

# Pastores de los Andes Meridionales

## Sistemas tradicionales de intercambio y sus transformaciones en Santa Rosa de los Pastos Grandes [Los Andes, Salta]

Autor:

Abeledo, Sebastián

Tutor:

Gil Montero, Raquel

2013

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras

# **Pastores de los Andes Meridionales**

Sistemas tradicionales de intercambio y sus  
transformaciones en Santa Rosa de los Pastos  
Grandes (Los Andes, Salta)

**Tesis de Doctorado**

Autor: Sebastián H. Abeledo  
Directora: Raquel Gil Montero  
Codirector: Pablo F. Sendón

Buenos Aires-Argentina  
Noviembre 2013

# Índice

<b>Introducción general</b>	8
El tema de investigación	11
Aspectos metodológicos	14
Fuentes históricas	16
La localidad de Santa Rosa de los Pastos Grandes	17
<i>Historia administrativa e institucional</i>	19
<i>Territorio Nacional de Los Andes</i>	23
<i>Geografía y ambiente</i>	26
El contenido de la tesis	30
<b>Primera Parte</b>	
<b>Modo de vida pastoril</b>	36
<b>Capítulo 1</b>	
<b>La especialización pastoril</b>	37
Ecología cultural y tipos de subsistencia en zonas montañosas	39
Pastoralismo y adaptación	44
La especialización pastoril	49
<i>Las formas básicas del pastoralismo</i>	53
<i>Tipos de movilidad: nomadismo, trashumancia y verticalidad</i>	55
Organización social de los grupos pastoriles	59
Teoría, conceptos y categorías para discutir nuestro estudio de caso	62
<b>Capítulo 2</b>	
<b>Los pastores de los Andes</b>	64
El modo de vida pastoril en los Andes	66
Estudios de etnografía sobre pastores andinos	73
<i>Andes Centrales: Sierra peruana</i>	73
<i>Andes Meridionales</i>	77
<i>Altiplano boliviano y norte chileno</i>	77
<i>Noroeste argentino</i>	79
	2

Modelos clásicos de adaptación ecológica en los Andes	84
Movilidad pastoril en los Andes	86
<i>Trashumancia estacional</i>	87
Las caravanas en los Andes	90
<i>Los viajes en la sierra sur peruana</i>	94
<i>Los viajes en el altiplano boliviano</i>	96
<i>Las viajes en el noroeste argentino</i>	97

## **Segunda Parte**

### **Los Pastores de Pastos Grandes** 100

#### **Capítulo 3**

##### **El modo de vida pastoril en el pasado** 101

El pueblo de Pastos Grandes en la mirada de los viajeros	104
<i>La población de Santa Rosa de los Pastos Grandes</i>	112
El pastoreo trashumante	117
Estrategias complementarias al pastoreo	120
<i>La cacería de vicuñas y chinchillas</i>	120
<i>Tejeduría</i>	125
<i>Agricultura</i>	126
Las caravanas de intercambio de primera mitad de siglo XX	127
Los pastores, el Estado y la minería de boratos	131
<i>La presencia del Estado Argentino en Pastos Grandes</i>	131
<i>Los boratos de la Puna y Pastos Grandes</i>	134

#### **Capítulo 4**

##### **Actualidad y pastoreo en Pastos Grandes** 142

Pastos Grandes, el pueblo y sus instituciones	143
<i>La organización del espacio en el pueblo</i>	146
<i>Servicios públicos e instituciones del pueblo</i>	149
<i>Comunidad Andina de Santa Rosa de los Pastos Grandes</i>	151
La familia y la economía pastoril	156
<i>Composición y ciclo del grupo doméstico</i>	158
<i>El grupo doméstico, la familia y los parientes</i>	167

<i>Los grupos domésticos y la asignación del trabajo</i>	171
Los territorios de pastoreo	176
<i>La vega de Santa Rosa de los Pastos Grandes</i>	178
Residencia y herencia de los territorios de pastoreo	183
La adquisición de animales y la composición del ganado familiar	188
Los animales y la tecnología del pastoreo	193
<i>Ciclo anual de la actividad pastoril</i>	196
<i>Los momentos rituales y el ganado</i>	198
<i>Rutina diaria del pastoreo</i>	203
<i>Técnicas de manejo ganadero</i>	207
La estrategia trashumante de los pastores de Pastos Grandes	211
<i>El ciclo de movilidad anual</i>	215
<i>Ciclos de trashumancia en el pueblo y en el campo</i>	219

## **Tercera Parte**

<b>Los pastores de Pastos Grandes y el mundo de afuera</b>	223
--	-----

### **Capítulo 5**

<b>Pastoreo y estrategias económicas complementarias</b>	224
Articulación con el sector público	226
<i>El empleo público y los planes de empleo en Argentina</i>	227
<i>Las posibilidades de articulación y transferencias estatales</i>	228
<i>Los ingresos estatales y el grupo doméstico</i>	232
Inserción en la economía capitalista	236
<i>El sector privado en la localidad</i>	236
<i>Minería y borateras</i>	237
<i>Las borateras en Los Andes</i>	241
<i>Los pastograndeños en las borateras</i>	244
<i>La exploración minera y la fiebre del litio</i>	255
El acceso al mercado y a los recursos foráneos	259
<i>El trabajo asalariado fuera de la localidad y los métodos compulsivos</i>	264
Estrategias complementarias y los grupos domésticos pastoriles	267
<i>Pastoreo trashumante, minería y la incidencia del Estado</i>	269
Continuidad de los viajes de intercambio interzonal	273

<b>Capítulo 6</b>	
<b>Las caravanas en Pastos Grandes</b>	275
El alcance de las caravanas en la primera mitad de siglo XX	276
<i>Los circuitos de arrieros y los viajes de intercambio</i>	276
<i>Los viajes de Pastos Grandes y sus alcances durante el siglo XX</i>	279
Aspectos generales de los viajes de intercambio en Pastos Grandes	283
<i>Las relaciones sociales y el trueque</i>	291
<i>Los rituales de los viajes</i>	303
<i>Las caravanas y sus aspectos territoriales</i>	308
Los viajes a los valles y sus destinos en el presente	310
Los viajes a Alumbre en los altos valles de Luracatao	314
<i>A probar el cambio</i>	315
<i>Regresando a los valles</i>	325
<i>Un intento de viaje</i>	338
Algunas interpretaciones sobre los viajes y su disminución	340
<i>Las prácticas y las representaciones alrededor de los viajes</i>	341
Minería y pastoreo: década de 1970 y el núcleo del problema	351
Reflexiones preliminares sobre la retracción del caravanero	372
<b>Conclusiones</b>	379
<b>Bibliografía y fuentes documentales</b>	393

## Agradecimientos

El trabajo de investigación que hizo posible la realización de esta tesis se desarrolló en el marco de una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) que nos financió durante cinco años (2008-2013).

A Raquel Gil Montero, mi directora, que confió en mis primeras propuestas de investigación y, ayudándome a darles forma y coherencia, me dio la oportunidad de emprender este maravilloso camino. Los aportes surgidos de las continuas discusiones, sus incansables lecturas y, sobre todo, su experticia en la temática pastoril, fueron fundamentales en todo el proceso de desarrollo de la investigación y el proceso de maduración de la tesis.

A Pablo Sendón, mi codirector, que se comprometió desinteresadamente con mi investigación desde sus etapas iniciales e influenció decisivamente en la mirada antropológica que tomó su desarrollo y la tesis. Sus atentas lecturas y valiosos comentarios fueron indispensables para madurar muchos de los puntos tratados a lo largo de los capítulos.

A Cecilia Hidalgo, mi consejera académica, que me acompaña de diferentes maneras y en diversos roles desde mis épocas de estudiante. Su apoyo y colaboración siempre han sido importantes para mi investigación.

Agradezco a todos las autoridades, investigadores, becarios, estudiantes y personal de la Sección Ethnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas y de la Cátedra Sistemas Socioculturales de América II de la carrera de Antropología de la Universidad de Buenos Aires de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). En ambos ámbitos académicos encontré un espacio de discusión y aprendizaje muy importantes para mi formación.

También quiero agradecer a muchas personas e investigadores pertenecientes al ámbito académico por su apoyo, ayuda inestimable y amables gestos de consideración, entre ellos: Hernán Muscio, Gabriel López, Bárbara Göbel, Ana María Lorandi, Alejandro Benedetti, Jorge Tomasi, Carolina Rivet y Sebastián Pardo. Especialmente a mis colegas y amigos: Salvador García, Lorenita Campos, Jorgito Cladera Gómez y María Eugenia Nale, que han estado siempre cerca de diferentes maneras.

A mis amigos de la vida Germán Manetti, Yamila Collazo, Martín de Dios, Eduardo Silva, Anabel Sánchez y Diego Zaragoza, quienes siguen de manera constante cada paso de mi carrera y siempre me hacen el aguante.

Especialmente y con profundo cariño, deseo agradecer a la gente de Pastos Grandes por tantos momentos compartidos a lo largo de estos años. Entre ellos, debo agradecer fundamentalmente el apoyo de mis compadres Hugo Rodríguez y Ricarda Cruz y sus familias. También a las familias de Oscar y Andrea Varas, Carmen Chaparro e Hilario Morales, Constancio Delgado y Sabina Chaparro, Florentina Casimiro y Sabino Chaparro, Gregoria Cruz y Clara Cruz, Cándido Cruz y Lucrecia Rodríguez, Atilio Rodríguez, Lucho Cruz, Agapita Fabián y Beltrán Soriano, Domingo Fabián y Teresa Chaparro, Gregorio Morales y Gloria Chaparro, Rosa Casimiro, Julio Sandón, Fausto Morales, Oscar Casimiro y Dora Morales, Justino Morales y Martina Cruz, Esteban Rodríguez y Juliana Cruz, Matilde Fabián, Nicolás Morales y Justa Tolaba, Juan Bautista Tolaba, Ceferina Guitián, Teófila y Mónica Tolaba, Eusebio Delgado, Adolfin Morales, Benjamín Barrios, Adrián Tolaba, Mauro Tolaba, Celedonia y Ana Rodríguez, Celecio Morales, Natividad Guitián, José Luis Delgado, Ricardo Morales, Orlando Fabián, Dionisia Rodríguez y Mario Sanhuevo. Por supuesto, mi gratitud se hace extensiva a las personas que no están mencionadas en esta lista que también fueron importantes.

Mi más profundo agradecimiento es para las mujeres de mi vida: mi mamá Silvia Muñoz y mi hermana Paula Abeledo. Ellas son parte de mí y hacen que todo tenga sentido. Por supuesto, también a mi viejo, Alberto Abeledo, quien vive en mi memoria y recuerdo con inmenso amor. Además agradezco a mis madrinitas, Teresa Muñoz y Delia Muñoz, a mis tíos Alfredo y Susana, al resto de mi familia y a mis suegros y cuñadas.

Fue fundamental la compañía de Quipu y Wayra, “mis animales”, que estuvieron compartiendo conmigo cada segundo de la escritura de la tesis.

A Eliana Regales, mi compañera y colega, por su consejo y sus lecturas del trabajo. Me ha enseñado con sincero amor el verdadero significado de caminar juntos por esta vida.



## Introducción general

“...usted tendría que haber venido veinte o treinta años antes. Nooooo; ya nadie viaja ahora. Veinte años antes, o más, se hubiera cansado de hacer viajes. Y de los viajes” (Justino Morales, 2008)

La investigación que presentamos en esta tesis doctoral consiste fundamentalmente en el análisis etnográfico y antropológico de los cambios suscitados en las estrategias de intercambio económico de los pastores de Santa Rosa de los Pastos Grandes, una localidad de la altiplanicie central de la Puna de Atacama ubicada en el departamento de Los Andes de la provincia de Salta (Argentina).

Nuestro interés por estudiar las caravanas de los pastograndeños, tal como nos lo advertía el viejo don Justino Morales, quien fuera en el pasado un verdadero e incansable viajero, llegó desfasado en el tiempo. En nuestros primeros años de visita al terreno, comenzamos a notar que la gente se refería a los viajes de intercambio a los valles, como a una *costumbre* que se estaba perdiendo. Sinceramente, no comprendimos la literalidad de estas palabras y sin estar convencidos de lo complejo que sería, no solo participar de una caravana, sino el recolectar testimonios orales sobre la importancia que tuvieron, comenzamos a delinear un plan de investigación sobre los viajes de intercambio en Pastos Grandes.

Al estudiar la bibliografía que en los Andes teorizaba sobre las caravanas, no pudimos menos que apasionarnos por el tema. Los desarrollos teóricos iniciales sobre el pastoralismo, como lo veremos especialmente en los primeros capítulos de esta tesis, enfatizaban que en los Andes las caravanas de intercambio eran un elemento central de las economías especializadas. Pero posteriormente, y de una manera precisa, la evidencia etnográfica sobre pastoralismo andino replantearía los presupuestos teóricos más elementales al encontrar casos de retracción de las caravanas en diferentes lugares de la geografía andina. A sabiendas que el caravaneo en Pastos Grandes era algo que se estaba perdiendo, nos entusiasmó la posibilidad de estudiar esta estrategia en una sociedad que desplegaba muchas de las características propias de los pastores especializados. Pero al avanzar en nuestro trabajo etnográfico nos encontramos estudiando una sociedad de pastores muy diferente a lo esperado: la gente en Pastos Grandes, antes que pensar en el desarrollo de estrategias de trueque itinerante –que nunca eran descartadas de manera apriorística–, se mostraba más preocupada por

conseguir recursos monetarios. Encontramos una sociedad muy involucrada con la minería y en sacar provecho de otras relaciones con el Estado, estrategias que por momentos, poco y nada tenían que ver con la actividad ganadera. Y por supuesto, menos con las caravanas pastoriles.

Siempre tuvimos en cuenta y fuimos conscientes que los viajes se estaban perdiendo, pero no estábamos al tanto del alcance de esta aseveración, de cuál era el verdadero significado del abandono de los viajes, ni de los cambios que esto conllevaría en el modo de vida de Pastos Grandes. En la actualidad, los viajes forman parte del recuerdo de una realidad aún muy viva en las significaciones de la gente, pero que tan solo surge en circunstancias muy especiales. Ciertamente, fuimos a buscar algo de la vida pastograndeña que ya no estaba, que se había perdido: aquellos tiempos de continuas caravanas de gente y animales que partían de la puna hacia los valles transportando toneladas de sal, productos pastoriles y agrícolas.

De ahí en más, con la expectativa de poder encontrarnos con aquella parte del mundo pastoril que desaparecía, nuestro interés estuvo signado en rescatar los viajes a partir de participaciones en alguna caravana y a través de la memoria de la gente. La reconstrucción de las caravanas que se encontrará en esta tesis, fue producto de un trabajo minucioso que con mucho esfuerzo integramos en el capítulo final. Pero nuestro interés también estuvo centrado en comprender por qué las caravanas se habían retraído ante otras estrategias de articulación económica y la pregunta sobre el tema de la pérdida de los viajes paso a ocupar uno de los objetivos de nuestra investigación.

Esta aclaración advierte explícitamente al lector de que si bien nuestra intención inicial fue hacer una tesis sobre caravaneos de una región de los Andes sobre la que no se tenía información etnográfica, la misma se convirtió en otra cosa: dar cuenta de las transformaciones que hicieron de los pastograndeños una sociedad pastoril involucrada con el mercado de trabajo minero que no practicaban el caravaneo como fuente fundamental de adquisición de recursos complementarios. Por lo tanto, aunque las caravanas fueron nuestro punto de partida, no son el eje en el escrito final de esta tesis.

Sin embargo, aunque las caravanas pertenecen en cierta medida al pasado, lo cierto es que una parte importante de la economía de la población andina de Los Andes se basa en la ganadería extensiva. Los pastores de la Puna de Salta habitan en una región de las tierras altoandinas que ha sido considerada durante muchos años como marginal, despoblada y de escaso interés para el desarrollo económico del país. Conforman uno de

los sectores más áridos de los Andes que se suele describir como un semidesierto de altura situado entre los 3500 y 4800 msnm. Este espacio, caracterizado por escasas precipitaciones y la baja productividad vegetal de sus suelos, presenta un relieve poblado de cerros y quebradas, destacándose serranías separadas por amplios valles con presencia de muchos salares. La producción agrícola registra un bajísimo rendimiento en relación con las características físicas del ambiente y el manejo tecnológico que los pastores tienen a disposición, que no logra subvertir esta condición. Pero si bien no han logrado desarrollos agrícolas de importancia, los miembros de estas sociedades han conseguido convertir este “desierto improductivo” en un sistema de producción principalmente pecuario integrado por varias especies animales. La ocupación ganadera desempeña un rol central en la vida social y cultural de los campesinos que viven dispersos en este territorio, siendo además, durante largos períodos históricos, la actividad económica de subsistencia más importante. Los habitantes de estas punas obtuvieron del ambiente todos los recursos que les fue posible a través del manejo de los rebaños domesticados y de otras tácticas como la trashumancia y la irrigación de suelos pantanosos, para enfrentar las fluctuaciones periódicas de los pastizales y aumentar la superficie de los humedales. En relación con la crianza de animales, los pastores de la región mantienen un modo de vida trashumante o seminómada, un aspecto muy característico de esta forma de especialización que comparten con otros grupos de pastores de las tierras altoandinas.

De todas maneras, estas y otras tantas estrategias de manejo ganadero implementadas, no fueron suficientes para satisfacer la totalidad de las necesidades de bienes considerados indispensables para la supervivencia que debieron ser obtenidos a través de otros medios. Para completar la base de su alimentación y sustentación, los pastores han buscado asegurar su subsistencia accediendo con cierta regularidad a bienes procedentes de diversas zonas ecológicas que no podían obtener en sus parajes. Esta necesidad de complementar su economía, que siempre ha sido más definida para las sociedades especializadas en el pastoreo de altura que se emplazan en ambientes donde las opciones productivas son aún más acotadas, ha sido uno de los temas más estudiados por la antropología, la historia y etnohistoria de las sociedades andinas.

Como se ha establecido en una célebre propuesta teórica, una alternativa para acceder a los recursos no producidos en las regiones de pastoreo ha sido recurrir al acceso directo de productos agrícolas por medio del control de diferentes pisos altitudinales (Murra,

1975). Pero las sociedades pastoriles desarrollaron también otra táctica considerada un elemento central de estas economías: la organización de caravanas de intercambio. El intercambio económico que se produce a través de la organización de caravanas, constituye una forma eficiente de acceso a recursos de subsistencia que no son producidos en las regiones de pastoreo. La caravanas quizás sean una de las instancia más antiguas que los grupos pastoriles tuvieron para vincularse con el afuera. Tanto es así, que esta táctica ha llegado a considerarse esencial de las poblaciones pastoriles especializadas del Nuevo y Viejo continente.

Estos traslados tuvieron la función de articular la producción —a través del intercambio de productos— de diversas zonas ecológicas habitadas por grupos sociales especializados en estrategias productivas diferentes y complementarias. Pero en la actualidad, los bienes requeridos por los pastores que no producen ellos mismos pueden obtenerse de muchas formas además del control de pisos ecológicos diferentes y el intercambio económico. Los alcances del mercado capitalista así como también las posibilidades de acceder a él desde los lugares más inhóspitos de los Andes, han facilitado el acceso a los bienes antes intercambiados, y también han impulsado que otros artículos de producción industrial comenzarán a considerarse necesarios. Para acceder a ellos, los pastores intentan obtener dinero de diversas formas, ya sea comercializando sus excedentes productivos ganaderos o insertándose en los mercados capitalistas como asalariados.

Ante este cuadro de situación, las caravanas de intercambio pastoriles de los Andes enfrentan un período de cambios trascendentales que posiblemente no encuentre paralelo en épocas anteriores. En muchos sitios, poco a poco, están desapareciendo y siendo reemplazadas por otros medios de complementación económica. Esta es la problemática que afecta a las caravanas de los pastores de Santa Rosa de los Pastos Grandes y que pretendemos abordar en esta tesis doctoral.

### **El tema de investigación**

Este trabajo tiene como uno de sus objetivos principales estudiar las pautas de movilidad e intercambio caravanero de los pastores de Santa Rosa de los Pastos Grandes. Las tácticas de intercambio tradicionales históricamente han sido una de las principales actividades de complementación económica, manteniendo a su vez una fundamental importancia social y cultural en lugares como Pastos Grandes. Para conseguir los elementos indispensables para la supervivencia que no podían obtenerse

en las áridas y frías alturas de la Puna salteña, los pastores organizaban, desde tiempos remotos, caravanas de intercambio a diferentes zonas más bajas y fértiles recorriendo antiguos senderos transmitidos por varias generaciones y transportando toneladas de productos pastoriles y agrícolas.

En la actualidad, los pastores de Pastos Grandes enfrentan un proceso de cambios importantes y las caravanas de intercambio gradualmente están cediendo su espacio a otros modos de complementación económica vinculados con la participación en el mercado de trabajo minero, la circulación de bienes industriales en la localidad y diversas relaciones con estructuras estatales. En este complejo plano de las relaciones que los pastores han ido estableciendo con el mundo de afuera durante el transcurso del siglo XX, pueden apreciarse diversas transformaciones y alteraciones de las prácticas y representaciones asociadas a los viajes de intercambio caravanero. Una de los puntos de partida de nuestra investigación, fue el comprobar que los pastograndeños consideraban que la “costumbre de viajar a los valles” se estaba perdiendo y cada vez más se la asociaba con aquellas prácticas que pertenecían al pasado. El sentido pretérito que la gente le asignaba a las caravanas de intercambio interzonal se manifestaba con contundencia cuando los pastograndeños de mayor edad afirmaban que la juventud ya no viajaba cómo lo hacían ellos antes. La idea de que “ya nadie hacia viajes” se materializaba al comprobar que la mayoría de los jóvenes no conocían estas prácticas más que por dichos de sus padres o abuelos.

Entre las distintas coyunturas y cambios regionales que pudieron haber afectado a la organización de los viajes en Pastos Grandes, es preciso destacar la notable influencia que tuvieron en el modo de vida pastoril los enclaves mineros conocidos como borateras, la principal fuente de trabajo asalariado en la localidad. Las explicaciones que los mismos “viajeros” manejan respecto a la dramática disminución de las caravanas, las mencionan continuamente como una de las razones por las que ellos mismos decidieron no continuar con los viajes. Los hombres que se vinculan a la minería en relación de dependencia en una importante proporción, dicen no tener tiempo para los viajes y que por diversas cuestiones, tampoco resulta absolutamente necesario hacerlos.

En relación con la situación actual del intercambio caravanero en Pastos Grandes, nuestra dedicación estará puesta en mostrar dos dimensiones del fenómeno. En primer lugar, describiremos en detalle la importancia económica, social y cultural que tenían las caravanas en el pasado reciente, reconstruyendo las rutas de viaje, las prácticas del

intercambio, sus aspectos simbólicos y culturales y el territorio articulado por las mismas, prestando especial atención a las transformaciones de la estrategia en relación con el presente. En segundo lugar, pretendemos exponer, en referencia a procesos históricos determinados, la manera en que la disminución de estas estrategias económicas tradicionales de intercambio se vio afectadas por el desarrollo de la minería y la incidencia del Estado, procesos que provocaron a su vez, cambios en las prácticas y representaciones sobre el pastoralismo en su totalidad. Nos preocuparemos por describir el abandono de los viajes como un proceso gradual que se fue dando en distintos momentos del pasado siglo XX, en el que intervinieron múltiples causantes de distintos órdenes. Los pastograndeños no se mantuvieron pasivos frente las transformaciones sociales y el impacto de la economía de mercado, sino más bien, fueron aprovechando selectivamente las oportunidades procesando los cambios a través de sus propias lógicas sociales y culturales.

