

## EL CICLO AGRARIO-RITUAL EN LA PUNA ARGENTINA \*

Rodolfo J. Merlino\*\*

Mario A. Rabey\*\*\*

### 1. — INTRODUCCIÓN

#### *Ubicación regional*

La Puna argentina forma parte de la amplia meseta sobreelevada que ocupa al extremo Noroeste de nuestro país y que se prolonga, sin solución de continuidad, en el Altiplano chileno y boliviano, llegando hasta la ollada del lago Titicaca y el Perú central. En nuestro territorio recorre parte de las provincias de Catamarca, Salta y Jujuy.

Esta región está separada de las quebradas y valles bajos que la circundan por un elevado cordón montañoso, que comienza con la Precordillera Salto-jujeña, al NE, y termina con la Cordillera de San Buenaventura, al SO. Dicho cordón la envuelve y encierra de tal forma que queda totalmente aislada, tanto que sólo puede accederse a ella por tres extensas quebradas: la de Humahuaca, la del Toro y la de los Calchaquies, que son los caminos naturales de comunicación con la misma.

Estos dos elementos: la altura y el cordón montañoso que la envuelve, formado por enormes macizos y "nevados" que llegan a superar los 6.700 m, determinaron que esta región haya sido siempre aislada, de difícil acceso y marginal respecto de nuestro territorio. No ocurre lo mismo, en cambio, con el resto del Altiplano, del cual no la separa ningún accidente geográfico y con el cual tuvo siempre contacto y relación directos. Es decir, que tanto desde el punto de vista geográfico, como del racial y cultural, nuestra Puna (que recién se integró definitivamente a nuestro territorio en el año 1899) estuvo siempre integrada a la referida unidad altiplánica mayor que, como vimos, excede nuestras fronteras.

Caracteriza a esta región, además, su geografía vertical, siendo la altura —la parte más deprimida se eleva por encima de los 3300 m— el elemento geográfico que predomina y que la define. Tienen también particular relevancia, la disminución de la presión atmosférica y del oxígeno ambiental, la extrema anoxia, el frío riguroso, la enorme incidencia de los rayos cósmicos y ultravio-

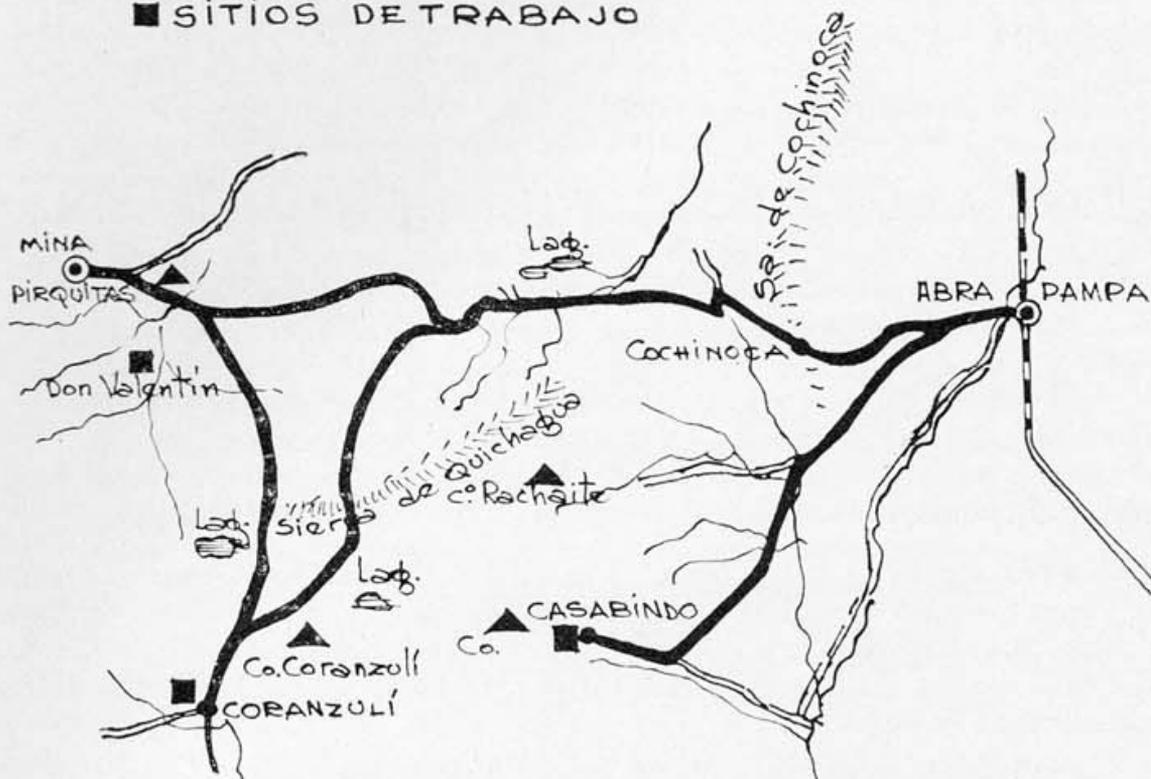
\* Los trabajos de campo en los cuales se basa este artículo fueron parcialmente financiados mediante subsidios otorgados por el CONICET, habiéndose contado, además, con el apoyo local de la Sociedad Minera Pirquitas.

\*\* Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

\*\*\* Secretaría de Investigación y Posgrado, Universidad del Salvador.

## REFERENCIAS

- ⊙ CENTRO URBANO
- CENTRO POBLADO
- ▲ CERRO
- SITIOS DE TRABAJO



Mapa: Ubicación del área y los puntos donde se realizó el trabajo.  
Dibujo: Anselmo Barbieri.

letas, el clima extremadamente seco, la gran amplitud diaria de temperatura, el viento fuerte y persistente, su suelo suelto, permeable, arenoso y rocoso y con poco material húmifero y su ciclo vegetativo muy corto.

### *Estructura ecológica*

La literatura geográfica y antropológica (por ej. Difrieri, 1958; Raffino, 1975) ha considerado generalmente a la Puna argentina como parte de una unidad mayor, la región Noroeste, integrada además por otras áreas. Asimismo, se ha subdividido a la Puna en dos subáreas: las planicies y los bolsones y "oasis".

Pero, teniendo en cuenta la indudable unidad geográfica y cultural de nuestra Puna con las áreas vecinas de Chile y Bolivia, hemos buscado, para los fines de este trabajo, una sistematización de marcos más amplios, que abarcara por lo menos toda la macro región andina. Ante la inexistencia (hasta donde nosotros conocemos) de semejante material, optamos por recurrir a la sistemática que Pulgar Vidal (1946) elaboró para el Perú, partiendo del supuesto que la estructura ecológica básica es semejante en todos los Andes tropicales, si bien con ciertas variantes locales, pues tanto la temperatura como la humedad disminuyen de NE a SW.

Esta sistemática tiene el interés y la ventaja de basarse, no sólo en el análisis científico de la realidad natural y cultural de la región, sino también en la concepción que los habitantes prehispánicos tenían de su territorio. Pulgar Vidal muestra cómo ambas concepciones coinciden, lo cual permite adoptar para sus ocho "regiones naturales" (a las que nosotros preferimos denominar ecosiste-

mas) nombres indígenas, pero llenando dichos nombres con contenidos técnicos modernos.

De esos ocho ecosistemas, la Puna argentina participa en cuatro:

a) *La janca* (blanco, en quechua): ubicada en las altas cumbres andinas, por encima de los 4.500 m al E, y 4.800 m al O, aproximadamente. El suelo es pedregoso, formado en general por piedras vivas o grandes bloques. La presión atmosférica es muy baja, lo mismo que la temperatura. Las precipitaciones son casi exclusivamente nivales. La formación vegetal característica es el desierto de líquenes con presencia de tapices de yareta. Es zona de chin-chillas, vicuñas, vizcachas y cóndores.

b) *La puna*: ubicada entre 4.000 m y el límite inferior de la janca. Las precipitaciones están repartidas entre nieve, granizo y lluvias estivales. El suelo es suelto, pedregoso, arenoso, generalmente esquelético. La temperatura y la presión son bajas y hay mayor amplitud térmica. La vegetación varía desde la estepa herbácea, en las zonas más altas, a la estepa arbustiva en las más bajas. En los puntos donde brota el agua en forma de manantiales u ojos de agua, se forman manchones de vegetación herbácea, más compactos, denominados localmente vegas o "ciénegos"; estas formaciones aparecen también a lo largo de los cursos fluviales. La fauna está compuesta por vicuñas, guanacos y suris, además de la llama que fue el único camélico domesticado, incorporándose a partir de la llegada de los europeos, ovejas y cabras. Entre las especies cultivadas sólo se cuenta la papa y la quínoa.

c) *La suni*: ubicada entre los 3.000 y 4000 m, incluye las quebradas altas (Rachaite, Tarante, Río Negro, etc.) y los fondos de cuenca (Guayatayoc y Pozuelos). El suelo es más rico, con mayor proporción de material orgánico. La formación vegetal característica es la estepa arbustiva, similar a la de la parte más baja de la puna, variando en intensidad y aumentando o disminuyendo la proporción de especies herbáceas según la orientación de las laderas. En los fondos de cuencas, donde la capa freática está más próxima a la superficie, la comunidad vegetal característica es nuevamente la estepa herbácea. Las partes altas de las quebradas son el hábitat natural de la quínoa, único árbol característico de la región. Se cultiva, con relativo éxito, papas, ocas, habas, alfalfa, cebada forrajera y algunas hortalizas. En las laderas preferentemente orientadas hacia el Sud, existe una abundante andenería —hoy en desuso— que fue utilizada para el cultivo del maíz (Ottonello y Krapovickas, 1973, 14). Hay, además, abundantes palmípedos y tubérculos silvestres.

d) *La q'eshwa*: está ubicada entre los 2.000 y 3.000 m. Comprende la parte media de las quebradas de Humahuaca, del Toro y de los Calchaquies, las de Truya y Santa Victoria y las quebradas menores subsidiarias. Los suelos son ricos y aluviales. El clima es más benigno: hay mayor presión atmosférica, menor amplitud térmica y menos cantidad de días con heladas. La vegetación es similar a la de las quebradas altas de la suni, con abundancia de gramíneas en las terrazas bajas y vegetación arbustiva en las laderas. Hay verdaderos bosques de churqui en algunas laderas que miran hacia el Este: existen, también, cardonales y bosques de acacias. Entre los vegetales cultivados tenemos maíz, quínoa, papa, alfalfa, cebada, trigo, hortalizas y frutales (manzanos, duraznos y membrillos). La fauna es similar a la de la suni, con mayor presencia de vacunos.

