

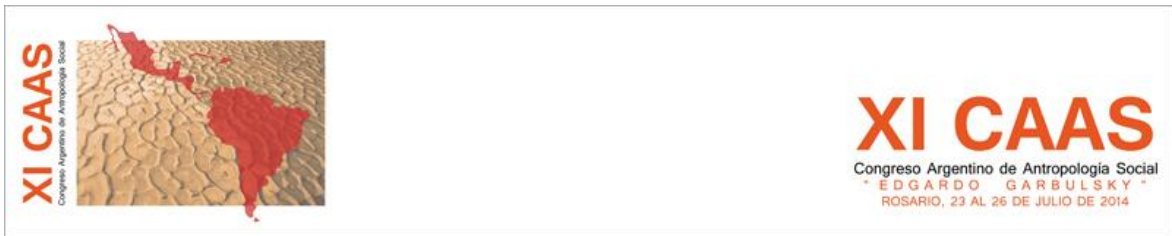
APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A LOS RITOS GANADEROS EN UNA COMUNIDAD AGRO-PASTORIL DE LA PUNA DE SALTA.

Veneri, Lisandro.

Cita:

Veneri, Lisandro (2014). *APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A LOS RITOS GANADEROS EN UNA COMUNIDAD AGRO-PASTORIL DE LA PUNA DE SALTA*. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-081/1302>



XI Congreso Argentino de Antropología Social

Rosario, 23 al 26 de Julio de 2014

**GT59-DE ECOLOGÍAS Y CONSERVACIONES: LA RELACIÓN NATURALEZA-CULTURA EN LA
ANTROPOLOGÍA RECIENTE**

**APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A LOS RITOS GANADEROS EN UNA COMUNIDAD AGRO-
1 PASTORIL DE LA PUNA DE SALTA**

Lisandro Vernerí – Facultad de Filosofía y Letras – UBA

lisaneri10@gmail.com

Introducción:

Esta investigación aborda etnográficamente los ritos ganaderos en una comunidad agropastoril de la Quebrada de Matancillas, puna de Salta. Particularmente analizaremos el *señalakuy*, el ritual del marcaje del ganado, e intentaremos vislumbrar cómo incide el mismo en la movilización de recursos por parte de las unidades domésticas y de las familias extensas que las mismas componen. Abordaremos el ritual como un fenómeno fundamentalmente político, donde las personas se congregan y ponen en juego relaciones sociales y vínculos a través de la organización del mismo, pero cuyas bases son económicas, vinculadas a aspectos de la economía de subsistencia de comunidades agropastoriles, particularmente orientado a marcar la propiedad de los rebaños. Utilizaremos el concepto de “capital político” para analizar el ejercicio de posiciones de liderazgo dentro de la comunidad, observando cómo el mismo se actualiza y reproduce durante ceremonias como el señalakuy.

Al respecto, consideramos importante tener en cuenta que estas comunidades han mantenido sus prácticas culturales en un contexto adverso, invisibilizados y estigmatizados por el estado-nación argentino, y como estas prácticas son conservadas en base a estrategias individuales y colectivas para interactuar con la sociedad dominante. Intentaremos explicar cómo se reproduce lo étnico en la esfera de lo doméstico, en respuesta a los condicionamientos del entorno físico e histórico. En este sentido, la revisibilización de lo étnico supone para la comunidad una manera autárquica de organizarse, incorporando herramientas del estado para mantener su autonomía.

De esta manera, intentaremos dar cuenta de cómo la práctica cotidiana de la cultura aborígen en la Quebrada de Matancillas debe hacer frente a dos presiones de distinto origen: debe ser ecológicamente adaptativa, para asegurar la subsistencia de la comunidad en términos de adaptación al medio ambiente, y debe ser políticamente viable, sorteando las condiciones políticas

adversas, generando estratégicamente formas más o menos encubiertas de contradecir las imposiciones de la sociedad dominante y aprovechando las oportunidades que este contexto les ofrece.

Marco teórico de nuestro trabajo:

El binomio naturaleza-cultura, a la par de otros opuestos con los cuales occidente ha pensado fenómenos como animalidad-humanidad, se ha puesto en duda como un fenómeno intrínseco del mundo en que vivimos. Descola ha mostrado la necesidad de estudiar, en etnografías profundas, la manera en la cual las personas construyen las nociones de naturaleza, en lo que él denomina eco-cosmologías, en las cuales se genera un continuum de personas, seres vivos y factores abióticos (Descola; 1986).

