



PRESIDENCIA
DE LA NACION
SECRETARIA
DE CULTURA

CUADERNOS

DEL INSTITUTO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA
Y PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

19

BUENOS AIRES
REPUBLICA ARGENTINA
2000-2002

Los autores son responsables de las ideas expuestas
en sus respectivos trabajos

PRESIDENCIA DE LA NACION
Secretaría de Cultura

CUADERNOS

DEL INSTITUTO NACIONAL
DE ANTROPOLOGIA
Y PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

19

BUENOS AIRES
REPUBLICA ARGENTINA
2000/2002

AUTORIDADES

Presidente de la Nación
Dr. Eduardo Duhalde

Secretario de Cultura
Sr. Rubón Stella

Director Nacional de Patrimonio, Museos y Artes
Arq. Martín Repetto

Directora del Instituto Nacional de Antropología y
Pensamiento Latinoamericano
Dra. Diana S. Rolandi

COMITÉ HONORARIO

Dra. Tania Andrade Lima (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)
Dr. Antonio A. Arantes (Universidade Estadual de Campinas, San Pablo, Brasil)
Dr. Leopoldo Bartolomé (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
Dr. Lewis Binford (Southern Methodist University, Texas, EEUU)
Dr. George Marcus (Rice University, Texas, EEUU)

COMITÉ EDITORIAL

Leonor Acuña, Marcelo Álvarez, Rafael Goñi, Alicia Martín y Diana S. Rolandi

EVALUADORES DEL PRESENTE VOLUMEN

Patricia Aguirre (Ministerio de Salud e Inst. de Altos Estudios Sociales)	Dolores Juliano (Universidad Autónoma de Barcelona)
Marcelo Álvarez (INAPL)	Mónica Lacarrieu (CONICET y Universidad de Buenos Aires)
Carlos A. Aschero (Universidad Nacional de Tucumán y CONICET)	Susana Margulies (Universidad de Buenos Aires)
Elena Barbieri (Universidad Nacional de Rosario)	Alicia Martín (Universidad de Buenos Aires e INAPL)
Liliana Barela (Inst. de Inv. Históricas, Buenos Aires)	Eloísa Martín (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)
Leopoldo Bartolomé (Universidad Nacional de Misiones)	Daniel Míguez (Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires)
Cristina T. Bellelli (CONICET e INAPL)	José Luis Moure (Universidad de Buenos Aires y CONICET)
Elena Belli (Universidad de Buenos Aires)	Mercedes Podestá (Sociedad Argentina de Antropología e INAPL)
Luis A. Borrero (Universidad de Buenos Aires y CONICET)	Guillermo Mengoni Goñalons (Universidad de Buenos Aires y CONICET)
Claudia Briones (Universidad de Buenos Aires)	Fernando Oliva (Universidad Nacional de La Plata y Universidad Nacional de Rosario)
María Julia Carozzi (Universidad Católica Argentina y CONICET)	Alejandro G. Raiter (Universidad de Buenos Aires)
Alicia Castro (Universidad Nacional de La Plata)	Hugo Ratier (Universidad de Buenos Aires)
Milka Castro (Universidad de Chile)	Mario Sánchez Proaño (INAPL)
Eduardo Crivelli Montero (CONICET y Universidad de Buenos Aires)	Calógero M. Santoro Vargas (Universidad de Antofagasta, Chile)
Marta Crivos (Universidad Nacional de La Plata y CONICET)	Marta Savigliano (UCLA, EEUU)
Cornelia Eckert (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)	Mónica Tarducci (Universidad de Buenos Aires)
Dolores C. Elkin (CONICET e INAPL)	Héctor Vázquez (Universidad Nacional de Rosario)
Nora V. Franco (Universidad de Buenos Aires y CONICET)	Hebe Vessuri (Universidad Central de Venezuela)
Alejandro Frigerio (Universidad Católica Argentina)	Verónica Williams (Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires y CONICET)
Silvia P. García (INAPL)	Hugo D. Yacobaccio (Universidad de Buenos Aires y CONICET)
Nora Garrote (Universidad Nacional de Rosario)	
Cecilia M. V. Helm (Universidade Federal de Parana, Brasil)	

Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano es una publicación del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) de frecuencia bianual. Números atrasados: solicitar por canje a inapl@bibapl.edu.ar. Los manuscritos deben enviarse a: Comité editorial de Cuadernos. INAPL. 3 de Febrero 1378 (1426) Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Solicitar las normas editoriales a cuaderno@bibapl.edu.ar. Los autores son responsables de las ideas expuestas en sus respectivos trabajos.

IDENTIDADES SOCIALES Y MEDIO AMBIENTE: LA MULTIPLICIDAD DE LOS SIGNIFICADOS DEL ESPACIO EN LA PUNA DE ATACAMA

Barbara Göbel ()*

RESUMEN

El trabajo trata sobre un sector muy árido de las tierras altoandinas –el Distrito jujeño de Huancar (Departamento Susques)–, cuyos habitantes viven en su mayoría del pastoreo. Analizaremos los vínculos que existen entre la percepción del medio ambiente de los pobladores de Huancar y sus identidades sociales. En esto haremos especial hincapié en las conceptualizaciones del espacio. Por un lado se mostrará la importancia de las prácticas económicas para la estructuración social del medio ambiente. El otro punto que remarcaremos es la relatividad y multiplicidad de los significados del espacio en Huancar. Dependiendo del contexto interactivo de los agentes el espacio puede tener significados muy diferentes.

SUMMARY

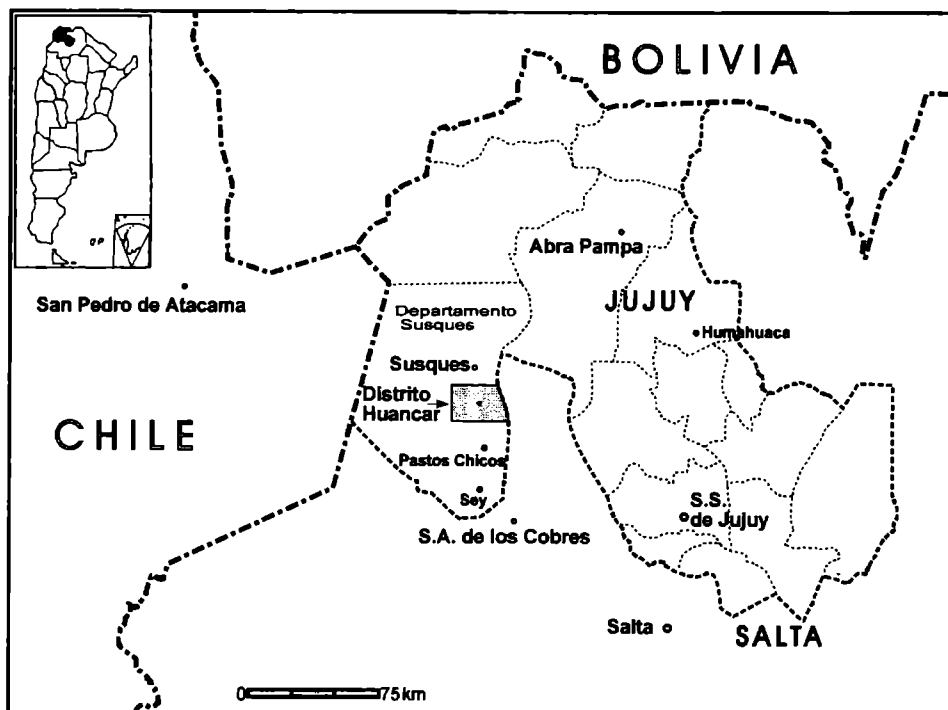
Regional focus of the paper is a very arid sector of the Andean highlands –the District of Huancar (Departamento Susques, Jujuy Province)–, whose population lives mainly from pastoralism. The paper analyzes the relation between the pastoralist's environmental perception, especially their conceptualizations of space, and their social identities. On the one hand, the relevance of economic practices for the social structuration of the environment will be shown. The other point, we want to stress, is the relativity and multiplicity of spatial meanings in Huancar. In dependance on the interactive context of the agents, space can acquire quite different meanings.

* Institut für Altamerikanistik und Ethnologie, Universität Bonn, bgoebel@uni-bonn.de

“UN VERDADERO DESIERTO”: LA PERCEPCIÓN EXTERNA DE LA PUNA DE ATACAMA

El presente trabajo analiza las relaciones que existen en una comunidad de pastores entre la percepción del medio ambiente y la adscripción de identidades sociales. En el centro del presente trabajo se encuentran los habitantes indígenas del Distrito de Huancar en el Departamento de Susques de la provincia norteña de Jujuy (véase mapa 1). La región está ubicada en el borde oriental de la Puna de Atacama, que es uno de los sectores más áridos de las tierras altoandinas (Troll 1968).

Los representantes de instituciones estatales y eclesiásticas que trabajan hoy en día en el área, caracterizan a este paisaje casi de la misma manera como lo han hecho los naturalistas y los administradores militares que viajaron por la región en el siglo XIX y a principios del siglo XX: como un desierto desolado y extraño, una tierra de nadie, apenas habitable y económicamente no redituable.¹



Mapa 1. Ubicación del Distrito de Huancar en la Provincia de Jujuy

Así, por ejemplo, los miembros de la Comisión de Límites Internacionales, que recorrieron a principios del siglo pasado el nuevo trazado de la frontera argentino-chilena constataron:

«Esa zona es la Puna de Atacama, muy afamada, no sólo por los efectos que en nuestro organismo causa el enrarecimiento de su atmósfera y por los rigores de su clima,

sino también por la frecuencia con que se suceden esos temporales violentos que han marcado con recursos de fúnebres despojos el sendero de las víctimas. ... La Puna, ordinariamente cálida durante el día y en las noches siempre helada, presenta los caracteres típicos de las tierras altas, yermas é infecundas. En ella la vegetación, que desde que nace es pálida y enfermiza, se levanta raquítica, sosteniéndose apenas entre las arenas calcinadas en forma de achaparrados arbustos de vida anémica; destituida de savia no se vigoriza, languidece con la elevación de las tierras, y la naturaleza mustia aparece como envuelta en la sombra melancólica de sus fuerzas enervadas. ... Esa inmovilidad, que es entonces absoluta ... imprime á los objetos que nos rodean un tinte melancólico... Este territorio en el cual ... la vida es poco menos que imposible...» (Oficina de Límites Internacionales 1908: 26, 27)

La cita contiene elementos característicos, que se repiten en muchas descripciones de la Puna de Atacama. Un tema típico es la rudeza del clima y la excepcionalidad de los fenómenos atmosféricos a los que están expuestos los viajeros. Las descripciones de las condiciones climáticas hacen mucho hincapié en los efectos negativos, que éstos tienen sobre el cuerpo humano.² Otro tema central son la pobreza de la flora y de la fauna³. Un tercer elemento característico de las descripciones son las reiteradas referencias a las emociones que la puna evoca en los foráneos. El espectro de estados emotivos que mencionan los testimonios abarca desde desesperación hasta tristeza y melancolía. Esto refleja en qué grado los viajeros perciben a la Puna de Atacama como a un paisaje sumamente extraño, distante e incomprensible.⁴ De ahí se entiende, porqué hasta hoy en día personas no oriundas de la Puna de Atacama –maestros, médicos, agrónomos, etc.– sostienen que un forastero no debería permanecer en ella por un tiempo prolongado.

Ya en 1901 Eric Boman (1908:415, 416) había advertido:

“Les Européens ne peuvent rester longtemps dans la Puna sans être envahis par un mélancolie qui amène quelquefois des dérangements cérébraux. L' une des choses qui a le plus d'influence sur L'Européen est peut-être l'absence de végétation verte. Je me rappellerai toujours la sensation éprouvée lorsque, après un premier séjour de deux mois sur le haut plateau, en 1901, je descendis à Jujuy avec deux de mes compagnons de voyage. A la vue des premiers arbres verts, dans la Quebrada de Humahuaca, nous fûmes pris d'une joie folle: nous faisons des courses sur nos mulets, nous dansions comme des écoliers qui ont obtenu un congé inattendu.”

Los testimonios enumerados en los párrafos anteriores y en las notas dejan entrever que la Puna de Atacama es un buen ejemplo para el extrañamiento de un paisaje no-europeo en las miradas europeas o europeizadas. Tales procesos de volver exóticas “las diferencias” a través de volver exótica la naturaleza han sido analizados recientemente en la antropología (Bender 1993, Hirsch 1995, Luig y von Oppen 1995, 1997). En los relatos históricos al igual que en los discursos actuales se construye la imagen de la Puna de Atacama como una «wilderness» extrema. Así, por ejemplo, López Aranda (1937:38) habla en su informe sobre el Territorio de los Andes de “nuestra Siberia”. Otro elemento de una mirada que vuelve exótico es la imagen del “desierto”. Para enfatizar a esta imagen, muchos testimonios hablan de la Puna de Atacama como de un “verdadero desierto”.⁵

Los pobladores aborígenes de este yermo son percibidos como personas muy reservadas, desconfiadas, y poco controlables.⁶ Debido a su movilidad son casi invisibles para foraste-

ros que permanecen muy poco tiempo en la puna. Al igual que en tiempos históricos, cuando el camino de arrieros que atravesaba los bordes de la Puna de Atacama desde el Abra del Acay hasta Rangel al noreste de Huancar era llamado el “camino del despoblado” (Carrizo 1942:22), también para la mayoría de los habitantes actuales de San Salvador de Jujuy o de la Quebrada de Humahuaca el Departamento de Susques es un espacio casi deshabitado.