### Objetivo

El presente trabajo se enmarca dentro del programa de estudio de la cultura puneña, el cual fue iniciado en el año 1974 por uno de nosotros (Merlino) y

está siendo ejecutado por un equipo interdisciplinario bajo la dirección de este último. Su objetivo es el relevamiento de la cultura de la Puna argentina, dentro del cuadro mayor de las culturas andinas argentinas y americanas. Se propone el estudio de dicha cultura como un hecho global, divisible en partes sólo con fines científico-analíticos. Por ello, cada uno de los diversos trabajos de investigación particulares, necesariamente analíticos por motivos metodológicos, va seguido de un proceso de síntesis en el que se reconstruye el modelo propuesto para la cultura regional, de manera que incorpore los nuevos rasgos particulares detectados. Este programa tiene, pues, dos momentos que se alternan permanentemente en el tiempo: 1) un momento sintético, en el cual se trabaja sobre un modelo global que intenta explicar la totalidad de la cultura regional y cada uno de sus rasgos con relación al conjunto; 2) un momento analítico, que pone a prueba, a través de la investigación bibliográfica y trabajos de campo, la presencia y el funcionamiento de rasgos particulares dentro de la totalidad cultural.

El objetivo del presente trabajo es el estudio de las relaciones entre el ciclo agrario y el ciclo ritual-religioso. Existe una abundante bibliografía referida a la Puna argentina en general, la cual va desde Boman (1908) hasta Palma (1972). Sin embargo, la literatura referida al tema del presente trabajo es muy escasa. Mencionaremos algunos de los aportes sobre el mismo. Nachtigall (1965 y 1975) señaló la existencia de una misma ceremonia propiciatoria (señalada) desdoblada en dos momentos distintos: julio-agosto y enero-Carnaval. Mariscotti (1966) puso de manifiesto la presencia de un gran ciclo ceremonial de primavera (época de los "challacos"), agregando que "puede conjeturarse que dicho complejo y el moderno carnaval constituyen los relictos de las fiestas estacionales con que se iniciaba y cerraba el ciclo de los cultivos". Lafón (1970) marcó "la no coincidencia del calendario europeo litúrgico con el calendario aborígen en el ámbito andino".

### *Hipótesis*

Si bien la hipótesis general inicial (Merlino *et al.*) se limitaba a señalar la existencia de una interrelación entre el ciclo agrario y el ciclo ritual-religioso (con predominio de lo religioso), en el curso de la elaboración de este trabajo, dicha hipótesis fue replanteada, para postular la existencia de un único ciclo que denominaremos *ciclo agrario-ritual*.

De las tres hipótesis originarias hemos mantenido las dos primeras y modificado, en cambio, parcialmente la tercera, quedando planteadas, en consecuencia, de la siguiente forma:

a) El funcionamiento de un modelo de complementación vertical como expresión local del ideal andino de autosuficiencia (Murra, 1972).

b) La no existencia de sincretismo religioso, sino de religiosidad paralela.

c) La existencia de un ciclo agrario-ritual, durante el cual se cumple el ceremonial religioso ordinario, que acompaña y apoya a cada una de las actividades económicas, propiciándose en cada caso la protección, la reproducción y la abundancia.

## 2. — MÉTODOS Y TÉCNICAS

### *Selección de momentos y sitios relevantes*

Como en toda cultura agraria, también aquí nos encontramos con la existencia de un ciclo de actividades productivas, el cual comienza con los trabajos

relativos a la preparación y laboreo de la tierra y termina con las tareas inherentes a la cosecha.

Nuestra hipótesis general de trabajo señala que ese ciclo agrario es a la vez un ciclo ritual-religioso. Ante la imposibilidad material de llevar a cabo un trabajo de campo que abarcara todo el período que comprende dicho ciclo, tuvimos que elegir algunos momentos relevantes del mismo. También fue necesario circunscribir espacialmente la investigación de campo, seleccionando algunos sitios ecológicamente característicos del área en estudio.

#### *Momentos: iniciación y cierre del ciclo*

Sobre la base de viajes y trabajos de campo anteriores se decidió seleccionar, como momentos más relevantes del ciclo agrario, la iniciación y el cierre del mismo, por ser éstos los más significativos y porque mantienen con mayor vigor el ceremonial propiciatorio.

El ciclo comienza ya avanzado el invierno (hacia fines de julio), cuando tienden a disminuir un poco el rigor del clima y los vientos fríos del Oeste, y se cierra con el ritual propiciatorio que tiene lugar entre febrero y marzo, abarcando el período del nacimiento de las llamas, las cosechas, señaladas y Carnaval (tiempo de fertilidad, de siembra, de primicias, de cosecha).

En este período cíclico, de raigambre agrícola, que denominaremos *ordinario*, economía y religión se consubstancian. El ritual —salvo algunas excepciones en que es colectivo (como, por ej., los “challacos” celebrados el día primero de agosto en Mina Pirquitas y Mina Aguilar)— está especialmente a cargo de la familia (en este caso extensa), a la cual en muchas oportunidades se le agregan los parientes rituales (compadres). En el resto del año, en cambio, cobra importancia el ritual que llamaremos *de excepción*, que tiene lugar en casos de accidentes, enfermedades, fallecimientos, rutichico (rito de pasaje de la primera a la segunda infancia), inauguración de vivienda, además de los realizados antes de iniciar cada uno de los actos cotidianos: ninguna actividad, por rutinaria y repetida que sea, será comenzada sin ese diálogo sobrio y severo con la Pachamama, en demanda de amparo y protección. Tanto en los rituales familiares y colectivos, como en los últimamente citados (individuales), la comunicación entre los participantes y la divinidad es siempre directa, sin mediación alguna.

Como puede observarse, el ciclo no nace con el solsticio de invierno (21 de junio), porque el rigor invernal de nuestra Puna retrasa el ciclo germinativo. Agosto es un mes crítico, cargado de angustias y de sacralidad: la naturaleza llega a un estado límite, tanto respecto del rigor climático como del agotamiento de pastos y reservas alimenticias. Es un tiempo de propiciación y de recogimiento, de temores, en el cual el hombre recurre a la Divinidad en busca de perdón, de amparo, de protección.

Además de la especial atención que requieren las nuevas crías, todas las actividades económicas de importancia tienen comienzo o se intensifican en esta época de iniciación del ciclo: el tejido, el laboreo y preparación de la tierra (que comienza siendo ritual y que en algunos casos consiste sólo en la irrigación regular de la misma), la reparación de acequias, muros y cercos, corrales y viviendas. Es entonces cuando se concentran y celebran una serie de actos rituales propiciatorios, tendientes a aplacar a la Pachamama y a ganar su favor. También se celebran festividades en honor de diversos santos que, además de patronos de algunos poblados son, al mismo tiempo, protectores de animales domésticos de origen europeo y de ciertas actividades agrarias y económicas. Así tenemos que al Apóstol Santiago (“San Santiago”), protector de los caba-

llos, se lo festeja el día 25 de julio; a Santa Ana, protectora de las tejedoras, el día 26 de julio; a San Roque, protector de los perros, el día 16 de agosto; a San Bartolomé, protector de las cabras, el día 24 de agosto, y a San Ramón, protector de los burros, el día 31 de agosto.

A Coquena, deidad prehispánica protectora de los animales silvestres, en cambio, no se lo propicia en fecha fija, sino en cada caso particular.

En el ceremonial religioso prehispánico el acto ritual central es el denominado "challaco" (complejo ritual que, entre otros actos litúrgicos, consiste en libar o asperjar chicha u otra bebida alcohólica como ofrenda a la Pachamama), el cual tiene lugar, con variantes, durante todo agosto, llevándose a cabo en los lugares más directamente relacionados con la economía del área (ojos de agua, manantiales, acequias, lagunas, corrales, "revolcaderos", "rastros"), con las actividades laborales (socavón de la Mina, usina, taller, planta trituradora, enfermería), con la vivienda (rincones de la habitación, cocina, patio, horno) y, cuando las actividades tradicionales se hallan en franco retroceso (caso de Coranzulí), la juventud realiza el "challaco" en el centro de la cancha de fútbol, que se convierte así en un centro cültico que agrupa y nuclea a dicha juventud. También se efectúan "challacos" en honor de Santa Ana y de las Vírgenes de Escaya y Canchillas.

Las ceremonias con que se cierra el ciclo (señaladas) son también actos rituales propiciatorios con caracteres similares a los anteriores, pero en lugar de estar teñidos del temor a la incertidumbre, impera en éstos la alegría de la abundancia (es la época de los "corderos gordos"). Se propicia la reproducción, el "multiplico" y termina con el desborde del Carnaval.

*Sitios:* Quebrada de Don Valentín, Quebrada de Coranzulí y Casabindo.

De los cuatro grandes tipos de ecosistemas presentes en el área, en la selección de los sitios se dejaron de lado dos de ellos: la janca y la q'eswa. La primera de ellas, porque no es sede de ninguna clase de asiento humano permanente o semipermanente. En cuanto a la q'eshwa, no fue considerada porque si bien posee un perfil geográfico y cultural netamente andino, en el territorio argentino presenta condiciones de zona de transición hacia otras regiones, lo que introduce variables que deben ser consideradas en estudios particulares.

Del ecosistema puna se seleccionó un solo sitio —quebrada de don Valentín—, porque la homogeneidad del mismo (pese a la variabilidad de sus gradientes locales) hizo que no fuera necesario, para los fines de este trabajo, practicar una discriminación mayor. Del ecosistema suni se seleccionaron dos sitios: Coranzulí y Casabindo. El primero es una típica quebrada de altura. El segundo, en cambio, participa de dos ambientes distintos: las quebradas de altura y los fondos de cuencas de sedimentación. Los tres sitios mencionados pertenecen a la provincia de Jujuy.