La hipótesis a sostener en la presente tesis es que en Santa Rosa de los Pastos Grandes, los cambios en la organización social del pastoreo y particularmente en la desarticulación de los intercambios caravaneros, se relacionan estrechamente con el crecimiento de la actividad minera y con el aumento de circulación de bienes de mercado que se vieron intensificados alrededor de la década de 1970. De la misma forma, debemos contemplar otros factores que confluyen en un mismo proceso, tales como el rol del Estado y sus acciones de índole político-administrativa, distintas coyunturas y tendencias sociopolíticas y corrientes culturales de modernización que operan a escala regional, nacional y global. En el desarrollo de estos procesos, la población habría sostenido un rol activo frente al impacto de las transformaciones asociadas a la economía de mercado y la influencia del Estado, procesando las presiones a través de su propia racionalidad y dinámicas sociales, combinando las diferentes lógicas en sus prácticas económicas y sistema de representaciones. Sin dudas, esto trajo consecuencias en el modo de vida pastoril ya que hubo quienes se inclinaron a abandonar los viajes de intercambio como principal estrategia de obtención de productos agrícolas no producidos en la localidad. Pero el impacto que estas transformaciones tuvieron sobre la estructura socioeconómica, habría sido absorbido de manera heterogénea por los pastores que también tuvieron oportunidad de desarrollar distintas formas de articulación y diversificación económica combinando estrategias de intercambio más tradicionales, con la participación en la economía de mercado y las relaciones con estructuras estatales.

Por lo tanto, al haber sido participes activos, los pastograndeños no habrían tomado un mismo camino frente a las transformaciones acontecidas en las últimas décadas, y todavía puede observarse a un grupo reducido de familias pastoriles incorporando entre sus estrategias de complementariedad económica a la tradicional práctica de viajar a los valles.

### **Aspectos metodológicos**

La tesis es el resultado de más de cinco años de trabajo sobre este pueblo de pastores. El desarrollo de la investigación se ha basado fundamentalmente en el trabajo de campo etnográfico. Mediante esta técnica llevamos a cabo observaciones y participaciones en las actividades diarias, tanto en las residencias pastoriles como en algunos enclaves mineros; realizamos entrevistas abiertas y semiestructuradas con pastores y mineros y recolectamos registros de memoria oral e historias de vida.

El trabajo de investigación de campo con los pastores de Pastos Grandes inició antes del comprendido para el desarrollo de esta tesis. En total, nuestra permanencia asciende a ocho meses de estancias sistemáticas en el terreno. Conocimos Pastos Grandes en el año 2005, cuando iniciamos las primeras prospecciones para el desarrollo de nuestra tesis de grado que culminó luego de otra estadía en el año 2006. Pero concretamente, las estadías en el terreno en vistas de los objetivos del plan doctoral, comenzaron recién en el año 2008. En el mes de septiembre de ese año, viviendo en cotidianeidad con la gente de Pastos Grandes, iniciamos las entrevistas exploratorias sobre la temática del intercambio, vislumbrando un campo de estudio preliminar en el que se bosquejaban dos cuestiones principales: a) que los viajes constituían una práctica económica perteneciente en gran medida al pasado y, b) que los viajes continuaban siendo un referente importante de la memoria colectiva y de la identidad pastoril. En el año 2009 transcurrimos un período de tres meses de permanencia en el terreno entre los meses de marzo y junio. A partir de los datos que conocíamos, decidimos implementar un formato de entrevista semiestructurada para recabar información más o menos sistemática sobre las prácticas y representaciones del caravaneo. Una de las últimas preguntas que formulábamos, solicitaba a la gente que ellos mismo den su propia opinión de por qué “se habían acabado los viajes”. Las distintas versiones con la que respondían a esta pregunta, nos preparó para proponer la hipótesis sobre el abandono de las caravanas.

En esa misma estadía participamos de un viaje de intercambio a los altos valles de Luracatao, localidad de los Valles Calchaquíes perteneciente al departamento de Molinos de la provincia de Salta. Esta primera experiencia significó un importante aporte para la problemática que nos proponíamos investigar, fundamentalmente para aumentar nuestra comprensión de la práctica en sí misma, pero también para conocer los fundamentos de las representaciones asociadas a su abandono. Tal como lo comprobaríamos en el transcurso de nuestra investigación, este viaje fue una muestra paradigmática del deterioro que se encontraba experimentando el intercambio caravanero en Pastos Grandes.

En noviembre y diciembre de 2010 realizamos otra estadía de dos meses de duración, en la que profundizamos el desarrollo de nuestras entrevistas y avanzamos en la recolección de las mismas. Esta no es particularmente una época en la que se hagan viajes de intercambio, de manera que aparte de nuestras entrevistas, nos dedicamos a ampliar nuestro conocimiento de la sociedad pastograndeña profundizando en las líneas referidas a su organización social, los elementos que componen el sistema de pastoreo y las estrategias de diversificación con las que complementaban los ingresos económicos del pastoreo. En el año 2011 completamos dos meses más de permanencia en el terreno entre los meses de mayo/junio y julio/agosto. En la primera etapa, concretamos otro viaje de intercambio a Luracatao, el mismo destino visitado anteriormente. Esta experiencia amplió mucho más nuestros conocimientos y nos ayudó repensar algunas cuestiones sobre aspectos asociados a la decadencia de los intercambios. En la segunda etapa, en el mes de julio, luego de transcurrida una de las nevadas más importantes que tuvo este sector de la Puna en los últimos años, intentamos partir nuevamente con el mismo viajero para cumplir con los compromisos del trueque contraídos en el viaje anterior. La acumulación de nieve en algunos pasos fue tal que provocó que a un día del comienzo debiéramos emprender el regreso.

Un aspecto que desde un inicio privilegiamos en nuestra planificación metodológica fue procurar estadías en los campamentos mineros más importantes de la localidad, así como también, en emprendimientos de menor envergadura para vivir en cotidianidad con los mineros. El breve trabajo de observación participante que desarrollamos en las mineras en cada una de nuestras permanencias en la localidad, lejos de ser un objetivo en sí mismo, fue hecho en función de los intereses planteados en nuestra hipótesis,



particularmente, para comprender la relación de la minería con los procesos de desarticulación de los intercambios caravaneros.

### **Fuentes históricas**

Debido a que los objetivos propuestos en nuestra investigación plantean hacer referencia a procesos de cambio en las prácticas pastoriles, fue necesario recurrir a la consulta de fuentes históricas que nos permitieran pensar en un punto de partida para hacer nuestra comparación con el presente. Nuestro objetivo, sin embargo, no fue realizar una reconstrucción histórica, sino reunir notas de valor etnográfico a partir de bibliografía y algunas fuentes escritas sobre aspectos de la población que habitaba Pastos Grandes a principios de siglo, y ponerlas en relación con el registro etnográfico actual.

El principal conjunto de fuentes al que apelamos fueron los escritos de viajeros, científicos, técnicos y militares que exploraron el Territorio de Los Andes desde fines del siglo XIX y principios de siglo XX con motivos de investigación científica o en misiones oficiales encargadas por sus gobiernos. A su vez, consultamos fuentes oficiales que han incluido referencias sobre la Gobernación de Los Andes, en particular las Memorias del departamento del Interior y Memorias del Ministerio del Interior. También recopilamos registros de las Actas de nacimiento, matrimonio y defunción de Registro Civil en la localidad de San Antonio de los Cobres y consultamos Censos Generales de Población, Censos de los Territorios Nacionales, Censos Ganaderos Nacionales con los que confeccionamos series históricas de población y de ganado. Un aspecto importante del trabajo se concentra en la evolución de la producción minera de la provincia, para lo que incluimos series construidas a partir de Estadísticas Mineras de la República Argentina correspondientes al siglo XX hasta la actualidad. Además, realizamos consultas en dos archivos: a) Archivo y Biblioteca Históricas de la Provincia de Salta, buscando la escasa información relativa a la Gobernación que conserva y, b) el Archivo General de la Nación, Series Históricas III – Libros copiadore del Territorio de Los Andes, que reúnen la correspondencia de sus gobernadores que incluye información sobre la Gobernación. Este material será recuperado especialmente en el capítulo 3 de la tesis.

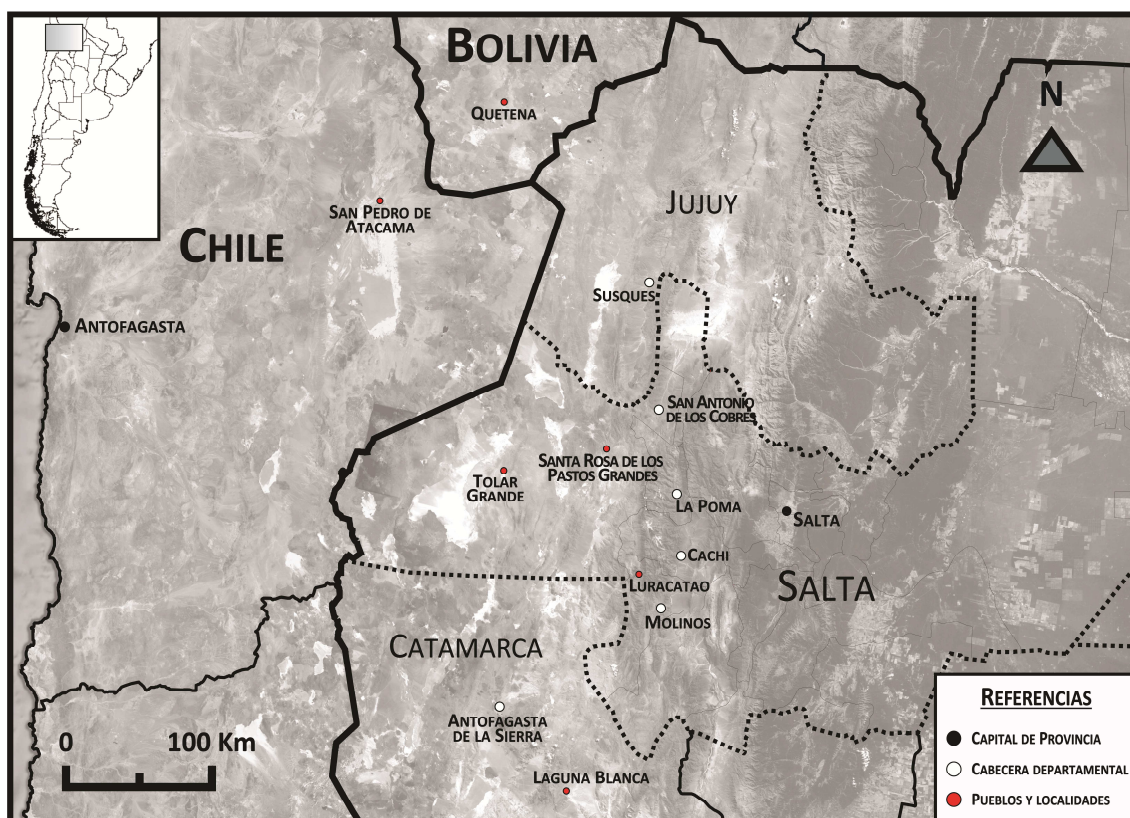
## **La localidad de Santa Rosa de los Pastos Grandes**

En el área de los Andes meridionales se encuentra la región conocida como Puna de Atacama. La porción oriental de esta región, que pertenece en su totalidad a la República Argentina, está comprendida por el sur de Jujuy (departamento de Susques), el oeste de Salta (departamento de Los Andes) y el norte de Catamarca (departamento de Antofagasta de la Sierra).

El centro de la Puna de Atacama está ocupado por la región andina de la provincia de Salta. En términos de las divisiones político-administrativas en las que se organiza la provincia, este sector toma la denominación de departamento de Los Andes, el cual está integrado por los municipios de San Antonio de los Cobres y el de Tolar Grande. A su vez, cada uno de estos municipios, está formado por un conjunto de localidades que por lo general poseen un pueblo de cabecera. Según los términos de esta organización, Santa Rosa de los Pastos Grandes conforma una de las localidades de la provincia perteneciente al municipio de San Antonio de los Cobres, que a su vez, es su pueblo de cabecera. Esta localidad de márgenes espaciales no demarcados con exactitud, limita al norte con la localidad de Olacapato, el volcán Quewar y el Nevado de Pastos Grandes; al sur, con Tincalayo en Salar del Hombre Muerto en el límite con Catamarca; al este, con el Abra del Gallo, la Sierra de Pastos Grandes, el cordón Nevado de Palermo y el Nevado de Cachi; y al oeste, con el Abra de Quirón contigua a la localidad de Pocitos, el cordón de Pozuelos, el salar homónimo y la Sierra de los Ratones. Se encuentra a una altitud promedio superior a los 4000 msnm y comparte las características del ambiente semidesértico puneño de las alturas atacameñas. El paisaje circundante está rodeado de algunos elementos típicos de la Puna atacameña como los cerros nevados, enormes salares, ríos de poco caudal, aguadas y vertientes, verdes y extensas vegas, tolares y tropas silvestres de vicuñas y guanacos. Las duras condiciones naturales del ambiente y una fisiografía poco propicia para el desarrollo de la producción agrícola, habrían sentado las bases para que un amplio número de familias se especialice en la crianza de rebaños mixtos compuestos de llamas, cabras y ovejas.

En todo el departamento de Los Andes existen pocos poblados que están distribuidos por toda su extensión a distancias variables de San Antonio de los Cobres. Algunos de estas pequeñas aglomeraciones corresponden a centros mineros. Estos pueblos están separados por áreas de asentamiento muy disperso y espacios prácticamente desiertos y en muchos casos sólo habitados de manera temporal. El característico patrón disperso

de las familias que se dedican al pastoreo en el departamento, similar al de otras regiones de la Puna Argentina, está estructurado en gran parte por la disponibilidad estacional y esparcida de pasturas y aguadas que se concentran en lugares puntuales del ambiente. Es por ello que las familias de pastores se asientan en toda la extensión del departamento en lugares donde se encuentren agua y vegas.



Mapa 1. Ubicación de Santa Rosa de los Pastos Grandes. Fuente: elaboración propia.

Los centros poblados más importantes del departamento son San Antonio de los Cobres, Santa Rosa de los Pastos Grandes, Salta y Tolar Grande. El pueblo de Pastos Grandes se emplaza en las márgenes de un río que recorre un llano con una extensa vega a la que abastece de abundante agua; características naturales que en el pasado habrían dado razón a la existencia de un núcleo poblado en un lugar tan alejado de las rutas principales. El poblado se conecta con el centro urbano de San Antonio de los Cobres del cual lo separan unos 70 km, a través de la ruta provincial N° 129, camino de tierra transitado diariamente por camiones transportistas de las empresas mineras establecidas en la zona. Entre sus instituciones y servicios públicos se encuentran una escuela, un puesto sanitario y un centro vecinal. No cuenta con servicios estructurales de agua corriente, telecomunicaciones ni redes de transporte público, pero sí dispone de

energía eléctrica durante la mayor parte del día. En el pueblo casi todas las familias de la localidad poseen una vivienda, y las que no residen de forma permanente en él, lo visitan en ocasión de reuniones especiales, festividades patronales y por otras razones vinculadas con la escuela y la asistencia sanitaria. Estas familias que no se asientan de modo permanente en el pueblo, habitan distintos parajes que pertenecen a la localidad de Pastos Grandes. Los parajes de Pastos Grandes, sin ser especialmente numerosos, se encuentran dispersos y a distintas distancias del centro poblado y son habitados por familias que practican un tipo de ganadería extensiva trashumante.

### *Historia administrativa e institucional*

La historia de este poblado debe buscarse en los trazos históricos de la región atacameña. Las primeras expediciones de la Conquista fueron experiencias fallidas, episodios que en su paso no dejaron más que saqueo y destrucción<sup>1</sup> (Hidalgo, 1982a). Los españoles lograron la pacificación de la Provincia de Atacama en 1557, luego de la firma de un tratado que fue resultado de la intervención de Juan Velásquez Altamirano. Sin embargo, las parcialidades de las provincias vecinas como Omaguaca, Casavindo, Cochinocha y del Valle de Calchaquí del noroeste argentino, persistieron en rebeldía hasta fines del siglo XVI (Hidalgo, 1982a).

Desde el año 1559 Atacama pasó a depender de la Audiencia de Charcas del Virreinato del Perú (Espinosa, 1958). Al parecer, las condiciones de la presencia española no son del todo claras durante el siglo XVI. Si bien se afirma que sus habitantes no habían sido reducidos y no podía recolectarse el tributo debido a que su población se encontraba en rebelión, se sabe de la existencia de una encomienda desde 1560 y existen documentos de 1570 que atestiguan la presencia de un sacerdote en San Pedro, elementos que permiten especular sobre lo afianzado del orden colonial hacia fines del primer siglo de la Conquista (Delgado y Göbel, 2003: 86). La información actual con la que se cuenta sobre las encomiendas de Atacama fue reunida a partir de fragmentos dispersos en fuentes e investigaciones históricas (Rivet, 2013). Existió una encomienda entregada en la primera mitad del siglo XVI por Vaca de Castro a Francisco de Tapia, que finalmente no se hizo efectiva (Platt et al., 2006); otra encomienda en la segunda mitad del mismo siglo otorgada a Velásquez Altamirano y también hubo otro encomendero llamado

---

<sup>1</sup> Las expediciones de Diego de Almagro (1536) y Francisco de Aguirre y Valdivia (1540) fueron ejemplos de ello (Hidalgo, 1982a).

Pedro de Ysasaga designado en las mismas fechas (Hidalgo, 1982a). Existieron también encomiendas registradas en la segunda mitad de siglo XVII que fueron reasignadas hasta las primeras décadas del siglo XVIII (Rivet, 2013). Esta información confirma la presencia de autoridades coloniales en Atacama durante los primeros siglos de la Colonia. No obstante, la encomienda estaba localizada en las tierras bajas (los oasis transcordilleranos); mientras que las tierras altas del otro lado de la cordillera, donde estaba incluida el área puneña en la que se asentaba Pastos Grandes, aún no habían sido incorporadas al Corregimiento.

En la segunda mitad del siglo XVIII en el año 1776, dependiendo de la Provincia de Potosí, Atacama fue incorporada junto con toda la Audiencia de Charcas al recientemente establecido Virreinato del Río de la Plata. Desde mediados del siglo XVIII el Corregimiento de Atacama extendió su jurisdicción hacia el oriente donde se encontraban los territorios de la Puna de Atacama, para lo que se creó el Anexo puneño de Susques, dependiente de la parroquia de San Pedro de Atacama. El territorio comprendido por este Anexo, parece haber abarcado desde el oeste o suroeste de Casabindo hasta los alrededores del enclave minero de Incahuasi (Hidalgo, 1982b; Sanhueza Tohá, 2008). Esta porción de la Puna comprendía el sector puneño de Salta y por consiguiente, también Pastos Grandes estaba dentro del Anexo.

El Corregimiento de Atacama estaba organizado en dos partes: Atacama la Baja o la Chica y Atacama la Alta o la Grande. La primera, cuya capital era San Francisco de Chiuchiu, estaba comprendida por la franja costera, la zona de desierto y las tierras altas de la cuenca del río Loa; mientras que la segunda, cuya cabecera y capital del partido era San Pedro de Atacama, estaba comprendida por un conjunto de caseríos instalados en los oasis cordilleranos de altura que se ubican al este del Salar de Atacama y los pueblos ubicados en el ámbito de lo que hoy es la Puna Argentina (Hidalgo, 1984; Delgado y Göbel, 2003). Don Juan del Pino Manrique, en su *Descripción de la Villa de Potosí y de los partidos sujetos a su Intendencia*, señalaba que el curato de San Pedro de Atacama del Partido de Atacama tenía cinco anexos: “San Lucas de Toconao, Santiago de Socaire, San Roque de Payne, Susquis é Ingaguasi” (Pino Manrique, 1836 [1787]: 20). De esta manera, incorporó toda esta área de la Puna dentro del curato de San Pedro de Atacama, conocido también como Atacama la Alta o la Grande con sus anexos de Toconao, Socaire y Peine en la zona del Salar, y registrando por primera vez los Anexos de Incahuasi y Susques (Casassas, 1974; Hidalgo, 1984). El primero fue un importante

asiento minero durante el siglo XVIII, mientras que Susques era un territorio de actividad ganadera (Sanhueza Tohá, 2008).

Según Sanhueza Tohá (2008), las razones por las que se habría extendido la dominación española anexando a las tierras altas del otro lado de la cordillera, estaban relacionadas con la necesidad indispensable de ejercer control fiscal y doctrinario sobre la población puneña residente allí. Sin embargo, los intentos de reducción parecen haber presentado ciertos inconvenientes. Entre las dificultades que encontraron para el cobro de las tasas y que despertaron quejas entre las autoridades étnicas y coloniales, se encontraban la distancia hacia los asentamientos nucleares del corregimiento y los patrones de movilidad de una población, que a su vez, se encontraba diseminada en el espacio puneño (Martínez, 1998; Sanhueza Tohá, 2008). Los manejos de los habitantes de Atacama orientados a controlar recursos complementarios ubicados a largas distancias, involucraron prolongadas ausencias de tributarios de sus territorios de origen que se encontraban en lugares que caían bajo la jurisdicción de otros corregimientos y grupos étnicos (Martínez, 1998). Al respecto, Hidalgo ha agregado otro elemento a la discusión argumentando que en la situación colonial, las motivaciones de esta dispersión parecían corresponderse con la presión económica monetarista ejercida en el Corregimiento a fines del siglo XVII, que pese a ello, conservaba resabios de la tradición andina prehispánica de manejo de recursos distantes (Hidalgo, 1984: 311-312). Probablemente, ambas explicaciones no sean excluyentes.

Los registros parroquiales de bautismos, matrimonios y defunciones generados a partir de los viajes más o menos frecuentes del párroco desde el pueblo matriz o iglesia parroquial a los poblados Anexos, permiten apreciar los probables inicios de la presencia de autoridades coloniales en la Puna atacameña. El Anexo de Susques habría sido creado, o al menos comienza a aparecer en los registros eclesiásticos, a partir de 1752. Poco después a partir de 1764, comenzaron a aparecer inscripciones de matrimonios y defunciones sucedidos en Susques (Casassas, 1974). La información sobre el Anexo a partir de que se extendiera la dominación a la cordillera, llega dos siglos después de que se diera existencia al curato o doctrina de San Pedro de Atacama (1557) (Casassas, 1974: 75). A partir de aquí, las visitas periódicas de los párrocos desde San Pedro a los poblados Anexos, incluían dentro de la porción oriental, además de Susques, a Rosario, Ingaguasi, Santa Rosa de los Pastos Grandes y Antofagasta de la Sierra (Tomasi, 2010: 206).

Desde la creación del Anexo de Susques, Pastos Grandes perteneció a su jurisdicción. En la revisita de 1777 encontramos la mención directa de Pastos Grandes en la que se encuentran tres tributarios atacameños de los pueblos de Socaire y Soncor (Gentile, 1986: 29). Por otro lado, en el padrón de la revisita del partido de Atacama fechado en 1787 se corrobora el dominio colonial de la región a través del cobro del tributo indígenal, en el que por primera vez aparece el “anejo de Susquis” que no figura como tal en las revisitas anteriores (Gentile, 1986: 30; Delgado y Göbel, 2003).

Más allá de esta información y del trazado de su pertenencia jurisdiccional que pudimos determinar, aún carecemos de evaluaciones sistemáticas a partir de fuentes para aproximarnos específicamente a la población de Pastos Grandes y al lugar que habría ocupado en la administración colonial atacameña.