LA PERSPECTIVA INDÍGENA: “NOSOTROS, LOS QUE VIVIMOS AQUÍ”

El extrañamiento de la Puna de Atacama, una mirada en la que el forastero se ubica a sí mismo como un observador distante frente al paisaje y sus “habitantes naturales”, está impregnada de dicotomizaciones entre cultura y naturaleza. Esta mirada contrasta marcadamente con el incrustamiento de los pobladores de Huancar en su entorno. Ellos no perciben al mundo como separado entre dos dominios autónomos –naturaleza y cultura– con claras fronteras ontológicas, sino que enfatizan diferentes formas de continuidad entre la esfera humana y la esfera no-humana. Reflejo de este énfasis es la antropomorfización de partes de la naturaleza. Así, por ejemplo, algunos animales (llamas, ovejas, cabras, gatos, perros, pumas, zorros) y algunos lugares en el espacio (aguadas, cerros) tienen cualidades y disposiciones humanas: necesidades, intereses, sentimientos, memoria; etc. (para más detalles véase Göbel, en prensa).

Para los forasteros –ya sean exploradores, administradores, o políticos– la puna constituye lo que Tim Ingold (1992:44) denomina “*a reality of*”, o sea una realidad que solamente es accesible al observador totalmente desligado o desvinculado de su entorno. En cambio, para los pobladores de Huancar la puna es –en las palabras de Ingold (1992:44)– “*a reality for*”, una realidad, con la cual se comprometen activamente. Las interacciones entre pastores y naturaleza son muy estrechas. De ahí que los vínculos con el entorno sean percibidos como de una afectividad mutua. Esto no solamente significa que las actividades humanas tengan un impacto sobre la esfera no-humana y que la dinámica de la esfera no-humana tenga un efecto sobre las personas. También implica –en la perspectiva local– el intercambio mutuo de palabras y emociones. En la vida cotidiana existe una comunicación intensiva entre los hombres y –al menos– algunas partes de la naturaleza (por ej., el ganado, aguadas, cerros). Vinculado con esto, también los sentimientos hacia ellas provocan una reacción emotiva concreta.

Los pastores definen y reproducen sus conocimientos sobre el medio ambiente ante todo a través de las actividades pastoriles. A través de actividades como el manejo diario de los rebaños, el uso de pastoreo y aguadas, o el evitar los lugares peligrosos son perpetuadas categorías básicas del medio ambiente: los ejes duales del espacio, las dimensiones temporales, las clasificaciones de eventos climáticos, de suelos, plantas, animales, etc. Los conocimientos ambientales de los pastores son, por lo tanto, en gran escala conocimientos prácticos.

IDENTIDADES FAMILIARES - IDENTIDADES COLECTIVAS: LA ESTRUCTURACIÓN SOCIAL DEL ESPACIO

El eje central de la estructuración social y de la organización del espacio en el Distrito de Huancar no es la comunidad sino la unidad doméstica. Unidades domésticas son deno-

minadas *familias*. Son concebidas como las arenas centrales de producción, consumo y reproducción social. En Huancar el sentimiento de arraigo local, es decir, 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.⁷ O por decirlo de otra manera, la identidad local es más fuerte que la identidad comunitaria.

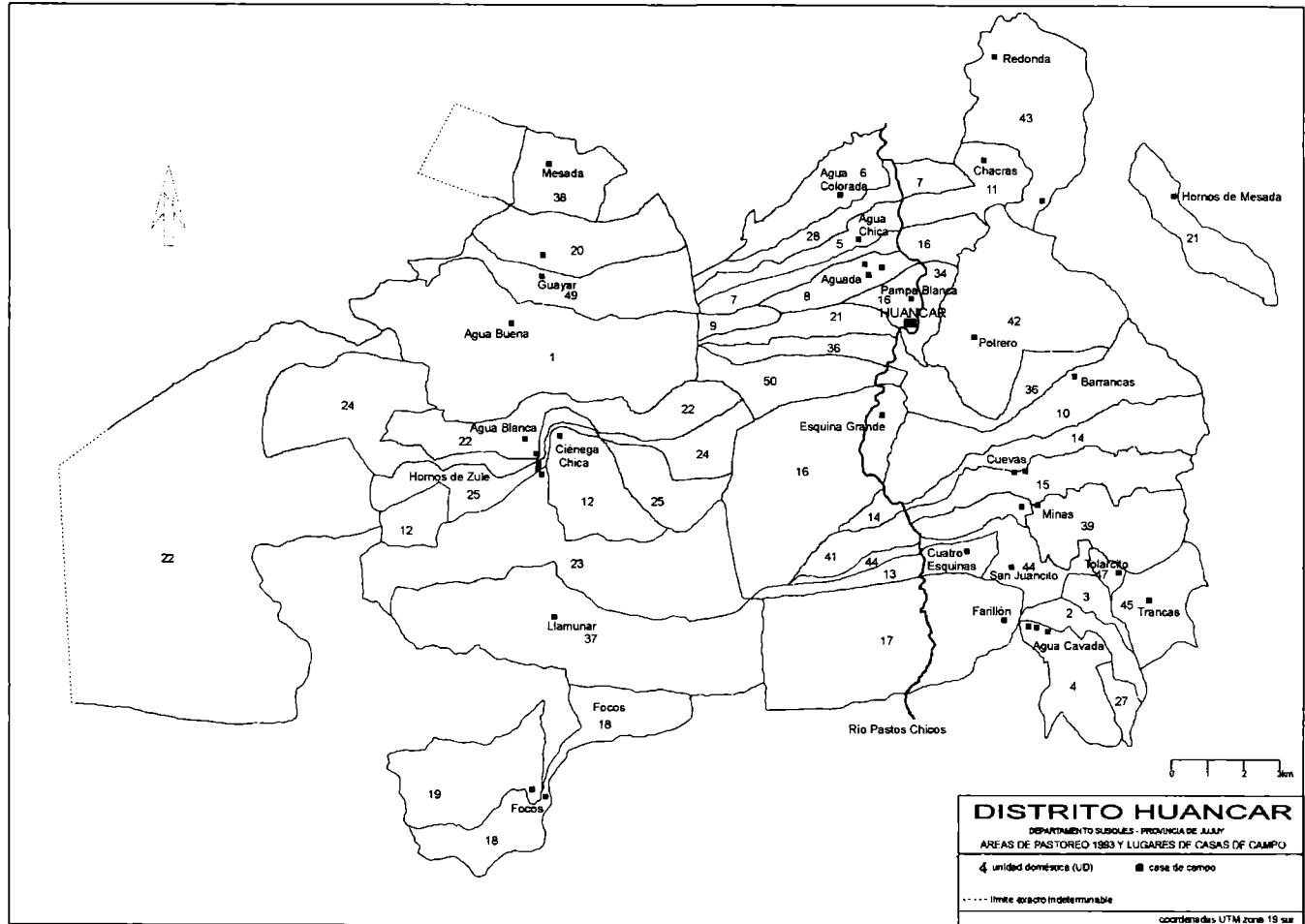
En determinados contextos la preponderancia de la identidad familiar en Huancar es relegada a un segundo plano. Afloran entonces identidades colectivas que son compartidas por un conjunto de familias. Circunstancialmente hasta pueden definir a una comunidad.

A pesar de la gran autonomía de todas las unidades domésticas, algunas familias mantienen vínculos más estrechos entre sí que otras. Se trata de lazos de ayuda mutua, que son activados para reclutar mano de obra adicional, cuidar los rebaños de otra familia o llevar a cabo un ritual. Estos lazos son creados, confirmados y reforzados a través de regalos y la participación conjunta en fiestas y rituales. Existe, por lo tanto, en Huancar una estructura espacial de redes sociales, que está conformada por unidades domésticas autónomas, relacionadas entre sí a través de actividades cooperativas. Algunas de estas mallas de relaciones se condensan en coaliciones más estables. Pero en su totalidad sólo están incrustadas de manera muy suelta en una comunidad abarcativa. Como veremos más adelante, las redes sociales forman parte de una división dual del espacio. La dualidad banda - costa organiza las unidades domésticas, agrupando a algunas y excluyendo a otras.

No encontramos en el Distrito de Huancar estructuras comunitarias muy desarrolladas. No existe, por ejemplo, una organización de *ayllus* o un sistema de cargos religiosos (y no parecen haber existido en los últimos cien años). Como sabemos de otras regiones de los Andes, ambas instituciones estructuran claramente una comunidad, reforzando de esta manera su coherencia, su unidad y su delimitación. A diferencia de sectores más húmedos de las tierras altoandinas, que presentan concentraciones de recursos forrajeros como bofedales, tampoco existen en Huancar pastoreos o aguadas comunitarias (cf. Brush and Guillet 1985:26, Browman 1974, Orlove 1981, West 1983:94). Más bien cada familia posee derechos exclusivos sobre determinadas áreas de pastoreo y sus respectivas aguadas (véase mapa 2).⁸ Un tercer elemento que falta es el de la etnicidad. La pertenencia a un grupo étnico particular es en muchas áreas rurales de importancia fundamental para la constitución de una comunidad.

Mientras que las descripciones históricas de fines del siglo XIX hablan de los pobladores de la Puna de Atacama como indios atacameños (véase por ej. Bertrand 1885:276, Holmberg 1900:32), los habitantes actuales de la región no se refieren a sí mismos como a miembros de un grupo étnico autónomo. La situación idiomática tampoco es un referente explícito de identidad étnica. Ya nadie utiliza el *kunza*, la supuesta lengua de los atacameños, y únicamente algunos viejos pueden hablar todavía el quechua. El idioma dominante es el español. Sin embargo se trata de un español muy particular (con respecto a su sintaxis, la entonación, y el vocabulario), que difiere del de otras regiones del noroeste.

Mapa 2.
 Areas de
 pastoreo y
 casas de las
 unidades
 domésticas
 del Distrito
 de Huancar



La ausencia de una estructura comunitaria elaborada, con indicadores claramente visibles no implica, sin embargo, que no se puedan discernir elementos de una identidad colectiva. Una situación, en la cual tales elementos salen a la luz, es la diferenciación exterior. Cuando la gente en Huancar explica porqué sienten que son diferentes a los habitantes de los sectores más húmedos y ricos de la puna de Jujuy, de los valles agrícolas, y obviamente de las ciudades no solamente hacen referencia a su manera particular de hablar. También mencionan las particularidades de la historia política de la región, en especial a los diversos cambios de pertenencia estatal e intraestatal que ha sufrido la región a lo largo del tiempo (Delgado y Göbel 1995). Otro elemento importante en la construcción de una identidad colectiva son las características del medio ambiente: el predominio de salares y volcanes, la ausencia de árboles y cardones, la vegetación dispersa de arbustos y gramíneas, la dureza del clima con los fuertes vientos de polvo, las frecuentes heladas, y las pocas e impredecibles precipitaciones. La gente de Huancar asocia estas especificidades ambientales con un cuarto elemento de alteridad: el modo de vida pastoril. Para ellos, el pastoreo es más que una simple técnica de producción. Constituye también un modo particular de socialización de la naturaleza. El modo de vida pastoril no solamente implica interacciones muy estrechas con la naturaleza, sino también un determinado tipo de movilidad espacial con sus concomitantes expresiones arquitectónicas, un fuerte compromiso emocional con el ganado y la realización de diversos rituales para promover el crecimiento de los rebaños. Para la diferenciación entre “ellos” y “nosotros” la familiaridad de los habitantes de Huancar con una vida en los cerros y la trayectoria histórica de las prácticas pastoriles son de importancia central.

LA ECONOMÍA PASTORIL

Para la mayoría de las familias que viven hoy en día en el Distrito de Huancar, la cría de ganado es de gran importancia económica y cultural.⁹ Los rebaños abarcan en promedio unos 150 animales y están compuestos por llamas, ovejas y cabras. El conjunto de estos animales es denominado “*hacienda*”. Aparte de la hacienda, cada familia posee al menos media docena de burros; algunas tienen además una o dos mulas. Pero a diferencia de la hacienda, estos animales no son pastoreados y corren libremente por los cerros.

En la economía pastoril existe una marcada división del trabajo por género. Se caracteriza por el contraste entre la fijación local de las mujeres y la orientación exterior y amplia movilidad espacial y social de los hombres. La principal competencia económica de las mujeres es el manejo general de las llamas, ovejas y cabras y su control diario. Tanto los hombres como las mujeres en Huancar enfatizan, que la biografía típica de una mujer consiste en una vida como madre y como pastora; y –como veremos más adelante– no necesariamente en una vida como esposa. A partir de los 4 años de edad las niñas comienzan a ayudar en las actividades pastoriles. Se considera que cuando han alcanzado a los 14 años el estatus de adultas, las jóvenes ya han acumulado a través de sus prácticas y los conocimientos transferidos por madre, hermanas y/o abuelas, la suficiente experiencia, como para poder hacerse cargo de los rebaños.