### 3. — RESULTADOS

#### *Quebrada de don Valentín*

La quebrada de don Valentín es una quebrada de altura; está ubicada en el distrito de Coyaguaima, departamento de Rinconada, a unos 20 km al Sud de Mina Pirquitas y por encima de los 4.200 m; es recorrida por un arroyo de agua permanente. Si bien la misma posee, debido a sus sinuosidades, una cierta protección contra los fuertes vientos locales, la gran altura y, por consiguiente, el frío y las frecuentes heladas anuales, impiden cualquier clase de agricultura, característica que establece su pertenencia al ecosistema puna. De todos modos, la presencia de un curso fluvial permanente determina un buen

nivel de fertilidad en el fondo de la quebrada, en el cual, por lo tanto, hay permanentemente pastizales con pasturas tiernas ("ciénegos"). Asimismo, en las laderas hay abundantes manantiales ("ojos de agua"), alrededor de los cuales se forman fércas vegas de altura. El resto de las laderas está cubierto por la estepa arbustiva natural (tolares), la cual es reemplazada más arriba por la estepa mixta ("ramóneo"); finalmente, en los faldeos más altos ("los cerros"), la comunidad dominante es la estepa herbácea pura.



*Foto 1:* Quebrada de Don Valentín: vista panorámica. En el centro, el fondo de la quebrada, con su reserva de pastos, y la casa principal con los corrales. A la derecha, una ladera con estepa mixta ("ramóneo"), donde pastan cabras y ovejas. Al fondo, "los cerros", con la estepa herbácea de altura, donde pastan las llamas. — Foto, Mario Sánchez.

Dadas las condiciones ecológico-naturales del área, las únicas actividades productivas posibles en tiempos prehispánicos fueron (y lo siguen siendo en la actualidad) el pastoreo, la caza y la recolección. El animal de pastoreo era la llama; sobre la presencia de alpacas en el área, en épocas prehispánicas, caben serias dudas (Merlino, 1978). Los principales animales de caza fueron el guanaco y la vicuña, a los que seguía el avestruz (suri) y animales menores, tales como la vizcacha. Los elementos recolectados eran raíces tuberosas (Fernández, 1969) y, probablemente, huevos. El único cultivo factible debe de haber sido el de la papa de altura (ru'ki), que aun hoy se cultiva en ambientes similares de Bolivia y Perú. Pero, si es que se practicó, no han quedado rastros, por lo menos hasta donde lo indica el registro arqueológico actualmente disponible. Tanto la llama, como el guanaco y la vicuña, eran a la vez fuente alimenticia y proveedores de materias primas para vestimenta y abrigo. Los otros animales de caza servían como fuente suplementaria de proteínas.

¿Cómo estaba integrado este ecosistema cultural en la ecología cultural de toda la región andina? Si bien la respuesta a esta pregunta está planteada en un trabajo actualmente en preparación, adelantaremos algunos elementos para mejorar la comprensión del presente. Creemos que es posible concebir dicha

integración a través de dos modelos diferentes: 1) la pertenencia a un sistema de control vertical de distintos pisos ecológicos, tal como lo ha teorizado Murra (Murra, 1972) para la totalidad del mundo andino; 2) la autosuficiencia, con o sin trueque. La elucidación de cuál es el modelo más adecuado (incluyendo la posibilidad de que hayan funcionado ambos en momentos diferentes) dependerá de la investigación arqueológica futura.

A partir de la conquista española y a lo largo de un proceso que continúa hasta nuestros días, se producen dos importantes modificaciones que acarrear un desequilibrio en la estructura ecológica local. En primer lugar, la introducción de cabras y ovejas, que produjo un sobrepastoreo y agotamiento del suelo; además, ambas especies requieren un cuidado permanente y, por lo tanto, consumen mucha más energía que el pastoreo de llamas. En segundo lugar, la extinción local de especies salvajes de alto valor económico, como el guanaco, la vicuña y la chinchilla. Por otra parte, la instauración del sistema colonial debe de haber incidido en las relaciones con el resto de la región (hayan sido éstas de control vertical o de simple trueque). Hasta hace unos veinte años, según nos informó don Feliciano —tío de don Valentín— nacido en 1898, el tráfico a lomo de animales y el trueque eran muy intensos. Los productos locales (tejidos, sogas de lana y, según la información de la esposa de don Valentín, cueros de vicuña); se intercambiaban: 1) en los valles, por maíz, harina y otros productos; 2) en los pueblos del Pacífico (San Lucas de Toconao, Calama y San Pedro de Atacama), cambiaban los cereales traídos de las q'eshwas y yungas fluviales, además de los elementos de su propia producción, por harina, verduras, fruta seca ("pasas") y fresca. Por otra parte, cuando necesitaban sal, iban personalmente a extraerla a las salinas. En la actualidad, todo este circuito de trueque está en franco retroceso.

En el área de pastores, a la cual pertenece la quebrada de don Valentín, el hábitat es disperso, debido al carácter extensivo del pastoreo, que exige una



*Foto 2:* Quebrada de Don Valentín: el fondo de la quebrada ("ciénego"). En la ladera de la derecha y centro, asoma una porción de un ojo de agua, congelado permanentemente en invierno. — Foto Mario Sánchez.

superficie muy amplia para cada majada. No hay, en consecuencia, concentración de viviendas. La unidad social es la familia, generalmente nuclear; la familia extensa, cuando se da, nunca convive en una misma unidad de vivienda, sino en viviendas separadas entre sí. En casa de don Valentín vive el matrimonio don Valentín y doña Gregoria) con sus cinco hijos menores; los dos hijos mayores emigraron, uno a Abra Pampa y el otro a Jujuy. Las distancias entre familia y familia suelen ser amplias. Entre la casa de don Valentín y la del poblador más cercano, su tío Feliciano, hay aproximadamente tres kilómetros. Con los demás vecinos, la distancia es mayor: en general, no menos de diez kilómetros.

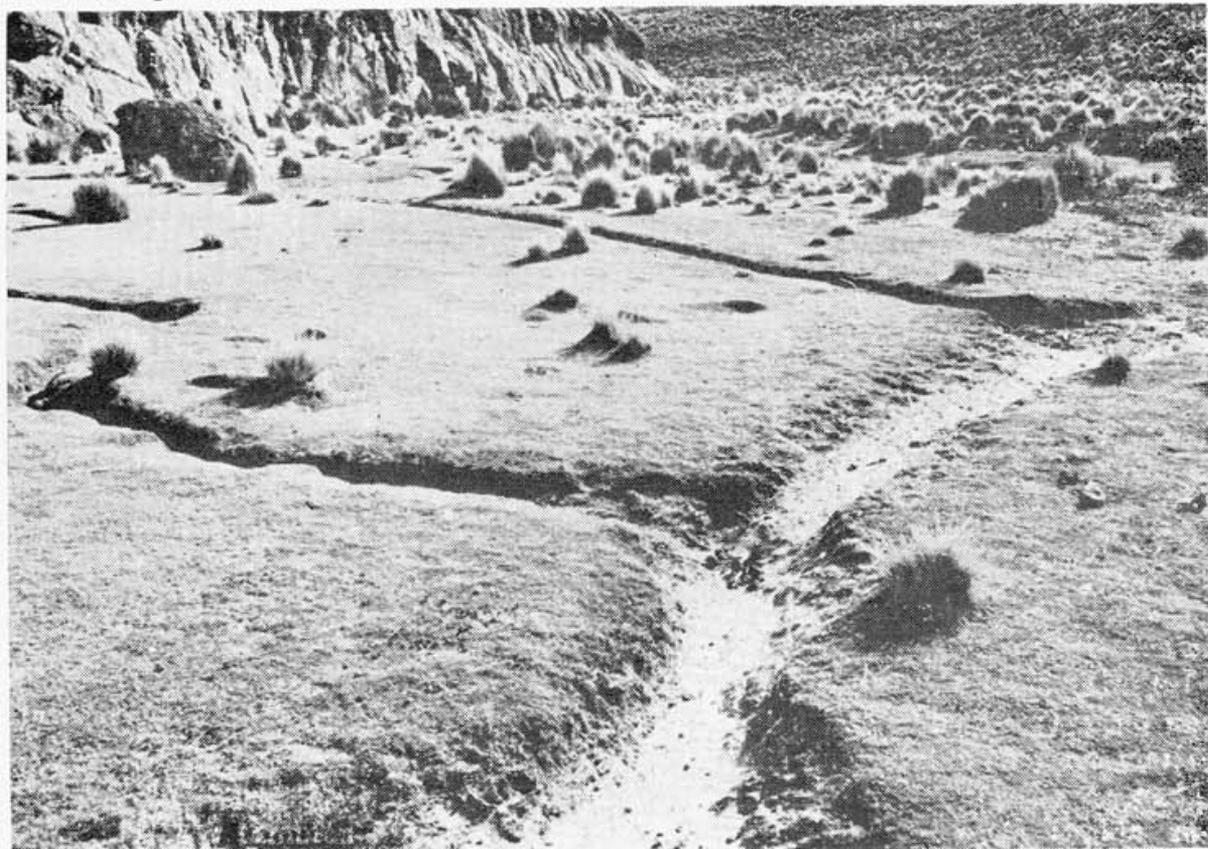
En la actualidad, casi no existen lazos visibles de solidaridad entre las distintas familias; más bien hay una hostilidad discretamente disimulada. Incluso las manifestaciones rituales son de índole estrictamente familiar, con excepción de "cuando pasa el Carnaval". El único vínculo ostensible existente en la actualidad es la reciprocidad ("ayuda"), tipo local de minga, que se manifiesta en unas pocas actividades: construcción y periódico retechado (wayllada) de la casa, la "encomienda", que consiste en traer mercaderías por encargo; el cuidado de la majada en caso de enfermedad del dueño de la misma, así como el préstamo de animales para integrar o formar la "tropa" que transportará la mercadería en sus viajes trashumantes. Un caso muy especial y reciente, que congregó a toda la vecindad de Coyaguaima —que en este único caso funcionó como comunidad— es el relacionado con la construcción de la escuela, tarea que fue llevada a cabo por todos los vecinos por iniciativa y bajo la dirección de don Valentín.