Durante el proceso de las guerras independentistas, la región atacameña habría sido incorporada a la jurisdicción de Salta de manera temporal entre 1816 y 1825 (Cajías, 1975; Michel y Savic, 2003). Las autoridades salteñas buscaban atraer a la población indígena de Atacama con el argumento de la liberación del pago del tributo, y de esta forma, perseguían lograr el acceso a la costa pacífica. Con la emancipación de Bolivia en 1825, la región abarcada por el Corregimiento de Atacama (incluyendo el anexo de Susques, y por consiguiente, Pastos Grandes) quedó incorporada a este nuevo Estado. Las provincias del Litoral abarcaban el puerto de Cobija y alrededores y los territorios de las antiguas Atacama la Alta y la Baja (Sanhueza Tohá, 2008: 57). Hasta el año 1829 la Provincia de Atacama dependió del departamento de Potosí cuya capital era San Pedro de Atacama. En ese mismo año el presidente Santa Cruz creó el Gobierno del Litoral del que la Provincia de Atacama pasó a depender y la capital se trasladó al puerto de Cobija o Lamar (Cajías, 1975; Delgado y Göbel, 2003; Sanhueza y Gundermann, 2007). Según Rodolfo Philippi, en los primeros años de la segunda mitad del siglo XIX, es decir, varias décadas después de la Independencia, Pastos Grandes pertenecía al vice-cantón Susques de San Pedro de Atacama (Bolivia) (Philippi, 1860: 59).

Los acontecimientos bélicos conocidos como la Guerra del Pacífico (1879-1884) definieron el dominio chileno sobre la región atacameña. Según Abraham Becerra, entre 1879 y 1884 las autoridades habían sido nombradas por Bolivia a quienes la población les habría pagado sus contribuciones. Esto le fue comunicado a Becerra por las mismas autoridades, entre quienes nombró a: “Salvatierra, que reside en Catua, Pedro Vasquez

en *Susque*, Angel C. Villalabo, en *Antofagasta de la Sierra*, y Rumualdo Tolaba en *Pasto Grande*” (Becerra, 1887: 37). El Tratado de Tregua entre Chile y Bolivia (1884) reconocía que los territorios quedaban sujetos al régimen político y administrativo chileno, pero durante las próximas dos décadas, se sucedieron una serie de conflictos diplomáticos y controversias en las que tres naciones (Chile, Bolivia y Argentina) se disputaron la soberanía sobre la Puna de Atacama (Sanhueza, 2001).<sup>2</sup>

Con anterioridad a la creación del departamento de Antofagasta (1888), Chile ya había nombrado inspectores en cada uno de los distritos que consideraba bajo su jurisdicción; en la Puna estos eran: Quetena, Rosario. Susques, Pastos Grandes, Catua y Antofagasta de la Sierra (Sanhueza, 2001: 64). Sin embargo, la presencia estatal nunca fue sólida, ante lo cual se tomó la decisión de instalar guarniciones en aquellos casos considerados críticos para garantizar la jurisdicción chilena. En 1887 Becerra reconoció que luego de la Tregua, las autoridades en la Puna de Atacama eran chilenas y que además, tenían “la ocupación militar desde Catua a Pasto Grande y San Fransisco” (Becerra, 1887: 37)

#### *Territorio Nacional de Los Andes*

La creación posterior del Territorio Nacional de Los Andes es producto de los procesos de definición de límites internacionales entre los Estados de Argentina, Chile y Bolivia. En el año 1889, a través de la firma del tratado Quirno Costa-Vaca Guzmán, Argentina reconocía a Bolivia la pertenencia de la confluencia entre los ríos Bermejo y Grande de Tarija. Por su parte, Bolivia compensaba a la Argentina cediéndole los derechos que afirmaba tener sobre la Puna de Atacama. Pero tal como lo vimos en el apartado anterior, este sector permanecía ocupado militarmente por Chile desde la Guerra del Pacífico. Argentina reivindicaba sus pretensiones a partir de que la región habría formado parte de la gobernación-intendencia de Salta del Tucumán durante el período hispánico (Michel y Savíc, 2003: 106). El conflicto fue superado a partir del laudo arbitral del diplomático estadounidense William Buchanan, que el 24 de marzo de 1899 estableció el límite internacional que otorgó la porción oriental de la Puna de Atacama a la Argentina (Benedetti, 2003b; Delgado y Göbel, 2003).

La creación del Territorio Nacional o Gobernación de Los Andes, se sancionó el 9 de enero de 1900 bajo la segunda presidencia de Julio Argentino Roca. El territorio

---

<sup>2</sup> Mientras Chile se adjudicaba los derechos sobre la Puna de Atacama en virtud del Pacto con Bolivia, ésta sostenía que este territorio no estaba comprendido en dicho pacto. Por su parte, Argentina intentaba negociar con Bolivia sus límites fronterizos (Sanhueza, 2001).



anexado, de una extensión aproximada de 64.900 km<sup>2</sup>, constituyó durante cuatro décadas una de las diez gobernaciones en las que se dividieron los territorios conquistados en el período de consolidación estatal argentino (Benedetti, 2003b: 53). Debido al sometimiento efectivo de los indígenas que se cumplió durante la colonia y las repúblicas, se heredó un territorio con una población pacificada con difusión de la lengua española, la religión católica y el uso de la moneda como medio de intercambio (Benedetti, 2003b: 58).

Meses después de la creación de la Gobernación se hizo efectiva la división del Territorio de Los Andes en tres departamentos: el de Susques o del Norte, con Susques como cabecera; el de Pastos Grandes o del Centro, con Pastos Grandes como cabecera; y el de Antofagasta de la Sierra o del Sur, presidido por esta misma localidad. Dos años más tarde se agregó un cuarto departamento que fue cedido por la provincia de Salta: el departamento de San Antonio de los Cobres, cuyo pueblo se estableció como capital de la Gobernación. El segundo Gobernador de Los Andes, el Teniente Coronel Menéndez, reafirmando el punto de vista del General Daniel Cerri acerca de la inadecuación del Territorio para establecer en él su capital, recomendó al pueblo de San Antonio de los Cobres que en 1902 se convirtió en la capital de la Gobernación.

A principios de siglo XX el Territorio de Los Andes contaba con muy poca población, dispersa y sumamente móvil. Esto se debía a las características sociales y económicas de la población que ocupaba el área, conformada por grupos de pastores trashumantes que vivían esparcidos y distanciados entre sí; un patrón de poblamiento que ha sido advertido por los funcionarios coloniales. Los principales núcleos poblados eran las cabeceras departamentales (Susques, Antofagasta de la Sierra y Pastos Grandes) que no superaban las 30 casas y los 400 habitantes. Estas tres aglomeraciones conformadas por una capilla y algunas casas alrededor de aquellas, sólo crecían poblacionalmente en ciertos momentos del año, como por ejemplo, en ocasión de la celebración de las fiestas comunitarias. Según el discurso oficial de principios de siglo XX, el futuro de la región y el de sus habitantes se vería sustancialmente mejorado una vez concretados los ideales de progreso expresados en los valores dominantes de la cultura nacional. El potencial minero, en particular los boratos, despertaba gran expectativa entre las autoridades que otorgaron numerosos permisos de cateos y mensuras en su mayoría a empresas extranjeras. Sin embargo, durante toda la primera mitad del siglo XX, los resultados de la minería no fueron los esperados debido a impedimentos tales como las enormes

distancias para transportar el mineral, la ausencias de transportes e infraestructura vial adecuada y la escasas de mano de obra y de inversiones de capital (Michel y Savíc, 2003). El Ferrocarril Huaytiquina, que iba a cumplir un rol dinamizador de la producción minera del Territorio y a mejorar la conexiones con el Pacífico, no logró su cometido de transformar la economía y la población de la región, y terminó convirtiéndose a comienzos de la década de 1970 en un servicio turístico conocido como el “Tren de las Nubes”, que recorría el tramo hasta San Antonio de los Cobres o hasta el viaducto la Polvorilla.

La falta de progreso económico para los parámetros de la época y la condición de territorio árido y montañoso, marginal y de escasa población “en estado primitivo”, fueron algunas de las razones que contribuyeron a tomar la decisión de la fragmentación definitiva del Territorio (Benedetti, 2003b; Michel y Savíc, 2003). En 1943 el Estado se dispuso a fraccionar, una vez más, una unidad étnico-cultural en un espacio de su propia creación, siendo ésta la única Gobernación que no llegó a convertirse en provincia. El departamento de Susques se anexó a la provincia de Jujuy y el de Antofagasta de la Sierra a Catamarca. Pastos Grandes y San Antonio de los Cobres se incorporaron a Salta dando lugar a la conformación del departamento de Los Andes. Actualmente, el departamento de Los Andes limita al norte con la provincia de Jujuy; al este con los departamentos de La Poma, Cachi y Molinos; al sur con la provincia de Catamarca; y al oeste con la República de Chile. Con una superficie de 25.636 km<sup>2</sup> que representaba el 16,2% del total de la provincia de Salta, el departamento de Los Andes conservaba un escaso número de habitantes y bajísimas tasas de crecimiento y densidad de población (Michel y Savíc, 2003). En Los Andes se establecieron dos municipios que perduran hasta hoy: San Antonio de los Cobres y Tolar Grande. En el primero, el más importante, se encuentran las principales oficinas gubernamentales entre las que se pueden nombrar: gendarmería nacional, policía, registro civil, correos y telégrafo, juzgado de paz, escuelas, hospital, resguardo (aduana) y comisiones municipales (Michel y Savíc, 2003). Sin embargo, la marginalidad expresada en el período en que Los Andes participaba del Territorio Nacional perduró con su traspaso a la provincia de Salta. Las características étnicas de sus habitantes no eran consecuentes con los modelos de “progreso” expresados en los cambios de infraestructura, la construcción de redes ferroviarias y los crecientes procesos de urbanización.

Luego de su fragmentación jurisdiccional, la Puna de Atacama mantuvo la configuración territorial definida durante la existencia de la Gobernación. Pero durante la última dictadura militar, y como consecuencia del inminente conflicto armado con Chile, en la década de 1970 se abrieron rutas para facilitar el circuito de circulación y transporte del área (Benedetti, 2003b: 73). En el presente, los mayores centros poblados del departamento de Los Andes son San Antonio de los Cobres, Santa Rosa de los Pastos Grandes y Tolar Grande. Pastos Grandes es la única población del interior alejada del Ferrocarril Belgrano que tuvo importancia en épocas pasadas: contaba con Juzgado de Paz, Registro Civil, servicios postales y receptoría municipal. Algunas de estas instituciones han perdurado hasta hace unas décadas, pero la localidad ha ido paulatinamente perdiendo su importancia administrativa desde 1943. La única institución que persiste como garantía de la presencia del Estado en la localidad es la escuela.

### *Geografía y ambiente*

Las punas que se extienden sobre las altiplanicies de las grandes montañas andinas, desde los 8° hasta los 27° de latitud sur, constituyen un elemento original de los Andes del sur por su continuidad y extensión, y por sus topografías planas o ligeramente onduladas (Dollfus, 1981: 38). La formación vegetal de las punas presenta paisajes abiertos que pasan de las praderas de gramíneas continuas a las estepas de matas discontinuas de plantas resinosas y espinosas. En general, las condiciones fisiográficas de este medio natural muestran ciertos rasgos comunes como la altitud, las bajas temperaturas y las importantes amplitudes térmicas. Aun así, al interior de este ambiente estas características no se dan de la misma forma y se suelen reconocer algunas variaciones importantes. Los criterios de diferenciación de las distintas punas se establecen de acuerdo a la humedad, y en menor medida por la separación térmica regida por las estaciones. En el norte, las punas son más húmedas que las del sur, y en una misma latitud, las del sector oriental lo son más que las del sector occidental (Reboratti, 1994: 12). Se pasa así de las punas húmedas a las secas y luego a las áridas, y de las punas de régimen térmico próximo al ecuatorial –cuya variación es de 1°C a 3°C según las temperaturas medias mensuales– a aquellas en que la separación térmica media por estación puede alcanzar –y aun sobrepasar– los 10°C, tal como sucede en el noroeste argentino (Dollfus, 1981: 38).

En este sentido, las punas suelen diferenciarse en sectores que toman la distribución de la humedad como principal parámetro ambiental. De acuerdo a la clasificación de Troll (1958), pueden reconocerse diferentes zonas climáticas que se disponen oblicuamente de noroeste a sudeste: la puna húmeda o normal, la puna seca y la puna salada, desértica o árida (Troll 1958; Dollfus, 1981).

En la puna húmeda o normal el volumen de precipitaciones fluctúa entre 800 y 1400 mm, y se extiende aproximadamente desde el sur de la cuenca del Lago Titicaca hasta Jujuy en el noroeste argentino. La puna seca, con precipitaciones de 300 mm anuales, forma una franja paralela ubicada al oeste de la anterior que se extiende desde el sur de Perú, el oeste de Bolivia, el norte de Chile y el noroeste argentino. La puna salada, en el extremo sur de los Andes centrales, con precipitaciones menores a los 100 mm anuales, cubre sectores del sudoeste boliviano, noreste de Chile y noroeste argentino. En términos de esta clasificación, la región de la Puna de Atacama queda comprendida en los contextos ambientales de la puna salada. Mientras que en las zonas de puna húmeda y seca las nieves perpetuas suben a más de los 5000 m y el límite de la agricultura llega por encima de los 4000 m, en las zonas de la puna salada el límite de las nieves perpetuas alcanza los 6000 m pero descienden considerablemente los límites de la agricultura y de la población permanente (Troll, 1958). En la puna salada la cubierta vegetal es menor al 20%, los contrastes térmicos de estación al aire libre sobrepasan los 7°C y las diferencias térmicas diarias a la sombra en la estación seca varían entre los 15° y 25°C. La humedad no llega a superar el 15%, la evaporación es muy fuerte (entre 1500 y 2000 mm) y durante la estación de lluvias las débiles precipitaciones son muy irregulares, fluctuando entre 100 y 300 mm (Dollfus, 1981: 43). Los suelos salinos ocupan el fondo de las depresiones y a menudo forman vastos salares. En algunas depresiones donde se acumula el agua en forma más o menos permanente, aparecen verdes vegas interrumpiendo la monotonía del ambiente, verdaderos oasis que son fundamentales para las actividades productivas ganaderas y el establecimiento de circuitos de pastoreo.

La localidad de Pastos Grandes se emplaza en una región de un pronunciado relieve montañoso, cuyos cerros que alcanzan mayores alturas pertenecen al cordón Nevado de Pastos Grandes (Vilela, 1969). Entre los más notables se hallan el cerro Quewar (6160 m) y el Azufre (5830 m). Entre las serranías surcadas por valles amplios se destacan los salares de Pastos Grandes, Pozuelos, Centenario, el salar de Pocitos en la parte oriental

(perteneciente a esa misma localidad) y el salar de Ratones al sur. Debido a su configuración general de cuenca sin desagüe, las mismas son muy pequeñas y no hay ríos de gran magnitud. La sequía extrema de la región y el hecho de tratarse de sistemas de drenaje que finalizan en cuencas cerradas, son las razones primordiales de tal escasez de agua.

Los ríos más importantes del departamento son el de San Antonio de los Cobres, el cual recoge las aguas de la cuesta del Acay y de una zona de vertientes de los alrededores, al que le siguen el río Tocomar y el río de Pastos Grandes (Turner, 1964). En Pastos Grandes, los ríos no alcanzan gran magnitud, son solamente arroyos de menor o mayor importancia que van perdiendo su caudal hasta desaparecer por infiltración. Las fuentes de agua provienen directamente de los deshielos de primavera o de las precipitaciones nivales, pluviales o de granizo que se producen durante el año (Vilela, 1969). Descendiendo de las altas montañas, el agua se pierde momentáneamente en las laderas de los cerros para aforar en las partes más bajas conformando las típicas vegas de la región.

En Pastos Grandes existen dos cuencas hidrográficas importantes: la cuenca de Pastos Grandes y la cuenca del salar Centenario. Dentro de la primera, el curso principal es el río de Pastos Grandes, que se forma con las aguas que descienden de la falda oriental del Nevado homónimo, que se reúnen frente al pueblo de Santa Rosa formando el río de Pastos Grandes. El río es de régimen constante y vuelca sus aguas en la laguna de Pastos Grandes (Vilela, 1969; Turner, 1964). La cuenca del salar Centenario, la segunda en importancia, tiene como su principal afluente al río Tolar que desciende del declive occidental de los Nevados de Palermo y desemboca en el salar (Turner, 1964). Los demás cursos de agua son de menor importancia.

Las precipitaciones pluviales se concentran en el verano (diciembre a marzo) y están sujetas a fluctuaciones extremas, mientras que en el invierno (abril a noviembre) no llueve siquiera una vez. Según algunos informes, las medias pueden ser de 85 mm (según Braun Wilke, 1995) y pueden llegar a 50 mm (según Muscio, 2004). Las sequías extraordinarias de algunos años por ausencia absoluta de lluvias suelen tener consecuencias catastróficas para la actividad ganadera. En el resto del año pueden consignarse precipitaciones nivales y granizadas, pero a pesar de ello, el clima es muy seco alcanzando condiciones desérticas.

El clima extremadamente variado, alcanza condiciones de clima desértico que se acentúan en las regiones serranas que comprende a los salares y borateras, que son en sí mismos inicios de enorme sequedad. Presenta un contraste muy marcado con temperaturas que van desde 1° C a 18° C bajo cero después de la caída del sol, mientras durante el día varían entre los 20° C y los 30° C sobre cero a la sombra, y los 40° C y los 50° C sobre cero bajo el sol (Michel y Savic, 2003). Algunos vientos medidos en Pastos Grandes, alcanzaron a registrar 108 km/h (Vilela, 1969: 20).

Esta región carece casi completamente de suelos para la agricultura. En general, son esqueléticos y faltos de humus y están constituidos especialmente por productos de desintegración mecánica de las rocas y minerales, es decir, que sus componentes provienen exclusivamente de la desagregación de las rocas circundantes (Vilela, 1969).

En la disposición de la flora puneña, pueden reconocerse tres pisos altitudinales. Sin embargo, las grandes alturas reducen el ambiente altitudinal a prácticamente un solo piso de flora, ya que por encima de los 5500 msnm el suelo se encuentra cubierto de nieve, mientras que por debajo de los 4000 msnm está ocupado por los salares. En ambos niveles no existe vegetación, pero sí en los lugares de altura intermedia (Vilela, 1969).

Según Cabrera (1976) en la vegetación de la “provincia fitogeográfica altoandina” que corresponde al “distrito altoandino quichua”, situada entre los 4400 msnm hasta el límite de vegetación de las más altas montañas del oeste de Jujuy y Salta, predomina la estepa gramínea formada por matas aisladas de tono amarillento. En depresiones donde se acumula el agua en forma más o menos permanente emergen verdes vegas, donde sobre el suelo empapado de agua vegeta un corto tapiz formado por Juncáceas, Ciperáceas y Gramíneas. En las vegas de este distrito dominan las especies *Oxychloe andina* y *Distichia muscoides* (Cabrera, 1976: 53-55). En la “provincia puneña” (entre 3400 y los 4500 msnm) el tipo de vegetación que domina es la estepa arbustiva, con especies que crecen esparcidas y alcanzan de medio a un metro de altura. Según Cabrera, las más constantes son la “tolilla” (*Fabiana densa*), la “añagua” (*Adesmia horridiuscula*) y “chijua” (*Baccharis boliviensis*). Otras especies arbustivas muy constantes son “lejía” (*Baccharis incarum*), “mocaraca” (*Senecio viridis*), “rica-rica” (*Acantholippia hastulata*) y “suriyanta” (*Nardophyllum armatum*). En los “tolares” característicos de las orillas arenosas de los ríos y de las depresiones con napa freática, dominan dos especies arbustivas muy semejantes entre sí: “tola de vaca” (*Parastrephia*

*lepidophylla*) y “tola del río” (*Parastrephia phyllicaeformis*). Entre las matas de los arbustos dominantes se encuentran durante el estío numerosas especies herbáceas anuales o perennes que nunca alcanzan a cubrir totalmente el suelo. En las vegas de la “provincia puneña” que se presentan en Pastos Grandes, el suelo está completamente empapado en agua y la vegetación forma un denso tapiz. Las especies dominantes son *Scirpus atacamensis*, *Juncus depauperatus*, *Plantago tubulosa* e *Hypsela oligophylla*. Los pajonales de “chillahua” (*Festuca scirpifolia*) generalmente ocupan terrenos algo más secos, y pueden encontrarse en algunos campos gramíneas que forman un tapiz apetecido por las ovejas y llamas con especies como la “brama” (*Bouteloua simplex*) (Cabrera, 1976).

### **El contenido de la tesis**

Debido a las consideraciones que se desplegarán en las páginas posteriores, la tesis está organizada en tres partes, cada una de las cuales está conformada por dos capítulos. A continuación explicaremos el contenido general de cada una de las partes y adjuntaremos una síntesis del contenido específico que tendrá cada uno de los seis capítulos.

La primera parte titulada “Modo de vida pastoril”, estará dedicada a definir los elementos conceptuales que darán un marco teórico a los capítulos siguientes y a la elaboración del estado de la cuestión de los estudios etnográficos y antropológicos sobre pastoralismo en los Andes. En especial, consideraremos los aspectos centrales que los enfoques teóricos consideran característicos de la estrategia pastoril.

El capítulo 1, “La especialización pastoril”, estará dedicado a definir los elementos teóricos y conceptuales del pastoreo especializado en tanto tipo de subsistencia, preocupación estrechamente relacionada con una perspectiva ecológica. Partiendo de los debates antropológicos que consideran sociedades pastoriles de distintos lugares del mundo, el pastoreo es definido como una forma particular de subsistencia o un sistema económico, pero también, como un “modo de vida”. Uno de los aspectos que nos interesa destacar es la capacidad que tienen las sociedades pastoriles de diversificar las estrategias de obtención de recursos, característica que ha dado lugar a que sean calificadas de economías mixtas o de recursos múltiples. Entre estas estrategias de complementación se encuentra la articulación con el mundo de afuera a través de la organización de caravanas de intercambio.

Procuraremos definir los tipos de movilidad conocidos como nomadismo y trashumancia explicitando las tradiciones de investigación que han construido dichas categorías. Además, haremos una consideración de las formas de organización de la sociedad pastoril en relación con distintas esferas de la vida social. Gran parte de la evidencia etnográfica tratada por los autores que problematizan el pastoralismo desde una mirada que podría decirse “global”, comprende sociedades que están organizadas – políticamente– alrededor de instituciones tribales, un aspecto que contrasta con la formas de organización de los sociedades pastoriles de los Andes. Finalizaremos este capítulo con un apartado en el que destacaremos los conceptos teóricos más importantes que aparecerán en las discusiones sobre nuestro caso de estudio.

En el capítulo 2, “Los pastores de los Andes”, nos proponemos elaborar un estado del arte de la etnografía del pastoreo altoandino. Teniendo en cuenta el desarrollo teórico-conceptual propuesto por la bibliografía de los pastores del Viejo Mundo, la intención de este capítulo es introducir al pastoreo altoandino desde los aspectos que se consideran característicos de este modo de vida, tales como la movilidad y el intercambio caravanero. Debido a la importancia que han cobrado para el estudio del pastoralismo en los Andes, dedicaremos en espacio descriptivo a los modelos clásicos que trataron la movilidad como una de las maneras de lograr el acceso a recursos complementarios. En esta parte de la tesis trabajaremos la definición de la trashumancia pastoril evitando reducirla a un problema de estacionalidades y alternancia de recursos, relacionándola con aspectos sociales y culturales más allá de los ambientales

En este capítulo nos ocuparemos de definir uno de los modos más importantes en que las sociedades pastoriles de los Andes buscaron garantizarse el acceso a bienes procedentes de diversas zonas. Es por ello que analizaremos los tópicos principales de la estrategia caravanera tal como han sido presentados en los estudios de etnografía sobre pastores andinos, retomando casos del sur peruano, el altiplano boliviano y del noroeste argentino. En esta última región de los Andes se destaca la falta de trabajos centrados en el departamento de Los Andes de la provincia de Salta, donde habitan los pastores de Pastos Grandes.