La colaboración de hombres adultos en la cría del ganado se restringe a aquellas actividades que requieren de un gran esfuerzo físico (por ej., construcción o reparación de corrales, baños sanitarios del ganado) o de habilidades específicamente masculinas (por ej. castración). Sin embargo, las áreas de trabajo más prominentes de los hombres no son estas

intervenciones excepcionales en el manejo de los rebaños, sino la articulación de la producción pastoril con el «mundo de afuera» y el complemento de la producción pastoril con otras formas de ingreso.

Por un lado, los hombres organizan caravanas de intercambio con burros y mulas para adquirir productos agrícolas (véase también Göbel 1998a, 1998b). El cultivo de plantas es casi imposible en este sector tan árido de la puna. Solo algunas pocas unidades domésticas tienen unos pequeños rastrojos, que son trabajados por los hombres. Esto hace que el intercambio económico sea de importancia elemental en la economía pastoril de Huancar. En general, los componentes básicos de la dieta cotidiana como maíz, papas y habas, tienen que ser traídos desde lugares más bajos como la Quebrada de Humahuaca, los valles Calchaquíes o el oasis chileno de Toconao cerca de San Pedro de Atacama (véase mapa 1). Estos lugares con agricultura distan de 100 a 200 km de Huancar. Los productos agrícolas son comprados o trocados por productos de la puna. Tales productos puneños son, por ejemplo, tejidos de telar y de aguja, quesos, carne, cueros, sal, hierbas medicinales, coipa y bloques de sal de las Salinas Grandes.

Todo lo relacionado con la realización de viajes de intercambio es de dominio masculino. A partir de los 6 a 7 años los varones acompañan a sus padres, hermanos o abuelos en los viajes. El conocimiento sobre las rutas hacia estos lugares y la organización de caravanas es transferido de una generación de hombres a la otra. Así también los burros y las mulas constituyen importantes símbolos de estatus masculino. Y también el trabajo en el telar, que está estrechamente vinculado a las caravanas de intercambio, es considerado un trabajo de hombres.

El otro eje de la movilidad masculina es el trabajo temporario en las minas y en las plantaciones de tabaco y fruta de las tierras bajas. Como los hombres combinan a lo largo de un año diversos contratos de trabajo con múltiples viajes de intercambio, no se encuentran durante muchos meses en sus hogares.

VIDA EN EL PUEBLO - VIDA EN LOS CERROS

En los últimos años algunas familias del Distrito de Huancar han abandonado la cría de ganado, porque pudieron obtener un empleo público (por ej. en la escuela) o un trabajo fijo en la construcción de caminos o porque empezaron a percibir una jubilación de un empleo anterior. Por eso estas familias son denominadas “*los que ya no crían hacienda*”. A diferencia de las familias de pastores comenzaron a vivir permanentemente en el pequeño pueblo de Huancar, que se encuentra en el centro del Distrito (véase mapa 2). Aunque el pueblo fue fundado en 1935 a partir de la construcción de una escuela y de una capilla, hasta hace poco no tenía ninguna población estable.

En algunos contextos sociales estas modificaciones bastante grandes en el estilo de vida de las familias y en su foco espacial cobran importancia. En cambio en otras situaciones son totalmente descuidadas. Cuando, por ejemplo, aquellas unidades domésticas que ya no crían hacienda se comparan con gente que vive en regiones distintas como la Quebrada de Humahuaca también ellas hacen referencia a las especificidades del paisaje montañoso y al modo de vida pastoril. Ya hemos mencionado la relevancia que tienen estos elementos para la conformación de una identidad colectiva que comparten todos los habitantes del Distrito de Huancar. A diferencia de estos contextos de orientación exterior, dentro de la comunidad de Huancar todo el mundo distingue entre una vida no-pastoril en el pueblo y una vida pas-

toril en los cerros. Vemos entonces, que según la situación concreta, son asignados al medio ambiente diferentes significados. Mientras que en un contexto los cerros, que simbolizan la vida pastoril, son un elemento de conjunción, en otro contexto son uno de diferenciación.

Aparte de las unidades domésticas no-pastoriles, también aquellas familias que crían todavía ganado, tienen una casa en el pueblo de Huancar. Pero visitan a esta casa solo esporádicamente. Ocasiones para ir al pueblo de Huancar son, por ejemplo, la compra de mercadería, las reuniones de la Junta Vecinal o la Cooperadora Escolar o las fiestas patronales. Nunca se reúne la familia completa en ella, sino que solamente va un miembro de la familia o van unos pocos. Debido a esto, la casa que tiene una familia de pastores en el pueblo presenta una infraestructura mucho menor que la casa de una familia no-pastoril. El foco espacial de la vida pastoril no es el pueblo; es sobre todo la montaña. Allí se encuentran a una altura entre los 3600 y los 4300 m /snm los pastoreos de cada familia con su casa de campo, con los diversos puestos y las aguadas.

Cuando la gente describe qué hace a la vida en los cerros tan distinta a la vida en el pueblo, enumera una serie de actividades: salir a pastorear los animales, cambiar frecuentemente de lugar, dormir en los puestos al aire libre, utilizar agua únicamente para cocinar y no para asearse, etc. También marcan las diferencias en el entorno social: en los cerros uno está acompañado la mayoría del tiempo sólo por el ganado. Muy pocas veces se encuentra a personas que no sean miembros de la familia. El pueblo, en cambio, es una ventana hacia el "mundo de abajo". Es el lugar, por el que pasan los foráneos (políticos, representantes de instituciones estatales y eclesiásticas, etc.) y en el que permanecen durante el ciclo escolar los maestros. Como destacan los pastores, casi todas las familias que viven permanentemente en el pueblo han adoptado algunos hábitos urbanos; por ejemplo, permanecen casi todo el día dentro de sus casas, no comen mucha carne de llama, toman gaseosa y se visten con pantalones jeans y zapatillas.

Es importante señalar que la distinción local entre vida en el pueblo y vida en los cerros no refleja *strictu sensu* una discriminación de sitios geográficos. Más bien implica una discriminación de prácticas económicas y de las experiencias cotidianas concomitantes. Así, por ejemplo, las dos familias que tienen su casa de campo en el pueblo de Huancar, porque sus pastoreos rodean al pueblo (véase las unidades domésticas 34 y 36 en el mapa 2), no son clasificadas como familias que viven en el pueblo. Son vistas como familias vinculadas socialmente con la vida en los cerros.

Los pobladores del Distrito de Huancar perciben a las diferencias entre la vida en el pueblo y vida en los cerros únicamente como diferencias graduales. Aunque el foco de la vida de las familias pastoriles y de las no-pastoriles sea distinto, no existe una ruptura básica entre el pueblo y los cerros. Una de las razones para esta situación es que todas las unidades domésticas pastoriles tienen una casa en el pueblo. Por lo tanto, el pueblo es parte de su patrón de movilidad. Otra razón es que los miembros de las unidades domésticas que ya no crían ganado siguen manteniendo estrechos lazos sociales y emocionales hacia al menos algunas familias de pastores. Las casas de campo en los cerros son sus lugares de origen, por lo que persisten sentimientos de pertenencia histórica hacia las montañas. Además, todas las unidades domésticas no-pastoriles poseen todavía algunos animales, como alcancías para cualquier eventualidad. Han hecho arreglos con pastores para que les cuiden a estos animales. Esto significa, que al menos un miembro de la familia va a los cerros para participar y colaborar con los rituales para el ganado que organizan estos pastores.

La perspectiva indígena, gradualista de las relaciones entre pueblo y cerros, que solamente pudimos esbozar aquí, contrasta notablemente con la visión europea (o europeizada)

de las tierras altoandinas. Al igual que en tiempos históricos también en la actualidad los forasteros —ya sean políticos, representantes de instituciones estatales o eclesiásticas o maestros— delimitan a los pueblos de las tierras que los rodean. Mientras que para los pobladores indígenas los alrededores de los pueblos constituyen un sistema dinámico de significados diversos, y en parte antagónicos, los forasteros perciben a este espacio como a un paisaje homogéneo y estático. Ellos diferencian lo conocido, el pueblo, de lo desconocido, los cerros. Para los forasteros el pueblo y las montañas constituyen dos polos opuestos: el pueblo representa una enclave de civilización, mientras que las montañas son expresiones puras de «wilderness»¹⁰. Por eso muchos forasteros se sorprenden, cuando a diferencia de los valles, encuentran a los pueblos en este sector de la puna prácticamente vacíos¹¹. Y expresan su incompreensión de porqué los habitantes indígenas prefieren permanecer en los cerros, en la «wilderness», y no desean refugiarse de las inclemencias climáticas y los riesgos de la naturaleza en un pueblo.

EL NÚCLEO DE LA IDENTIDAD FAMILIAR: LA CASA DE CAMPO EN LOS CERROS

En el centro del espacio controlado por una familia en los cerros se encuentra la casa de campo. Las casas de campo del Distrito de Huancar están distribuidas en 26 lugares (véase mapa 2). El lugar de la casa de campo tiene una gran importancia para la identidad familiar. Los miembros de una unidad doméstica son identificados por las otras familias de la región con el nombre del lugar, en el que se encuentra la casa de campo: Barrancas, Agua Buena, Cuevas, etc. El nombre del lugar de la casa de campo es el lugar que una persona menciona, cuando se le pregunta por su origen y por su pertenencia. Por un lado es un ícono, que condensa todo un sistema de ocupación espacial, derechos de uso de recursos y de prácticas económicas. Además constituye para los miembros de una unidad doméstica una referencia clave cuando evocan relaciones sociales actuales y pasadas. Así, por ejemplo, las genealogías son narradas y memorizadas con la ayuda de los nombres de los lugares de casas de campo.

En un tercio de los 26 lugares hay dos o tres casas de campo (véase mapa 2). Se trata de las casas de parientes muy cercanos. Viven allí, por ejemplo hermanos, primos directos o sobrino y tío. A pesar de que una familia vive al lado de la otra no utilizan elementos de la infraestructura, pastoreos, aguadas o algún objeto en común. Muchas veces, tampoco las redes de cooperación de una unidad doméstica involucran a tales parientes cercanos, que viven en la vecindad inmediata. Se considera que ellos son demasiado peligrosos. Su envidia latente es fuente de enfermedades y daños para los animales, por lo cual hay que tratar de controlar la cercanía espacial con una cierta distancia social. Por eso las familias prefieren establecer tales lazos de ayuda mutua con compadres y con parientes que viven lejos.

Una típica casa de campo no consiste solamente en una casa sino que es más bien todo un complejo de edificios e instalaciones. A este respecto hay que acotar, que en los Andes una casa está conformada por una pieza, que muchas veces tiene una función determinada. En general, una casa de campo posee la siguiente infraestructura:

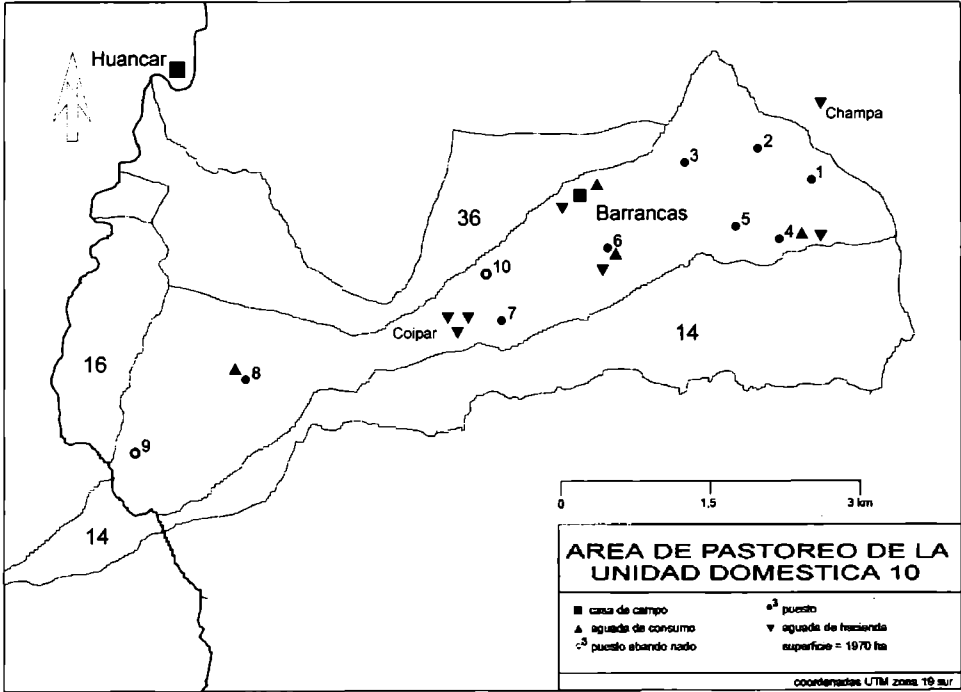
- una a dos *casas de familia*, que funcionan básicamente como dormitorios,
- una casa de huéspedes (*ramada*), en la que duerme la visita y en la que se realizan fiestas y rituales,

- una cocina para uso diario, la *kancha*, que muchas veces sólo consiste en un semi-círculo de piedras o arbustos (tolas) con un *fueguero*,
- una cocina techada para ocasiones excepcionales como la realización de rituales (*señalada*, 1° de Agosto), carnaval y el rodeo de los burros,
- el *depósito*, para guardar mercadería, carne, vellones de lana, herramientas, etc.,
- un *santuario* con los santos del ganado y de la familia (San Antonio para las llamas, San Juan para las ovejas, San Bartolo para las cabras, Virgen del Perpetuo Socorro y de los Remedios para las personas, etc.),
- un horno,
- un telar,
- un corral para ovejas y cabras,
- un corral para burros y mulas,
- un área, en el que se echan las llamas para dormir: el *dormidero*,
- el *chiquero*, que es un pequeño corralito de piedra, en el que se encierran los corderitos y los chivitos más chicos y débiles, cuando las pastoras salen durante el día con el ganado.
- el *huesero*, que es un depósito cilíndrico de piedra que funciona como basurero de los huesos usados y desechados.
- una fuente de agua, ya sea manantial o pozo cavado,
- y en algunos casos, un pequeño rastrojo.