3

Reconociendo que lo que llamamos cultura es información socialmente aprendida que afecta al fenotipo humano y que puede pensarse como parte de la naturaleza, dado que no es exclusivo de nuestra especie sino que ocurrió por un proceso de selección natural, si ha de notarse que la manera en la cual las personas acumulan información cultural, adaptativa o no, es distintiva del resto de las especies. Parte de la información culturalmente acumulada manifiesta su persistencia por medio de mecanismos de transmisión que hacen que ciertos aspectos o conductas se repliquen en el tiempo y persistan en una población, en gran parte por su valor adaptativo (Boyd y Richerson; 1985). En este trabajo reflexionamos sobre la manera en que la señalada sigue, en efecto, un patrón adaptativo y presentamos un modelo que relaciona el comportamiento social con la transmisión cultural.

Al respecto, utilizaremos el concepto de “capital político” como una forma particular de “capital simbólico”, imbuida de prestigio y de honor (Bourdieu; 1981: 13), que otorga la capacidad para movilizar a las personas y al conjunto de relaciones comunitarias necesarias en momentos específicos del año para realizar las actividades del calendario agrícola-ganadero.

También considero pertinente utilizar el concepto de “adaptación en resistencia” del historiador estadounidense Steve Stern, quien reflexiona sobre la variedad de las experiencias de negociación con los estados por parte de las comunidades campesinas (Stern; 1990:32). Sostenemos que la “adaptación en resistencia” opera, en nuestro caso de estudio, mediante la praxis cotidiana y colectiva del estilo de vida andino frente al estado asimilacionista y la interrelación entre estrategias económicas tradicionales de subsistencia (pastoreo) con estrategias capitalistas de trabajo asalariado o producción para el mercado. Al respecto, proponemos extender aquí el concepto de “adaptación en resistencia” para incluir no sólo la adaptación en términos sociológicos a una estructura política, como la utiliza Stern, si en términos biológicos, en tanto adaptación al medio ambiente ecológico.

El pastoralismo en la literatura antropológica:

4

El pastoralismo constituye un modo de vida con un alto componente de movilidad, a raíz de esto, los pastores han sido pensados como mediadores culturales por excelencia. Sin embargo, su estudio ha quedado relegado frente al de los cazadores recolectores y de los agricultores (Medinaceli; 2005). En el ámbito andino fue John Murra en el año 1964 quien inauguró el campo con su trabajo titulado “Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu”. Un estudio de Flores Ochoa de 1968, “Pastores de Paratía”, ubicados en las cercanías del Lago Titicaca, continuó con la temática. En la década de los 80, producto del accionar de Sendero Luminoso, los estudios sobre pastores se trasladan desde Perú hacia Bolivia y Argentina (Medinaceli, op. cit.).

Entendemos, siguiendo a la antropóloga alemana Bárbara Göbel, que en la actualidad el pastoreo se practica dentro de una estrategia de diversificación para moverse flexiblemente entre la economía capitalista y las estructuras de intercambio tradicionales (Göbel; 1998), dispersando los riesgos al crear alternativas a las que se puede acudir en caso de necesidad y haciendo confluir los mecanismos de reciprocidad con los elementos de la economía de

mercado. Podemos constatar que a partir de la década de los 90s ha surgido un nuevo mecanismo de relación entre las comunidades y el estado, el asistencialismo estatal de carácter integracionista, instaurado por la fundación del Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta: una de las consecuencias de este nuevo tipo de relación en algunas localidades de la Puna ha sido el abandono del pastoreo y el asentamiento en zonas urbanas (Göbel; 2003: 223).

La puna de Atacama:

La puna de Atacama ha sido una región periférica para todos los imperios y estados que la han conquistado o han reclamado su dominio, debido quizás a lo inhóspito de su clima desértico. Perteneciente al Kollasuyu del Imperio Inca, que se extendía hasta las tierras de los mapuches, era una región periférica de dicho imperio, pues no encontramos allí el desarrollo de las grandes obras de infraestructura típicas de otras regiones del imperio, debido probablemente a la lejanía del Cuzco (D'Altroy; 2003:306). Durante la colonia estuvo bajo la jurisdicción de la Audiencia de Charcas, para ser asignada a Potosí a partir de la creación del Virreinato del Río de la Plata. Formó parte del territorio Boliviano, declarada su independencia en 1825, hasta que Chile la conquistó tras la Guerra del Pacífico en la década de 1880. A comienzos del siglo XX mediante un acuerdo diplomático el sector oriental de la Puna de Atacama, de 64mil km², pasa a ser jurisdicción argentina, denominándolo Territorio Nacional de los Andes. Por tratarse de una población relativamente pacificada y evangelizada no fueron realizadas las campañas de exterminio desarrolladas en las regiones chaqueña y patagónica. Finalmente la región se subdividió en tres departamentos: Susques, Pastos Grandes y Antofagasta de la Sierra, que fueron asignados a las tres provincias lindantes: Jujuy, Salta y Catamarca respectivamente. (Benedetti; 2003)

