persona sin tierras propias puede acceder a usar otras.

<sup>15</sup> Ambos croquis fueron incluidos con la autorización de las respectivas familias. Le agradecemos a don Verónico Puca y a don Hipólito Guzmán.





Si bien algunos susqueños recuerdan que los *pastoreos* con límites entre ellos *siempre existieron*, también en sus recuerdos se pone en evidencia que esos límites eran más difusos y las superposiciones frecuentes. Esto está asociado seguramente con el hecho de que los *pastoreos* solían ser más grandes, al no sufrir tantas divisiones, y las *pasturas alcanzan para todos*. Con el achicamiento de estos territorios la presión sobre la exclusión del otro en el uso se habría vuelto más importante. El extremo de este proceso, que en Susques está empezando a ser planteado por algunas personas, sería el alambrado perimetral de las tierras, algo que ya ocurre en otros sectores de la Puna como Cochinoca o Rinconada.

Tal como está indicado en los croquis, tradicionalmente los límites entre los distintos *pastoreos* se materializaban a partir de la colocación de *mojones*<sup>16</sup> cada una cierta distancia en posiciones consensuadas entre los linderos. Pero además, estos límites están, por decirlo de alguna manera, topográficamente definidos<sup>17</sup>. En este sentido, no se trata de un trazado abstracto sino de la asignación de la condición de límite a determinadas marcas naturales. Los ríos, arroyos, picos o filos de los cerros están indicados como “límites naturales” entre los *pastoreos*, y de hecho son señalados cuando se le pide a una persona que marque la extensión de sus tierras. Los *mojones* y la topografía tienen una condición que excede la mera referencia desde y hasta dónde llega un *pastoreo*. Los *mojones*, *cerros* o *abras* se constituyen como marcas que participan de la asignación de sentidos al espacio, son *lugares* cargados de significación.

El segundo punto que nos interesa rescatar de estos croquis es que además de los límites lo que se indica es la ubicación aproximada de los asentamientos y *lugares* de la *familia*<sup>18</sup>. La constitución de un *pastoreo* se da por sus límites pero también por la existencia de una cierta cantidad de *lugares* significativos entre los que sobresalen aquellos donde se ubican las *estancias* o *puestos* y, fundamentalmente, el *domicilio*, la casa principal de una *familia* en el campo. Todas las *familias* tienen dentro de su *pastoreo* una cierta cantidad de asentamientos que conforman el espacio doméstico pastoril y entre los que se desplazan

---

<sup>16</sup> Los *mojones*, similares a las *apachetas* en su forma, son agrupaciones de piedras de forma cónica de alrededor de un metro de alto o más.

<sup>17</sup> Desde lo gráfico, es interesante observar que en el croquis de la figura 1 la traza de la línea da cuenta de la irregularidad topográfica del límite en distintos sectores.

<sup>18</sup> Este es un tema al que nos dedicaremos específicamente en los capítulos 7 y 8.

con los rebaños a lo largo de un ciclo que tiende a repetirse cada año. En relación con esto, un *pastoreo* se presenta como un territorio zona con límites definidos pero al que se superpone un territorio red surgido de los asentamientos dispersos que son vinculados por la circulación de los pastores a lo largo del año. Ambas territorialidades hacen a la diferenciación de un *pastoreo* como una porción del espacio socialmente distinguible del resto.

### *Campos y Cerros*

Puestos a recorrer cualquiera de los *pastoreos* de Susques será evidente que sus características ambientales están lejos de ser homogéneas, y aún más si ese recorrido es en compañía de una pastora mientras cuida su *hacienda*. Frente a una supuesta homogeneidad ambiental presente en los discursos externos sobre la Puna, cualquier pastor de Susques podría mostrarnos diferencias ambientales que son muy importantes a los efectos del pastoreo. Por sutil que pueda ser, la diversidad ambiental presente en un *pastoreo* es algo valioso porque brinda variedad de condiciones en cuanto a recursos y reparos para el sostenimiento de la *tropa*. Por un lado, todos los *pastoreos* comprenden terrenos que pueden ir desde los 3500 m sobre el nivel del mar en las zonas más bajas hasta por encima de los 4200 en las más elevadas. A su vez, se componen de una sucesión de distintas microambientes conformados por quebradas, pequeños valles, *vegas*, *playas* y *altos*; sectores más abiertos contrapuestos con otros más reparados. Esta heterogeneidad ambiental es fundamental porque permite acceder a sectores con diferentes características, que implican distintas protecciones y pasturas, a las que se puede acceder a través de los desplazamientos estacionales. En relación con esto, un poblador nos planteaba lo siguiente en una conversación respecto a las dimensiones de los *pastoreos* a mediados del siglo XX,

- *¿Los pastoreos grandes cuantas hectáreas tenían más o menos?*

*Tenían como 5000 hectáreas*

- *¿Y eso para cuantos animales daba?*

*No sé, según lo que tengamos, que se yo. Hay... distintos lugares que son buenos y otros que... menos agua, menos ciénegos, menos pasturas. Entonces hay terrenos que daban para... ovejas.*

Como observamos antes la “calidad” de un *pastoreo* no está sólo en relación con su tamaño sino también en sus características ambientales. Una diferenciación nativa importante al respecto es la distinción entre *campo* y *cerros*. El *campo* pareciera estar asociado con los espacios más bajos, abiertos y llanos, y con los *tolares* y *vegas*. En

general coincide con la cercanía de los cursos de agua más permanentes y las vías de acceso, especialmente las vehiculares. Los *domicilios*, es decir las casas principales, en general están en el *campo*. Los *cerros*, casi en directa oposición, son los espacios a mayores altitudes, más *entreverados* y, al mismo tiempo, más protegidos, es decir más *reparaditos*. Los *cerros* tienen un acceso más dificultoso y el agua está menos disponible. Sin embargo, es en los *cerros* donde se construyen la mayor parte de las *estancias*. Esta distinción entre *campo* y *cerros* como dos categorías espaciales-ambientales en oposición, ha sido observada también por algunos investigadores especialmente en el norte de Chile. Castro (2001) observó la existencia en Ayquina y Toconce de distinciones nativas del “paisaje” a partir de tres conceptos: “Campo”, “Cerros” y “Chacra”. Mientras que el primero está vinculado con la “Pampa”, el “Tolar” y el “Medano”, y el segundo con el “Pajonal”, la “Hoyada” y el “Paniso, la “Chacra” se constituye como una “unidad hecha por el hombre”. También Nuñez (1995) planteó, en este caso para el distrito de Meniques, que

“la noción de ‘campo’ involucra al tolar, vegas o espacios más abiertos, donde se localiza el forrajeo intensivo. Bajo la idea de ‘cerro’ entienden el acceso a los recursos de más altura dispuestos en lugares reconocidos como: ‘Paniso’ y ‘Pajonal’, en donde el pastoreo de llamas es también frecuente” (1995:30).

Tanto el *campo* como los *cerros* son necesarios e importantes dentro de un *pastoreo*. Si tomamos una cantidad significativa de *pastoreos* veremos que se conforman teniendo en cuenta la disponibilidad tanto de *campo* como de *cerros*. Algo similar ocurre cuando se subdividen *pastoreos* puesto que se busca que a través de la nueva delimitación ambos estén presentes. El *campo* y los *cerros* brindan condiciones diferentes y permiten acceder a distintos tipos de recursos durante el año. De alguna manera, la movilidad estacional de los pastores podemos sintetizarla con un desplazamiento circular que va del *campo* a los *cerros* y de los *cerros* al *campo*, recorriendo las distintas *estancias*. En este sentido, el *campo* y el *cerro* en Susques están asociados con momentos específicos dentro de la temporalidad del pastoreo. El *campo* es el lugar donde la *familia* suele estar ocupando su *domicilio* durante los veranos, la época de lluvias, para luego trasladarse durante los meses de invierno a las *estancias* y ubicadas en los *cerros*.

*Campo* y *cerros*, más allá de sus posibilidades de recursos, también están asociados con las preferencias tanto de las personas como de los animales. Un pastor nos decía hace algún tiempo que su esposa, quien cuidaba a la *hacienda* en el día a día, no le gustaba estar en el

*domicilio* y prefería mantenerse todo el año en las *estancias*. *Es que a ella le gustan los cerros como a las cabras*, explicó. Efectivamente muchas personas prefieren estar en las *estancias* ubicadas en los *cerros* más que en el *domicilio* donde supuestamente tienen más comodidades. Las necesidades y preferencias de la *hacienda* también son un factor importante. Los pastores suelen decir que en especial las cabras prefieren estar *saltando entre las peñas* más que en las partes planas. Tanto es así, que si la pastora no las lleva en algún momento, *se disparan solas*.

La diferenciación entre *campo* y *cerros* está también asociada con la construcción mítica. Algunos cuentan en Susques que los *antiguos* o *chuiipas*, los seres que vivían en el mundo antes del sol<sup>19</sup>, vivían en los *cerros* y tenían sus *casitas* entre las *peñas*. Luego, cuando ya estaban las personas bajaron de los *cerros* e hicieron sus *casas* en el *campo* en las partes planas, que es donde hoy en día están los *domicilios* de las *familias* de Susques. La oposición entre estos dos espacios pareciera estar vinculada entonces con dos tiempos y existencias de la humanidad: el tiempo de los seres pre-solares y el de los seres humanos actuales. De hecho, algunos *chuiipas* se dice que sobrevivieron y están todavía en sus *lugares*, los *antigales* como se los conoce. Estos *lugares* merecen al menos una cierta prudencia al acercarse.

Cabe insistir en que, como ocurre con otras dimensiones, *campo* y *cerros* no están una oposición distante sino más bien complementaria. Ambas partes son diferenciadas radicalmente a partir de ciertos atributos absolutamente opuestos pero, al mismo tiempo, ambas partes son indispensables y forman en conjunto el todo. Veremos una situación similar en el capítulo 6 en relación con la organización dual en Norte y Sur del espacio susqueño.

### **Los lugares**

Cuando nos referimos en el capítulo 1 a la noción de “lugar”, incluimos una referencia de Nogué en la que indicaba que a partir de la mirada humanista en geografía, el espacio comenzó a ser visto como un “hervidero de lugares ‘vivididos’, llenos de significado para el ser humano” (1989:68). Vale retomarla porque si lo pensamos desde Susques, los

---

<sup>19</sup> Esto está vinculado con el Mito de los Chullpas que recorre diferentes lugares en los Andes. Para una revisión del mito de los “Ch’ullpa” en los Andes Centrales y en el caso particular de Marcapata en Perú ver Sendón (2010).

*pastoreos* son precisamente eso: un “hervidero” de *lugares*. Aquello que podría asociarse con un espacio más o menos indiferenciado que en su diversidad ambiental brinda una cierta cantidad de recursos naturales para la supervivencia de los rebaños y los pastores, debe ser pensado también como una suma intensa de espacios densamente cargados de sentido. Sentidos que no existen de hecho, sino que se crean y recrean en las prácticas actuales que recuperan y actualizan una existencia histórica. Además de una categoría analítica propia de la geografía, el *lugar* es en Susques un concepto nativo fundamental y sumamente utilizado, que es importante para comprender la existencia social del espacio y la espacialidad de la vida social.

Hace algunos años, mientras trabajábamos en uno de los *puestos* de una *familia*, se presentó una situación que en ese momento registramos de la siguiente manera:

“Ya hacía un par de horas que estábamos sacando agua de un pozo que había hecho don R.<sup>20</sup> a un par de cientos de metros del *puesto*. Para descansar un poco le propuse que nos sentáramos a fumar un cigarrito. Aceptó gustoso y, cuando encendió el suyo, dijo, *vamos a fumar por los lugares*. Inmediatamente se puso de pie. Con cada aspiración, miraba los cerros y nombraba sus *lugares*. Primero el *domicilio* y luego, uno por uno, cada uno de los *puestos* de la *familia*, mientras miraba hacia donde estaban ubicados. Cuando terminó el recorrido por todo su *pastoreo* se volvió a sentar y seguimos conversando sobre el mejor modo de evitar que el agua del río destruyera el pozo durante una tormenta. Estaba muy preocupado por eso”<sup>21</sup>

Más allá de que pueda tratarse de un momento puntual, esta situación es de una notable densidad y no es ajena a otras tantas compartidas en el campo y al tipo de relaciones y percepciones del espacio que pueden reconocerse a través de una presencia continua en Susques. *Fumar por los lugares* implicaba entrar en relación con determinadas porciones del espacio dentro del *pastoreo* que están cargadas de un sentido particular para la *familia*. El fumar formar parte de las *challas*<sup>22</sup> habituales a la tierra en distintos rituales. A la *pachamama* se le convida un cigarrito para que lo fume, del mismo modo que se comparte

---

<sup>20</sup> Don R. tiene algo más de 80 años y vive permanentemente en el *campo*. Poco se deja ver por Susques, alguna fiesta o reunión, y sólo baja una vez al mes a San Salvador de Jujuy para cobrar su pensión. Este evento lo vive como un momento muy especial y se viste con sus mejores galas. Mientras está en el *campo*, salvo eventos especiales como la desaparición de un animal, no suele ocuparse de la *hacienda*, trabajo que hoy en día realiza su hija y antes su esposa. En cambio, sí se ocupa del mantenimiento de las *casas* y los *corrales*, y del cuidado del *rastrojo*, un pequeño cultivo, que tiene en el *domicilio* y donde generalmente planta habas.

<sup>21</sup> Diario de campo, 20/05/2007.

<sup>22</sup> De acuerdo a Bugallo (1999), las *challas* o las *challadas* son libaciones rituales que se realizan en distintos momentos del año y que consisten en brindar una serie de ofrendas a la Tierra.



la *coquita*, el alcohol o el *trago*. En este sentido, podríamos haber *tomado por los lugares* o *coqueado por los lugares*.

Lo importante es que la relación de una *familia* con sus *lugares* está mediada por diferentes acciones rituales que fortalecen continuamente el vínculo. Como se desprende del relato, la ritualización de estos espacios forma parte de la cotidianeidad, aunque haya determinados momentos extraordinarios en los que se intensifica la relación en un acción colectiva. En cualquier caso, la condición del *lugar* no existe de hecho sino que debe actualizarse continuamente. Tal como hizo esta persona, la totalidad de los *lugares* de la *familia* son nombrados sucesivamente en lo que constituye una forma de recrear, reconstruir y poner en evidencia, la unidad del espacio de esa *familia*.

Todos los *pastoreos* en Susques están plenos de *lugares* y cada uno tiene un nombre específico que lo define. Cuando se camina por un *pastoreo* las personas continuamente hacen mención a los distintos *lugares*: *aquí se llama Punta Blanca*, puede decir alguna persona mientras se atraviesa un cierto *lugar*. Se trata de distintos sectores que son dotados de una cierta identidad característica y son objeto de afecto y de un sentimiento de querencia. Estos son los *lugares* de la *familia* y hacen a la constitución de la identidad del grupo. A tal punto que existe un vínculo muy estrecho entre los apellidos y los topónimos. En relación con esto, los *lugares* funcionan como disparadores de relatos propios, de la *familia* o de los *abuelos*.

Un aspecto que debemos enfatizar es que el *lugar* no se asocia simplemente a un sentimiento o un rincón imaginado sino que es un espacio concreto que tiene una clara existencia física. Cabe recordar lo dicho por Massey (1984) respecto a que el impacto, uso y significado de los lugares se construye socialmente, pero sin duda se construye “sobre algo”. Los *lugares* se producen por un lado desde la rememoración de vivencias concretas, cercanas o lejanas en el tiempo, propias o de los ancestros, y, por el otro, a partir de la diferenciación física de ciertos rasgos topográficos, climáticos o de vegetación. No casualmente los nombres suelen estar asociados con algún elemento emblemático de la naturaleza de ese *lugar*, como una peña particular, el color de los cerros o una inusual cantidad de cardones. Los *lugares* se vinculan a espacios concretos del *pastoreo*, a la historia y a la construcción del grupo familiar, en una relación que permanentemente se actualiza y se carga de nuevos sentidos.

Los principales *lugares* de una *familia* en general están asociados con la ubicación de los asentamientos donde reside a lo largo del año. Muchas veces los *lugares* más importantes son las *estancias* o, mejor dicho, los parajes donde se encuentran estas *estancias*. En estos casos en que se asimilan con los asentamientos, a la referencia dada por la topografía se suman las intervenciones arquitectónicas como parte de la constitución de los *lugares*. Particularmente, aquel donde se emplaza el *domicilio*, la casa principal en el campo, es sin dudas el más reconocido. Es allí donde la *familia* se concentra en distintos momentos para las celebraciones más importantes de la *hacienda* y de las *personas*, y es allí también donde se encuentran las *casas* actuales y las *casas de los abuelos* ya sin sus techos. En los *lugares* se superponen distintos momentos significativos, a veces conflictivos, y marcas de distintas épocas y personas dentro de un relato. El *lugar* del *domicilio* es el máximo exponente de la condición de *lugar*. A tal punto es así, que el nombre del *lugar* donde se ubica el *domicilio* se utiliza para nombrar a la totalidad del *pastoreo* de la *familia*. Cuando alguien dice *Casa Quemada*, *San José* o *Churcalito* se está refiriendo al *domicilio* pero también por extensión a la totalidad de un *pastoreo*. En este sentido, el *lugar* del *domicilio* se constituye como un foco en el que se condensa la totalidad del territorio familiar. Volveremos sobre este punto a través de la celebración de la *señalada* en el final del capítulo.

Es importante observar que algunos *lugares* dentro de los *pastoreos* están asociados con situaciones que se consideran peligrosas. En particular nos interesa referirnos a dos: los *ojitos de agua* y los *antigales*. Los *ojitos*, también llamados *puijios*, son vertientes naturales de agua que suelen encontrarse en la Puna y que son valoradas porque se constituyen como una fuente de agua generalmente potable para las personas<sup>23</sup>. Además estos *ojitos* tienen una significación muy importante y son objeto de diferentes *challas* a la *pachamama*. De alguna manera, al igual que las *bocas* que se abren en las *casas*, los *ojitos* permiten una comunicación muy directa con la *pacha* y suelen ser ofrendados y *challados* en momentos específicos en los que es necesario pedir o restablecer las relaciones con la tierra. Esta misma condición hace que las *casas* nunca estén cerca de los *puijios* pese a que brindan un recurso fundamental. Los *puijios* son peligrosos porque la *pachamama* da vida

---

<sup>23</sup> Los *ojitos* suelen ser pequeños y por eso habitualmente no son usados para la *hacienda*.

pero también puede quitarla. El riesgo de estar muy cerca de los *puijios* es grande porque siempre existe la posibilidad de ser devorado por la tierra.

Los *antigales* son también *lugares* peligrosos. Ya nos referimos antes a los *chuipas* como los *antiguos*, aquellos que vivían en el mundo cuando no estaba el sol. Se dice que los *antigales* son los sitios donde ellos tenían sus *casitas*, cuyas construcciones todavía pueden verse en algunos *pastoreos*. Si bien los *chuipas* murieron quemados cuando el sol finalmente salió, se cuenta que algunos sobrevivieron, siguen viviendo en sus *casas* y a veces se los puede escuchar susurrar. Las *casitas* no deben ser tocadas por las personas y los niños desde pequeños saben que esos son *lugares* adonde no deben acercarse. Molestar a los *chuipas* puede tener consecuencias muy graves porque pueden *agarrarte* y provocar daños físicos y psicológicos importantes. En términos generales, los *lugares de los chuipas* están más bien vedados.

La condición de *lugares* otorgada a algunos sitios del *pastoreo* surge de una compleja relación en la que se superponen necesidades productivas con aspectos simbólicos, prácticas cotidianas actuales con la memoria histórica del grupo familiar. En términos generales los *lugares* vinculan la existencia social del grupo con porciones determinadas del espacio.

### **Los *pastoreos* en el tiempo. Fusiones y fisiones**

Como hemos dicho, la definición de un *pastoreo* es estable pero de ninguna manera estática, por el contrario, se dan continuas transformaciones. Si pudiéramos contar con un plano de los *pastoreos* de Susques de este año para compararlo con el del 2000 veríamos que algunos *pastoreos* se dividieron por la conformación de nuevas unidades domésticas independientes que se desprendieron de las existentes. Al mismo tiempo, otros *pastoreos* que estaban separados pudieron haberse integrado sea por matrimonios o negociaciones de explotación conjunta. Estas transformaciones en los límites y alcances de los *pastores* están íntimamente vinculadas por los cambios dentro de las *familias*. En este sentido, se sostiene la relación directa entre *familia* y territorio.

Esto plantea diferencias interesantes con el caso de Chalhuanca en Perú que mencionamos en el capítulo anterior. Tal como lo describió Casaverde (1985), el territorio de la comunidad se encuentra completamente parcelado en “fundos”, situación que podríamos

homologar con la de Susques. Sin embargo, como indicó, los “fundos” se mantienen inalterados en sus características y lo que se modifica son las posibilidades de las familias de acceder a su uso mediante los derechos que reciben por ambas líneas de descendencia. - No existía un relación directa entre un “fundo” y una familia, sino que distintas familias podían tener derechos sobre uno. Como vimos, en el caso de Susques, los *pastoreos* están vinculados, en principio, con una única *familia*, más o menos extensa, y su conformación varía con el tiempo por los procesos de subdivisión de las propiedades.

Al respecto de estos procesos de cambio en los *pastoreos*, debemos observar que las prácticas de transmisión de derechos sobre las tierras de pasturas son diferentes de las que rigen para los rebaños y también para las de las *casas* y *estancias*. La transmisión de generación en generación de los derechos sobre la tierra, los animales y las *casas* puede seguir, y usualmente siguen, caminos independientes. Un segundo elemento importante es que, aunque se busque un mínimo equilibrio, las normas nativas de herencia no incluyen la obligación de un reparto equitativo entre los hermanos. En cambio, sí pareciera existir una intención explícita de sostener la integridad sin divisiones del *pastoreo* en manos de la *familia* a través de las generaciones. En este sentido, como ha sido referido en otros sectores de los Andes, la norma habitual en Susques solía ser que el hijo o hija menor, preferentemente el varón, tuviera derecho a recibir la mayor parte de la herencia<sup>24</sup>:

*[Se le daba] la mayor parte al hijo menor, la mayor parte al hijo menor. Pero no, no dejaban así a... salvo casos como le digo a un hijo que diga que no, “yo no necesito, yo no voy a vivir aquí”. Después por supuesto la mayor parte era para el hijo menor, como Heredero. Eso le decíamos el Heredero. (F.C. 02/2009).*

Efectivamente, lo habitual era que el *heredero* recibiera la parte sustancial del *pastoreo* y de las *casas*. Era él quien se quedaba con el *domicilio* y por lo tanto se constituía como una suerte de continuador de una línea de descendencia que es preferentemente patrilineal. Para que esto sucediera el hijo menor debía permanecer en Susques cuidando de sus padres en la vejez. Si esto no se cumplía era reemplazado por uno de sus hermanos. Dada la situación de que ninguno de los hijos estuviera dispuesto a quedarse con los padres estos tenían la posibilidad de designar a una persona por fuera de la *familia* que solía ser conocido como

---

<sup>24</sup> Khazanov (1994) observó la preferencia por el ultimogénito como un rasgo característico de las sociedades pastoriles. En el contexto andino normas similares ha sido referidas por Webster (1973) y Göbel (2002).

*tutor*. Cuando fallecían, este *tutor*, luego de haberlos cuidado, tenía el derecho de quedarse con la totalidad de la herencia: *pastoreo, puestos, casas y hacienda*<sup>25</sup>.

Respecto al *pastoreo*, una de las posibilidades es dividirlo y repartirlo entre los distintos hermanos que han permanecido en Susques, manteniendo la prioridad del *heredero*. De esta manera algunos de los hermanos tienen la posibilidad de acceder a tierras de pastura donde cuidar sus rebaños. En el proceso de división es muy importante que las partes resultantes se tornen unidades económicamente productivas. Es decir que las pasturas disponibles en el *campo* y en los cerros permitan la crianza de una cantidad razonable de animales. Este es el punto que hace que esta estrategia de dividir la tierra no se considere la ideal. Generación tras generación los *pastoreos* se vuelven cada vez más pequeños e improductivos. El sostenimiento de la integridad del *pastoreo* es uno de los objetivos que pareciera fundamentar la elección de un heredero principal o único.

Una posibilidad que en los últimos años está cobrando fuerza es no dividir el *pastoreo* y que los distintos hermanos con sus *familias* compartan la propiedad y el usufructo. Es decir, las *familias* de los hermanos pueden tener su *hacienda* en la totalidad del *pastoreo*<sup>26</sup>. Ante esta situación pueden ocurrir dos posibilidades: que además de compartir el *pastoreo* compartan también las *estancias* o que cada *familia* tenga las propias. En el primero de los casos, lo habitual es que la *hacienda* de todos los hermanos sea pastoreada en conjunto por uno de ellos, casi siempre una mujer, y el resto deba cooperar con ella de alguna manera, siendo que el cooperar no tiene por qué implicar estar todos los días *repuntando las llamas*. Para quienes residen en el pueblo puede expresarse en acciones puntuales como trasladar agua con una camioneta, construir una *casa* o incluso aportar económicamente. La otra alternativa es que a pesar de compartir el *pastoreo*, cada hermano posea *puestos* diferentes. En este caso se manejan las *haciendas* por separado, tienen una estrategia de movilidad diferente y cada uno construye su propio *domicilio*. En esta posibilidad, vamos a encontrar dos sistemas de asentamiento superpuestos sobre un único *pastoreo*.

---

<sup>25</sup> Göbel (2002) observó un proceso similar en Huancar a través de lo que llamó “adopción”.

<sup>26</sup> La condición de *pastoreo* compartido puede continuar en más generaciones o mantenerse sólo en esa y dividirse en la siguiente. Al continuar ocurre que en la siguiente generación los que están compartiendo son parientes colaterales.

En el primer caso estamos ante una única unidad doméstica formada en base a una *familia* extensa; mientras que en el segundo se conforman distintas unidades domésticas basadas en sendas *familias* nucleares<sup>27</sup>. Las formas en que se organiza la transmisión de los derechos sobre el *pastoreo* en Susques son diversas, pero en términos generales lo que se busca es mantener el uso efectivo del *pastoreo*, y la presencia de la *familia*, identificada por un determinado apellido, en los que son sus *lugares*. En todo caso, si consideramos un *pastoreo* en su larga duración, veremos que todos han estado sometidos a habituales transformaciones que han tendido a la reducción en sus dimensiones.

### *Los cambios en un pastoreo*

Como ya dijimos anteriormente, una cuestión a considerar es que el relato de la historia de una *familia* es por momentos indisociable de la historia de su territorio. Los cambios a nivel familiar están asociados con cambios en los límites de este territorio, divisiones y anexiones de tierra que no siempre, como veremos a continuación, estuvieron exentas de conflictos. En este sentido, la *familia* y el territorio se definen mutuamente. Planteamos esto porque la conformación de los *pastoreos* surge de los procesos de organización social y expresan la conformación del grupo familiar. Pero al mismo tiempo, el *pastoreo*, su delimitación, ubicación, características físicas y *lugares*, participa en la definición de la existencia del grupo familiar como tal en el concierto colectivo de Susques. A fin de clarificar lo que hemos planteado en términos generales, vamos a revisar el caso concreto de un grupo familiar y sus líneas de descendencia en relación con los procesos de transmisión de derechos sobre los *pastoreos* y los cambios en sus características.

La historia de la *familia* de don V., en la que nos enfocaremos, si bien no es única y sus especificidades se nos han hecho presentes en otros relatos, sí ofrece una serie de particularidades que la vuelven significativa. La primera es que esta *familia* reconoce para sí misma una larga permanencia ocupando y usufructuando las mismas tierras de *pastoreo*. La segunda es que don V. tiene la posibilidad de relatar la historia de su *familia* asociada con determinadas porciones del territorio de Susques con una profundidad temporal que excede las habituales en relatos similares. A su vez, la mayor parte de los datos aportados por don V. fueron corroborados por otras personas. En todo caso, lo que nos interesa no es

---

<sup>27</sup> Pese a constituir unidades domésticas diferenciadas, los lazos de cooperación suelen ser muy fuertes. En ciertos momentos incluso puede ocurrir que temporal o permanentemente se fusionen dos o más de estas unidades.

comprobar la exactitud del relato de don V. sino más bien revisar cómo recuerda él los procesos de cambio en los *pastoreos* desde su caso concreto (Figura 3).

De acuerdo a lo que le han contado sus *abuelos* a don V., el primer miembro de la *familia que llegó a Susques* habría sido Esteban hacia 1710 con quien comparte el apellido. Don V. no recuerda que le hayan comentado de donde procedía, pero sí que construyó su *casa* a unos dos kilómetros del *lugar* en que él tiene la suya hoy en día y donde todavía se observan algunos restos de las primeras construcciones (Figura 3A, domicilio a). El *pastoreo* de Esteban habría incluido lo que actualmente son tres de diferentes *familias* y tomaba la totalidad de una quebrada hasta la desembocadura de un río (3A, pastoreo a). Esteban habría tenido varios hijos, aunque don V. sólo recuerda que le mencionaron el nombre de uno: Basilio. Este hijo habría recibido la totalidad de las tierras y *casas* de su padre en las que siguió viviendo. Este no es un dato menor dentro del modo en que se construye la historia de la familia. En general los nombres que se recuerdan dentro de la tradición familiar son los de aquellos que sostuvieron la continuidad de la ocupación de determinados *lugares*.

Basilio habría tenido también varios hijos, pero él sólo tiene noticias de dos de ellos: Sebastián y Miguel. Como Miguel era el menor se habría quedado al cuidado de sus padres en el *domicilio*, es decir la *casa* principal, hasta su fallecimiento y como consecuencia recibió la mayor parte de los campos y la propia *casa* (3B, pastoreo a). Sebastián, en cambio, recibió una fracción de tierras pero no las *casas* (3B, pastoreo b1). Por lo que relata don V., Miguel al no tener hijos designó un *tutor* que lo cuidó hasta su fallecimiento y fue quien recibió todas sus tierras, *casas* y *hacienda*. Aparentemente esto no fue recibido de la mejor manera por los hijos de Sebastián aunque aceptaron que debía hacerse de esta manera. De las tierras de Miguel sólo reclamaron los *rastrojos* cercanos que entendían les correspondían y los recibieron. De hecho hoy en día esos *rastrojos* son los usados por don V. para plantar alfalfa.

Por su parte, tal como recuerda don V. que le contaron, Sebastián se casó en 1875 con Prudencia y construyó su propia *casa* a unos dos kilómetros de las *casas* de los padres y a

pocos metros de lo que más tarde serían las *casas* de don V.<sup>28</sup> (3B, domicilio b). A su vez, Sebastián incorporó al casarse con Prudencia un *pastoreo* lindero por lo que amplió sus tierras de pastoreo (3B, pastoreo b2). De esta manera, Sebastián ubicó la mayor parte de sus *puestos* o *estancias* aprovechando los dos *pastoreos*, el recibido de su padre y el de su esposa, que incorporaba dos quebradas sucesivas (3C, pastoreo b). Cuando Sebastián construyó sus *casas* en el nuevo *lugar* (3C, domicilio b), habría levantado un *dormidero* para las llamas y dos recintos, el primero destinado como cocina techada y el segundo para dormir. De esas construcciones, siempre de acuerdo a don V., sólo uno de los recintos se mantiene en pie mientras que de la cocina sólo quedan algunas piedras.

A su vez, Sebastián habría tenido dos hijos: Francisco, el abuelo de don V., y Santiago. Entre ambos se produjo una nueva división del *pastoreo* generado por Sebastián: mientras que Francisco recibió la quebrada oriental (3D, pastoreo b), Santiago recibió la occidental (pastoreo c). De esta manera, al momento de casarse, Santiago instaló su *domicilio* cerca del río (3D, domicilio c). Los descendientes de Santiago siguieron manteniendo el *lugar* del *domicilio* y varios de los *puestos* construidos por él. Por su parte, Francisco habría seguido viviendo con sus padres en las casas de ellos a las que sumó tres nuevos recintos en 1910. Luego se casó y construyó sus propias *casas* en el mismo paraje pero a medio kilómetro hacia el Este (3D, domicilio b'). En ese lugar, donde actualmente tiene su *domicilio* don V., Francisco construyó los dos primeras recintos para él, su esposa y los dos hijos de la pareja.

El hijo mayor de Francisco se fue de Susques y sólo quedó su hija, Mariana, quien tuvo a don V. en 1950 al que le puso su propio apellido, el que había recibido de sus abuelos. Ambos siguieron viviendo con Francisco hasta su fallecimiento. El control del *pastoreo* pasó en su totalidad de Francisco a don V. a través de su madre. Él, junto con su abuelo, sumaron dos nuevos recintos al *domicilio*. Tal como suele relatar fue de Francisco de quién aprendió a construir y a trabajar la madera, actividad a la que se dedicó hasta hace pocos años.

---

<sup>28</sup> Tal como sostiene Göbel el casamiento es uno de los momentos en que se construye un nuevo domicilio. A esto podríamos agregar que esto implica también una reorganización del trabajo de pastoreo. En caso de haber recibido tierras y parte de la hacienda el nuevo grupo familiar debe encarar la construcción de nuevos puestos y modificar su estrategia de movilidad.



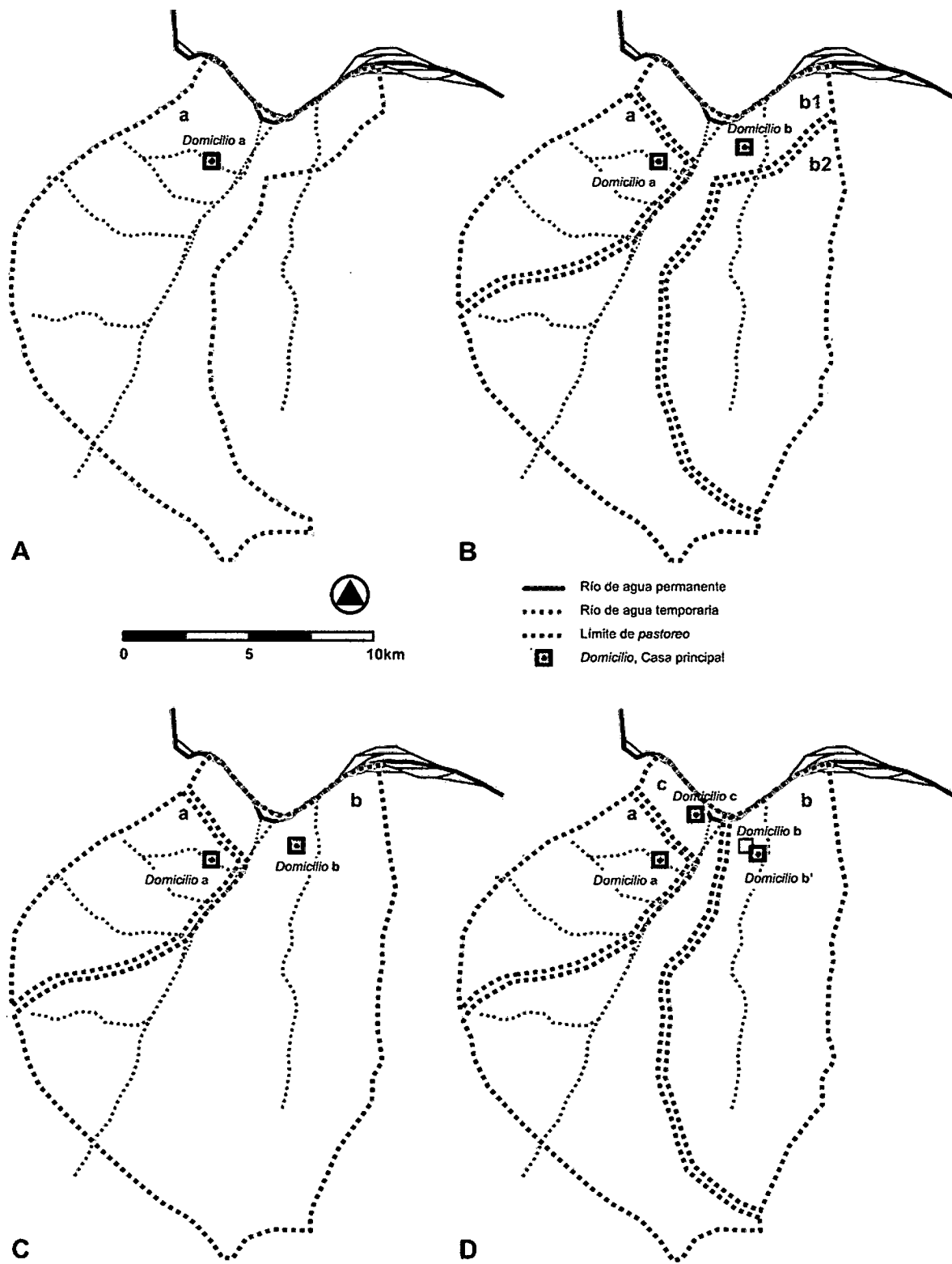


Figura 3. Proceso de transformación de un *pastoreo* (Elaboración propia. Las dimensiones son aproximadas)

### *Pastoreos emparentados*

El relato familiar y territorial que acabamos de plantear ofrece una serie de aristas significativas para el análisis respecto a los procesos de conformación de los *pastoreos*. Un punto a destacar es que la descripción de don V. construye un relato en el que se pone en evidencia la continuidad de la ocupación por parte de su *familia* de los diferentes *lugares* que le han pertenecido, tal como lo planea por unos 300 años. Esta continuidad de ocupación está enfatizada por un apellido compartido y mantenido desde Esteban, el primero que llegó a Susques, hasta el propio don V. y sus hijos. Mientras que esa línea de descendencia es sostenida, las líneas colaterales son un tanto invisibilizadas.

La importancia de la continuidad del vínculo entre los *lugares* y el *pastoreo* con una *familia* poseedora de un determinado apellido, se hace evidente en la molestia que expresa don V. respecto a la designación de un *tutor* por parte de Miguel. La transferencia de ese *pastoreo* junto con las *casas* y *estancias* implicó no sólo la pérdida de un recurso, que de hecho tampoco le hubiera correspondido a él, sino más bien la, digamos, intromisión de otra *familia*, ya particularmente otro apellido, en tierras que hasta ese momento le pertenecían a ellos. Durante el relato, don V. seguía mostrando un cierto desagrado por lo que entiende fue un error de los familiares de Miguel en aquellos años por no haberse hecho cargo ellos de su cuidado en la vejez.

Esto es algo que profundizaremos al referirnos a los *domicilios*, y al espacio doméstico en general, en la tercera parte. Por el momento nos interesa enfatizar la existencia de un vínculo muy fuerte entre *lugares*, *pastoreos* y apellidos, que se busca sostener. De alguna manera, podemos pensar en el plano de los *pastoreos* de Susques como un plano de los apellidos y las relaciones sociales entre las *familias*. Más allá de la importancia de los *pastoreos* individuales, el tipo de proceso que hemos descripto implica que con los años se generan agrupamientos de *pastoreos* linderos bajo control de *familias* emparentadas preferentemente patrilinealmente. En paralelo con la centralidad de la unidad doméstica como núcleo de producción y reproducción, esto nos lleva a considerar los vínculos entre distintas unidades domésticas emparentadas que a su vez tienen obligaciones de colaboración recíprocas. Aunque el manejo de los rebaños sea responsabilidad de cada una

de estas unidades domésticas<sup>29</sup>, se espera que aquellas con las que se tienen vínculos de parentesco, enfatizados por la condición de linderos y la cercanía de los *domicilios*, presten su ayuda en ciertas actividades puntuales que pueden exceder sus posibilidades. Por ejemplo, las marcaciones de la *hacienda*, conocida como *señalada*, o los trabajos de construcción de *casas*.