En las cercanías de la casa de campo se encuentran además unos montículos de piedra, que son llamados *despachos*. Allí se entierra nueve días después de la muerte de un miembro de la familia, a un pequeño muñeco, que representa a la persona fallecida.¹² La gente de Huancar cree que no alcanza con enterrar el cuerpo del familiar muerto en el cementerio, sino que también hay que enterrar su alma cerca de su lugar de pertenencia. Esto subraya la medularidad del sentimiento de arraigo local. Y también muestra la preocupación por mantener la integridad del espacio familiar, tratando de prevenir la disolución de los vínculos entre personas y espacios con sus diversas representaciones materiales.

A una distancia de entre 30 minutos a un día de caminata de la casa de campo están situados los puestos, denominados *estancias* (véase mapa 3). En promedio, cada familia posee cinco *estancias* (el espectro abarca de 0 a 11 estancias). La mayoría de ellas, consiste solamente en un corral de piedras y tolas para ovejas y cabras y en un muro circular de piedras o de tola como resguardo contra el viento. Este círculo, que tiene un fueguero en el centro, recibe el nombre de *kancha*, que significa corral. O sea, es visto como el corral para los hombres. Algunos puestos tienen además una pequeña choza circular (*rancho*), que se utiliza como lugar de almacenamiento de vajilla, frazadas y alimentos.

En comparación con sectores más húmedos de las tierras altoandinas, la movilidad con los rebaños es bastante alta en Huancar (compárese Flores Ochoa 1968, Orlove 1981, Palacios Ríos 1981, West 1983). Aproximadamente cada tres semanas, las familias se trasladan con sus llamas, ovejas, y cabras de un puesto a otro o regresan a la casa de campo. Cada unidad doméstica en Huancar tiene su propio patrón de movilidad espacial. Por lo tanto, la movilidad espacial en Huancar, no es reducible a modelos simples de verticalidad. Las diferencias entre unidades domésticas con respecto a sus patrones de movilidad están relacionadas con la estructura de los rebaños, la cantidad de mano de obra disponible, y las características de los pastoreos. Así, por ejemplo, la escasez de agua, que es uno de los grandes problemas en este semidesierto, tiene una gran influencia sobre la movilidad. Muchas



Mapa 3. Área de pastoreo de una unidad doméstica

veces las pastoras tienen que recorrer largas distancias hasta poder llegar a una fuente de agua. Por un lado hay pocas fuentes de agua (véase mapa 3). Por el otro lado, la mayoría de las aguadas no son aguadas permanentes y se secan durante algunos meses del año. Los frecuentes desplazamientos de las familias con sus rebaños seguramente han contribuido junto a la dispersión de las casas de campo en las montañas a la conceptualización de unidades domésticas como unidades relativamente autónomas.

Otro efecto de la alta movilidad espacial con los animales es que una familia no vive más que dos o tres meses al año en su casa de campo. A pesar de ello, la casa de campo exhibe en comparación con los puestos o la casa en el pueblo de Huancar la infraestructura más grande. La casa de campo es el lugar, en el cual se realizan actividades excepcionales con el ganado como la esquila y la castración. Es además el lugar, en el que se llevan a cabo las fiestas sociales de la familia y sus rituales más importantes (*señalada*, 1° de agosto: el día de la *pachamama*, el día de los respectivos santos de los animales). Debido a la densidad de prácticas culturales, las casas de campos son lugares impregnados de historia. Los edificios y estructuras materiales son percibidos como almacenes materiales de prácticas culturales pasadas. Ellos pueden «contar historias». Por lo tanto, las casas de campo son importantes símbolos de la identidad de una unidad doméstica. Así, el par de mazorcas atado debajo de una viga del dormitorio o de la ramada, evoca caravanas de intercambio de años anteriores. Otro ejemplo para la condensación de información en objetos o estructuras es el *mojón*. En frente del corral principal de una unidad doméstica hay un montículo cónico de piedras blancas, que representan a las llamas, ovejas y cabras de una familia. Cada año, durante el ritual

de la *señalada*, se agregan piedras al montículo. De esta manera el *mojón* documenta de una forma socialmente visible el crecimiento de los rebaños de una familia.

¿Cómo se constituye ese vínculo tan estrecho entre una familia y un determinado espacio? Los derechos de pastoreo son transmitidos de una generación a la otra a través básicamente de dos mecanismos. Uno de estos mecanismos es el matrimonio. Un casamiento es visto como el punto de partida para la fundación de una nueva casa de campo. Según las normas, la nueva casa de campo es construida sobre tierras de pastoreo que la familia del esposo –su madre o su padre– han transferido al matrimonio.

Sin embargo, los casamientos no son muy frecuentes en este sector de la puna. Más de la mitad de las mujeres con niños menores de 14 años no conviven con una pareja permanente. O sea, ellas permanecen después del nacimiento de los niños en su familia de origen. Esta es la razón por la cual las unidades domésticas abarcan en general tres generaciones: madre y/o padre, hijos, e hijos de las hijas. Otro reflejo de la poca frecuencia de casamientos en Huancar es el hecho de que en un número considerable de unidades domésticas no viven hombres adultos o únicamente lo hacen hombres viejos.¹³ Es importante señalar, que una mujer no-casada o una unidad doméstica sin hombres no posee necesariamente un estatus social o económico inferior. Ya hemos mencionado, que la mayoría de los hombres adultos no se encuentra durante gran parte del año en sus hogares. La ausencia de hombres no es, por lo tanto, una excepción sino que más bien constituye la normalidad. También existe una serie de arreglos, a través de los cuales las unidades domésticas sin hombres adultos pueden ubicar sus productos en caravanas de intercambio, obtener productos agrícolas o conchabar mano de obra masculina para tareas extraordinarias con el ganado.

Aparte del matrimonio existe otro mecanismo de herencia de tierras de pastoreo: si una persona se hace cargo de la madre o de los padres cuando ellos envejecieron, recibe como compensación por el cuidado y la responsabilidad a la casa de campo, a gran parte de los pastoreos y a la mayoría de los puestos y de las aguadas. En general, los hermanos prefieren asignar este cargo a una hermana soltera con hijos, porque ella permanece en el lugar y sus hijos pueden colaborar en la economía doméstica.

GÉNERO Y ESPACIO

La marcada división de trabajo en la economía pastoril está vinculada a diferencias en los conocimientos espaciales. Debido a su orientación exterior los hombres poseen conocimientos espaciales más amplios y más diversos que las mujeres. Los viajes de intercambio y el trabajo temporario en minas y plantaciones no solamente les han permitido conocer una gama mucho más amplia de ecozonas, sino también de experimentar contextos sociales mucho más diversos. Las mujeres, en cambio, tienen conocimientos más detallados sobre los pastoreos, particularmente sobre el área de pastoreo de la familia y su dinámica a lo largo del año.

Pero ¿qué impacto tienen las diferencias de género sobre el espacio adscrito a una unidad doméstica? Los edificios o las instalaciones centrales de una casa de campo –las casas, la *kancha*, el santuario– no son vistos como lugares que tengan una impronta específica de género. Esto no es el caso para el rastrojo o para el telar. Ambos son percibidos como espacios claramente masculinos. Tanto el rastrojo como el telar son adscritos a los hombres que trabajan allí. Siempre se dice: «*Este es el rastrojo de Don ...*» o «*esto es el telar de Don ...*».

En situaciones cotidianas los corrales son definidos como los sitios en los que pernoctan ovejas y cabras; como sus dormitorios. En consecuencia siempre se los relaciona con una mujer. Uno diría: «*Este es el corral de Doña ...*» Esta adscripción puede cambiar en contextos rituales. Allí el corral ya no es más un espacio femenino, sino que pasa a conformar el espacio “sagrado” de la unidad doméstica. Mientras que, por ejemplo, en contextos cotidianos está absolutamente prohibido matar un animal, durante la *señalada* se sacrifica un animal en el centro del corral.

En correspondencia con los estrechos vínculos que la gente de Huancar establece entre las mujeres y la producción pastoril, también los puestos, las aguadas y los pastoreos constituyen espacios femeninos. O sea, tanto las estructuras materiales como el espacio, en el que se desenvuelven actividades pastoriles, son percibidas como el espacio doméstico de las mujeres; el área que ella controla. Por lo tanto, el área doméstica no se restringe en Huancar a la casa o sus inmediaciones. Vemos entonces aquí una «genderization» (generización) del espacio que es bastante diferente a la que propone la clásica dicotomía “doméstico” vs. “público”, que ha sido discutida de manera tan controvertida en la antropología feminista (véase Rosaldo 1974, y para un resumen de la controversia a Moore 1988:15-127). Si alguien habla de los rebaños o de los pastoreos de una familia en su totalidad siempre los conecta con el nombre de una mujer. Para esta designación no es de alguna importancia si la familia del esposo concedió estos pastoreos después del casamiento o si son una herencia de los padres de la mujer. Tampoco se tiene en cuenta al generalizar que los animales tienen dueños individuales. Siempre se habla de rebaños, pastoreos y aguadas en términos generales como los rebaños, los pastoreos o la aguada de Doña ... Esta “Doña” o es la esposa del cabeza del hogar o es la mujer a cargo del hogar, en caso de que no viviera ningún hombre adulto en él o solamente vivieran hombres viejos. La mujer encargada de la hacienda o pastora principal no solamente toma las decisiones finales sobre las actividades cotidianas y extraordinarias con los animales, sino que también dirige los rituales relacionados con el rebaño (por ejemplo, la *señalada*, el festejo de los santos de los animales, las *ch'allas* del 1° de agosto). Esto es una diferencia grande con los Andes Centrales “clásicos”, donde los esposos constituyen el eje de las actividades rituales de una familia (Bolton y Mayer 1977, Harris 1980, Platt 1986, Skar, S. 1993).

EL CONTROL SIMBÓLICO DEL ESPACIO

Los esquemas de vinculación con el medio ambiente y los significados del espacio familiar son reproducidos y reforzados durante los rituales. De esta manera el control práctico que tienen los miembros de una unidad doméstica sobre un determinado territorio es estabilizado a través de su control simbólico. Muchas actividades económicas tienen que ser acompañadas por ofrendas a la Madre Tierra (*pachamama*). La *pachamama* es una de las entidades centrales en los Andes que crea y destruye vida. Es localizable de manera concreta en el espacio, pero posee además cualidades y disposiciones humanas: la *pachamama* tiene, por ejemplo, necesidades, intereses, sentimientos, pensamientos y memoria. El objetivo de las *ch'allas* con alcohol, coca, sangre, etc. antes de esquilar, carnear u ordeñar un animal es influenciar de manera positiva las relaciones con la *pachamama*. Los pastores quieren lograr que a pesar de la explotación del recurso ella siga fomentando la producción y reproducción de los animales y, por lo tanto, la base económica de la unidad doméstica. Aparte de las ofrendas en contextos cotidianos las familias !!levan a cabo rituales muy com-

plejos como la *señalada* o el ritual del 1° de Agosto para asegurar de una manera general el crecimiento de sus rebaños.

Cuando se realizan las ofrendas a la *pachamama* –ya sea en contextos cotidianos o durante los rituales más elaborados– se enumeran todos los lugares, que son de gran relevancia para la producción pastoril de la unidad doméstica. Por un lado la pastora principal menciona a la casa de campo con sus respectivas estancias y aguadas, siendo el orden de enumeración de derecha a izquierda. Además nombra a los principales pastoreos y a los lugares peligrosos. Muchas aguadas, especialmente los manantiales (*puqios*) son vistos como aperturas de la *pachamama* y por lo tanto clasificados como lugares peligrosos. Ella puede tragar allí a las almas de personas y animales. Al estar separada el alma del cuerpo la persona o el animal se enferma y hasta puede morir. Así vemos, que una aguada, a pesar de ser obviamente algo muy apreciado en un medio desértico, también representa algo bastante peligroso. A través de una aguada no solamente se hace posible la vida, sino que también se la puede dañar. Esto muestra, que los recursos pueden tener en Huancar significados muy ambiguos. Otros lugares peligrosos son dunas, superficies con determinados minerales y algunos cerros.