La segunda parte llevará el título de “Los Pastores de Pastos Grandes”. En esta parte y en la que continua, trabajaremos específicamente sobre aspectos del modo de vida pastoril de Santa Rosa de los Pastos Grandes. En relación con los objetivos de esta tesis, nos proponemos recuperar el pasado histórico del modo de vida pastoril de Pastos



Grandes a través de fuentes históricas, para luego emprender una descripción pormenorizada del sistema de pastoreo a partir del material etnográfico recolectado.

El capítulo 3, “El modo de vida pastoril en el pasado”, estará dedicado a introducir los principales aspectos del modo de vida pastoril de Santa Rosa de los Pastos Grandes, tal como fuera registrado en fuentes escritas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Para ello nos apoyaremos principalmente en las producciones de viajeros que exploraron el territorio de la Puna de Atacama y en otras fuentes.

El protagonismo económico de la ganadería doméstica se impone prácticamente en todos los registros como un aspecto constitutivo de la población de aquellos años. Asimismo, describiremos las principales estrategias económicas con las que se complementaba el pastoreo: la caza de vicuñas y chinchillas, la agricultura, el tejido y la comercialización de productos ganaderos y de la caza. En este capítulo también retomaremos ciertos rasgos de las prácticas caravaneras de los pastores puneños que fueron advertidos en los textos de aquella época, tales como los destinos de los viajes, los animales de carga, los lugares de extracción de sal y otros productos que se intercambiaban.

Además, algunos viajeros que recorrieron el Territorio de Los Andes se detuvieron en las relaciones que el Estado y sus instituciones mantuvieron con la población local. Casi sin excepciones estas observaciones se hicieron en contextos en los que se exaltaba el potencial minero que albergaba el Territorio. Otro aspecto en el que coinciden prácticamente todos los viajeros es en la riqueza minera, en especial la de los boratos. En particular, existen pocas menciones sobre la participación de la población en el mercado minero de boratos que no ahondan en la descripción de los trabajos.

En el capítulo 4, “Actualidad y pastoreo en Pastos Grandes”, nos referiremos especialmente a los elementos que componen el sistema de pastoreo en Pastos Grandes a partir de la información etnográfica recolectada en nuestro propio trabajo en el terreno. Tras haber realizado una descripción de los principales aspectos del modo de vida pastoril del pasado, la información etnográfica nos permitirá demostrar que trascurrido el siglo XX, el pastoreo continúa siendo una actividad importante para más de la mitad de las familias de la localidad.

En este capítulo nos encargaremos de definir las unidades sociales que integran la estructura de la sociedad pastograndeña. Para ello nos preocuparemos por precisar diversos aspectos de su organización social, tales como la existencia de una comunidad

indígena que aún se encuentra en pleno desarrollo. La definición del grupo doméstico como el pilar fundamental de la vida social en Pastos Grandes, tendrá en cuenta su composición, ciclo de desarrollo y los tipos de familia que los integran. Analizaremos cómo se distribuyen hacia el interior del grupo doméstico las distintas actividades pastoriles y las relaciones que mantienen a través de sus miembros con el mundo de afuera, explicitando la asignación de ocupaciones según los criterios del género y la edad.

Los ejes centrales que se describirán en este capítulo respecto del pastoreo como la principal actividad productiva local serán: a) la tecnología del pastoreo y el manejo del ganado; b) la adquisición de animales y propiedad del ganado y, c) la estrategia trashumante y sus ciclos de movilidad anual con los que los pastores resuelven la variación y escasez de pasturas. En el sistema trashumante o seminómada de Pastos Grandes, las lógicas de movilidad también incluyen condicionantes externos a la estrategia pastoril propiamente dicha, ya que se ven afectadas por las estrategias de complementación económica desarrolladas por el grupo doméstico.

En la tercera parte, titulada “Los pastores de Pastos Grandes y el mundo de afuera”, nos encargaremos de describir las estrategias económicas complementarias de los pastores y los principales sectores del mundo de afuera con los que se articulan los grupos domésticos de Pastos Grandes. Esta parte resulta la más relevante en nuestro trabajo debido a que dedicaremos un capítulo específico a las caravanas de intercambio y a la discusión de las premisas sobre las que se ha elaborado la hipótesis de la tesis.

En el capítulo 5, “Pastoreo y estrategias económicas complementarias en Pastos Grandes”, quedarán identificados los principales sectores del mundo de afuera con los que se articulan los grupos domésticos de Pastos Grandes para aumentar sus fuentes de ingreso monetario. En la actualidad, además del pastoralismo, los miembros que aportan al fondo familiar participan en diversas actividades combinando estrategias como: a) la venta de fuerza de trabajo en las mineras de la zona; b) el empleo público; c) las actividades de comercio local y, d) la transferencia de dinero estatal a través de los beneficios sociales. Prestaremos debida atención a otras modalidades que también redundan en ingresos económicos monetarios, tales como el trabajo temporario, la venta de productos pastoriles y el comercio local en el pueblo. Las formas en que los grupos domésticos pastoriles se articulan con la actividad minera a través del desvío de la fuerza de trabajo masculina constituyen un problema central en este capítulo, por lo que

dedicaremos varias páginas a la descripción de las principales empresas, las modalidades de trabajo y los tipos de mineral que explotan.

En relación con la monetización de las economías domésticas, analizaremos las formas de acceso a recursos foráneos disponibles en la misma localidad a través de la actividad comercial y de los vendedores ambulantes que llegan al pueblo con sus camiones. Daremos fin a este capítulo con una serie de consideraciones relativas al significativo grado de monetización que exhiben las economías domésticas que ha desplazado considerablemente al intercambio de productos, que aun así, continúa siendo una práctica de complementariedad económica vigente para algunos pastograndeños.

El capítulo 6, “Los viajes de intercambio en Pastos Grandes”, será el último del recorrido de esta tesis. En este capítulo expondremos los resultados de entrevistas sobre la temática de las caravanas y los registros de nuestra participación en viajes de intercambio a los valles de Luracatao. A partir de las referencias dadas por la memoria oral, describiremos el área que comprendían los viajes a principios de siglo, que solía abarcar los países limítrofes de Bolivia y Chile.

Con el fin de comprender las lógicas y dinámicas de las caravanas, describiremos los aspectos generales de su organización teniendo en cuenta; a) períodos de realización; b) productos pastoriles y agrícolas que integran el intercambio; c) animales de carga y volumen de transporte y, d) lugares de descanso. Nos ocuparemos también de describir las relaciones sociales entre los pastores y agricultores y llevaremos a cabo un análisis de las prácticas del intercambio considerando: a) modalidades (trueque y compraventa); b) principios aplicados (volumen por volumen, peso por peso, dinero por bienes, etc.) y, c) los cambios, flexibilidad y renegociación de las tasas y medidas de intercambio vigentes. Yendo más allá de las funciones económicas de los viajes, dedicaremos apartados específicos a describir y analizar los rituales asociados y haremos una reflexión acerca de la territorialidad ejercida sobre el espacio transitado por las caravanas.

Adjuntando mapas especialmente diseñados, ofreceremos una descripción detallada de los destinos que los viajes recientes tenían en los Valles Calchaquíes con detalles sobre sus rutas, lugares de descanso, toponimia vernácula, duración de cada viaje y distintos circuitos practicados. Como una manera de poner en relación todo lo dicho con las prácticas concretas del intercambio, describiremos las experiencias en las que

participamos ofreciendo detalles de las prácticas caravaneras y territoriales, como así también del intercambio y de los rituales involucrados.

Este capítulo final, contendrá un apartado especial dedicado a las interpretaciones sobre la disminución de las caravanas por parte de los especialistas que investigaron la problemática. En relación con estos procesos, expondremos los cambios y las razones que han hecho del intercambio interzonal en Pastos Grandes una estrategia propia del pasado, resaltando al mismo tiempo, la importancia cultural que continúan teniendo aún para aquellos que han cesado en su práctica. Una parte importante estará dedicada específicamente al tratamiento de la hipótesis planteada que presenta el núcleo del problema de investigación. La hipótesis en gran medida ha sido tomada de la propia interpretación de los pastograndeños, razón por la que daremos un lugar central a la perspectiva de los propios protagonistas sobre los cambios que ellos mismos han experimentado. Es necesario remarcar que nuestra argumentación pretenderá demostrar el carácter procesual y complejo del problema de la desarticulación del caravaneo.

En las reflexiones preliminares con las que daremos cierre al capítulo, retomaremos las discusiones y planteos teóricos sobre la retracción del caravanero que proponen desde su inexorable desaparición con la pérdida de la relativa autonomía de la economía pastoril que esto conllevaría, hasta una exaltación de la capacidad de resiliencia que tienen las caravanas para resurgir y enfrentar situaciones laborales desfavorables o contextos de crisis. Además, consideraremos aspectos comúnmente dejados de lado en la discusión que trascienden las lógicas económicas y abarcan el contenido ritual y el simbolismo de los viajes.

Las conclusiones resumirán los aspectos fundamentales de la discusión desplegada a lo largo de las páginas de nuestra tesis en relación con tres problemas: a) el análisis de los efectos de la retracción de las caravanas en los Andes y para el modo de vida pastoril en Pastos Grandes, desde sus diferentes dimensiones económicas, sociales y culturales; b) la creciente importancia de la minería en el modo de vida local y en las poblaciones puneñas del noroeste argentino y, c) la necesidad de comprender a las sociedades pastoriles desde su propia especificidad en contextos contemporáneos en los que constituye una actividad económica y social cada vez menos significativa.

**Primera Parte**  
**Modo de vida pastoril**

## Capítulo 1

### La especialización pastoril

En este capítulo nos proponemos elaborar una aproximación general a la especialización pastoril desde los enfoques teóricos propuestos por la antropología y la etnología de sociedades pastoriles del Viejo Mundo. Hemos recurrido a este bagaje teórico para definir nuestro caso como el de una sociedad pastoril, principalmente por dos razones.<sup>3</sup> La primera, es que estos aportes tienen una tradición que se remonta por lo menos hasta los inicios de la década de 1960, momento en el que los estudios de pastoreo en los Andes no se habían consolidado como campo disciplinar y aún era discutida la existencia del pastoreo especializado. La segunda razón, que se desprende de la primera, radica en la falta de desarrollos teóricos importantes y de alcance comparativo, vinculados con la posición marginal que el pastoreo andino tiene en la antropología en general. Si bien ha habido desarrollos teóricos influenciados por el pastoralismo en los Andes que revisaremos en el capítulo siguiente –de hecho en este mismo capítulo daremos cita a uno de los más importantes–, los mismos no habrían logrado trascender el marco de una antropología regional (Göbel, 2002).

El punto de partida de estos aportes teóricos ha sido el estudio de las relaciones que las diversas sociedades humanas establecen con el entorno ambiental en el que desarrollan sus vidas. Los intereses de investigación han estado mayoritariamente dirigidos hacia los modos de subsistencia y los factores de producción –que son las variables en las que nos centraremos en nuestro caso de estudio–, pero también han prestado atención a las formas de organización de las sociedades humanas y sus sistemas de representaciones simbólicas. La amplitud de estos enfoques, que no se limitan su actividad al ámbito de la apropiación y explotación económica de la naturaleza por parte del hombre, ha permitido abarcar la complejidad de una extensa variedad de relaciones establecidas entre los hombres y los animales. A través de formas variadas que van desde la caza hasta la crianza doméstica, los animales siempre han estado implicados en el curso de la evolución humana. Los estudios ecológicos de sociedades que basan su sustento en diversas formas de relaciones con los animales, se encargan de destacar de manera

---

<sup>3</sup> La decisión personal que ejercimos de ingresar al estudio de la sociedad pastograndeña desde su condición pastoril, se refleja tanto en la elaboración de este marco teórico como en la composición del estado de la cuestión. Los demás aspectos que describen la vida en Pastos Grandes serán desarrollados a lo largo del texto de esta tesis, especialmente en el capítulo 5.

contrastante las diferencias se presentan entre un sistema de caza y en un régimen de pastoreo (Ingold, 1994).

Por diversas razones, los animales domésticos adquirieron una mayor trascendencia para las poblaciones nómades de pastores especializados (Galaty y Johnson, 1990: 2). Según los registros arqueológicos, los animales domesticados fueron integrados a economías neolíticas basadas en la agricultura. Posteriormente, habría surgido el pastoralismo como una especialización asociada a la domesticación de animales de transporte, tales como burros, caballos, camellos y llamas (Barfield, 1993).

Iniciaremos este capítulo con una revisión de los modelos de adaptación humana a los ecosistemas montañosos o tipos de subsistencia de montaña. El interés central de estos modelos era incluir a los agricultores y pastores de altura entre aquellos tipos de subsistencia que gozaban de un estatus ya establecido. Los tipos de subsistencia en la montaña estudiados en estos modelos, se referían a formas específicas de agricultura en las que también se practicaba el pastoreo de altura. Es decir, no se tratan de modelos sobre formas específicas de pastoralismo especializado como las que practican los nómadas de praderas y estepas, sino de sociedades que conforman economías agrícolas mixtas que se basan en la trashumancia agropastoril (Guillet, 1983). Estas formas mixtas también se practican en muchos lugares de los Andes, donde existen sectores de la población que se especializan en actividades pastoriles que continúan perteneciendo políticamente a núcleos sedentarios donde se practica la agricultura (Murra, 1975).

La caracterización ecológica de la adaptación pastoril en tanto tipo de subsistencia, que haremos a partir de las investigaciones desarrolladas durante las décadas de 1960 y principios de 1970 en distintos lugares de África y Asia, nos será útil para explicar y comprender varios aspectos básicos de la adaptación pastoril de Pastos Grandes. Entre los rasgos más comunes que se consideran propios de esta forma de vida se destacan la crianza de múltiples especies de animales domésticos y las tácticas de movilidad estacional para suministrar alimentos adecuados al ganado. Pero el pastoralismo también involucra estrategias de adaptación que se relacionan con el entorno social. Por supuesto que en relación con las estrategias pastoriles existe mucha variabilidad, algo de lo que también nos ocuparemos en siguiente capítulo, donde quedarán expuestas varias de estas diferencias para cada sector del espacio andino.

En continuidad con la caracterización ecológica del pastoreo, pro seguiremos con la descripción de los principales tópicos y nociones que definen al pastoreo especializado,

tales como la noción de modo de vida pastoril y las diferencias entre los conceptos de nomadismo y pastoralismo. Uno de los aspectos que nos interesa destacar es la capacidad que tienen los grupos pastoriles de diversificar las estrategias de obtención de recursos que ha dado lugar a que las sociedades pastoriles sean calificadas de economías mixtas o de recursos múltiples. Entre estas estrategias de complementación se encuentra la articulación con el mundo de afuera a través de la organización de caravanas de intercambio, tema que fue central cuando iniciamos la tesis.

A partir de las propuestas de los especialistas en la materia, describiremos las diversas formas que pueden presentar los sistemas de pastoreo a partir de clasificaciones basadas en la movilidad, la importancia de la producción agrícola y en términos de las zonas ecológicas. Debido a que venimos insistiendo que la movilidad es una de las estrategias más significativas del pastoreo, procuraremos definir tipos de movilidad como el nomadismo y la trashumancia, explicitando las regiones donde pueden hallarse, aspectos claves de su organización y las tradiciones de investigación que han construido dichas categorías.

En cuanto a las formas de organización de la sociedad pastoril, describiremos los aspectos básicos de la vida social de los nómades. Gran parte de estas sociedades están organizadas políticamente alrededor de instituciones tribales, un asunto que contrasta con la formas de organización de los sociedades pastoriles de los Andes. Desde la teoría, definiremos instituciones consideradas universales, tales como la familia, los grupos domésticos y la comunidad. Finalizaremos este capítulo con un apartado en el que destacaremos los conceptos teóricos más importantes que tomaremos para emplear y discutir en nuestro caso de estudio.

A continuación, comenzaremos haciendo referencia a los estudios ecológicos de montaña, prestando especial atención a cómo trataron la cuestión del pastoralismo como modo de subsistencia en dichos ambientes.

### **Ecología cultural y tipos de subsistencia en zonas montañosas**

De acuerdo con los objetivos de nuestra investigación, la necesidad de hallar aportes teóricos y conceptuales para precisar nuestro objeto de estudio y el límite de nuestro problema, nos ha llevado a emprender una revisión de los enfoques ecológicos que estudiaron distintos las formas de adaptación humana en zonas de montaña. En el transcurso de la década de 1970 surgió el interés de precisar un nuevo campo de



estudios antropológicos y ecológicos, que se preocupaban por los procesos de adaptación mediante los cuales las sociedades humanas lograban ajustarse a un ambiente determinado a partir de sus estrategias de subsistencia.

En una interesante iniciativa las regiones montañosas fueron tomadas como tópico de estudio por varios antropólogos que buscaban descubrir patrones de actividad humana que pudieran ser explicados por referencia a variables ambientales (Brush, 1976; Rhoades y Thompson, 1975; Murra, 1975). El interés prestado a las poblaciones de montaña mostró la intención definida de incluir a los agricultores y pastores de altura entre aquellos tipos de subsistencia que gozaban de un estatus ya establecido en los estudios ecológicos; como por ejemplo, los cultivadores migrantes de los bosques tropicales, los pastores nómadas de praderas y estepas y los grupos cazadores de regiones del Ártico (Orlove y Guillet, 1985).

El estudio comparativo de las poblaciones de montaña ha descubierto interesantes similitudes en los patrones culturales de distintas zonas. Entre las estrategias adaptativas o tipos de subsistencia de montaña, pueden reconocerse el *alpwirtschaft*, el control vertical y la estrategia de producción de zonas montañosas (Orlove y Guillet, 1985). En las páginas que siguen resumiremos las premisas principales de estos modelos, que si bien no se refieren exclusivamente al pastoralismo especializado, al tratar sobre ecosistemas de montaña aluden a muchas de las variables ecológicas que se relacionan con el tipo de pastoreo altoandino que se practica en Pastos Grandes.

El modelo denominado *alpwirtschaft*, designa una forma específica de agricultura propuesta a partir de estudios históricos y etnológicos de los Alpes europeos. En un sentido estricto, estas formas económicas alpinas se refieren a un único aspecto estacional de la agricultura de alta montaña: la utilización de los pastos de montaña durante el verano. Al mismo tiempo, el término posee un sentido más amplio que se refiere a todo el sistema adaptativo, ya que se ocupa de lo que Rhoades y Thompson (1975: 537) definieron como una “agricultura mixta de montaña”, y de lo que Guillet (1983: 562) describió como una “estrategia adaptativa basada en la trashumancia agropastoril”.

Según Rhoades y Thompson en los valles de altura de cualquier ámbito montañoso, la agricultura mixta de montaña se presenta como una alternativa generalizada de subsistencia:

“[...] un patrón de trashumancia agro-pastoril, [...] productivo solo durante la corta estación de cultivo y pastoreo desde primavera hasta principio del otoño. Mientras comienzan los cultivos de granos, papas, y de los jardines de vegetales en el nivel de la aldea principal, los pastores comienzan el lento ascenso con los animales hacia los Meyen (asentamientos de verano), deteniéndose primero en las praderas más bajas de propiedad individual, para moverse luego hacia los Alm o Alp (pasturas de altura alpinas) de propiedad comunal cercanas a la línea de las nieves” (Rhoades y Thompson, 1983: 537-538)

Cuando el frío acecha en las tierras altas, los pastores comienzan su descenso y hacen pastar a sus animales en las praderas y campos que estuvieron en barbecho desde su ascenso en primavera. Los rebaños no retornan a la aldea principal hasta la finalización de las cosechas y hasta que se haya cortado, secado y almacenado el forraje suficiente para el invierno. La clave del éxito adaptativo de esta estrategia residía en el constante movimiento vertical de cultivadores, pastores y animales que se esforzaban en explotar micronichos en varios niveles altitudinales (Rhoades y Thompson, 1975). En este sentido, el patrón de tenencia y uso de la tierra al que habían arribado tanto los suizos de las tierras altas, como así también los Khumbu Sherpas y otros grupos de los Himalayas con los que los autores trazaron sus análisis comparativos, consistía en la propiedad individual de las parcelas de cultivo y las praderas vecinas en la aldea principal, y la propiedad comunal de grandes bosques y pastizales de altura. La utilización de múltiples zonas y los movimientos del ganado también se relacionaban con conveniencias prácticas, dado que para prevenir daños el ganado debía exiliarse durante la temporada de cultivos y cosechas. El sistema de tenencia que resultaba análogo a los Himalayas y los Alpes, requería de instituciones sociales específicas que tenían el propósito de controlar los movimientos, establecer regulaciones para preservar los recursos naturales y procurar la el funcionamiento armónico de la sociedad (Rhoades y Thompson, 1975: 542). Los autores identificaron dos estrategias principales del sistema: a) la generalizada, que involucraba una población que explota zonas de diferentes niveles altitudinales a través de la trashumancia agropastoril y, b) la especializada, representada por una población dedicada a actividades agrícolas o pastoriles y asentada en una única zona. Poblaciones especializadas como las pastoriles, lograban también cultivar pequeñas cantidades de granos y participaban en redes de comercio para acceder a ítems de distintos niveles altitudinales (Rhoades y Thompson, 1975: 547).

Otro esfuerzo representativo de la discusión acerca de los tipos de subsistencia en zonas montañosas, estuvo dado por el concepto de verticalidad desarrollado por John Murra

(1975) en sus influyentes trabajos sobre organización social, política y económica en los Andes. A través del modelo de control vertical de un máximo de pisos ecológicos, que ha tenido un profundo alcance explicativo para la sierra peruana central y la cuenca del lago Titicaca en el altiplano, la problemática de autosuficiencia comunal encontró un esquema de interpretación que confirmaba la fuerza del factor ecológico en el desarrollo de las civilizaciones andinas. Fundado en interpretaciones de documentos tempranos de la Colonia y centrado más bien en la actividad agrícola, el modelo planteó que el acceso a distintos recursos se lograba a través del control directo de territorios ubicados a distintas alturas, más o menos alejados de las zonas nucleares. Los residentes de estas zonas nucleares, sedes del mando político y del grueso poblacional, pertenecían todos a una misma unidad, pero los archipiélagos albergaban representantes de distintas colonias. Estos señoríos controlaban pisos intermedios con cultivos de papas y granos, espacios con pasturas en los pisos más elevados o cerca de las zonas principales, y además, poseían colonias en valles próximos al Pacífico y de la cuenca amazónica. El logro de la autosuficiencia comunal mediante el envío efectivo de colonos permanentes, permitía controlar las posibilidades de producción del territorio prescindiendo del trueque, del comercio y de tácticas trashumantes o migraciones estacionales, que habrían sido inexistentes o poco comunes en los Andes antes de la Conquista. El estatus de la verticalidad como una idea cultural ha valido algunas críticas al modelo de Murra, debido a que al asociar al control vertical con la esfera social de la superestructura redujo las posibilidades de un ejercicio comparativo, un punto muy importante para la ecología cultural de las zonas montañosas. Sin restarle validez de aplicación al modelo, varios autores propusieron vincular más estrechamente la noción de control vertical con las limitaciones ambientales sobre la producción (Golte, 1980; Guillet, 1983).