Finalmente, es interesante observar que cualquiera de los momentos de fisión de los *pastoreos* que hemos referido se presenta como una situación límite para las *familias*. Por lo pronto los recursos disponibles para la crianza de los rebaños se pueden reducir significativamente al punto de volverse insostenible. La división de los rebaños, si bien es razonable dada la menor cantidad de pasturas, también conlleva problemas puesto que una *tropa* de menores dimensiones es más difícil de reproducir y el riesgo ante cualquier tipo de incidencia ambiental es mayor. Pero además, la división de los *pastoreos* implica una reorganización total de la estrategia de movilidad y asentamiento. Muchas de las *estancias* que antes podían usarse pudieron quedar en un sector que ya no es propio y deben construirse nuevas. La dinámica estacional de recorridos tampoco puede sostenerse igual. Las conformaciones de los distintos momentos de los *pastoreos* se superponen en el tiempo definiendo territorios que se asemejan a un palimpsesto (Corboz 2001). Por supuesto que los cambios no se dan de un día para otro y los procesos de fisión de tierras y transmisión de derechos suelen tomar varios años hasta que se consustancian plenamente. En todo caso, la situación sigue siendo límite y es una de las razones por las que se tiende a evitar la división de los territorios familiares.

### **La apropiación simbólica y material del espacio pastoril**

Al comienzo de esta segunda parte de la tesis observamos que la práctica pastoril deja marcas particulares en el espacio que se superponen en el tiempo, produce sus *lugares* y construye una cierta territorialidad. A lo largo de este capítulo nos hemos aproximados a algunas de las estrategias asociadas con esta territorialidad. Por un lado, hemos considerado el establecimiento de límites concretos, cada vez más definidos y menos permeables, a partir de los *mojones* y los hitos topográficos dentro de un consenso de los alcances de los *pastoreos* entre *familias* linderas. Esto está vinculada a su vez con un

---

<sup>29</sup> Eventualmente es posible que estas unidades domésticas en situaciones puntuales unan sus *tropas* para pastorearlas en conjunto aprovechando los territorios y recursos de ambas.

reconocimiento hacia el interior de Susques de los derechos históricos sobre la propiedad y el uso de una determinada porción del espacio colectivo por parte las *familias*. Mientras que internamente se reconocen los derechos individuales, en paralelo se sostiene la “propiedad comunitaria” de la tierra reconocida por el Estado. En este sentido, coexisten territorialidades que a su vez implican reivindicaciones frente a diferentes actores, también envuelven múltiples vivencias a distintas escala: aquellas asociadas a una *familia*, a una comunidad, a una “comunidad aborígen” y a un Estado<sup>30</sup>.

Hacia el interior de los límites de los *pastoreos* aparecen otras formas de apropiación asociadas con la producción de *lugares*, ciertos sitios que son cargados de un sentido específico por parte de la *familia*. Mientras que los límites del territorio están vinculados con la diferenciación frente a otro y su exclusión de las posibilidades de acceso y uso de los recursos, la definición de los *lugares* implica la explicitación de una relación estrecha con la tierra, con esa tierra. A su vez, esos *lugares* son espacios de la memoria en los que la presencia actual del grupo se vincula con la de los *abuelos*

Como cierre a este capítulo, nos interesa aproximarnos a otras aristas de la territorialidad pastoril tal como hemos podido reconocerlas en Susques. En particular, la del recorrer, literalmente caminar, el espacio familiar junto al rebaño como parte de la estrategia de apropiación, control y domesticación del espacio. Pero debemos tomar en cuenta también el recorrido ritual y simbólico de este espacio a través de las *challas*, especialmente las que se dan durante la *señalada*. Ambas dimensiones del recorrer no son más que dos caras indivisibles de la misma estrategia de pensar, nombrar, celebrar y vivir cotidianamente el espacio.

A partir del tipo de definición que tienen las tierras de pasturas en Susques basadas en la propiedad familiar sobre un área discreta de uso exclusivo, el patrón de asentamiento y la lógica de desplazamientos adquiere una forma particular. El grupo familiar sólo puede desplazarse dentro de los límites de su *pastoreo* lo que implica que, más allá de posibles negociaciones con otras *familias*, a lo largo del año se dé una constante reutilización de los recursos y los asentamientos. Como hemos adelantado, cada *familia* tiene un determinado sistema de asentamientos compuesto por un *domicilio*, o casa principal, y una cantidad

---

<sup>30</sup> Mientras que en este capítulo hemos puesto el énfasis en la dimensión familiar, nos referiremos en detalle a las otras dimensiones en las que participan las personas en el siguiente capítulo.

variable de *estancias* o *puestos*, entre 1 o 2 y hasta 7 ubicados en puntos estratégicos. La presencia a lo largo del año en uno u otro asentamiento, y el tiempo de permanencia, están asociados con un complejo calendario anual en el que se superponen desde los aspectos ambientales hasta las etapas de la crianza de la *hacienda* y sus celebraciones (Figura 4).

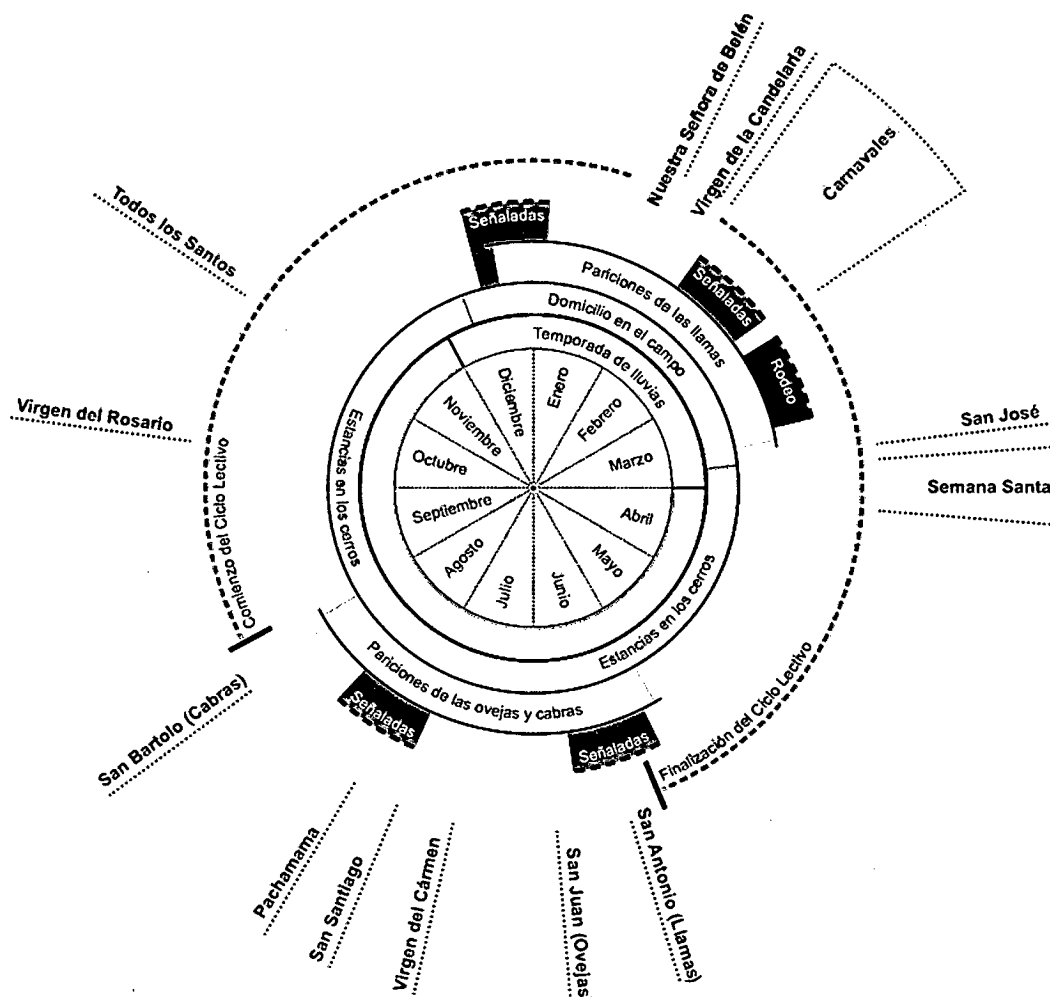


Figura 4. Calendario de actividades anuales productivas, rituales y cívicas (Elaboración con datos propios en base a Göbel 2001)

Esto nos impone pensar en la temporalidad del pastoreo en relación con las movilidades puesto que la organización del espacio es indisoluble del modo particular de concebir y percibir el tiempo que está implícito en la actividad pastoril. El ciclo anual del pastoreo está marcado por determinados momentos que lo organizan y subdividen en ciclos más pequeños. Los momentos de las *pariciones* de las distintas especies, las fechas de *castraciones*, de las esquilas, la temporada de lluvias y la de seca, la disponibilidad de determinadas pasturas, los momentos de las *señaladas*, las asambleas, los *rodeos de*

*burros*, la celebración de la *pachamama*, los carnavales o las distintas festividades dedicadas a los santos y las vírgenes son marcas temporales que a su vez están asociadas con ciertos espacios particulares, movilidades específicas y el énfasis de determinadas relaciones sociales.

Así, el verano, que es el momento de las lluvias, es en general el tiempo de estar en el *domicilio* en el campo, las *señaladas* también deben realizarse allí; los meses de sequía y mayores fríos son el momento de la permanencia en los *cerros* usando y desplazándose entre las *estancias* buscando los *lugares* más reparados; los carnavales, *rodeos* y peregrinaciones implican determinados recorridos por el espacio susqueño con un énfasis particular en el pueblo, creando y recreando determinados vínculos que exceden, aunque incluyen, los familiares. Como lo hemos consignado en la figura 4, no es menor el peso que tiene el calendario escolar, puesto que los niños, junto con algún adulto, tienen que estar en el pueblo durante una cierta cantidad de meses y sólo pueden acercarse al campo durante los fines de semana o las vacaciones<sup>31</sup>. Los establecimientos en Susques, al igual que en otras localidades del Departamento, se rigen por un régimen de verano tal que el ciclo lectivo comienza a principios de Septiembre y finaliza a mediados de Junio<sup>32</sup>.

El espacio entonces no es temporalmente homogéneo sino que en distintos momentos del año ciertos *lugares* dentro de los *pastoreos*, así como en el territorio colectivo de Susques, tienen una densidad diferencial frente a otros y se constituyen como sitios focales de las prácticas y relaciones entre las personas. Las prácticas no tienen porque concentrarse en un único *lugar* sino que pueden ser simultáneas y dispersas e implicar que los miembros de la *familia* estén repartidos. Nos enfocaremos ahora en los desplazamientos y espacios directamente relacionados con la esfera familiar del pastoreo, y reservaremos aquellos vinculados con una escala colectiva para el siguiente capítulo. En principio, como lo han indicado distintos investigadores (p.e. Yacobaccio et al. 1998), es necesario distinguir dos movilidades coexistentes que implican trayectorias y tiempos diferentes, y que están directamente relacionados con el manejo de la *hacienda*: una estacional y otra

---

<sup>31</sup> Esto tiene consecuencias en la cantidad de manos disponibles para el trabajo con la *hacienda*, y fundamentalmente en la sociabilización de los niños. Nos referiremos al rol de la escuela más en extenso en el capítulo 6.

<sup>32</sup> Para el ciclo lectivo 2010-2011 las clases comenzaron el 30 de Agosto de 2010 y finalizarían el 16 de Junio del 2011. En este mismo ciclo, eran 8 establecimientos primarios y 2 secundarios en el Departamento de Susques que se regían por este calendario.

cotidiana. Esta aproximación a estas dos movibilidades nos lleva a revisar dos formas particulares de territorialidad. Nos interesa enfatizar que el recorrer en forma concreta el *pastoreo* junto con la *hacienda* no es sólo una estrategia de aprovechamiento de recursos, aunque esto sea fundamental, sino también una forma de apropiarse materialmente del espacio.

### *La movilidad estacional*

Al hablar de una movilidad estacional nos estamos refiriendo a los desplazamientos que los miembros de una unidad doméstica que residen en el campo realizan junto con la *tropa* entre los distintos *lugares* que poseen en su *pastoreo* y donde tienen su *domicilio* y los *puestos* o *estancias*. Con una cierta flexibilidad, estos desplazamientos siguen un cierto ciclo que tiende a repetirse cada año. En términos generales, las distancias entre las *estancias*, es decir lo que debe recorrerse en cada traslado, son variables y están entre los 15 minutos y una jornada completa de camino<sup>33</sup>. La permanencia en cada una de las *estancias* es también variable, aunque puede oscilar entre los 15 días y hasta más de tres meses. Estas variaciones suelen estar asociadas, por un lado, con las características del *pastoreo* pero también con las preferencias de la pastora y su estrategia de manejo. Si consideramos el tiempo de permanencia en cada asentamiento y que lo habitual es que cada *familia* tenga, además del *domicilio*, entre cuatro y cinco *puestos* en uso durante el año, veremos que nos encontramos con un alto nivel de movilidad estacional que puede implicar incluso más de diez desplazamientos entre los distintos asentamientos a lo largo del año (Figura 5).

Cada uno de estos traslados de una *estancia* a otra implica una notable movilización que puede requerir la participación de miembros de la *familia* que residen en el pueblo. El trabajo suele comenzar varios días antes con la preparación del *puesto* que va a ser utilizado. En muchos casos ese *puesto* pudo haber estado sin uso durante un año o incluso más. Es necesario entonces retirar la arena y la tierra que se pudo haber acumulado en la entrada, reparar las maderas de los techos, fijar nuevamente las puertas de tablas de cardón o reparar los *corrales* para la *hacienda*. En algunos *puestos*, especialmente aquellos con mayor infraestructura, se suelen dejar permanentemente ciertos enseres como latas, ollas o

---

<sup>33</sup> En lo que da cuenta de una cierta forma de pensar el espacio, las distancias son relatadas en el tiempo necesario para recorrerlas y no en kilómetros. Es decir que no importa tanto la medida abstracta sino más bien lo que le demanda a una persona en condiciones particulares, por ejemplo con o sin rebaño, recorrerla.

bidones para trasladar agua y, eventualmente, también algunas mantas. Pero lo sustancial de los elementos materiales necesarios para llevar adelante la cotidianidad durante varias semanas tiene que ser trasladado en cada desplazamiento. La mayor parte de los enseres de cocina, la ropa, los juguetes de los niños, herramientas y otros elementos que se usan a diario con la *hacienda* son llevados poco a poco a lo largo de los días. Sin embargo esto no es todo, en la mayoría de las *estancias* no abunda el agua para el consumo de las personas por lo que debe llevarse una cierta cantidad antes del traslado. Algo parecido ocurre con la leña, en general ramas de tola, que se suele ir juntando en cada viaje para acumular una cierta cantidad<sup>34</sup>. De todas maneras, el día del traslado es de una actividad febril. Si participa más de una persona, alguien suele ya trasladarse al *puesto* con los niños más pequeños y parte de las vituallas. El resto se queda dejando todo en orden. Si los *puestos* tienen acceso por vehículo, y hay uno disponible, el trabajo se hace mucho más sencillo pero si o si tiene que sumarse a colaborar alguno de los familiares que vive en el pueblo. El proceso termina cuando la *hacienda* como parte de la jornada de pastoreo es llevada a los nuevos *corrales*. De todas maneras en los días sucesivos son muchos los viajes que se siguen haciendo para buscar una u otra *cosita*.

Más allá de la colaboración que pueda recibir de distintos miembros de la *familia* el rol central en este proceso le corresponde a la mujer, específicamente a la pastora. En estos años hemos podido participar en diferentes traslados entre *estancias* y observar que es ella la que tiene el control absoluto de la situación. Esto no es casual, la pastora es quien mejor conoce tanto a su *hacienda* como a las pasturas que tiene disponibles. En este sentido, el cuándo y el adónde, la definición del momento del traslado a otro *puesto* es definido por ella. De acuerdo a pequeños cambios ambientales, la ansiedad de la *tropa* y la disponibilidad de pasturas, define el momento preciso para movilizarse de *estancia*. El comienzo del frío, las primeras lluvias o el cese, el inicio de las *pariciones*, o el que la *tropa* sola tienda a *arrancar hacia los cerros* son indicios significativos de que llegó el momento de dejar el *lugar* e instalarse en otro.

---

<sup>34</sup> La recolección de leña es una actividad permanente. Algunas personas suelen comentar que en cada salida cotidiana, al regresar al *puesto* es necesario traer un *atadito* para compensar lo que se va consumiendo durante las noches.



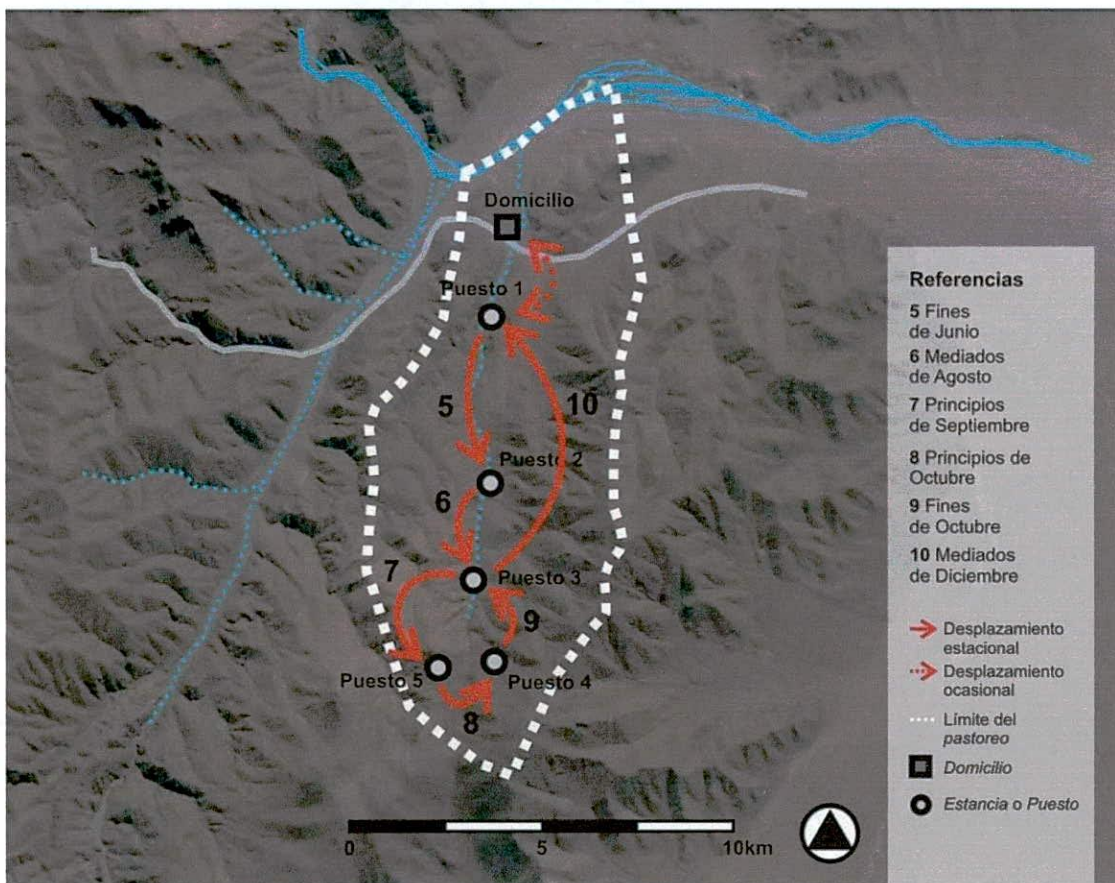
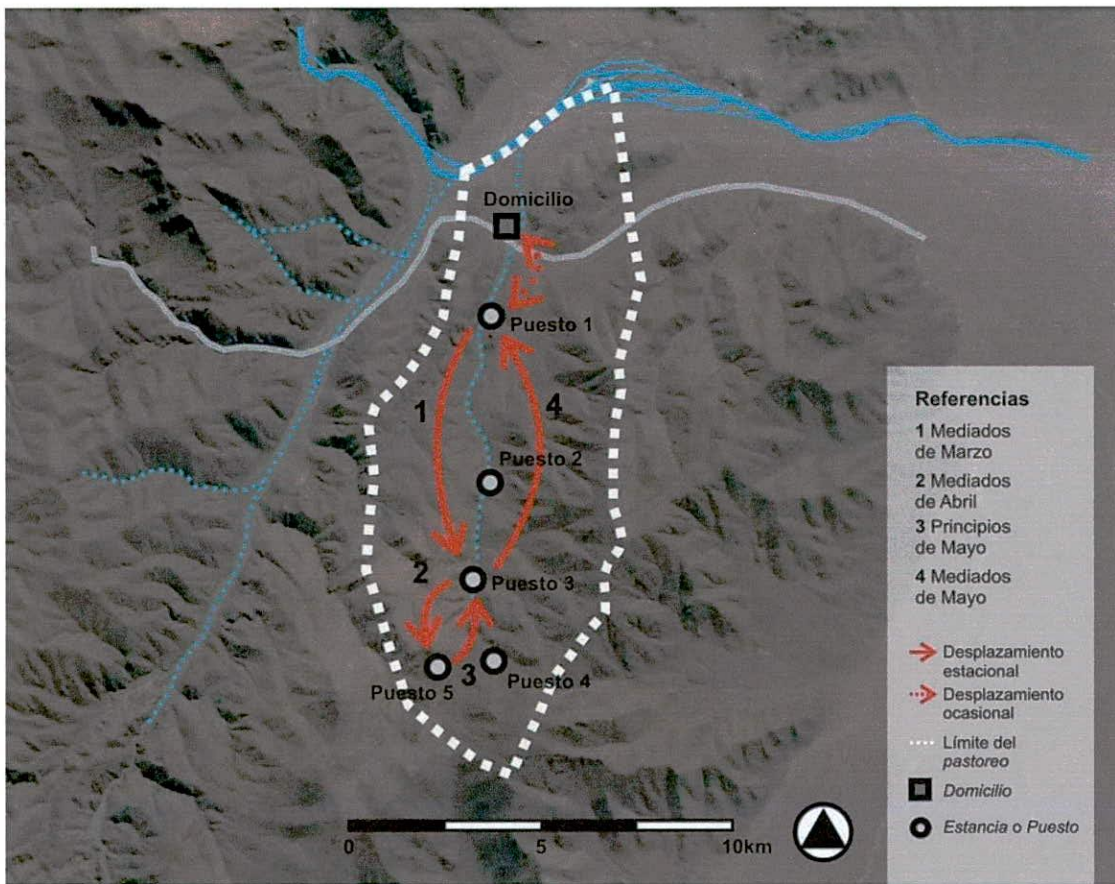


Figura 5. Ejemplo de un esquema anual de movilidad entre los asentamientos (Elaboración propia)

Puestos a sintetizar la lógica de los desplazamientos, debemos observar que se trata de una serie de recorridos que van del *campo* a los *cerros*, y de regreso. Es decir, entre los *lugares* del *domicilio* y aquellos de las *estancias*. En términos generales el desplazamiento entre las *estancias* implica una variación altitudinal, habitualmente entre los 3500 y 4200 msnm, pero también el aprovechamiento microambientes con condiciones diferenciales. Esto permite por un lado el acceso a distintas pasturas y, por el otro, la posibilidad de aprovechar diferentes tipos de reparos tanto durante las lluvias como en los meses más fríos del invierno. Las *familias* en Susques suelen usar sus *domicilios* durante los veranos, de diciembre a marzo, mientras que se desplazan buscando reparos entre las *estancias* durante el resto del año. Como se observa en la figura 5, el movimiento entre los asentamientos no tiene porque ser sucesivo y estrictamente circular. Por el contrario puede basarse en la recurrencia del uso durante el año de ciertas *estancias*. En ese caso, la que hemos indicado como *puesto 3* funciona como un nodo intermedio desde el que es posible acceder con menor recorrido a los *puestos 4* y *5*. En este sentido, no todos los *puestos* o *estancias* tienen la misma importancia dentro de la estrategia anual. Incluso, algunos directamente pueden no ser usados en determinados años.

Si continuamos con la situación ilustrada en la figura 5 veremos que la permanencia en cada una de las *estancias* puede abarcar desde las dos semanas hasta los tres meses. En este caso se da la particularidad de que el *domicilio* no forma parte del recorrido con la *hacienda* aunque la pastora con la *hacienda* sí se dirige allí en distintos momentos puntuales desde el *puesto 1*. Por otra parte, cuando no está en el pueblo, su marido suele quedarse constantemente en el *domicilio* mientras ella está en las *estancias*. Si bien la mayoría de las *familias* sí tienen incorporado el *domicilio* en el ciclo de desplazamientos, en ningún caso es donde permanece la mayor parte del año. Esto nos aproxima a algo que profundizaremos en el capítulo 8 respecto a que el carácter de principal asentamiento dado al *domicilio* no está vinculado necesariamente con su condición de residencia permanente.

### *Los recorridos cotidianos*

En paralelo con esta movilidad estacional, diariamente la pastora debe acompañar y guiar a la *tropa* hacia ciertos sectores de pasturas, es decir que *repunta la hacienda hacia los cerros*. O sea, se la lleva para un determinado lugar para evitar que *pasten* en cualquier sitio, puesto que sino

*Las llamas van para donde ellas quieren y no para donde uno quiere, uno tiene que repuntarlas sino se van a cualquier lado, como al campo de un vecino. (A.G. 05/2007)*

Los desplazamientos cotidianos buscan un uso equilibrado y controlado de los recursos de pasturas. En términos generales en cada jornada la pastora junto con la *hacienda* recorre una distancia que no suele exceder los tres kilómetros a la redonda de la *estancia*. Si bien la mayoría de las *familias* conducen a la *tropa* junta, otros prefieren guiar a las llamas hacia un sector y a las cabras y ovejas hacia otro. Esto se da especialmente cuando cuentan con la colaboración de alguna persona. En todo caso, el *pastorear la hacienda* requiere de una serie de acciones que abarcan la totalidad de la jornada. Para todas las *familias*, el trabajo con la *hacienda* comienza por la mañana y termina con la caída del sol. En una ocasión una pastora nos decía que en el pastoreo *no hay vacaciones ni feriados, ni lluvia ni frío que valga, a la tropa no se la puede dejar botada*. Si bien se requiere de la presencia constante de la pastora, esto no significa que todo el tiempo deba estar dedicada exclusivamente a los animales. De hecho diariamente se realizan otras actividades en paralelo: hilar, tejer, preparar quesos y *charqui*, entre otras. Algunas de éstas, como hilar o tejer, se suele hacer mientras se camina con la *tropa*.

En lo cotidiano, se comienza bien temprano por la mañana, a las siete o antes. En la *kancha* o *fueguero* del *puesto* se enciende el fuego con unas ramitas de tola y se prepara el mate cocido con unas *tortillas* para desayunar y controlar el frío que a esas horas es muy intenso. Al mismo tiempo, se van poniendo distintas ollas para preparar la sopa del almuerzo. En una vasija se prepara el *mote*<sup>35</sup>, en otra se calienta agua, se rehoga la cebolla o se va hirviendo un pedazo de carne para agregarle las papas o el zapallo. Quien cocina, una actividad que no es exclusivamente femenina, se sienta a un costado del fuego y con una rama, conocida como *fiscal*, *asistente* o *ayudante*, va moviendo las ollas y avivando las brasas.

Mientras el almuerzo se va preparando la pastora suele ir al *corral* y controlar cómo está la *hacienda*. Todavía no se libera a la *tropa* sino que las actividades se desarrollan dentro del *corral*. Una de las primeras es hacer que las crías se alimenten de sus madres. Se dice que con las llamas esto es más sencillo porque se ocupan de sus crías hasta que están más

---

<sup>35</sup> El *mote* es una preparación en base a granos de maíz hervidos que es muy común en las comidas tanto cotidianas como especiales.

grandes y no hace falta preocuparse por el lugar donde están pariendo, no ocurre lo mismo con las cabras u ovejas que suelen desconocer a sus crías. En un proceso que muestra el conocimiento de la *hacienda* que tiene una pastora, se intenta que cada cría se alimente con su propia madre, *para que se acostumbre*. A las cabras *guachas*, es decir sin madre, se las lleva primero al *chiquero* para que no molesten a las demás y luego se las acerca a alguna cabra para que amamante o se le da leche en biberón. Si es época de *pariciones* esta rutina se altera porque primero se debe controlar qué cabras parieron y dónde para buscar las crías. Especialmente en verano, cuando la disponibilidad de pasturas hace que las cabras den más leche, se ordeña algunas, luego de que alimenten a las crías, para preparar quesos.

Alrededor de las 11 de la mañana, un poco más tarde o más temprano, comienza un almuerzo rápido en el mismo *fueguero*. Luego es el momento de comenzar a guiar la *tropa* hacia las pasturas que se espera que usen en esa jornada. Cuando los rebaños son mixtos, primero se suele liberar a las llamas y recién después a las cabras y ovejas. Las crías más pequeñas son colocadas en el *chiquero* para que no sigan a sus madres. En general recién a partir de los 20 días de vida, se entiende que están en condiciones de salir a *pastear* con el resto de la *tropa*. Las hembras que acaban de parir también deben quedarse en el corral junto con la cría recién nacida. Con la ayuda de los perros, se encamina al resto de la *tropa* en un determinado rumbo. Una pastora nos ha comentado que si no se las saca del *corral* antes del mediodía las cabras, especialmente, se van solas hacia cualquier parte. Eso implicaría un doble trabajo, hay que ir a buscarlas para luego reorientarlas. El pastoreo de las llamas, en particular, tiene ciertas aristas. Algunas unidades domésticas dejan que las llamas se muevan libremente y no las llevan hacia lugares prefijados. Cada una cierta cantidad de días la *tropa* regresa al *puesto* o se la va a buscar en caso que sea necesario, por ejemplo, *carnear* algún animal. Es habitual escuchar referencias a la independencia de las llamas, a diferencia de las cabras. Sin embargo no todos están de acuerdo con esto porque sostienen que a las llamas también hay que *repuntarlas* para tener un adecuado manejo de las pasturas y para que no se metan en pastoreos ajenos. Por otra parte, al estar sueltas están mucho más expuestas a los ataques del *león*, es decir el puma.

Luego de *repuntar la hacienda*, la pastora tiene un cierto tiempo para realizar cualquier otra actividad hasta que sale a su encuentro. Luego de preparar alguna lana cruda para hilar o un tejido para el camino, la pastora toma el mismo rumbo de la *hacienda* hasta que la localiza y se queda allí, con la ayuda de los perros, controlando y guiándola durante el

resto de la tarde<sup>36</sup>. En época de *pariciones* se suele salir directamente con la *hacienda* para estar cerca en caso que nazca alguna cría. Las pastoras sostienen que es muy importante estar en el momento que paren sino después es muy difícil saber de quién es cada cría para dárselas. En este sentido, *si no estás todo el tiempo con la hacienda no puedes conocerlas bien*.

El regreso comienza alrededor de las 4 de la tarde para poder alcanzar el *puesto* antes que se haga de noche. Al llegar se hace entrar a la *hacienda* en los corrales, se controla que no falte ninguno de los animales, y se devuelven las crías para que se amamanten. Después de esto se emplean un par de horas para buscar agua, de un pozo o de algún *ojito* cercano, y para juntar leña. En muchos casos se aprovecha para juntar algunas ramas mientras se va volviendo con los animales. La falta de algunos animales implica que hay que salir a buscarlos, incluso con la noche ya avanzada. Estas desapariciones son un motivo de preocupación, porque si bien puede ser que regresen, también es posible que estén definitivamente perdidos<sup>37</sup>. Cuando las tareas con la *hacienda* están terminadas se calienta la comida que se preparó por la mañana. En general en invierno, si en el *puesto* existe la posibilidad, se suele cenar en la *casa* o en la cocina techada. Cuando son varias las personas que están en el *puesto* este es un momento de reencuentro de la totalidad del grupo puesto que mientras las mujeres están dedicadas a la *hacienda*, los varones suelen trabajar en los *rastrojos* o en el arreglo de las construcciones.

En términos generales la rutina cotidiana ha cambiado en los últimos años producto de la menor cantidad de personas residentes en el campo. No son pocas las *familias* en las que, salvo por los momentos de vacaciones o los fines de semana, sólo una pastora vive en las *estancias* la mayor parte del año. Incluso cuando son dos o tres la cantidad de actividades que deben realizarse absolutamente todos los días excede las posibilidades del grupo. En este sentido muchas *familias* tienen a reducir los desplazamientos, la cantidad de animales o directamente los dejan *pastear solos*.

---

<sup>36</sup> A veces en ciertos *lugares* con buenas pasturas se encuentran pequeños reparos semicirculares de piedra donde la pastora puede protegerse del viento mientras observa a la *tropa*.

<sup>37</sup> La desaparición de parte de la *tropa* en general es vista como un mal presagio. Durante una noche en el *puesto*, la *familia* contaba que cuando las *tropas* se van solas a algún lugar y vuelven recién después de algunos días, anuncia que alguien de la familia va a morir o ya se murió. Cuando ven una *tropa* perdida de alguna casa ya saben que es que algo pasó; *como la carne y el espíritu están separados, el espíritu se va arriando la hacienda a cualquier lado y para hacer la burla a su familia, la esconde o se la lleva a algún lugar lejano*. De hecho recordaban casos en que los animales caminaron hasta un par de días y aparecieron en la otra punta del pueblo.

En todo caso, nos interesa observar particularmente que tanto la movilidad cotidiana como la estacional tiene un doble sentido vinculado con la territorialidad pastoril. Por un lado, como indicamos reiteradamente, son estrategias de aprovechamiento de los recursos que la *familia* tiene disponible dentro de su *pastoreo*. En este sentido, el grupo se está apropiando materialmente de su territorio a través del cuándo, cómo y dónde definido por la pastora. Por el otro lado, la movilidad forma parte de una apropiación simbólica del espacio. Al caminar el *pastoreo* se están recorriendo los *lugares de la familia*, aquellos que fueron vividos por los *abuelos* y que en el presente hacen a la conformación del grupo. En el próximo punto nos enfocaremos en otra arista de la apropiación simbólica a través de la *señalada*.

### *La señalada*

Cuando nos referimos a la construcción de los *lugares* a través del nombrarlos, hicimos mención a la importancia que tenía en ese sentido la *señalada*. Esta es una celebración familiar central dentro del calendario productivo-ritual anual. Por un lado, es una práctica que tiene como objetivo marcar la totalidad de los animales de la *tropa* para distinguirlos de aquellos de otras *familias*. Pero además es un ritual en el que se pone en evidencia en forma concreta que las personas, animales y espacios están estrechamente relacionados y, de hecho, forman parte de una misma totalidad familiar. Por otra parte, es un momento en que se crean y fortalecen relaciones sociales importantes para el grupo. Las *señaladas* han sido descritas por investigadores y cronistas en buena parte de la Puna y, con variantes, en otras zonas de las tierras altoandinas<sup>38</sup>. Nachtigall, a partir del recorrido realizado en 1962 por la Puna de Atacama describió la ceremonia de la “señalada” o “tinka” observando que,

“es una boda ceremonial, organizada para tornar prolíferos a los animales nacidos durante el curso del año anterior. Con un ritual que dura muchas horas, se les reúne en parejas, asperjándolos con chicha, cerveza y alcohol y arrojando sobre ellos hojas de coca; luego se les amarran borlas de lana en la pelambre y, además, a los machos elegidos se les cuelgan dichas borlas en las orejas. Ocasionalmente, se les unta también con una tintura roja de óxido ferroso y, finalmente, se les tiende, siempre por parejas, sobre una manta” (1966:194)

---

<sup>38</sup> Nos referimos a que en general las sociedades de pastores en los Andes suelen tener algún tipo de ceremonia de marcación de los animales. En nuestro caso en particular hemos participado también en *señaladas* en Rinconada, al Norte de la provincia. Las características del ritual en este caso fueron muy similares a las que describiremos para Susques.



Los elementos y pasos de la “señalada” descrita por Nachtigall son en su mayoría coincidentes con las aquellas que hemos podido observar en Susques. Es importante observar que la *señalada* es un ritual, dimensión tomada por este autor, tanto como es un trabajo importante dentro del manejo de la *hacienda*. Estas dos esferas se ponen en evidencia continuamente durante la práctica. Sin ir más lejos, la colaboración de muchas personas es importante porque contribuye al fortalecimiento de vínculos sociales, pero también porque *señalar* más de cien animales es un trabajo arduo que le puede demandar muchas horas a un grupo reducido de personas.

Varias décadas antes, Juan Alfonzo Carrizo, en su “Cancionero Popular de Jujuy” de 1935, había descrito este ritual tal como se lo realizaba en la Puna de Jujuy, observando que,

“La señalada es, puede decirse, la fiesta familiar de los pastores porque el Carnaval y la celebración del Santo patrono de la parroquia, son fiestas para todos” (2009 [1935]:XLVI)

Y un poco más adelante, agregó que,

“La señalada es más bien una fiesta doméstica, un ritual, en ella el pastor se alegra y pide a la Pachamama su protección para el multiplico de su hacienda” (2009 [1935]:XLVI)

Nos interesa particularmente esta diferenciación planteada por Carrillo entre celebraciones domésticas y colectivas. Efectivamente la *señalada* es un ritual que forma parte de la esfera de lo doméstico, que está orientado hacia el rebaño familiar y en el que primariamente participan los miembros de la unidad doméstica. El ritual gira en torno a la figura de la pastora quien dirige permanentemente las acciones y otorga diferentes roles a los participantes. En tanto es una actividad que requiere una gran cantidad de trabajo en poco tiempo, se busca que se sumen otras personas. En primer lugar los miembros de la *familia* que viven en el pueblo o incluso en otras localidades que viajan para participar y las personas con quienes existen lazos de parentesco tanto sanguíneo como de afinidad. Pero también se espera que estén presentes todos aquellos que tienen animales dentro de esa *tropa* sea *al partir* o *al cuidado*. Participar de las *señaladas* es parte de los compromisos sociales importantes a lo largo del año.

La condición de ritual centrado en la *familia*, tiene un correlato en términos espaciales. La *señalada* no se realiza en emplazamientos de significación colectiva sino en el *domicilio*, el principal asentamiento que por otra parte es una referencia material del grupo familiar. Incluso si el rebaño está el momento de realización de la *señalada* en alguna de las

*estancias*, el grupo se traslada específicamente a la casa principal para llevarla a cabo. Dentro del *domicilio*, un punto focal del ritual está ubicado en los *corrales* y es allí donde se llevan a cabo la totalidad de los pasos necesarios.