Después de enumerar a todos los lugares de importancia económica la pastora principal especifica también la estructura de los rebaños. Ella menciona a los teques, capones, llamas o añachos en el caso de las llamas; los corderos, capones, ovejas y carneros en el caso de las ovejas; los chivitos, capones, cabras, chivatos en el caso de las cabras.

Vemos entonces que durante las ofrendas es recreado todo el microcosmos del uso pastoril del espacio por parte de una unidad doméstica. En rituales complejos como la *señalada* esta reconstrucción adquiere diferentes representaciones materiales. En diversos momentos la pastora principal enrolla y ata hilos de lana de diferentes colores hasta conformar un nido. Estos nidos representan a los corrales de la hacienda. En el interior de ellos la pastora ubica –según la etapa de la *señalada*– hojas enteras de coca, los pedacitos de oreja que se han cortado a aquellos animales que se han señalado o el corazón y/o la sangre del animal sacrificado en el centro del corral. Las hojas, los pedacitos de oreja, el corazón y la sangre representan a la hacienda. Según el estilo de cada familia, algunos preparan un nido para llamas y otro para ovejas y cabras. Además, se agregan siempre pedacitos de hojas de coca como pasto. El nido que contiene corazón y/o sangre es ofrecido a la *pachamama* en un agujero en el centro del corral. Los nidos que contienen hojas de coca y los pedacitos de oreja son depositados en un agujero al pie del mojón. Como ya mencionamos más arriba, el mojón es un montículo cónico de piedras blancas, que se encuentra enfrente del corral principal de una unidad doméstica. En un momento determinado de la *señalada*, todos los participantes se sientan alrededor del mojón, formando un círculo “*para que no se escape la hacienda*”. Antes de hacer esto han entregado a la pastora principal pequeñas piedras blancas que representan a la hacienda y pedacitos de tola que representan al pasto. Ella ha acomodado a ambos sobre el mojón. Además ha atado hilos de lana de diferentes colores alrededor del montículo. Al igual que las personas sentadas en semicírculo, también los hilos representan a los corrales. A partir de estas prácticas los miembros de la unidad doméstica y sus invitados recrean y refuerzan la unidad entre pastoreos, animales, personas y estructuras de asentamientos (corrales).

LAS ESFERAS DEL CONOCIMIENTO AMBIENTAL

Las descripciones de los párrafos anteriores han ilustrado el rol central que tiene la unidad doméstica en la estructuración social del espacio. Esta preponderancia de las unidades domésticas tiene –al igual que la división de trabajo por género– un impacto sobre las características de los conocimientos ambientales. Debido al alto grado de autonomía de las unidades domésticas los conocimientos sobre el medio ambiente no son concebidos como saberes necesariamente colectivos, que tienen que ser compartidos por todos los habitantes del Distrito de Huancar. Más bien cada unidad doméstica tiene su propio sistema de clasificación del territorio, sobre el que posee derechos exclusivos de uso y, por lo tanto, ejerce un control práctico.

Los marcadores materiales de las clasificaciones del territorio familiar –casa de campo, estancias, corrales, aguadas, mojones, etc.– tejen una densa malla de relaciones espaciales. Los miembros de una familia han acumulado a lo largo del tiempo amplios conocimientos sobre estas relaciones y sobre la dinámica del espacio en el que experimentan su vida cotidiana. Estos conocimientos tienen un alto grado de exclusividad. Así, por ejemplo, los conocimientos de muchos topónimos no trascienden el ámbito familiar o son sólo parcialmente compartidos por unidades domésticas vecinas. Como la gente de Huancar enfatiza, sólo es importante conocer los nombres de aquellos lugares que tienen un impacto, un efecto sobre uno. No existe un interés general en memorizar nombres de lugares con los que no se tiene ninguna relación práctica, ningún vínculo empírico.¹⁴

Esta es la razón, por la cual muy pocos habitantes pueden nombrar los límites de todo el Distrito de Huancar. Lo que sí conocen son los límites exactos de sus pastoreos y de los pastoreos colindantes, ya que esta información es de importancia para el uso de recursos y la prevención de conflictos con vecinos. Los conocimientos espaciales que en mayor grado trascienden el ámbito estrictamente familiar y son por ende compartidos por casi todos los pobladores adultos de Huancar son las ubicaciones de las casas de familias y de los edificios públicos en el pueblo, los topónimos en la periferia del pueblo, los nombres de los lugares con casas de campo, y el recorrido de las sendas principales, que atraviesan de norte a sur y de oeste a este el Distrito.

Al describir la dualidad “vida en el pueblo” y “vida en los cerros”, ya hemos hecho referencia a la importancia que en algunos contextos puede adquirir el pueblo como elemento de diferenciación social y económica. Tanto las unidades domésticas que ya no crían ganado como las familias de pastores tienen una casa en el pueblo. Además, todos los niños van allí a la escuela. El pueblo constituye, por lo tanto, un espacio colectivo. Es el único lugar en el que todos los habitantes del Distrito han estado en algún momento de su vida; sobre el que poseen experiencias concretas. Los únicos rituales en los que participan miembros de toda la comunidad, se llevan a cabo en el pueblo y tienen un nexo inequívoco con la pequeña iglesia o la escuela, que representan sus edificios más prominentes. Se trata del día del patrón del pueblo, San José Obrero, de la fiesta de la Virgen del Perpetuo Socorro y la Virgen de los Remedios, que se encuentra en la capilla, y de las diversas fiestas patrias (25 de mayo, 9 de julio, etc.). En cambio, no existe en Huancar un ritual colectivo para la consolidación de las áreas de pastoreo y el *multiplico* del ganado, así como lo conocemos para otras regiones andinas. Se considera que éste es un ámbito básicamente familiar, en el que participan aparte de los miembros de la unidad doméstica algunos integrantes de la red social.

A diferencia del pueblo, la mayoría de las personas sólo ha visitado algunas de las casi cuarenta casas de campo del Distrito (por ejemplo, para participar en fiestas o rituales o para llevar a cabo interacciones económicas). Se trata de las casas de campo de aquellas familias, que pertenecen a la red social de su unidad doméstica. A pesar de que los individuos poseen sólo una experiencia limitada sobre lugares con casas de campo, han memorizado desde chicos la ubicación de todas las casas de campo del Distrito de Huancar. Esto se debe a la importancia que tienen los nombres de lugares con casas de campo para la estructuración social del espacio.

El conocimiento del recorrido de las sendas parte en una escala mucho más grande que el de los nombres con casas de campo de la experiencia propia. Es que la relevancia de los caminos para los pobladores de Huancar está estrechamente vinculada a actividades económicas (realización de caravanas de intercambio, partida/ regreso de trabajo temporario, etc.) y a actividades sociales (llegar a fiestas o rituales, recorrer sectores del Departamento durante carnaval, etc.). Las sendas conectan diferentes casas de campo, llevan al pueblo de Huancar o a lugares fuera del Distrito. Algunas se dirigen a otros pueblos de la puna (Pastos Chicos, Susques, Cobres, etc.), otras a salares (Salinas Grandes), a establecimientos mineros (Guaira Guasi), o a valles agrícolas y a oasis (San Bernardo, Huichaira, Toconao, etc.). Los acompañantes transmiten a las personas que transitan por primera vez por una senda una serie de topónimos que éstas reproducen cada vez que usan el camino. Estos conocimientos abarcan desde los nombres de los puntos más prominentes en el paisaje como quebradas, campos, montañas hasta los nombres de las *apachetas* en las abras. Las *apachetas* son montículos cónicos de piedras. Como están situadas en las partes más elevadas de un camino, marcan transiciones del espacio. Las *apachetas* son por lo tanto lugares liminales. Debido a esta exposición, se realizan en ella ofrendas a la *pachamama* para que ella cuide al caminante que está de paso.

Así como muy pocos habitantes de Huancar conocen personalmente a todos los lugares con casas de campo, muy pocas personas han transitado por todas las sendas que recorren el Departamento de Huancar. En general, utilizan los caminos que atraviesan el sector del Departamento en el que tienen sus tierras de pastoreo, a los caminos que llevan al pueblo o a las casas de campo de la red social de su unidad doméstica. En menor grado que los conocimientos sobre el pueblo y sobre los lugares de casa los conocimientos sobre las sendas son solo parcialmente compartidos por toda la colectividad. Debido a la división de trabajo por género, existen además diferencias entre hombres y mujeres. Así, por ejemplo, el conocimiento de las sendas que llevan a minas o a distintos de viajes de intercambio o el de los tramos que se encuentran fuera del Distrito es un dominio masculino.

Vemos entonces que existen algunos ámbitos de experiencia espacial que quiebran la hegemonía de la unidad doméstica como unidad básica que organiza los conocimientos sobre el medio ambiente. Cabe preguntarse entonces, si existe en Huancar –al igual que en otras regiones andinas– un sistema más amplio de ejes espaciales que esté vinculado a estos ámbitos y que sea compartido por todos los habitantes.

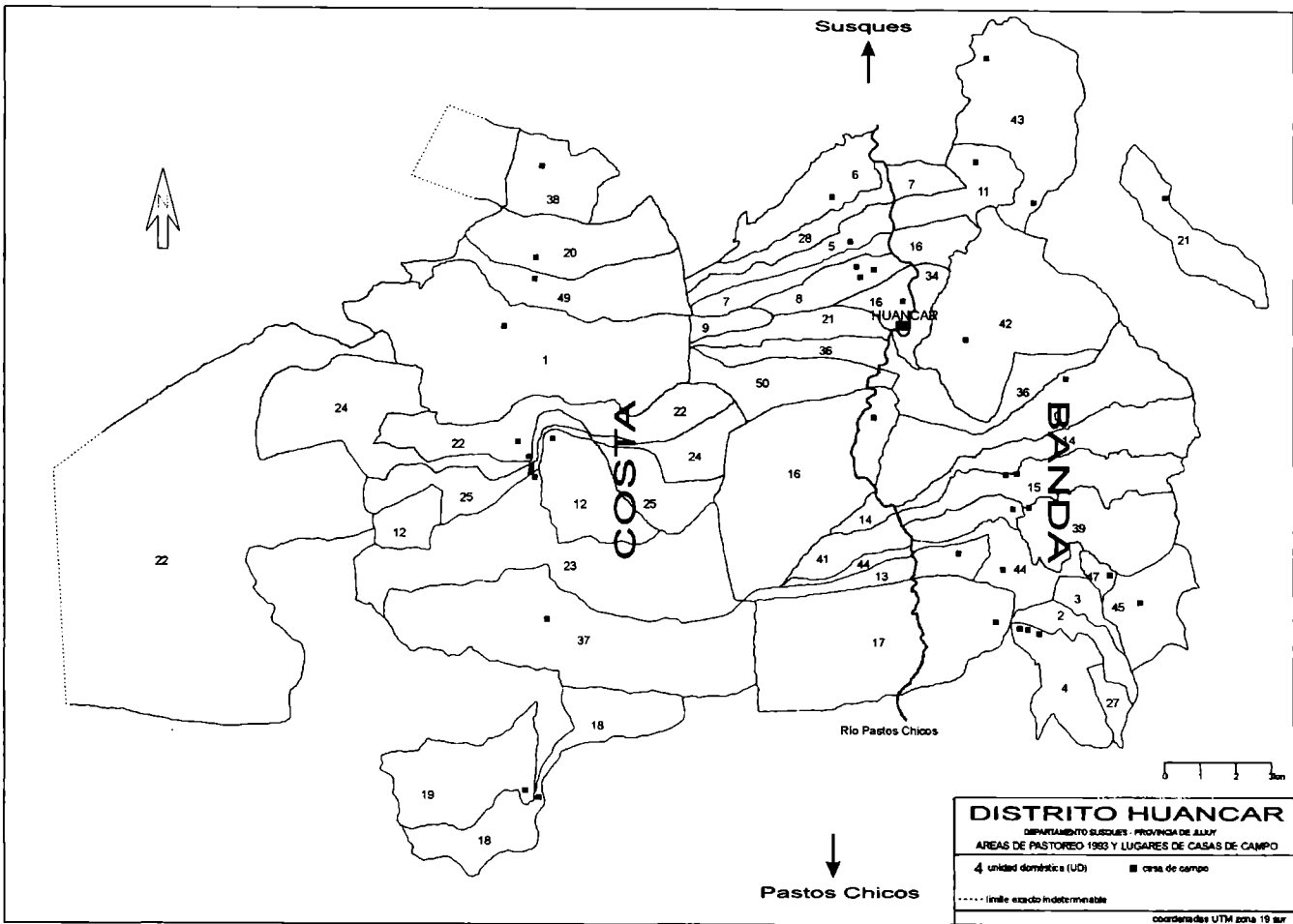
Al contrario de otras partes de los Andes con una organización comunitaria más desarrollada, en especial una organización de ayllu, no encontramos en Huancar un sistema coherente y abarcativo de ejes espaciales que determine un territorio colectivo con fronteras visibles. Tales sistemas de ejes espaciales –sistemas de *ceques*, *mallkus*, *uywiris*– han sido descritos para Bolivia y Perú tanto por historiadores como por antropólogos sociales (véase Abercrombie 1998, Martínez 1989, Urton 1981, Wachtel 1990, Zuidema 1964).