Existieron esfuerzos interesantes para extender la aplicación tanto del *alpwirtschaft* como del control vertical a otras zonas montañosas como los Andes, Himalayas y los Alpes; sin ir más lejos, en esto reside la propuesta de Rhoades y Thompson (1975) de trascender el particularismo ecológico. Sin embargo, las posibilidades de aplicación de estos conceptos a otras regiones montañosas entrañan ciertas complicaciones. Como sostienen Orlove y Guillet (1985), el control vertical fue definido de una manera más amplia que el *alpwirtschaft*, que podría ser considerado una instancia particular del primero. Además, tanto en los Andes como en los Himalayas, hay muchos grupos que no practican *alpwirtschaft*; tal es el caso de los agricultores de tiempo completo y de los pastores especializados. Incluso otros rasgos puntuales como la trashumancia vertical y

las instituciones comunitarias, se encuentran de modo individual o en combinación con otros (Orlove y Guillet, 1985).

La discusión de la verticalidad es también compleja, ya que es difícil establecer instancias del caso con precisión, dado que la naturaleza del control y el número máximo de los archipiélagos son difíciles de definir. Otra de las complicaciones de este concepto, que fue pensado para sociedades en gran medida autónomas y no capitalistas, se observa cuando se aplica a sectores de sociedades modernas pertenecientes a segmentos significativamente afectados a sistemas nacionales y el mercado capitalista (Orlove y Guillet, 1985). Por ejemplo, para algunos autores la compra en los mercados locales de bienes producidos en zonas remotas constituye una forma de acceso “legítima”, y por lo tanto, podría ser interpretada como una instancia particular de control vertical. Otros investigadores no estarían dispuestos a aceptar estos casos que contradicen el énfasis puesto por el concepto en la autosuficiencia; pero estarían inclinados a reconocer como una forma de control vertical a las relaciones estables de trueque e intercambio.<sup>4</sup>

A diferencia de la especificidad del *alpwirtschaft* y del control vertical, la estrategia de producción de montaña propuesta por Orlove y Guillet (1985) identifica un número de prácticas concretas que se acomodan a la baja productividad y a la alta incertidumbre de los ecosistemas de montaña. En este sentido, continúa con una postura adaptacionista en la misma línea que los modelos anteriores, pero descomponiendo sus elementos constitutivos en prácticas específicas que pueden demostrarse adaptativas. Entre los rasgos de la producción en las montañas se han propuesto prácticas como la rotación de cultivos, los sistemas de cooperación humana, la movilidad altitudinal, el almacenamiento de cultivos a largo plazo y el uso de abonos como fertilizantes (Orlove y Guillet, 1985). La propuesta teórica no requiere que todos estos rasgos estén presentes simultáneamente, por lo que logra aplicarse a un rango mayor de hábitats de montaña. Sin embargo, por esta misma característica, se torna un concepto más débil para analizar convergencias y hacer comparaciones, además de que los rasgos específicos que se atribuyen a este modelo no siempre están confinados a áreas montañosas.

El interés por remitirnos a estos modelos radica en que problematizan desde una perspectiva ecológica diversas formas de subsistencia posibles en las regiones de

---

<sup>4</sup> Algunos tipos de extensiones del concepto de verticalidad han sido desarrollados para flexibilizar los modelos y tender puentes entre ellos; tal es el caso de los tipos de verticalidad de Brush: archipiélago, comprimido y extendido (Brush, 1976).

montaña, y al tratar sobre estos ecosistemas, describen muchas de las variables ecológicas que se relacionan con el pastoreo altoandino que aún se practica en Pastos Grandes, localidad que se emplaza en una región de un pronunciado relieve montañoso. Partiendo de la ecología en las montañas, hemos podido apreciar sistemas mixtos y especializados de producción, y poblaciones practicando movimientos verticales y estacionales con diversos grados de compromiso con el pastoralismo. Principalmente, estos modelos hacen referencias directas a los movimientos verticales para conseguir pasturas estacionales cuyas particularidades estudiaremos al momento de reflexionar sobre el tipo de pastoreo que aún se practica en Pastos Grandes. Sin embargo, ninguno de ellos se refiere exclusivamente a formas de subsistencia especializadas en el pastoralismo ni se ocupa de describir sus detalles.

En particular, la utilidad teórica que nos ofrecen estas propuestas no va más allá de algunos aspectos puntuales como la atención puesta en las prácticas de la trashumancia agropastoril. En el caso del control vertical, los aportes y debates que despertó este modelo en relación con la adaptación ecológica en los Andes –algunos de los cuales guardaban relación directa con la actividad pastoril– nos ayudaron a definir y delimitar desde la teoría a las caravanas de pastores en los Andes argentinos, asunto que en un comienzo fue nuestro tema central de investigación y que discutiremos en el capítulo siguiente. El modelo de la estrategia de producción de montaña, algo más inespecífico y flexible, se muestra más interesado en las prácticas concretas de adaptación a los ecosistemas de montaña que en delinear una estrategia que nos permita comprender como viven los pastores en la altura. Nuevamente, aunque se tienen en cuenta prácticas como los movimientos altitudinales, los rasgos específicos que suelen definirse y atribuirse a este modelo no siempre se refieren a pastores especializados.

En adelante, nos dedicaremos a caracterizar teórica y conceptualmente al pastoreo especializado, sintetizando cuales fueron las discusiones sobre la temática directamente relacionadas con nuestro caso.

### **Pastoralismo y adaptación**

En el apartado anterior pudimos precisar modelos que hacían referencia a tipos de adaptación a ambientes montañosos, que si bien prestan atención a la actividad pastoril entre las estrategias de subsistencia practicadas, no se refieren de manera específica a sociedades especializadas. En adelante, la caracterización que desarrollaremos del

pastoreo en términos de adaptación procurará tomar distancia del tipo de ambiente en particular y nos ocuparemos de definir de una manera más precisa los principales elementos teóricos necesarios para estudiar el pastoreo.

Un importante cúmulo de las investigaciones sobre pastoralismo en tanto tipo de subsistencia fueron desarrolladas durante las décadas de 1960 y principios de 1970 a partir de casos estudiados en África y Asia (Krader, 1959; Barth, 1961; Forde, 1963; Goldschmidt, 1965; Spooner, 1971, entre otros). En línea con los postulados de la ecología cultural, los investigadores entendían que el comportamiento espacial y social de los pastores formaba parte de una respuesta adaptativa a las condiciones específicas del ambiente natural (Dyson-Hudson y Dyson-Hudson, 1980). Algunas interpretaciones de orientación ecologista previas a la década de 1970, entendían que las estrategias pastoriles se dirigían a la consecución y utilización de los recursos de la forma más eficiente y equilibrada posible en términos de la capacidad tecnológica existente (Goldschmidt, 1965).

De una manera ortodoxa se definía a los pastores como personas que dependían principalmente de sus rebaños domésticos para subsistir (Krader, 1959; Spooner, 1971). De acuerdo a la compleja trama de relaciones ecológicas establecidas entre los animales, el ambiente y las personas, el pastoreo era apreciado como una forma de adaptación cultural a superficies abiertas o praderas semiáridas de vegetación natural adecuadas para alimentar a grandes rumiantes, allí donde las condiciones del suelo y el agua no permitían el asentamiento permanente de comunidades agrícolas con tecnologías tradicionales (Goldschmidt, 1965; Spooner, 1971). Esencialmente, además de un hábitat apropiado, requiere de la existencia de animales domésticos y de conocimientos técnicos adecuados para su atención. La cultura material de los pastores se presenta bastante simple; tampoco invierten mucho en bienes personales, ni en el desarrollo de estructuras habitacionales complejas (Krader, 1959). A pesar de que en términos relativos la economía pastoril resulta ser una estrategia económica más productiva que la caza y la recolección, se ha hecho notar que en aquellas zonas con acceso al riego y especies cultivables adecuadas, los rendimientos agrícolas son considerablemente más altos (Forde, 1963). Más allá de estas estimaciones que no estamos capacitados para discutir, el pastoralismo es altamente eficiente en zonas no aptas para la agricultura y en circunstancias en las que la gente no podría consumir los recursos naturales, dado que los animales convierten en diversos alimentos y productos

la biomasa vegetal de un área determinada de otro modo inutilizable (Sutton, 2010). En el pastoreo, los medios de producción tienen la capacidad propia de trasladarse a distintas pasturas de estación, lo que permite a los pastores convertir, pastos, hierbas y restos de cultivos de diferentes zonas en alimento humano. Por consiguiente, los animales domésticos operan como instalaciones de almacenamiento de recursos alimentarios móviles; son despensas ambulantes (Clutton-Brock, 1989).

Según Krader (1959) el pastoralismo como categoría ecológica constituía un modo de subsistencia que combinaba al mismo tiempo tanto relaciones ecológicas mutualistas como parasitarias. Por un lado, caracterizaba de simbiótica a la relación que los pastores mantenían con su ganado: mientras los animales proporcionan a la gente productos tales como carne, leche, cuero, lana, abono y servicios de transporte; los pastores los protegen de los predadores, de las inclemencias del clima, les proporcionan alimentos y un hábitat apropiado, asisten a las hembras al parir y a sus crías, les brindan cuidados sanitarios y aseguran su éxito reproductivo. Pero por otro lado, debido a que tanto los pastores como el ganado dependían de recursos esenciales como los pastos y el agua, la ecología del pastoreo también podía ser caracterizada como una relación parasitaria; lo que permitía que en su totalidad, sea considerada como una estrategia mixta (Krader, 1959).

El pastoreo generalmente implica combinaciones de distintas especies animales y una serie de compromisos entre las necesidades particulares de cada una. Ciertos aspectos de sus adaptaciones ecológicas varían enormemente en función de las condiciones climáticas que favorecen tipos específicos de ganado por sobre otros (Spooner, 1971). Aunque sea normal la presencia de una especie dominante que suele caracterizar la mayoría de los procesos del sistema de pastoreo, los pastores tienden a diversificar la composición de especies animales de sus rebaños, definiendo el rol subsidiario que tendrán las demás y la distribución en el espacio de cada una.

Una de los aspectos más notables de la organización del pastoralismo especializado, es que su tecnología requiere que la sociedad sea lo suficientemente flexible como para adaptarse a los requerimientos del modo de vida. Debido a que el ganado debe ser alimentado durante todo el año, en las regiones donde se presenta una marcada estacionalidad, el crecimiento de la vegetación es discontinuo y sólo ocurre en la época de lluvias y de temperaturas templadas. Por ello, en los lugares donde la producción y almacenamiento de forrajes no es una opción viable, la movilidad para explotar pasturas

estacionales representa una estrategia fundamental para mantener un suministro regular de alimento.

Existen muchas explicaciones ecológicas sobre la posible emergencia de los patrones de pastoreo nómada.<sup>5</sup> Una de ellas sostiene que los pastores habrían descubierto los ciclos propios de renovación de pasturas y los cambios estacionales a través de la observación, lo que habría hecho posible la implementación de un patrón de movilidad basado en las predicciones de suministro de agua y alimentos para el ganado. Otra de las hipótesis apunta a que los rebaños domesticados siguen el mismo ciclo de movimientos que sus ancestros silvestres, que son realizados conforme a los cambios y ciclos estacionales. Entonces, se sigue de ello que fue la utilización de las capacidades adaptativas de las especies nativas lo que habría hecho posible el patrón ecológico nómada practicado por los pastores. Aun cuando estas hipótesis no se excluyen mutuamente, cabe observar que la predisposición al nomadismo y los movimientos cíclicos de los animales son coordinados y modificados por los pastores (Krader, 1959). En los rebaños domésticos compuestos por diversas especies, es preciso modificar estos movimientos de acuerdo a un reajuste mutuo en los patrones o predisposición que cada animal posee, que por supuesto, también incluye a las personas (Krader, 1959). Por lo tanto, el pastoreo no implica solamente una relación particular con el espacio, sino también el establecimiento de diversas formas de relaciones con los animales.

Más allá de estas primeras caracterizaciones que mayormente se referían a un tipo de pastoralismo de ambientes con estepas o praderas abiertas, los intentos de establecer generalizaciones o modelos ecológicos sobre el pastoreo nómada han tenido un valor más bien reducido en relación con la producción de conocimiento sobre la estructura social y el funcionamiento de estas sociedades (Krader, 1959; Goldschmidt 1965; Spooner 1971, 1973; entre otros),

Pensando ahora en nuestro caso, la cuestión de la caracterización ecológica de la adaptación pastoril nos ayuda a explicar y comprender varios aspectos del modo de subsistencia de Pastos Grandes. Como lo describimos en la Introducción de la tesis, las características físicas del ambiente y el manejo tecnológico que los pastores tienen a disposición, han limitado los desarrollos productivos de la población puneña de Pastos Grandes. Los miembros de esta sociedad han conseguido obtener del ambiente todos los recursos que les fue posible a través de la implementación de estrategias de adaptación

---

<sup>5</sup> La definición de este concepto es tratada en el apartado que sigue.



como las que se mencionan en los enfoques ecológicos: la existencia de animales domésticos y de conocimientos técnicos apropiados para su crianza, manejo y cuidado; la combinación de distintas especies animales en los rebaños domesticados; y las tácticas de manejo trashumante para explotar pasturas estacionales.

No obstante, nos interesa también destacar, tal como lo hemos podido apreciar en nuestra propia investigación, que el pastoralismo como tipo de subsistencia no sólo involucra estrategias de adaptación al medio ambiente, sino que también incluye todo un conjunto de repuestas a un amplio rango de variables que se relacionan con el entorno social. Por ejemplo, hemos podido observar que una estrategia practicada por muchas sociedades pastoriles como el desplazamiento del ganado a pasturas de estación, puede también estar motivada por otras razones, tales como evitar enfermedades o reducir la competencia con otros grupos de pastores (Dyson-Hudson y Dyson-Hudson, 1980). Además, los traslados pueden ser provocados por factores políticos como los conflictos en las fronteras internacionales, las restricciones de los gobiernos locales y los intentos de evitar a las autoridades estatales; o por estímulos económicos como la posibilidad de acceder a determinados mercados (Dyson-Hudson y Dyson-Hudson, 1980). En particular, en el capítulo 4 nos encargaremos de demostrar que en Pastos Grandes la movilidad pastoril no puede reducirse a una mera respuesta adaptativa a determinadas condiciones naturales, sino que además, es influida por cuestiones de orden social que contribuyen a definir los traslados del ganado a lo largo de un año, tales como: la organización de los grupos domésticos, los mecanismos de acceso a pasturas y distintos grados de relación con estructuras estatales.

Los trabajos desarrollados en diversos lugares del mundo han permitido vislumbrar la amplia variedad de condiciones físicas, económicas y sociales que implica el pastoreo como modo de subsistencia. Estos estudios demostraron claramente que entre las sociedades principalmente dedicadas a la ganadería, existe una enorme variabilidad respecto de las estrategias de manejo del ganado, la diferenciación de la asignación de tareas por sexo y edad, los patrones de tenencia de la tierra, los movimientos estacionales, los grados de dependencia de los productos agrícolas, la interacción con otros grupos y las relaciones con los gobiernos locales y Estados nacionales. De manera tal que casi no existen rasgos de la cultura o la organización social –a los que dedicaremos varias líneas cerca del final de este capítulo– que sean comunes a todos los pastores, o incluso que puedan encontrarse exclusivamente entre ellos (Spooner, 1973).

Ciertamente, la búsqueda de tipos ideales puede oscurecer las sutiles diferencias que puede haber en una determinada variable (Salzman, 1972). Pero más allá de todo esto, la presencia efectiva que ha sido demostrada por la etnografía de diversas partes del mundo de pastores especializados que dependen en buena parte de los productos del ganado, gozan de cierto grado de autonomía y están mínimamente vinculados con la producción agrícola, hace legítima y necesaria una definición del pastoreo como una forma particular de subsistencia económica, comparable con otras estrategias económicas que han recibido un tratamiento propio, como la caza y la recolección, la pesca y la agricultura (Galaty y Johnson, 1990: 1).

En continuidad con la caracterización ecológica del pastoreo, proseguiremos con la descripción de los principales tópicos que definen la especialización. Los conceptos que resumiremos en esta aproximación conceptual nos permitirán pensar nuestro problema de investigación, plantearnos preguntas y definir a la sociedad pastograndeña, entre otras cuestiones, como una sociedad especializada en el pastoreo.

### **La especialización pastoril**

En las páginas anteriores pudimos ver que el pastoralismo especializado constituye un tipo de subsistencia que es resultado de diversos procesos dinámicos de adaptación característico de los hábitats y climas más hostiles del planeta, tales como las llanuras y sabanas secas, estepas de montañas y tundras y desiertos (Galaty y Johnson, 1990). Pero para los pastores, la crianza de animales domesticados es algo más que una forma de economía, una estrategia de adaptación o simplemente una actividad laboral.

Tal como lo hizo explícito el antropólogo Thomas Barfield, el pastoralismo es tanto un “modo de vida” como un “modo de hacer la vida” (Barfield, 1993). Según Anatoly Khazanov, la característica principal que definía todas las formas móviles de pastoreo era su especialización económica. Sin embargo, esto no le impidió proponer una noción más general del pastoreo: “sería absurdo negar que esta misma especialización involucra estilos de vida específicos, cosmovisiones, valores culturales, preferencias e ideales” (Khazanov, 1994: xxxiii). Por lo tanto, podemos concluir en que el pastoralismo se trata más bien de un modo de vida que desempeña un rol predominante en el devenir de quienes lo practican, tanto en términos económicos y sociales como culturales.

Para Khazanov, la noción de pastoralismo remitía a “un continuo de estrategias económicas específicas y flexibles con un casi indefinido rango de variaciones” (1994: xxxii). Desde un punto de vista económico, el pastoreo nómada podía ser definido como una forma particular de producción de alimentos en la que el pastoralismo móvil extensivo era la actividad predominante (Khazanov, 1994). En general, dados los requerimientos del ganado y el grado de especialización en la crianza, la realización de movimientos periódicos establece de una forma más o menos definible, patrones o ciclos anuales de trashumancia. Esta ha sido la característica fundamental de los pastores nómades ampliamente difundida en la literatura etnológica de sociedades pastoriles del Viejo Mundo, sobre todo de África, Eurasia, el Cercano y Medio Oriente y Asia (Krader, 1959; Forde, 1963; Barfield, 1993; Khazanov, 1994, entre otros). Sin embargo, es necesario detenerse en la diferenciación de conceptos que contiene la categoría de pastoralismo nómada. Es fácil apreciar que en realidad, la categoría combina dos conceptos, el pastoralismo y el nomadismo, que son generalmente usados de modo intercambiable. No obstante, ambas categorías son analíticamente diferentes dado que mientras que la primera se refiere a una forma de subsistencia, la segunda hace referencia a la movilidad (Barfield, 1993: 4). Como lo veremos mejor en el apartado siguiente, el nomadismo es un tipo de movimiento que forma parte del ciclo de producción de alimentos; mientras que el pastoralismo es el manejo de un tipo particular de recurso –los animales domesticados o semidomesticados– del que se extraen alimentos y otros bienes (Salzman, 1972).

Existen muchos grados de compromiso con esta forma de vida, pero los sistemas de producción pastoril raramente constituyen estrategias “puras”. Las conceptualizaciones y comparaciones asumen que las economías pastoriles nunca logran ser totalmente autónomas por sí mismas, por lo que han desarrollado, en simultaneidad, técnicas secundarias de explotación y adquisición de recursos complementarios a través de la participación en otras actividades productivas. Cuanto mayor resulta el grado de especialización, tanto más dependen del mundo de afuera, “no pastoril y generalmente sedentario” (Khazanov, 1994: xxxi). Este aspecto ha sido documentado tanto respecto de la dieta de los pastores como de su tecnología, que dependen considerablemente de fuentes externas a su propio modo de producción (Dyson-Hudson, 1972: 16). Por lo tanto, las sociedades pastoriles solamente pueden aspirar a lograr un adecuado funcionamiento a través de las conexiones que mantengan con el afuera, lo que a su vez les permite perdurar como tales.

Por consiguiente, puede decirse que la mayoría de las sociedades que basan principalmente su subsistencia en el pastoreo especializado, poseen en realidad economías mixtas o de recursos múltiples (Salzman, 1972). Los pastores dependen en distintas proporciones de una amplia gama de actividades que pueden incorporar, tales como la horticultura de granos, la caza, la recolección, la pesca, el acceso a productos por medios indirectos como el comercio o las caravanas de intercambio, la venta en el mercado, tanto de sus productos como de su fuerza de trabajo; y otras estrategias al límite o fuera de la legalidad como la extorsión, el contrabando y los asaltos (Salzman, 2004: 9-139). Las actividades de este repertorio no siempre integran una economía pastoril, ni tampoco son practicadas de manera simultánea. Además, muchas de ellas pueden mantenerse culturalmente como opciones a aprovechar hasta que el momento se considere oportuno.

Las prácticas de cultivo de los nómades suelen ser limitadas en extensión y calidad, pero resultan muy importantes como una forma complementaria de subsistencia. El hábitat de los nómades tiene una fuerte influencia sobre la cantidad y el tipo de agricultura; de manera tal que en los ámbitos desérticos no se practica en absoluto y se encuentra extremadamente limitada en la mayoría de las tierras altas (Krader, 1959). La caza también es una importante actividad suplementaria entre los nómades que generalmente concierne a los miembros masculinos; mientras que otras como la pesca o la recolección, que suelen tener una importancia menor, también pueden ser ocupaciones suplementarias. Además, los pastores nómades participan en el mercado de diversas maneras; ya sea vendiendo sus excedentes productivos o su fuerza de trabajo como asalariados en actividades que les permiten obtener dinero para adquirir bienes necesarios.

Para cada población pastoril, los diversos grados de especialización o combinación con otros tipos de actividades económicas, así como el destino de subsistencia o de mercado de la producción, son aspectos que pueden variar contingentemente y de forma significativa con el tiempo (Salzman, 2004). Cuanto mayor sea la especialización y no se practiquen otros tipos de producción, más probable será que sus miembros tiendan a vincularse a los mercados a través de la venta de bienes ganaderos, lo que dará un impulso creciente al pastoreo por encima de los otros tipos de producción. Pero en los casos de sociedades especializadas que orientan su producción mayormente a la subsistencia, con una débil o nula articulación con el mercado, es esperable que recurran

al intercambio de sus bienes con sociedades productoras de recursos agrícolas. Los nómadas y trashumantes han sido capaces de complementar su actividad económica apelando a esta estrategia que es típica de los pastores y muy importante como factor de circulación de mercancías en todas las zonas áridas y en sus territorios circundantes. Conduciendo caravanas, los pastores lograron el acceso a productos importados de otras zonas (Barth, 1956; Lees y Bates, 1974; McCabe 1996).

En una población pastoril altamente especializada, cada familia de pastores dispone de la opción de convertir sus recursos animales –y otros recursos naturales que pueden encontrarse en su zona, como por ejemplo, la sal– en energía alimentaria y productos importados de otras áreas a través de canales de intercambio, directos e indirectos. En determinadas circunstancias esto ha resultado en un complejo sistema de uso de la tierra en que los pastores y agricultores dependen unos de otros en la producción de diversos tipos de alimentos, materias primas y productos manufacturados que ambos necesitan (Barth, 1956; Lees y Bates, 1974). En algunos casos, estos grupos con estrategias especializadas en diferentes zonas ecológicas, llegaron a establecer relaciones de tipo simbióticas (Barth, 1956).