La Puna, "tierra alta" en quechua, es un semi-desierto de altura ubicado por encima de los 3200 mts. sobre el nivel del mar, con escasas precipitaciones

(menos de 300 mm anuales) y poca vegetación, debido a que las pocas fuentes de agua están dispersas en el territorio. El clima es muy variado con una gran amplitud térmica diaria que puede alcanzar temperaturas bajo cero durante la noche y más de 50° al rayo del sol. La principal actividad económica es la ganadería de llamas, sumada a la de cabras y ovejas y a una agricultura de baja escala por sistemas de vegas y canales, que en muchos casos son arqueológicos. La base productiva es la unidad doméstica, los pastores se trasladan con sus rebaños a través de puestos estacionales para aprovechar pasturas de distintas alturas. Los pastizales, la leña, las vegas y las aguadas son de uso colectivo de acuerdo al grado de parentesco, el ganado es de propiedad familiar. Nos encontramos con un patrón de población disperso, las comunidades se ubican en tierras fiscales habitadas ancestralmente, lo cual podemos corroborar por el uso de canales de riego arqueológicos. El 61 % de las tierras del Departamento de los Andes de la Provincia de Salta son fiscales, en el año 1966 se les concedió por decreto a las comunidades el derecho de uso (Muscio; 2010: 4).

Podemos observar aquí el carácter ambivalente del estado: por un lado el INTA les provee mejores técnicas a las comunidades, como paneles solares para obtener energía eléctrica, mientras que la propiedad de la tierra aún no les es reconocida por las autoridades provinciales. Al respecto, los atacameños han tenido que asumir el diacrítico *colla* para obtener la personería jurídica de la comunidad, debido a que la provincia aún no reconoce jurídicamente a la étnia *atacama*. La denominación *colla* históricamente se ha visto asociada con una postura despectiva frente a los habitantes de la provincia por parte de la sociedad criolla; lo *inca*, en cambio, es utilizado como arquetipo de la cultura andina. Celia, una de mis informantes, se define a sí misma como perteneciente a la Comunidad de Matancillas, descendientes del pueblo de Atacama y de oriundos de Chile y de Bolivia.

Etnografiando a los pastores de las nubes:

Mi primera visita a la Quebrada de Matancillas fue en el año 2010 en el marco de una campaña de investigación en arqueología a cargo del Dr. Hernán Muscio. Luego de esa primera experiencia, y de establecer un contacto con la comunidad que no ha dejado de prosperar hasta el día de hoy, he vuelto a visitar la quebrada en cuanta oportunidad he tenido. Estas visitas las realicé con el objetivo de poner en práctica el método de la observación participante y elaborar una descripción de la vida en la comunidad en general y sus ritos ganaderos en particular. A continuación expondré los resultados preliminares tanto de mi investigación bibliográfica como de mi reciente experiencia como etnógrafo.

7

La Quebrada de Matancillas está ubicada 57 km. al Norte de la localidad de San Antonio de los Cobres en la frontera con la provincia de Jujuy, tiene una elevación de 3500 a 3800 mts. sobre el nivel del mar y una longitud de aproximadamente diez kilómetros, atravesada por un río que corre en sentido oeste-este. La organización extensiva del espacio observa una verticalidad restringida y consta de tres lugares fundamentales: la casa central o de campo, los puestos temporarios o estancias de pasturas y las casas en el pueblo, todos ellos ubicados en distintas cotas altitudinales. Los pastores y el ganado se desplazan en estas cotas en función de condiciones climáticas y ecológicas estacionales: el agotamiento de las pasturas, la lejanía de las fuentes de agua, el descenso de las temperaturas, y otros fenómenos meteorológicos como heladas, nevadas, lluvias o vientos. A partir de la primavera y durante el verano es común que las unidades domésticas se ubiquen con sus rebaños en una gran meseta hacia el este que comunica las distintas quebradas, para aprovechar sus pastos. Con la llegada de clima invernal las mismas vuelven a las quebradas para refugiarse de los vientos y heladas que azotan en la meseta.

La comunidad consta de cuatro unidades domésticas de residencia permanente, que llegan a ser dieciséis cuando se reúnen las distantes, residentes en el pueblo o en quebradas más alejadas, para las fiestas, rituales o labores colectivas. Las mismas se distribuyen, según los patrones de poblamiento disperso y verticalidad restringida, entre tres parajes principales: “La Esquina”, ubicado en el acceso a la quebrada, a pocos metros de la RN 40; el centro del poblado donde encontramos la Iglesia y un gran comedor para las fiestas; y finalmente, luego de pasar por el cementerio de la comunidad, un gran conjunto de viviendas de adobe con rastrojos y potreros. En años recientes nuevos puestos se han inaugurado ubicados entre estos asentamientos más antiguos, debido a una mayor territorialización aparejada al crecimiento de la comunidad.