Algunas pastoras mencionan en los rituales a dos o cuatro picos de montaña muy sobresalientes e imponentes como lugares de origen de las llamas o de las ovejas o del agua para los valles agrícolas, a los que llegan las caravanas de intercambio. Así, por ejemplo, piensan que el agua para los cultivos en el sector meridional de la Quebrada de Humahuaca se origina en el cerro Chañi y el de los cultivos en los Valles Calchaquíes en el cerro Acay. Otras pastoras señalan a cerros más chicos y cercanos, en los que vivirían los animales domésticos de la *pachamama* como la vicuña, el zorro y el puma. Pero todos estos picos no conforman un sistema abarcativo de estructuración espacial y tampoco son de relevancia para todos los habitantes del área. Más bien, cada unidad doméstica posee su propio sistema de lugares (cerros, “lugares peligrosos”, pastoreos, casa de campo y puestos), que son de relevancia para su producción pastoril, y al que reproducen simbólicamente durante los rituales. Entre los sistemas de varias familias puede haber intersecciones, pero nunca existe una superposición total. Concomitantemente, no existe un ritual colectivo para la consolidación de las áreas de pastoreo y el *multiplido* del ganado, así como lo conocemos para otras regiones andinas. Los rituales, en los que participan miembros de toda la comunidad, se llevan a cabo en el pueblo y tienen un nexo inequívoco con la iglesia o la escuela: el día del patrón del pueblo, San José Labrador, la fiesta de la Virgen del Perpetuo Socorro y de los Remedios, que se encuentra en la capilla, y las diversas fiestas patrias.

BANDA Y COSTA: LA ORGANIZACIÓN DUAL DEL ESPACIO

El único eje espacial de importancia para todo los pobladores de Huancar es el pequeño Río Pastos Chicos. Sus aguas saladas atraviesan el Distrito de sur a norte, dividiéndolo en dos partes desiguales: la *costa* en el oeste y la *banda* en el este (véase mapa 4). Esta división dual del espacio estructura las relaciones entre las unidades domésticas pastoriles. Según la localización de sus casas de campo las familias son clasificadas como *familias de la costa* o *familias de la banda*. A veces las casas de campo que se encuentran en las orillas del río, son agrupadas en una tercer categoría: *los del río* (véase unidades domésticas 5, 6, 7, 8, 9, 16, 34, 36; mapa 4). Pero en contextos públicos éstas casas de campo son atribuidas indefectiblemente o a la banda o a la costa.¹⁵ Divisiones duales del espacio como la división entre banda y costa en Huancar constituyen un patrón muy frecuente en toda la región andina (véase por ej. Cereceda 1978; Harris 1985; Platt 1986; Skar, H. 1981).

Entre banda y costa existen muchos prejuicios. Así, por ejemplo, la gente de la banda dice, que “*la costa es muy fría, que ya es cordillera, que la tierra está muy pesada*”, o sea que hay muchas dunas y laderas con minerales, “*dónde a uno le puede agarrar la tierra*”. Las pasturas de la costa son agrias, por lo que la carne de llamas provenientes de ahí no es muy rica y es medio agria. Por el otro lado, la gente de la costa dice que “*la banda es superpoblada*”, que “*allí hay más gente que llamas y más piedras que pasto*”. En general, las familias restringen sus relaciones sociales –ya sean sus arreglos económicos, el establecimiento de relaciones de compadrazgo o las invitaciones a fiestas familiares– a unidades domésticas pastoriles que residen en la propia mitad. También los datos genealógicos que hemos recogido muestran para los últimos cien años cierta preferencia por la propia mitad (por ejemplo, para contraer matrimonio o para adopciones). Las relaciones sociales que nunca parecen haber tenido limitaciones espaciales son las relaciones sexuales. También hoy en día las mujeres dicen que “*los hombres andan sueltos como los burros y las mulas. Así como burros y las mulas semillan en cualquier lado*”.



Mapa 4.
División dual
entre
"banda" y
"costa"

La localización de las casas en el pueblo de Huancar no refleja este dualismo espacial entre banda y costa. Casas de familias de la banda están situadas al lado de casas de familias de la costa. En el pueblo solo se diferencia entre “*los que viven arriba*” y «*los que viven abajo*», siendo el eje la pequeña plaza frente a la capilla y al lado de la escuela. Así vemos, que en situaciones, en las cuales el dualismo entre banda y costa es enfatizado, el pueblo obtiene un estatus neutral.

Hasta hace pocos años existía en Huancar una representación pública de la división dualista entre banda y costa y su neutralización en el pueblo. Durante el último día de la fiesta de carnaval uno de los dos líderes del carnaval, designados por la comunidad, caminaba en la costa de casa de campo a casa de campo, invitando a sus respectivos moradores para que lo siguieran. El otro líder procedía de la misma manera en la banda. Recorriendo los respectivos sectores, se iba constituyendo de esta manera una fila de personas que representaba a las familias de la costa y otra que representaba a las familias de la banda. En la entrada septentrional del pueblo los dos grupos de bailarines y músicos –el de la banda y el de la costa– se encontraban. Los dos grupos convergían en una fila formando una trenza que recorría todo el pueblo hacia el sur. Con este baile mostraban de una forma socialmente visible el entrelazamiento de las dualidades en el marco del pueblo.

COMENTARIOS FINALES

La exposición precedente ha puesto en evidencia el rol central que tienen en Huancar los significados del espacio para procesos de adscripción identitaria. Esta relevancia del espacio está vinculada con el incrustamiento de los habitantes de Huancar en el medio ambiente. Mientras que la percepción externa de la Puna de Atacama se caracteriza por una distancia que lo vuelve exótico, desde la cual los exploradores, políticos o administradores permanecen desvinculados de la naturaleza, el *Leitmotiv* que guía las relaciones de los huancareños con su entorno es la afectividad mutua entre hombre y naturaleza. Acciones, palabras, sentimientos pueden provocar una reacción inmediata de la esfera no-humana y viceversa. No son las contemplaciones desde la distancia –como es el caso para los foráneos– sino que más bien las interacciones directas que predominan en las relaciones de los pobladores de Huancar con su entorno. Por lo tanto, sus conocimientos sobre el medio ambiente son básicamente conocimientos adquiridos a través de las prácticas. Especialmente las prácticas económicas son en Huancar de gran relevancia para la estructuración de los esquemas semánticos de los agentes. Nos parece importante hacer hincapié en esto, ya que en muchos trabajos recientes sobre la percepción del medio ambiente el uso económico de la naturaleza y su impacto sobre procesos identitarios ha sido bastante desatendido. De una manera un poco parcial los trabajos enfatizan solo aspectos simbólicos y estéticos de la esfera no-humana (véase por ej. Arnold y Yapita 1998, Feld 1996, Hirsch y O’Hanlon 1995). Otra particularidad de las relaciones de los pobladores de Huancar con su entorno es la multiplicidad y relatividad de los significados del espacio. Según el respectivo contexto interactivo el espacio posee para los agentes diferentes significados. A lo largo del trabajo hemos podido elaborar varias dimensiones semánticas del espacio que, dependiendo de la situación, se superponen, se fragmentan o hasta se anulan.

Al contrario de otras regiones de los Andes no existe en Huancar una estructura comunitaria muy desarrollada. Faltan instituciones comunitarias como ayllus o sistemas de cargos religiosos y una identidad étnica explicitada. Relacionado con esto no encontramos un

sistema coherente y abarcativo de ejes espaciales, que define un territorio comunitario con fronteras claras. En Huancar el sentimiento de arraigo local, es decir, el compromiso que una persona siente hacia el lugar socialmente adscrito a su hogar y hacia el espacio que efectivamente controla, o en el caso de las unidades domésticas no-pastoriles hacia el sitio de su casa en el pueblo de Huancar es más fuerte que una identidad comunitaria.

Sin embargo, en ciertos contextos afloran elementos de una identidad colectiva, que definen circunstancialmente una comunidad. Cuando quieren marcar las diferencias entre ellos y gente de otros lugares, los pobladores de Huancar mencionan a las particularidades de su manera de hablar y de su historia política. Pero de especial importancia para su diferenciación exterior es la referencia a la vida pastoril en los cerros. Esto incluye una amplia gama de factores que van desde las características del medio ambiente y de los esquemas de vinculación con la esfera no-humana hasta un determinado tipo de movilidad espacial con sus concomitantes expresiones arquitectónicas, y las prácticas económicas y rituales relacionadas con la cría del ganado y la comercialización de productos pastoriles. La centralidad del modo de vida pastoril en los cerros como elemento integrativo, que determina una identidad colectiva, refleja el hecho que también aquellas familias, que ya no crían ganado y viven por lo tanto en el pueblo, hacen referencia a este elemento para diferenciarse de "Otros". Aunque a diferencia de los cerros, el pueblo constituye el único espacio del Distrito de Huancar que han experimentado todos sus pobladores en algún momento de su vida, no tiene la fuerza en el proceso de construcción de una identidad colectiva como la tienen los cerros.

La identidad colectiva presentada hacia afuera, se desintegra para adentro en ámbitos divergentes, en parte superpuestos de diferencias sociales. Mientras que en situaciones de definición exterior los cerros –como símbolos de un modo de vida particular– son un elemento de unión, en otros contextos constituyen un elemento de diferenciación. Dentro de la "comunidad" de Huancar todo el mundo distingue entre aquellas unidades domésticas, que crían ganado y por lo tanto efectivamente llevan a cabo una vida pastoril en los cerros, y las familias no-ganaderas que ahora viven en el pueblo. Hemos señalado que la diferenciación entre una "vida en el pueblo" y una "vida en los cerros" no es estrictamente geográfica, sino que es una diferenciación de prácticas que conforman un modo de vida. Tampoco se trata de una oposición de carácter excluyente, ya que todas las familias de pastores tienen una casa en el pueblo y las familias que ya no crían ganado siguen manteniendo nexos con el modo de vida pastoril.

El otro eje de diferenciación identitaria interna, que aparece debajo del débil manto de una identidad colectiva, cuando observamos la "comunidad" de Huancar más de cerca, es la dualidad "costa" y "banda". La dualidad quiebra la aparente homogeneidad de los cerros, agrupando a las unidades domésticas en dos grupos con identidades diferentes; esto es, las familias de la banda y las familias de la costa. En contextos en los que se compara la vida en los cerros con la vida en el pueblo, el pueblo constituye un elemento de diferenciación. En cambio en situaciones en las cuales el dualismo entre banda y costa es enfatizado, el pueblo obtiene un estatus neutral.

La situación cambia nuevamente cuando el foco de la mirada se concentra solamente en la banda o en la costa o en un sector de ambos. En esta perspectiva menos amplia la unidad doméstica se convierte en el eje principal que organiza el espacio. Por lo tanto, se percibe al espacio ante todo en su asignación a un hogar individual y sólo en un segundo término como una parte de la costa o de la banda. Aunque varias unidades domésticas pueden estar ligadas a través de relaciones de cooperación, que atraviesan como telarañas la banda o la costa,

cuando se mencionan estas redes, el punto de referencia siempre es una unidad doméstica. Por ejemplo, se habla de “los *compadres* de la gente de Barrancas” (véase unidad doméstica 10, mapa 4). La centralidad de la unidad doméstica en la organización del espacio, con la que nos encontramos a este nivel más microscópico del Distrito, no disuelve la dualidad “banda” - “costa”. Más bien la relega a un plano secundario.

En Huancar la identidad local es más desarrollada que la identidad comunitaria. Tanto el nombre del lugar de la casa de campo como las características del espacio familiar y sus estructuras materiales son de gran importancia para la identidad de una persona. Los miembros de una unidad doméstica no solamente reivindican sus derechos sobre este espacio familiar a través de las prácticas económicas sino que también en los rituales pastoriles que llevan a cabo. Como a los rituales más grandes (por ej., la señalada) se invita también a integrantes de la red social, estos eventos tienen cierto carácter público. Al tratar de controlar este espacio tanto de manera económica como simbólica, las unidades domésticas intentan asegurar la reproducción de su identidad familiar.