Las actividades económicas locales se reducen, en la actualidad, al pastoreo y sus actividades derivadas, participando en ellas toda la familia. Esta posee (incluyendo la majadita propia de cada hijo) unas ciento cincuenta ovejas, cincuenta cabras, ciento ochenta llamas y quince burros. Llamas y burros pastan solos en las estepas herbáceas de altura (en "los cerros") y, cuando éstos están muy secos, en las vegas. Las llamas, además, en caso de carencia de pastos, también ramonean. Cabras y ovejas forman la majada, manejada permanentemente por pastoras ("criadoras"); en este caso, como generalmente ocurre, el pastoreo está dirigido por la madre, con la ayuda principal de una de sus hijas y la participación de los demás hijos que no han emigrado. Sólo excepcionalmente mujeres de edad mediana y ancianas cuidan la majada. Si bien cabras y ovejas pueden pastar juntas en las laderas de las montañas, se sustentan con especies diferentes: las cabras, comen brotes tiernos de arbustos ("ramóneo"); las ovejas, "pastos de campo".

De las ovejas, cabras y llamas se usa la lana y los cueros; la leche sólo de las dos primeras. Los burros se utilizan para la carga, función en la que, en nuestro territorio, han desplazado totalmente a las llamas. En febrero o marzo, las mujeres ayudadas por los hombres que amarran y sostienen a los animales, esquilan a las ovejas y a las llamas. Una parte de la lana así obtenida, se destina a la venta en vellones; el resto es hilado por las pastoras por medio del huso tradicional (puska). La lana —natural o teñida— se usa para confeccionar tejidos (mantas, puyos, etc.), exclusivamente para uso familiar.

Raramente se sacrifican animales para comer: se los mata, en cambio, con fines rituales durante la señalada y la corpachada, casos en los cuales la carne se cocina y se consume directamente. Los animales más viejos, cuando estiman que no podrán resistir el invierno, son carneados entre abril y junio para preparar tasajo (charqui o chalona): lo mismo sucede con las crías que nacen a destiempo y con los animales que mueren accidentalmente. Casi toda la

carne se consume en familia. Los cueros se comercializan, exceptuando los que se reserva la familia para uso doméstico (sobre todo para ser utilizados como camas). Durante el verano, cuando abunda el pasto, hay un pequeño excedente de leche que se usa para hacer queso.



*Foto 3:* Quebrada de Don Valentín: un detalle del fondo de la quebrada, con canales de riego utilizados para aumentar artificialmente la superficie del ciénego y sus pasturas. — Foto, Mario Sánchez.

Estos son los únicos recursos productivos de la familia de don Valentín. Poseen además, un casal de gallinas y otro de patos, que tienen para “el gusto”, renovándolos periódicamente; si bien alcanzan a poner huevos, éstos no llegan a desarrollarse debido, principalmente, a la extrema sequedad del ambiente.

El esquema productivo actual del ecosistema no alcanza a cubrir la totalidad de las necesidades de consumo. Por lo tanto, es necesario un aporte externo al área para compensar las deficiencias: algún tipo de intercambio (compra o trueque). Pero, para realizar este comercio, el excedente de los productos locales no es suficiente. Don Valentín resuelve el problema trabajando de lunes a viernes en el laboratorio de Mina Pirquitas, reintegrándose a su familia los fines de semana; actualmente está esperando jubilarse para radicarse definitivamente en su hogar. Periódicamente, una de sus hijas trabaja en Mina Pirquitas como empleada doméstica. Doña Gregoria todavía menciona la importancia que, hasta no hace mucho, tenía la caza de la vicuña, cuya lana poseía tanto valor comercial que “era la moneda” de la época en la zona; los hombres, agregó, “no necesitaban ir a trabajar a las minas”.

Don Valentín viaja una vez por año a Abra Pampa; antes lo hacía conduciendo una tropa de burros, sistema que siguen empleando aun hoy los vecinos. Actualmente alquila una camioneta en Mina Pirquitas; lleva lana de oveja y de llama en vellones, cueros y pieles de animales. De vuelta trae una gran diversidad de productos, fundamentalmente alimentos para la familia (harina de maíz y de trigo, té, yerba, azúcar, fideos, arroz, maíz, papas, etc.).

También trae alimentos para los animales (maíz amarillo, sal en panes y leche en polvo) y, eventualmente, alguna herramienta. Además, cada semana lleva, en bicicleta, verduras de Mina Pirquitas y cada dos meses compra en ésta cacao, chocolate en barra y algunas conservas y, dos veces al año, carne de vacuno. Algunos vecinos que no trabajan en la Mina hacen, periódicamente, viajes a los valles llevando picotes, frazadas, cortes y lana hilada. Además, don Feliciano lleva chalonga para vender en la Mina (estos viajes se hacen a pie, siendo la mercadería transportada en burros).

La familia posee una casa principal, que denominan "Pabellón", ubicada a unos 4.500 m, y cuatro puestos, todos dentro de la misma quebrada: 1) "Vaquerías", a unos 4.600 m y a 2 km de "Pabellón"; 2) "Agua del Milagro", a 4.900 m y distante 10 km; 3) "Sista", a similar altura y a unos 11 km de la casa principal y 5) "Peñas Blancas", con igual altura y ubicado a unos 4 km más al SO.

Durante agosto, toda la familia, con sus pertenencias y animales, se concentra en "Pabellón". A mediados de setiembre, cuando van desapareciendo los pastos, tiene lugar la trashumancia en busca de las grandes vegas y pastos de altura, comenzando por "Agua del Milagro" (puesto intermedio), para llegar luego a "Sista" y "Peñas Blancas", puestos de altura en los cuales permanecen hasta promediar la estación de las lluvias (mediados de enero), época en que regresan a la casa principal y su zona de influencia. En este lugar se radicará la familia, con la totalidad de sus animales, hasta cumplir con el ritual de la señalada que, generalmente, tiene lugar durante la semana previa al Carnaval. Para dicho ritual se incorporarán los hijos que no conviven en la casa paterna, así como sus esposas y nietos, terminado el cual repiten la misma trashumancia por los puestos indicados, para regresar nuevamente a mediados de julio, a fin de cumplir con los "challacos" de agosto.

Desde el punto de vista religioso la familia de don Valentín es un ejemplo extremo de religiosidad prehispánica, sin ningún tipo de aditamento de origen cristiano: no tienen una sola imagen ni participan en ritual católico alguno (ni siquiera en gestos rituales aislados), y ésta no es una actitud irreflexiva sino plenamente consciente, racionalizada. Don Valentín se declara "devoto de la Pachamama" y no cree "en Dios, ni en la Virgen, ni en los Santos". Tampoco cree en Coquena ("la gente cree por los cerros, cuando salen a cazar"). En curioso contraste, el vecino más próximo —su tío don Feliciano— es miembro de la Iglesia Evangélica Bautista de Coranzulí; don Feliciano afirma haber roto con su culto tradicional, el de la Pachamama, para adoptar fervientemente el culto evangélico.

En la casa principal de don Valentín estuvimos presente en un acto previo al "challaco" de agosto. En dicha ceremonia —que él denominó "venia"— adelantó los pasos esenciales del ritual que debía celebrarse pocos días después. En los días previos al mismo, la familia trajo la majada de "Vaquerías" —actividad en la cual nos hicieron participar a nosotros—, además de algunos enseres domésticos, las gallinas, los patos y los perros; llamas y burros serían traídos luego, para hacerlos intervenir en el ritual principal.

La preparación del rito comienza dentro de la casa. Se buscó y se trajo la "unkuña" (atado donde se guardan los elementos litúrgicos). Don Valentín, que se había cambiado la ropa que usa habitualmente en la Mina por otra de tipo tradicional, adoptó una actitud solemne que conservó durante todo el ritual. Colocó la "unkuña" sobre una mesa que trajo a ese efecto, abrió la misma y extrajo un "sullo" (feto se llama desecado) que será la ofrenda principal. Con nuestra colaboración (que él pidió expresamente) y la de sus hijas, procedió a "aflorar" y adornar al "sullo" (cuya cabeza dirigió hacia el Este), utilizando

al efecto "hojitas de coca" y hebras de lana de varios colores, cargándose luego con "tambores de coca", para lo cual y como siempre que se utiliza esta ofrenda, eligen las hojas más grandes, "sanitas y enteritas". Luego de preparado ritualmente el "sullo" se procedió a "challarlo", invocándose al hacerlo, la protección de cada uno de los puestos, de los corrales, comederos, revolcaderos, ojos de agua, vegas, irales y ramonales, es decir, de todos los lugares directamente relacionados con la vida y alimentación de los animales.

Cumplido este ritual, cuyos pasos —así como la totalidad de los actos ceremoniales— son realizados con estricto rigor, seriedad y solemnidad, siguiendo un orden prefijado donde nada queda librado a la improvisación, la familia se trasladó hasta un ojo de agua ubicado en la ladera a escasamente un kilómetro hacia el Este de la casa principal; este estratégico lugar, dado que no sólo se lo ve desde dicha casa y corrales, sino (afirma don Valentín) desde todos los puestos y lugares de pastoreo, se transformará en el centro cúltico de la familia en esta ceremonia ritual. Junto a este "ojito" se halla el "mojón alcanzadero" (porque allí "se le alcanzan —a la Pachamama— todas las ofrendas"): en dicho lugar se llevó a cabo el referido adelanto ("venia") del "challaco" de agosto, mediante el cual la familia propicia a la Pachamama en este mes ceremonial.

El ciclo agrario-ritual transcurrirá sin mayores vicisitudes, salvo que alguna circunstancia excepcional pusiera en peligro la vida de la hacienda, en cuyo caso se intensificará el ritual.

Por último, en la semana previa al Carnaval, es decir, en pleno "tiempo de Carnaval", se realizará el ritual de la señalada de los animales (los nacidos durante el año anterior), con el sentido y funcionalidad ya descritos.

#### *Quebrada de Coranzulí*

La quebrada de Coranzulí es una quebrada de altura, ubicada en la porción más alta del ecosistema suni. Forma parte de un sistema de quebradas recorridas por cursos fluviales pertenecientes a la cuenca cerrada de la laguna de Guayatayoc. La altura sobre el nivel del mar del fondo de las quebradas oscila alrededor de los 4.000 m. Las laderas de las mismas ya pertenecen al ecosistema puna; vale decir, que el suni aparece aquí en forma de estrechos surcos dispersos en medio de la puna. El agua fluvial es permanente. En las laderas hay ojos de agua que mantienen vegas. La formación vegetal característica de las laderas es la estepa mixta.