8

Uno de los efectos de la vinculación con el mercado ha sido la diferenciación socio económica entre las unidades domésticas, dando lugar a familias de pastores más ricas y más pobres, en función de la cantidad de animales que poseen. Esto a su vez ha alterando los trabajos agrícolas que tradicionalmente se realizaban con el apoyo de toda la comunidad campesina a través del sistema de prestación de servicios corporativos, similar a la *mita*. Hoy en día, los miembros más jóvenes de la comunidad migran a los pueblos, a la capital de la provincia, o incluso a Buenos Aires para realizar sus estudios y enmarcar sus proyectos de vida individuales, muchas veces entrando en contradicción con los requerimientos de mano de obra por parte de la comunidad. Por otro lado, podemos constatar por los relatos de nuestros informantes que con el desarrollo de las unidades domésticas y el establecimiento de matrimonios con nuevas casas en el campo hubo una subdivisión de las tierras de pastoreo y una mayor territorialización, con una mayor presión sobre el medio ambiente.



9

Figura 1: Mapa del sector oriental de la puna muestra la localidad de San Antonio de los Cobres.



Figura 2: Imagen satelital de la Quebrada de Matancilla con los parajes mencionados en el texto.

Señalakuy, ritual de marcaje del ganado y adaptación al medio ambiente:

Un ritual muy importante entre las comunidades de pastores andinos es el *señalakuy*, el ritual de marcaje del ganado. En la Quebrada de Matancillas se celebra cada dos años, a principios del otoño, en marzo o abril; otras comunidades lo realizan el 1ro de agosto: el día de la Pachamama y de los santos de los animales. En los últimos años tuve la oportunidad de participar en dos de ellas, realizadas en los años 2011 y 2013.

Se trata de una compleja ceremonia que yuxtapone elementos de la tradición española con la precolombina, por ejemplo, el marcado con hierro caliente en el lomo y el corte de las orejas de los animales (Lecoq y Fidel; 2000:179). Desde un punto de vista económico la principal función de este ritual radica en el marcaje de los rebaños para poder determinar, a posteriori, el origen geográfico y la pertenencia familiar de cada animal. Si bien el rebaño como un todo pertenece a la comunidad y es sostenido por las prestaciones de trabajo corporativas, cada animal adquiere una relación privilegiada con algún propietario en particular, quien debe velar por el bienestar del mismo.

La señalada o señalakuy contribuye a la cohesión de las unidades domésticas y de la familia extendida o *ayllu*, parientes y vecinos son convocados a participar (Merlino y Rabey; 1983: 6). Ante la llegada de los invitados el intercambio ceremonial se desarrolla a partir de una contraprestación: los asistentes entregan un trozo de cuarzo blanco al convocante como compromiso de reciprocidad futura, aportando a su vez el trabajo necesario para la marcación de los rodeos. El convocante los agasaja con carne, mote, habas, chicha y todo lo necesario para realizar la ceremonia. Este complejo ritual, fundado en una cosmovisión ecológicamente adaptativa, codifica información fundamental para la adaptación de la comunidad a su medio ambiente ecológico (Merlino y Rabey; op. cit.).

Los preparativos:

La semana anterior a la ceremonia las mujeres de la comunidad comienzan la elaboración de grandes cantidades de chicha para agasajar a los invitados; los hombres por su parte carnean algunos animales para preparar el *churqui*, carne secada al sol y conservada con sal; los más jóvenes son enviados a ordeñar cabras y ovejas y a juntar leña de *thola* para calentar los hornos de barro y allí preparar panes y tortillas. También se elaboran pompones, llamados *chimpos*, y se tejen collares de lana de llama teñida de diferentes colores para adornar a los animales, cada color tiene un significado y son elegidos por el dueño de cada animal.

La noche anterior, o inclusive el mismo día del marcaje previsto para cada especie, un joven pastor es enviado para reagrupar a los animales que pastan libremente en los alrededores. La ceremonia puede durar entre dos y cuatro días, en función de la cantidad de animales a marcar y la cantidad de invitados que participan en la misma.