El momento del año en que se llevará a cabo la *señalada* también es una decisión familiar y no existe una coordinación colectiva como sí ocurre con otros rituales de la esfera doméstica como el de la *Pachamama* en Agosto. Sin embargo sí existen ciertos momentos que son considerados propicios para una acción ritual que implica un intercambio y un pedido explícito a la *tierra* en pos de la fecundidad del rebaño a futuro. Si bien la mayor parte de las *familias* realizan sus *señaladas* durante el tiempo de carnaval, otras prefieren hacerlo para las festividades de fin de año, durante el mes de agosto coincidiendo con la celebración de la *Pacha* y los menos para la fiesta de San Antonio (13 de Junio) que es el santo patrono de las llamas (Figura 4). Se dice que en estos momentos *la tierra está alegre*, que está abierta y dispuesta. Esto está vinculado con un tiempo que se asocia con su fertilidad, particularmente en el caso del mes de Agosto. Al respecto es necesario que observemos que el *tiempo de alegría* debe ser también comprendido como de una cierta inestabilidad en las relaciones entre la *tierra* y las personas<sup>39</sup>. En tanto la *Pachamama* puede dar tanto como quitar, esta inestabilidad requiere de un cuidado especial en este tiempo delicado. Las diferentes ofrendas que se realizan durante la *señalada* tienen como objetivo el agradecer y el pedir para el año que siguiente, pero también parecieran ser un modo de mantener las buenas relaciones.

Más allá del momento puntual, cada año todas las *familias* deben *señalar* la totalidad de los animales de la *tropa* con una marca particular que los diferencie de los ajenos<sup>40</sup>. A los que tienen menos de un año, es decir que serán *señalados* por primera vez, se le realizan una serie de cortes en las orejas, las *señas*. Tanto a estos animales como al resto se los *florea*, colocándoles *flores* y *chimbus*<sup>41</sup>, realizados con lanas de ciertos colores específicos, en las

---

<sup>39</sup> Nos referiremos con más detalle a la significación de la *alegría* cuando tratemos sobre el carnaval en el capítulo 6.

<sup>40</sup> No lo hemos mencionado antes, pero es importante indicar que los burros no son *señalados* en ese momento. La *señalada* de los burros se realiza en un momento preciso del año durante los *rodeos*. De hecho a diferencia del resto de las especies, los burros no son *pastoreados* y pueden estar sueltos recorriendo todos los campos sin restricciones. En tanto es una celebración colectiva nos dedicaremos a ella en el capítulo siguiente.

<sup>41</sup> Las *flores* son los ataditos de lanas de colores que se colocan en las orejas siguiendo una ubicación diferente para cada unidad doméstica. Los *chimbus*, si bien están hechos con las mismas lanas, se atan en el lomo del animal distinguiendo machos y hembras.



orejas y en el lomo respectivamente distinguiendo los machos de las hembras. En este proceso, la *hacienda* se señala como propia, y distinta al resto y pasa a ser la *hacienda* de las personas, en el marco de una relación entre la *familia* y su *tropa* particularmente cercana y afectiva (Göbel 2000/2002).

La *señalada* sigue una serie de pasos que se repiten de un modo similar entre las distintas *familias*, aunque todos introducen modificaciones, digamos, de “estilo”. El ritual comienza con el ingreso de todos los participantes al *corral* pidiendo permiso y cruzando una manta roja que se coloca en la entrada. El espacio del *corral* se organiza en ese momento de un modo muy preciso. Al igual que las *casas*, de hecho son las *casas de la hacienda*, los *corrales* tienen la entrada orientada hacia el Este, hacia el naciente. Hacia la derecha de la entrada se ubica la mesa en la que se colocarán las distintas ofrendas, las *flores* y *champus* que se usaran para *florear* a la *hacienda*, la *coca* y los *traguitos* para la *Pacha* y para los participantes. La propia mesa es objeto luego de una parte de las acciones dentro del ritual.

Una vez que se colocó la mesa, comienza la primera de las *challas* en la *boca de la pacha* que se abrió en el centro del *corral*. La pastora junto con sus dos o tres personas más cercanas, en general su *compañero* y algunos de sus hijos, ofrenda *coquita*, alcohol, vino y chicha a la *tierra* mientras sahumán el *corral* con la *coba*<sup>42</sup>, para recién entonces realizar sus oraciones frente a la *boca* y mirando también hacia el Este. Luego, comienza el recorrido por el *corral* desde la entrada y en sentido antihorario, o sea girando hacia la izquierda, cargando la *coba* y bendiciendo a la *tropa* con una mezcla de *chicha* con hojas de coca. El giro antihorario en el *corral* envuelve y reúne la totalidad del espacio, y entonces también a la *hacienda*.

La *señalada* se desenvuelve en un tiempo ritual en que se suceden momentos de una actividad frenética con otros de una calma absoluta, en algo que es común a otros ritos locales. Luego de la intensidad del recorrido por el *corral*, sigue el momento calmo de *coquear* y *challar la mesa* en cada una de las patas siguiendo también un sentido

---

<sup>42</sup> La *coba* es una planta resinosa que crece en ciertos sectores de la Puna y que al ponerla sobre brasas larga un humo con un aroma penetrante similar al del incienso. La *coba* sólo debe liberar su humo para sahumar pero en ningún caso debe encenderse sobre las brasas.

*izquierdo*<sup>43</sup>. Recién luego de esta *challa* llega el momento del *casamiento* de dos llamas, macho y hembra, de menos de un año, con la compañía de otra pareja adulta que recibe el rol de padrino y madrina. Los cuatro animales son sentados mirando hacia el Este sobre una manta en la que sólo pueden estar apoyados ellos. La pareja que es casada recibe una atención particular cuando se la *señala* y es alimentada con *chicha*, *coca* y otras ofrendas puesto que, de alguna manera, representa la fertilidad para los años siguientes. En este sentido, los animales seleccionados para el casamiento tienen ciertos atributos físicos y de temperamento que se espera que se repliquen en la descendencia. La pareja es la primera en ser *señalada* con los cortes en las orejas y luego *floreada* con las lanas de colores.

Como venimos indicando, además de la necesidad técnica de distinguir a los animales, la *señalada* es una oportunidad de agradecer y pedir a la *Pacha* un buen *multiplico*. En este sentido, luego del casamiento, cada uno de los presentes le entrega a la pastora una cierta cantidad de hojas de coca como deseo de prosperidad de la hacienda. La *señalada* es también el momento en que el dueño de la *tropa* entrega animales *en suerte* a sus hijos u otros familiares y personas cercanas que pueden así comenzar a formar su propia *hacienda* o incrementar la que ya tienen. Claro que a través de esos regalos se están creando y fortaleciendo los lazos de colaboración. Recién luego de todas estas etapas comienza la parte más ardua de la *señalada* que consiste en cortar las orejas de todos los animales de menos de un año con la marca de la *familia* y luego *florear* a todos, animales jóvenes y adultos, con las lanas de colores: las *flores* en las orejas y el *chimpu* sobre el lomo. Siempre mirando al Este, hacia el sol de la mañana.

Cuando todos los animales fueron *señalados* se los libera en medio de una fiesta. Como ocurre cotidianamente, una vez más salen hacia el Este y al hacerlo deben pasar necesariamente por el *mojón*, una pequeña montaña de piedras de forma cónica, similar a una *apacheta*. Es precisamente en el *mojón* donde se desarrolla la última etapa de la *señalada*. En una *boca* abierta al pie del *mojón*, el *jui*, son ofrendados a la *Pacha* los pedacitos de oreja que fueron cortados y conservados por la pastora. Luego, entre las piedras del *mojón* se colocan pequeñas ramas que representan las pasturas y en ese

---

<sup>43</sup> A lo largo de la tesis irá cobrando sentido la relevancia tanto del giro antihorario como del *challado* de las patas de la mesa. Por el momento es suficiente con insistir que el *corral* es también una *casa* y plantear que las patas de la mesa son en definitiva una representación de sus esquinas.

momento suelen ser mencionados los distintos *lugares* de la *familia* dentro del *pastoreo* incluyendo el *domicilio* y las *estancias*.

El *mojón* entonces se constituye como una síntesis de la totalidad del espacio de la *familia*. La existencia del *pastoreo* como un todo, con sus pasturas, *lugares*, *casas* y *estancias*, se condensa en ese momento en el *mojón* que es totalmente envuelto con las lanas de los mismos colores usados para la *hacienda* decorado. Finalmente son las propias personas que participaron del ritual las que son *señaladas* con las mismas *flores* de la *tropa*. La *hacienda*, el *pastoreo* y las personas son literalmente marcados con las lanas de colores y simbólicamente apropiados como parte de la *familia*, en definitiva son domesticados. En esta línea, la *señalada* se constituye como una arista fundamental dentro de una territorialidad, que podríamos entonces llamar doméstica, entendiendo que las personas, la *hacienda* y sus espacios son partes indisolubles de un todo. A través de la *señalada* se ejerce explícitamente un control simbólico del espacio y se enfatizan sus vínculos con una determinada *familia*.

La territorialidad doméstica se constituye a partir de distintas estrategias combinadas de apropiación material y simbólica del espacio. La *señalada* y el ritual delante del *mojón*, el nombrar los *lugares* cotidianamente, los recorridos entre las *estancias* como parte del manejo de la *hacienda* y el establecimiento formal de los límites del *pastoreo* son diferentes dimensiones de una práctica territorial doméstica en la que se enfatiza la autonomía y relevancia de la *familia* como unidad de producción y reproducción en el concierto colectivo de Susques. Sin embargo, debemos observar que esta autonomía de lo doméstico no es excluyente de otros papeles que viven las personas, y, de hecho, en distintos momentos a lo largo del año se priorizan las construcciones colectivas. La territorialidad doméstica coexiste con otras que se superponen y que implican la reconstrucción de Susques, y su espacio, como un colectivo a través de la integración de las diferentes *familias*.

## La construcción de un espacio colectivo

---

En el capítulo anterior nos hemos enfocado en la centralidad de la *familia* como unidad de producción y de reproducción en el contexto de las actividades pastoriles. En algo que se extiende a lo largo de todas las etnografías sobre grupos pastoriles en los Andes, también en Susques los rebaños son de propiedad familiar y es este grupo el que determina la estrategia de manejo. Esta centralidad de la *familia* se ve enfatizada en este caso puesto que la propiedad sobre las tierras de pastoreo y los recursos en ella contenidos, también ingresan en su esfera. En este sentido, cada *familia* controla una determinada porción del espacio susqueño donde tiene sus *lugares* y asentamientos, entre los que se desplaza junto con su *hacienda* a lo largo del año. Esta existencia de territorios familiares, o domésticos como nos hemos permitido llamarlos, claramente definidos implica, por un lado, que el acceso a los recursos necesarios para el pastoreo no está mediado por institución colectiva alguna que marque cómo, cuándo o dónde tener el rebaño. Por el otro, lleva a una asociación muy fuerte entre el grupo familiar con su territorio, al punto que podríamos sostener que ese territorio, el *pastoreo*, participa de la definición de la *familia*.

Al respecto, ante una situación muy similar, Göbel refirió que,

“Debido a la centralidad de las unidades domésticas en Huancar, la identidad local es mucho más fuerte que la identidad comunitaria. El sentimiento de arraigo local, es decir, el compromiso que una persona siente hacia el espacio que su familia controla (tanto económica como simbólicamente) y que socialmente existe adscrito a ella, es mucho más grande que su sentido de pertenencia a una comunidad abarcativa” (2002:56)

Para en otro trabajo aclarar que,

“En determinados contextos la preponderancia de la identidad familiar en Huancar es relegada a un segundo plano. Afloran entonces identidades colectivas que son compartidas por un conjunto de familias. Circunstancialmente hasta pueden definir a una comunidad” (2000/02:271)

En el caso de Susques, si bien efectivamente es la *familia* la que define el la dinámica del pastoreo en sus dimensiones tanto productivas como simbólicas, el calendario anual está pleno de momentos en los que explícitamente se reconstruye Susques como una totalidad materializada en un territorio definido. Son momentos signados por celebraciones, reuniones cívicas, autoridades compartidas y proyectos conjuntos diversos, en los que se prioriza la pertenencia a Susques en tanto colectivo, sin que esto signifique olvidar

completamente la fuerte identidad dada por la pertenencia a una *familia*. Estas dos pertenencias, cuyos límites tampoco son tan taxativos, tienen correlatos espaciales. En este sentido, sobre una territorialidad doméstica se superpone una colectiva con sus propios límites, prácticas y relaciones. De la misma manera, lo colectivo está vinculado con ciertas movi­lidades y trayectorias que conectan otros sitios y definen *lugares* específicos que ya no son sólo significativos para una *familia* sino que son de todos.

Este colectivo, por un lado, se integra como una unidad social hacia el interior de Susques reforzando los vínculos y necesidades comunes entre *familias* que no necesariamente tienen lazos de parentesco de consanguineidad o de afinidad, o estos son muy lejanos. Básicamente se integran allí las *familias* que se consideran parte de Susques y tienen sus *pastoreos* dentro del territorio colectivo. Por otro lado, se constituye como unidad especialmente frente al “afuera”, tanto frente a conflictos o reivindicaciones como a la construcción de vínculos a través de una peregrinación. El “afuera” puede incluir desde los poblados linderos, que tienen sus propios territorios, hasta el Estado provincial o nacional.

Este capítulo se orienta precisamente a reconocer las territorialidades colectivas que coexisten, con trayectorias por momentos convergentes, con las familiares. Nos interesa enfatizar el carácter multiescalar de las vivencias espaciales de las personas. En paralelo con la escala familiar asociada con lo cotidiano del pastoreo, existe una escala colectiva, o local, que tiene su propio tipo de recorridos, espacios, prácticas y relaciones sociales. A su vez, no podemos dejar de lado que Susques y su población forman parte de un estado nación que pone en juego su propia territorialidad que se superpone en una forma compleja con las ya mencionadas. Por otra parte, a partir de la apertura del Paso de Jama, Susques se constituyó como un nodo dentro del corredor de transporte que comunica el Atlántico con el Pacífico. Su población entonces participa también, de distintas maneras, en una escala transnacional. Poner en juego la existencia de estas diferentes escalas es fundamental para evitar considerar a las sociedades, en este caso la de Susques, aisladas y más bien comprenderlas desde los vínculos y las distintas y cambiantes pertenencias que históricamente han tenido.

Este capítulo tiene como objetivo el considerar la realidad multiescalar de la vivencia del espacio en Susques que va desde lo doméstico hasta lo transnacional. A estos efectos, debemos considerar especialmente la existencia de Susques en tanto poblado y su rol

históricamente cambiante. Susques ha pasado de ser un centro exclusivamente destinado a ciertos eventos específicos a lo largo del año mientras la población residía en el campo, a convertirse en un pueblo con una considerable población permanente y con una cierta importancia regional. De distintas maneras, la constitución de Susques como un colectivo ha estado asociada a su conformación como pueblo, más bien como un centro de referencia a partir de la construcción de la capilla.

### *Caseríos y centros poblados*

Tal como lo indicamos al comienzo de esta segunda parte, Flores Ochoa, al definir el pastoreo altoandino, sostuvo que una de sus particularidades, además de la transhumancia y la centralidad de la “familia”, es “el patrón de poblamiento disperso y la ausencia de centros poblados” (1977b). Las descripciones sobre sociedades de pastores en los Andes suelen afirmar que los centros poblados no existen o están vacíos durante todo el año. Frente a la lógica de centros urbanos, se pone en evidencia la importancia de ciertos agrupamientos de casas de familias nucleares vinculadas, las más de las veces, agnáticamente (Flores Ochoa Webster 1973; Custred 1977; Flannery et al. 1989; Nielsen 1996; entre otros).

Ciertas referencias más bien escuetas a la “vida en los pueblos” parecieran dar a entender que existe en algunos casos una dinámica urbana más o menos integrada a la realidad pastoril que tiende a ser sesgada por los autores. En todo caso, con o sin residentes permanentes los pueblos parecieran tener en la mayoría de los casos un rol social y simbólico por demás significativo. Webster (1973), por ejemplo, planteó que en Q'ero, Perú, el centro poblado se constituye como una expresión focal de la comunidad social que habitualmente se encuentra dispersa. Entonces, para este autor,

“El centro y sus actividades son una compensación primariamente para los requisitos ecológicos del régimen de pastoreo que necesariamente fragmenta la comunidad en pequeños caseríos en diferentes valles con capacidad de pasturas limitada y separados unos de otros por pasos de altura” (1973:120)

Aunque la población tenga una residencia dispersa y el centro urbano permanezca despoblado durante buena parte del año, éste tiene un rol integrador de las familias pastoriles dentro de una unidad más o menos cohesiva. En todo caso esto es independiente de la fuerza o la injerencia que puedan tener las instituciones comunitarias resultantes. En ciertos momentos del año las familias dispersas se reúnen en un punto preciso del territorio

que es, precisamente, el pueblo. Quedarnos simplemente con la ausencia de centros poblados permanentes, como se ha descrito en Susques al menos hasta avanzada la década de 1970, es reducir una realidad bastante más compleja.

Una referencia de Nielsen (1996) para el sur de Bolivia nos pone en evidencia otra dimensión significativa de lo urbano en la actualidad. Este investigador observó que,

“El único pueblo, ubicado en el centro del distrito, se encuentra habitado sólo por niños en edad escolar durante el año lectivo y un par de maestros ajenos a la comunidad. Las únicas excepciones son dos unidades domésticas que incluyen personas con empleos estables (agente sanitario y telegrafista). Todos los demás comunarios poseen habitaciones en el pueblo pero sólo las ocupan en ocasión de ceremonias o asambleas comunitarias” (1996:71)

El pueblo puede ser entonces el espacio de la escuela y de otras instituciones públicas. En definitiva es, más que cualquier otro, el espacio de la presencia y la acción del estado. Como veremos en el caso de Susques, al menos en el caso argentino las políticas estatales han tendido a favorecer las radicaciones urbanas de la población en detrimento de los asentamientos dispersos y de la movilidad. En este contexto, el estudio de la realidad urbana nos permite aproximarnos al tipo de participación de las sociedades pastoriles dentro de un estado nación y las estrategias de transformación de éstas en una lógica más bien de imposición. Las sociedades pastoriles, a partir de su movilidad y asentamiento disperso y cambiante, intrínsecos a su definición, han sido objeto históricamente de acciones de cambio radicales. La urbanización y la acción del sistema educativo han sido dos de las prácticas habituales junto con el manejo de los regímenes de acceso a la tierra, las normas de sanidad animal o el control de los circuitos de desplazamiento pastoriles y de intercambio.

Al mismo tiempo, los poblados pueden constituirse como centros de actividad comercial formal o informal y como puntos de contacto de la producción pastoril familiar con un mercado más o menos amplio. Sea a través de la realización de ferias periódicas de venta o intercambio o por la presencia de una cierta actividad comercial que permite el abastecimiento a través del dinero a determinados productos necesarios para la subsistencia, los pueblos pueden convertirse en puntos de atracción temporal o permanente. La existencia de vías de comunicación, como ocurre en Susques, que conectan estos pueblos con centros urbanos mayores puede darle a esto una mayor intensidad e incluso favorecer la incorporación de los grupos al mercado capitalista. Pero a su vez, esta

actividad comercial genera que algunas familias se radiquen en forma permanente en los pueblos.

Cabe plantear la particularidad de las situaciones en las que los pueblos están integrados dentro de la dinámica de desplazamientos anuales de los pastores. En ciertos casos dadas determinadas características presentes en los emplazamientos de los pueblos, estos se vuelven un asentamiento importante e incluso el lugar de la instalación de la casa principal. En este sentido, el pueblo es un lugar donde la familia se instala junto con el rebaño, o parte de este, durante una cierta cantidad de tiempo al año. Un caso interesante en este sentido es el que ha planteado Abeledo (2008) para el caso de Santa Rosa de los Pastos Grandes en la provincia de Salta, Argentina. Tal como lo refirió este investigador, el pueblo está ubicado en una vega de dimensiones considerables. Esto permite que las familias, al menos aquellas que tienen acceso a la vega, permanezcan durante todo el verano allí junto con los rebaños y este sea el lugar de ubicación de las casas principales.

Más allá de las diferencias podemos trazar un paralelo con lo planteado por Gundermann (1988), para la localidad de Isluga en el Norte de Chile. En este caso, los poblados están en el piso de “waña”, entre los 2800 y 3800 msnm, que es donde las llamas permanecen la mitad o más del tiempo durante el año. En este sentido, los poblados están dentro de los ciclos de desplazamiento pastoriles. En los alrededores de San Pedro de Atacama, también en Chile, la importancia de los oasis en relación con el establecimiento de poblados con una cierta actividad agrícola y con los desplazamientos de los rebaños ha sido señalada, entre otros, por Nuñez (1995).

En términos generales, los pueblos ofrecen una serie de niveles de análisis significativos para comprender la espacialidad del pastoreo. Esto es importante porque más allá de las diferencias sustantivas entre la vida cotidiana urbana y rural, no pueden ser pensadas como esferas escindidas sino más bien como dos espacios complementarios que, en algún punto, se definen mutuamente. En este sentido, en los próximos apartados iremos recorriendo los cambios en la conformación urbana y en el rol del pueblo en relación con el campo. Partiremos de su condición como sitio integrador simbólico de Susques como un colectivo, presente en los relatos míticos sobre su origen. Veremos entonces al pueblo como un *lugar* con una significación colectiva. Nos enfocaremos a su vez en los cambios que ha tenido a lo largo del siglo XX que implicaron por un lado un crecimiento significativo de la



población urbana permanente y, en relación con esto, su condición de espacio donde se asientan las instituciones estatales y se desarrollan actividades de tipo comercial. El pueblo en tanto referencia espacial y social tiene entonces distintos roles simultáneos que a su vez están en relación con diferentes territorialidades superpuestas.

En paralelo con los procesos relacionados con el pueblo, nos proponemos reconocer particularmente la condición de Susques como un territorio colectivo constituido a partir de la suma de los territorios familiares y el modo en que ha cambiado su condición en las últimas décadas. Finalmente, nos enfocaremos en las movilidades que en algunos casos están asociadas con la conformación de este espacio colectivo y en otros con sus vínculos con el “afuera”. En este sentido nos referiremos a ciertos desplazamientos en los que se superponen lo simbólico, lo social y lo productivo: el carnaval, los rodeos y las peregrinaciones.

### **Los relatos sobre el origen**

Hablar de la constitución de Susques como un colectivo de *familias* con un determinado territorio implica referirse inevitablemente a su conformación como pueblo puesto que son dos caras del mismo proceso. En realidad deberíamos más bien referirnos a su constitución como capilla dentro del proceso de organización del espacio colonial y dentro de la política de reducción y adoctrinamiento de la población. Si bien no hay ninguna claridad respecto a la fecha de construcción de la capilla de “Nuestra Señora de Belén”, de acuerdo a los estudios históricos académicos y a partir de las referencias de los documentos, podríamos ubicarla a mediados del siglo XVIII. En paralelo, localmente se sostiene que la capilla fue construida en 1592, un dato que está más o menos consensuado entre los susqueños. La construcción de la capilla es presentada en distintos relatos como el momento clave del encuentro de las distintas *familias* que vivían en los alrededores, y de la constitución de un colectivo llamado Susques. Veamos entonces, dos de las numerosas versiones de este relato del origen<sup>1</sup>:

1.

*Bueno, el año positivamente no lo sabemos...más o menos de quinientos...quinientos noventa, quinientos ochenta, de esa época...andaban cuatro camperos, campeaban animales para viajar al valle...y entonces...se han ido...dormían en Yaretal se llama una... donde hay una casita...donde hay agua... (...)*

---

<sup>1</sup> Ambos relatos fueron grabados y transcriptos sin edición posterior, salvo por las interrupciones no relacionadas.

Venían de allá de Cobres...Entonces que pasa...en una tarde de eso han ido atrás a campear en Tanques y cuando volvían con los burros...era camino, no era camino de vehículo, era caminito de...era una senda...y cuando miran así cortadito...en el abra ahí dice que están dos vírgenes...tamañitas vírgenes...la virgen Nuestra Señora de Asunción y Nuestra Señora de Belén...Y estos las han visto bien... han visto bien como eran las vírgenes... “y son vírgenes” bueno que han dicho, mañana se vamos con los animales y las llevamos a nuestra casa...las vírgenes...para Cobres...era Cobres, aquí esquina de...bueno, toda esta parte de Rangel. La gente vivía así, lejos, lejos, y se juntaban entre cuatro, cinco para acopiar los animales y llevar al viaje al valle, a hacer cambalache, llevaban sal, llevaban charque, chalon, llevaban coypa, y así hacían los cambalaches en los valles. Bueno, y se han dado con la virgen. Dice que han dicho “bueno, vamos a traer a la virgen”. Han llegado donde estaba...no hay nada...hay huellas que son una seña...que van para acá para el lado de Bavaro, una virgen y la otra toma para allá para Casa Blanca... Y dice que han dicho “la sigamos”. Han vuelto a traer los burros, han cargado y los otros dos se han ido para allá que la virgen está en Casabindo, la de Asunción, Y la otra se había venido para acá, había amanecido aquí en Bavaro, se llama, hay unas peñas, hay agua, hay cielo. Bueno, vamos a hacer la iglesia, que han dicho, entonces... Y entonces, fueron a buscar a otro señor, que aquí hay agua, hay barro, hay piedra, hay todo, fácil para hacer la capilla. Bueno, han dormido esa noche, está la virgen. Se han levantado al otro día, no está la virgen. No está la virgen, Ahí sabían que viene para este lado, ¿ha visto esas Peñas Blancas? Se llama La de Barranco...Ahí dicen que había amanecido, no sé como que había una seña que iba y lo seguían. Ahí ha amanecido la virgen. Han llegado y dice que no... que aquí casi no sirve para Iglesia, una porque el agua es muy fulera, no es agua bebible, no hay en cantidad de agua, no hay leña, hay paja nomás...bueno...han dicho...dependerá de la virgen, a dónde se puede quedar. Entonces, se han quedado ahí, pero el agua no era linda...Y entonces, al otro día amaneció en...acá Acaso que...ahí se ha parado quince días...Entonces...este...buscaban...barro hay...no había problema, agua hay, hay un manantial donde están esas casas, donde sale agua, agua linda, no hay piedra y para traer con animales desde Olaque es lejos, desde Ojo de Taire es lejos...no sabían que iban a hacer...ha parado quince días la virgen ahí. Ya le tenían que dejar e irse a buscar que comer porque ya estaba terminándose. O el otro ha ido, no recuerdo bien...De los quince días que ha aparecido en Ojo de Taire, donde estaban las llamas... De la noche a la mañana aparecía... Ahí dice que hay piedra, barro, hay todo, hay agua, todo...había poco leña pero...para hacer la capilla, a ellos les interesaba hacer la capilla. Al otro día amaneció en Casa Quemada, en Susques, enfrente del hotel, ese cerrito donde está la cruz. Ahí...el señor le contesta... “Aquí si hacemos el pueblo”. Había agua, piedra, barro, ciénego...para los animales, ahí hacemos. Al otro día, el día 23 de enero, llegó bajo las piedras donde está ahora (...) Era una laguna hace más años y ahora cuando llegó la virgen era ya un tolar digamos...como este...así un tolar grande, alto. Bueno...Ah, no dice que allá la llevemos a la Virgen, a Casa Quemada. La han llevado, y se ha vuelto a venir. Dice que era un cementerio de toda esa gente que vivía por allá hacia la vuelta, pero lejos, no como ahora. Los que vivían aquí, morían aquí y se iban a enterrar a Susques (...) Antes...era cementerio...por eso todo el cercado ese que hacen de la Iglesia, ese era todo del cementerio. Y se ve, porque han salido huesos cuando cavábamos para la luz... han salido huesos de las personas. Era el cementerio. Y dice que cuando pasa gente ya tarde hora sonando, saltaba gente, bastonazos blancos nomás. No andaban tarde la gente. Bue... por eso es de que se celebra el 23 de enero, es el día, porque ese día llegó ahí. Y han seguido... esperando y ya ha quedado permanente ahí la

virgen, bajo la peña. No sabían que virgen era...dicen que la han llevado a Colcha, Bolivia. Ahí han identificado que es la Virgen de Belén. Ese rato reapareció de vuelta en Susques. Y vuelven, se han decidido a hacer la capilla, la gente. De ahí por eso que tiene un metro de ancho, y no es como ahora recto. Y bueno...ya han empezado, le han contado a la gente, se han reunido, por eso tenía palos de Churque, porque ha traído de allá de Rangel. Los Cardones de Agua Chica, de por ahí, de Sala. Y entonces, por eso, como antes no había pintura, no había cal, no había nada. Dice que había muchos guanacos, se dice. Y debe haber...porque dice que en esa época de los indígenas, cómo se llama lo que decimos los antiguos...los chuipas. Que ellos vivían a fuerza de guanaco, y debe ser porque había señas de cuero, entonces se tenían que comer el guanaco... Entonces la gente ya se han reunido como cualquiera antes, comunitariamente, no así...trabajaban todos. Y los hombres pircaban y traían cuero de guanaco, pelaban los cueros de guanaco y lo metían en ollas de barro. Como había tola, lo hacían hervir. Porque el cuero haciendo hervir se vuelve cola... De ahí que sabían los otros, los que vivían aquí... han venido a llevar las piedras de aquí. Del altito, había un pozo, donde debe estar todo parejo, había un pozo donde sacaban todo tipo de piedra, todo tipo de color de piedra. Así blanditas piedras esas, y las molían, las molían y lo preparaba la gente con eso, con la cola. Y lo pintaron todo eso... Por eso había una piedra, ahí del lado de aquí a la Iglesia, a la derecha, había una piedra grabada, se ha desarmado esa piedra. Yo poco le conocí, ahí dice que han puesto que año...Y esa es la historia que yo lo sé de mi mamá, que me ha contado, que le han contado de antes. (I.E. y H.G. 2009)

2.

Antes habían en el rincón del cerro unas dos o tres casitas bien bajitas, vivían parece ahí, unas personas. Eran cuatro o cinco casitas, o dos o tres, no recuerdo. Por acá era un camino que pasaba a Bolivia, muchas partes más de allá, ¿Cómo se llama? Pasaba mucha gente... Colcha se llamaba el lugar. Los de aquí iban, tenían mucha fe a la Virgen de Colcha, se llamará ¿cómo será? Allí iban a pasar misa por un enfermo o por cualquier otra cosa. Ahí se iban a pasar misa y de paso por supuesto compraban cosa y se traían. Mucha gente viajaba por Bolivia por traerse coca, en fin. Y bueno, Susques, eran esas casitas, no había capilla nada, nada. En esos años dicen que apareció la Virgen ahí en Alto, ¿cómo se dice?, Alto de Calvario se llama el lugar. Yendo por camino a Coranzulí, por Curque. Va el camino por el campo, baja en Encrucijada de Cachil, se llama, y sube para allá para Abra Colorada, quebrada arriba, y baja el camino y ya está, Curque. Cruza eso hay un puentecito, pasa, sigue la quebrada. Sale todo quebrada va el camino, va, va, va. Ahí pasa creo que otra quebrada, ya no me acuerdo bien, Ahí hay una subida así muy altito es, alto pues, la mitad de aquel cerro debe ser, o más alto. En ese Alto se ha aparecido la Virgen, por eso se llama Alto de Calvario. Entonces, en esa Quebrada que estoy diciendo ahí baja para de este lado, baja. Baja, baja, y abajo habían varias casitas que vivían varias personas, y ahí se llama Casa Blanca. Parece que ahí tenían oratorio, no sé qué santito habrán tenido, ahí le han traído la virgen cuando, cuando la encontraron, no sé algunas personas, no sé quien, pero creo que andando con ovejas le han encontrado [...] Y la virgencita la han traído ahí a su oratorio tendrían ahí, y cuando la iban ver al otro día no había nada la virgen, y la iban a buscar, estaba en Alto del Calvario. Pero no sé dos o tres veces o más, no sé. Así se ha echado a perder, se iba. Y le traían, le rezaban, le ponían luz, todo, y al otro día no estaba. Una vez también se ha perdido, una mañana no la han encontrado, han ido a buscarle ahí, ya no estaba ahí tampoco. Estaba aquí en la peña, en

*esa que está atrás de la iglesia, y ya no la sabían ver. Claro que la gente para el campo vivía pero aquí no había pueblo nada, unas cuantas casitas. Entonces traían, la mercadería, todo en burro de lejos partes, Abra Pampa, Jujuy, San Antonio, porque aquí no había nada. Otros dicen que aparecía en Casa Quemada, como será no sé, otros que estaba en el Abra de Casa Quemada, que le han visto la huella quizá la pisada en unas piedras que era de la Virgen, eso no sé. Creo que se ha desaparecido, que se iba para allá, pero parece que se ha vuelto para su lugar. Y de ahí le han traído para acá y ahí ya se han puesto a hacer un oratorio para ella.... La iglesia se ha hecho después ya, pero al poco tiempo, primero dicen que era un oratorito nomás [...] Ahí han hecho la Iglesia y han llamado un sacerdote. La Iglesia se ha hecho digamos así, parte la mitad norteña y la otra mitad sureña. Así, dicen que está hecha ve, sí así es. Yo creo que han trabajado todos juntos, aquí unos con los adobes, con la piedra, con el cimientó, con las paredes, así habrán trabajado juntos [...] Mucha piedra había pues antes, desde el cerro traían nomás, y el barro por ahí nomás, lo que les costaba era el trabajo, las maderas. Madera de cardón también había mucho [...] Por eso ya han empezado a hacer más, más sus casas aquí en el pueblo y entonces ya la virgencita ya quedó adentro de la iglesia.* (A.G. 2009)

Ambos relatos son sumamente densos en información y nos interesa retomar una serie de puntos importantes a los efectos de esta tesis. El primero se refiere a la preexistencia de población en el área incluso antes de la fundación de Susques y de la aparición de la virgen. De acuerdo a estos relatos, ya existía una cierta cantidad de personas que vivían en los alrededores de donde se construyó la capilla. De hecho, los parajes mencionados, *Casa Quemada, Taire, Bávaro* o *Agua Chica*, son *lugares* en los que actualmente, y desde hace mucho tiempo, distintas *familias* tienen sus *estancias* y *domicilios*. La lógica de asentamiento de la población que se presenta en los relatos parecería similar a la que hemos descrito en el capítulo anterior: distintas *familias* que residían en sus *casas* en los *cerros* trabajando con la *hacienda*. Ambos relatos son prolíficos en la descripción de la espacialidad de los hechos, hacen mención a numerosos *lugares* y otorgan elementos para identificar las ubicaciones actuales.

En relación con esto aparece un énfasis en la movilidad, en el primer relato eran *camperos* que llevaban sus burros los que encuentran a la virgen y en el segundo pastores con sus ovejas. En ambos las personas se estaban desplazando entre diferentes sitios y así fue como pudieron ver la imagen que se había materializado. De hecho, la virgen también se desplaza entre diferentes *lugares* hasta que decide quedarse en donde luego se construiría la capilla. En su recorrido, la virgen visitó en ese tiempo ritual mítico sitios neurálgicos del espacio susqueño. De alguna manera, en esas visitas fue marcando e integrando distintos *lugares*. Por otra parte, ambos dan cuenta de los vínculos de la población de Susques con

distintos sitios cercanos y lejanos. En relación con dos dimensiones de la movilidad, que seguramente no eran tan distintas, como son los viajes de intercambio o los recorridos de peregrinación, se mencionan Colcha, en el territorio boliviano, Casabindo y Cobres. Esto permite reconocer los vínculos sostenidos que Susques ha tenido con distintas regiones a través, precisamente, de la movilidad de su población.

Un segundo tema presente en los relatos es que la aparición de la virgen y la consecuente construcción de la capilla, son presentadas como el momento en el que esta población que vivía dispersa se reunió. Es decir que los relatos no apuntan sólo a la fundación de un pueblo o de un templo, sino más bien al momento en que se constituyó un colectivo de *familias* que se consideraron como susqueñas. En este sentido, la existencia del pueblo no se presenta en oposición con el campo, sino más bien como parte esencial de la misma realidad. De hecho, el pueblo en su condición de centro integrador reúne simbólicamente a la población dispersa. En este sentido, se constituye como un *lugar* en el que se condensa la totalidad. Veremos luego que hoy en día, en ciertos momentos del calendario anual, el pueblo sigue siendo el espacio en que a través de determinadas ceremonias se reconstruye la unidad social de Susques.

En el segundo relato se hace una mención explícita a que la capilla se construyó *parte la mitad norteña y la otra mitad sureña*, algo que está presente en otras versiones. Por ese entonces, y también hoy en día, la población estaba separada en una *sección* Norte y una *sección* Sur. La construcción de la capilla, y la fundación del pueblo fue el momento en que la mitad Norte y la mitad Sur se unieron, aunque sin perder su existencia e identidad particular. De hecho, la pertenencia a una u otra mitad ha impreso ciertos rasgos de identidad distintiva que con el tiempo se han ido debilitando. Un punto significativo es que el vínculo tiene una expresión material a través de la construcción concreta de la capilla. Los relatos observan que las personas se unieron en torno a la construcción material, poner adobe sobre adobe, de una *casa*. Es que la capilla no es otra cosa que una *casa*, la *casa de la virgen*. Es notable cómo en ambos casos se apunta a los aspectos constructivos de la capilla: los materiales utilizados, dónde se obtenían y cómo se construyó. De hecho, se marca que la falta de materiales, tanto como la escasez de agua o pasturas, eran una dificultad para quienes debían construir la capilla en ese momento. En algunas versiones se sostiene incluso que los del Norte construyeron literalmente la pared Norte, y los del Sur la pared Sur. La Capilla de Nuestra Señora de Belén es presentada entonces como el motivo,

la expresión y el resultado material de la unión entre las dos *secciones*. Esta triple condición es importante porque el acto de construir no sólo expresa el vínculo ni tampoco es una consecuencia de éste, sino que lo crea. Al construir materialmente se hace realidad la unión entre las partes y el espacio social total de Susques se concentra en ese *lugar*, en la capilla.

### **El Norte y el Sur en la conformación de Susques**

La organización en Norte y Sur a la que se hace mención en los relatos sigue presente hoy en día en Susques aunque su significación pareciera haber mermado en las últimas décadas. Debemos partir considerando que esta organización en dos *secciones* está territorialmente definida en tanto divide literalmente en dos partes la totalidad del territorio de Susques: aproximadamente la mitad de los *pastoreos* corresponde al Norte y a la otra mitad corresponde al Sur (Figura 1). Esta organización del espacio, dada la imbricación que existe, también organiza a las *familias* susqueñas: la mitad son norteñas y la otra mitad sureñas dependiendo de donde está ubicado su *pastoreo*. A diferencia de otros casos referidos en los Andes, no existe aquí una mitad “mayor” y otra “menor” al menos hoy en día. Entre estas dos mitades no existe una jerarquía sino más bien una complementariedad. Si bien actualmente pareciera que esta división no tiene implicancias en la vida cotidiana de las personas, sí hace efectivamente a ciertos aspectos de la organización social en Susques y está presente situaciones rituales significativas durante el año. Es decir que hay una relación entre la organización del espacio con la organización social y ritual.