En la quebrada de Coranzulí no hay restos de andenería indígena. Sin embargo, don Sindulfo Siare, habitante de la quebrada de San José (ubicada a unos 20 km hacia el SE) y comisionado municipal de Coranzulí, nos informó sobre la presencia de abundantes andenes abandonados ("patillas") en esa quebrada. Por lo tanto, si bien lo más probable es que la actividad principal en tiempos prehispánicos haya sido el pastoreo de llamas, es evidente que en las quebradas más bajas y mejor orientadas con respecto al sol y a los vientos, se practicó cultivo en andenes.

Aquí también se dieron los cambios en la ecología cultural detectados en la quebrada de don Valentín: introducción de nuevas especies de herbívoros no adaptados localmente (cabras y ovejas) y desaparición de vicuñas y guanacos. Además, la andenería indígena cayó en desuso (aunque no sabemos en qué momento histórico preciso) probablemente, como veremos más en detalle al analizar Casabindo, en gran parte por la misma introducción de cabras y ovejas. Al desequilibrio ecológico debe de haberse agregado aquí, entonces, un desequilibrio demográfico, vinculado a la disminución de la producción agrícola, que

debía de haber sustentado una población más concentrada y numerosa que la actual.

Coranzulí es un pequeño poblado ubicado en los terrenos aluviales del fondo de la quebrada. Su origen probablemente esté vinculado a sus peculiares condi-



*Foto 4:* Coranzulí: panorámica. En primer plano, potreros y rastros. A la derecha, una parte del pueblo. Al fondo, el gran sistema de vegas citado en el texto. — Foto, Mario Sánchez.

ciones de posición: en una encrucijada de caminos naturales que vinculan la zona fértil de las cuencas húmedas (San Juan Mayo, Pozuelos, Miraflores-Guayatayoc), con la zona de salares (Jama, Olaroz, Cauchari, Salinas Grandes) y con la vertiente del Pacífico —hoy chilena— (San Pedro de Atacama, Calama, Toconao). Debe de haber sido, por lo tanto, un puesto obligado de tránsito de tropas de animales de carga entre diversos ecosistemas. La fertilidad y amplitud del terreno aluvial, unidas a la orientación de quebrada, deben de haber permitido su uso, mediante trabajos de irrigación relativamente simples, como campos de pastoreo, dada su natural aptitud para el crecimiento de pasturas silvestres. Esta característica de lugar de tránsito se mantuvo a través de la historia: las llamas fueron sustituidas por burros y mulas y éstos están siendo suplantados por el camión. Hasta donde llega el camino llega el camión; la mula y el burro aparecen hoy como elementos subsidiarios, si bien todavía insustituibles, del vehículo automotor.

El pueblo, entonces, debe de haber perdido su antigua funcionalidad de tambo y en la actualidad sólo es asiento temporario de habitantes que tienen sus lugares de pastoreo y, eventualmente, sus rastros, en zonas relativamente ale-

jadas. Sobreviven algunos elementos de la época en que Coranzulí fue un centro poblado de relativa importancia: una agricultura en retroceso y la existencia de dos cargos públicos comunales reunidos hoy en una sola persona: el juez de agua, encargado del reparto de la misma entre los vecinos y de la limpieza y conservación de las acequias, y el comisionado rural, que resuelve los litigios relacionados con la invasión de zonas de pastoreo. La casi totalidad de los varones jóvenes trabajan en Mina Pirquitas, con excepción de los pocos funcionarios y empleados públicos.

En la ladera oriental de la quebrada, a unos mil metros al Nordeste del pueblo, una vega muy larga recorre toda la extensión de la ladera (a lo largo de más de siete mil metros). Esta vega es un modelo de aprovechamiento integral de los escasos recursos del medio puneño. En la actualidad funciona como reserva forrajera; está totalmente cercada y repartida en varios potreros, cada uno de los cuales pertenece a una familia distinta. En el ejido del pueblo se practica el cultivo bajo riego, canalizando el agua del río Coranzulí por medio de una acequia madre, tomada aguas arriba del poblado, la cual recorre el pie de la ladera occidental de la quebrada, paralelamente y en un nivel superior al río. Entre la acequia madre y el río queda delimitada el área de cultivo bajo riego, de aproximadamente un kilómetro de largo por unos seiscientos metros de ancho, dentro de la cual se ha instalado el pueblo que, lentamente, va creciendo hacia el Sur, desplazando a los cultivos. Esta área está dividida en parcelas por muros de tapia (mezcla de barro, paja y pedregullo), parcelas que pueden funcionar alternativamente como "potreros" o como "rastros". "Rastros" son las parcelas destinadas al cultivo de especies alimenticias; los "potreros" se destinan al cultivo de pastos y forrajeras; en algunos casos simplemente se deja crecer en ellos los pastos naturales de la zona, con la ayuda de irrigación artificial. En las parcelas con declive se ha organizado el terreno en forma de andenes simples pero bien contruidos, especialmente en lo que atañe al sistema de distribución de agua. En los "rastros" se cultiva papas, habas, quínoa y cebada forrajera. En la pequeña quebrada de Moraña, paralela a la de Coranzulí y distante un kilómetro hacia el Este, se siembran también algunas verduras (lechuga y acelga). En los "potreros" se siembra alfalfa y algunos pastos trasplantados (chillagua y cortadera).

Las características del pastoreo son similares a las de la quebrada de don Valentín.

Desde el punto de vista comercial Coranzulí actúa como un centro concentrador de mercaderías. En efecto, hay tres comercios acopiadores con vehículos propios, que compran lana a los pastores de la zona y la venden en Abra Pampa, en Salta y hasta en Tucumán. También llegan compradores de Catamarca (Belén).

Desde el punto de vista religioso, si bien Coranzulí responde a las características generales del área, tiene como particularidad la presencia de un grupo elevado de evangelistas (aproximadamente el 50 % de la población), con un amplio templo y oficios semanales, cuya acción abarca el territorio circundante como lo demuestra el caso de don Feliciano, habitante de Coyaguaima, ubicado a unos cincuenta kilómetros hacia el Norte de Coranzulí.

Además del ritual familiar (challacos y señaladas) similares a los ya descritos anteriormente, hasta no hace mucho tiempo tuvo vigencia un ritual comunitario vinculado a la limpieza y apertura de los canales y acequias, ceremonia que también tenía lugar durante el referido mes de agosto (Mariscotti, 1966: 84). En la actualidad este ritual —como todos los challacos propios de este mes— no tiene una exteriorización pública, fenómeno que se relaciona con el retroceso de la actividad agraria, que a su vez tiene su fuente en la arriba mencionada emigración de los jóvenes a los centros mineros. Y son precisamente estos jóvenes

quienes al regresar en agosto a su lugar natal y haber perdido, repetimos, su rai-  
zambre agraria, recuperan su vocación comunitaria y realizan en la cancha de  
fútbol el challaco ya descrito, que evidentemente tiene ahora una nueva fun-  
cionalidad en relación a su actual actividad grupal que los reúne, no obstante  
su obligada ausencia.

Además de la celebración de señaladas en las viviendas ubicadas en las in-  
mediaciones, aparece aquí, como última manifestación ceremonial que cierra el  
ciclo agrario-ritual, el Carnaval, en cuyo festejo confluyen no sólo los habitan-  
tes de Coranzulí, sino de toda la zona rural aledaña e, incluso, los actualmente  
radicados en los centros mineros. Es por ello que no nos sorprende que antiguos  
pobladores del área que, por diversas razones, habían emigrado a lugares ale-  
jados —como Salta o Jujuy— regresaran a Coranzulí para el “tiempo de Car-  
naval”, como lo evidencia el testimonio de don Valentín y de su señora, doña  
Gregoria.

### *Casabindo*

El pueblo de Casabindo se encuentra ubicado en pleno ecosistema suni, en  
un ámbito donde coexisten, separados por franjas de transición muy estrechas  
(en muchos casos de sólo unas decenas de metros), varios ecosistemas menores:  
la planicie salitrosa y temporariamente inundada —en el fondo de la cuenca de  
Guayatayoc—, las laderas que flanquean la planicie y las quebradas de mediana  
altura (alrededor de los 3.700 msnm). Dichas quebradas están enclavadas en ple-  
no ecosistema puna, el cual rodea totalmente a la cuenca salino-lacustre. Casa-  
bindo mismo está ubicado en una lengua de la planicie lacustre Guayatayoc-Mira-  
flores, a unos 500 m de la desembocadura de la quebrada de Tarante y al pie de  
una cadena rocosa que lo protege de los vientos fríos del Oeste, serranía que, en-  
tendemos, marcó la línea divisoria del cultivo en gran escala. A pocos kilómetros  
desembocan las quebradas de Río Negro (hacia el SE) y de Potrerros (hacia  
el NO).

La heterogeneidad ambiental del área fue, sin duda, muy bien aprovechada  
por los habitantes prehispánicos —y, tal vez, por sus sucesores de la época colo-  
nial— como lo atestigua la muy abundante presencia de andenes de cultivo (in-  
cluyendo muros ciclópeos en Río Negro), obras de riego (incluso pequeños em-  
balses) y abundantes restos de vivienda (Pueblo Viejo).

Los fondos de cuenca fueron, con seguridad, el ámbito ideal para el pasto-  
rec de llamas; en cambio, el cultivo se concentró en las laderas bajas que miran  
hacia el Este (recibiendo, por lo tanto, el remanente pluvial que sobrepasa el  
Cordón Oriental de la Puna), así como en las quebradas transversales y en sus  
laderas (especialmente las que miran hacia el Sur, mejor protegidas del sol y,  
por lo tanto, de la evapotranspiración). Además, en dichas quebradas fue, sin  
duda, aprovechado para el riego el caudal de lluvia que cae en la parte superior  
de las laderas, el cual, entendemos, debió ser captado mediante acequias y ser de-  
rivado hacia los andenes construidos en las mismas laderas.

Las condiciones naturales de estas zonas se prestan especialmente para el  
cultivo de tuberosas (papas, ocas, lisas, etc.) y, sin duda, en ciertos terrenos,  
para algunas variedades de maíz. El aporte de proteínas animales, así como de  
sus subproductos (lanas, pieles, plumas) se debe de haber complementado me-  
diante la caza de guanaco, vicuña, suri y otras especies menores. La presencia  
próxima de las Salinas Grandes habría aportado un recurso suplementario, in-  
cluso de gran valor comercial: la sal. .