La señalada de las llamas:

Para los pastores las llamas no sólo son una fuente de recursos, son el lazo material y simbólico que une al hombre con la naturaleza, por lo cual requieren de un trato ceremonial adecuado, el cual es transmitido a través de las generaciones por medio de la práctica del pastoreo, cuya expresión ritual máxima se da durante esta ceremonia (Lecoq y Fidel; op. cit.). Antes de comenzar a señalar se cava un pozo junto a los muros de piedra del corral, en el mismo los participantes realizarán las distintas libaciones previstas, que incluyen chicha, bebidas alcohólicas, cigarrillos, hojas de coca, entre otros. Finalmente tapan el hoyo con una piedra.

El rebaño de llamas es ingresado al corral, el marcaje comienza por los machos adultos, luego los más jóvenes y por último las hembras.

Sosteniéndolas por las orejas y el rabo, comienzan a marcarlas, colocándoles aros en las orejas con una aguja y chimpos sobre el lomo. También se le ofrecen bebidas al animal, colocándoles chicha o cerveza en el interior del hocico.

Los diferentes cortes realizados en las orejas de los animales permiten determinar la propiedad individual de cada uno de ellos, la forma de realizarlos es transmitida a través de las generaciones durante esta ceremonia. Mientras los cortes son efectuados por la persona encargada de realizar esta actividad, los más jóvenes recogen la sangre derramada en un cuenco de cerámica, con la cual pintan sorpresivamente los cachetes de los participantes, en un intercambio simbólico destinado a incrementar la fertilidad de los rebaños.

“El modo de cortar las orejas varía según las familias y las regiones. Las diferentes marcas facilitan el reconocimiento de cada animal y permiten determinar su procedencia y su origen familiar.” (Lecoq y Fidel; 2000:168)

12

Los corrales son sahumados con la *chacha*: una planta que es colocada dentro de una vasija y encendida para que humee (ver Fig. 3), la misma es asignada al cuidado de algún joven, el *chachero*, quien debe ocuparse de que no se encienda fuego y continúe humeando. El sahumado tiene por función alejar a los envidiosos y evitar que la tierra “se trague” a los animales a través de las enfermedades.

Una vez que todas las llamas han sido señaladas se abren las puertas del corral, si estas no salen en grupo se presagia que en el futuro el rebaño se va a desunir. Los trozos de orejas cortados a los animales son enterrados en el pozo de las libaciones para que “se los coma” la Pachamama. Luego de soltar al rebaño, cuando las bebidas alcohólicas ya hacen sentir sus efectos sobre los participantes, suelen darse varias vueltas bordeando los muros por dentro del corral cantando y bailando.

La señalada de las vacas:

La presencia de vacas en los rodeos es una novedad para la comunidad. En el año 2005 fueron incorporadas por Doña Eulalia quien, frente a las críticas que argumentaban que no iban a adaptarse al clima de la puna y sin asesoramiento agronómico, logró que prosperaran llegando a ser más de 30 animales. Aquí la señora está actuando como rol-model, no sólo para la replicación de información por medio del mecanismo de transmisión sesgada sino como una aprendedora individual por medio del mecanismo de la variación guiada¹, experimentando y agregando variación adaptativa al *pool* cultural de la comunidad (Boyd y Richerson; 1985).

La ceremonia comienza de la misma manera, cavando un hoyo junto a los muros del corral donde se realizarán las libaciones de bebidas alcohólicas, chicha, tabaco, hojas de coca, entre otros. La operación de señalarlas y marcarlas es más trabajosa que en el caso de las llamas, dado el porte de los animales. Los hombres se colocan con los lazos a un costado del corral, mientras las mujeres y niños mantienen a las vacas a raya, arrojándoles piedras para evitar que intenten huir o agredan a los hombres. Cuando un animal es lazado por el cuello o por las patas por alguno de las participantes el resto se apresura para inmovilizarlo y así poder marcar y señalar. Unos fierros calientes con las iniciales de los propietarios son presionados al rojo vivo contra el lomo del animal, en la región de la grupa. Luego se le arroja un chorro de chicha y hojas de coca sobre la quemadura, en un acto simbólico para asegurar la propiedad del animal y para aliviar el dolor causado por la quemadura. También le son ofrecidas diferentes bebidas, colocándoselas en el hocico, como en el caso de las llamas. Suelen adornárseles tanto las orejas, como el lomo y el rabo.

¹ "Boyd and Richerson have modeled the Lamarckian inheritance of cultural information, calling it "guided variation". In their model of guided variation, one individual acquires information from a second individual, and then modifies that information according to their own individual learning processes. This modified information is then transmitted to other individuals in the population." (Mesoudi; 2011:63)

La señalada de las ovejas y las cabras:

Se realiza en el mismo corral que las llamas, una vez que estás son retiradas para pastar, y son realizadas las mismas libaciones que para los otros animales. En las ocasiones que logré observar fueron llevadas dos parejas de cabras al centro del corral y acostadas sobre un poncho, representando un matrimonio, la madrina y el padrino; les son colocados collares de lana de llama en el cuello, así como flecos de lana en el lomo y aros en las orejas. Los aros de las cabras y las ovejas son más pequeños que los de las llamas.