Las referencias a la organización dual del espacio han sido recurrentes en las descripciones etnográficas de distintas poblaciones en los Andes. En términos generales se han registrado distintos casos de organizaciones en mitades que en general tiene una fuerte base espacial dividiendo el territorio colectivo en partes correspondientes. Como observó Nielsen, “la división del *ayllu* se fundaba en la vivencia compartida de un lugar y en la voluntad de defenderlo y administrarlo” (2010:48. Resaltado en el original). Dentro del espacio público, las mitades suelen tener a su vez responsabilidades concretas en el sostenimiento en ciertas construcciones emblemáticas, por ejemplo las capillas<sup>2</sup>. Con diferencias, esta forma de organización dual, social y espacial, también está presentes en casos más

---

<sup>2</sup> Un caso concreto al respecto ha sido planteado por Sendón (2004) al respecto del “wasi chakuy”, el repaje de la iglesia local en Marcapata. Volveremos sobre esto en el capítulo 9.

cercanos al de Susques. Göbel (2000/02) refirió la existencia en Huancar de dos sectores, “Banda” y “Costa”, divididos por el Río Pastos Chicos. Incluso en el mismo trabajo indicó que el carnaval solía ser una instancia en la que esa división se hacía visible, aunque ya no se llevaba a cabo cuando realizó su trabajo de campo. Abeledo (2008), por su parte, observó, para el caso de Pastos Grandes, una división Norte y Sur, entre el “Pueblo de Santa Rosa” y el “Barrio de Santa Ana”. De acuerdo a Rivet (Com. Pers.), en Coranzulí, unos 100 km al Norte de Susques, también se reconocen “secciones”, en este caso tres: “Incahuasi”, “Agua Delgada” y “Quebrada Grande”. La existencia de estas tres “secciones” se pone en evidencia durante el año en distintos momentos que van desde el “rodeo de burros” hasta las “olimpiadas” deportivas locales. Lo interesante de esto es que mientras que el “rodeo” es una actividad que tiene una cierta profundidad histórica, las “olimpiadas” son más recientes y de todas maneras se organizaron a partir de esta estructuración del espacio. Las personas participan en esta actividad de acuerdo a la pertenencia de su familia a una “sección”.

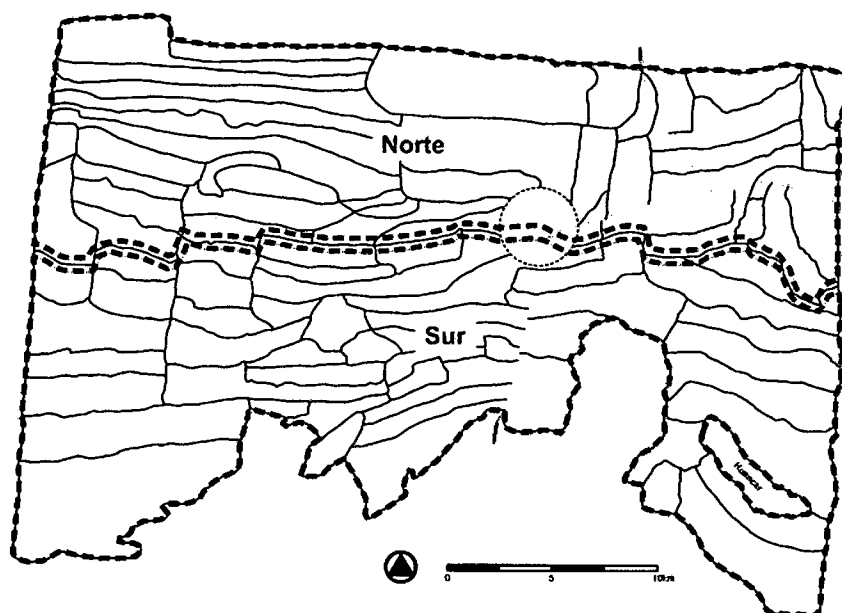


Figura 1. Territorios aproximados de cada una de las *secciones*. En el centro, señalada con el círculo, se ubica el área urbana (Elaboración propia)

Como hemos dicho, no todos los susqueños consideran que su pertenencia a una *sección* sea algo significativo. Muchos de hecho sostienen que hoy en día no tiene ninguna importancia, aunque sí la tuvo en el pasado; algunos directamente están en contra de que exista, *porque nos divide*; mientras que otros tantos defienden con mucho fervor su condición de sureños o norteños. Históricamente la pertenencia a una u otra *sección* surgía

del *lugar* de nacimiento, es decir a partir de la ubicación del *pastoreo* y del *domicilio*<sup>3</sup>. En este sentido, ante el cambio de residencia por el matrimonio, en cierta medida, la pertenencia a la *sección* de nacimiento tiende a mantenerse:

(...) de Casa Quemada mucho más allá, de allí era mi mamá. Después se ha casado con mi papa, él era del Norte. Se ha casado y como era hija mayor de su mamá mi mamá, listo. A mí me han llevado una chica no sé de dos años que me han llevado para allá (A.G. 02/2009).

*¿Usted es del Norte o del Sur?*

- Yo he sido del Sur y....estoy en el centro... Mi señora es del Norte, yo del Sur...

*Entonces usted se convirtió en norteño...*

- Norteño, me convertí en norteño... (F.C. 05/2009).

Los años de permanencia en otro *domicilio* podían implicar una cierta asociación total con la nueva *sección*. En todo caso, los vínculos con el *domicilio* de nacimiento y de los padres, aunque pudieran debilitarse, nunca se perdían completamente. De hecho, hace unos años, mientras recorríamos durante el carnaval la *sección* Norte, al llegar a uno de los *domicilios* nos encontramos con un hombre que conocíamos y que no esperábamos encontrar allí sino más bien en el Sur donde su esposa tiene el *domicilio*. Cuando le preguntamos sobre esto nos contestó que sí, que actualmente su *domicilio es donde su esposa*. Sin embargo durante el carnaval, él va *al Norte con su familia* y ella *al Sur con la suya*. Más allá de las implicancias de su residencia en el Sur, su pertenencia seguía siendo con el Norte. Cabe señalar que hoy es difícil trazar una relación directa entre ciertos apellidos y una *sección* definida porque hoy *está todo más entreverado*. El análisis de los censos locales con su correspondencia espacial pareciera indicar que, por ejemplo, el apellido Vásquez es más recurrente en el Norte mientras que Soriano sería más propio del Sur. Debemos insistir en que esto no puede ser planteado como un absoluto puesto que hay personas con uno de estos apellidos residiendo en la *sección* contraria. En todo caso, si existieran censos más antiguos con referencias espaciales, seguramente esta posible asociación quedaría más clara.

Históricamente esta diferenciación en *secciones* era sin dudas significativa para la vida de las personas puesto que, por un lado, ordenaba no sólo el espacio rural sino también el

---

<sup>3</sup> Vale observar que hasta hace no muchos años las personas nacían en los *domicilios* en el campo y no en el pueblo de Susques. Hoy en día esto ha cambiado completamente y la inmensa mayoría de los niños, sino todos, nacen en el hospital local.



urbano y, por el otro, tenía implicancias en la organización de los cargos locales. Venimos sosteniendo que el territorio de Susques se conforma a partir de una serie de *pastoreos* alrededor del centro urbano que están bajo el control y usufructo de una cierta cantidad de unidades domésticas. Esa unidad territorial y social se divide en las *secciones*: la mitad de esos *pastoreos* corresponden al Norte y la otra mitad al Sur, siguiendo una línea irregular que pasa por el centro de la capilla. A su vez, las *familias* que residen hacia el Norte han tendido a tener más vínculos con las localidades vecinas en aquella dirección como San Juan de Quillaques e incluso Coranzulí, lo propio ocurre con las sureñas en relación Huancar, Pastos Chicos o Puesto Sey, las tres localidades ubicadas al Sur de Susques.

El espacio urbano también solía responder a esta organización. Las *casas en el pueblo* por lo menos hasta la década de 1950 o 1960 también estaban ordenadas de la misma manera. Aquellos que tenían sus *pastoreos* al Norte hacían su *casa* de ese lado de la capilla, y lo mismo para los del Sur<sup>4</sup>. Con el tiempo, especialmente a partir de las últimas décadas, el crecimiento urbano y la falta de lotes hacia el Norte fueron provocando que todo quedara más *entreverado*, a tal punto que esa división en el pueblo ya no existe. Incluso, podríamos plantear que la consolidación de Susques como un centro urbano con población permanente, contribuyó al debilitamiento de la organización en *secciones*. El hecho de que las personas residan en el pueblo, que podríamos considerar hoy en día como “neutral”, llevó a la pérdida de la referencia espacial de la organización dual que tenían permanentemente cuando residían en el campo.

El sistema de cargos locales también solía estar organizado a través de las *secciones*. Desde lo eclesiástico, un cargo importante era de los *Fabriqueros*, similares a un sacristán pero con más responsabilidades puesto que se encargaban del mantenimiento del templo, de recibir a los sacerdotes cuando llegaban a Susques y de la preparación de los elementos para celebraciones. Los *Fabriqueros* tradicionalmente eran dos, uno en representación del Norte y otro por el Sur. El cargo de *Fabriquero* siguió existiendo hasta que quedó vacante hace pocos años porque nadie se propuso para asumirlo. En paralelo, hasta bastante avanzado el siglo XX, existió un cargo conocido como *Auxiliar* y que se elegía durante las asambleas. Al igual que los *Fabriqueros*, los *Auxiliares* eran dos, uno por el Norte y otro

---

<sup>4</sup> Un poco más adelante analizaremos la configuración espacial del pueblo de Susques y veremos cómo las *casas* estaban alineadas siguiendo el atrio de la capilla.

por el Sur. De acuerdo a algunos testimonios, estos *Auxiliares* respondían al *Capitán*<sup>5</sup> que era el cargo más alto dentro de la organización local. El *Capitán* era por un lado el que mediaba en las disputas internas pero fundamentalmente era quien actuaba como interlocutor hacia el afuera. Este rol se hace evidente en la lectura de los documentos del siglo XIX cuando era el *Capitán* el que se dirigía al Estado boliviano, chileno y argentino en el marco de los distintos cambios jurisdiccionales que tuvo la Puna de Atacama. Los *Capitanes* planteaban la posición de la población de Susques al respecto de estos cambios y acentuaban su mayor o menor pertenencia a uno u otro estado intentando atenuar los potenciales impactos<sup>6</sup>.

Ante la necesidad de convocar a una reunión u otro evento de importancia, el *Capitán* convocaba a los *Auxiliares* y eran ellos quienes iban a sus respectivas *secciones* a informar en cada *domicilio* a las *familias* para que algún miembro pudiera asistir. Los *Auxiliares* eran entonces una suerte de delegados o representantes de los intereses de sus respectivas *secciones*. El trabajo de estos *auxiliares* era por demás importante en un contexto en el que las *familias* sólo bajaban al pueblo para ocasiones especiales y momentos puntuales del año. Una vez más, el cambio en la condición urbana implicó el debilitamiento de estos cargos. En 1969, como veremos más adelante, se creó la Comisión Municipal de Susques que en buena medida asumió los roles que le cabían al *Capitán* y sus *Auxiliares*. La particularidad es que el territorio de la Comisión Municipal no es el mismo que el de Susques puesto que incluye a otras localidades cercanas. El rol que tenía el *Capitán* con sus *Auxiliares* de alguna manera quedó en manos del *Centro Vecinal* que es el que se encarga todavía hoy de la organización de los carnavales y las asambleas comunitarias<sup>7</sup>. No debería sorprender que el *Centro Vecinal*, además de un presidente y otros cargos, tenga especialmente durante carnaval un representante del Norte y otro del Sur.

---

<sup>5</sup> Boman mencionó la existencia del cargo de *Capitán* en Susques, que por esos años era ejercido por Victoriano Vázquez. En un párrafo incluso describió la casa del *Capitán*:

“En la casa del Capitán Victoriano, había, delante de la banqueta del fondo, un “escritorio”, construido en adobes, imitando nuestros escritorios con cajones de los dos lados, con un espacio vacío al medio para las piernas; sólo que los soportes de cajones se reemplazaban por sólidos soportes cuadrados de mampostería. En las paredes de las habitaciones, se veían nichos abiertos que contenían toda clase de pequeños objetos, especialmente paquetes envueltos en trozos de tela y conteniendo en su mayoría, según lo que me dijeron, remedios” (1991 [1908]:430)

<sup>6</sup> Ampliaremos más adelante este tema cuando nos refiramos a la conformación del territorio de Susques.

<sup>7</sup> Cabe enfatizar que es el *Centro Vecinal*, y no la “Comunidad Aborigen”, el que se encarga de estas prácticas colectivas. Nos referimos a esto cuando planteamos la diferencias entre el uso que haríamos del término “comunidad” con la institución “Comunidad Aborigen”.

La organización en mitades atraviesa otras esferas de la vida de Susques. Tal como lo registró Sessa (2008), a comienzos del siglo XX, existían dos bandas de sikuris, una Norte y otra Sur, que participaban en las Fiestas Patronales dedicadas a la Virgen de Belén y en las peregrinaciones. A mediados de la década de 1960 la banda Sur ya no existía y sólo quedaba una banda en el pueblo que en 1998 comenzó a llamarse “San José”. Recién en el 2004 se sumó una nueva banda, la “Santo Domingo” (Sessa 2008). Si bien estas dos bandas actualmente no se adscriben a una *sección* específica, como sí ocurría antes, es interesante observar que para algunos susqueños la banda “San José” es sin dudas norteña y la “Santo Domingo” es sureña.

Cabe destacar que ciertas actividades que requerían la participación colectiva de la población también se organizaban, y en algunos casos se siguen organizando, a través de las *secciones*. Una de estas actividades es la reparación periódica de la capilla, en particular del techo de *guaya*, es decir de paja y barro, que debe ser cambiado cada una cierta cantidad de años, en teoría alrededor de los 5 ó 6. Ésta es una tarea colectiva y cuando se hace se espera que participen buena parte de los pobladores sea con su trabajo o con el aporte de materiales<sup>8</sup>. De acuerdo a algunas personas, durante muchos años los trabajos eran dirigidos por un representante del Norte y otro del Sur, aunque las tareas se hicieran en conjunto. De alguna manera, este ritual-trabajo, no consistía sólo en la reparación de un techo, sino que constituía una representación de ese vínculo inicial entre los norteños y sureños cuando construyeron la capilla. Es más, esos lazos originales se recreaban y reforzaban concretamente en el contexto del trabajo conjunto de reparación del techo. Como veremos en otras situaciones, a través del *guayado* de la capilla se ponía en evidencia la existencia de las dos mitades y se reactualizaba la unión presente en el relato de la fundación. Lo interesante es que el *guayado* de la Capilla es, por un lado, una necesidad técnica de reparación de un techo, como también es una instancia de “refundación” del colectivo y de reconstrucción y fortalecimiento de los lazos.

Es significativo que entre las décadas de 1960 y 1970, se comenzó a debilitar la organización en *secciones* de distintas maneras. El pueblo adquirió un ordenamiento

---

<sup>8</sup> Durante nuestro trabajo de campo no hemos podido asistir a esta ceremonia-trabajo. Si bien debió haberse realizado hace un par de años, por distintas razones eso no ocurrió y la tarea sigue pendiente. Esto implica que lo que aquí comentamos surge de los relatos de distintos informantes. En cambio, sí pudimos observar que con motivo de un aniversario de casamiento, los novios realizaron un aporte de paja para el *guayado* de la capilla.

indiferente al Norte y al Sur, los cargos locales como el *Capitán* y los *auxiliares* perdieron fuerza, y lo propio ocurrió con las bandas de sikuri, en un proceso contemporáneo con el comienzo de una urbanización generalizada de la población. En este sentido, la radicación en el pueblo implicó de alguna manera la ruptura o debilitamiento de la base territorial de la organización social. Cabe observar de todas maneras que la organización dual del espacio y la sociedad sigue estructurando prácticas concretas y la pertenencia a una u otra *sección* sigue siendo significativa para muchos susqueños. Si bien ninguno de los dos cargos, *auxiliares* y *fabriqueros*, están presentes en Susques hoy en día, ni tampoco la organización del espacio urbano es dual, el ordenamiento en Norte y Sur se sigue haciendo presente en algunas celebraciones anuales importantes como los carnavales y los rodeos de burros. Nos referiremos a ambas hacia el final del capítulo.

### **Procesos urbanos**

Tal como se evidencia en el mito de origen, la constitución de un centro a partir de la construcción de la capilla es indisociable de la existencia de Susques como un colectivo territorialmente definido en el que se integra una determinada población. En términos míticos fue a través de la creación de ese centro simbólico y material que se dio el encuentro de una cierta cantidad de *familias* que residían en los alrededores. A través de numerosas prácticas históricas y actuales el pueblo se sigue constituyendo como un *lugar* de identificación para esas personas y es un espacio en el que se da de hecho ese encuentro. En este sentido debemos recorrer el proceso de constitución de Susques en tanto pueblo antes de referirnos a su territorio circundante.

La posición que le cabe al pueblo de Susques en relación con su población no se ha mantenido en lo absoluto estática. Por el contrario ha tenido cambios drásticos tanto en su configuración espacial como en su rol especialmente a lo largo del siglo XX a partir de la incorporación a la Argentina. Tanto las escasas descripciones coloniales como las crónicas más recientes insistían en que el pueblo permanecía “desierto” la mayor parte del año mientras que la población residía en sus “estancias”. Sólo en ciertos momentos puntuales del calendario anual, el pueblo se constituía como el centro de toda la actividad con la presencia de las personas. A partir del 1900, el Estado argentino inició una política activa de urbanización de la población puneña y el pueblo se convirtió en el foco de sus acciones con la instalación en primer término de las instituciones estatales como la escuela. En todo caso, plantearemos que recién a partir de la década de 1970 una cantidad representativa de

*familias* comenzaron a residir allí en forma permanente. El proceso de apertura del Paso de Jama le daría años más tarde un nuevo giro a estos procesos al convertir a Susques en un nodo estratégico para la circulación comercial con la instalación en su ejido de la aduana.

En los próximos apartados recorreremos precisamente esta historia de la conformación urbana de Susques con un particular interés en los cambios morfológicos que se dieron en el pueblo. A partir de las descripciones de viajeros o funcionarios pero también del material fotográfico disponible nos proponemos leer la geometría urbana como un texto que nos permitirá comprender ciertas transformaciones. En paralelo analizaremos los relatos de algunos pobladores de Susques para reconocer las percepciones locales sobre estos procesos. Finalmente, analizaremos las estadísticas surgidas de diferentes visitas, censos y padrones desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad, considerando las limitaciones que presentan estas fuentes para el estudio de un contexto pastoril como el de Susques.

Enfocarnos en el análisis de la espacialidad del pueblo nos permitirá aproximarnos a una serie de cuestiones importantes a los efectos de esta tesis. En primer lugar, analizar el pueblo implica profundizar la discusión sobre la lógica de asentamiento de la población puesto que la residencia urbana forma parte del espacio doméstico aunque no esté directamente relacionada con el manejo de la *hacienda*. En segundo lugar, a partir del estudio de la configuración urbana y sus transformaciones podremos reconocer ciertos procesos históricos significativos en los que participó la población de Susques, entendiendo que el espacio urbano se construye como tal en relación con determinadas prácticas y relaciones sociales. Finalmente, nos permite poner en evidencia otras pertenencias de la población de Susques que se superponen y complementan, a veces conflictivamente, con lo familiar y lo comunitario. En este sentido, podremos reconocer otras territorialidades asociadas con una escala regional, nacional/estatal e incluso transnacional.

### *Conformaciones coloniales*

La construcción de la capilla y del, al menos, intento de constituir un centro poblado tuvo su origen y razón de ser en el marco de la conformación de la territorialidad colonial. Esta territorialidad estuvo asociada con la implantación de un modelo que implicó una reorganización profunda de las territorialidades existentes, las formas de asentamiento, la

sociabilidad y, en general, las prácticas prehispánicas. Los desplazamientos de la población y su reducción fueron herramientas fundamentales dentro de este proceso de ruptura de los lazos de los grupos indígenas con sus lugares y territorios. La pretensión de reducir, de forzar a la población a reunirse en poblados, estaba ya presente desde el comienzo de la colonización, puesto que, para los españoles, “la reunión de la población en centros urbanos era el fundamento de la vida en sociedad” (Platt et al. 2006:516). Particularmente los pueblos de pastores altiplánicos fueron los más difíciles de controlar y eran percibidos negativamente por el arraigo que tenían a sus antiguas prácticas.

La reducción de la población en centros urbanos constituía un método de control y vigilancia, pero fundamentalmente un proyecto basado en la idea de que la residencia agrupada en poblados era el único modo de “civilizar” a la población indígena<sup>9</sup>. Las formas dispersas de asentamiento, particularmente las pastoriles con su movilidad asociada, eran vista como un impedimento radical para el adoctrinamiento cristiano, el cobro de tributos y el aprovechamiento de trabajadores para la “mita”. Fue a partir de la acción del Virrey Francisco de Toledo, en la década de 1570, que se intentó sistematizar un proyecto civilizatorio masivo y medianamente coordinado que estaba orientado hacia la lógica extractiva de recursos propia de la colonia. Las instrucciones de Toledo incluían referencias explícitas al modo en que debían organizarse los pueblos en los que serían reducidos los indios inspiradas en las recomendaciones anteriores de Juan de Matienzo (Abercrombie 2006). Estos pueblos debían de estar organizados a partir de una plaza amplia con calles rectilíneas que formaran un esquema reticular. Frente a la plaza debía estar naturalmente la iglesia, pero también la casa parroquial, otra casa destinada a cabildo, una cárcel y una casa de huéspedes o “tambo”. La población indígena era obligada a construir sus casas en el pueblo respetando y obedeciendo la ortogonalidad de un planteo urbano hecho a imagen de aquellos de los españoles.

A los efectos de nuestro análisis posterior, cabe resaltar que el ordenamiento espacial de la población era una herramienta para lograr un ordenamiento social que respondía al molde de los modelos españoles. La configuración de los poblados construía espacialmente nuevas jerarquías y relaciones entre las personas, y entre éstas y las autoridades terrenales y celestiales. En todo caso, tal como indicó Abercrombie, no se trataba simplemente de la

---

<sup>9</sup> Veremos más adelante el notable paralelo con los fundamentos de las políticas estatales a partir de la incorporación del área de estudio a la Argentina.

creación de pueblos sino de “nuevos paquetes de instituciones y de territorios claramente conectados” (2006:307). Las autoridades coloniales definían qué grupos debían trasladarse adónde y qué uso se le daría a las tierras dejadas por aquéllos, creando nuevos territorios y relaciones entre los grupos.

Como indicamos en un principio, estas políticas implicaron una reorganización profunda de las relaciones y las prácticas existentes. Una vez más debemos detenernos en el énfasis espacial de estas acciones ya que a través de las reducciones se intentaba que la población indígena “se quite de los lugares y sitios donde tienen sus idolatrías y entierros de sus pasados, por respeto de lo cual, debajo de otros colores de piedad, han engañado y engañan a los visitantes para que no les muden de adonde están” (Sarabia 1986. En: Abercrombie 2006:308). En este sentido, se pretendía romper con los vínculos de las poblaciones indígenas con sus lugares y territorios, y las memorias que los vinculaban con los espacios vividos. Se partía de la premisa, entonces, de que determinados lugares eran fundamentales para construcción identitaria y la identificación social de los grupos.

Un caso interesante por su cercanía es el de San Pedro de Atacama, que fue cabecera del Curato del que dependió Susques desde mediados del siglo XVIII hasta el momento de su anexión a la Argentina en el 1900. Si bien consta que en 1557 se celebró la primera misa en la iglesia local de San Pedro de Atacama, tal como observó Hidalgo (2004), esto no significa en forma alguna que allí existiera un pueblo con una mínima estructura urbana<sup>10</sup>. De hecho, Pedro Vicente Cañete y Domínguez, Gobernador Interino de Potosí, al respecto del estado de San Pedro sostuvo que

“aún la capital donde residía el Corregidor del Partido, no tiene forma de pueblo y las casas están dispersas como islas, con grandes trechos despoblados. Los Ayllus tienen todavía menos formalidad. Están repartidos en cabañas muy pequeñas e incómodas, al contorno de San Pedro, en la extensión de seis leguas, entre unos grandes algarrobales y chañares que la naturaleza crió allí” (1974 [1791]:244)

Lejos estaba entonces de constituirse en un pueblo tal como las legislaciones coloniales pretendían. Recién a partir de 1770 se encararon obras tendientes al ordenamiento del pueblo con el “trazado a cordel” y la conformación de un núcleo con la iglesia y el cabildo. Con esto se pretendía forzar a la población indígena a residir allí abandonando sus patrones

---

<sup>10</sup> Esto es importante para comprender que el hecho de que hubiera en Susques algún tipo de iglesia para mediados del XVIII no tiene por qué significar que alguien viviera en ese lugar. De hecho, sabemos que no tuvo una población permanente hasta bien avanzada la segunda mitad del siglo XX.

de asentamiento previos, “alterando los hábitos tradicionales atacameños que según su declaración y la de testigos vivían dispersos, sin población fija, con gran movilidad, propia de un pueblo de pastores y agricultores” (Hidalgo 2004 [1982]:188)

A pesar de su ímpetu y de que implicaron transformaciones profundas, las políticas territoriales españolas no necesariamente obtuvieron un “éxito” absoluto. Muchos de estos poblados eran abandonados al poco tiempo y, en el mejor de los casos, eran visitados para ciertos momentos muy específicos marcados por la visita de los funcionarios coloniales o los sacerdotes. En este sentido, la población, mientras incorporaba algunas prácticas nuevas, sostenía muchas de las preexistentes de un modo más o menos subrepticio. Para aproximarnos al caso de Susques debemos relativizar aun más el nivel de aplicación de estas políticas coloniales dada su ubicación y posición más bien marginal en el concierto colonial.

Tal como adelantamos en la introducción, las primeras referencias que existen a Susques son por demás tardías. Una de las primeras menciones encontradas surge de una revisita al Corregimiento de Atacama de 1772 (Bolsi y Gutiérrez 1974). En esa época Susques ya formaba parte del Corregimiento de Atacama, que a su vez dependía de Potosí, y estaba organizado en dos partes: Atacama la Alta y Atacama la Baja. La primera con su cabecera en San Pedro de Atacama y la segunda en Chiu-Chiu, ambos actualmente en territorio chileno. Susques era por esos años uno de los anexos de Atacama la Alta, dependiendo de San Pedro tanto desde lo civil como desde lo eclesiástico, junto con San Lucas de Toconao, Santiago de Socaire, San Roque de Peine e Ingaguasi. Al igual que la mayor parte de la porción occidental del Corregimiento de Atacama, Susques habría tenido una posición periférica con una presencia más bien escasa de las autoridades. Esta situación periférica estaba asociada por un lado con una cuestión de distancias físicas con los grandes centros administrativos y económicos, pero fundamentalmente pareciera surgir de la construcción de la Puna como un lugar absolutamente inhóspito e imposible para la vida. Juan del Pino Manrique, Gobernador de la provincia de Potosí, describió en 1787 el Partido de Atacama en los siguientes términos,

“El partido de Atacama, situado al extremo de la Provincia, linda por la parte del norte con el de Lipes y el de Tarapaca del vireynato de Lima, por el sud con el reyno de Chile, por el este con la Provincia de Tucumán y por el oeste, con la costa del mar del sur. Tiene dos curatos, el uno nombrado San Pedro de Atacama, dista 160 leguas de esta capital con cinco anexos, que son San Lucas de Toconao, Santiago de Socaire, San Roque de Payne, Susquis e Ingaguasi. Este es un mineral de oro hoy arruinado, aunque de nombre en lo



antiguo. De temperamento frio, y escaso de todos comestibles, de que le proveen los inmediatos valles del Tucumán. El de los anexos de Socaire y Susquis es igualmente destemplado, por su situación inmediata a la Cordillera de Chile, y cuya causa hace tambien que esten casi despoblados, viviendo los indios originarios de ellos en la jurisdicción del Tucuman por la mayor facilidad con que consiguen su subsistencia. Aunque el temperamento del anexo de Payne es mas benigno por la mayor cercania a la costa, se halla tambien casi despoblado, porque sus proporciones productivas no sufren residencia fija. A mas de Ingaguasi, hacia los confines de la Provincia de Salta, tiene otros tres minerales de oro, a saber: Susquis, Olaros y San Antonio del Cobre, que siempre han sido trabajados por los indios con la escasez y poco fomento que acostumbran. En estos el trabajo es mas permanente que en Ingaguasi, porque como veneros no estan sujetos a la estacion precisa de aguas, sin la que en este último no se pueden moler los metales, hacer lavas y beneficiarlos por azogue” (1836 [1787]:13)

Y un poco más adelante,

“Ya se ve que el número de pobladores es muy corto comparado con el terreno, y quizá esto mismo forma la causa natural de su desidia e inaplicación. Otra puede considerarse en la falta de luces y facultades para dirigir sus operaciones, y no es menor la que resulta de no haber bastantes pueblos consumidores. Pero lo que en mi concepto hace mas oposición al adelantamiento de estos paises, es la tenacidad con que sus naturales siguen las máximas en que se han criado, y las pocas manos y arbitrios del gobierno para inspirarles otras mas convenientes y oportunas” (1836 [1787]:23)

Efectivamente tanto las posibilidades como las acciones concretas en esta porción de Atacama tendían a ser escasas mientras que los pobladores seguían “las máximas en que se han criado”, como sostuvo del Pino Manrique. Recién a mediados del siglo XVIII el Corregimiento de Atacama se había extendido hacia el Este incorporando toda esta área de la Puna, incluyendo a Susques, para lograr un mayor control fiscal y doctrinario (Sanhueza 2008). Sin dudas, históricamente el patrón de asentamiento pastoril disperso presentó importantes problemas tanto para el empadronamiento y posterior cobro de tributos como para el adoctrinamiento (Sanhueza 2008). En este contexto, como lo hemos indicado, la reducción de la población en centros poblados constituyó una estrategia para lograr un control efectivo y para desestructurar las prácticas existentes. Sin embargo, al menos en esta área, pareciera que la población siguió sin estar asentada en forma permanente en los pueblos sino que pasaba la mayor parte del año en sus “estancias” con los rebaños o realizando viajes de intercambio a otras zonas.

Lamentablemente la falta de documentos relativos a Susques para los siglos XVI y XVII no nos permiten conocer su realidad para los primeros años de la colonización española<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Actualmente Carolina Rivet (2010) está encarando trabajos arqueológicos en el área de Coranzulí, al norte de Susques, que podrán sumar al conocimiento de ese período.

Sin embargo, podemos aventurar que la configuración que habría tenido el “pueblo” de Susques por aquellos años poco tenía que ver con las reglamentaciones toledanas. Por los documentos sabemos que había una iglesia, que todavía existe con algunas modificaciones, pero en ningún momento tuvo un cabildo, plaza o siquiera calles en un sentido estricto. Lo más probable es que, además de la iglesia, sólo existieran una serie de casas usadas esporádicamente por las familias.

Los documentos eclesiásticos, en particular los libros parroquiales, generados por los sacerdotes en sus recorridos periódicos por los Anexos son una material importante para aproximarnos a las formas de asentamiento de la población. Susques comenzó a aparecer en estos registros en 1764 a partir de lo que seguramente fue la primera visita de un sacerdote desde San Pedro de Atacama luego de su incorporación al Corregimiento<sup>12</sup>. Desde ese momento, salvo interrupciones puntuales, al menos una vez al año algún sacerdote iniciaba desde San Pedro un recorrido que incluía dentro de la porción oriental, además de Susques, a Rosario, Ingaguasi, Santa Rosa de los Pastos Grandes y Antofagasta de la Sierra<sup>13</sup>. En cada una de estas visitas realizan los bautismos y matrimonios pendientes y registraban los fallecimientos que ocurrían durante su estadía.

En el caso de Susques, las primeras referencias espaciales son a la “iglesia del Anejo de NS de Belén de Susques”. Esto evidencia que para esa época ya se había construido un templo, aunque como hemos dicho esto no implica que allí existiera algo parecido a un pueblo. En un matrimonio de 1778 figura que el novio y sus padres “son indios tributarios de Toconao residentes en las estancias de Susques”<sup>14</sup>. Esto es significativo porque la referencia a las “estancias”<sup>15</sup> nos muestra que, al menos, una parte de la población residía en forma dispersa en los alrededores del poblado. En la práctica pareciera que sólo se acercaban a la capilla precisamente cuando el sacerdote visitaba Susques y para algún otro

---

<sup>12</sup> Esto no significa que no hubieran existido visitas de sacerdotes con anterioridad o que la iglesia no existiera previamente, sino más bien que esas visitas no se hacían desde San Pedro. Con la información disponible hasta el momento no es posible dilucidar de dónde pudieron haber procedido.

<sup>13</sup> A partir del siglo XIX se sumó al recorrido Coranzulí, Sey y más tarde Catua. Las visitas desde San Pedro se terminaron al momento de la anexión a la Argentina.

<sup>14</sup> AHAS, Libros de la Parroquia de San Pedro de Atacama, Matrimonios, Libro 1, Folio.46v.

<sup>15</sup> Debemos manejar con precaución la noción de “estancia” puesto que no podemos equipararla automáticamente con las *estancias* a las que nos referimos en el capítulo anterior. En el capítulo 7 nos referiremos explícitamente a la significación de la categoría “estancia” en relación con el pastoreo andino y sus asentamientos.

tipo de reunión. Las referencias a la residencia en “estancias” atraviesan los libros parroquiales no sólo en la colonia sino también durante el período boliviano y chileno.

### *La pertenencia a Bolivia y Chile*

Como hemos ya indicado, a partir de los procesos de independencia la Puna de Atacama estuvo sujeta a una serie de cambios jurisdiccionales. Particularmente, desde 1825 Susques formó parte del territorio boliviano como parte de la Provincia de Atacama. Hasta 1829, esta provincia no tenía autonomía y dependía directamente de la Prefectura de Potosí, manteniéndose la capital provincial en San Pedro de Atacama. A partir de ese año, Atacama siguió siendo una provincia pero, aunque no tenía rango de Prefectura, era ya independiente de Potosí, y la capital se trasladó por cuestiones estratégicas al puerto de Cobija (Cajías 1975). En 1837, de acuerdo a Esteban Fernández, quien era el gobernador, la provincia de Atacama tenía dos gobernadores: el de Lamar y el de Atacama. Esta última estaba organizada en tres cantones, con un Corregidor, que eran San Pedro de Atacama, Chiu Chiu y Calama. A su vez, el de San Pedro tenía tres vicecantones que eran gobernados por un Juez de Paz: Rosario, Susques y Conche<sup>16</sup>.

En el expediente de una revisita por la Provincia de Atacama realizada en el año 1846 por el gobierno boliviano se lee,

“Todos los indígenas de la Provincia de Atacama gozan de una inmensa porción de tierras de comunidad especialmente los del Rosario, Susques, Antofagasta y Conche que las han adquirido por la ocupación de tiempos inmemorial de sus padres sin que haya tradición que Gobernador alguno haya visitado esos desiertos, dichas tierras son únicamente de pastoreo mientras que las de los otros pueblos y ayllus son de cultivo y frucíferas”<sup>17</sup>.

A través de estas pocas líneas se ponen en evidencia al menos dos cuestiones importantes. La primera es que no habría existido un control demasiado efectivo ni una presencia constante por parte de las autoridades bolivianas en esta parte de Atacama marcando una continuidad con la realidad colonial. De hecho, las dificultades para el cobro de tributos persistieron para el Estado boliviano producto de las distancias y de la percepción de las condiciones ambientales (Göbel y Delgado 1995). En términos generales, los intereses y preocupaciones bolivianas estaban lejos de esta área, algo que quedaría en evidencia en la

---

<sup>16</sup> Gobernador Esteban Fernández “Descripción del Estado de la Provincia Litoral de Bolivia”, 1837 (ANB, MI, T. 62, N° 26)

<sup>17</sup> “Expediente de la revisita de la provincia de Atacama practicada por su Gobernador Juan Elias i por el apoderado fiscal Wenceslao Moyano en 1846” (ANB, RV 422, F.22).

Guerra del Pacífico. La segunda cuestión a resaltar, más importante aún, es que deja constancia de que en Susques el pastoreo seguía siendo la principal actividad desarrollada por los pobladores. Según se desprende, el pastoreo se basaba en el uso de grandes extensiones de tierra que de hecho, aunque seguramente no por derecho, les pertenecían.

En 1884, como consecuencia de la Guerra del Pacífico, toda el área de Atacama fue ocupada por Chile formándose en 1888 el Departamento de Antofagasta con capital en San Pedro de Atacama (Benedetti 2005). Al igual que Bolivia, Chile tampoco generó demasiadas políticas concretas sobre esta área ni demostró un interés particular en el territorio y la población puneña. En realidad, sus intereses estaban más puestos en la costa, las zonas salitreras y los minerales (Sanhueza 2001). De todas maneras, distintos viajeros, científicos y funcionarios realizaron expediciones de reconocimiento que incluyeron a Susques dejando algunas descripciones significativas. En la descripción de 1885 del ingeniero civil en minas Alejandro Bertrand<sup>18</sup> constaba que Susques era,

“un anexo al curato de Atacama; hay en los alrededores como 300 indios repartidos en estancias que solo se reúnen para las festividades religiosas en la capilla o iglesia del lugar. Este punto está mui próximo al límite argentino” (Bertrand 1885:275)

Una referencia similar podemos encontrar en la descripción del ingeniero Santiago Muñoz incluida en su “Jeografía Descriptiva de las Provincias de Atacama i Antofagasta” de 1894,

“El pueblo de Susques se compone de 50 ranchos i una iglesia en buen estado, habitados como el del Rosario en épocas de misiones evangélicas, por 260 habitantes, de los cuales 80 son hombres, 80 son mujeres i 100 niños. Estos pobladores se encuentran repartidos en las proximidades de este pueblo i se ocupan, como los anteriores, en la crianza de sus ganados, que son sus ocupaciones favoritas” (1894:98)

De ambos relatos se desprende que el pueblo de Susques además de la capilla se componía de unas decenas de casas que sólo eran usadas temporariamente. Los registros gráficos posteriores nos permitirán avanzar sobre la configuración que tenía el pueblo. Por el momento cabe insistir en que el pueblo se constituía como un centro a partir de la capilla en el que las familias que vivían en los alrededores se encontraban para ciertas celebraciones puntuales fundamentalmente religiosas. Que nadie viviera allí en lo absoluto significa que su existencia fuera poco importante sino que mantenía un rol significativo en

---

<sup>18</sup> Alejandro Bertrand realizó distintas exploraciones por el área de Atacama en 1880 y dos en 1884. La primera como miembro de la Oficina Hidrológica de Chile y las dos últimas por encargo del Ministerio de Interior del Gobierno del mismo país. La particularidad que tienen estas exploraciones es que se desarrollaron cuando el conflicto con Bolivia todavía estaba presente.

la integración colectiva de la población dispersa que se activaba en ciertos momentos específicos del calendario anual.

En relación con la lógica de asentamiento, una vez más encontramos la referencia a las “estancias” como lugar de residencia de una población dedicada fundamentalmente al pastoreo extensivo. A esto debemos sumarle el hecho de que, tanto durante el período boliviano como para el chileno, los libros de la Parroquia de San Pedro de Atacama, en relación con Susques, siguen mencionando a las “estancias” como lugar de asentamiento de la población. Incluso, aparecen mencionados ciertos lugares como “Lapao”, “Pataguasi”, “Livichurana” y “Cueba”<sup>19</sup>. Todos estos topónimos coinciden con los nombres de *lugares* actuales en los que ciertas *familias* tienen sus *domicilios*. En este sentido, lo que estamos encontrando es una profundidad temporal considerable en la lógica que describimos en el capítulo anterior basada en una cierta cantidad de *familias* dedicadas al pastoreo que residen en asentamientos dispersos y que se integran como un colectivo en relación con un pueblo que tiene como centro la capilla.

### *Susques a principios del siglo XX*

Como adelantamos en la introducción general, a principios del siglo XX la mayor parte de la Puna de Atacama fue anexada por vía diplomática por la Argentina. En 1889 Bolivia, por el tratado Quirno Costa-Vaca Guzmán, le había cedido sus derechos sobre la Puna de Atacama a la Argentina a cambio del reconocimiento de la soberanía boliviana sobre Tarija (Benedetti 2005). El territorio que Bolivia había cedido estaba ocupado por Chile desde el final de la Guerra del Pacífico (1879-1884) por lo que la cuestión se definió en marzo de 1899 a través de la mediación del diplomático estadounidense William Buchanan (Benedetti 2005).