El principal cambio ecológico producido desde la conquista española fue  
aquí, como en los otros dos sitios, la introducción de ovejas y cabras. Pero aquí.

esta modificación no sólo redundó en sobrepastoreo —y, por lo tanto, empobrecimiento de las pasturas naturales y de los suelos—, sino también influyó negativamente sobre la agricultura. En efecto, ovejas y cabras fueron —y son— llevadas a pastorear, especialmente a las laderas de los cerros, donde actúan como invasoras y destructoras de los andenes, en particular la cabra por su facilidad para trepar, incluso por las paredes casi verticales de las pircas. Ya en el año 1587, doña Petronila de Zárate, encomendera de gran parte del Sur de Bolivia y del Norte de la Puna argentina, hace una presentación a la Audiencia de Charcas protestando por “los daños que en sus sementeras —de sus indios encomen-



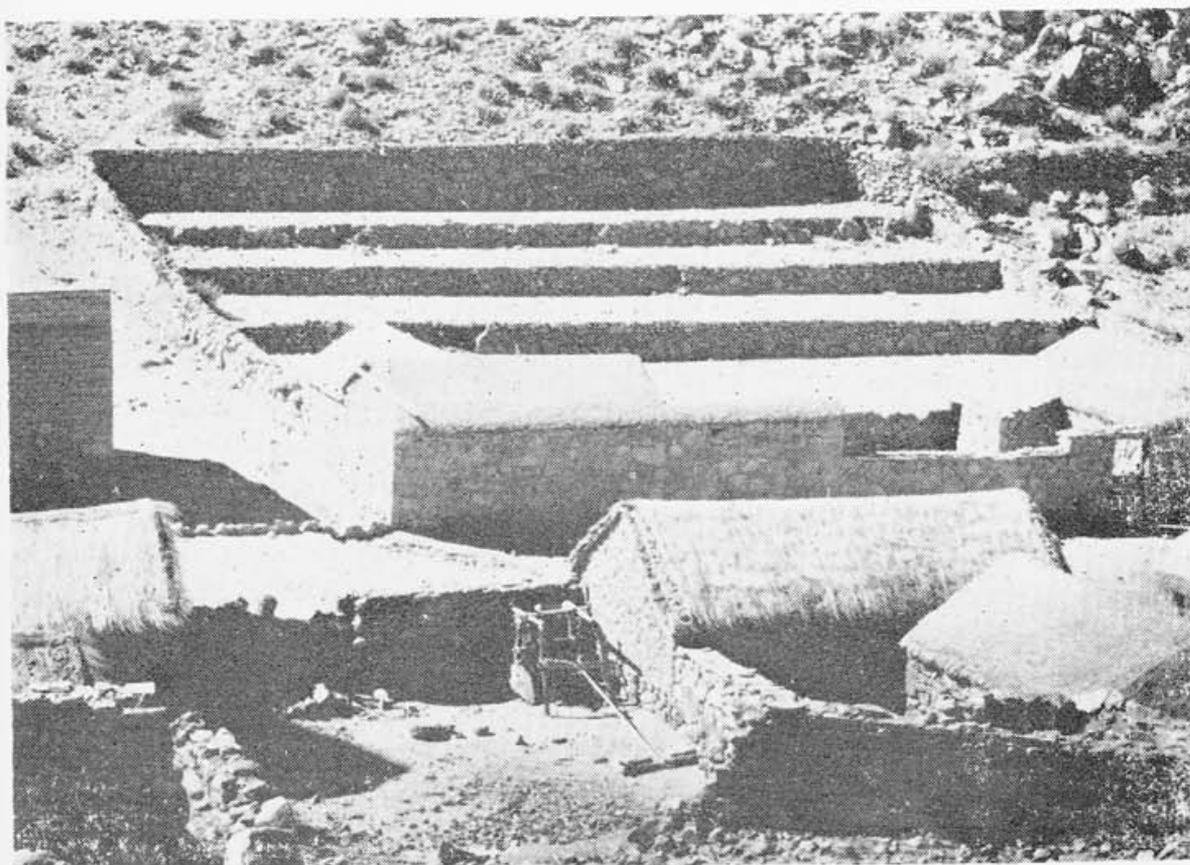
*Foto 5: Casabindo: detalle del fondo de la quebrada de Tarante. A la izquierda, andenes actuales usados para el cultivo de forrajeras, muy deteriorados por el tránsito de ovejas y cabras. A la izquierda, sobre la ladera, restos de andenería antigua (¿prehispánica?). — Foto, Mario Sánchez.*

dados— los ganados de los vecinos, a ellos comarcanos, les han hecho...” (en Vergara, sd.). Más recientemente, se comenzó a introducir ganado vacuno que, en la actualidad, ha suplantado en gran parte a la llama en alguno de sus hábitats naturales.

Puede afirmarse, entonces, que de los tres sitios analizados, Casabindo es el que ha sufrido mayor desequilibrio ecológico. Paralelamente y en gran medida a consecuencia de aquél, se produjo un notorio desequilibrio demográfico, sobre el cual incidieron también las migraciones forzosas y la reestructuración urbana impuesta por las Leyes de India y, más recientemente, los movimientos de población vinculados al trazado del camino y del ferrocarril que reagruparon, alrededor de sus estaciones, la mayor parte de la población regional. .

Así como en el caso de Coranzulí, tienen especial importancia sus condiciones de posición (es decir, su ubicación favorable para el tránsito y las comunicaciones entre distintas zonas ecológicas relativamente alejadas entre sí), en el caso de Casabindo el factor clave está constituido por sus condiciones de sitio, al estar ubicado en el corazón de un área donde coexisten los diversos ecosistemas suní y varios ecosistemas puna, gozando de esa manera de los beneficios proporcionados por una gran diversidad ecológica. Pero, también son importantes sus condiciones de posición, por su estratégica ubicación en un borde de la extensa planicie de Guayatayoc-Miraflores que recorre el Este del Altiplano jujeño y que vinculó siempre a la Puna con los valles del Sur. Por Casabindo, en efecto, pasaba el Camino del Inca, uno de cuyos tambos estaba ubicado precisamente allí (Matienzo, 1566). Recién durante la colonia, a partir de la instalación definitiva en el valle de Jujuy, quedó abierto y expedito el camino que transita la quebrada de Humahuaca, acortando el camino entre el Altiplano, con sus riquezas minerales, y los fértiles valles y llanuras del Sur. Sin embargo, la antigua ruta incaica se siguió utilizando y recién con la instalación de la línea del ferrocarril y el trazado del camino (Ruta Nacional Nº 9) fue perdiendo vigencia.

Los habitantes prehispánicos, como ya se analizó, aprovecharon al máximo las condiciones de sitio de Casabindo. Su patrón de asentamiento fue, por lo tanto, de hábitat concentrado, el cual siguió las mismas líneas de los campos de cultivo, instalándose en las laderas o en las quebradas, pero con toda seguridad, en los terrenos menos adecuados para el cultivo, de una manera similar a lo descrito por Ottonello y Krapovickas (1973) para Yavi Chico. El poblado actual, en cambio, construido en damero, debe de haberse originado en una de las reducciones establecidas durante el siglo XVII, en virtud de lo dispuesto por las



*Foto 6:* Alfarcito. En la desembocadura de una quebrada en el borde de las Salinas Grandes, unos 30 km al sur de Casabindo. Una casa con un pequeño sistema de andenes destinados al cultivo de papas, habas y hortalizas, muy bien construido y conservado. — Foto, Mario Sánchez.

Leyes de Indias; está ubicado, repetimos, en una lengua de la planicie, a la salida de la quebrada de Tarante.

En la planta actual de Casabindo se habrían concentrado, en aquel momento, las viviendas de la mayor parte de los indígenas que habitaban la zona, encomendados al Marqués de Campero (Vergara, 1942); éstos se trasladarían diariamente, durante la época propicia, a los campos de cultivo o a los lavaderos de oro.

En la actualidad no hay más que unos 30 habitantes permanentes. La mayoría de las casas permanecen cerradas casi todo el año, siendo ocupadas solamente en épocas ceremoniales, principalmente en agosto (mes propiciatorio y celebración de fiesta de la Virgen de la Asunción) y para las señaladas y carnaval. Durante el resto del año, sus dueños permanecen en los puestos dedicados al pastoreo (y, en mucha menor escala, a la deteriorada agricultura actual) o bien en centros urbanos (La Quiaca, Abra Pampa, Mina Aguilar, Jujuy) adonde emigran en busca de recursos monetarios, pero de donde retornan regularmente a su pueblo para participar en el ceremonial de los dos momentos claves del ciclo ritual. Por ejemplo, en cada período festivo, algunos casabindeños emigrados regresan e instalan en su propia casa del pueblo, un pequeño comercio temporario (verdulería, almacén, tienda) que acompaña y apoya como una actividad ritual más al conjunto ceremonial. Un ejemplo particularmente interesante lo proporciona el caso de R.G., miembro joven de una familia asentada en la quebrada de Potreros, quien ha emigrado a la Quiaca donde trabaja como mozo de un restaurante. En 1977, para cada uno de los dos momentos claves del ciclo ritual ya descritos, volvió a Casabindo, donde se reintegró a su mundo, a su comunidad y a su familia, de quienes sólo se había separado por razones económicas.

La agricultura que, sin duda, en tiempos prehispánicos había logrado un alto grado de tecnificación y capacidad productiva, fue decayendo hasta alcanzar una expresión mínima en la actualidad. La andenería ha caído casi totalmente en desuso; en nuestros días el sistema de andenes se utiliza únicamente en la quebrada de Tarante y, aun así, solamente en los lugares fácilmente irrigables. El resto de la agricultura tiene lugar en zonas llanas: la lengua de la planicie donde está enclavado Casabindo, las terrazas fluviales y el fondo de las quebradas de Tarante, Potreros y de otras menores. Es así que toda la agricultura se realiza hoy mediante riego artificial, con agua captada de ríos y arroyos. Los cultígenos principales son: papa, oca, haba, cebada forrajera y algunas hortalizas, tales como lechuga, cebolla y zanahoria.

El pastoreo tiene características similares al del resto de la región, distribuyéndose los animales de acuerdo con las características de relieve y vegetación. Sin embargo, en la actualidad hay una tendencia a reemplazar a llamas y ovejas por vacunos, en función de los requerimientos del mercado planteados por la creciente demanda de Abra Pampa.