Según me comentaron mis informantes en la quebrada son criadas dos razas de cabras: las *lapachas*, más grandes, y las *angoras*, más pequeñas y de lana blanca. La cabras son adornadas y bendecidas colocándoles chicha y hojas de coca en el hocico, para luego practicarle los cortes en las orejas. Una vez señaladas las cabras se prosigue con las ovejas, sin solución de continuidad. Luego se repiten las vueltas alrededor de los muros del corral, cantando y bailando, antes de abrir la tranquera y permitir la salida de los animales.

Para finalizar, una piedra rectangular es desenterrada del centro del corral, junto a ellas se apoya un saco y la chacha. La piedra se retira y se cava un hoyo en su lugar, allí se realizan las libaciones finales que incluyen unos muñecos de lana, representando las diferentes especies de animales, que son preparados en el momento con hebras de lana que se encuentran guardadas en el interior del saco. Todos besan las figuras, se persignan y agradecen antes de colocarlas todas “juntitas” en el fondo del pozo. Finalmente se tapa con la piedra rectangular y se coloca una thola arrancada de raíz y adornada con lana de llama, la misma se llama *mojón*, se realizan las últimas libaciones, se agradece a los santos y a la Pachamama, a quienes se les pide por los rebaños, y se continúa con el canto y con la danza. Luego de dar varias vueltas al corral la caravana continúa danzando fuera del mismo para continuar la fiesta en el comedor.

La fiesta:

Por la noche todos se reúnen en el comedor para cenar y comenzar la fiesta. Suelen realizarse algunos juegos durante la fiesta de la señalada, uno de ellos consiste en que los participantes comiencen a componer coplas, cada uno de ellos debe recordar y repetir las coplas anteriores antes de entonar la suya, aquel que no lo logra pierde. El juego del sapo consiste en arrojar unos pequeños aros metálicos que deben caer sobre unos "sapos" del mismo material y quedar enganchados en el cuello, cada uno de los sapos posee una puntuación distinta, quien logra el mayor puntaje gana.

Es común que se lleve a cabo el baile del *picote*, el mismo se realiza de a cuatro personas, juntando dos parejas, que se toman por los codos girando en círculos y dibujado un ocho. El baile, la música y la bebida continúan hasta altas horas de la madrugada, reactualizando los vínculos con los parientes de la familia extendida así como el capital político de los convocantes.

15



Figura 3: Armado del *mojón* y sahumado con *chacha* en la comunidad de Matancillas.

Otras instituciones tradicionales andinas:

A partir de nuestras observaciones de campo intentaremos especificar el funcionamiento en la actualidad de algunas instituciones tradicionales andinas para esta comunidad. Según Steve Stern *la autonomía económica y la comunidad eran los dos principios gemelos de la vida material* (Stern; 1982: 25), ambos elementos se encuentran presentes en este grupo de pastores. La ausencia de estructuras comunitarias desarrolladas da primacía a las familias extendidas relativamente autónomas como unidades de producción y reproducción social, interactuando con otras familias para el intercambio de productos del pastoreo por plantas ricas en carbohidratos (maíz, trigo, papa) básicas para la dieta.

En tiempos prehispánicos el *ayllu* era la unidad de parentesco básica de la estructura social andina: un linaje endógamo con un antepasado en común, unidad autónoma de producción y reproducción social. En tanto grupo de parentesco, con un ancestro fundador, estaba dividido en mitades, compuestas por individuos o parejas relacionadas que intercambian trabajo y cooperan en el manejo de la tierra y los rebaños. El parentesco definía los límites de un ayllu, comunidad o grupo étnico, vinculado a las huacas, que extendían las relaciones de reciprocidad a un plano sobrenatural (Stern; op. cit.). Cock (1981), por otro lado, enfatiza el carácter dinámico y la diversidad del ayllu, como elemento de cohesión social. El mismo tiende a la conservación de la estructura social a partir de los principios de reciprocidad comunal ejercidos en su interior.