El área anexada se constituyó por medio de la Ley 3906 como el Territorio de Los Andes el 9 de Enero de 1900. Siguiendo el criterio establecido por la Ley 1532 de creación de Territorios Nacionales éste pasó a depender directamente del gobierno central. En 1901 se subdividió en tres departamentos: Susques, Pastos Grandes y Antofagasta de la Sierra. La capital se estableció 1902 en San Antonio de los Cobres, a partir de la creación de un cuarto departamento del mismo nombre en un área cedida por la provincia de Salta

---

<sup>19</sup> Hemos mantenido la grafía original usada en los documentos.

(Benedetti 2005). A diferencia del derrotero seguido por el resto de los Territorios Nacionales, el de Los Andes fue disuelto el 21 de Septiembre de 1943 y su territorio fue dividido entre las provincias de Jujuy, Salta y Catamarca. El departamento de Susques pasó a la primera, el de Pastos Grandes y el de San Antonio de los Cobres a Salta, y el de Antofagasta de la Sierra a Catamarca. En un primer momento del traspaso a Jujuy, el área que correspondiera al departamento de Susques fue dividida entre los departamentos jujeños de Santa Catalina y Rinconada, para recién en 1944 volver a ser un departamento independiente (Benedetti 2002).

A partir del momento de la anexión, como ya hemos mencionado, la Puna de Atacama comenzó a ser recorrida por funcionarios, viajeros y científicos de diverso origen y formación que dejaron sendas descripciones sobre aquello que veían. Ya nos hemos referido en el capítulo 3 a las imágenes desalentadoras que crearon sobre el paisaje, la población y la arquitectura puneña, lo que nos interesa ahora es enfocarnos en sus descripciones sobre el espacio urbano de Susques para poder reconocer sus transformaciones. Un aspecto central es que a partir de estos viajeros empezamos a tener material fotográfico para analizar los cambios en la morfología urbana. La primera descripción con la que contamos es la que dejó Daniel Cerri, el primer gobernador del Territorio, quien encaró una exploración general del área en 1900 y en el verano de 1900-1901. Al referirse al “caserío” de Susques, primero observó que era el “principal de todo el territorio”, para luego agregar que,

“Posee unas 30 casitas y dos capillas, un cementerio y un oratorio en la cumbre de un cerro. Reúne una o dos veces por año cerca de 400 habitantes con ocasión de feria o fiesta religiosa” (1993 [1903]:56)

Eric Boman, a partir de su recorrido de 1903, también dejó descripciones e imágenes sobre Susques. En particular, retrató su primera impresión de esta manera:

“A nuestros pies, a cien metros de profundidad, se abría un agujero, un ensanchamiento de la hondonada, rodeado por todos lados de muros de traquita, casi perpendiculares. La luz de la luna dejaba ver, en el fondo de la hondonada, una pequeña iglesia blanqueada a la cal y las siluetas de un cierto número de casitas situadas alrededor de la iglesia. Comenzamos la bajada por un estrecho sendero en zigzag, cuyas vueltas y revueltas parecían no terminar nunca. Esta bajada duró su buena media hora. Por fin estuvimos abajo. “¿Dónde vamos a acampar?”, pregunté al gendarme. “En la Casa de Gobierno”, me respondió. El “Palacio de Gobierno” era una casa bastante grande, con otra más pequeña al lado. Detrás, había un Corral, un cercado para el ganado, rodeado de paredes de Pirca. Me instalé en mi palacio, hice encerrar mis mulas en el Corral y les hice dar, para la noche, la mitad de la alfalfa que había traído de Cobres. El pueblo estaba desierto; no se veía ni un ser viviente. Envié al gendarme y a uno de los muleteros para ver si en el pueblo no había habitantes. Ellos van a examinar todas las

chozas, pero no encuentran a nadie. Todo estaba desierto. La mayor parte de los indios vienen al pueblo sólo para las fiestas o las asambleas, pero sin embargo había algunos a mi llegada, pues mis hombres encontraron fuego en varias casas. Estos indios habían huido al ver mi caravana que descendía el sendero que lleva a sus viviendas” (1991 [1908]:425)

Sumó además una serie de detalles de la conformación urbana,

“El pueblo se compone de alrededor de cincuenta casas, la mayoría de las cuales está agrupada frente a la iglesia y al lado de ésta (...) Estas casas están situadas muy cerca una de otra, separadas por callecitas rectas. Las dos calles principales tienen cerca de diez m. de ancho; las otras las cortan en ángulo más o menos recto y no tienen sino 2 ó 3 m. de ancho. A la izquierda de la iglesia hay una media docena de casas dispersas, sin formar calles. A más o menos 300 m. del pueblo está situado el cementerio. En las montañas, al norte, al sur, al este y al oeste, están las APACHETAS con estampas de santos en sus nichos (...) Estas pequeñas construcciones tienen un papel en las fiestas religiosas, en las que son visitadas en procesión por los indios (1991 [1908]:428-429).

En primer lugar cabe observar la continuidad de la condición del pueblo de Susques como un espacio fundamentalmente ceremonial, compuesto por la capilla y unas pocas *casas*. Tal como lo hemos visto repetidamente, la población residía en su totalidad en el campo. Sólo se acercaba al pueblo en ciertos momentos puntuales del año para las celebraciones religiosas o las reuniones periódicas. Esto está presente también en las descripciones de algunas personas mayores de Susques en base al relato de sus abuelos:

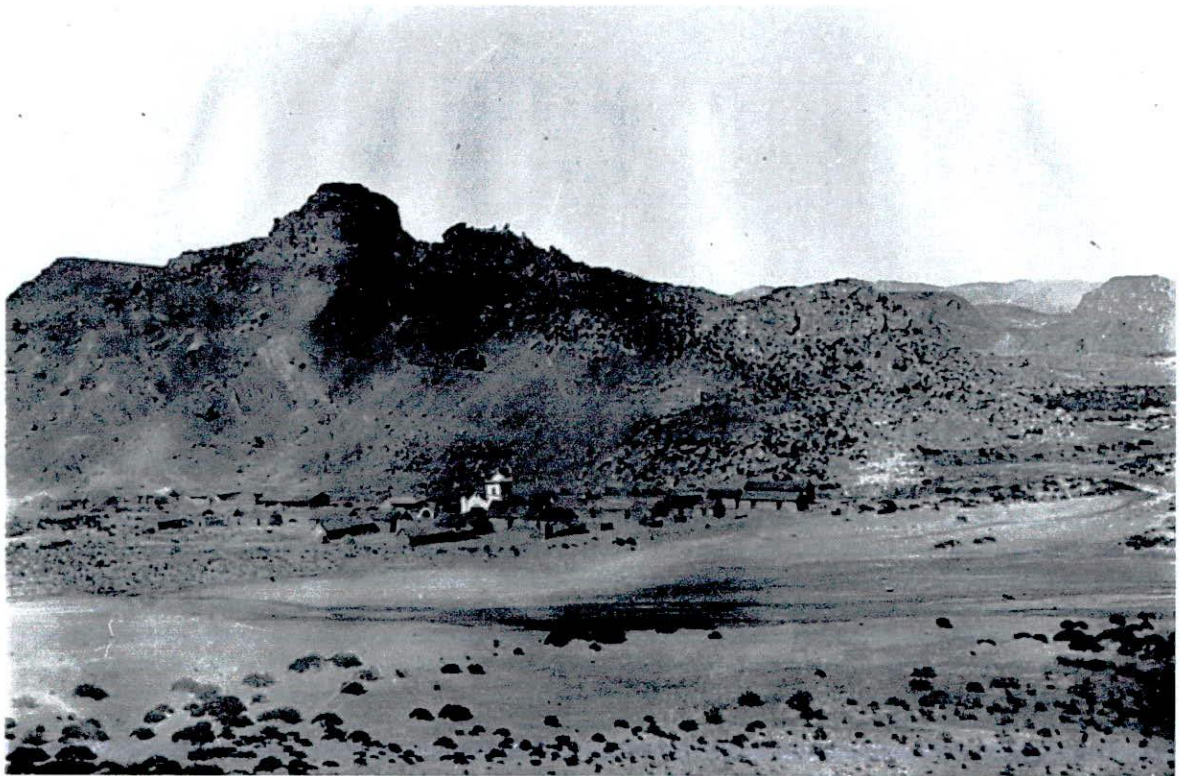
*Venían una vez... mejor dicho, aquí vivían las autoridades nomás que habían en ese principio...Policía, la escuela. Y después venían para el Carnaval, para las fiestas patronales, nada más, vivían en el campo.* (F.C. 2009).

Nos referiremos más adelante a la instalación de las instituciones públicas, lo concreto es que en Susques sólo vivían las autoridades mientras que se sostenía con fuerza la lógica de asentamiento pastoril. Además de observar esta continuidad, a partir de las fotografías de Cerri y Boman, y sus descripciones, es posible también analizar la configuración que tenía por esos años Susques (Figuras 2 a y b). Efectivamente el pueblo tenía unas pocas casas compuestas por un solo recinto que se distribuían alrededor de la capilla, que tenía la torre antigua, respetando las *secciones* Norte y Sur. El cementerio, mientras tanto, estaba a unas decenas de metros y tenía una segunda capilla. La ubicación de estas casas nos muestra que no existía un espacio reservado para una plaza, ni tampoco había un cabildo. Boman sí mencionó una “casa de gobierno” donde estaba el *Capitán* aunque en otro párrafo aclaró que era la “casa de la comunidad”, la “sala de las asambleas”<sup>20</sup>.

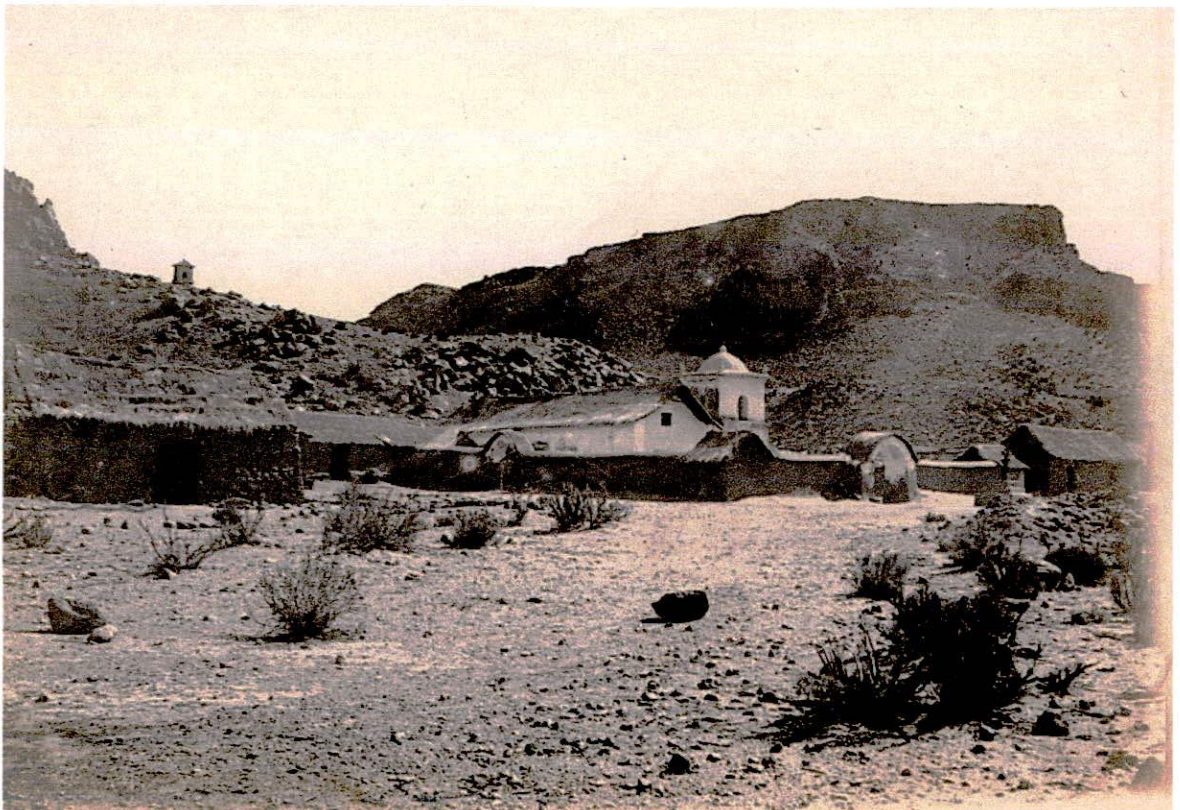
---

<sup>20</sup> Nos referiremos más adelante a las asambleas y su rol en relación con Susques como un colectivo.





a



b

Figura 2. a. Fotografía de Susques tomada por Daniel Cerri (1993 [1903]:56); b. Fotografía de la capilla de Eric Boman (Gentileza Archivo fotográfico y documental del Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires)



Boman refirió también la existencia de dos calles principales y otras más angostas que cortaban a las primeras perpendicularmente. Una de estas calles principales era claramente la que pasa por el frente de la capilla mientras que las restantes eran las que estaban entre las casas. Un punto central a observar en la organización urbana de Susques por esos años es que si bien las casas estaban alrededor de la capilla la disposición no era radial. La inmensa mayoría de las casas estaban a los lados del templo siguiendo las líneas del atrio y, salvo por tres casos, estaban orientadas invariablemente hacia el Este. Las casas entonces seguían la orientación de la capilla y tendían a no rodearla. En este sentido, la capilla no sólo era el centro geográfico del pueblo sino que además ordenaba completamente la disposición de las casas. En relación con esto, Boman describió un sistema de “apachetas” ubicadas en cada punto cardinal. Aunque no lo mencionó en el texto, en su fotografía se distingue un *mojón* frente al ingreso al atrio de la capilla con una forma que sufriría al menos dos modificaciones posteriores. Nos referiremos más adelante al sistema de “apachetas”, o *calvarios*, y al *mojón* ubicado frente a la capilla en relación con la organización simbólica del espacio en el pueblo.

### *El proceso de urbanización*

Mientras que Bolivia y Chile no habían tenido una política demasiado activa sobre esta porción de la Puna de Atacama, la anexión a la Argentina sí tuvo implicancias significativas, algunas inmediatas y otras que insumieron varias décadas. El espacio urbano particularmente sufrió modificaciones importantes que implicaron el surgimiento de nuevas significaciones asociadas y que, a su vez, tuvieron su impacto en el universo del pastoreo. El pueblo con el tiempo ya no fue sólo un centro simbólico y celebratorio que integraba el colectivo, sino que además se constituyó como el centro de la representación del Estado nacional y provincial a partir de la instalación de una serie de instituciones y organismos. Años más tarde, se convertiría también en un centro comercial asociado con determinadas vías de comunicación. A partir del comienzo del siglo XX el pueblo se constituyó en el principal espacio de acción del Estado argentino.

Ya las descripciones de principios del siglo XX a las que nos hemos referido daban cuenta de que la falta de una “experiencia urbana” en la población era una de las principales causas del atraso generalizado de la población y su fomento era una de las soluciones. En la década de 1930, recorrió la región el poeta salteño Juan Carlos Dávalos y publicó una

serie de artículos en el diario “La Nación”. En uno de ellos detalló su visión de Susques y de los pobladores:

(...) los indios no moran ni por accidente en el pueblo, será porque no tienen nada que hacer en él, a menos que no llegue un cura a dar misiones o mientras el comisario no los convoque. No hay un boliche, ni una tienda, ni alfareros, ni sombrereros, ni hilanderos, ni artesano alguno. Ni la obligatoria concurrencia de los chicos a la escuela es motivo que fuerce a los mayores a una existencia urbana, pues una vez asentada por ellos la matrícula, se restituyen a sus montes, donde, según presume el comisario, se dedican a sus majaditas y a la caza clandestina de vicuñas, guanacos y chichillas.... y al contrabando de pieles y coca por el desierto de Atacama.<sup>21</sup>

De alguna manera, descripciones como ésta construyeron una determinada realidad que se presentaba como evidente y funcionaron como una base y una justificación de las políticas concretas que se emprendieron. Dentro de la “misión civilizadora” encarada por los agentes del Estado, la urbanización de la población puneña fue uno de los puntos salientes de la estrategia oficial. Como planteó Svampa (2006), en la lógica decimonónica existía un correlato entre la imagen de “civilizar” y la de “urbanizar”, tanto que las ciudades se pensaban como el eje del progreso. Las características del pastoreo con su alta movilidad y lógica de asentamiento disperso fueron tan problemáticas para el Estado como lo habían sido antes para la Corona. Una población dispersa dificultaba las acciones civilizatorias y de adoctrinamiento, ya no tanto religioso sino más bien de construcción de una identidad nacional. En este sentido, resulta interesante observar que la política adoptada tuvo ribetes similares en torno a forzar a la población a instalarse en forma constante en los pueblos. En definitiva, la territorialidad estatal estaba muy vinculada con la creación de centros urbanos conectados por vías de comunicación.

De acuerdo a Benedetti (2005), en el caso de la Puna de Atacama, la estrategia de institucionalización del Estado tuvo una serie de ejes principales: la realización de viajes oficiales de exploración, el emplazamiento de instituciones gubernamentales (escuela, policía, etc.), el establecimiento de la capital en San Antonio de los Cobres, la redefinición de la jurisdicción eclesiástica y la creación de una mínima infraestructura de circulación. A esto debemos sumarle la importancia que tuvo el servicio militar obligatorio como forma de incorporación de la población a la soberanía argentina. Todas estas acciones estaban orientadas a la conversión de los pobladores en ciudadanos, algo que no estuvo exento de dificultades. Se trataba de limar todas aquellas aristas que distanciaban a la población

---

<sup>21</sup> Dávalos, Juan Carlos. “En la Gobernación de Los Andes. Susques”. En: Diario La Nación, 24 de abril de 1930.

puneña de lo que se entendía era un “ciudadano argentino”, claro que en este caso las aristas eran muchas. En relación con esto, tal como ha observado Segato,

“El papel del estado argentino y sus agencias, particularmente la escuela, la salud pública y el servicio militar obligatorio e ineludible, fue el de una verdadera máquina de aplanar diferencias de extrema e insuperable eficiencia” (2002:17).

Ya desde los primeros años posteriores a la anexión, como parte de esta estrategia oficial, comenzaron a instalarse en el pueblo de Susques las distintas instituciones del Estado. Es así como el Registro Civil se abrió en 1903 y al poco tiempo el Juzgado de Paz que asumió el rol de vínculo con la gobernación hasta que se creó en 1969 la Comisión Municipal de Susques y se definieron los límites municipales. Ya para 1910 tenemos registros de la presencia de la Policía en el pueblo<sup>22</sup>. Todas estas instituciones se fueron instalando sobre la calle frontal a la capilla creando un eje de circulación que comenzó a organizar el espacio urbano.

La apertura de la escuela en Susques constituyó un aspecto central en el proceso de urbanización. El primer establecimiento se creó en 1907<sup>23</sup>, aunque existen datos sobre la presencia de un maestro ya en 1905 (Benedetti 2002). La escuela fue muy importante para los objetivos oficiales entre los cuales se contemplaba la construcción de un cierto relato histórico sobre la anexión del área al estado nacional y, desde ahí, la incorporación de la población en tanto ciudadanos. Pero además la mera obligatoriedad de asistencia forzaba una radicación urbana. Los niños, al tener que asistir a la escuela en el pueblo, no sólo dejaban de participar en las tareas de pastoreo, y de socializar en ese contexto, sino que alguno de los padres o familiares tenían que instalarse también en el pueblo para cuidarlos. Esto implicó una reorganización profunda del trabajo con la *hacienda* y una reducción significativa de las manos disponibles en el campo.

En paralelo las actividades urbanas fueron ganando espacio poco a poco. De acuerdo a lo relevado por Bolsi y Gutiérrez (1974) a partir de los datos del Registro Civil, en 1914 el 90% de los pobladores declaró que se dedicaba a la ganadería, al igual que en 1920. Sin embargo, ya en 1947, sólo el 31% sostuvo que se dedicaba al pastoreo y el resto llevaba

---

<sup>22</sup> El proyecto de presupuesto para el Territorio de Los Andes de ese año preveía los salarios de un Comisario, un Sargento y tres agentes para Susques (AGN, SH III, Caja 127, Carpeta 11).

<sup>23</sup> De acuerdo a una comunicación del Consejo Nacional de Educación, la creación de la escuela de Susques fue informada el 19 de marzo de 1907. En el mismo acto se crearon también las de Coranzulí y Santa Rosa de los Pastos Grandes (AGN, SH III, Caja 126, Carpeta 8, Fs. 106).

adelante actividades urbanas o relacionadas con trabajos fuera de la comunidad: el 41% se declaraba “jornaleros”, el 7% sostenía que ejercía “oficios especializados y el resto eran “empleados”. Para 1960, el porcentaje de quienes se declaraban pastores se había reducido al 20%, y aparentemente eran exclusivamente mujeres. Aquí debemos considerar la importancia que comenzaron a tener por esos años las migraciones laborales hacia los ingenios, las explotaciones mineras y el trabajo temporario en las cosechas de la Quebrada de Humahuaca.

Claro que todo este proceso fue sumamente lento, tal que en la década de 1950 el crecimiento urbano en realidad estaba representado casi exclusivamente por los edificios de las instituciones oficiales. De acuerdo a la memoria de un vecino, por esos años,

*Había poquísima gente... el pueblo era la última casa acá donde Calpanchay, era la última casa. Mía era más allá, ¿donde vive Pancho? Esa era la casa, ahí ha hecho él yo cuando era niño. Era campo, campo, todo campo. Era la casa del Cura, y todo esto era...aquí había una casita antes, por allá era la casita.... Y todo esto era campo...tolar... a buscar leña. ¿Allá donde está la escuela secundaria? Ahí para abajo, era todo tolar, leña, tola. Ahí, se buscaba leña para las luminarias (F.C. 2009).*

Efectivamente, hasta la década de 1970 el cambio en el área urbana no había sido realmente significativo todavía. La mayor parte de lo que hoy es el pueblo todavía era un inmenso *tolar*, un área cubierta de tolas, en el que la gente buscaba leña cuando estaba en el pueblo. De hecho, las *casas* todavía no habían alcanzado el lugar donde estaba el cementerio a unos 500 metros de la capilla.

Un proceso simultáneo fue el de la apertura de determinadas vías de comunicación. En 1926 se abrió hacia el Sur rumbo a San Antonio de los Cobres, capital del Territorio de Los Andes en ese momento (Bolsi y Gutiérrez 1974). Un informe de 1937 de la Gobernación del Territorio de Los Andes sobre “las poblaciones y lugares de tránsito” describía la existencia en ese momento de sólo dos caminos que salían desde San Antonio de los Cobres: uno que iba hacia el Norte hasta Coranzulí pasando por Susques y otro que llegaba a Antofagasta de la Sierra, al Sur, atravesando Santa Rosa de los Pastos Grandes<sup>24</sup>. Claro que la principal vía de comunicación comenzó a abrirse en la década de 1970 para conectar Susques con San Salvador de Jujuy hacia el Este y con Chile hacia el Oeste a través de Jama. Estas nuevas vías parecieran haber dejado también sus huellas en el espacio urbano.

---

<sup>24</sup> AGN, SH III, Caja 174, Carpeta 196.

La apertura de ciertos caminos fue favoreciendo los vínculos económicos y sociales con ciertas áreas en detrimento de las otras. Históricamente Susques había estado sumamente conectado por senderos que vinculaban la comunidad con otras localidades cercanas y lejanas en relación con los viajes de intercambio hacia los oasis de San Pedro de Atacama, como Tocona, los Valles Calchaquíes, particularmente Cachi y Molinos, la Quebrada de Humahuaca o el Norte de la Puna de Jujuy y el Sur de Bolivia. Estos viajes se organizaban en torno a algunas *familias* emparentadas que conformaban grupos de 12 a 15 burros y transportaban ciertos productos, como tejidos, charqui, panes de sal o *coypa*<sup>25</sup>, que intercambiaban por otros como harina, frutas, orejones o pasas. Con el tiempo la realización de estos viajes de intercambio se fue volviendo cada vez más infrecuente hasta casi desaparecer. Naturalmente, que los nuevos caminos no son la única causa de esto puesto que debemos considerar, por un lado, los cambios generales en las prácticas locales, y, por el otro, más específicamente el endurecimiento de las fronteras con los países vecinos, que también se intensificó en la década de 1970, que primero limitó y luego prácticamente impidió la continuidad de los lazos con poblaciones en Bolivia y, fundamentalmente, en Chile.

A partir de la anexión se disparó un proceso total de desterritorialización y reterritorialización de la población y sus prácticas. Las distintas acciones que se llevaron adelante pretendieron, y consiguieron parcialmente, un cambio profundo que abarcó desde las lógicas de asentamiento y las actividades productivas, hasta las formas de sociabilización y las vinculaciones hacia fuera de la comunidad. Caben dos observaciones fundamentales en esto: la primera es que las nuevas territorialidades no implicaron la desaparición de las existentes sino que se superpusieron generando cambios sustanciales en la conformación urbana y en las lógicas de movilidad y asentamiento. Por otra parte, no podemos plantear un escenario en el cual las acciones del Estado se dieron sobre espectadores pasivos y simplemente receptivos sino más bien sobre una población que, en el marco de relaciones desiguales de poder, participó activamente en los procesos. Debemos considerar que la población realizó, y realiza, un “manejo estratégico de las oportunidades sociales, económicas y políticas que ofrece el Estado” (Göbel 1993:1). Por otra parte, aunque fuertemente resistido en un comienzo, el proceso de identificación

---

<sup>25</sup> Los panes de sal solían obtenerse al atravesar las Salinas Grandes. La *coypa* es una especie de sal jabonosa que algunas personas siguen usando tanto bañarse como para lavar la ropa.

nacional fue cobrando forma con el tiempo, al menos parcialmente. En este sentido, los pobladores de Susques, además de su pertenencia familiar y comunitaria, juegan también sus papeles como habitantes del estado nacional.

La configuración urbana del pueblo de Susques fue parte de este proceso y se transformó en paralelo con los cambios generalizados. Para analizar estos cambios contamos con material gráfico de dos momentos. En primer lugar las fotografías de Luciano Catalano de finales de la década de 1920 (Figura 3a y b), y una postal de fecha incierta pero ubicable entre 1920 y 1940 (Figura 3c). Tres décadas más tarde, específicamente en 1968, Bolsi y Gutiérrez (1974) realizaron un detallado relevamiento planimétrico y fotográfico que nos permite reconocer la situación urbana en ese momento (Figura 4 a, b y c). Si las imágenes y las descripciones de Boman y Cerri nos mostraban que el pueblo estaba organizado alrededor de la capilla, las fotografías tomadas por Catalano y particularmente la tarjeta postal presentan un cambio considerable<sup>26</sup>. Para ese entonces comenzaba a formarse un eje en sentido Norte-Sur, probablemente asociado con el camino que iba hacia el Norte a Coranzulí y hacia el Sur a San Antonio de los Cobres, y coincidente con una de las calles descritas por Boman. El dato significativo es que sobre esta arteria se fueron ubicando las instituciones oficiales especialmente la escuela, justo frente a la capilla. En este sentido se fue conformando un eje, digamos, institucional/oficial que implicó el comienzo del desplazamiento de la capilla como centro espacial, aunque todavía no necesariamente social y simbólico.

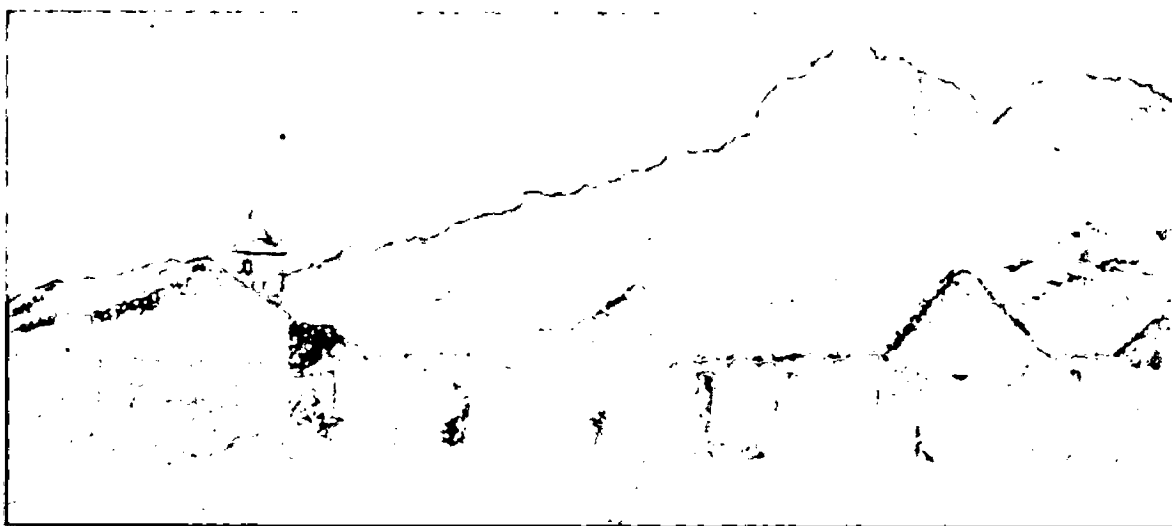
Si bien la cantidad de construcciones es bastante mayor a las que veíamos en las imágenes de principios de siglo, todavía no alcanzaban el cementerio que puede observar hacia el fondo. Las *casas* seguían respetando todavía la distribución que describimos más arriba y pareciera que seguían componiéndose de un único recinto. De hecho, estas imágenes nos permiten reconocer con más claridad la disposición de estos distintos recintos en hileras que, del lado de la capilla, seguían las líneas marcadas por el atrio y los ingresos laterales. Por otra parte, las *casas* mantenían la orientación hacia el Este de sus puertas casi en forma excluyente, incluso la mayoría de las que estaban en la vereda opuesta a la capilla. No pareciera casual que la principal excepción sea el edificio de la escuela que se reconoce en la postal por la fachada blanqueda a la cal.

---

<sup>26</sup> Las dos imágenes de Catalano fueron tomadas desde el Norte, la primera llegando a Susques. La tarjeta postal, en cambio, fue tomada desde una elevación al Noroeste del pueblo.



a

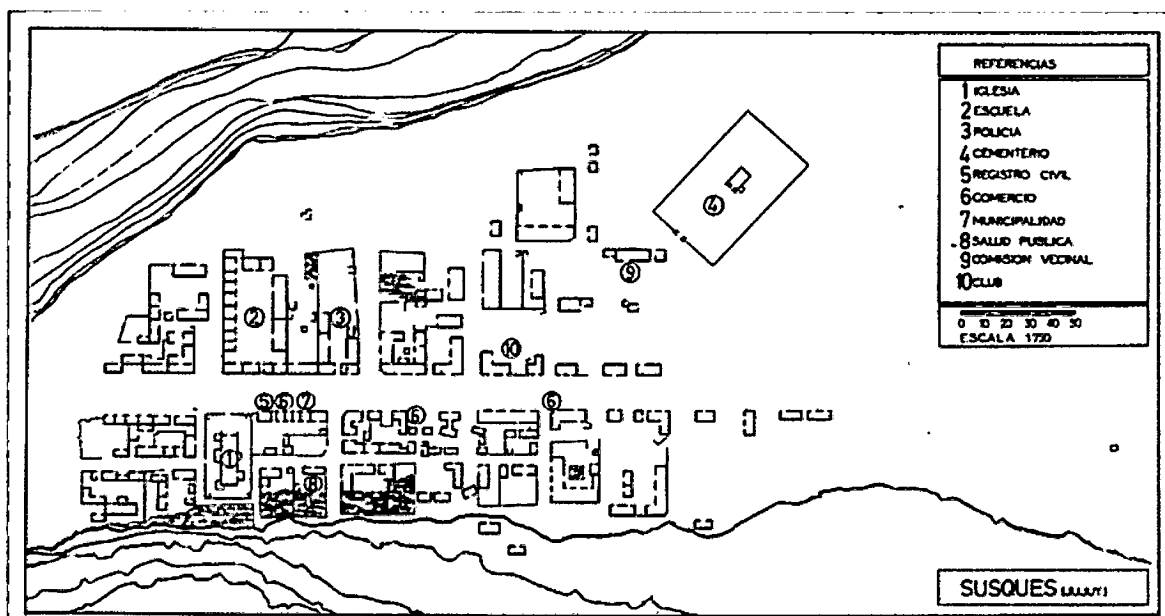


b

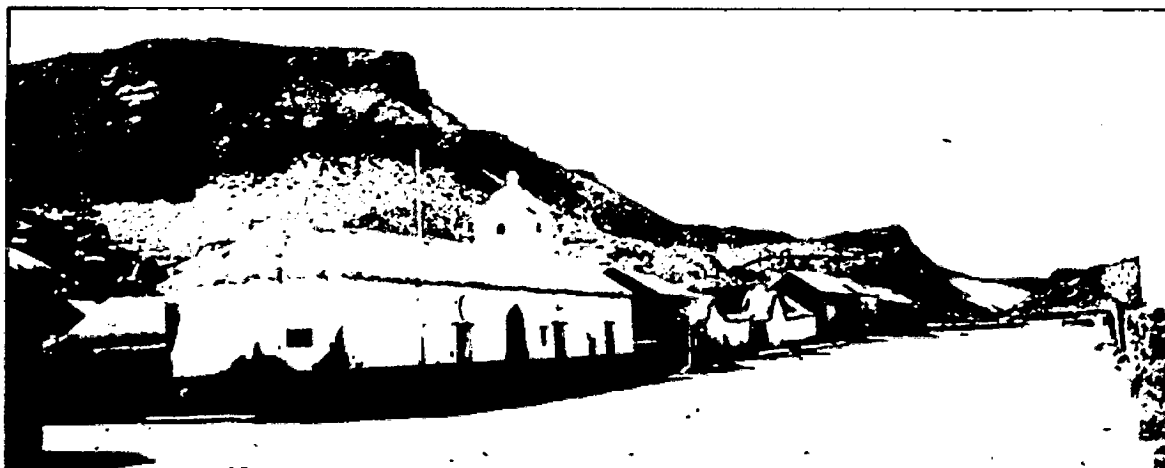


c

Figura 3. a y b. Fotografías de Catalano (1930) llegando a Susques; c. Tarjeta postal de la época.



a



b



c

Figura 4. Plano y fotografías de Bolsi y Gutiérrez (1974); la tercera (c) gentileza de Ramón Gutiérrez.



El registro de Bolsi y Gutiérrez de finales de la década de 1960 nos muestra una profundización de los cambios que venimos planteando. El eje Norte-Sur, asociado a las instituciones oficiales, ya estaba absolutamente consolidado organizando la estructura del pueblo y comenzaba a tener alguna actividad comercial asociada<sup>27</sup>. En relación con esto, la capilla aunque seguía siendo el centro social, ya tenía una posición, en términos espaciales, excéntrica. También es posible observar que las calles perpendiculares estaban más consolidadas, la escuela había sumado una cantidad significativa de aulas y ya existía el edificio de la policía y el que luego correspondería a la Comisión Municipal. Algunas de las *casas* dejaron de estar compuestas por un único recinto para organizarse en torno a lo que parecerían ser patios, y las hileras comenzaban a organizarse como manzanas. Todos estos elementos de transformación en el espacio urbano dan a entender, por un lado, que para ese momento Susques ya comenzaba a tener una mínima población urbana permanente o que al menos pasaba bastante tiempo en el pueblo. Por otra parte, el Estado ya tenía una presencia considerable expresada no sólo a través de las políticas sino también de la expresión material de las instituciones en el pueblo.

#### *Los setenta y la apertura del Paso de Jama*

Si el pueblo de Susques no había crecido significativamente hasta mediados del siglo XX, con el tiempo la situación cambió. Cada vez más población comenzó a radicarse permanentemente allí y las transformaciones abarcaron también al campo. La década de 1970 es percibida por muchos pobladores como un momento de quiebre dentro de los procesos de transformación. Estos procesos no comenzaron en esos años sino que se intensificaron o tal vez los efectos se hicieron visibles para la población. Cabe destacar dos factores que suelen ser mencionados localmente como las principales causas del crecimiento urbano: la apertura de la ruta hacia San Salvador, que con el tiempo seguiría hasta Jama; y, fundamentalmente, las mayores presiones respecto a la asistencia de los niños a la escuela. Tanto la escolarización como la apertura de vías de comunicación no son procesos que se explican por sí mismos sino que son expresiones de transformaciones más amplias en el contexto de la incorporación de Susques como parte de Argentina y a partir de la década de 1940 de la provincia de Jujuy.

---

<sup>27</sup> La solicitud de apertura de un comercio más antigua que hemos encontrado corresponde a 1939 para un local de expendio de bebidas (AGN, SH III, Caja 174, Carpeta 196).

Durante los setenta, la dirección de la escuela habría empezado a forzar a los padres a que envíen a sus hijos. De esta manera, en un contexto de militarización del país, se completaba el proceso de escolarización obligatoria que había comenzado con la anexión y cada vez más *familias*, al menos en parte, debieron radicarse en forma permanente en el pueblo. Poco a poco Susques se fue convirtiendo en un centro urbano con una cierta cantidad de servicios y alguna oferta laboral, especialmente en el sector público, en el que se fueron radicando personas que antes estaban en el campo o que provenían de otras localidades cercanas<sup>28</sup>.

La apertura del Paso de Jama que comunica con Chile fue otro momento decisivo. En 1972 se habilitó la circulación por un camino de ripio que permitía la comunicación directa de Susques con San Salvador de Jujuy. Fue la propia Comisión Municipal la que en ese año hizo el trabajo de abrir el camino por la Quebrada de Mal Paso para luego entregarlo a Vialidad Nacional que continuó con el ensanche. En 1978 durante la dictadura militar, la obra se completó, también en ripio, hasta Jama, en el límite con Chile, en el contexto de las hipótesis de conflicto con este país. Durante la década de 1990 se formalizó la idea de un “Corredor Bioceánico” que cruzaría al país vecino precisamente por Jama conectando los puertos del Atlántico con los del Pacífico. El Paso se abrió formalmente el 6 de diciembre de 1991 (Benedetti 2002), aunque las obras de pavimentación de la Ruta Nacional 52 recién se terminaron en estos últimos años. Por tratarse del último centro poblado antes de la frontera, se instalaron en Susques la Aduana para transportes de carga y la Gendarmería Nacional.

En muy poco tiempo, aquel centro para celebraciones que venimos describiendo se transformó en el “Pórtico de los Andes” como reza una inscripción en un cerro cercano y algunas de las calles se poblaron de camiones de distintos países. La apertura de la ruta y el paso, y la instalación de la aduana tuvieron implicancias muy grandes en la configuración urbana del pueblo. Si observamos el plano actual (Figura 5) veremos que a aquel eje en sentido Norte-Sur, que hoy es un boulevard llamado Av. San Martín, se le sumó otra avenida, la Jujuy, en sentido Este-Oeste. Esta avenida desde un comienzo fue el recorrido obligado que debían hacer los camiones que iban y venían de Chile para llegar a la Aduana

---

<sup>28</sup> Nos referimos a localidades cercanas como Olaroz, Huancar, El Toro o San Juan de Quillaques.

que quedó ubicada en el encuentro de ambas arterias. La Avenida Jujuy ha sido el sector de crecimiento más reciente, donde la mayoría de las *casas* no tienen más de diez años y se ha instalado una parte considerable de la actividad comercial.