Existe una relación estrecha entre el pastoralismo y el intercambio; en circunstancias en las que la especialización es practicada en una escala más extensiva, puede ser el medio principal por el que los pastores accedan a los bienes agrícolas e incluso industriales que necesitan. Las estrategias productivas de los pastores se encuentran estrechamente relacionadas con los tipos de cambio de sus productos por aquellos recursos que no producen, y por artículos provenientes de otros sectores más amplios del mercado. De esta forma, la intensidad que el intercambio manifieste puede también expresar, de un modo indirecto, el grado de compromiso que un grupo local mantiene con un único tipo de producción y los cambios que se sucedan a través del tiempo (Bates y Lees, 1977: 826). Aun cuando esta última propuesta resulte sesgada, dado que un grupo puede obtener sus recursos complementarios de muchas otras maneras, sirve para destacar que el compromiso de un grupo local con una forma de producción especializada no solo depende de las condiciones y propiedades físicas del ambiente o de la capacidad tecnológica, sino que también puede hacerlo de las relaciones de intercambio económico (Bates y Lees, 1977).

Entre las técnicas secundarias de explotación y adquisición de recursos complementarios que son implementadas por los pastores de Pastos Grandes, las

caravanas de intercambio han sido sumamente importantes hasta años recientes. En términos de la teoría, esto puede estar indicándonos el grado de especialización alcanzado de la estrategia pastoril, que ha hecho de las caravanas un medio insustituible de subsistencia. En Pastos Grandes, cambios importantes en el modo de vida pastoril llevaron a implementar otro tipo de estrategias económicas en su reemplazo que serán analizadas entre los capítulos 3 y 5 de esta tesis.

### *Las formas básicas del pastoralismo*

Las sociedades pastoriles varían en diferentes aspectos de acuerdo a su especialización o diversificación productiva, y a sus grados de autonomía y articulación con el mundo de afuera. Este mismo rango de variación en el mundo pastoril ha inspirado el ejercicio de distintas tipologías. Comúnmente, los “pastores puros” han sido distinguidos de los “semipastores” de acuerdo a sus grados de dependencia de alimentos no pastoriles; mientras que los pastores “nómades”, “seminómade” y “semisedentarios” han sido identificados, en primer lugar, de acuerdo a sus grados de movilidad; y en segundo lugar, conforme al grado de importancia de las prácticas agrícolas en su forma de subsistencia (Khazanov, 1994). Otro aspecto considerado en las clasificaciones desplazaba el énfasis hacia el contraste y las tensiones que podían presentarse de acuerdo a la asignación de los productos del ganado, que podían ser destinados tanto para la subsistencia como para el intercambio y el comercio. Hoy en día, esta variable parece ser menos crítica debido a los cambios casi universales que experimentan los pastores: dietas más diversificadas, disminución de la movilidad y la creciente participación en la producción comercial (Galaty y Johnson, 1990: 2).

En su forma más “pura” el pastoreo se definiría por la ausencia total de prácticas agrícolas (Khazanov, 1994: 19). El mito del “nómade puro”, uno de los más perdurables según Barfield, se refería a aquellos pastores que subsistían completamente de carne, leche y sangre de sus animales; detestaban a los agricultores, el cultivar y los cereales, despreciaban la vida sedentaria en general y nunca tenían contacto con pueblos o ciudades “excepto cuando las queman o las incendian” (Barfield, 1993: 4). No solo este mito extremista se alejaba de la realidad, sino que también ha resultado sumamente difícil hallar en la etnografía –e incluso en la historia– casos de pastores puros que no consumían ni cultivaban alimentos agrícolas (Spooner, 1973: 19).

El etnólogo ruso Anatoly Khazanov, ha creído útil proponer una clasificación de los sistemas de pastoreo basada antes que nada en sus aspectos económicos. El criterio fundamental de la clasificación de las distintas formas de pastoralismo aplicado por Khazanov, consistía en observar la disminución gradual de la importancia del pastoralismo en el balance general de las economías productoras de alimentos (Khazanov, 1994: 19). En su clasificación siguió dos líneas de opuestos: por un lado entre pastoralismo y agricultura, y por el otro entre movilidad y sedentarismo. Las formas básicas que destacó fueron: 1) el pastoralismo nómada propiamente dicho, caracterizado por la ausencia de agricultura; 2) el pastoralismo seminómada, donde la agricultura ocupa un lugar secundario y adicional; 3) el pastoralismo semisedentario, donde la agricultura desempeña el rol predominante en el balance económico general; 4) el pastoreo o crianza en pasturas distantes, donde la mayoría de la población lleva una vida sedentaria agrícola, mientras el ganado se mantiene en pasturas distantes al cuidado de personas asignadas a esta tareas; 5) el *yaylag*, forma de pastoralismo que permite a personas ocupadas en la agricultura en zonas ecológicas específicas utilizar recursos estacionales, donde el ganado se mantiene una parte del año en pasturas de montaña y en otros momentos es dirigido a zonas más bajas y, 6) la crianza sedentaria de animales, que es suplementaria de la agricultura y tiene distintas variantes: a) la crianza de animales en establos y cercos; b) crianza sedentaria en hogares o ganadería con pastoreo libre, donde casi no se mantiene al ganado en establos.

Mientras que la clasificación de Khazanov se inclinó a los aspectos económicos, la compilación publicada por John Galaty y Douglas Johnson (1990) que reúne artículos sobre pastores de sociedades contemporáneas de diferentes partes del mundo, acudió a una clasificación del pastoralismo en términos físico-geográficos: 1) el pastoralismo semiárido de las sabanas y llanuras; 2) pastoralismo de las tierras áridas de desiertos y tundras y, 3) el pastoralismo vertical de los lugares montañosos. Esta forma de clasificación hace que diferentes tipos de pastoralismo, como aquellos que se practican en zonas de montaña de los Andes y los Pamires, luzcan más similares de lo que son realmente.

Cada forma de clasificación propuesta posee sus propias capacidades descriptivas y sirve a fines determinados. Pero más allá de esto, puede afirmarse que casi invariablemente, todas las descripciones reconocen a la movilidad –y a sus diversos patrones– entre las características sobresalientes de la organización del pastoreo

especializado, rasgo que define gran parte de la esencia de los pastores del Viejo y del Nuevo continente.

En términos de estas clasificaciones, debemos decir que el sistema pastoril que pudimos observar en la actualidad en Pastos Grandes, pertenece a un tipo de pastoralismo vertical de montaña y seminómada. En rigor, las características áridas de las punas atacameñas también pueden hacernos pensar en otras categorías ambientales propuestas por Galaty y Johnson, de la misma forma que la ausencia casi absoluta de prácticas agrícolas en Pastos Grandes podría hacernos considerar también al pastoralismo nómada, tal como lo caracterizó Khazanov.

Aunque ambas clasificaciones tienen un valor relativo para el problema central planteado en nuestra investigación, pueden resultar útiles para pensar similitudes y regularidades entre distintas sociedades pastoriles de las tierras altas de los Andes.

#### *Tipos de movilidad: nomadismo, trashumancia y verticalidad*

Como lo venimos reiterando, de acuerdo a los requerimientos de las especies pastoreadas, las sociedades especializadas en la crianza de animales han debido recurrir a la instrumentación de movimientos periódicos para alimentar su ganado. La secuenciación y organización de estos movimientos ha estado planificada en estrecha relación con las características ambientales. Pero además de estar vinculada con cuestiones de orden económico, cabe preguntarse si existen tipos más o menos definibles de movilidad pastoril, a qué se deben tales variaciones y cuál de ellos expresa mejor la estrategia de movilidad de los pastores de Pastos Grandes.

Entre los grupos de pastores móviles, las condiciones ecológicas constituyen un factor muy significativo. En muchas partes del mundo la opción del pastoreo móvil representa una estrategia particular y adecuada para explotar recursos dentro de regiones que son muy marginales para usos alternativos. Sin embargo, no se restringe a ambientes áridos ya que en regiones más fértiles se presenta como un medio para diversificar las economías campesinas (Galaty y Johnson, 1990). No obstante, es importante volver a destacar que la sincronización y la dirección del movimiento también dependen de otras variables sociales que repercuten directa o indirectamente en las estrategias, tales como las pautas de ocupación del territorio y los sistemas de acceso a pasturas. Desde esta perspectiva, resulta evidente que la movilidad constituye también un acto social que implica un campo muy amplio de motivaciones y el balance de una suma de intereses



que a menudo logran complementarse, pero también pueden contraponerse (Galaty y Johnson, 1990: 23).

La movilidad constituye una estrategia típicamente pastoril para mejorar la calidad de la nutrición animal con pautas de movimiento, que por lo general, siguen ciclos o patrones estacionales de uso de la tierra para garantizar que cada especie prospere. Pero sucede que a menudo, las herramientas conceptuales para describirlos no logran captar la flexibilidad de las estrategias de cada grupo pastoril. Por ejemplo, la gente puede preocuparse por mantener la proximidad con los animales, destinar algunos miembros al cuidado del ganado o bien puede producirse un alejamiento temporal entre el rebaño y la familia.

Las diferencias entre los tipos de movimiento han dado lugar a la aplicación taxativa de rótulos que a menudo han sido cosificados. El nomadismo, el seminomadismo o la trashumancia, suelen ser tratados como etiquetas que pueden aplicarse a prácticas claramente distinguibles, cuando en realidad, las variaciones están relacionadas con cuestiones de grado más que de clase (Khazanov, 1994). Como lo hemos visto a grandes rasgos, las sociedades especializadas en la crianza animal que requieren movimientos periódicos suelen ser llamadas “pastores nómades”. El fenómeno del nomadismo está asociado casi de una manera natural al modo de vida pastoril, lo que puede prestarse a confusiones si no se tienen en cuenta al menos dos cuestiones importantes. La primera, es que la movilidad no solo es practicada por los pastores, sino que también puede estar asociada a diferentes estrategias de obtención de recursos, tal como sucede con la caza y la recolección, algunas formas de cultivos y con las migraciones continuas para la venta de fuerza de trabajo (Salzman, 1972). La segunda, es que tanto el alcance como el carácter de los movimientos son aspectos que presentan un amplio rango de variación, y el pastoralismo puede estar asociado tanto a una ausencia absoluta de traslados como a una movilidad que puede llegar a ser continua (Salzman, 1972).

La estrategia nómada que puede encontrarse en ciertos sistemas pastoriles africanos y asiáticos, consiste en el movimiento coordinado del grupo residencial con sus animales. En ausencia de asentamientos y poblados permanentes, los grupos de pastores nómadas disponen de viviendas portátiles, tales como tiendas de campaña o *yurtas*, que les servirán de habitación y resguardo. Para su traslado, las tiendas se cargan en animales y les permiten migrar y estar cerca de los rebaños. Al estar organizado alrededor de

hogares móviles, el nomadismo involucra a todos los miembros de un grupo social en los variados aspectos de la producción ganadera (Barfield, 1993).

La movilidad de los pastores nómades requiere de un conjunto de decisiones anuales sobre los momentos de los traslados, los lugares de acampe y la duración de las estadías. El rango de los movimientos estacionales es extremadamente variable y también se relaciona con las posibilidades de traslado que ofrecen los animales. Algunos nómades practican movimientos bastante frecuentes cubriendo distancias variables y practicando ciclos más o menos cambiantes en los que no necesariamente se retorna al mismo lugar cada año (Galaty y Johnson, 1990). Sin embargo, los movimientos están muy lejos de describir deambulares erráticos o la evitación deliberada de visitar los mismos sitios (Forde, 1963). En todas partes, la unidad social de que se trate –la unidad doméstica, la tribu, etc.–, posee un territorio definido dentro del que cada año suelen ocupar más o menos los mismos sitios por un período de tiempo considerable (Forde, 1963:). Según Krader (1959), los pastores nómades poseen recorridos fijos de movimientos, ya sean estacionales, anuales o plurianuales, que se caracterizan por tener un punto final definitivo y uno de retorno. Por lo tanto, más allá de las variaciones, puede decirse que el nomadismo comprende un conjunto de movimientos relativamente cíclicos o constantes.

En el caso de la trashumancia ocurre algo sumamente distinto. Este término originariamente ha sido empleado para describir formas específicas de pastoralismo características de las tierras altas de Europa y del Viejo Mundo, como los Alpes y los Pirineos (Forde, 1963). En las montañas, en términos de adaptación ecológica, los dos factores más significativos para los ciclos migratorios trashumantes son la severa estacionalidad de los inviernos y los patrones de ocupación del territorio y sus pasturas, tanto en la altura como en las de tierras bajas (Bhasin, 2011). Antes del verano y cuando los pastos de los niveles bajos se secan, una parte de la comunidad migra a las montañas con el ganado donde abundan los pastos de secano. Esta migración estacional característica de las áreas semiáridas o de montaña se define por la regularidad de los movimientos que tienen una orientación vertical. A diferencia del nomadismo, la trashumancia involucra el traslado estacional del ganado entre lugares fijos que están ubicados en distintas zonas climáticas y ecológicas, para explotar pasturas de verano en la montaña y pasturas de invierno en tierras más bajas. Tal como fuera descrito en el modelo de “agricultura mixta de montaña” de Rhoades y Thompson (1975), resulta

habitual que los “trashumantes” posean poblados estables con hogares permanentes, practiquen alguna forma de agricultura y suelen separar el ganado del grupo doméstico delegándolo al cuidado de pastores de tiempo completo que pueden ser ajenos a dicho núcleo social.

Por lo tanto, los pastores nómades se distinguen de los trashumantes en que estos últimos poseen moradas fijas en aldeas sedentarias y en que la ganadería conforma una parte complementaria de la economía (Krader, 1959; Khazanov, 1994). Muchos eruditos confunden o no se preocupan por distinguir a la trashumancia de otras variantes verticales de nomadismo y seminomadismo. De esta manera, por un lado ignoran la etimología del término que proviene del español y fue primeramente usado para describir formas específicas de pastoralismo en los Pirineos, Alpes y otras regiones de montaña de Europa; y por el otro, que los movimientos verticales del ganado no conforman una economía pastoril en sí mismos, sino tan solo una de las características (Khazanov 1994). La trashumancia pastoril que se describe para Europa, es muy diferente del nomadismo pastoril y del seminomadismo que se practica en otros lugares de montaña como el Tíbet o los Pamires. La diferencia principal es que en Europa, las personas o comunidades que participan de la especialización nunca constituyeron una sociedad independiente, sino que siguieron formando parte de las sociedades agrícolas y sedentarias (Khazanov, xxxvii-xxxviii: 1994). Esta misma observación ha sido hecha al pastoreo altoandino en línea con los argumentos de la verticalidad propuestos por Murra (1975), lo que ha llevado que en varias ocasiones se haya negado la existencia de poblaciones especializadas en el pastoreo de altura en los Andes.

Así como en el apartado anterior las clasificaciones pastoriles nos sirvieron para reflexionar sobre diversos aspectos del pastoreo en Pastos Grandes, debemos preguntarnos en este apartado cuál es el aporte que nos ofrece esta caracterización de la movilidad. En los Andes y como lo veremos en detalle en el capítulo siguiente, el registro etnográfico no permite hablar de pastores puramente nómades según lo propuesto por la teoría. Además, en los estudios andinos sobre movilidad pastoril, el concepto de trashumancia es utilizado en un sentido amplio para describir varios tipos de migraciones estacionales en diferentes formas de pastoreo (con mayores o menores énfasis en la agricultura), y en particular, para describir la utilización estacional de

zonas ecológicas diferentes.<sup>6</sup> Con la intención de mantener concordancia con la tradición de investigación andina, en el capítulo 4 de esta tesis caracterizamos la movilidad pastoril de Pastos Grandes como un sistema trashumante.

No obstante, debemos decir que en rigor, cuando se desplaza todo el grupo doméstico junto con el ganado a través de un sistema de varios asentamientos fijos, resultaría más adecuado hablar de un sistema seminómada (Göbel, 2002). En Pastos Grandes veremos que el sistema presenta algunas variaciones en este sentido, ya que bien puede moverse todo el grupo o tan solo algunos de sus miembros. No obstante, aun cuando consideramos correcta dicha observación, preferimos conservar el término trashumancia por las razones antedichas.

### **Organización social de los grupos pastoriles**

En este apartado resumiremos cuestiones referidas a la organización social de los pastores, que debido al origen de las propuestas teóricas, estarán muy orientadas a sociedades pastoriles nómades. Una parte importante de la evidencia etnográfica tratada por los autores que problematizaron el pastoralismo desde una perspectiva comparativa, comprende sociedades que están organizadas políticamente alrededor de instituciones tribales (Barfield, 1993; Salzman 2004). En dichas sociedades, que presentan una amplia variabilidad respecto de sus formas de organización, pueden apreciarse ciertas características comunes respecto del rol dominante que tienen las relaciones de parentesco en su constitución y funcionamiento (Barfield, 1993). Los tipos de organización y las unidades sociales que los conforman, nos servirán para ejercer un contraste con algunas de las instituciones presentes en la sociedad pastoril de Pastos Grandes.

Según Khazanov, en las poblaciones de pastores de Eurasia, Cercano y Medio Oriente y África Occidental, existían dos instituciones que consideraba universales: la familia y la comunidad (Khazanov, 1994: 126). Una característica de la familia nómada es que por lo general, coincide con un grupo domestico separado. Tal como las describió, las familias nómades no eran grandes y no incluían más de dos generaciones de adultos, de manera que en la mayoría de los grupos predominaban las familias nucleares compuestas de un esposo, una esposa y sus hijos e hijas solteros. Una variante de este

---

<sup>6</sup> Una observación crítica sobre los usos generales del concepto de trashumancia fue hecha por Khazanov (1994: 23-24).

tipo de familia, generalizada entre los nómades de las estepas de Eurasia, era la familia patrilocal, en la que uno de los hijos casados, por lo general el último, permanecía en la residencia de sus padres y heredaba su parte luego que el resto haya sido distribuido entre los hermanos mayores (Khazanov, 1994). Este no era el único tipo de familia, ya que exceptuando a África del este, también podían hallarse un porcentaje relativamente menor de casos de familias polígamas. Este tipo de familias conservaban su constitución de manera temporal ya que tendían a fragmentarse al deceso de sus jefes. En este sentido, todas las formas conocidas de familias nómades presentaban una conformación más cercana a la familia nuclear que a la extensa (Khazanov, 1994:127).

En lo que respecta a la esfera de la producción, las sociedades nómades se organizan alrededor de grupos domésticos que tienen como rasgos principales ser unidades de producción y consumo idealmente autosuficientes. Los patrones de movimiento inherentes al nomadismo hacen que estos grupos sean más autónomos de lo que resultan en sociedades con características más sedentarias.

El predominio de las familias extensas entre las sociedades nómades es materia de discusión, debido a que los análisis suelen confundir dos instituciones analíticamente diferentes: la familia y los grupos primordiales de parentesco (Khazanov, 1994: 127). Este último grupo definido por Khazanov, se sitúa entre la familia y la comunidad como una forma “intermedia” de organización social también llamada “familia extensa grande”, “microlinaje” o “clan”. Los grupos primarios de parentesco constituyen un número de familias separadas e independientes que están estrechamente relacionadas entre sí a través de vínculos parentales, relaciones de reciprocidad, residencia común y descendencia de ancestros comunes (Khazanov, 1994: 128). Entre los pastores nómades, el grupo de parentesco primordial se compone de muchas células económicamente autónomas; familias cercanamente emparentadas que pastorean al menos una parte del año juntas y cooperan entre sí, aunque de esta condición no se desprenda que posean derechos de hacerse reclamos mutuos respecto de sus bienes o fuerza de trabajo. Estos grupos son menos estables que las familias nucleares y todas las familias de un grupo primordial tienen sus propios hogares y sus ganados propios.

La comunidad, además de sus funciones sociales, posee definidos roles económicos y productivos relacionadas con los intereses y requerimientos de los productores inmediatos que la integran. Para las familias nómades promedio, que resultan ser relativamente pequeñas, no es posible lograr un ciclo productivo completo por sí mismas sin algún tipo de sistema de relaciones cooperativas y ayuda mutua, fundamento

y esencia de la comunidad, cuyo funcionamiento está relacionado con el usufructo y administración de recursos claves como las pasturas y el agua (Khazanov, 1994: 131). No se trata solo de garantizar la propiedad de recursos claves, sino también de la asignación de derechos de uso que frecuentemente deben ser compartidos. En comparación, otros factores que contribuyen a la emergencia de una comunidad nómada son secundarios.

Las comunidades comprenden pequeños grupos de familias independientes con una estructura distintivamente vertical que se mueven juntas al menos por una parte del año. Aunque desde el punto de vista estructural los lazos de parentesco con frecuencia constituyen el núcleo de las comunidades nómades, su esencia consiste fundamentalmente en otro tipo de vínculos:

“Si una comunidad nómada está fundada en vínculos de parentesco y descendencia, ¿no constituye esto una institución definida, una subdivisión social o genealógica de la sociedad nómada? La respuesta es esencialmente no. A pesar de su superposición con el parentesco y la descendencia común, la esencia de una comunidad nómada consiste primera y fundamentalmente en la vecindad y la producción. Por lo tanto, la propiedad privada del ganado y la producción independiente por hogares forman las bases económicas de la comunidad nómada” (Khazanov, 1994: 135)

Entre los nómades los vínculos territoriales y de vecindad directos se encuentran limitados por la movilidad, dejando así al parentesco como la mejor alternativa para la expresión de las relaciones sociales que forman la base estructural de la organización social (Khazanov, 1994: 139).

Más allá de sus particularidades, las características sobre organización social y parentesco que se han descubierto en sociedades pastoriles de diversos sitios del Viejo Mundo, reúnen una serie de similitudes en común. Entre los pastores nómades, las reglas de descendencia, residencia y herencia tienden a describir un carácter patrilineal (Goldschmidt, 1965; Forde, 1948; Barfield, 1993; Khazanov, 1994). Entre la mayoría de los nómades el principio genealógico de descendencia está vinculado a la unilinealidad, aunque al respecto también existen variaciones específicas. Por supuesto, la abrumadora mayoría de ellas son patrilineales, un hecho que es enfatizado en muchos modelos nativos. Sin embargo en la práctica, entre muchos de los grupos nómades, particularmente en los niveles más bajos de organización económica y sociopolítica, los vínculos con los afines y los cognados también son muy importantes (Khazanov, 1994). Es más, ni la unilinealidad en general ni la patrilinealidad en particular resultan ser

principios indispensables en la organización social de los nómades (Khazanov, 1994: 143).

Estos son los aspectos básicos que describen la organización social de los pastores nómadas. A partir de nuestra etnografía en Pastos Grandes, nos preocuparemos por definir diversos elementos de las formas de organización, prestando especial atención a los grupos domésticos que constituyen el eje central de la vida social, económica y cultural. También tendremos en consideración la posibilidad de definir grupos de parentesco más allá de las familias nucleares, que de alguna manera pueden remitir a los “grupos primordiales”. En Pastos Grandes, no se encuentran formas de organización que se asemejen al tipo tribal descrito en la teoría del pastoreo nómade. Sin embargo, nos preocuparemos por precisar el verdadero lugar que ocupa en la sociedad la existencia de una comunidad indígena, institución de reciente conformación que lejos de funcionar como la comunidad descrita por Khazanov, aún se encuentra en proceso de desarrollo.

### **Teoría, conceptos y categorías para discutir el estudio de caso**

A lo largo de las páginas que integran este primer capítulo hemos desarrollado un conjunto de conceptos, categorías y nociones, que proponen un marco de referencia teórico para interpretar a las sociedades que se especializan en la crianza de animales para subsistir.