“El ayllu se muestra en los periodos prehispánico y colonial como una institución que reúne, organiza y cohesiona a un grupo humano, integrándolo a la vida social desde una neta posición comunal.” (Cock; 1981:242)

Esta posición se basa en el análisis de tres aspectos fundamentales de la institución: la reciprocidad, la redistribución y la concepción comunal de la tierra (Cock; op. cit.). En la comunidad de Mantacillas el ayllu, en tanto patrón de

familia extendida, se encuentra en el centro de las estrategias emancipadoras desplegadas frente a la coacción del estado,

“replicando y reactualizando la estructura de linajes y genealogías comunes que daban derechos de propiedad y autonomía a los territorios locales, evolucionada con anterioridad al régimen colonial y al orden republicano.” (Muscio; 2010:18)

Encontramos aquí una marcada división sexual del trabajo: las mujeres se ocupan del pastoreo y los hombres del telar, los cultivos y el trabajo asalariado. Los espacios, a su vez, siguen esta misma lógica: los corrales y dormideros están asociados a sus cuidadoras, uno diría al caminar por la quebrada: “este es el corral de Doña Eulalia”; mientras que los rastros y telares están asociados a los hombres: “el rastrojo de Don Benito”.

Los *kurakas* eran los miembros de la elite local, los descendientes más cercanos de los ancestros fundadores del ayllu, encargados de mantener unidad e identidad de los intereses del grupo. Se esperaba que los *kurakas* fueran generosos y hospitalarios pues, jefes de familias extensas, han sido los clásicos encargados de la articulación entre ayllu y estado (Stern; 1982:32). En el caso en cuestión nos encontramos con que la señora Doña Eulalia, de unos 65 años de edad, accedió a este status a partir de su compromiso social y de su capacidad de acumular capital político, disponiendo de la capacidad organizativa y del conocimiento de la red de relaciones sociales para coordinar la acción colectiva, con los cuales adquirió un rol de liderazgo.

Otra institución, la *mita*, se refiere a los turnos rotativos de trabajo en beneficio de la comunidad o de sus *kurakas*. Es un concepto que proviene de *mitachanacuy* que se refería a intercambios de energía entre parientes y personas de un mismo grupo a nivel laboral para las cosechas, el ganado, etc (Murra; 1987:137). Para Alberti y Mayer la reciprocidad es elemento fundamental del modo de producción comunitario, los Intercambios recíprocos de mano de obra entre parientes, la cooperación y las obligaciones mutuas son fundamentales para la producción agrícola y pastoril de la comunidad (Alberti y Mayer; 1974:14).

Conclusión:

La Quebrada de Matancillas posee una larga experiencia de resistencia a los estados nacionales que han reclamado el dominio sobre el territorio puneño y han desplegado diversas estrategias para resistir ese dominio estatal. La persistencia de la cultura e identidad indígenas ha cobrado fuerza desde la praxis cotidiana de un modo de vida profundamente vinculado al pastoralismo y al medio ambiente ecológico en el que habitan, estableciendo una estrecha relación en la cual la comunidad ha dejado un huella indeleble en su territorio, así como ha elaborado un profundo conocimiento sobre el mismo. A raíz de los cambios drásticos que la penetración del capitalismo ha ocasionado en las comunidades campesinas a lo largo y ancho del mundo (Stern; 1990), esperamos que este trabajo cumpla la función de reivindicación histórica de dichos pueblos, particularmente para el caso de las comunidades de pastores de la Puna de Atacama. Al respecto, el proyecto de investigación se relaciona con los procesos de etnogénesis que han emergido recientemente en diversos pueblos de la nuestro país, colaborando con su re-visibilización (Muscio; 2010). Por su parte, permite hacer un pequeño aporte al ya clásico debate sobre los conceptos de naturaleza y cultura desde la disciplina antropológica, documentando formas distintas de entender y convivir en/con la naturaleza frente al avance del modelo extractivista imperante en la actualidad.

Sobre la base de la información hasta aquí presentada he elaborado un modelo que apunta a dar cuenta del rol de la señalada en los procesos de transmisión cultural del comportamiento adaptativo entre los pastores de Matancillas. En las tierras altas de la Puna los camélidos (silvestres y domesticados) son los recursos de mayor rendimiento económico, por lo tanto los pobladores tenderán a consumirlos, frente a otros recursos disponibles, aumentando la tasa de retorno. En economías pastoriles la acción de la transmisión cultural y el sesgo adaptativo de los individuos por optimizar el resultado económico conducirá a la retención selectiva y a la transmisión, en la escala de la población, de prácticas de pastoreo específicas de animales grandes, todos

ellos rasgos culturales. Esta transmisión opera a través de los *rol-models*², poseedores de la información adaptativa que los individuos intentan replicar, incluyendo patrones de comportamiento social vinculados al pastoralismo. Entre estos últimos destacamos aquellos que se basan en el “capital político” utilizado por los individuos para instruir socialmente a sus descendientes (éxito reproductivo y replicativo) generando una transmisión sesgada, cuyo mecanismo principal, en este caso, es el sesgo indirecto (Boyd y Richerson; 1985).