Las personas hablan de las tierras de pastoreo (y de los rebaños) de una unidad doméstica como de un conjunto, cuando comparan o delimitan unidades domésticas; o sea en contextos que trascienden el ámbito netamente familiar. Sólo en esta perspectiva exterior el espacio familiar constituye una unidad homogénea. En cambio, dentro del marco de una unidad doméstica se fragmenta en espacios con significados divergentes. Determinadas partes del entorno y de la infraestructura material adquieren entonces una impronta de género. De esta manera reflejan y refuerzan identidades de género. El corral es, por ejemplo, en contextos cotidianos un lugar de control femenino. En cambio, durante los grandes rituales, o sea en un ámbito más público, representa el núcleo del control simbólico de toda la familia sobre sus tierras de pastoreo.

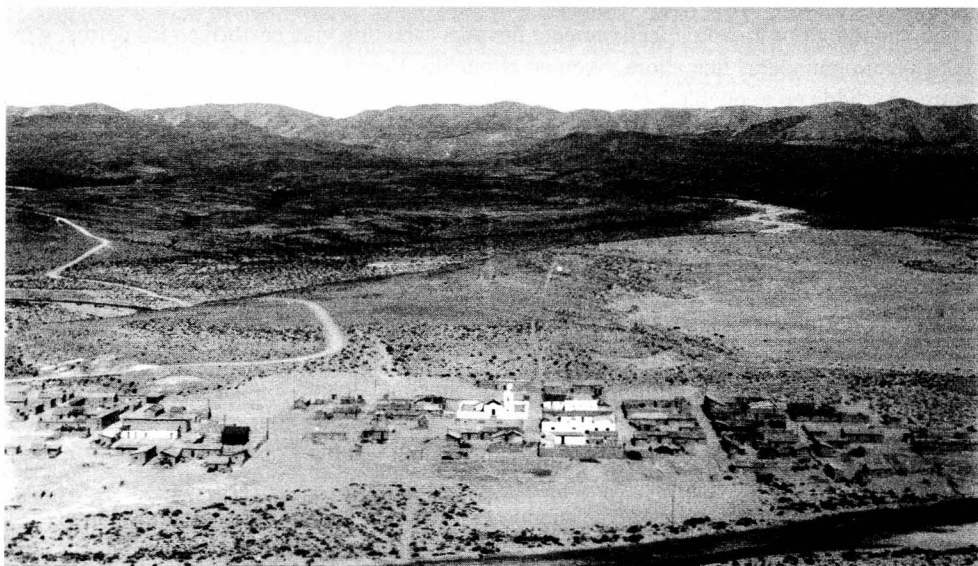


Foto 1: Pueblo de Huancar al lado del pequeño río Pastos Chicos (mirada de este a oeste; o sea de la banda hacia la costa). En el centro de la foto se observa la capilla, la pequeña plaza en frente de la capilla y en su costado norte la escuela con el albergue (edificios blancos). El edificio oscuro en el sur del pueblo es la usina. El camino une a Susques con los pueblos de Huancar, Pastos Chicos y Sey.

Esta multiplicidad y relatividad de los significados del espacio pone de manifiesto, que sólo un análisis de situación, permitiría captar de una manera más sistemática cómo en las interacciones de los habitantes de la puna con su medio ambiente, aspectos económicos, sociales y cosmológicos están estrechamente entrelazados.



Foto 2: Típica casa de campo. Se trata de Barrancas (unidad doméstica 10; véase mapa 3). Se observa a la izquierda el *oratorio*; detrás el *dormidero* de las llamas y un poco hacia la derecha el *mojón* (montón cónico de piedras blancas). En el corral de los burros están esquilando a las llamas. Las llamas son encerradas allí sólo para ocasiones extraordinarias (esquila, señalada, cura), ya que normalmente descansan durante la noche en el dormidero. La casa pegada al corral de los burros es un depósito. Sigue en la misma línea una casa derrumbada, la *ramada* (casa de huéspedes) y el dormitorio de los miembros de la familia. Al lado del dormitorio de la familia hay otra casa derrumbada que es utilizada como *chiquero* para corderos y chivitos. Sigue la *cocina*. Está conformada por un semicírculo de tolas sobre un fundamento de piedras con el fueguero en el centro. La casa transversal con la entrada hacia el corral de los burros también es una cocina con fueguero, pero sólo es utilizada para ocasiones extraordinarias (señalada, víspera del 1º de agosto). El pozo de agua de la casa de campo se encuentra cerca de las tolas grandes a la derecha del corral de los burros. En el fondo se observa el corral para las ovejas y las cabras. Detrás de la tercera vuelta del lecho seco se encuentran los *depósitos*, donde se enterraron a las almas de los familiares muertos. Como en la unidad doméstica no vive ningún hombre adulto falta un *rastrojo* y un lugar para el telar.



Foto 3: Mirando desde la banda hacia la costa (mirada de este a oeste, desde un abra en la banda que lleva a una quebrada 5 km al sur del pueblo de Huancar). Vista del lecho del pequeño río Pastos Chicos que constituye el eje divisorio entre banda y costa. También se pueden observar las pequeñas quebradas transversales de la costa –el “doblado”– que terminan en la alta cordillera que cae hacia el salar de Olaroz-Cauchari (compárese también la foto 1).

AGRADECIMIENTOS

Los datos etnográficos presentados aquí han sido coleccionados durante varias estadías de campo de larga duración en la Provincia de Jujuy (Distrito de Huancar: 1991-1993, 1994, 1995, 1996-1997, 1999, 2000; Quebrada de Humahuaca: 1998, 1999; S.S. de Jujuy: 1998, 1999). Agradezco el aporte financiero de las siguientes instituciones, que han hecho posible la realización de los diversos proyectos: Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), Bonn, en especial el Programa Interdisciplinario “Men and Global Environmental Change”, el Deutsche Akademische Austauschdienst (DAAD), Bonn, y la Fondation Fyssen, París. Mi más profundo reconocimiento va hacia los pobladores de Huancar, por su amistad, su voluntad de dejarme participar en sus vidas y su incansable paciencia con mis preguntas. Versiones preliminares de este artículo han sido presentadas en abril de 1999 en el seminario de Philippe Descola en la Ecole des Hautes Études en sciences sociales, París, y en agosto del 2000 en el Departamento de Postgrado de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata. Agradezco a los participantes de ambos eventos sus comentarios y sus críticas enriquecedoras.

NOTAS

- ¹ Véase, por ejemplo, Ambrosetti 1903, Bertrand 1885, Boman 1908, Bowman 1924, Cerri 1903, de Vicente et al. 1942, Holmberg 1900, López Aranda 1937, Oficina de Límites Internacionales 1908.
- ² Uno de los diversos testimonio sobre la adversidad del clima es el del ingeniero Alejandro Bertrand. Bertrand exploró para el gobierno chileno la Puna de Atacama después de que ésta hubo pasado de Bolivia a Chile. El escribe (1885:241): “*En los parajes descubiertos de la Puna puede decirse que hai viento constantemente; solo de noche suele haber una calma relativa e intermitente ... hacia medio día cobra su mayor violencia i dura a veces hasta la noche, cambiando de rumbo variablemente hasta venir del oriente. Dura, pues, toda la tarde con una violencia i tenacidad que son la desesperación del viajero, i que es necesario haber experimentado para comprender las incomodidades que causan.*” Otro testimonio, que queremos presentar aquí es el del general Daniel Cerri. El es el primer gobernador del Territorio Nacional de los Andes, que fue creado en 1900 a partir de la incorporación del sector oriental de la Puna de Atacama a la Argentina. Cerri recorrió en 1900 y 1901 durante varios meses todo el Territorio, pasando en sus viajes dos veces por Susques. También él describe ampliamente las condiciones climáticas riesgosas y menciona sus efectos sobre el cuerpo humano: “... *durante el transcurso de las 24 horas del día, se suceden con regularidad las cuatro estaciones del año, acentuándose el verano y el invierno. Desde las 8 a.m. (cuando no hay viento) hasta las 11 a.m. puede asegurarse que comienza la primavera; desde esa hora hasta las 3 p.m. el sol es quemante y de un brillo extraordinario; su luz blanquísima, al estrellarse sobre ese suelo pétreo, adquiere tal intensidad que hiere la vista, quema y despelleja las manos y se experimenta en toda la epidermis una sensación de sequedad desagradable é incómoda para el que no está habituado á ella. Para preservarse de estos inconvenientes hay que usar lentes ahumados, guantes y sombreros de anchas alas. A las 4 p.m. empieza el otoño suave y fresco hasta las 7 p.m. en cuya hora poco más ó menos se hace sentir frío intenso del invierno, que aumenta conforme avanza la noche para terminar en cuanto el nuevo soll vuelve á mostrar su túlgida faz*” (Cerri 1903: 14, 15). Y más adelante leemos: “*El aire es tan seco en todo el año, que su influencia os arruga y agrieta la piel; vuestro cabello ó barba se quiebran al tocarlos como hilos de cristal*” (Cerri 1903:16).
- ³ Así Bertrand (1885:229) constata: «*Accidentalmente hai una que otra plantita en los cerros, sobre todo en el borde oriental de la Puna, que los animales comen; pero ninguno hai en tal abundancia que puede llamarse pasto*». Y añade: «*Días enteros camina el viajero por la Puna sin tropezar con seres animales ...*” (Bertrand 1885:234). También la descripción de Eduardo Holmberg (h), quien viajó en 1900 junto a Daniel Cerri por el Territorio de los Andes, es muy ilustrativa: “*La vegetación espontánea es, en general, pobrísima y en la mayor parte del territorio, nula.*” (1900:64) “*Si alguna gramínea se atrevió a crecer en la quebrada, está rígida, amarilla, y marchita.*” (Holmberg 1900:76). “*En cuanto á la fauna no puede ser más pobre*” (Holmberg 1900:66).
- ⁴ Las descripciones del clima que hemos enumerado en la nota más arriba ya contienen algunas referencias a emociones. También es ilustrativo el testimonio de un matrimonio de maestros que trabajó entre 1914 y 1921 en el pueblo de Cobres (al sur de Susques y al este de Huancar): “*El maestro ... cuando por primera vez pone su planta en este territorio, siente un peso abrumador. ... el cuadro esteril que observa, la soledad absoluta, el olor acre de la tola (vegetación típica de la Puna), los picachos blancos, el horrísono aquilón que sopla de la Cordillera, le oprimen el corazón y un abatimiento físico y moral invade su ser todo.*” (de Vicente et al. 1942:141). Y Ambrosetti (1903:116) relata su percepción del borde del Salar de Cauchari, al suroeste de Huancar, de la siguiente manera: “*En esta meseta desolada, todo se presentaba de colores claros y pálidos desde el blanco lejano de los nevados que se divisaban y el blanco mate de llos bancos de boratos, hasta los tonos cenicientos del caliche y los grises de los cerros pelados cercanos ó la nota verde-pálido de los manchones de tola y de las plantas leñosas cordilleranas que allí arraigaban. Este conjunto envuelto en una atmósfera diáfana, producía una sensación de triste-*

za y opresión inexplicables". Pero la descripción más intensa de las sensaciones que la Puna de Atacama puede provocar en un foráneo es la del arqueólogo sueco Eric Boman (1908:414, 415). Boman atravesó en 1903 la Puna de Atacama y permaneció en el marco de esa expedición una semana en el pueblo de Susques: "*L'impression que produit la Puna sur le voyageur est tellement étrange, qu'on ne la croirait pas réelle. On se sent éloigné de la terre; il semble presque que l'on traverse, au pas lent du mulet exténu, un pays lunaire. La nudité de cette nature est effrayante: elle rend sombre, taciturne; on ne rit plus; on a la poitrine serrée comme dans un étau par cet air à peine respirable. Partout où le regard se porte, on voit les mêmes tons sombres, gris, indéfinis: la steppe, immense, triste, couleur jaune sale à taches vert noirâtre, où les montagnes grises, à contours brutaux, semblent être un chaos de rochers brisés, si on les voit de près, et de nuages à l'horizon précurseurs de la tempête, si on les voit de loin. L'harmonie manque absolument. Et tout scintille dans cet air raréfié; les objet n'ont pas de contours fixes: ils sont entourés d'un halo ayant les couleurs du spectre solaire, comme si in les apercevait à travers des lunettes trop fortes. Le ciel, d'un bleu pâle, n'est presque jamais nuageux. Les rayons du soleil ne trouvent pas de résistance en pénétrant cet air d'une densité minime. La lumière est crue; elle heurte l'œil comme celle du magnésium. Il n'y a pas de pénombre: seules l'ombre nette, définie, noire, et la lumière blanche, incandescente, impitoyable... La nuit est encore plus étrange que le jour. La lune, qui adoucit le paysage dans le bas pays, produit sur le haut plateau un effet tout différent. Elle donne une lumière étrange, sinistre. Si l'on s'éloigne un peu de la tente ou de la hutte indienne où l'on s'est abrité, il semble que l'on est loin de la terre. Il est impossible de décrire l'impression fait par un paysage de la Puna éclairé par la lune; il faut l'avoir vu.*"

5 Véase, por ejemplo Bertrand (1885:247): «... la Puna un verdadero desierto en extremo despo-
blado...» 6 López Aranda (1937:34): "Es, por muchos conceptos, un verdadero desierto de suelo
firme y ripioso, siendo pocas las zonas arenosas..."