El crecimiento urbano se dio fundamentalmente hacia el Sur de esta avenida, en el sector conocido como La Loma<sup>29</sup>, y en menor medida en lo que se conoce como Barrio Belén en una quebrada hacia el Noroeste del pueblo. Hoy en día no hay lotes disponibles en Susques para nuevas construcciones y se ha proyectado un “pueblo nuevo” a un kilómetro hacia el Sur aproximadamente en un paraje conocido como *Unquillar*, donde está ubicado uno de los principales hoteles. En los últimos años el turismo ha comenzado a cobrar una mínima importancia a partir de la pavimentación de la ruta hacia Chile. Susques está dentro del corredor turístico que está comenzando a conectar el circuito de la Quebrada Humahuaca con el de San Pedro de Atacama. Por el momento es extraño ver turistas que vayan a Susques específicamente o que siquiera se queden alojados por más de una noche. En general, los visitantes sólo entran al pueblo, sacan algunas fotos a la capilla y siguen su viaje.

Susques es actualmente un poblado con importancia regional en relación con su posición estratégica dentro del corredor bioceánico, tiene una significativa población urbana permanente, por encima de los 1000 habitantes, y una cierta cantidad de servicios, infraestructura estatal y una relativa actividad comercial. Un recorrido por el pueblo muestra, por un lado, decenas de camiones estacionados en algunas de las calles, y, por el otro, una dinámica de la vida cotidiana sumamente intensa. Hoy en día, las calles de Susques suelen estar durante la mañana y el atardecer plenas de personas que van de un lugar a otro, haciendo compras, visitando a alguien o llevando sus hijos a la escuela. Tal como lo hemos podido describir y analizar a lo largo de las últimas páginas, el pueblo de Susques tuvo cambios significativos en su configuración pero fundamentalmente en su rol, estando ambos aspectos muy vinculados.

---

<sup>29</sup> Cuando nos acercamos a Susques por primera vez en el 2003, este sector tenía muy pocas *casas* construidas y hoy está densamente edificado.



a



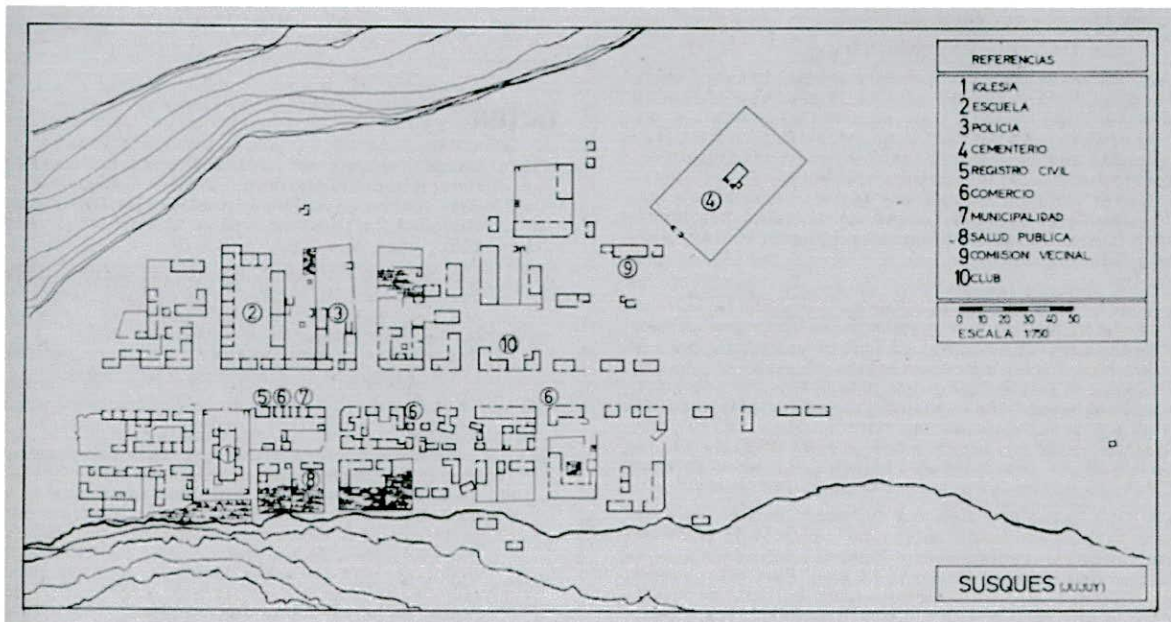
b



c

Figura 3. a y b. Fotografías de Catalano (1930) llegando a Susques; c. Tarjeta postal de la época.





a



b



c

Figura 4. Plano y fotografías de Bolsi y Gutiérrez (1974); la tercera (c) gentileza de Ramón Gutiérrez.

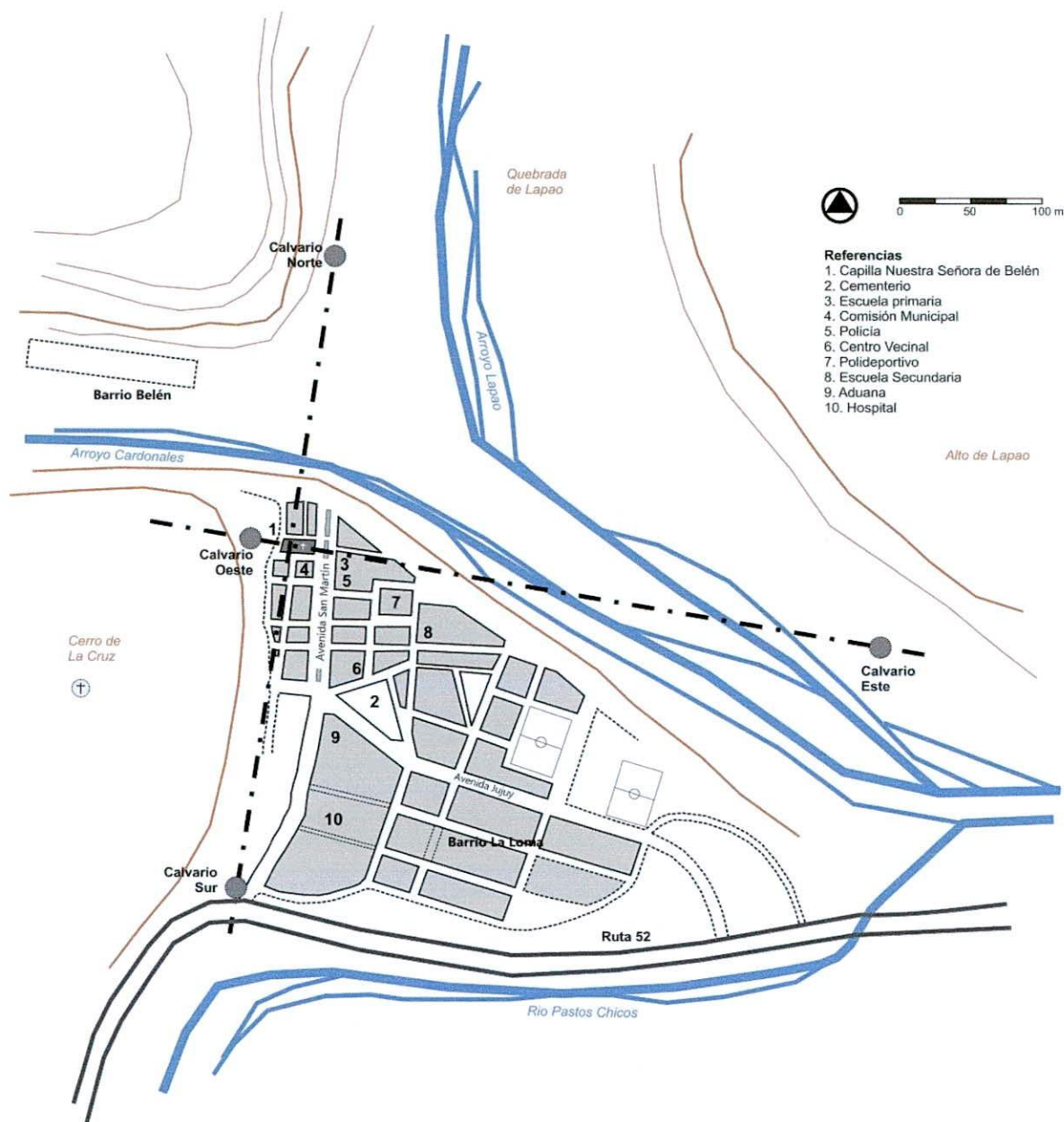


Figura 5. Planta urbana actual de Susques con la ubicación de los *calvarios* a los que nos referiremos más adelante (Elaboración propia)

Debemos observar que la transformación en la morfología urbana del pueblo no es simplemente una consecuencia de los procesos sociales. Tal como observó Santos, las formas espaciales “constituyen un elemento fundamental de explicación del proceso social y no solamente su reflejo” (1996:35). En este sentido, las transformaciones urbanas en Susques no sólo expresan los cambios, sino que son una parte indisoluble de estos y a su vez los favorecen. De alguna manera sería posible reconocer hoy en día dos centros en Susques asociados con diferentes territorialidades. Por un lado, podríamos definir un centro históricamente marcado por la capilla y que está relacionado con determinadas



prácticas colectivas relacionadas con la integración de Susques. Estas prácticas implican a su vez la creación de vínculos en una escala local, y regional, en el marco de diversas celebraciones a lo largo del año. En paralelo, el área de la aduana se constituye como otro centro vinculado con la condición de Susques como nodo dentro de la red de circulación bioceánica, y relacionada con una mayor actividad comercial y el desplazamiento de los vehículos de carga. A su vez, esta doble condición pareciera estar plasmada en la configuración urbana a través de los dos ejes perpendiculares: el primero, Norte-Sur, que se corresponde con la Avenida San Martín, y el segundo, Este-Oeste, coincidente con la Avenida Jujuy. Mientras que el primero está vinculado con aquel eje histórico de las instituciones oficiales y la conexión vial con Coranzulí hacia el Norte y San Antonio de los Cobres hacia el Sur, el segundo está asociado con la mayor dinámica comercial propia de la circulación en el marco del Corredor de Capricornio.

Naturalmente en estos términos el análisis pareciera ser un tanto esquemático puesto que en la práctica las situaciones no tienen límites tan precisos ni definitivos. Lo que sí está claro es que el rol del pueblo de Susques se fue transformando y de la mano con los cambios en la conformación urbana se fueron superponiendo nuevos significados. En este sentido, hoy en día el pueblo de Susques sigue siendo un centro simbólico en la construcción de un colectivo y su territorio, pero es además la cabecera de la Comisión Municipal de Susques como representación del Estado y de diversas instituciones nacionales y provinciales, y es un nodo dentro de una red de circulación internacional en el marco de una determinada territorialidad en red. En este sentido, lo que podemos observar es la superposición de múltiples territorios en el espacio de Susques implicando distinto tipo de prácticas, relaciones y tiempos, y en definitiva pertenencias en diferentes escalas de las que participan los pobladores.

### *El espacio para las celebraciones y el rol de la capilla*

En relación con lo que venimos planteando vale la pena detenernos en las características espaciales de la capilla y sus implicancias en la organización simbólica del espacio susqueño. Un primer punto importante a señalar, es que las características arquitectónicas del templo no parecen haber tenido cambios significativos al menos desde comienzos del siglo XX. El análisis de la capilla nos permitirá observar cómo se relaciona su configuración con la conformación del pueblo y su uso tanto histórico como actual. Veremos particularmente que a partir de la capilla se despliegan una serie de ejes que

organizan la totalidad del espacio urbano de Susques y lo delimitan como un espacio simbólico que se extiende hacia la totalidad del territorio colectivo. Un punto fundamental a los efectos de este análisis es que la capilla, aunque con particularidades, como ya dijimos, es una *casa* al igual que las otras, es la *casa de la virgen*. En este sentido, le caben muchas de las generalidades respecto a las *casas* tanto en lo material como en lo simbólico<sup>30</sup>.

La capilla de “Nuestra Señora de Belén” de Susques se compone de una única nave cuya entrada, en uno de los lados menores, se orienta hacia el Este. A esta nave única se le suman dos recintos adosados, uno en cada lateral, y una torre en uno de los lados. La torre actual habría sido construida entre las décadas de 1910 y 1920 para reemplazar una más baja que estaba en la misma ubicación y se observa en las fotografías más antiguas (Figuras 2a y b)<sup>31</sup>. De los dos recintos adosados, el que está ubicado hacia la derecha, mirando desde el ingreso, tiene acceso desde la nave y suele utilizarse para ubicar a los santos de las *familias* durante las celebraciones, el restante tiene acceso desde el altar y cumple la función de sacristía. En el exterior, la cubierta a dos aguas se proyecta sobre el frente creando un espacio semicubierto que suele utilizarse en las celebraciones. Los muros fueron materializados en piedra y adobe mientras que la cubierta fue realizada con una estructura de madera formando *tijeras* sobre las que se dispusieron tablas de cardón continuas. Sobre estas tablas, la cubierta del techo, como mencionamos más arriba, fue realizada con *guaya*, es decir paja y barro.

El interior está profusamente decorado con pinturas murales<sup>32</sup> y el muro testero, el que está en el fondo, tiene una serie de hornacinas y repisas donde se ubican la Virgen de Belén, en lo más alto, y las imágenes de otras advocaciones de la virgen, distintos santos y el sagrario. El espacio del altar está delimitado, y separado del resto de la nave, por una división baja en madera. Hacia la derecha, también mirando desde la entrada, se encuentra

---

<sup>30</sup> Esto cobrará más sentido cuando nos refiramos al espacio doméstico en la tercera parte de la tesis.

<sup>31</sup> De acuerdo a los datos que recabaron Bolsi y Gutiérrez (1974), la torre habría sido modificada en 1911 bajo la dirección de Cosme Damián, quien por esos años era el *Capitán*. Un dato interesante surge de los Libros Copiadores del Territorio de Los Andes cuando en 1907, el Comisario de Susques de ese momento informó al Secretario del Territorio de Los Andes, Pedro Aguilar, que “la torre de la Iglesia se la va a alzar en tres metros” (AGN, SH III, Caja 126, Carpeta 8, Fs. 145-146).

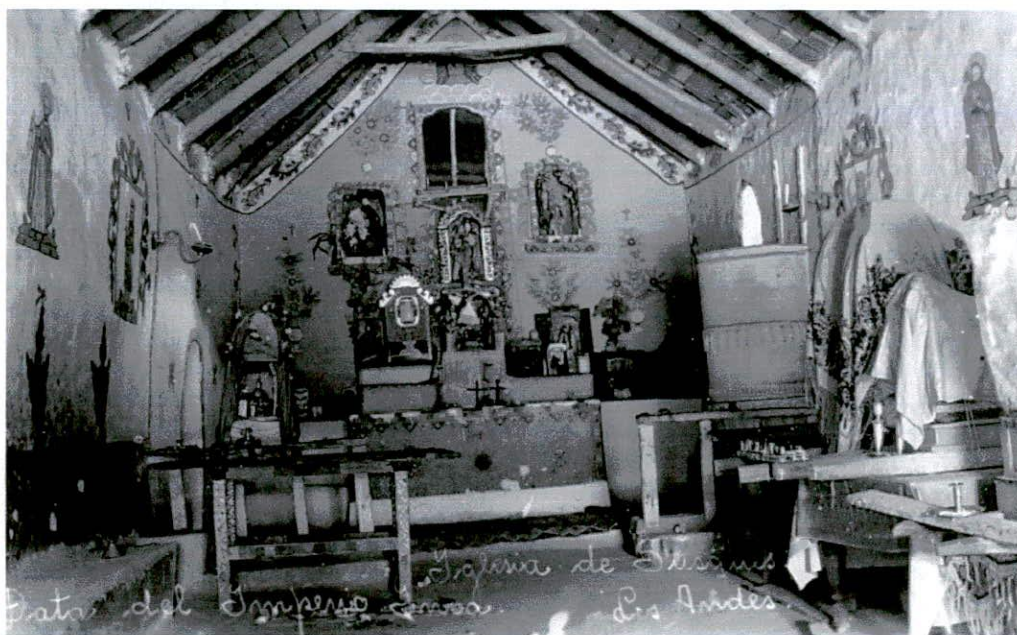
<sup>32</sup> De acuerdo a los datos que recabaron Bolsi y Gutiérrez (1974) las pinturas habrían sido realizadas en 1872 por el pintor boliviano Gregorio Solís. Estas pinturas murales, por otra parte, son una de las razones por las que esta capilla es una de las más valoradas desde lo patrimonial en la región. De hecho en 1943 fue declarada Monumento Histórico Nacional.



el púlpito realizado con tablas de cardón y luego revocado con yeso. Los únicos bancos disponibles solían ser los *poyos*<sup>33</sup> en los muros laterales, aunque actualmente tiene bancos de madera en la nave como suele verse en otras iglesias. Esto sin dudas implicó cambios en el uso del espacio. Sobre el ingreso la capilla presenta un coro alto realizado enteramente en madera, al que se accede por una pequeña escalera del mismo material.



a



b

Figura 6. Frente e interior de la capilla en tarjetas postales de la década de 1930. Nótese en la fotografía superior el *mojón* frente al ingreso al atrio (Gentileza Archivo CEDODAL)

<sup>33</sup> Se suele llamar *poyos* a las salientes que se realizan en la parte baja de los muros, en general en piedra, para usar como asientos o, en las *casas*, como camas.



En el exterior el cuerpo de la capilla está rodeado por un muro continuo que define un atrio cerrado que se constituye como un espacio exterior diferenciado que, al igual que el interior de la capilla, es considerado parte del espacio sagrado. En las cuatro esquinas de este atrio se ubican pequeñas capillas abiertas y cubiertas, conocidas como ermitas o capillas-posas, que, como veremos, tienen una función importante en el uso ritual del espacio. Estas capillas-posas tienen en el centro un pequeño altar donde solían posarse, de ahí el nombre, las imágenes de los santos, y a su vez tienen las cuatro distintas orientaciones siguiendo un determinado giro. Es decir, la capilla-posa ubicada en la esquina noreste se abre hacia el Sur, la de la esquina noroeste hacia el Este, la del suroeste hacia el Norte y la del sureste hacia el Oeste.

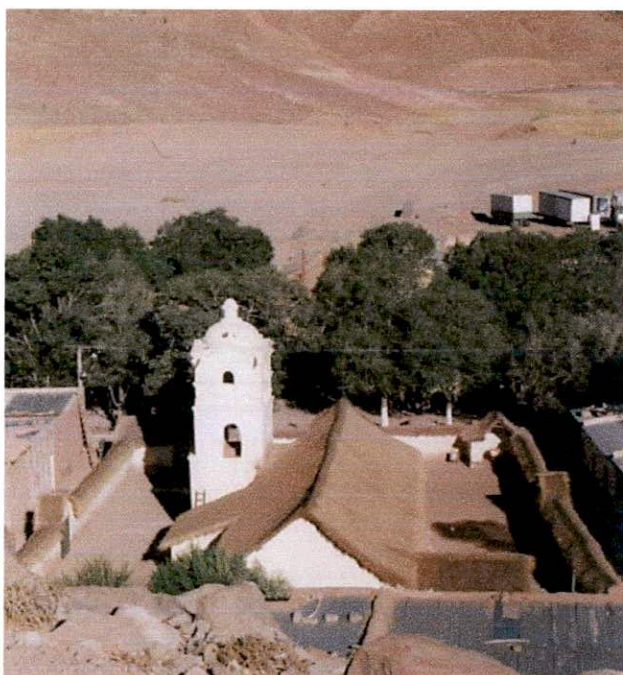


Figura 7. Vista sobre la capilla desde el oeste donde se distinguen las capillas-posas en las esquinas del atrio.  
Figura 8. Detalle de una de las capillas-posas

La entrada principal al atrio también está hacia el Este, alineada con el ingreso a la nave de la capilla, y delimitada por un ensanche del muro perimetral y un arco con una cruz en su parte más alta. A esta entrada principal se le suman dos laterales que también tienen sus arcos. Al menos hasta la década de 1940, fuera del atrio, frente a la entrada a la capilla y formando un eje con ésta, solía haber un monolito de forma piramidal, un *mojón*, que luego fue demolido y reconstruido con una forma diferente en otro sitio años más tarde. Vinculado con esta *pirámide* y las cuatro ermitas de la capilla vamos a encontrar en las



afueras del poblado un sistema de cuatro *calvarios*, pequeñas construcciones de adobe y piedra con hornacinas, ubicadas en cada uno de los cuatro puntos cardinales (Figura 3). Si trazáramos líneas entre los *calvarios* opuestos veríamos que tienen su centro en la capilla y a su vez forman una cruz que encierra, contiene y define la totalidad del espacio urbano de Susques como un espacio simbólico. Desde el centro de la capilla se disparan una serie de ejes que pasan por estos *calvarios* y se proyectan hacia el *campo* y los *cerros* de Susques. Tradicionalmente durante las peregrinaciones los cuatro *calvarios* eran recorridos con las imágenes de los santos y la virgen junto con las bandas de sikuris.

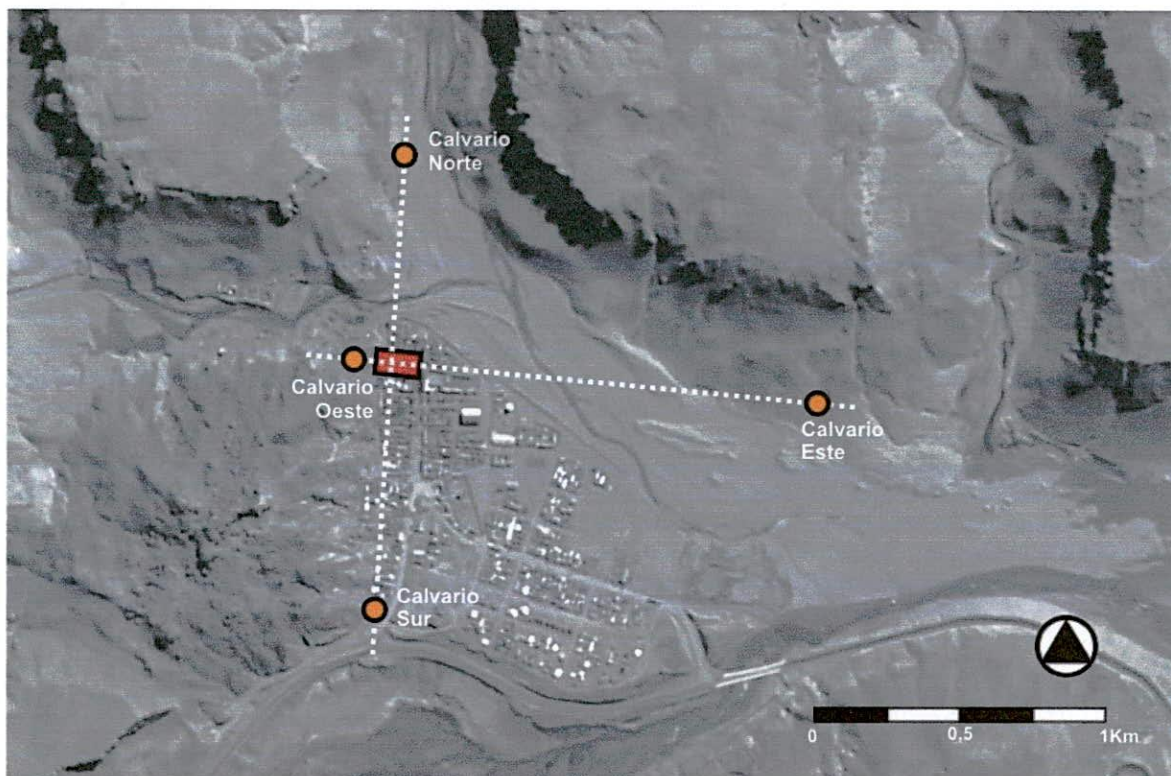


Figura 9. Ubicación y relación entre los *calvarios* (Elaboración propia)

Como sostuvo Sessa (2009), los *calvarios* no son recorridos hoy en día salvo en situaciones especiales<sup>34</sup>. Sin embargo, es interesante observar que los cuatro *calvarios* están ubicados a su vez, en los puntos de ingreso a Susques en el Norte, Sur, Este y Oeste. Es decir, que si uno entra por alguno de los caminos habituales a Susques, debe pasar por uno de estos *calvarios*. En algunas de las peregrinaciones de las que hemos participado en las que la Virgen de Belén debía ir a visitar otro poblado, la imagen, y los peregrinos, paraban en el *calvario* para *challar* a la Virgen pidiendo que tenga un buen viaje. Esto es

<sup>34</sup> Actualmente las peregrinaciones recorren directamente las calles del pueblo en un movimiento circular.

interesante por al menos dos motivos. El primero es que enfatiza la condición del sistema de cuatro calvarios como delimitación del espacio urbano de Susques. El segundo, es que esta *challa* en el *calvario* remite al uso y sentido que tienen las *apachetas*, montículos de piedra similares a los *mojones*, que actúan como marcas territoriales y que suelen estar en los caminos especialmente en los puntos más riesgosos y que son *challados* por los viajeros. Hemos visto que Boman (1991 [1908]) en su descripción designó a los *calvarios* precisamente como *apachetas*, una denominación que hoy ya no se usa.

Esta configuración de capilla con atrio cerrado y posas tiene, podríamos decir, una estructuración que es común a numerosos templos en el área andina y en toda la América hispana, incluso hasta México (Gisbert y Mesa 1985)<sup>35</sup>. Si bien ninguna otra capilla es idéntica a ésta, los elementos formales sí son repetitivos aunque agrupados de diferentes maneras. Podríamos observar que se trata de un cierto repertorio de imágenes arquitectónicas que se combinan de distinta forma. Sin ir más lejos, la Capilla de Rosario de Coyahuaima, al Noroeste de Susques también tiene una sola nave con los muros en avance pero en lugar de un atrio tiene dos que son concéntricos, las capillas-posas están en cada una de las esquinas pero enfrentadas de a pares. Tiene una sola torre sobre la derecha pero en lugar de estar adosada a la nave del templo está en la esquina de uno de los atrios. Otro ejemplo cercano posible es la Capilla de Coranzulí, al Norte de Susques, que también tiene un solo atrio pero las capillas-posas, al igual que en la de Rosario, están enfrentadas, mientras que la torre solía estar adosada a la nave<sup>36</sup>. Un punto interesante es que en Coranzulí también es posible encontrar el sistema de cuatro calvarios en los puntos cardinales al igual que en Susques (Rivet Com. Pers.).

Como es posible observar, la condición de centro para celebraciones de Susques tenía un correlato en la configuración espacial del poblado. En primer lugar, la capilla organizaba el espacio urbano materialmente en tanto las *casas* se distribuían a sus lados, algunas al Norte y otras al Sur. A su vez, era un centro simbólico desde el que se extendían una serie de ejes. Primero en sentido Este-Oeste a través de la posición del *mojón* que separa nuevamente en Norte y Sur. Recordemos que los *mojones* también están en los corrales de

---

<sup>35</sup> Estos autores indicaron que en el caso de México esta configuración se sostuvieron hasta el siglo XVII, mientras que Bolivia persistieron más.

<sup>36</sup> Nos estamos refiriendo a la capilla que se distingue en una fotografía de 1900 tomada por Daniel Cerri (1993 [1903]). Las imágenes posteriores muestran numerosos cambios y aún más la capilla actual.

la *hacienda*, y también están ubicados frente a la entrada hacia el Este. Esto no es casual porque en este caso los feligreses debían pasar por el *mojón* cuando salían de las celebraciones. Al referirnos a la *señalada*, observamos que los *mojones* eran *challados* en una boca que se abría a un costado. En las distintas celebraciones religiosas hoy en día se *challa* en una boca que se abre en la calle frente a la entrada al atrio. Cabe preguntarse si esas *challas*, mientras estuvo el *mojón*, no se hacían allí.

Además de este eje marcado por el calvario, vamos a encontrar las cuatro capillas-posas en cada una de las esquinas dentro del atrio de la capilla. Luego, como una suerte de eco, los cuatro *calvarios* que proyectan sus ejes en los cuatro puntos cardinales y se encuentran en la capilla. De alguna manera, estos *calvarios* podrían representar y abarcar la totalidad del espacio de Susques, incluyendo el campo. Es decir que cada *calvario* en su posición se estaría refiriendo a los *pastoreos* ubicados en esa dirección. Si esto fuera así, una peregrinación que recorría los *calvarios* a su vez estaba recorriendo, creando e integrando simbólicamente la totalidad del espacio susqueño, campo y pueblo, a partir de la capilla. En definitiva, la organización simbólica y material del pueblo estructura el espacio total de Susques y lo define como tal. Al final del capítulo nos centraremos en el análisis de algunos recorridos rituales que sumaran en este sentido.

### **El correlato estadístico**

Los relatos locales sobre el crecimiento del pueblo de Susques enfatizan que las décadas de 1970 y 1990 fueron los momentos en los que se dieron los mayores quiebres en la relación entre población rural y urbana. Esto se habría dado fundamentalmente a partir de un desplazamiento hacia el pueblo de una buena parte de las personas que vivían en las *estancias*. En los apartados anteriores hemos analizado este proceso a la luz de los cambios en la configuración urbana. Sintetizando esa información es posible registrar que en 1900, cuando lo visitaron Cerri y Boman, el pueblo tenía una superficie de poco menos de una hectárea, con una baja densidad de construcciones. Las imágenes de Catalano en la década de 1930 ya mostraban un cierto crecimiento con un área urbana que podríamos calcular en unas dos hectáreas. En el relevamiento de 1968 de Bolsi y Gutiérrez, el pueblo ya habría alcanzado poco menos de cuatro hectáreas. No contamos con datos concretos hasta el año 2003 cuando registramos que la superficie urbana se había multiplicado por cinco, llegando a las 20 hectáreas, frente al registro de finales de los sesenta. Hoy en día el pueblo de Susques tiene una superficie construida de alrededor de 26 hectáreas con sectores con

mayor densidad de edificación que otros. En este sentido, al menos en relación con la extensión del área urbana, el pueblo creció más de seis veces desde 1968 hasta la actualidad.

POBLACIÓN									
(expresada en cantidad de habitantes)									
Tipo de Fuente	Año	Localidad	Área de gobierno			Departamento			Referencia
			Total	Rural Agrupada	Dispersa	Total	Urbana	Rural Dispersa	
Padrón	1804	53 (Disperso)							Revisita del Partido de Atacama, Datos del Ayllu y Pueblo de Susques (ANB - RV 421)
Padrón	1840	394 (Disperso)							Revisita de la Provincia de Atacama, Datos del Anexo de Susques (ANB - RV 421A)
Padrón	1851	453 (Disperso)							Revisita de la Provincia de Atacama, Datos del Vicecanton de Susques (ANB - RV 423)
Viajero	1884	300 (Disperso)							Bertrand 1884
Viajero	1894	260 (Disperso)							Muñoz 1894
Informe	1899	94							MI - Memoria de 1899 (Benedetti 2005)
Viajero	1900	400 (Disperso)							Cerri 1900
Censo	1901					521			Censo del Territorio de Los Andes (Carrasco 1901)
Informe	1901					671			MI - Memoria de 1901-1904 (Benedetti 2005)
Informe	1903					858			MI - Memoria de 1901-1904 (Benedetti 2005)
Censo	1912	318				855	318	537	Censo de población de los Territorios Nacionales de 1912
Censo	1914					880			Censo Nacional de Población de 1914
Censo	1920	259				1025	374	651	Censo de población de los Territorios Nacionales de 1920
Censo	1947					1450			Censo Nacional de Población de 1947
Censo	1960					1738		1738	Censo Nacional de Población de 1960
Censo	1970					1826			Censo Nacional de Población de 1970
Censo	1980	427				2184		2184	Censo Nacional de Población de 1980
Censo	1991	670 (1093)				2846		2846	Censo Nacional de Población de 1991
Censo	2001	1140	2029	1595	434	3628		2854 774	Censo Nacional de Población de 2001

Tabla 1. Cuadro comparativo de registros de población para Susques (1804-2001) (Elaboración propia). Respecto al dato doble de población para la localidad en 1991, ver Nota 41.

El análisis de los datos estadísticos en relación con la población que reside en forma permanente en el pueblo y su proporción con aquellos que están en el campo ofrece una serie de complejidades debidas a la escasa cantidad de información con la que se cuenta y al tipo de datos disponibles. En primer lugar las características intrínsecas de una población

pastoril plantean una serie de dificultades para un relevamiento censal no sólo por tratarse de asentamientos dispersos en un área amplia sino también por los niveles de movilidad que hemos planteado en el capítulo anterior. Si consideramos al menos un *domicilio* por unidad doméstica estamos en un escenario de al menos 100 *domicilios* diferentes dispersos en un área de más de 120.000 hectáreas. A esto debemos sumar el hecho de que, salvo que el censo se hubiera hecho en verano, lo más probable es que la enorme mayoría de las *familias* no estuvieran allí sino en las *estancias*, más inaccesibles que los *domicilios*. Si consideramos un promedio de 5 *estancias* por unidad doméstica, se suman alrededor de 500 asentamientos potenciales diferentes.

Nos hemos referido a estas dificultades más arriba en relación con los problemas que surgían para el empadronamiento y el cobro de los tributos tanto para el gobierno colonial como para los estados nacionales. En este sentido, cabe observar que los datos registrados en la revisita colonial de 1804 y las del estado boliviano de 1840 y 1851 se referían precisamente a la población dispersa que se acercaba al pueblo con el objeto precisamente del empadronamiento. También las referencias de Bertrand (1884) y Muñoz (1894) se refieren a población dispersa en tanto y en cuanto estos mismos viajeros sostuvieron en sus descripciones que en el pueblo de Susques no vivía absolutamente nadie la mayor parte del año. Lo propio es válido para el dato consignado por Cerri (1993 [1903]) respecto a una población en Susques de 400 personas.

Si nos limitamos al análisis de la población en el pueblo recién a partir del Censo Nacional de 1980 contamos con los datos referidos a la “localidad” como unidad censal, entendida como una “concentración espacial de edificios conectados entre sí por calles” (INDEC 1991)<sup>37</sup>. Los Censos de población de los Territorios Nacionales de 1912 y 1920 ofrecen datos de población referidos a Susques en tanto “aglomeración” (Benedetti 2005). Es extraño el hecho de que en ambos casos la totalidad de la población de Susques es consignada como urbana a diferencia de lo que ocurre con las otras localidades, por ejemplo Sey, que es enteramente rural. Un dato significativo presente en el Censo de 1920 es que en el listado de “aglomeraciones” aparecen “Casa Quemada” y “Ojo de Agua” en

---

<sup>37</sup> Esta fue la definición adoptada para el Censo de 1991, la consignamos porque continuaba con la utilizada en el de 1970 y 1980. En términos generales también fue la aplicada para el del 2001. Los datos anteriores al Censo de 1980 no están disponibles para la “localidad” de Susques puesto que no aparece discriminada en la provincia de Jujuy dada su cantidad de habitantes.

igualdad de condiciones que Susques. En realidad ambos son agrupamientos de *domicilios* que de hecho hoy en día siguen siendo usados por las *familias* que se consideran parte de Susques<sup>38</sup>. En todo caso es interesante el dato de que en “Casa Quemada” se censaron 31 personas y en “Ojo de Agua” otras 28. Si consideramos que estos eran sólo dos de los *domicilios* en los alrededores de Susques, el dato nos muestra la importancia que tenía el asentamiento en el campo. De todas maneras, la superposición de estos datos pone en evidencia las dificultades y las incomprendiones que se presentaban a la hora de censar una población que vivía dispersa en un área tan extensa. Las referencias y descripciones contemporáneas a estos censos muestran que en Susques sólo vivían en forma permanente ciertos funcionarios y algunos niños pequeños en edad escolar<sup>39</sup>. En este sentido es complejo estimar la significación de los datos referidos al pueblo en estos dos censos.

Si nos limitamos a los datos de las últimas décadas, son en principio coherentes con las referencias que hemos hecho respecto al crecimiento de la población en el pueblo. Lamentablemente no contamos con el dato para 1970, pero en el Censo Nacional de 1980 se registró una población en la “localidad” de 427 habitantes. En el Censo Nacional de 1991 había ascendido en la “localidad” a 670 habitantes<sup>40</sup>, un 57% más respecto de 1980, mientras que la población total del Departamento de Susques, agrupada y dispersa, había pasado de 2184 a 2846 es decir se habría incrementado en un 30%. De todas maneras, el mayor crecimiento de población se registra comparando los datos de 1991 con los del 2001, coincidiendo con la percepción local de que se había registrado en la década de 1990. El Censo Nacional de Población registró en la “localidad” de Susques un total de 1140 habitantes, lo que representa un crecimiento de un 70% en esos diez años mientras que la población total del departamento había llegado a los 3628 habitantes un 27,5% más que en 1991. Entonces, en veinte años, la población en el pueblo pasó de 427 a 1140 habitantes marcando un acentuado crecimiento por encima del general del departamento. Si en 1980 el 19,6% de la población total del departamento vivía en el pueblo de Susques, en 2001 ya lo hacía el 31,5%. De todas maneras, más allá de que estos datos sean

---

<sup>38</sup> Los dos parajes están ubicados en la vera de caminos importantes que de hecho existían en ese momento y probablemente por eso fueron especialmente censados.

<sup>39</sup> De acuerdo a los datos consignados por Benedetti (2005) en 1924 la escuela de Susques tenía 51 alumnos que asistieron ese año.

<sup>40</sup> Cabe hacer una aclaración respecto a la población de la “localidad” de Susques en el Censo Nacional de 1991. En el cuadro 12.1, “Provincia de Jujuy según localidad. Población censada en 1991 y población por sexo en 2001” publicado en los resultados del Censo del 2001 ([www.indec.gov.ar](http://www.indec.gov.ar)), se consignó como población de la “localidad” en 1991 un total 1093 habitantes. Ante la discrepancia hemos considerado los datos originales publicados en los resultados del Censo Nacional de Población de 1991 (INDEC 1991:70).



congruentes con nuestras observaciones, no podemos dejar de observar que deben ser considerados críticamente por las mismas razones que hemos explicitado al analizar la información censal anterior a 1980.

VIVIENDAS										
(expresado en unidades)										
Tipo de Fuente	Año	Localidad	Área de gobierno			Departamento			Referencia	
			Total	Rural		Total	Urbana	Rural		
				Agrupada	Dispersa			Agrupada	Dispersa	
Viajero	1894	50								Muñoz 1894
Viajero	1900	30								Cerri 1900
Viajero	1903	50								Boman 1908
Informe	1968	90 (Estimado)								Bolsi y Gutiérrez 1974 - Estimado
Censo	1970					544		544		Censo Nacional de Población de 1970
Censo	1980					450		450		Censo Nacional de Población de 1980
Censo	1991	141				903		903		Censo Nacional de Población de 1991
Censo	2001	199	388	280	108	699		517	182	Censo Nacional de Población de 2001

Tabla 2. Cuadro comparativo de la cantidad de viviendas en la localidad y el departamento de Susques (1894-2001) (Elaboración propia).