Podemos concluir que la señalada es parte de un paquete de conductas que permite reproducir el pastoralismo como modo de vida, y como estrategia económica para explotar eficientemente a los camélidos, a través de la transmisión cultural del comportamiento social, fundamental para actualizar el capital político que otorga el status requerido para operar como rol-model. En este sentido, más que una actividad ritual y económica específica, la señalada, así como otras instituciones tradicionales andinas, constituye un conjunto denso de prácticas culturales orientadas al aprendizaje social no solamente de habilidades económicas o de manejo de animales, sino fundamentalmente de comportamiento social que permite la reproducción de la cultura aborígen tradicional en un contexto político adverso.

Agradecimientos: A Celia, Raúl y a Mónica por recibirme siempre con los brazos abiertos y a los docentes que me impulsaron a interesarme en este campo: Hernán Muscio y Sebastián Abeledo.

² “Model-based biases occur when people preferentially adopt certain cultural traits not on the basis of their intrinsic qualities but on the characteristics of the model exhibiting them.” (Mesoudi; 2011:73)

Bibliografía:

- Alberti, G. y E. Mayer. (1974). "Reciprocidad e Intercambio en los Andes". IEP, Lima.
- Benedetti, Alejandro. (2003). "Puna de Atacama. Sociedad, economía y frontera". Editorial Alción, Córdoba.
- Bourdieu, Pierre. (1981). "La représentation politique – éléments pour une théorie du champ politique". En: Actes de Recherche en Sciences Sociales Nr. 36/37.
- Boyd, R. y P. J. Richerson. (1985). "Culture and Evolutionary Process". En: Universidad de Chicago.
- Cock, Guillermo. (1981). "El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas". Etnohistoria y Antropología Andina. Lima, Museo Nacional de Historia.
- D'Altroy, Terence. (2003). "Los Incas". Barcelona, Editorial Ariel.
- Descola, P. (1986). "La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar". Quito: Ed. Abya-Yala. Colección 500 Años.
- Flores Ochoa, Jorge A. (1968). "Pastores de Paratía: una introducción a su estudio". México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Göbel, Bárbara. (1998) "Salir de viaje: producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino". En: 50 años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones, etnohistoria, etnolingüística y etnografía en las Américas (Carmen Arellano et al., eds.); Saurwein: Estudios Americanistas de Bonn.
- Göbel, Bárbara. (2002). "La Arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistema de asentamiento en la Puna de Atacama (Susques)". En: Estudios Atacameños N° 23.
- Göbel, Bárbara. (2003). "La plata no aumenta, la hacienda sí: Continuidades y cambios en la economía pastoril de Susques (Puna de Atacama)". En: Puna

de Atacama: sociedad, economía y frontera, Alejandro Benedetti (Ed.), Buenos Aires/Córdoba: Alción, 2003.

- Lecoq, Patrice Y Fidel M., Sergio. (2000). "Algunos aspectos de la vida y de los ritos ganaderos en Ventilla, una comunidad pastoril del Sud de Potosí". En: Jorge Flores Ochoa y Yoshiki Kobayashi Editores. Pastoreo altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades. La Paz: Plural/MUSEF.

- Medinaceli, Ximena. (2005). "Los pastores andinos: una propuesta de lectura de su historia. Ensayo bibliográfico de etnografía e historia." En: Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines.

- Merlino, Rodolfo J. (1979). "Pastoreo y agricultura en el Altiplano Meridional: Aspectos cosmovisionales y religiosos". Actas del IV Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, Cusco.

- Merlino, Rodolfo J. Y Rabey, Mario A. (1983). "Pastores de Altiplano Andino Meridional: Religiosidad, territorio y equilibrio ecológico". Allpanchis, Cuzco.

21

- Mesoudi, A. (2011). "Cultural Evolution: How darwinian theory can explain human culture and synthesize the social sciences." En: Universidad de Chicago.

- Muscio, J. (2010). "La insubordinación de la cultura: Revisión y revalorización de la identidad étnica entre las comunidades aborígenes de la Puna de Salta". En: FFyL, Universidad de Buenos Aires.

- Murra, John. (1964). "Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu" En: Formaciones económicas y políticas del mundo andino; Lima: IEP.

- Murra, John. (1987). "La Organización Económica del Estado Inca". Siglo XXI, México.

- Stern, Steve (1982). "Los Pueblos Indígenas del Perú y el Desafío de la Conquista Española". Alianza, Ed., Madrid.

- Stern, Steve. (1990). "Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX". Lima, Instituto de Estudios Peruanos.