6 Véase Bertrand (1885:277), Boman (1908:424-8, 432, 438, 446), Cerri (1903:45, 56), de Vicente
et al. (1942:148-53), Holmberg (1900:74). En muchos casos los aborígenes son categorizados en
analogía con su entorno natural como seres que también son una expresión de «wilderness»; son
descritos como primitivos, pobres, con pocos bienes materiales, sucios, hoscos, poco sociables y
cerrados frente a cualquier intento civilizador (Bertrand 1885:276, 277, Cerri 1903:46, de Vicente
et al. 1942:117-18, 147-50, 158, 162-64, 183-84, López Aranda 1937:39, San Román (1896:243-
46). Un testimonio muy extremo es el de San Román (1896:258), quien describe a los poblado-
res de los alrededores de Sey (al sur de Huancar) de la siguiente manera: "... se levantan caseríos
de pobladores indígenas en su más puro tipo de raza, con su idioma, trajes i costumbres con-
servados por directa sucesion, sin mezcla ni contacto extraño a su sangre i tradiciones. El primer
ejemplar i modelo vivo salido a nuestro encuentro correspondia a l jénero sucio en la más horri-
ble i extraña forma de animal conocido, pasando por el transformismo de la inmundancia a una
casta o variedad de la especie humana no clasificada todavía por los naturalistas". Otro testi-
monio, más moderado, que sin embargo también refleja las analogías que establecen los viajeros
foráneos entre naturaleza y habitantes indígenas es el de Holmberg (1900:71): "*La aridez del
suelo, el silencio de los valles desiertos, la nieve y el frío, han influido en el carácter [del indio
de la puna] dándole su mística melancolía.*"

7 Como veremos más adelante este sentimiento de arraigo local tiene su expresión simbólica en la
casa de campo en los cerros o –en el caso de las unidades domésticas no-pastoriles– en su casa
en el pueblo de Huancar.

8 Las restricciones territoriales conciernen básicamente al pastoreo de llamas, ovejas y cabras. No
son tan severas para la recolección de leña y la permanencia de burros y mulas, ya que ellos corren
libremente por los cerros.

9 A mediados de 1993: 38 unidades domésticas de un total de 46 (o sea el 83%) fueron clasificadas
como unidades domésticas pastoriles ("*familias que crían ganado*"). A mediados de 1996 éste fue
el caso para 36 de un total de 45 unidades domésticas (= 80%); en 1999 para 45 de un total de 51
unidades domésticas (= 71%).

- ¹⁰ Bazan (1947), de Vicente et al. (1942:141, 147-8, 162-3, 175, 186-7), López Aranda (1937:40), San Román (1896:239). Hasta hoy en día se vincula el efecto "civilizador" de una mayor permanencia de los indígenas puneños en el pueblo con la educación escolar. La escuela no sólo constituye uno de los centros físicos más importantes del pueblo. Los maestros también son los transmisores más fuertes del "ideal de vida urbano" que ha marcado tan profundamente la educación argentina. El testimonio del maestro de Vicente (et al. 1942:147-8) quien trabajó entre 1914 y 1921 en los Cobres es bastante representativo: "El niño que desde la escuela se va todos los días a su casa, es objeto de graves tentaciones para el padre y varios días al mes no las puede resistir reteniéndolo en su casa so pretexto de enfermedad. Los niños que siempre quedan bajo vigilancia del maestro, rara vez se enferman; no pierden la clase. ... Y más todavía: las semillas arrojadas en estas condiciones, germinan y arraigan mejor, porque durante su gestación se ven libres del ambiente morbosos que, para estas clases de semillas, constituyen los hogares puneños".
- ¹¹ Boman (1908:425), Cerri (1903:41, 55, 59, 62), de Vicente et al. (1942:105, 126, 141, 201, 212), Holmberg (1900:32).
- ¹² El muñeco está sentado sobre un burro y tira una llama cargada con todo lo que se necesita para realizar un viaje de intercambio. Con la ayuda del perro y de la llama y con la suficiente cantidad de víveres el muñeco podrá cruzar la vía láctea para llegar al mundo de los muertos. De esta manera una parte del familiar fallecido se traslada a otro mundo. Su alma permanece en los *despachos*.
- ¹³ A mediados de 1993 esto fue el caso para el 35% de un total de 46 unidades domésticas. Si sólo se tienen en cuenta las unidades domésticas pastoriles el porcentaje se eleva a un 42%.
- ¹⁴ Más allá de esto, en algunos casos no es conveniente expresar el nombre de algún lugar, aunque uno lo conozca. Existe una gama de prescripciones normativas acerca de situaciones, en las que es peligroso nombrar un lugar. Por ejemplo, no se mencionan en una conversación ni los pastoreos, en los que actualmente están las llamas, ovejas y cabras, ni el nombre de la estancia, en las que la pastora u otros miembros de la familia duermen esa noche. De otra manera el puma o el zorro se enterarían, dónde se encuentra el ganado y podrían hacerle daño.
- ¹⁵ Las familias 34 y 36 son subsumadas a la banda, porque la mayor parte de sus pastoreos se encuentran en la banda y descienden de familias que han tenido o tienen (unidad doméstica 10) casas de campo en la banda (véase mapa 4).

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, T.
1998. *Pathways of memory and power. Ethnography and power among an Andean people*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Ambrosetti, J.
1903. Viaje a la Puna de Atacama. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* 21: 87-116.
- Arnold, D. y J. de Dios Yapita
1998. *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz y St. Andrews, Hisbol e ILCA.
- Bazán, S.
1947. "Los Andes". *Estudio económico, social y sanitario*. Salta, Ministerio de Acción Social y Salud Pública.
- Bender, B. (Ed.)
1993. *Landscape: Politics and perspectives*. Oxford, Berg.

- Bertrand, A.
1885. *Memoria sobre las cordilleras del desierto de Atacama I rejonnes limítrofes*. Santiago, Imprenta Nacional.
- Bolton, R. y Mayer, E. (Eds.)
1977. *Andean kinship and marriage*. Washington, American Anthropological Association.
- Boman, E.
1908. *Antiquités de la région andine de la République Argentine et du désert d'Atacama*. Paris, Imprimerie Nationale.
- Bowman, I.
1924. *Desert trails of Atacama*. New York, American Geographical Society.
- Browman, D.
1974. Pastoral Nomadism in the Andes. *Current Anthropology* 15: 188-96.
- Brush, S. y D. Guillet
1985. Small-scale Agro-pastoral production in the Central Andes. *Mountain Research and Development* 5: 19-30.
- Carrizo, J.
1942. *Cancionero popular de La Rioja*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Tucumán.
- Cereceda, V.
1978. Sémiologie des tissus andins: les talegas de Isluga. *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 33 (5-7): 1017-35.
- Cerri, D.
1903. *El territorio de los Andes (República Argentina). Reseña geográfica descriptiva*. Buenos Aires, Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional.
- De Vicente, S. Fernández y A. de Fernández de Vicente
1942. *Una escuela puneña. (Pasión y aventuras de dos maestros.)* Buenos Aires, El Ateneo.
- Delgado, F. y B. Göbel
1995. La historia olvidada de la Puna de Atacama. En: M. Lagos, M. (Ed.) *Jujuy en la historia. Avances de investigación II*, pp. 117-42. Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- Feld, S.
1996. A poetics of place: Ecological and aesthetic co-evolution in a Papua New Guinea rainforest community. En: R. Ellen y K. Fukui (Eds.), *Redefining nature: Ecology, culture, and domestication*, pp. 61-88. Oxford, Berg.
- Göbel, B.
1998. Risk, Uncertainty and Economic Exchange in a Pastoral Community of the Andean Highlands (NW-Argentina). En: T. Schweizer y D. White (Eds.) *Kinship, Networks and Exchange*, pp. 158-77. Cambridge, Cambridge University Press.
1998b. "Salir de viaje": Producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino. En: S. Dedenbach-Salazar Sáenz, C. Arellano Hoffmann, E. König, y H. Prümers (Eds.) *50 años de Estudios americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones a la arqueología*,

ethnohistoria, etnolingüística y etnografía de las Américas. 50 Years Americanist Studies at the University of Bonn. New contributions to the archaeology, ethnohistory, ethnolinguistics and ethnography of the Americas, pp. 867-891. (Bonner Amerikanistische Studien 30). Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein.

2001. Risk and culture in the Andes: A comparison of indigenous and Western developmental perspectives. En: *Environmental risks: Perception, evaluation and management*. G. Böhm, J. Nerb, T. Mac Daniels y H. Spada (Eds.), pp. 191-220. (Research in Social Problems and Public Policy 9), New York: JAI - Elsevier Science.

Harris, O.

1980. The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes. En: C. MacCormack y M. Strathern (Eds.) *Nature, culture, and gender*, pp. 70-94. Cambridge, Cambridge University Press.

1985. Ecological duality and the role of the center: Northern Potosí. En: Sh. Mazuda, I. Shimada y C. Morris (Eds.) *Andean ecology and civilization. An interdisciplinary perspective on Andean ecological complementary*, pp. 311-335. Tokyo, University of Tokyo Press.

Hirsch, E.

1995. Introduction: Between place and space. En: E. Hirsch y M. O' Hanlon (Eds.) *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*, pp. 1-30. Oxford, Clarendon Press.

Hirsch, E. y M. O' Hanlon (Eds.) *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*. Oxford, Clarendon Press.

Holmberg, E.

1900. *Viaje a la Gobernación de los Andes (Puna de Atacama)*. Buenos Aires, Imprenta de la Nación.

Ingold, T.

1992. Culture and the perception of the environment. En: E. Croll y D. Parkin (Eds.) *Bush base: Forest farm. Culture, environment and development*, pp.11-38. London, Routledge.

López Aranda, Pastor

1937. El Territorio Nacional de los Andes. *Boletín del Ministerio Nacional de Educación* (s.n.): 33-43. Buenos Aires, Ministerio Nacional de Educación.

Luig, U. y A. von Oppen, A.

1997. Landscape in Africa. Process and vision. An introductory essay. *Paideuma* 43:7-45.

1995. Einleitung: Zur Vergesellschaftung von Natur in Afrika. En: U. Luig y A. von Oppen (Eds.) *Naturaneignung in Afrika als sozialer und symbolischer Prozeß*, pp. 5-28. Berlin, Das Arabische Buch.

Martínez, G.

1989. El sistema de los uywiris en Isluga. En: G. Martínez (Ed.) *Espacio y pensamiento I. Andes meridionales*, pp. 13-107. La Paz, Hisbol.

Moore, H.

1988. *Feminism and anthropology*. London, Polity Press.

Oficina de Límites Internacionales

1908. *La frontera argentino-chilena. Demarcación general 1894-1906. Tomo I*. Buenos Aires, Talleres Gráficos de la Penintenciaria Nacional.

Orlove, B.

1981. Native Andean pastoralists: Traditional adaptations and recent changes. En: P. Salzman (Ed.) *Contemporary nomadic and pastoral peoples: Africa and Latin America*, 95-136. (Studies in Third World Societies 17.) Williamsburg/Virginia, Department of Anthropology.

Platt, T.

1986. Mirrors and maize: the concept of yanantin among the Macha of Bolivia. En: J. Murra, N. Wachtel y J. Revel (Eds.) *Anthropological history of Andean Politics*, pp. 228-259. Cambridge, CUP.

Rosaldo, M.

1974. Woman, culture, and society: a theoretical overview. En: M. Rosaldo y L. Lamphere (Eds.) *Woman, culture, and society*, pp. 17-42. Stanford, Stanford University Press.

San Román, F.

1896. *Desierto y cordilleras de Atacama*. Santiago de Chile, Imprenta Nacional.

Skar, S.

1993. Marry the land, divorce the man: Quechua marriage and the problem of individual autonomy. En: I. Broch-Due, I. Rudie y T. Bleie (Eds.) *Carved flesh / cast selves. Gendered symbols and social practices*, pp. 129-146. Oxford, Berg.

Skar, H.

1981. *The warm valley people: Duality and land reform among the Quechua Indians of highland Peru*. New York, Columbia University Press.

Troll, C.

1968. The cordilleras of the tropical Americas. Aspects of climatic, phytogeographical and agrarian ecology. En: C. Troll (Ed.) *Geo-ecology of the mountainous regions of the tropical Americas*, pp. 15-56. Bonn, Dümmlers.

Urton, G. 1981. *At the crossroads of the earth and the sky. An Andean cosmology*. Austin, University of Texas Press.

Wachtel, N.

1990. *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie Xxe – XVIe siècle. Essais d'histoire répressive*. Paris, Gallimard.

West, T.

1983. Family herds - individual owners. Livestock ritual and inheritance among the Aymara of Bolivia. En: R. Berleant-Schiller y E. Shanklin (Eds.) *The keeping of animals: Adaptation and social relations in livestock producing communities*, 93-106. Totowa/NJ, Allanheld y Osmun.

Zuidema, T.

1964. *The Ceque system of Cuzco: The social organization of the capital of the Inca*. Leiden, E.J. Brill.