La religiosidad tiene aquí caracteres más amplios, al desarrollarse en el área tanto actividades agrícolas como pastoriles. Ello nos permite comprobar que se "challa" no sólo en los lugares afectados a la vida de los animales (como ocurre en la quebrada de don Valentín), sino en los directamente relacionados con la agricultura ("rastros"), donde el ritual tiene lugar en distintos momentos del ciclo: limpieza de acequias, laboreo y preparación de la tierra, siembra, riego, aporcado, cosecha, además de los realizados para ahuyentar las heladas.

La condición de pueblo de indios encomendados hizo de Casabindo un centro catequístico muy importante, lo cual se plasmó a fines del siglo XVIII con la construcción de la iglesia, que es la más imponente y de mayores dimensiones de la Puna argentina, además de ser la única que posee bóveda de cañón corrido (construido en piedra) y techo de tejas fabricadas en el lugar, cuyo horno todavía subsiste en las afueras del pueblo.

#### 4. — DISCUSIÓN

Dado que el tema relacionado con la estructura ecológica será desarrollado, repetimos, en un trabajo que se halla en elaboración, nos limitaremos a adelantar algunas observaciones, especialmente referidas a la posición de otros autores.

En los trabajos de campo, cuyos resultados acabamos de presentar, el esquema de Pulgar Vidal se reveló ampliamente adecuado, no sólo porque se aplica ajustadamente a la estructura ecológica objetiva del área, sino porque corresponde en líneas generales a la percepción subjetiva que los habitantes tienen del ambiente en que viven, es decir de su ecología subjetiva (Vallée, 1971: 171).

Tal vez sea necesario subdividir en ecosistemas menores algunos de los grandes ecosistemas propuestos por Pulgar Vidal, especialmente en el caso suni, que debiera ser subdividido, en el área de nuestro estudio, al menos en cuatro ecosistemas: fondos de cuenca salino-lacustre (tanto la zona inundable como la no inundable), laderas que rodea la cuenca, fondos de quebrada y laderas de quebradas.

Otras sistematizaciones regionales de carácter geográfico-antropológico (Palavecino, 1948; Jacovella, 1948; Cortazar, 1959; Lafón y Dussel, 1969) no se manifiestan adecuadas para el estudio del ámbito altiplánico. Esta falta de adecuación especial se debe a dos características de dichas regionalizaciones. En primer lugar, se refieren exclusivamente al territorio argentino, mientras que la Puna argentina (y tal vez otros ámbitos) sólo puede ser comprendida en su identidad geográfica y cultural, como parte de una totalidad mayor, que abarca una gran extensión de la faja occidental del continente americano. En segundo lugar, son sistematizaciones muy amplias, adecuadas para establecer lineamientos generales, pero carentes de una subdivisión específica apropiada para la descripción de las complejas relaciones ecológico-culturales de la región.

Desde este punto de vista, aparece como más apropiada la sistematización propuesta por Raffino (1973) en cuanto, si bien implícitamente, la adscribe a un ámbito mayor. Ottonello y Krapovickas (1973: 2) hacen, desde el punto de vista de la ecología cultural prehispánica una útil distinción dentro del ecosistema suni, distinguiendo en él dos ecosistemas diferentes: uno de pastoreo (fondo de cuenca: 3.500-3.700 msnm) y otro de agricultura en andenes (faja óptima: 3.700-4.000 msnm). Esta es, a nuestro juicio, una contribución positiva al análisis ecosistemático de la región.

Por último, haremos referencia a los trabajos de Cabrera (1976) y Ruthsatz y Movia (1975), autores de las sistematizaciones fitogeográficas más completas del área, especialmente las segundas. Desde el punto de vista de la ecología cultural es útil en líneas generales, pero debe destacarse que le faltan detalles en el análisis de las quebradas, que son los ámbitos más propicios para la actividad humana.

El modelo de complementación vertical, tal como fue propuesto por Murra (1972) para el mundo andino, implica la presencia de una unidad cultural en ambientes ubicados a distintas alturas, presencia que permitiría controlar tales ambientes y las posibilidades de producción inherentes a ellos.

Este modelo ha resultado fructífero en la arqueología y en la prehistoria del área andina e incluso en la porción argentina del Altiplano (Cigliano y Raffino, 1973; Raffino y Cigliano, 1973). También ha resultado apropiado en los estudios etnográficos y folklóricos de la región. Una gran cantidad de trabajos recientes sobre comunidades campesinas peruanas (por ejemplo, Núñez del Prado, 1968; Webster, 1971) demuestran la vigencia actual del modelo. Sin embargo, este esquema debe ser modificado al analizarse el estudio de la parte Sud del Altiplano.

En nuestra área de investigación, ningún grupo sociocultural (familiar o comunal) controla —hasta donde alcanza nuestro conocimiento— diversos pisos ecológicos. No obstante, el “ideal andino de autosuficiencia” postulado por Murra, parece cumplirse aquí a través de vías diferentes a las del planteo original. En primer lugar, mediante el intercambio, a través de formas arcaicas (como el trueque) o de la economía monetaria (compraventa). En segundo lugar, a través del “control” horizontal, tal como se practica en Casabindo donde la mayoría de las familias, con vivienda principal en el poblado, realizan tareas agrícolas en las quebradas principales (Tarante, Potreros y Río Negro) o en las interiores, un poco más altas pero más cálidas y abrigadas, además de poseer majadas de cabras y ovejas (en las llanuras de fondo de cuenca, en “peñas” y laderas) y de llamas (en las vegas de altura), tareas todas desempeñadas en distintos ecosistemas ubicados entre 3.500 y 4.000 msnm.

Entendemos por trashumancia una forma de vida nomádica en camino hacia la sedenterización. Es un patrón cultural de asentamiento mediante el cual una familia (o grupo de familias) se traslada cíclicamente (por lo general en forma anual) a lo largo de un recorrido fijo, pero —y esta es la diferencia fundamental con los grupos que practican un nomadismo estricto— tienen un lugar de residencia principal.

La literatura especializada en el área, siguiendo a Murra, describe la trashumancia sólo en relación al modelo económico del control de pisos ecológicos. De los resultados de este trabajo surge que en el área altiplánica la trashumancia se practica también en otros contextos socioculturales.

Los pastores de altura, como don Valentín o don Feliciano, por ejemplo, tienen un recorrido anual cuyos elementos determinantes son: 1) la existencia de distintas zonas de pastoreo: de estación seca y de estación húmeda; 2) la necesidad de retornar, en los momentos principales del ciclo, al centro ritual, que constituye, a su vez, el lugar de residencia principal; 3) la necesidad de complementar su economía de consumo mediante el intercambio. En algunos casos puede existir, incluso, un puesto urbano.

En zonas agrícolas, como Casabindo, la mayoría de las familias posee tres puestos: uno en el pueblo, otro en la llanura, afectado al pastoreo y un tercero en quebradas interiores, dedicado tanto a la agricultura como al pastoreo. Se da aquí una trashumancia casi cotidiana, ligada a un control de zonas ecológicas diversas, pero no ubicadas en pisos distintos, sino casi en un mismo nivel altitudinal.

Además, y ya en el presente siglo, surgió una variante de trashumancia ligada a la consolidación en la región de la economía monetaria. En la actualidad, un importante porcentaje de la población masculina adulta, acompañada o no por la familia o parte de ésta, se traslada periódicamente (entre marzo y noviembre) a las zonas cálidas de transición entre los Andes y el Chaco (yungas), donde trabaja como bráceros en los ingenios azucareros.

La trashumancia vinculada al trabajo en las minas adquiere características distintas, a causa de que las mismas están ubicadas en pleno Altiplano, lo que posibilita el frecuente regreso a los lugares de residencia habitual, además del obligado retorno para cumplir el ritual religioso en las oportunidades ya indicadas.

Pareciera ser que la trashumancia es una componente muy importante en la matriz sociocultural básica de los habitantes del Altiplano. Esto explica de una manera adecuada el hecho documentado por Stearman (1978) del traslado del esquema de trashumancia y complementación que realizan los habitantes del Altiplano boliviano cuando emigran como colonos a las yungas de la zona de Santa Cruz de la Sierra.

En la literatura clásica sobre religión del Altiplano, incluso los trabajos realizados sobre la Puna argentina (Mariscotti, 1966; Lafón, 1970), se plantea la existencia de un sincretismo religioso, lo que implica aceptar que la religión prehispánica y la religión cristiana se integran en una nueva religión con características propias.

Sólo en los últimos años, algunos autores han desarrollado una hipótesis alternativa, que postula la no existencia de dicho sincretismo, sino la convivencia o paralelismo de ambas religiones: la nativa o prehispánica y la cristiana. Tamayo Herrera (1970:249) refiriéndose a la "cosmovisión del indígena quechua" en el Perú, niega la existencia de un auténtico sincretismo religioso, afirmando en cambio la existencia yuxtapuesta y paralela de "una religión tradicional proveniente del pasado prehispánico", "junto a una deformación de la cosmovisión cristiana del mundo. Cereceda (1978:9), en su investigación sobre comunidades campesinas del Altiplano boliviano, propone un esquema más completo de paralelismo religioso, señalando la presencia simultánea de dos religiones: una "religión nativa", heredada de la tradición prehispánica (que habría asimilado en los primeros años de la colonia numerosos elementos de la "religión católica de aquella época"), junto con las religiones cristianas actuales.

De acuerdo con los resultados de nuestra investigación, este paralelismo parece adecuarse a la realidad religiosa de la Puna argentina más eficazmente que el modelo de sincretismo. Esto se evidencia tanto en el caso extremo de don Valentín y de don Feliciano, representantes personales y aparentemente antagónicos de devoción y pertenencia a dos cultos que se presentan mutuamente como diferentes y opuestos, como en la gama habitual de casos en los que, en un mismo individuo, coexisten separadamente ambas devociones, que se manifiestan alternativamente en el ritual comunitario (fiestas patronales) o en el sinnúmero de rituales, familiares, personales o colectivos, en los cuales participan diariamente los puneños.

## CONCLUSIONES

En el curso del análisis de los resultados de este trabajo y de las discusiones y comparaciones de los mismos con los resultados y conclusiones elaborados por otros autores para el resto del mundo andino, así como para otras realidades socioculturales homólogas (como el caso de los pastores nómadas de Medio Oriente, estudiados por Barth, 1964 y Tavakolian, 1976), han surgido elementos que no estaban previstos en el aparato hipotético previo. Nos pareció oportuno, pues, junto con las conclusiones referentes a las hipótesis de trabajo (generales y particulares) dejar establecidas también conclusiones referentes a los aspectos no planteados en ellas, aun cuando sea necesario mayor trabajo de investigación para resolver las incógnitas que ellas plantean.