De acuerdo con los temas de nuestra investigación, como primera medida nos interesa retomar la noción de “modo de vida pastoril”. Este concepto nos permite recuperar de manera comprensiva aquellos valores culturales y formas de concebir el mundo que están involucrados con el pastoralismo como tipo de subsistencia. Ciertamente, esta no es una tesis particularmente comprometida con los aspectos culturales de los pastores, pero a lo largo del texto, para comprender ciertas prácticas sociales y económicas, nos referiremos en variadas ocasiones a los modos de ver el mundo de los pastores de Pastos Grandes. A su vez, tomaremos la noción de “mundo de afuera”, es decir, el mundo sedentario, agricultor, urbano e industrial, con el que los pastores mantienen relaciones de distinta naturaleza.

Asimismo, a lo largo de lo que resta de este escrito tendremos especialmente presente las nociones de “especialización” y “diversificación económica” como dos dimensiones contrapuestas –pero no excluyentes– que se refieren a las estrategias de producción

puestas en práctica por los pastores de Pastos Grandes. A su vez, asumiendo el principio teórico que sostiene que las economías especializadas en el pastoreo nunca logran ser autónomas por sí mismas, nos serán de utilidad las nociones de “estrategia de obtención recursos complementarios” y de “estrategias de articulación económica” para describir estas formas de acceso. Esto nos lleva a apreciar también el valor de la categoría de “economías mixtas o de recursos múltiples” que describe con cierta precisión la estrategia económica principal de las sociedades pastoriles (Salzman, 1972). Por supuesto que el concepto de “caravanas de intercambio” –una de las estrategias de complementación económica características del pastoreo– tendrá un lugar central en la tesis y será especialmente definido en el capítulo 2.

De acuerdo a las formas básicas del pastoralismo propuestas, hemos clasificado preliminarmente al pastoreo de Pastos Grandes como un tipo de “pastoralismo vertical de montaña y seminómada”. Sin embargo, como la justificamos más arriba, al referirnos a la movilidad pastoril, rasgo que define gran parte de la esencia de los pastores especializados, decidimos emplear el concepto de “pastoreo trashumante” que resulta acorde a la terminología que viene usándose en los estudios sobre movilidad pastoril en los Andes.

Respecto de los aspectos básicos que describen la organización social de los pastores nómades, nos preocuparemos por definir desde la etnografía conceptos elementales a los que la teoría ha prestado atención, entre otros, instituciones tales como la familia, los grupos domésticos y la comunidad. En relación a estos temas no podemos afirmar que existan similitudes comparativas, y al momento de definirlos en el capítulo 4 tampoco será nuestra preocupación establecerlas; simplemente, nos concentraremos en su descripción etnográfica y en la problematización de las transformaciones que llevaron a la disminución del intercambio caravanero como estrategia fundamental de adquisición de recursos.

Habiendo dilucidado desde la teoría del pastoralismo cuestiones relacionadas con los fundamentos adaptativos de esta forma de vida, una definición de la especialización pastoril, los distintos tipos de movilidad y los principales aspectos de la organización social de los grupos pastoriles, dejaremos a un lado la discusión en términos de la teoría y pasaremos a describir al pastoreo altoandino desde los aspectos que se consideran característicos de este modo de vida.



## Capítulo 2

### Los pastores de los Andes

A partir de un recorrido por la bibliografía especializada, en este capítulo nos dedicaremos a la elaboración del estado del arte de la etnografía del pastoreo en los Andes que nos servirá de apoyo al momento de exponer los resultados de nuestra investigación.

En continuidad con el desarrollo teórico-conceptual propuesto a partir del pastoralismo en el Viejo Mundo, iniciaremos este capítulo con una introducción de los aspectos que se consideran característicos del pastoreo altoandino. El punto de partida serán los debates en torno a la existencia del pastoreo especializado en las tierras altas de los Andes y los motivos por los cuales algunos científicos sociales aún siguen cuestionando este reconocimiento. Luego de las primeras investigaciones etnográficas que no dudaron en reconocer pueblos exclusivamente de pastores, surgieron a finales de la década de 1960 investigaciones centradas en la problemática que impulsaron la posterior consolidación del campo de estudios del pastoralismo en los Andes.

La definición que haremos del pastoreo altoandino como un tipo de subsistencia, seguirá los mismos preceptos enunciados en el capítulo anterior, es decir, se describirá la especialización como un proceso de adaptación a entornos ambientales que limitan los desarrollos agrícolas, en los que logra mejores retornos económicos que otras estrategias. Al igual que en los sistemas pastoriles de otras regiones, la relación de los hombres con los animales domésticos adaptados a la altura fue un factor clave que permitió extraer recursos de subsistencia del medio ambiente.

Entre otras propuestas, el modelo del pastoreo altoandino propuesto por Jorge Flores Ochoa (1977b), resumía lo que se conocía del sistema pastoril de los Andes del sur de Perú. Ciertamente, muchas de las características generales del pastoreo especializado enunciadas en este modelo pueden encontrarse en Pastos Grandes. Sin embargo, las estrategias pastoriles presentan un amplio rango de variabilidad respecto de sus contenidos, que se relacionan tanto con problemas de adaptación ecológica distintos, como con variables de índole social y cultural que iremos mencionando. Un aspecto que resulta substancial incorporar en estas aproximaciones, es el problema del cambio social en los sistemas pastoriles andinos, cuestión que constituye el planteo principal de

nuestra hipótesis sobre Pastos Grandes. Al considerar los procesos históricos que han transformado el modo de vida de los pastores contemporáneos en sociedades de distintos tipos, se requiere tener presente el rol activo de los pastores en los procesos de toma de decisión. Estas discusiones las tendremos en cuenta al momento de presentar las características generales del pastoreo especializado en Pastos Grandes.

Para la elaboración de los ensayos bibliográficos hemos tomado dos decisiones. Una de ellas es que no pretendimos alcanzar la exhaustividad, sino tan sólo introducir algunos trabajos importantes sobre pastoreo en los Andes que cubren las temáticas más tratadas. La otra es que optamos por listar los trabajos organizándolos de acuerdo un criterio regional y siguiendo un orden cronológico. Los primeros estudios publicados fueron hechos en los Andes centrales peruanos siendo posteriores en el tiempo los realizados en los Andes meridionales, donde comparativamente hay menos registros de investigación. La importancia para el estudio del pastoralismo en los Andes de los modelos clásicos que trataron las formas de acceso a recursos complementarios –que nos hará volver sobre el modelo de control vertical– nos ayudará a definir y delimitar nuestro objeto de investigación de las caravanas de pastores en los Andes.

Entre los componentes más importantes de la adaptación ecológica pastoril altoandina se encuentra la movilidad estacional. Pero al mismo tiempo, la situación de la trashumancia pastoril en los Andes se encuentra relacionada con aspectos sociales y culturales que trascienden los factores ambientales, por lo que la movilidad no puede reducirse a un problema de estacionalidades y alternancia de recursos.

Tal como fue destacado en los modelos y discusiones teóricas del pastoralismo, las sociedades especializadas buscaron garantizar el acceso a bienes procedentes de diversas zonas. En los Andes, la organización de caravanas de intercambio ha sido un elemento central de las economías especializadas en el pastoreo (Browman, 1977; Núñez y Dillehay, 1995). Un número importante de investigaciones han tratado los principales tópicos de la estrategia caravanera de los pastores andinos de distintas regiones, reuniendo información etnográfica que cubre desde aspectos relacionados con el intercambio y la ritualidad de los viajes, hasta las relaciones con el sistema de mercado y las transformaciones recientes de las prácticas caravaneras.

La exposición de las producciones etnográficas sobre las caravanas seguirá el mismo orden que los estudios etnográficos: comenzaremos con los registros del sur peruano, luego con los del altiplano boliviano y, por último, mencionaremos los trabajos hechos

en el noroeste argentino. En términos comparativos, en esta última región de los Andes, que nos interesa en particular, se han realizado menos investigaciones etnográficas. Además, se observa la falta de trabajos sobre la temática en el departamento de Los Andes de la provincia de Salta, donde habitan los pastores de Pastos Grandes. Este recorrido bibliográfico, que nos permitirá introducirnos en la temática caravanera y en los problemas investigados, nos servirá para la comparación y reflexión sobre nuestro caso de estudio.

### **El modo de vida pastoril en los Andes**

Las investigaciones antropológicas en los Andes han dado cuenta de que el modo de vida pastoril representa una forma alternativa de sociedad que puede ser apreciada tanto en clave histórica como etnográfica. En nuestra propia investigación etnográfica, la vigencia que tiene y ha tenido el pastoreo especializado en Pastos Grandes por lo menos desde mediados del siglo XIX confirma esta apreciación. No obstante, el reconocimiento de su estatus propio, que no fue inmediato y se hizo esperar algunos años, aún hoy es puesto en duda. Los modelos de pastoralismo propuestos a partir de la etnografía del Viejo Mundo que revisamos en el capítulo anterior, solían reportar algunos ejemplos sobre pastores de llamas y alpacas de los Andes peruanos, pero no reconocían al pastoralismo del Nuevo Mundo como un tipo especializado de subsistencia. Como lo apreció Flores Ochoa (1977b: 30), el pastoreo altoandino no mereció la atención inmediata de los antropólogos que consideraban que la economía pastoril especializada era propia y exclusiva del Viejo Mundo, sobre todo de las estepas de Asia y África. Esta omisión podía observarse en textos antropológicos generales e introductorios de antropología y se extendía también a trabajos de mayor especialización en la temática. Por ejemplo, en su clásica obra de sistematización etnológica, el antropólogo Daryll Forde expresaba su punto de vista del siguiente modo:

“El pastoralismo como una economía dominante se ha desarrollado únicamente en el Viejo Mundo. Es cierto que las variedades domésticas de los camélidos nativos (guanaco y vicuña) de Sudamérica fueron criados en grandes rebaños en las más altas civilizaciones de la altiplanicie andina, pero el ganado fue allí una pieza auxiliar e integral de una civilización agrícola desarrollada y sedentaria. La carne de llama (el guanaco domesticado) era consumida sólo hasta cierto punto; este animal servía principalmente para transportar cargas en grandes caravanas, mientras que la alpaca (la vicuña domesticada) era criada sólo por su lana. Ninguna comunidad autónoma o semi-

independiente de pastores fue encontrada dentro o más allá de la órbita de la civilización peruana” (Forde, 1963: 397)

Los navajos del sudoeste norteamericano eran el único pueblo que Forde reconocía como verdaderamente dedicado al pastoreo en el Nuevo Mundo; situación que tuvo su origen en la Conquista española con la introducción de animales de crianza –los carneros y caballos domesticados– asociados a patrones determinadas de utilización (Forde, 1963).

Así como el pastoralismo andino fue dejado de lado en la síntesis temprana que hizo Forde, también fue exceptuado en trabajos posteriores. Particularmente en el ensayo de Khazanov, los pastores de los Andes no fueron considerados en el debate en tanto tales. En su opinión, la mayoría de los grupos de pastores andinos combinaban el pastoralismo con alguna forma de agricultura y no constituían sociedades particulares e independientes, ya que permanecían formando parte de los núcleos agrícolas (Khazanov, 1994: xxxviii). Al igual que Forde, estaba dispuesto a admitir a los navajos como un pueblo de pastores, y también a los araucanos pampeanos del centro argentino (Khazanov, 1994: xxxviii).<sup>7</sup> La sistematización hecha por Barfield sobre los pastores asiáticos y africanos, siguió el mismo razonamiento: “las comunidades criadores de llamas en los Andes son mejor comprendidas como variaciones al interior de una tradición alpina agrícola o ganadera, puesto que allí nunca ha surgido una sociedad de pastores diferenciada” (Barfield, 1993: 7).

Ciertamente, la literatura etnológica especializada consideraba el pastoreo de camélidos de los Andes centrales una empresa subsidiaria acometida por comunidades basadas fundamentalmente en el cultivo. El mismo Murra (1975), quien a través de su obra mostró el importante papel que tenían las alpacas y las llamas en la sociedad andina, en su clásico modelo de control vertical había vinculado la existencia de los pastores altoandinos a las sociedades agrarias, considerándolos parte de parentelas o clases sociales fundamentadas en comunidades agrícolas (Webster, 1973: 115).

La investigación etnográfica y etnohistórica contemporánea sustenta la existencia de comunidades basadas principalmente en el pastoreo de camélidos nativos (Webster, 1973). Existen precedentes etnográficos en los trabajos de Alfred Métraux (1931) y Weston La Barre (1946) sobre los Chipaya de la provincia de Carangas (Oruro,

---

<sup>7</sup> Los araucanos fueron exterminados por las campañas del presidente Julio A. Roca entre los años 1879 y 1880.

Bolivia). Métraux describió a los Chipaya –antño cazadores y pescadores– como indios montañeses exclusivamente pastores que extraían de sus rebaños todo lo necesario para satisfacer sus necesidades principales (Métraux, 1931: 103). Los Chipaya conseguían mínimos retornos de sus prácticas agrícolas y obtenían todo aquello que no producían vendiendo o intercambiando los productos de sus animales. Weston La Barre (1946) también describió a los Chipaya como una tribu principalmente pastoril que practicaba muy poco la agricultura. El trabajo etnográfico de Bernard Mishkin (1946) llevado a cabo en la aldea de Kauri (Cuzco, Perú), también mencionaba al pastoreo de animales domésticos como la actividad principal de las comunidades quechua-hablantes de las altas punas peruanas.

De todos modos, estas apreciaciones no lograron impulsar investigaciones centradas en la problemática del pastoreo hasta que Jorge Flores Ochoa (1968) y Horst Nachtigall (1968) publicaron sus primeros trabajos. Flores Ochoa comprendió de inmediato el valor que tenían sus registros en relación con la etnología del pastoralismo del Viejo Mundo, que negaba sistemáticamente la existencia histórica y contemporánea de estos grupos (Flores Ochoa, 1968: 139); mientras que antropólogos como Steven Webster, también defendían que muchos aspectos del pastoralismo andino debían ser considerados en los estudios comparativos, especialmente con aquellos provenientes de África (Webster, 1973).

En regiones de los Andes meridionales como Pastos Grandes, la existencia de pastores especializados ha sido atestiguada por los numerosos viajeros y científicos que atravesaron la localidad y la Puna de Argentina en general desde mediados del siglo XIX, tema central que trataremos en el capítulo siguiente. En nuestra etnografía hemos podido apreciar la continuidad de varios de los rasgos más característicos que definen al pastoreo especializado como un tipo de subsistencia propio de las altiplanicies andinas.

### *El pastoreo altoandino*

La especialización pastoril como proceso de adaptación tiene lugar en áreas donde es más económica en términos de inversión de trabajo, producción y rendimiento que otros modos de subsistencia como la caza, la recolección y la agricultura (Flores Ochoa, 1977b; Thomas, 1977). La limitación o la imposibilidad de desarrollar prácticas agrícolas, que influye considerablemente en los grados de especialización constituye uno de los fundamentos principales de la economía pastoril, lo que a su vez, tal como

fue planteado en términos teóricos, plantea la necesidad de explotar múltiples recursos complementarios a través de diferentes medios y estrategias. Tal como lo pronunciaba Flores Ochoa, casi a modo de sentencia: “será pastor el pueblo que obtiene de sus rebaños lo principal para subsistir o para intercambiarlo con productos vegetales a los agricultores vecinos” (Flores Ochoa, 1968: 2).

Los trabajos que describen las formas de adaptación de los grupos contemporáneos de pastores de llamas, alpacas y ovejas que viven en las regiones altas de los Andes, tienden a hacer hincapié en cuestiones tales como el uso y aprovechamiento estratégico de los recursos naturales, la organización social y económica y los aspectos rituales y simbólicos (Orlove, 1981: 99). Las definiciones de este modo de vida que fueron ensayadas desde finales de la década de 1960, consideraban mayormente la crianza de los camélidos, el ganado autóctono y tradicional de la región, prestando relativamente menos atención a otras especies como los ovinos y caprinos. Este sesgo permitía construir modelos de pastoreo más generales y de una mayor profundidad histórica, apelando a datos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos de larga data (Browman, 1974).

Según Browman (1974), el pastoreo de camélidos comprende una adaptación cultural a un ecosistema semiárido con pastizales que pueden sostener animales, pero que no está ecológicamente preparado para los cultivos. Las punas peruano-bolivianas suelen tener características físicas y climáticas muy distintas que las que tienen las punas de Atacama en Chile y Argentina. En ambientes de altura de la sierra central y sur del Perú, el pastoreo de llamas y alpacas constituye la forma más eficaz de uso y explotación de los escasos recursos vegetales que ofrece el medio; pero en las las regiones más áridas de las tierras altoandinas como las del sector oriental de la Puna de Atacama, en las que escasean concentraciones importantes de pasturas y en las que el cultivo de plantas es prácticamente inviable, es la única estrategia productiva posible (Göbel, 1994).

La altitud de los pastores "puros" en los Andes depende de muchas variables ambientales. En las tierras altas del centro y sur de Perú y el Altiplano boliviano tradicionalmente se emplazan a elevaciones entre los 4200 y 4800 msnm (Orlove, 1981); mientras que en los sectores meridionales de los Andes, comúnmente lo hacen entre los 3600 y los 4300 msnm (Núñez y Dillehay, 1995).

Al igual que en otras regiones de montaña, el pastoreo en los Andes permitió extraer recursos de subsistencia del medio ambiente a través de la crianza de animales

domesticados (Flores Ochoa, 1977b). A partir del establecimiento de un marco de relaciones flexibles con el ganado –especialmente para el caso de los camélidos andinos–, los seres humanos han logrado criar, explotar e influir en su composición demográfica (Núñez y Dillehay, 1995). En esta interacción singular con los animales, los seres humanos habrían logrado conducir sus desplazamientos de un modo más racional, pero también se habrían adaptado a los movimientos trashumantes de los animales. En los Andes, los pastores se han beneficiado de diversas maneras de sus animales domesticados, tanto de las llamas y alpacas como de las especies introducidas por los conquistadores. Los animales tienen un valor económico ya que proveen de una gran variedad de bienes y servicios, pero también poseen una valoración simbólica, ya que confieren beneficios culturales como prestigio, poder y riqueza, y brindan la posibilidad de participar en redes de reciprocidad social (Browman, 1974; Wing, 1975). Aplicando sus técnicas y métodos, el pastor puede ejercer una influencia consciente y directa sobre la historia genética de la raza a través de la castración o la reproducción selectiva (Browman, 1974). El pastor actúa como un agente de selección definiendo el número de animales adultos que conservarán su capacidad reproductiva, sacrifica para su alimento animales con características indeseables, aparta machos del grupo reproductivo como animales de carga, protege a los que no lograrían sobrevivir y elimina sus predadores para fomentar su incremento. Los equilibrios poblacionales del ganado son dinámicos y pueden verse alterados por diversas circunstancias que provienen tanto del medio ambiente como del entorno social y cultural. Desde la condición natural de los animales es modificada, los pastores deben velar y protegerlos cotidianamente de la incidencia de enfermedades, rigores climáticos y hasta de robos (Browman, 1974: 188). Pero además, su cantidad disminuye cuando son utilizados para la alimentación de la familia o con fines sociales y culturales como la celebración de rituales y festividades comunitarias.

En un modelo temprano del pastoreo altoandino, Flores Ochoa (1977b) elaboró un esquema ecosistémico que comprendía cuatro partes principales. La primera, estaba conformada por los productores primarios (los pastizales naturales) y sus consumidores inmediatos (los animales). La segunda, incluía los componentes sociales y culturales que permitían lograr un eficaz aprovechamiento de los recursos puneños: la trashumancia estacional, el patrón disperso de poblamiento, la familia y el parentesco, el manejo de los rebaños y la textilería. La tercera, comprendía las características de la

economía pastoril, tales como: 1) la utilización directa de los camélidos para alimentación, la fibra para tejidos, el excremento como combustible y su capacidad de transporte de cargas; y 2) la obtención de productos agrícolas y complementarios recurriendo a: a) al acceso directo por medio del control vertical de diferentes pisos altitudinales; b) los sistemas de intercambio tradicionales de diversas mercaderías; c) la participación en el sistema de mercado nacional e internacional mediante la venta de la fibra de los camélidos. Por último, un cuarto aspecto lo conformaba la ideología, a la que reconoció un papel adaptativo en la extracción de energía del medio y en la búsqueda de bienestar de los rebaños.

Este modelo temprano, reconocido hasta por su mismo autor como algo estático, conservaba el mérito de resumir lo que se conocía al momento acerca del pastoreo de los Andes del sur de Perú (Flores Ochoa, 1977b: 35-40). Por supuesto, como sucede con pastores especializados de otras partes del mundo, las estrategias pastoriles desplegadas en distintos lugares de los Andes poseen muchos puntos de convergencia en sus aspectos más generales. Pero a medida que se desciende a dominios de análisis más específicos de sus contenidos, lejos de presentar un patrón único, las estrategias pastoriles presentan una alta variabilidad respecto de su organización social, el manejo y composición en número y en especie de los rebaños, los grados de articulación y dependencia de productos de mercado, la intensidad de interacción con otros grupos y con la “sociedad mayor” y el rango de sus movilidades espaciales.

Muchas variaciones en las estrategias de pastoreo tienen relación con particularidades ambientales, climáticas y físicas que se presentan en distintas zonas de los Andes. La escasez de agua, que es uno de los grandes problemas en las punas, y lo es de manera más aguda en la Puna de Atacama, posee una gran influencia en los patrones de movilidad, las distancias recorridas y periodicidad de los traslados. Por ejemplo, podemos observar que en las zonas más húmedas de las punas de los Andes centrales es posible la cría de alpacas, que se alimentan de pasturas que no abundan en la región de las saladas punas de Atacama. Sin embargo, los problemas de adaptación ecológica a entornos ambientales no son los únicos que influyen en el pastoreo; existen ciertas variables sociales y culturales que repercuten directa o indirectamente en las estrategias pastoriles, tales como la organización y composición de los grupos domésticos y los mecanismos de acceso a pasturas.



Un problema particular del pastoreo altoandino está representado por la manera en que son concebidos los cambios en la economía pastoril. Asumiendo que el pastoralismo ha sido y es una forma distinta de sociabilidad en los Andes, debemos interrogarnos también acerca de cómo se han ido dando determinados procesos de cambio social en referencia a los momentos históricos que los modelan (Gundermann, 1998). En los Andes, esto está representado en gran medida por los cambios abruptos acontecidos principalmente desde la Conquista española, las imposiciones de los Estados modernos y los influjos de sectores determinados de la economía capitalista y el mercado internacional. Ciertamente, los sucesivos cambios históricos producidos al interior de estas sociedades nos presentan en la actualidad grupos de pastores bastante diferentes a los estudiados por los etnógrafos de la segunda mitad del siglo pasado. Los pastores contemporáneos que aún sostienen al pastoreo como actividad principal, tanto en términos económicos como sociales y culturales, se han ido transformando en sociedades diferentes (Gundermann, 1998).

Las interpretaciones esencialistas muchas veces dadas a las características “exóticas” del pastoreo andino, como la restricción a regiones de alta montaña, la movilidad espacial y la necesidad de intercambio con tierras bajas, promovieron la idea que los cambios eran inducidos por agentes exógenos, principalmente por el Estado y el avance del capitalismo (Göbel, 2003). Esta mirada ignora que muchas veces desde un sentido netamente práctico, son los pastores quienes han tomado activamente la decisión de complementar –y en qué grado hacerlo– sus actividades tradicionales con otras tales como el comercio de mercado y la venta de mano de obra, y de articularse con diferentes redes asistenciales del Estado. Al referirse a condiciones y fuerzas externas, es la misma dinámica pastoril la que a través de sus lógicas sociales internas, procesa y modela el contenido y la trayectoria de los cambios (Gundermann, 1998: 317).