Los datos de la cantidad de “viviendas” en la “localidad” de Susques no muestran un nivel de crecimiento equivalente a los de población para los mismos períodos. Mientras que la población entre 1991 y el 2001 creció en un 70%, la cantidad de “viviendas” sólo lo hizo en un 40% pasando de 141 a 199. Por un lado debemos observar que la mayor parte de las personas que, incluso hoy en día, viven en el campo, de todas maneras tienen sus *casas en el pueblo* aunque no vivan en ellas durante la totalidad del año. En este sentido, un crecimiento de la población urbana no necesariamente tuvo que implicar un aumento proporcional en la cantidad de *casas* aunque sí seguramente un crecimiento en la superficie construida por *casa* asociado con un uso más continuo<sup>41</sup>. Por otra parte, la falta de lotes disponibles en Susques ha puesto un límite concreto a la posibilidad de edificación de nuevas *casas*.

La indagación a partir de los datos censales respecto a la población dispersa es aún más compleja y los datos disponibles no permiten extraer los datos referidos a Susques en tanto

<sup>41</sup> Nos referiremos en detalle a los cambios en las *casas en el pueblo* en el capítulo 8.

comunidad. Más allá de las dificultades propias de censar este tipo de población, el principal problema es que esta unidad social no es, ni ha sido históricamente, una unidad censal. Por otra parte, la totalidad de la población del Departamento es consignada como “rural” en tanto y en cuanto todas las localidades tienen menos de 2000 habitantes. Sólo para el Censo Nacional del 2001 está disponible la distinción entre “rural agrupada” y “rural dispersa”. Para este censo contamos con los datos a nivel de Departamento y de “Área de Gobierno Local”, que en el caso de Susques es el territorio de la Comisión Municipal. Esto nos coloca en el centro del problema de la definición y diferenciación de la unidad social y espacial que representa Susques que adelantamos en la introducción y profundizaremos en el resto del capítulo.

Susques es la cabecera del departamento homónimo pero éste incluye a tres Comisiones Municipales diferentes: Susques, Coranzulí y Cátua. La Comisión Municipal de Susques además de Susques incluye a otras localidades con sus propios territorios como son Huancar u Olaroz. En este sentido, los datos que surgen de la desagregación por “Área de Gobierno Local” incluyen a la comunidad de Susques pero también a otras por lo que no podemos reconocer la población rural que corresponde específicamente a Susques sino la de toda la Comisión Municipal. Es decir, la población que aparece registrada como “rural dispersa” no reside en su totalidad en los *pastoreos* que son parte de Susques y no todas estas personas tienen al pueblo de Susques como su referencia aunque en un nivel administrativo-estatal sí sea la sede de la Comisión Municipal.

En síntesis, los datos de los Censos Nacionales no nos permiten extraer la información respecto a la población que corresponde a Susques en tanto comunidad y su territorio. Sí están disponibles los datos del Censo de Población del 2001 para el área de la Comisión Municipal, “Área de Gobierno Local”, respecto a población agrupada y dispersa. Del total de 2029 habitantes de la Comisión Municipal de Susques sólo 434 personas corresponderían a “población rural dispersa”. Para la misma desagregación sólo fueron registradas 108 “viviendas” que se corresponderían con esta población dispersa. Hemos referido que sólo en los *pastoreos* correspondientes a Susques existen al menos 100 *domicilios* a los que debemos sumarles las 42 “casas de campo” que documentó Göbel

(2002) en Huáncar que también pertenece a la Comisión Municipal de Susques<sup>42</sup>, y no contamos con datos para los territorios de pasturas de Puesto Sey, Pastos Chicos y Olaroz Chico. La referencia a las 108 viviendas dispersas en el área de la Comisión Municipal de Susques, entonces, no se corresponde con la realidad puesto que ni siquiera llega a abarcar las casas de campo de Susques propiamente y Huancar. Más bien pone en evidencia las dificultades que representa censar una población pastoril que tiene este tipo de lógica de asentamiento.

Año	Población		Casas	Fuente
	Urbana	Rural		
2000	147	956		Comunidad Aborigen
2001		1290	248	Registro APS
2005		1426	278	Registro APS
2009		1458	315	Registro APS

Tabla 3. Cantidad de Población (habitantes) y cantidad de Casas de Susques, según fuentes censales locales (2000-2009) (Elaboración propia en base a datos provistos por las respectivas instituciones)

Contamos con otras dos fuentes de información censal que tienen la particularidad de haber sido realizadas localmente. La primera surge de los censos periódicos de población realizados por los agentes del servicio de Atención Primaria de la Salud (APS) desde el hospital local. Lamentablemente esta información, no diferencia la población urbana y rural de Susques. Por lo tanto, no nos permite reconocer los desplazamientos de población del campo al pueblo. El segundo dato surge del Censo- Padrón realizado en el marco del reconocimiento de la “Comunidad Aborigen Pórtico de los Andes”. En este caso, como lo hemos indicado, la información se corresponde en términos generales con la definición social y espacial de Susques que venimos planteando. Según los datos consignados, de un total de 1103 personas, 956 declararon que pertenecían a “Núcleos familiares” rurales dedicados al pastoreo, mientras que sólo 28 de estos “Núcleos”, con 147 personas, se reconocieron como urbanos. Si seguimos esta información en forma lineal podríamos llegar a la conclusión, al menos discutible, de que un 87% de la población está dedicada directamente al pastoreo y tendría su residencia en el campo. Si bien como venimos

<sup>42</sup> Nuevamente no estamos tomando en cuenta la cantidad de *estancias* ni en el caso de Susques ni en el de Huancar.

observando no existen estadísticas respecto a la población urbana y rural, la proporción de quienes viven en el pueblo y en el campo debería estar más cerca de la situación inversa.

La importancia que ha ganado la residencia urbana en las últimas décadas ha provocado un cambio drástico en la lógica del pastoreo puesto que son muchas menos las personas que trabajan en el campo. De todas maneras, debemos observar, por un lado, que el pastoreo no desapareció sino que tiene una particular vigencia, y, por el otro, que la lógica de la vida urbana no está completamente escindida del trabajo con la *hacienda* en el *campo*. Incluso la mayor parte de quienes viven permanentemente en el pueblo mantienen lazos muy fuertes con el universo del pastoreo. Lo que está en juego en los datos de este Censo del 2000 de la “Comunidad Aborigen” es precisamente esto. El dato referido a que el 87% de la población de Susques se correspondía con “núcleos familiares” rurales estaba marcando en realidad la pertenencia a *familias* dedicadas al manejo de la *hacienda* y el vínculo con ciertos *pastoreos*. De hecho, los “núcleos familiares” están referenciados en este censo precisamente con sus respectivos territorios familiares de pastoreo.

### **La definición del territorio de Susques**

Venimos sosteniendo en que Susques se constituye como unidad social con una fuerte definición espacial, tal que pertenecer a Susques está vinculado con la presencia histórica de las *familias* dentro de su territorio. La integración de este colectivo de personas es indisoluble de la integración de los territorios familiares correspondientes en una entidad espacial de una mayor escala. Ante una pregunta respecto a quiénes forman parte de Susques en tanto comunidad<sup>43</sup>, las respuestas suelen referir a dos aspectos, el primero es que son los *vecinos del lugar*, es decir se trata de aquéllos que son propietarios de las tierras, los *pastoreos*, que corresponden a la comunidad de Susques. El segundo suele referirse al vínculo que existe con un pueblo que actúa como referencia y centro religioso o civil. En este sentido, la diferencia va a estar entre quienes se referencian con el pueblo de Susques o quienes lo hacen con el de Huancar u otro de los cercanos. Evidentemente esto tiene una cuestión de proximidad, en tanto los pueblos están prácticamente en el centro geográfico de los territorios comunitarios. Sin embargo esto no siempre es así y lo que se juega es la pertenencia histórica a uno u otro pueblo, y particularmente a la capilla. Esto nos sigue evidenciando la fuerza que tienen el pueblo y la capilla como factor de cohesión

---

<sup>43</sup> Vale insistir en que no se trata de la “comunidad aborigen”, a la que nos referiremos más adelante.

y diferenciación. La definición de un territorio de Susques por un lado integra en su interior y por el otro excluye y marca un límite en la pertenencia con el resto de las comunidades linderas.

El territorio colectivo de Susques tiene alrededor de 130.000 hectáreas<sup>44</sup> y se compone, como referimos en la introducción, por la suma de una cierta cantidad de *pastoreos* que son propiedad de *familias* que se consideran a sí mismas como *vecinas del lugar*. Esto es importante porque tal como es presentado y se lo puede reconocer, el territorio colectivo no existe antes de los *pastoreos*. Es decir, no se trata de un territorio mayor que se subdivide en menores sino que por el contrario son los *pastoreos* que se integran y forman el colectivo. A su vez, este territorio mayor se organiza, como hemos visto, en dos *secciones*: Norte y Sur, que, sin tanta fuerza como en el pasado, siguen marcando una determinada pertenencia. Existe un cierto paralelo con la descripción que realizó Sendón para el caso de Phinaya en Perú:

“(…) el territorio de Phinaya se encuentra dividido en dos mitades, y cada una de estas mitades, a su vez, está subdividida –casi astillada– en porciones territoriales precisas en las que habita un número variable de familias nucleares, todas ellas relacionadas entre sí mediante vínculos agnaticios. Así, en una de esas porciones residen familias nucleares cuyos jefes (varones) comparten el mismo apellido por el hecho de ser hermanos, hijos, padres, nietos o abuelos unos de otros, por lo que se cumple la regla de que a un topónimo determinado corresponde un patronímico determinado” (2008:356)

En ambos casos, existe un vínculo directo entre la organización espacial y social, a través de una escala familiar, seccional y comunitaria. Cada *familia* está identificada con un determinado *pastoreo* tal que la presencia continua de estas *familias* en territorios precisos a lo largo del tiempo lleva a una correspondencia entre ciertos topónimos con determinados patronímicos. Al mismo tiempo esas *familias* forman parte de una *sección* a partir de la ubicación de sus *pastoreos* siendo que las personas tienden a mantener la *sección* que corresponde a su lugar de nacimiento, aun cuando luego se hayan mudado. Ambas *secciones*, finalmente, conforman, desde su origen mítico, un único territorio comunitario que integra a la totalidad de las *familias* de Susques.

---

<sup>44</sup> La superficie de las tierras entregadas en propiedad comunitaria a la “Comunidad Aborigen” es de 129.191 hectáreas. Como hemos indicado la delimitación de las tierras entregadas no es exactamente la misma que la del territorio comunitario que la población de Susques considera propio. Es decir, no todos los *pastoreos* que se consideran parte de Susques estarían contenidos en las tierras entregadas.

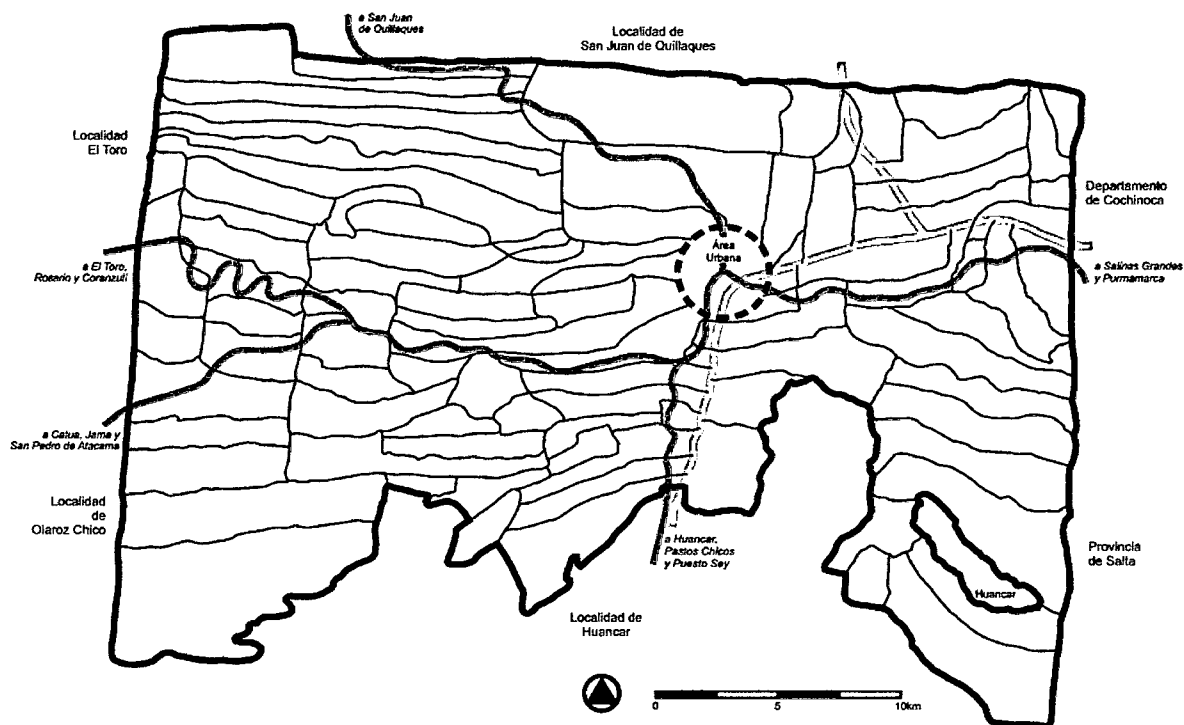


Figura 10. Plano del territorio de Susques con la división de los *pastoreos* (Elaboración propia en base al plano de la “Comunidad Aborigen Pórtico de los Andes”)

### *Comisión Municipal, Parroquia y Comunidad Aborigen*

Este territorio comunitario debe ser diferenciado de otras definiciones territoriales que también están vinculadas con Susques. Por lo pronto, no se corresponde con ninguna delimitación jurisdiccional ni administrativo-estatal, ni eclesiástica, de Departamento, Comisión Municipal o Parroquia. En primer lugar, la capilla de Susques es, en el marco de la organización eclesiástica, la cabecera de una Parroquia que tiene el mismo nombre y que está dentro de la Prelatura de Humahuaca. Sin embargo, ambas referencias, parroquia y capilla, no pueden ser confundidas. Susques es Parroquia desde el 23 de Enero de 1998 y su propio territorio incluye a la comunidad de Susques pero también a otras como Huáncar, El Toro, Pastos Chicos, San Juan de Quillaques, Santuario de Tres Pozos, Barrancas, Jama, Cerro Negro y Aguas Blancas, entre otras. El territorio parroquial no se corresponde tampoco con la definición de la Comisión Municipal de Susques, tampoco con la departamental e incluso en un sector excede los límites de la provincia de Jujuy. El hecho que Huancar dependa de la Parroquia de Susques no significa que su referencia sea la capilla de “Nuestra Señora de Belén”, sino que es la propia ubicada en su pueblo.

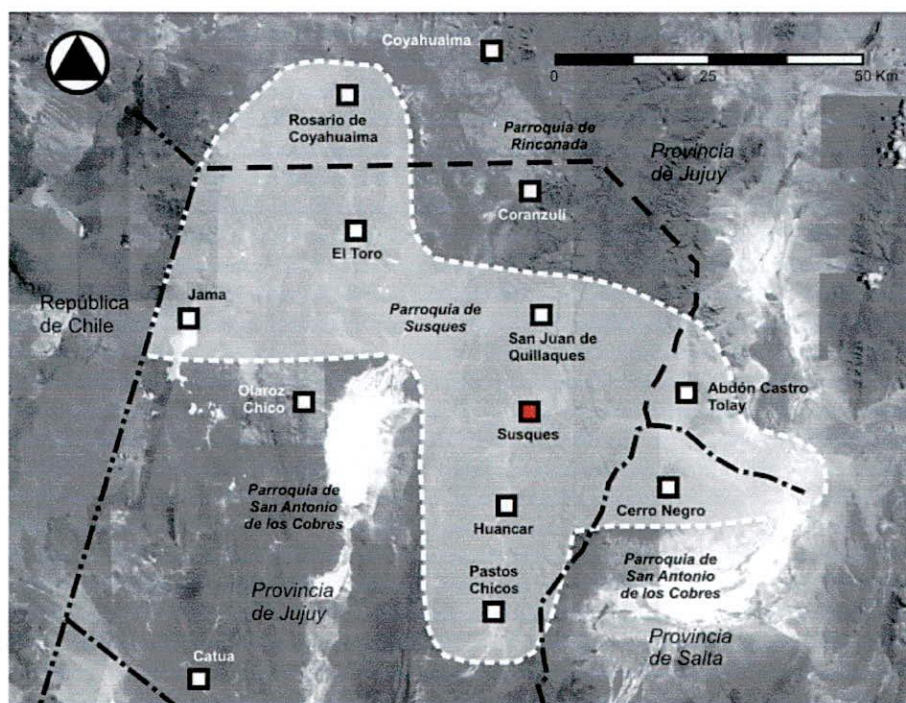


Figura 11. Territorio aproximado de la Parroquia de Susques en relación con los límites departamentales, provinciales y nacionales (Elaboración propia sobre base de Google Earth)

Susques es, además, desde 1944, la cabecera del departamento homónimo en la provincia de Jujuy. Como hemos indicado, este departamento incluye actualmente a tres Comisiones Municipales: Coranzulí, Susques y Cátua<sup>45</sup>. Mientras que la primera toma la porción Norte del departamento, la de Cátua incluye la porción Oeste y la de Susques la del Este<sup>46</sup>. La Comisión Municipal de Susques se creó el 10 de setiembre de 1969, durante la gobernación de Darío Felipe Arias, y en el mismo acto se definió su jurisdicción (Paleari 1993). En ese momento la Comisión Municipal incluía la totalidad de la porción Sur del departamento hasta que se creó la de Cátua<sup>47</sup>. El territorio comunitario no se corresponde con el de la Comisión Municipal, puesto que esta última incluye, además de Susques, a las

<sup>45</sup> En general en la provincia de Jujuy las Comisiones Municipales y los Municipios tienen sus límites dentro de un departamento, tal que la totalidad del territorio departamental está dividido en sus jurisdicciones. La excepción es la Comisión Municipal de Cusi-Cusi que tiene su jurisdicción repartida entre los departamentos de Rinconada y Santa Catalina.

<sup>46</sup> La Comisión Municipal de Susques tiene una superficie de 4087 Km<sup>2</sup>, la de Coranzulí 2926 Km<sup>2</sup>, y la de Cátua 2186 Km<sup>2</sup>.

<sup>47</sup> De acuerdo a la Ley Provincial No. 2782, antes de la creación de la Comisión Municipal de Cátua, la de Susques tenía como límites: “la Comisión Municipal de Coranzulí a través de una línea recta, que, partiendo del límite internacional con la República de Chile, une la margen Sud de la Laguna Mucar y las nacientes del río Olaroz Grande, siguiendo el curso de éste hasta su confluencia con el río Rosario. Desde dicho punto, seguirá, el límite por otra línea recta que une este sitio con el punto más elevado del cerro Bávaro y desde allí otra línea recta hasta el punto de confluencia del arroyo Lapas con el río Las Burras, finalmente, sigue el curso de éste último hasta el límite con el departamento Cochinocha. Al este y al sur colinda con la provincia de Salta y al oeste con Chile” (Paleari 1993:5017)



localidades y áreas rurales de Huáncar, Pastos Chicos, Puesto Sey y Olaroz. Es interesante observar que el pueblo de Susques es por un lado un centro social y simbólico en el nivel y escala de Susques como comunidad, y al mismo tiempo es un centro político-estatal en tanto es la cabecera de la Comisión Municipal de Susques, un área de gobierno que es la referencia local de la organización del Estado. En este sentido, debemos reconocer dos pertenencias diferentes que se encuentran superpuestas. Un punto interesante respecto a la condición de centro político-administrativo de Susques es que en ese contexto se habla de las *localidades del interior* para referirse a todas aquellas que están dentro de la jurisdicción de la Comisión Municipal y no son Susques.

Desde el año 2000, el territorio comunitario que estamos definiendo sí se corresponde con el de la “Comunidad Aborigen Pórtico de los Andes” que en términos generales también incluye a las mismas personas y *familias*. Una pregunta que puede surgir entonces es por qué insistimos en diferenciar la comunidad como categoría analítica con la “Comunidad Aborigen”. Si bien en principio existe una coincidencia tanto en su territorio como en las personas que componen ambas definiciones sociales, debemos observar que la “Comunidad Aborigen” es una figura creada por el Estado para el otorgamiento de la personería jurídica a los “pueblos indígenas” en el marco de la reforma constitucional de 1994 que estableció su preexistencia y el derecho a la posesión y propiedad comunitaria de las tierras<sup>48</sup>. En este sentido, la “Comunidad Aborigen” ha asumido, y asume, ciertos roles específicos en la comunidad. Debemos diferenciarlas puesto que la mayoría de las prácticas comunitarias que describimos hasta ahora, y las que siguen, no son organizadas por la “Comunidad Aborigen” ni por sus autoridades sino más bien por otras instituciones. Sin ir más lejos, las Asambleas Comunitarias que se desarrollan dos veces por año son organizadas y convocadas por el *Centro Vecinal*. En este sentido, la definición social y espacial de la “Comunidad Aborigen” se superpuso sobre otras formas de organización social y territorial preexistentes asumiendo ciertos roles muy específicos e implicando ciertas transformaciones.

---

<sup>48</sup> Nos referimos al Artículo 75, inciso 17, en el que se sostiene:

“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 afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”

Respecto a la legislación argentina sobre los derechos de los “pueblos indígenas”, ver Moreira (2009).



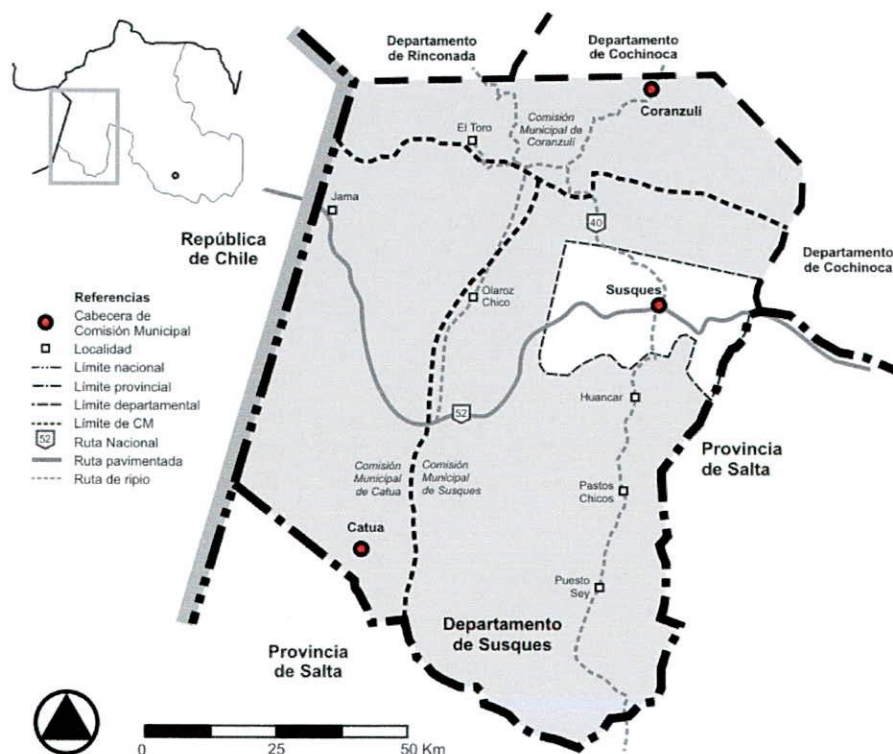


Figura 12. Plano del Departamento de Susques con la división aproximada de las Comisiones Municipales y el territorio de la Comunidad Aborigen de Susques (Elaboración propia)

Buena parte de los roles asumidos por la “Comunidad Aborigen” parecieran estar orientados fundamentalmente en la relación y disputa con el Estado nacional o provincial. La “Comunidad Aborigen” tendería a constituirse, entonces, en un espacio de reivindicación identitaria en tanto “pueblo originario” y de los derechos concomitantes. Tal es así que, luego de décadas de reclamos y lucha ante el Estado por el reconocimiento de la propiedad sobre las tierras, desde el año 2008 la “Comunidad Aborigen Pórtico de los Andes” se constituyó como la propietaria a los efectos legales de su territorio en el marco de un régimen de propiedad comunitaria<sup>49</sup>. En este sentido, ante estas situaciones de vínculo y confrontación hacia el Estado, pero también hacia intereses privados, la comunidad pareciera asumir la figura de la “Comunidad Aborigen”. En síntesis, cuando nos referimos a la categoría analítica comunidad o comunitario estamos haciendo referencia a un determinado colectivo de personas, un cierto territorio y prácticas características que incluyen en su definición a la “Comunidad Aborigen” pero que no se limitan a ésta. Vale marcar que esta descripción se vuelve un tanto esquemática cuando

<sup>49</sup> Como hemos ya indicado, la delimitación de las tierras entregadas en propiedad no se corresponde exactamente con el territorio que la “Comunidad Aborigen” entiende como propio.

observamos que algunas personas han sido en distintos momentos las autoridades de la “Comunidad Aborigen”, el *Centro Vecinal* e, incluso, la “Comisión Municipal”.

En relación con la apropiación del territorio colectivo podríamos diferenciar dos niveles diferentes. Uno que está vinculado con su articulación hacia el interior de la comunidad y otro asociado con su consolidación hacia el “afuera”, tanto hacia otras comunidades como el Estado o empresas privadas. Las características de la propiedad sobre la tierra parecieran estar asociadas con estos dos niveles. Mientras que en términos legales o frente al Estado la propiedad es comunitaria, hacia el interior de Susques cada *pastoreo*, como hemos visto, tiene propietarios individuales y sus derechos son localmente reconocidos más allá de lo que concierne al Estado. Esta consolidación de lo colectivo hacia el afuera puede estar asociado tanto con situaciones de pedido, negociación o abierta disputa con el Estado o privados, como con la participación conjunta en una peregrinación hacia las fiestas patronales en otra localidad.

Si lo pensamos hacia el interior de la comunidad, en distintos momentos del calendario anual se presentan eventos en los cuales se reconstruye el colectivo como una unidad social y se compensa la condición fragmentaria. En el mismo acto se construye la unidad territorial más allá de las divisiones entre los *pastoreos* familiares. Si en lo cotidiano a través del pastoreo y el manejo concreto de la *hacienda* se refuerza la pertenencia a una *familia* en determinados momentos lo que se activa es la pertenencia a una comunidad. Si bien los lazos familiares más cercanos no desaparecen, si parecieran tener una intensidad mayor los comunitarios. Dependiendo de las circunstancias, entonces, se enfatiza el ser parte de una *familia*, de una *sección*, o de una comunidad, y esto está vinculado con una determinada territorialidad con sus propios recorridos y *lugares*.

### *El eterno problema con las tierras*

El control sobre este territorio colectivo ha sido históricamente objeto de una disputa y negociación frente a los Estados respecto a la propiedad de la tierra y los derechos de uso. El caso de Susques, y el resto de los poblados en la Puna de Atacama, nos enfrenta, como hemos señalado, a una particular trayectoria histórica signada por una serie de cambios de pertenencia nacional entre Bolivia, Chile y Argentina. Esta situación de constantes cambios jurisdiccionales, sumado al escaso interés de los distintos Estados, le habría dado de hecho un cierto margen de acción a sus pobladores en sus relaciones con los Estados

(Sanhueza 2001). Los pobladores negociaban con cada uno de estos Estados en pos de la obtención de ciertos beneficios o la minimización de potenciales daños, amenazando, por ejemplo, con unirse a alguno de los otros países.

Un caso interesante al respecto, que registró Sanhueza (2001), es que, por ejemplo, el *Capitán* de Susques a finales del siglo XIX y principios del XX, Cosme Damián Vázquez, había sido nombrado en 1884 como “agente cantonal de Susques” por parte del gobierno boliviano, aunque ya en 1892 ejercía como “inspector de distrito” de la subdelegación chilena en San Pedro de Atacama. Benedetti (2005) observó que el mismo Vázquez fue nombrado 1902 por el gobernador argentino Menéndez como Juez de Paz del Departamento de Susques. La población se acercaba y alejaba de la pertenencia a un Estado en función de los potenciales beneficios o pérdidas que podía tener. En particular, la anexión a la Argentina representaba un riesgo y era rechazada por los pobladores.

Las referencias a las dudas de la población respecto a la incorporación a la Argentina se hacen presentes en distintos documentos y relatos. En una carta remitida al Gobernador del Territorio de Los Andes en 1902, una autoridad que éste había enviado a recorrer la región observó,

“Me es grato comunicar que nadie ha hecho quejas ni reclamo del proceder de las autoridades y que estos caseríos o pueblitos, hoy, se encuentran tranquilos. Comunico al Sr. Gobernador el hecho notorio de la falta de respeto y acatamiento a las autoridades argentinas por los vivientes de Susques dirigidos y aconsejados por Cosme Damián Vázquez viviente de allí y Victoriano Vázquez también de éste pueblo”<sup>50</sup>

Aparentemente, ante un supuesto delito cometido en Susques, Cosme Damián y Victoriano habían enviado a los acusados ante las autoridades bolivianas ignorando a las argentinas.

Daniel Cerri también hizo referencia a los Vázquez de Susques indicando que,

“En mi segundo viaje me observaron que las comisiones de límites aún no habían establecido los mojones divisorios entre Bolivia y Argentina, en consecuencia, ellos, no estaban bien seguros de pertenecer a ésta última” (1993 [1903]:57)

De acuerdo a Cerri, la hostilidad de los pobladores de Susques y Coranzulí, particularmente, ante las autoridades argentinas se debía a la influencia de las autoridades bolivianas limítrofes que querían seguir cobrando las contribuciones para su exclusivo beneficio. También en los momentos de la incorporación surgió una supuesta quema de la

---

<sup>50</sup> AGN, SH III, Caja 125, Carpeta 3, F.61, 16 de Julio de 1902.

“bandera argentina” por parte de los pobladores de Susques, lo que implicó un pedido de explicaciones a Victoriano Vázquez quien habría sido el autor del hecho (Benedetti 2005). Boman dio cuenta de esta situación con la bandera y del descontento de los pobladores de Susques con la incorporación a la Argentina,

“En el momento de la anexión argentina, los indios de Susques estaban tan convencidos de su independencia, que se presentaron primero ante el sub-prefecto de la provincia boliviana de Sud-Lípez, y luego ante el gobernador la provincia argentina de Jujuy, solicitando ser anexados a uno u otro de estos territorios. Es decir que ignoraban que Jujuy formara parte de la República Argentina” (1992 [1908]:432)

La incorporación a la Argentina era un riesgo no por el cobro de tributos a la población indígena, que ya no existían, sino más bien por la aparición de distintas personas que reclamaban la propiedad sobre la tierra en base a supuestos derechos coloniales<sup>51</sup>. El temor de los pobladores no era infundado puesto que a partir de la anexión aparecieron una serie de personajes reclamando sus derechos sobre esta tierra y exigiendo a la población el pago de arriendos. El propio Eric Boman, dio cuenta de la preocupación de la población respecto a un terrateniente salteño de nombre Arias Velázquez que sostenía que era el heredero de una merced colonial. Boman describió la situación relatada por el *Capitán* Victoriano Vázquez de la siguiente manera,

“Se quejaba con amargura, y con razón, del pretendido propietario de las tierras de Susques y Coranzulí, el tenedor de la MERCED Arias Velázquez. Este quería tomar más de la mitad de los rebaños de los indios para hacerse pagar los arriendos en los que no había pensado nunca antes de la anexión (...) Victoriano y sus indios habían intentado entonces procesos contra el ‘usurpador’ del desierto que sus ancestros habían poseído durante generaciones, sin que nadie pensara en recaudar arriendos e impuestos ahí. Habían pagado sumas, para ellos enormes, a abogados de los que ni siquiera conocían los nombres, pero sin otro resultado que nuevos pedidos de dinero” (1992 [1908]:427. Resaltado en el original)

Evidentemente el nuevo contexto de pertenencia a la Argentina era de una notable inestabilidad marcada por un cambio en el tipo de relaciones que habían mantenido con los Estados. Arias Velázquez no fue el único, el otro que quedó registrado fue Fermín Grande que no sólo aparece en los documentos del Territorio de Los Andes sino también nos ha sido mencionado por algunos susqueños<sup>52</sup>. Fermín Grande era también un importante terrateniente salteño propietario de las tierras de San Antonio de los Cobres. En 1904,

---

<sup>51</sup> En relación con los tributos, han sido descriptos casos en Bolivia en que el pago fue impulsado por la población indígena como un modo para asegurarse la posesión de la tierra manteniendo el “pacto colonial” (Platt 1999).

<sup>52</sup> De hecho, en una conversación se nos mencionó que hace pocos años apareció en Susques la nieta de Fermín Grande con los mismos objetivos que su abuelo.

Grande se presentó ante las autoridades del Ministerio de Agricultura de la Nación sosteniendo que era el propietario de unas 400 leguas cuadradas al norte de Pastos Grandes, en calidad de heredero de derechos coloniales<sup>53</sup>. Aunque su pedido fue rechazado y se le prohibió cobrar arriendo por estas tierras, en 1905 Cosme Damián Vásquez envió una carta al Gobernador del Territorio de Los Andes pidiéndole que realice las gestiones para que les fuera devuelto el dinero que le habían pagado a Fermín Grande<sup>54</sup>.

El dato a tener en cuenta es que a partir de la incorporación a la Argentina, la totalidad de las tierras de la porción anexada de la Puna de Atacama fueron declaradas fiscales. Esto marca una diferencia muy grande con lo que ocurría al menos en algunas porciones de la Puna de Jujuy, que ya pertenecía a la Argentina, donde parte de la población debía pagar arriendos a los propietarios. Carrizo planteó la diferencia en 1935, marcando los felices que debían ser los pastores de la Puna de Atacama, en comparación con sus pares de la “Puna argentina”, indicando que

“el pago del arriendo es el problema de los puneños. Ellos alegan que les pertenece el dominio útil del campo que ocupan pero argumentan en vano porque ningún gobierno les reconoce tal derecho y tampoco ellos podrían hacerlo porque el suelo de la Puna es de propiedad privada” (2009 [1935]:XLVI)

Esto queda también evidenciado en una carta que algunos pobladores de los departamentos Cochino y Casabindo, en la provincia de Jujuy, le escribieron al Gobernador del Territorio de Los Andes en 1910 pidiéndole ser incorporados a su jurisdicción con la esperanza de que allí no pagarían arriendos. En unos de los párrafos describían su situación en estos términos,

“(…) decíamos incorporarnos al Territorio de su mando por causante de los que se dicen ser propietarios de los campos, donde actualmente estamos rendiendo en unas víctimas de inconsideraciones; y ya nos tienen bien atrasados y en ruina de nuestros intereses, en tanto pagarles los impuestos a estos particulares, como ser arriendos, yerbajes y obligaciones, este, a los que se dicen ser dueños de tierra (...)”<sup>55</sup>

Frente a la situación en la Puna de Jujuy, el carácter fiscal de las tierras le brindaba condiciones relativamente favorables a los pobladores de la Puna de Atacama en tanto les permitía el uso de la tierra sin la obligación de pagar arriendos. Sin embargo, esto no impedía que estuvieran en una situación inestable que podía cambiar en cualquier

---

<sup>53</sup> AGN, SH III, Caja 125, Carpeta 5, Fs.81-92.

<sup>54</sup> AGN, SH III, Caja 125, Carpeta 6, F.6, 27 de Abril de 1905.

<sup>55</sup> AGN, SH III, Caja 125, Carpeta 6, F.400, 16 de Diciembre de 1910.

momento además de implicar un no reconocimiento formal sobre los derechos que de hecho tenían. Tal es así que los esfuerzos y las reivindicaciones continuaron con escasa repercusión. Ciertos pobladores recuerdan que algunos de sus *abuelos* participaron en 1946 en representación de Susques del “Malón de la Paz” que implicó un recorrido desde distintas localidades fundamentalmente de la Puna de Jujuy hasta Buenos Aires para reclamar por sus derechos sobre la tierra que, de hecho, habitaban.

Los reclamos continuaron durante décadas con pocas y nulas respuestas por parte del Gobierno nacional y provincial, en un contexto en el que la realidad de los “pueblos originarios” en el país estaba completamente invisibilizada. A mediados de la década de 1980 en Susques algunos pobladores comenzaron a realizar los primeros croquis de los distintos *pastoreos* como forma de acumular material formal para el reclamo de las tierras. A partir de una mayor presencia de las problemáticas de los “pueblos originarios” en las discusiones nacionales, de una mayor organización interna, de la reforma de la Constitución en 1994, de la aprobación del Convenio 169 de la OIT mediante la ley 24071<sup>56</sup>, entre otros aspectos, hubo un cambio en el escenario para sus reivindicaciones. En el caso de Susques, a partir de la conformación de la “Comunidad Aborigen Pórtico de los Andes” en el año 2000 los reclamos, junto a los de otras comunidades de la provincia de Jujuy, comenzaron a formalizarse.

Sin embargo, si bien en 1994 el reconocimiento y derecho de los “pueblos indígenas” a la propiedad comunitaria de sus tierras había sido planteado en el Artículo 75, inciso 17, de la Constitución Nacional, y la entrega formal de los títulos se estableció en la provincia de Jujuy por la Ley Provincial No. 5030 de 1997<sup>57</sup>, los procedimientos concretos para la entrega de estos títulos no habían avanzado significativamente. Un informe de Endepa<sup>58</sup> del 2003 observaba que aunque se había realizado el amojonamiento en los departamentos de la Puna, sólo se había efectuado la mensura en cinco comunidades y el proceso concreto

---

<sup>56</sup> Si bien el Convenio 169 es de 1989, recién entró en vigor la Ley de su aprobación en Argentina en el 2000.

<sup>57</sup> Esta ley provincial aprobaba el Convenio suscripto el 27/02/1996 entre la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación y el Ministerio de Bienestar Social de la Provincia de Jujuy, en el que la primera aportaba fondos para la entrega de los títulos, mientras que la segunda se comprometía, entre otras cosas, al otorgamiento de la personería jurídica a las Comunidades Aborígenes y a realizar la transferencia de la titularidad de la tierra en un plazo de dos años. Una ley provincial posterior, la 5231, modificó la anterior incorporando el reconocimiento de la vigencia del Art. 75, inciso 17, de la Constitución Nacional.

<sup>58</sup> Equipo Nacional de Pastoral Aborigen de la Republica Argentina

de entrega de títulos estaba trabado<sup>59</sup>. La continuidad de los reclamos de las Comunidades Aborígenes junto con diversas organizaciones encontró un punto máximo con la realización del Segundo Malón de la Paz en el que participaron representantes de la “Comunidad Aborigen Pórtico de los Andes” de Susques.

En agosto del 2006, miembros de distintas comunidades y organizaciones de toda la provincia encararon un corte de la ruta 9 exigiendo el cumplimiento de un fallo judicial que obligaba al Gobierno de la provincia a cumplir con la entrega de los títulos. El corte se levantó luego de dos días y ante la promesa del Gobernador de que serían entregados finalmente los títulos. Como hemos indicado, en el caso de Susques<sup>60</sup>, en el año 2008 la provincia de Jujuy reconoció los derechos de los pobladores sobre su territorio y entregó los títulos bajo un régimen de propiedad comunitaria de un total de 129.191 hectáreas<sup>61</sup>. Si bien, como ya dijimos, la “Comunidad Aborigen” es la propietaria a los efectos legales de la totalidad de este territorio, internamente se reconocen los derechos particulares de cada *familia*.