Con respecto a la hipótesis general, los resultados obtenidos indican que no existe separación de ciclos agrarios y ciclos religiosos, sino que la totalidad de la vida cultural del área se da en forma cíclica. Por lo tanto, este ciclo agrario-ritual que se postuló al principio, quedaría involucrado dentro de un ciclo total, del cual no sería sino una manifestación particular.

Con respecto a la primera hipótesis particular, se recogió evidencias de control vertical de pisos ecológicos, pero no a través de un acceso directo a cada uno de esos pisos productivos, sino por medio del intercambio. Pero, por otra parte, surgió a la luz la aplicación en el área de un tipo peculiar de complementación ecológica: el control de varios ecosistemas naturales ubicados aproximadamente a la misma altura. En Casabindo se aplica este verdadero esquema de *control horizontal* que, posiblemente, se aplique también en otras áreas.

La validez de la segunda hipótesis particular está plenamente constatada. El esquema de paralelismo religioso que ya había demostrado su mejor ajuste a la religiosidad altiplánica en otras áreas, también apareció aquí mejor adecuado que el modelo sincrético. En la Puna argentina la evidencia recogida no soporta la hipótesis del surgimiento de una tercera forma religiosa diferente, producto de la interacción y fusión de las dos religiones actuantes en el área.

Con respecto a la tercera hipótesis se pueden extraer varias conclusiones. En primer lugar, toda la actividad agraria está ritualizada. Pero, no sólo lo estrictamente agrario (pastoreo y cultivo) sino que también están ritualizados la totalidad de las actividades y objetos económicos. Por ejemplo, al comenzar la época del tejido se "challa" a Santa Ana, que es la patrona de los tejedores (Diana Rolandi de Perrot, comunicación personal).

En segundo lugar, todos los actos rituales que hemos englobado en el ceremonial ordinario (o sea los ordenados en un tiempo cíclico, en una secuencia fija) están ligados a fenómenos económicos y/o naturales. En consecuencia, la identidad entre ciclo agrario y ciclo ritual es total: no hay ninguna actividad económica desligada de lo ritual, así como no hay ninguna ceremonia del ciclo ordinario que no esté directamente relacionada con una actividad económica importante. El resto del ritual, que hemos denominado "ritual de excepción" (es decir, ceremonias sin ubicación fija en el tiempo), está ligado a acontecimientos de la vida humana que no poseen ubicación precisa dentro del ciclo anual, tales como el intercambio, la construcción de la vivienda, el casamiento y la muerte.

En un primer momento, habíamos concebido este ciclo agrario-ritual como meramente temporal. No obstante, es evidente (especialmente por los resultados obtenidos en la quebrada de don Valentín) que dicho ciclo es no sólo temporal sino también espacial. En efecto, contiene una traslación en el espacio que acompaña al desarrollo del tiempo cíclico. Dicha traslación sigue dos itinerarios: uno, más reducido (circuito de pastoreo de don Valentín, circuito cotidiano en Casabindo), ligado a la producción familiar; otro, más amplio (circuito de intercambio de productos y circuito de trabajo en minas e ingenios), relacionado con las necesidades de complementación económica.

Ambos itinerarios, especialmente el reducido, están cargados de contenido ritual, están sacralizados. Y como estos itinerarios configuran el carácter trashumante de la cultura puneña, es la trashumancia en sí —como se ha postulado para el nomadismo de los pastores del Cercano Oriente— lo que constituye el rito mayor de dicha cultura, un rito donde se celebra la autonomía y la cohesión del grupo familiar (en el caso del itinerario reducido) y sus vinculaciones con otros grupos (en el caso del itinerario amplio).

En la trashumancia, de esta manera, se condensa toda la vida y cosmovisión del hombre de la Puna, pues en ella coinciden y confluyen, como respuesta cultural mayor, la adaptación al medio, la estructura social, las relaciones con otras comunidades y la religión.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BARTH, Frederik; 1964. *Nomads of South Persia*. New York: Humanities.  
BOMAN, Eric; 1902. *Antiquités de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama*. 2 vols. París: Imprimerie Nationale.  
CABRERA, Ángel; 1956. "Regiones fitogeográficas argentinas", en *Enciclopedia argentina de agricultura y jardinería* 2(1). Buenos Aires: Acmé.  
CERECEDA, Verónica; 1978. *Mundo Quechua*. Cochabamba: Ed. América Profunda.  
CIGLIANO, Eduardo M., y RAFFINO, Rodolfo; 1973. "Tastil: un modelo cultural de adaptación, funcionamiento y desarrollo de una sociedad urbana prehistórica". *Relaciones* (Soc. Arg. de Antrop.) 7:241-258.

- ORTÁZAR, Augusto R.; 1959. "Folklore literario y literatura folklórica", en Arrieta, Rafael A. (dir.), *Historia de la literatura argentina*, 5:17-395, 433-457, Buenos Aires: Peuser.
- FRIERI, Horacio A.; 1959. "Las regiones naturales", en Aparicio, Fernando de, y Difrieri, Horacio A. (dirs.), *La Argentina, Suma de Geografía 1*. Buenos Aires: Peuser.
- FERNÁNDEZ, Jorge; 1969. "La recolección de bulbos, rizomas y tubérculos entre los cazadores superiores de la Puna", *Anales de Arqueología y Etnología* (Mendoza, Argentina), 24-25:121-142.
- ACOVELLA, Bruno C.; 1959. "Las regiones folklóricas argentinas", en Imbelloni, José (ed.), *Folklore argentino*, 85-102. Buenos Aires: Nova.
- AFON, Ciro R.; 1970. "Evangelización, calendario y conflicto cultural", *Actualidad pastoral* (Buenos Aires): 162-164.
- AFON, Ciro R., y DUSSEL, Enrique D.; 1969. *El Catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 4 Antropológico*. Buenos Aires: Bonum.
- MATIENZO, 1566 (1918). "Carta a S.M. del Licenciado Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas, describiendo una parte de la tierra del distrito de la Audiencia", en Levillier, Roberto (dir.), 1918, *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de Presidentes y Oidores*. Documentos del Archivo de Indias, v. 1: 168-179. En: Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino.
- ARISCOTTI, Ana M.; 1966. "Algunas supervivencias del culto a la Pachamama". *Zeitschrift für Ethnologie* 91 (1).
- ERLINO, Rodolfo; 1978. *Pastoreo y complementación vertical en la Puna argentina*, inédito.
- ERLINO, Rodolfo; AMAYA, Luis; RABEY, Mario; SÁNCHEZ PROAÑO, Mario, y SHARER, Lidia; 1977. "Interrelaciones entre ciclo agrario y ciclo ritual en la Puna argentina; comunicación preliminar". *Actas del I Congreso Regional de Arqueología del Noroeste Argentino*, Jujuy (en prensa).
- ACHTIGALL, Horst; 1965. "Beitrage zur Kultur der indianischen Lamazüchte der Puna de Atacama (Nordwest-Argentinien)". *Zeitschrift für Ethnologie* 90 (2).
- ACHTIGALL, Horst; 1975. "Ofrendas de llamas en la vida ceremonial de los pastores". *Allpanchis* (Instituto de Pastoral Andina, Cuzco), 8.
- MURRA, John V.; 1972 (1975). "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en Murra, J. V., *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MÚÑEZ DEL PRADO, Oscar; 1968. "Una cultura como respuesta de adaptación al medio andino", *Actas y Memorias 37 Congreso Internacional de Americanistas*, 4:241-260, Buenos Aires.
- ATTONELLO, Marta, y KRAPOVICKAS, Pedro; 1973. "Ecología y Arqueología de cuencas en el sector oriental de la Puna, República Argentina", *Publicaciones* (Dirección de Antrop. e Hist., Jujuy) 1:3-21.
- PALAVECINO, Enrique; 1948. "Áreas y capas culturales en el territorio argentino". *GAEA* (Soc. Arg. de Estudios Geográficos) 8:447-523.
- PALMA, Néstor H.; 1972. "Transfiguraciones antropológicas de la Puna argentina", *Revista del Museo de La Plata* (Antropología) 7:239-296.
- PULGAR VIDAL, Javier; 1946. *Historia y Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales*, Lima.
- RAFFINO, Rodolfo A.; 1975. "Potencial ecológico y modelos económicos en el Noroeste argentino", *Relaciones* (Soc. Arg. de Antrop.), 9:21-45.
- RAFFINO, Rodolfo A., y CIGLIANO, Eduardo M.; 1973. "'La Alumbreira', Antofagasta de la Sierra, un modelo de ecología cultural prehispánica", *Relaciones* (Soc. Arg. de Antrop.), 7:241-258.
- RUTHSATZ, Bárbara, y MOVIA, Clara P.; 1977. *Relevamiento de las estepas andinas del Noroeste argentino*, Buenos Aires: FECYC.
- STEARMAN, Allyn M.; 1978. "The Highland Migrant in Lowland Bolivia: Multiple Resource Migration and the Horizontal Archipelago", *Human Organization* 37 (2):180-185.
- TAMAYO HERRERA, José; 1970. "Algunos conceptos filosóficos de la cosmovisión del indígena quechua". *Allpanchis* (Revista del Inst. de Pastoral Andina), 2.
- TAVAKOLIAN, Bahram M.; 1976. "The Role of Cultural Values and Religion in the Ecology of Middle East Pastoralism". *Anthropology* (UCLA) 8:99-113.

- VALLEE, Lionel; 1971. "La ecología subjetiva como elemento esencial de la verticalidad". *Revista del Museo Nacional* (Lima) 37:167-173.
- VERGARA, Miguel A.; 1942. *Estudios sobre historia eclesiástica de Jujuy*, Tucumán, Univ. Nacional de Tucumán, Depto. de Hist., Ling. y Folk.
- s.d. *Don Pedro Ortiz de Zárate. Jujuy, tierra de mártires*, San Salvador de Jujuy.
- WEBSTER, Stevens S.; 1971. "An indigenous quechua community in exploitation of multiple ecological zones", *Revista del Museo Nacional* (Lima), 37:174-183.