La entrega de los títulos de propiedad implicó el reconocimiento de derechos reclamados durante muchos años por parte de los pobladores de Susques, como los de otras comunidades. La propiedad legalmente reconocida por el Estado permite hoy en día un cierto nivel de defensa del territorio de la comunidad frente a intereses tanto del propio Estado como de empresas privadas, sean turísticas, mineras o cualquier otra. Cabe observar que el reconocimiento tanto de la “Comunidad Aborigen” como persona jurídica, como de los derechos legales sobre las tierras, implicaron una formalización bajo las normas del Estado Nacional del territorio colectivo, pero como hemos visto no lo crearon. La delimitación de lo que es Susques, y de quiénes son susqueños, es preexistente a estos procesos. En todo caso, la entrega de los títulos sin dudas implicó un endurecimiento de los límites territoriales, que seguramente eran más difusos, tanto hacia afuera como hacia adentro. Es decir, que las territorialidades nativas se han transformado también en el marco

---

<sup>59</sup> “Informe alternativo sobre el estado de cumplimiento del Convenio 169 de la OIT en Argentina” (ENDEPA – MEDH), Julio 2003.

<sup>60</sup> En el 2004 se habían entregado los títulos a otras comunidades del departamento de Susques como Huancar, Pastos Chicos y Puesto Sey.

<sup>61</sup> El reconocimiento no incluyó la propiedad sobre el área urbana, que hasta el momento continúa siendo reclamada.

de este proceso de reconocimiento tanto en lo referente a su territorio comunitario como a los familiares, es decir los *pastoreos*.

### **La construcción de un territorio y la movilidad**

El reconocimiento legal de la propiedad comunitaria a través de la entrega de los títulos es una arista importante de la territorialidad porque hace a la definición en términos legales de una determinada área geográfica delimitada sujeta al control por parte de un colectivo que en este caso es representado por la “Comunidad Aborigen”. Es una territorialidad, de alguna manera, constituida en el marco de las relaciones con el Estado y en su universo de prácticas y legalidades, en las que, por otra parte, participa la comunidad de Susques. Sin embargo, existen otras territorialidades nativas orientadas a esta misma área geográfica pero que se basa en estrategias diferentes. Podríamos observar que la territorialidad estatal define un límite concreto duro y definitivo que engloba una determinada área que se diferencia del “afuera” mientras tiene una cierta homogeneidad en su interior. Frente a esto, o mejor dicho en paralelo, debemos considerar estas otras territorialidades que implican la definición de espacios con diferentes significaciones históricamente construidas.

En este sentido, como hemos visto, las *familias* producen ciertos *lugares* dentro de sus *pastoreos* que son cargados de una significación particular para el grupo y que hacen a la constitución de la identidad *familiar* a través de su vínculo con determinadas porciones del espacio. En términos de Susques como una comunidad también podemos reconocer ciertos *lugares* que son colectivamente significativos y participan de la definición identitaria. En este contexto, la capilla probablemente sea el más importante de estos *lugares* en tanto marca un sentido de pertenencia muy fuerte. No casualmente la mayor parte de las celebraciones locales a lo largo del año, empiezan, terminan o se desarrollan dentro o frente a la capilla. Tal como se hizo presente en los relatos del origen de Susques, la capilla es la referencia material en la que se condensa la esencia de lo colectivo al actualizar el encuentro entre las dos *secciones* y entre las *familias*. Ya hemos mencionado el ritual-trabajo de cambio de la paja en el techo de la capilla como un momento de encuentro, pero en los siguientes puntos marcaremos otros tanto o más significativos.



A su vez, debemos señalar una vez más la importancia de la movilidad en la producción de los espacios. De un modo similar a la apropiación del espacio que se da a través de los recorridos cotidianos y estacionales que la pastora realiza con su *hacienda*, lo colectivo tiene sus propias trayectorias que parecieran estar orientadas en el mismo sentido. Tal como plantearemos, al recorrer durante las peregrinaciones las capillas-posas de la capilla primero y los *calvarios* ubicados en cada punto cardinal luego, pareciera que se está reconstruyendo simbólicamente la totalidad del espacio de Susques, de un modo similar al que lo hizo aquella persona cuando propuso *fumar por los lugares* y nombró cada uno. Si en ese momento el foco estaba puesto en el territorio familiar, a través de las peregrinaciones, las fiestas patronales, los carnavales y los *rodeos* el énfasis pasa a estar en el colectivo.

En función de este análisis, debemos observar que el movimiento no solo se da a través de los espacios, sino que produce espacios. Es pertinente tomar lo dicho por Massey respecto a que una persona “no está viajando a través del espacio, lo está alterando un poco, moviéndolo, produciéndolo. Las relaciones que lo constituyen están siendo reproducidas en una forma siempre, levemente, alterada” (2006:94). Cuando una pastora camina con la *hacienda* o cuando distintas *familias* se juntan para peregrinar hacia la capilla, están, en ese momento, produciendo espacios a través de esa acción. Esto inevitablemente habla no sólo del espacio sino también del tiempo. En los próximos puntos, a modo de cierre de este capítulo, nos enfocaremos brevemente en una serie de desplazamientos que tienen sus propios recorridos, espacios y tiempos. Primero nos referiremos a los *rodeos de burros* y los carnavales como dos prácticas que están vinculadas con la organización en *secciones*. Luego, nos dedicaremos a analizar las peregrinaciones tomando tres situaciones distintas: las Fiestas Patronales dedicadas a la Virgen de Belén, los viajes a otras localidades y las visitas de los Santos que están en los *oratorios* en el campo a la Virgen en la capilla del pueblo. Como veremos, todos estos desplazamientos están íntimamente vinculados con la construcción de Susques como un colectivo territorialmente definido, a partir de las conexiones que establecen con determinados *lugares*.

### *Rodeos y Carnavales*

En dos momentos puntuales del calendario anual, a través de sendos rituales, se pone en evidencia de un modo particular la existencia de dos *secciones* en Susques y especialmente la integración de ambas a través de la actualización de aquel encuentro mítico. Estos dos

momentos son el *rodeo de burros* y la celebración del carnaval. A diferencia de lo que ocurre con las llamas, cabras y ovejas, los burros no son pastoreados y pueden andar por cualquier campo libremente aunque eso no significa que dejen de tener dueño. Mientras que las otras especies son marcadas por cada *familia* en las *señaladas*, en el caso de los burros, en tanto andan libremente por los campos, tienen que ser primero *rodeados*. Por decirlo de alguna manera, los burros tienen que ser encontrados y repartidos entre sus respectivos dueños, antes de poder *florearlos*. El *rodeo* en general se hace en el mes de marzo y está organizado en torno a las dos *secciones*: los del Norte *rodean* por su lado y los del Sur por el suyo, hasta que se juntan el último día. En total suele tomar nueve días en total que implican ir en cada jornada a un *domicilio* diferente siguiendo un determinado recorrido que se repite cada año tanto en el Norte como en el Sur.

Cada *domicilio* tiene estipulada una determinada área de campo en la que se debe *rodear*. El primer día se juntan todos, ambas *secciones*, en un único *domicilio*, que tiene por nombre *Sala*, y comienza el *rodeo*. Al día siguiente sí los del Norte van a un *domicilio* dentro de su *sección* y los del *Sur* a uno de la suya. Durante toda la jornada los que participan caminan palmo a palmo y van encerrando a los burros para conducirlos a la *casa* donde, de acuerdo a las *señas*, los propietarios los reconocen para separarlos, *florearlos* y luego liberarlos<sup>62</sup>. Al día siguiente se hace lo propio en otro *domicilio* y así sucesivamente hasta que se llega al último día en que una vez más los del Norte y los del Sur vuelven a encontrarse en un *domicilio* ya estipulado, *Coscosturi*. En los *rodeos* suelen participar los interesados, es decir quienes tienen burros, y particularmente en cada *domicilio* se acercan los que tienen *casas* cerca. Luego van al *domicilio* siguiente para buscar los burros que faltan y se los encontraron a todos suelen quedarse a colaborar. Las características de los desplazamientos cambiaron con el tiempo. Si tradicionalmente las personas se quedaban en el *domicilio* donde se *rodeaba* y al día siguiente iban todos juntos al otro, hoy en día lo más común es que las personas vayan a cada *domicilio* por el día con algún vehículo propio o alquilado para regresar por la tarde al pueblo.

Habitualmente al tener los burros *rodeados* algunas *familias* los preparaban y aprovechan para realizar los viajes a los valles con unos 12 a 15 animales, ahora sólo se los *florean* y

---

<sup>62</sup> Los *orejanos*, es decir los que tienen menos de un año y no fueron aún marcados en las orejas, son rematados entre los presentes. A diferencia de las otras especies, como los burros andan sueltos, no se puede saber con claridad de quién son esas crías.

después se los suelta. De la mano con la merma, casi desaparición, de los viajes de intercambio, cada vez menos *familias* tienen burros por lo que también menos participan de los *rodeos*. De todas maneras, sigue siendo una actividad que convoca y moviliza a muchas personas. En paralelo con la necesidad y el trabajo de marcar los burros, el *rodeo* es un momento y un ritual en el que se recorre particularmente el territorio de dos maneras: una es a través del caminar durante el día *rodeando* a los burros, la otra es a partir del desplazamiento a lo largo de los *domicilios* siguiendo la secuencia pautada. Particularmente importante es el hecho de la organización en Norte y Sur del *rodeo*. En primer lugar, cabe señalar que es una forma de organizar en el espacio la realización de un trabajo que requiere la participación de muchas personas para recorrer casi 130000 hectáreas durante los nueve días. En todo caso es significativo que la organización ponga en evidencia la división entre las *secciones*. Por otra parte, los norteños y los sureños empiezan juntos y, especialmente, vuelven a encontrarse el último día del *rodeo*, haciendo presente, de alguna manera, aquel encuentro que dio origen a Susques. Veremos ahora como esto se hace aún más evidente en el carnaval.

El carnaval es sin dudas uno de los momentos más importantes dentro del calendario anual de Susques y muchas personas lo esperan con ansia. Es un tiempo de alegría y de liberación de la rutina cotidiana tanto que para algunos que viven todo el año en el campo es el único momento en que dejan su *hacienda* durante algunos días al cuidado de otra persona. Actualmente conviven en Susques dos carnavales simultáneos y que funcionan de una manera bastante independiente: el de *cajeros* y el de *comparsas*<sup>63</sup>. El primero está asociado con el campo y es el más antiguo; el segundo transcurre casi exclusivamente en el pueblo y remite en sus formas a otros carnavales urbanos. Algunos pobladores recuerdan que el carnaval de *comparsas* se comenzó a realizar en Susques alrededor de la década de 1990<sup>64</sup>.

El carnaval comienza formalmente el sábado de carnaval y se extiende hasta la madrugada del martes, el día anterior al miércoles de ceniza que marca el comienzo de la cuaresma. A lo largo de todos esos días, distintos grupos de personas, en *cuadrillas*, van recorriendo

---

<sup>63</sup> Dado nuestros intereses en esta tesis vamos a describir sólo el carnaval de *cajeros* dejando el de *comparsas* y su comparación con el de *cajeros* para un trabajo futuro.

<sup>64</sup> Claro que, como hemos planteando en otros temas, la separación *campo* y *pueblo* no es tajante tampoco aquí. Los *cajeros* recorren también las *casas en el pueblo* y las *comparsas* suelen ser invitadas a algunos *domicilios* en el campo, al menos a los más cercanos.

distintos *domicilios* en el campo visitando a sus familiares. En realidad se podría decir que el carnaval comienza la noche del viernes, ya madrugada del sábado, con una *luminaria* destinada a San Lucas, considerado el patrono de carnaval y a quien se le pide protección durante estos días de fiesta en una misa el sábado por la mañana. El comienzo formal, en todo caso, viene luego con el *desentierro* en un *mojón* ubicado en las afueras del pueblo, cerca del *calvario* Este, donde se juntan ya las *cuadrillas* que tienden a diferenciarse de acuerdo a las *secciones*. Cada *cuadrilla* se conforma por unas 4 a 6 personas que van con sus *cajas* y *banderas* cantando coplas<sup>65</sup>. Una primera diferencia que todos marcan, y que para un observador externo puede pasar inadvertida, es que los *copleros del Norte* y los del *Sur* tienen *tonos diferentes para cantar*. A tal punto que los *copleros* y *copleras* dicen que nos les gusta o directamente no pueden seguir el tono de la otra *sección*.

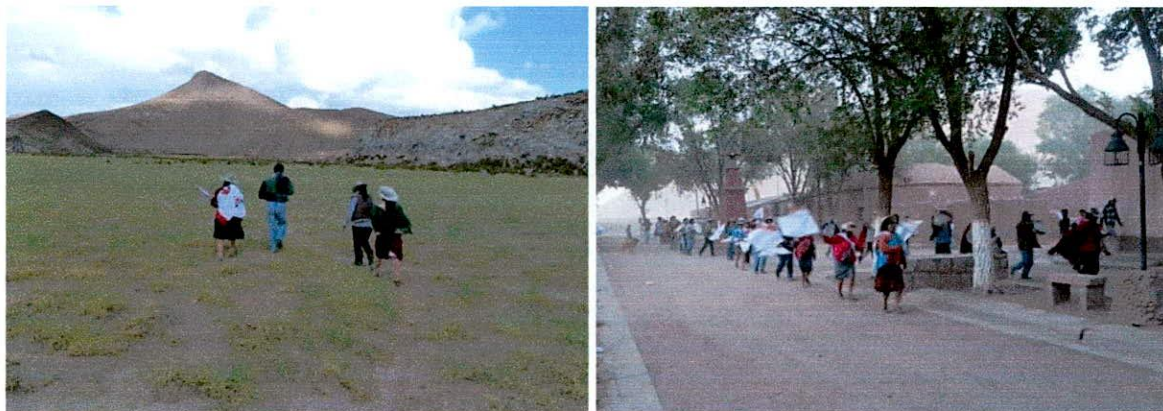
A partir del *desentierro* y hasta el lunes de carnaval inclusive, las *cuadrillas* comienzan a recorrer las *casas* bailando y cantando sus coplas con las *cajas*, *erquenchos* y *banderas*, visitando parientes en los *domicilios* del campo, en un recorrido que suele repetirse cada año sea a pie o, como es más habitual hoy en día, en camionetas, autos o motos. La llegada a un *domicilio* comienza copleando y los dueños de *casa* salen a recibir a los *cajeros* agradeciendo su visita. Luego de cantar en el *patio* se los hace pasar a la *ramada*, la *casa* para recibir visitas, donde se les sirve coca, chicha y algún traguito, mientras los *cajeros* responden tocando y cantando en ronda. Como en general se visitan *casas* de familiares o compadres este es un buen momento para conversar sobre la vida, la *familia* y la *hacienda*.

La dinámica del carnaval cambia el martes cuando los del Norte y los del Sur van únicamente para sus *secciones*. Durante la mañana se juntan todas las *cuadrillas* en dos *domicilios* específicos, uno en cada *sección*. Luego del almuerzo, se sale en un recorrido que se repite año tras año. Durante la tarde se van visitando ciertos *domicilios* específicos en un camino que poco a poco se va acercando a Susques, hasta que cuando ambas *secciones* están en las puertas del pueblo esperan en alguna *casa* en las afueras. Alrededor de las 7 de la tarde, se acerca el momento que es sentido como el central, el más esperado, una suerte de clímax del carnaval. Cada *sección* se forma en parejas y entra al pueblo bailando y agitando las banderas blancas por los extremos, unos por el Norte y otros por el

---

<sup>65</sup> En general están vinculados socialmente, sea por lazos de parentesco, vecindad o amistad, y que, por otra parte, suelen salir a *carnavalear* juntos todos los años.

Sur. Cuando se encuentran dan la vuelta y se entrecruzan saliendo hacia el otro lado<sup>66</sup>. Luego de visitar algunas *casas en el pueblo*, las dos secciones se juntan para *despachar* el carnaval en el *mojón*.



Figuras 13 y 14. En la primera un recorrido durante un sábado de carnaval hacia uno de los *domicilios*. En la segunda, la llegada de los *cajeros* del Norte en la tarde del martes.

- ¿Por qué están cantando mamá?
- Cantan porque están alegres

Son muchas las cuestiones a observar en torno a un ritual de la densidad que tiene el carnaval y que aquí sólo hemos podido describir sintéticamente. Como en pocos momentos durante el año, durante el carnaval se reconstruyen lazos importantes entre las *familias* pero es también un momento del calendario anual en el que se suspende el “tiempo cotidiano” en pos de un tiempo de *alegría*<sup>67</sup>. Tanto para quienes tienen un trabajo asalariado o posee un comercio en el pueblo como para quienes se dedican al manejo de la *hacienda*, durante esos cuatro días, del sábado al martes, las responsabilidades diarias pueden suspenderse<sup>68</sup>. El carnaval es un momento que muchos esperan durante todo el año para estar simplemente *alegres*. Es así como las referencias a esa *alegría* son constantes

---

<sup>66</sup> Claro que ese encuentro no siempre ocurre, suele pasar que una de las secciones entre temprano o la otra tarde por lo que nunca se cruzan. Esto ocurre particularmente con la *sección* Sur puesto que, como se ve en el plano de la figura 13, los *cajeros* visitan muchos más *domicilios* y además recorren una distancia mayor. En los últimos carnavales el Norte y el Sur llegaron con una diferencia muy grande de tiempo y esto fue motivo de acaloradas discusiones en la asamblea del día siguiente.

<sup>67</sup> Debemos observar que cuando hablamos de *alegría* no se trata exactamente del mismo sentido que solemos asociar con estar alegre o contento. La *alegría*, en realidad, pareciera relacionarse con una mayor apertura en la expresión de los sentimientos, sean de felicidad o no, y de intensificación de las relaciones sociales. Durante el *carnaval* se dan situaciones de mucha hilaridad y bromas, pero también de conversaciones densas personales sobre temas muy tristes o molestos. Se podría decir que, durante el carnaval, de la misma manera que la *tierra* está dispuesta, las personas también lo están.

<sup>68</sup> Desde ya que en la práctica la *tropa* tiene que seguir siendo pastoreada y alguien debe encargarse de eso. Lo que ocurre en general es que los miembros de la *familia* se rotan en esa obligación para poder participar o contratan a un *amparador*.



tanto en las conversaciones y en las coplas que se cantan como en la expresión de los cuerpos<sup>69</sup>. Pero es además un momento en el que se liberan los sentimientos que se guardan, los tristes y los alegres. No es extraño que durante las celebraciones junto con las risas y las bromas, con la ayuda del *trago*, se den conversaciones que movilizan y rememoran momentos de profunda tristeza, como la muerte de un ser querido, o que expresan discusiones profundas dentro de las *familias*. Las lágrimas y las discusiones no están por fuera de la *alegría* de carnaval. Parecieran ser parte del mismo permiso de expresión abierta que se da en ese tiempo.

A su vez el carnaval es época de visitas, especialmente, a parientes, compadres y amigos, y de confirmación de lazos. La propia dinámica de la celebración marca que desde el sábado hasta el lunes inclusive las *cuadrillas* vayan visitando distintas *casas* en el campo y en el pueblo. La llegada a una *casa* comienza con coplas y sigue con los saludos de rigor en los que se enfatiza el vínculo diciendo, por ejemplo, *feliz carnaval madrina*. Durante la visita se dan numerosos momentos de conversación a través de los cuales se actualiza el vínculo. La relativa autonomía cotidiana de las *familias* en su trabajo con la *hacienda* se compensa de alguna manera con las visitas y relaciones durante el carnaval, al igual que en los *rodeos* y las fiestas religiosas. Esto no es menor, porque esos vínculos también se activan a lo largo del año para ciertas actividades que exceden las posibilidades de la unidad doméstica como las *señaladas*, las *castraciones* o la construcción y reparación de *casas* y *corrales*.

Si lo vemos desde la unidad social que constituye Susques, durante el carnaval se manifiesta la existencia de aquellas dos *secciones* fundacionales que aparecen en los relatos. La pertenencia al Norte o al Sur, que en lo cotidiano no tiene mayores implicancias, durante el carnaval se vuelve visible y determinante. Luego del desentierro, cuando las partes todavía están unidas, se separan las *cuadrillas* de una y otra *sección*. El martes es cuando esas *secciones* se entrelazan nuevamente, cuando literalmente se vuelven a encontrar bailando en Susques, y hacen presente aquel vínculo inicial que formó Susques. A través del ritual se reedita, entonces, el relato del origen y cada año se las *secciones* vuelven a poner en evidencia que forman una unidad. Luego del encuentro, que

---

<sup>69</sup> No sólo las personas están *alegres* durante el carnaval, se suele decir que la *tierra* también lo está. Es así como también es un momento propicio para realizar las *señaladas* de la *tropa* y muchas *familias* lo aprovechan.

hace desaparecer la separación, las *cuadrillas* se *entreveran* una vez más para *despachar* el carnaval.

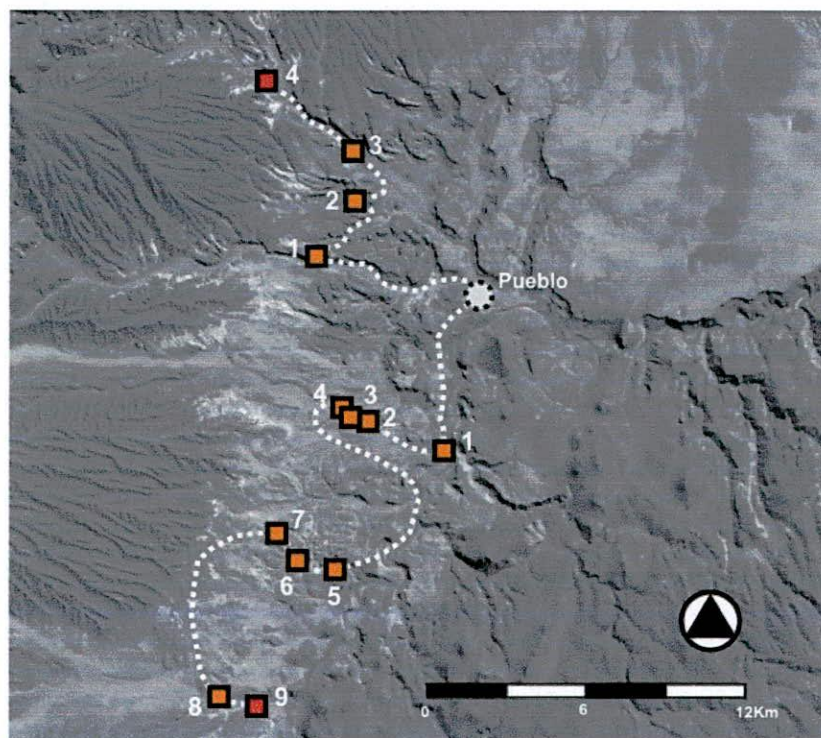


Figura 15. Plano de los recorridos de las *secciones* hacia el pueblo durante el martes de carnaval (Elaboración propia sobre base de Google Earth).

El carnaval tiene una fuerte carga espacial tal que durante su desarrollo se van conectando *lugares*. Particularmente el martes, algunos de estos *lugares* significativos para una *familia*, como son los *domicilios* que se recorren, se constituyen como *lugares* importantes para el colectivo, particularmente para quienes conforman cada *sección*. A través del recorrido ritual que se da durante ese día vinculando *domicilios* en una secuencia que se repite cada año se está creando y recreando el territorio colectivo al mismo tiempo que se crean los lazos en él. Esto se da primero dentro de las dos *secciones* y en el momento final del carnaval se unen ambas para formar la totalidad. Si la pastora se apropia simbólicamente del territorio familiar al vincular sus *estancias* en sus recorridos anuales, la comunidad toda hace lo propio al recorrer determinados *domicilios* durante el carnaval y, también, durante los *rodeos*. En este sentido, en ambas prácticas podemos encontrar una cierta estructuración que es compartida en el modo de producir los espacios y las relaciones.



No casualmente, después de este encuentro dado por el carnaval, el miércoles de ceniza, se hace una de las dos asambleas anuales en las que se espera que participe todos los susqueños. Luego del encuentro ritual es posible realizar estas reuniones en que se discuten temas que hacen a la problemática cotidiana de todos los susqueños. Las asambleas requerirían un trabajo en sí mismo, pero vale observar que durante una larga jornada van pasando frente a la comunidad los responsables de los diferentes organismos e instituciones que están en Susques, desde la directora de la escuela primaria hasta el comisionado municipal, pasando por el sacerdote<sup>70</sup>. Estas asambleas solían ser dirigidas por el *Capitán* y convocadas por sus *auxiliares*<sup>71</sup>, hoy en día son organizadas por el *Centro Vecinal* y se realizan en su salón.

### *De Vírgenes, Santos y Peregrinaciones*

Las celebraciones religiosas destinadas a los Santos y la Vírgenes inevitablemente implican desplazamientos, sea a través de largas peregrinaciones a otras localidades, un recorrido por el pueblo o una caminata desde el *oratorio* del *domicilio* a la capilla. A través de estos desplazamientos también se vinculan *lugares*, se recrean espacios y se relacionan personas fortaleciendo vínculos. Veremos cómo en general, estos encuentros de personas y espacios se consustancian y expresan en las visitas entre los Santos y las Vírgenes. En las peregrinaciones son los Santos y las Vírgenes los que recorren, viajan y se encuentran, literalmente. Nos referiremos brevemente a tres tipos de peregrinaciones y celebraciones religiosas: primero las de las Fiestas Patronales de la Virgen de Belén que se desarrollan cada 23 de Enero, luego las celebraciones particulares de los Santos familiares y, finalmente, los viajes a otras localidades, particularmente la visita que realiza en Octubre la Virgen de Belén para visitar a la Virgen del Rosario en su fiesta en la capilla de Rosario de Coyahuaima.

Como hemos visto, la patrona de Susques es la Virgen de Belén y cada año se realizan sus fiestas patronales el 23 de Enero<sup>72</sup>. Es difícil saber la profundidad histórica de esta celebración, pero podemos observar que, de acuerdo a los libros parroquiales, ya en el

---

<sup>70</sup> Incluso quienes están investigando en Susques como en nuestro caso, que tuvimos que exponer nuestro trabajo en distintas asambleas en estos años.

<sup>71</sup> Como mencionamos más arriba Boman (1991 [1908]) hizo referencia a estas asambleas y de hecho mencionó la *casa* en que se realizaban. De acuerdo a su descripción las asambleas eran uno de esos pocos momentos en que todos bajaban del campo al pueblo.

<sup>72</sup> Estas fiestas patronales han sido analizadas en relación con las bandas de sikuris por Sessa (2008).



siglo XVIII la capilla se llamaba “Nuestra Señora de Belén”. Si bien no es para nada concluyente, también es interesante marcar que los sacerdotes en ese momento, también según los libros, solían estar en Susques durante los 23 de enero, aunque puede ser sólo una coincidencia. Las fiestas de la virgen en realidad tienen una serie de celebraciones que comienzan diez días antes con las novenas cuando la virgen es bajada de su *camerino*, la hornacina en la que está durante el año en la capilla, ubicada en las andas y luego ornamentada. Las celebraciones se prolongan con distintas actividades y finalizan una semana después del 23 de Enero.



Figuras 16 y 17. La luminaria en las vísperas del 23 de Enero y la peregrinación alrededor del pueblo.

Durante los días anteriores a la fiesta propiamente dicha las bandas de sikuris van tocando en distintos momentos del día (Sessa 2008) y van llegando los peregrinos de otras localidades y también los *santitos* y vírgenes que traen las *familias* desde el campo, tal que la capilla queda repleta de imágenes<sup>73</sup>. En la celebración del día 22, se realiza la *luminaria*, una gran fogata, frente a la entrada al atrio de la capilla y un gran baile con las dos bandas de sikuris<sup>74</sup> hasta las doce de la noche cuando se trasladan a un salón para continuar. Tal como se hizo en distintos momentos durante estos días, se abre antes el *puijio*, la boca de la *pacha*, también frente a la entrada al atrio, donde todos los presentes *challan la tierra*, particularmente en el día de la virgen. A diferencia de lo que ocurre durante el primero de Agosto en cada *casa*, esta es una *challa* que realiza toda la comunidad en un *lugar*, como

<sup>73</sup> Tal como observó Sessa (2008), durante las fiestas patronales también llegan a Susques los miembros de los Centros de Residentes susqueños en San Antonio de los Cobres, San Salvador de Jujuy y Salta. Tal que en la fiesta también se recrean otros vínculos.

<sup>74</sup> Ocasionalmente también alguna banda que llega de visita de otra localidad.

es la capilla, que es significativo para todos. De hecho, durante todos estos días se explicita la condición de la capilla como centro simbólico. Al día siguiente, el 23, luego de la misa en honor de la virgen, comienza la peregrinación. Partiendo desde la capilla, con la Virgen de Belén pero también con todos los santos y vírgenes que llegaron de visita, se va recorriendo y englobando la mayor parte del pueblo en un sentido que tiende a ser antihorario. Como mencionamos en su momento, tradicionalmente en estas peregrinaciones se recorrían los cuatro *calvarios*<sup>75</sup>.

El 30 de Enero es el último día de las fiestas y también se inicia con una misa y una peregrinación. A la tarde, la virgen, luego de una serie de ceremonias, es subida nuevamente a su *camerino*. En ese momento comienza la *cacharpaya*, el cierre de la fiesta. En ese momento las bandas de sikuris comienzan un recorrido por el pueblo vertiginoso por su velocidad que comienza dentro del atrio de la capilla. Siguiendo también un sentido antihorario van recorriendo cada una de las capillas-posas. Recordemos que en la capilla de Susques cada una de las capillas-posas está orientada hacia uno de los puntos cardinales y están orientación se abren hacia un recorrido que es precisamente antihorario. En este sentido la configuración material del espacio ritual del templo está asociada con las prácticas que allí se realizan. Luego del recorrido por las capillas-posas las bandas salen del atrio y comienzan a visitar las *casas* en el pueblo en las que han sido invitados donde continúa el baile durante toda la noche.

Si bien el recorrido por las capillas-posas pareciera estar hoy en día limitado al momento de la *cacharpaya*, es probable que fuera habitual en el pasado para todas las peregrinaciones. Las cuatro capillas-posas que se abren hacia los cuatro *calvarios* conforman en conjunto, capillas y *calvarios*, un sistema de marcas espaciales que se integran a partir de los recorridos rituales y delimitan simbólicamente el espacio de Susques. Si bien engloban materialmente el pueblo, en realidad pareciera que estas marcas a partir de la condición de centro de la capilla tienden una serie de líneas que se proyectan hacia los *pastoreos*, hacia la totalidad del territorio de Susques. En este sentido, la capilla condensa en determinados momentos el espacio total, y al recorrer las capillas-posas primero y los *calvarios* después, se está abarcando al pueblo pero también al campo como dos universos complementarios. Cuando en el último capítulo analicemos los rituales de

---

<sup>75</sup> Sessa (2008) observó que estos recorridos se siguen haciendo en ciertos momentos puntuales como cuando se pide por lluvias en momentos de grandes sequías.



construcción de una *casa* volveremos sobre el sentido de las esquinas, en relación con la posición de las capillas-posas, que ya hemos mencionado a partir de la *señalada*. De esta manera podremos profundizar en el sentido ritual y simbólico del espacio.

De la misma manera que los *santitos* y las vírgenes son llevados al pueblo durante las fiestas patronales, durante los días de las celebraciones de éstos también se dan peregrinaciones y fiestas de mayor o menor dimensión en el pueblo. En esos momentos, también son llevados desde el campo donde están durante el año en sus *oratorios*, pequeñas capillas domésticas que están los *domicilios*<sup>76</sup>, hasta la capilla en el pueblo. Ciertas celebraciones como las de la Virgen del Carmen o la Virgen de la Candelaria, que en Susques tienen un culto más bien doméstico, suelen convocar a muchas personas que acompañan las peregrinaciones del campo al pueblo. En este punto es interesante observar que estos santos y vírgenes que llegan del campo son los patronos de cada *familia* que visitan a, y se encuentran con, la Virgen de Belén que es la patrona de todos. Es decir que vuelve a hacer presente el vínculo entre la escala familiar y la comunitaria, esta vez a través de los santos que sintetizan una y otra dimensión social. En el encuentro de los santos y las vírgenes se está dando también el encuentro entre las *familias* con la comunidad de la que forman parte.

Algo parecido podríamos observar en relación los patronos de otras comunidades que llegan a visitar a la virgen puesto que en las fiestas de éstos es la Virgen de Belén la que, literalmente, viaja para visitarlos en su día. Una de estas tantas ocasiones que se dan durante el año es la fiesta patronal en Rosario de Coyahuaima al Noroeste de Susques en Octubre. Cada año un grupo de personas de Susques, junto con algunos miembros de las bandas de sikuris, peregrinan para llevar a la Virgen de Belén a encontrarse con la Virgen del Rosario<sup>77</sup>. En las ocasiones que hemos participado de esta peregrinación, en el recorrido, que hoy en día se hace en camionetas y autos, se van estableciendo una serie de escalas hasta la llegada. La primera se da antes de salir de Susques, en el *calvario* ubicado al Sur. Allí se abre el *juiri*, un pequeño pozo que se constituye como la *boca de la tierra*, para pedirle a través de las *challas* la protección de la *pacha* a la virgen en su viaje. En este

---

<sup>76</sup> Nos ocuparemos en detalle de la materialidad de los oratorios en el capítulo 8.

<sup>77</sup> Esta situación de encuentro entre vírgenes merecería un análisis pormenorizado. En términos del dogma católico la virgen es sólo una y tiene distintas advocaciones. En la práctica religiosa que estamos describiendo las vírgenes son presentadas precisamente en plural y tienen un grado notable de independencia en su existencia. Tanto es así que pueden visitarse, encontrarse e, incluso, saludarse.

punto, el *calvario* asume un rol similar al de las *apachetas* y se constituye como un punto límite en la salida de Susques. Más allá de otras paradas que puedan darse en el camino, el siguiente punto suele ser el pueblo de El Toro donde se realiza una celebración en la capilla y luego una *familia* se encarga de brindar una comida a todo el grupo. Una vez continuado el recorrido, con las personas que se han sumado de El Toro, la siguiente detención es un *ojito* con agua termal que es objeto de una dedicada *challada*.

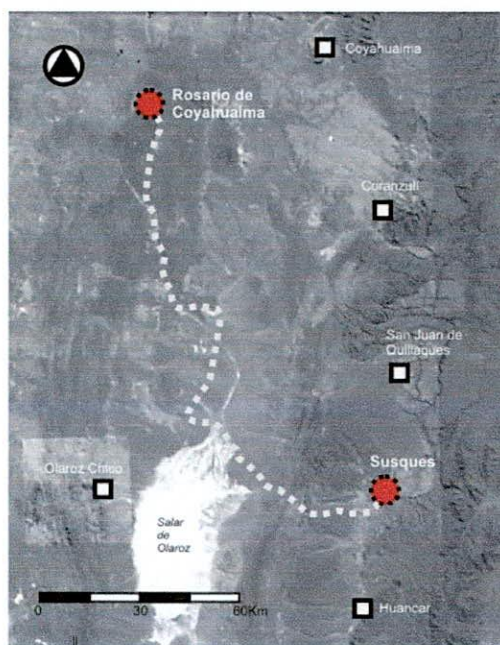
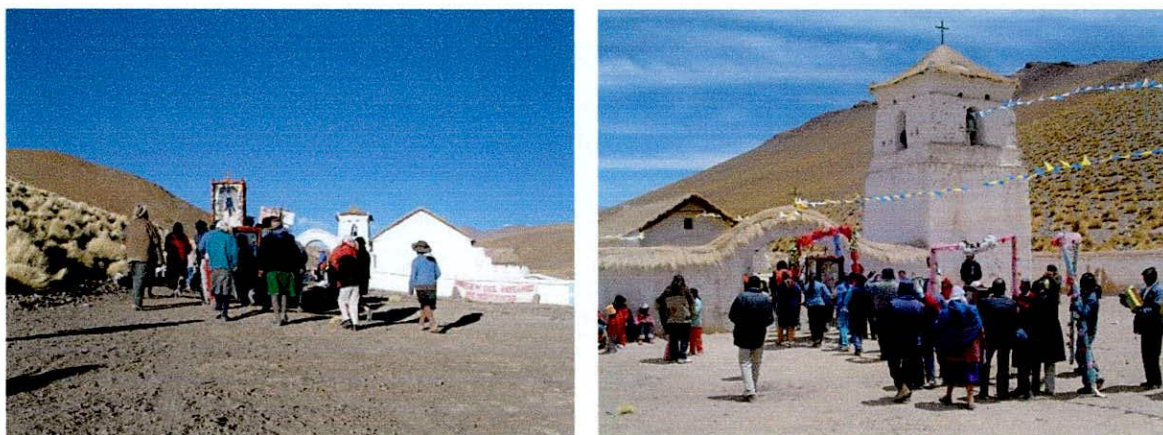


Figura 18. Recorrido de la peregrinación a Rosario (Elaboración propia)

La llegada y el encuentro es una situación en sí misma. Los vehículos paran a un par de kilómetros de la capilla de Rosario para que el resto del camino se haga a pie. La Virgen del Rosario es ubicada en unas decenas de metros del templo sobre un altar como esperando a su visitante. Y allí se da el encuentro entre las vírgenes pero entre las personas que peregrinan con quienes las reciben<sup>78</sup>. En conjunto continúa el recorrido hasta llegar a la capilla que tiene la particularidad de contar con un doble atrio concéntrico. De un modo similar al de Susques, sigue una peregrinación en sentido antihorario dentro del primer atrio y a través de las capillas-posas para finalmente entrar en el templo. La fiesta sigue durante dos días con *luminarias*, misas y distintas celebraciones, hasta que la virgen regresa a Susques.

<sup>78</sup> Si bien Rosario fue un centro minero de relativa importancia desde la colonia, ya en el siglo XX estaba casi completamente abandonado. Hoy en día no existe prácticamente una población que viva allí y sólo está la capilla y una *casa* para que se alojen los peregrinos.





Figuras 19 y 20. Dos momentos en la llegada de la virgen a Rosario

Si las peregrinaciones de los *santitos* del campo hacia el pueblo están asociadas con los vínculos de la *familia* con su comunidad, las peregrinaciones como la de Rosario y las de otras localidades hacia Susques crean y actualizan los lazos que unen con otras comunidades más o menos cercanas en un espacio que ya no se limita al que hemos tratado en este capítulo sino que tiene un carácter mucho más abarcativo que define un territorio en el que de alguna manera se integran distintas comunidades. Lo propio, y en un carácter más amplio, podría observarse a través de los viajes de intercambio a los que ya nos hemos referido.

En todo caso, en las diferentes escalas se hace presente una territorialidad cargada por el sentido de recorrer literalmente los espacios produciendo y significando determinados *lugares*. Sea a través de los desplazamientos de la pastora junto con sus rebaños entre las *estancias*, de las *cuadrillas* durante carnaval vinculando *domicilios* y el *pueblo*, o las peregrinaciones dentro y fuera de Susques, lo que se está evidenciando es la centralidad de la movilidad como estrategia para establecer la apropiación de los espacios. Ese recorrer puede implicar, como en estas prácticas que hemos visto, la presencia física en los *lugares*, pero también se recorre en las *challas* cuando se nombran y miran los *lugares*. A su vez, debemos considerar que estos recorridos, los materiales y los simbólicos, se constituyen como “senderos de la memoria” (Abercrombie 2006 [1998]) en tanto y en cuanto vinculan *lugares* en los que se ponen en contacto también distintos tiempos, aquellos de los *abuelos* con los presentes.