Nos parece indicado dar cierre a este apartado retomando las caracterizaciones y discusiones del pastoreo altoandino para hacer algunas observaciones preliminares sobre el modo de vida pastoril en Pastos Grandes. En el capítulo anterior hemos caracterizado a Pastos Grandes como una sociedad especializada en el pastoreo por varias cuestiones. En primer lugar, porque no practican ninguna otra estrategia productiva significativa a la par del pastoreo, más allá de la complementación a través de la actividad cinegética que fue muy importante en tiempos pasados. En segundo lugar –y como ya lo dijimos–, muchas de las variables aquí descriptas corresponden al

tipo de pastoreo que se practica: la trashumancia estacional, el patrón disperso de poblamiento, la centralidad de la familia en la vida social y el rol del parentesco son características que definen el modo de vida pastoril de Pastos Grandes. Sin embargo, podemos discutir para nuestro caso el lugar dado en los modelos a algunas técnicas de adquisición de recursos complementarios, tales como el control vertical de diferentes pisos altitudinales, algo a lo que nos referiremos en apartados subsiguientes.

### **Estudios de etnografía sobre pastores andinos**

El estado del arte de la etnografía del pastoreo en los Andes estará organizado por regiones; criterio que nos permitió apreciar la existencia de cierto orden cronológico expresado en la aparición de investigaciones más tempranas en Perú. El posterior desplazamiento del campo de investigación probablemente haya tenido relación con la situación política de Perú y la actividad de Sendero Luminoso en las zonas de presencia pastoril, lo que habría restringido el trabajo en el terreno (Medinacelli, 2006). La tendencia de trabajos fuera del Perú fue creciendo desde la década de 1980 y durante la década de 1990 aparecieron más estudios en Chile y Argentina.

Hasta la década de 1980, una parte considerable de la etnografía de sociedades ganaderas de los Andes, se caracterizó por aplicar una perspectiva ecológica cultural con gran énfasis en el rol del medioambiente en las estrategias de adaptación. En el transcurso de esa misma década, también surgieron investigaciones preocupadas por ponderar el verdadero alcance de los cambios y transformaciones sociales provocados por el mercado y los Estados nacionales. Comentaremos brevemente algunos de los trabajos principales.<sup>8</sup>

#### *Andes Centrales: Sierra peruana*

La etnografía sobre pastores de la sierra peruana ha cubierto prácticamente todas las dimensiones de la vida social y cultural, y debido a su profundidad cronológica y cantidad de investigaciones, es la mejor documentada de los Andes. La literatura etnográfica sobre el pastoralismo andino fue inaugurada en la década de 1960 por los antropólogos Jorge Flores Ochoa (1968 en el departamento de Puno, Perú) y Horst Nachtigall (1968 en la Puna de Atacama, Argentina), quienes presentaron los primeros

---

<sup>8</sup> En la siguiente recapitulación, puede que omitamos varios trabajos dedicados especialmente a los viajes de intercambio de los pastores que serán tratados en un apartado específico.

informes tratando el tema de una manera específica. Los trabajos de estos dos investigadores presentaron evidencia contundente sobre la existencia de pastores en los Andes, probando la viabilidad de la crianza de camélidos nativos prescindiendo de la dependencia directa de cultivos. Flores Ochoa parece haber sido el primero en darle en tratamiento antropológico a la información obtenida en el campo y en explorar la cuestión del pastoreo puro como manifestación cultural de los Andes centrales. Su primer informe publicado en el año 1968, describía el poblado de Paratía de la provincia de Lampa (Puno, Perú). Entre los 4200 y los 5000 msnm, los pastores de Paratía criaban alpacas y llamas de las que obtenían todo lo necesario para satisfacer sus necesidades básicas, sin hallarse cultivos de ningún tipo en todo su territorio (Flores Ochoa, 1968). Los pastores comerciaban principalmente sus productos textiles con granos y tubérculos que requerían para subsistir y que se producían en valles más bajos. Nachtigall estudió los rasgos de la vida ceremonial de los pastores de la Puna de Moquegua (Perú) y la Puna de Atacama (Argentina), grupos similares que situados por encima de los 4000 msnm, poseían alpacas junto con llamas y ovejas y no practicaban ninguna forma de agricultura (Nachtigall, 1968).

Flores Ochoa ha sido un investigador incansable sobre la cuestión. Además de inaugurar el interés en el pastoreo altoandino, ha publicado numerosos artículos y ha dirigido las principales compilaciones sobre la materia incluyendo temas y autores de distintas disciplinas, en las que también ha difundido estudios sobre la temática de otros países como Bolivia, Chile y Argentina (Flores Ochoa, 1977a, 1988; Flores Ochoa y Kobayashi, 2000). Además, ha realizado dos valiosas sistematizaciones de trabajos antropológicos sobre pastores centradas sobre todo en los Andes centrales. La primera fue publicada en 1977 junto con Nájjar Vizcarra y consistía en un resumen bibliográfico que consideraba trabajos arqueológicos y etnológicos; mientras que la segunda fue un balance bibliográfico publicado en 1983 que resultó más sistemático y completo.

Desde comienzos de la década 1970, en los Andes centrales peruanos, se produjo un importante volumen de literatura de sociedades dedicadas exclusiva o principalmente a la crianza de camélidos nativos y otras especies como los ovinos y caprinos, donde a partir de diversos casos etnográficos se avanzó considerablemente en la descripción y comprensión de sus formas de vida. Entre ellos podemos considerar un trabajo de Steven Webster (1973) sobre organización social y ecología en Q'ero (Perú), que retomaba en su introducción la discusión sobre la entidad del pastoreo especializado del

Nuevo Mundo. Su investigación del “pastoralismo mixto”, que por su enfoque puede también reubicarse entre los estudios de pastores, daba cuenta de la importancia de la agricultura entre los habitantes de Q’ero. Glynn Custred (1974) publicó un trabajo especialmente dedicado a las prácticas de comercio interregional de las poblaciones de la comunidad de Allcavitoria de la provincia de Chumbivilcas (Cuzco, Perú) y Huaraco-Palca de la provincia de Castilla (Arequipa, Perú), ambas situadas por encima de la tierra cultivable.

En el año 1975 la revista *Allpanchis* publicó un volumen dedicado enteramente a pastores, llamas y alpacas. La selección de artículos hecha por el mismo Jorge Flores Ochoa, quien también escribió el primer trabajo de la revista titulado *Pastores de Alpaca*, tocaron diversos temas relacionados con la domesticación de camélidos, aspectos históricos, relaciones de intercambio y ritualidad.

En el año 1977 se publicó la primera compilación de Flores Ochoa bajo el título de *Pastores de Puna. Uywamichiq Punarunakuna*. En los artículos de este libro prevaleció un enfoque ecológico cultural con cierto énfasis en las fuentes de energía y su aprovechamiento. Ampliando la información de su trabajo inicial (1968), Flores Ochoa escribió el primer capítulo dedicado a los pastores de alpacas y un segundo trabajo dedicado al intercambio como actividad complementaria básica, y al tejido como una actividad derivada. En esta compilación, Custred publicó otro artículo en el que se ocupó de las adaptaciones de la población a las alturas de los Andes del sur peruano y norte boliviano, con referencia explícita a diversos aspectos del patrón de pastoreo andino; mientras que Félix Palacios Ríos (1977b) abordó el estudio de la tecnología de irrigación de pastizales de los pastores de la comunidad de Chichillapi (Puno). Asimismo, existieron otros trabajos sobre pastoreo publicados en revistas científicas, como por ejemplo el de Juvenal Casaverde (1985) sobre los sistemas de tenencia de pasturas en Chalhuanca, en las cercanías de Arequipa.

La segunda compilación de Jorge Flores Ochoa del año 1988 volvió a reunir una serie de trabajos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos, pero con una particularidad: esta vez se incluían investigaciones más allá de los Andes sur peruanos en lugares de Bolivia (West), Chile (Gundermann) y Argentina (Rabey y Merlino). Otra característica del volumen en comparación del anterior, es que la variedad de temas refleja cierto distanciamiento del énfasis en la adaptación ecológica, abordando cuestiones que van desde el origen del pastoreo, sus aspectos tecnológicos contemporáneos, la organización

social y aspectos culturales como los mitos y los rituales. Además, en la sección final se incluyeron dos artículos escritos por el mismo compilador sobre las políticas ganaderas y el uso racional del ecosistema puneño, en relación con los cambios sociales ocasionados por las presiones del sistema capitalista, el mercado y el poder estatal.

Otro trabajo que consideramos importante de mencionar es el libro de Kent Flannery, Joyce Marcus y Robert Reynolds (1989) sobre las estrategias culturales de manejo del ganado en pequeñas comunidades pastoriles del departamento de Ayacucho (Perú). Los autores optaron por aplicar una perspectiva evolutiva de largo alcance, combinando información etnográfica y etnohistórica para presentar un modelo de las dinámicas de manejo de las llamas en comparación con el comportamiento de su ancestro silvestre (el guanaco).

Una tercera antología del año 2000, editada por Flores Ochoa y Yoshiki Kobayashi, continuó la serie inaugurada más de veinte años antes, encontrando la temática del pastoreo ya afianzada en el campo de los estudios andinos y con un importante corpus bibliográfico detrás. Este volumen se propuso avanzar sobre la cultura del pastoreo andino, con un orden de artículos que guardó relación con la organización de los anteriores: comenzó por el pasado histórico del pastoreo, los aspectos ecológicos, sociales y económicos; y continuó con el mundo ideológico, la sacralidad y la cosmovisión de los pastores. Al igual que en los volúmenes anteriores, Flores Ochoa dio fin a la compilación con un artículo propio que se enfocó en la problemática del futuro de las comunidades de llameros de la puna peruana, analizando la exportación de camélidos vivos a diversos países.

Recientemente han aparecido etnografías sobre sociedades de pastores del departamento de Cuzco. En primer lugar, podemos mencionar los trabajos de Pablo Sendón (2004, 2008) sobre organización social y parentesco en Phinaya, un poblado de pastores del distrito de Pitumarca de la provincia de Canchis (Cusco, Perú). En su tesis doctoral inédita, Sendón (2004) se dedicó al estudio del funcionamiento del *ayllu* como forma concreta de organización social, y en demostrar su relevancia en el ordenamiento social actual y pretérito de aquella población del sur peruano. También elaboró un trabajo comparativo sobre parentesco y organización social, un aspecto muchas veces omitido o abordado de manera secundaria al momento de la síntesis en los estudios de pastores de

los Andes (Sendón, 2008); y una investigación sobre las relaciones entre las *ch'ullpas*<sup>9</sup> y la presencia de indicios de actividad pastoril que puede observarse a través de registros históricos, arqueológicos y de la etnografía contemporánea (Sendón, 2010). También se destaca la etnografía de Xavier Ricard Lanata (2007) sobre religiosidad de los pastores que habitan en el macizo de Ausangate, que constituyó un significativo aporte a la comprensión del chamanismo y las prácticas rituales de las tierras altas del sur peruano, un aspecto menos conocido en relación al de los valles interandinos y de la cuenca amazónica.

### *Andes Meridionales*

Luego del reconocimiento del pastoreo altoandino y de su consolidación disciplinar dentro de los estudios andinos, comenzaba a visibilizarse la amplitud regional de los pastores especializados más allá de los Andes peruanos. Hasta la década de 1980, hacia el interior de la producción etnográfica el pastoreo de otros lugares de los Andes estuvo subrepresentado. Según la propuesta de lectura de Ximena Medinacelli, que sí considera al altiplano boliviano y el noroeste argentino, en un primer período (1964-1983) existió “una concentración casi absoluta de estudios en territorio peruano” siendo marginales las referencias a otros lugares (Medinacelli, 2005: 469). Esta tendencia cambiaría en un segundo período (1983-2003) con un desplazamiento de investigaciones hacia Bolivia, el norte de Argentina y el norte de Chile. El volumen de las publicaciones en relación con las de Perú es menor, pero no dejan de ser importantes para el conocimiento de los pastores de los Andes meridionales.

### *Altiplano boliviano y norte chileno*

En la década de 1980 y de 1990 comenzó a trabajarse etnográficamente el pastoreo en regiones del altiplano meridional del sudoeste boliviano en relación a algunos temas específicos. La tesis doctoral de Terry West (1981), tal como su mismo autor lo afirma, constituye uno de los primeros análisis dedicados por completo al estudio de las transformaciones sociales y económicas de una comunidad de pastores aymara del altiplano boliviano, situada en este caso en el sur del lago Poopó (Oruro). Su meta fue

---

<sup>9</sup> El término *ch'ullpa* se utiliza para denominar a un tipo de estructura arqueológica funeraria que se encuentra en los Andes centrales y meridionales, que tiene la forma de tumba erectas elevada sobre el terreno. Este mismo término en el registro mítico se ve asociado a los seres que habitaron el mundo antes de la primera salida del sol sobre la faz de la tierra (Sendón, 2010).

explicar los cambios acontecidos en la comunidad pastoril de Pampa Aullagas en relación con los procesos de privatización de la tierra, las transformaciones de una economía basada en el pastoreo a otra en la agricultura y el paso de una forma de autosuficiencia (con redes de intercambio interregional) a la dependencia de productos extranjeros (West, 1981: 11). Más o menos en la misma época, se publicó un artículo de Ramiro Molina Rivero (1987) que también estuvo dedicado a los pastores de Pampa Aullagas, los mismos con los que trabajó West. Habiéndose publicado sólo unos años después, el enfoque de Molina Rivero destacó la continuidad del pastoreo y las caravanas en contextos de expansión del mercado capitalista. El trabajo es importante porque en lugar de enfatizar la ruptura destaca una integración de los pastores al mercado, al mismo tiempo que lograban mantener el control directo de sus medios de producción.

La tesis doctoral de Deborah Caro (1985) estuvo dedicada al análisis de las relaciones de resistencia activa que las comunidades pastoras del área de Ulla Ulla del norte del Titicaca (Potosí) mantenían respecto del mercado de lanas y el Estado. Nuevamente, este trabajo destacó la integración de los pastores al mercado –específicamente de lanas de camélidos– a la vez que preservaban sus prácticas ganaderas y el control sobre los rebaños. Esta integración que habría tenido lugar desde por lo menos el siglo XIX, no logró alterar las flexibles relaciones de producción propias de las sociedades pastoriles (Medinacelli, 2006).

Los aportes de Axel Nielsen a la etnografía del sur de Bolivia comenzaron hacia mediados de la década de 1990. El trabajo arqueológico de Nielsen, así como la aplicación del método etnoarqueológico, le permitieron desarrollar su etnografía sobre la comunidad de pastores de Cerrillos de la provincia de Sud Lípez, departamento de Potosí (Nielsen, 2000). Además de sus aportes a la etnografía y etnoarqueología de las caravanas que serán subrayados más adelante, Nielsen estudió diversos temas entre los cuales se destacan las formas de acceso a rebaños y pasturas y las normas que regulan la herencia entre los pastores de Cerrillos (Nielsen, 1996). Asimismo, se preocupó en analizar el sistema de complementación económica y sus diversas estrategias, tales como la migración laboral, el laboreo de tierras de cultivo, relaciones de reciprocidad, el tráfico de caravanas y el trabajo asalariado (Nielsen, 2002).

En el extremo norte de Chile también existen estudios sobre poblaciones pastoriles como los de Milka Castro Lucic y Hans Gundermann. Castro Lucic describió las

estrategias de subsistencia de la comunidad pastoril aymara de Parinacota del altiplano de Arica (Castro, 1981). Este trabajo se emparenta con aquellos que presentaban un enfoque ecológico de las relaciones de los hombres con su medio natural, y se encarga de realizar una descripción general de su organización social, las creencias y rituales y el sistema de complementariedad.

Hans Gundermann también dedicó algunos trabajos a las diversas formas de ganadería del extremo norte de Chile. A mediados de la década de 1980 publicó una extensa monografía comparando los procesos de producción pecuarios de distintos sectores de los Andes del norte chileno (Gundermann, 1984). Los patrones de manejo ganadero en territorios multiecológicos estaban determinados por condiciones naturales de producción de forrajes, la variación altitudinal y el ciclo estacional, que a su vez, también repercutían en la forma histórica en que se configuraba la propiedad territorial. Este trabajo de Gundermann –sobre el que también escribió una versión resumida que se incluyó en la segunda compilación de Flores Ochoa citada más arriba (1988)– también se alineó con una perspectiva ecológica, que en este caso particular, no prestó atención a la posible incidencia de factores sociales, tanto endógenos como exógenos a los patrones de pastoreo. Posteriormente, publicó un trabajo sobre cambios en el pastoralismo andino de sociedades aymara y atacameña del norte de Chile (Gundermann, 1998). Los cambios que hacían que el pastoralismo andino fuera posicionándose como una actividad de importancia económica y social secundaria, estaban asociados a un conjunto de fuerzas económicas, tendencias sociopolíticas y corrientes culturales de modernización que operaban a escala regional, nacional y global (Gundermann, 1998: 306, 317).

### *Noroeste argentino*

La etnografía de pastores de la Puna Argentina, considerablemente menor en relación a la investigación en la sierra del Perú y el altiplano boliviano, no ha sido tomada en cuenta en algunas síntesis sobre pastores andinos (ej. Orlove, 1981) y ha estado poco representada en las compilaciones.

En la primera mitad de siglo XX, varios científicos realizaron importantes aportes a la etnografía de la Puna como Eric Boman (1908) y Juan Bautista Ambrosetti (1904) entre otros. Además de los trabajos que mencionaremos, podemos citar la obra de Pedro



Krapovickas (1973, 1978, 1985, 1994, entre otros) quien ha estudiado la historia puneña interdisciplinariamente, desde estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos.

Los trabajos antropológicos sobre la vida social y aspectos simbólicos de los pastores de la Puna jujeña fueron comenzados por Rodolfo Merlino y Mario Rabey, quienes publicaron varios trabajos juntos, por separado y en coautoría con otros investigadores. Estos aportes conforman el primer antecedente etnográfico importante sobre los pastores del noroeste argentino. En 1978 publicaron un artículo sobre las relaciones entre los ciclos agrarios y los ciclos rituales y religiosos de los campesinos puneños. En dicha monografía, tomaron el caso de la quebrada de don Valentín, una unidad doméstica del sur de Mina Pirquitas en el departamento de Rinconada (Jujuy) dedicada exclusivamente al pastoreo de ovejas, cabras, llamas y burros. La descripción que hicieron de esta unidad doméstica pastoril, que puede ser considerada una de las primeras sobre pastores de la Puna Argentina, recopiló información sobre las actividades económicas ganaderas, las estrategias de articulación con otros sistemas productivos, el ciclo de trashumancia ganadero y el complejo ritual y religioso, dejando ver muchos elementos comunes con otros grupos de pastores de altura de otras zonas andinas (Merlino y Rabey, 1978: 55-58). Posteriormente publicaron una síntesis interpretativa de sus trabajos sobre religiosidad y ecología pastoril, donde destacaron el papel adaptativo de la religiosidad respecto de las rigurosas condiciones ambientales, ya que alentaba la seguridad en la toma de decisiones referentes al manejo de los recursos (Merlino y Rabey, 1983). Este rol adaptativo y la funcionalidad de los rituales, fue observado en la forma que los *challacos*<sup>10</sup> revertían una tendencia a la restricción de la matanza de animales durante la estación seca (Merlino y Rabey, 1983). Respecto de la tecnología del pastoreo, podemos destacar un artículo de Mario Rabey (1989) en el que describió dos sistemas distintos de crianza de llamas, a los que denominó “del cerro” y “del campo”. En el sistema de pastoreo del cerro, las llamas eran más bien acompañadas en sus movimientos casi sin ejercerse ningún direccionamiento ni control; mientras que en el campo, al contrario de lo que sucedía en las montañas, los movimientos de las llamas eran guiados por los pastores. Esto lo llevó a cuestionar la relación entre humanos y camélidos que caracterizaba la naturaleza del sistema de pastoreo de los cerros en las altas punas argentinas, ya que en rigor –y desde la definición

---

<sup>10</sup> Ritual en que se da de comer y beber a la tierra, que aunque no tiene fecha fija, normalmente se celebra en el mes de agosto. Como ofrenda a la Pachamama, se suele sacrificar un animal.

convencional— no debería ser llamado “pastoralismo” en el sentido estricto del concepto (Rabey, 1989).

En la década de 1990 se realizaron los primeros estudios etnográficos de importancia sobre la temática pastoril en la Puna de Atacama, en el distrito de Huancar del departamento de Susques (Jujuy). La antropóloga alemana Bárbara Göbel ha sido autora de la etnografía más completa que se tiene sobre la Puna de Atacama, la cual ha sido publicada en sucesivos artículos. Producto de una prolongada estadía en el terreno con los pastores de Huancar, en su trabajo se destaca una mayor densidad en las descripciones etnográficas de la economía pastoril y una mayor amplitud de los tópicos estudiados.

Desde el punto de vista de la etnografía de los pastores puneños, resulta interesante destacar al menos dos aspectos importantes entre las investigaciones iniciales. En primer lugar, mientras que gran parte de los trabajos de Merlino y Rabey estuvieron caracterizados por un enfoque ecológico cultural especialmente interesado en el rol adaptativo de la religiosidad y los rituales de los pastores puneños; el punto de vista presente en la mayoría de los trabajos de Göbel —y que incluso primó en varios—, fue reflexionar sobre las condiciones de riesgo e incertidumbre bajo las cuales se desarrollaban las estrategias económicas pastoriles en la Puna de Atacama. El punto de contacto entre ambas perspectivas, ha sido la preocupación de destacar la racionalidad de las estrategias y lógicas culturales de los pastores en relación con el medio ecológico y social.

En sus estudios sobre las técnicas pastoriles desarrolladas para manejar los riesgos, Göbel identificó la funcionalidad de varias estrategias tales como la movilidad espacial, la diversificación y flexibilidad económica y los mecanismos de acceso a pasturas y animales (Göbel, 1994, 1999, 2001a). A su vez, realizó una descripción del ciclo anual de manejo ganadero de Huancar también en relación a las condiciones de riesgo para la producción pastoril (Göbel, 2001b). Desde esta misma perspectiva teórica y analítica, Göbel también trabajó sobre los problemas vinculados con la organización de caravanas de intercambio (Göbel, 1998a, 1998b). La percepción cultural de los riesgos no se limitaba específicamente al dominio económico-ecológico, sino que también existían riesgos de tipo institucional que surgían de las relaciones con autoridades gubernamentales, eclesiásticas y empresariales (Göbel, 1999). Sus investigaciones incluyeron además, análisis antropológicos de diversos temas como los vínculos entre

las conceptualizaciones del espacio y los procesos identitarios (Göbel, 2000-2002), la arquitectura del pastoreo (Göbel, 2002) y los cambios históricos de las relaciones con el Estado y la economía capitalista (Göbel, 2003). Pero al mismo tiempo, Göbel trabajó agudamente sobre un concepto que no había sido advertido en la etnografía regional: la categoría de *suerte*. Según la conceptualización local, la *suerte* correspondía al potencial reproductivo de los animales que es transmitido por sus propietarios. La *suerte* es mensurable y visible en la cantidad de animales de una *hacienda*; medida que también expresa al éxito económico alcanzado por un efectivo manejo de los riesgos (Göbel, 1997, 1999, 2001a).

Otro aporte reciente a la etnografía de Jujuy ha sido el de Jorge Tomasi (2010), quien ha estudiado de modo extenso la espacialidad y la territorialidad de los pastores del propio pueblo de Susques. Su tesis doctoral dio cuenta de una variedad de aspectos sobre cómo es producido y vivido el espacio doméstico pastoril en Susques a partir de una lógica de pastoreo trashumante, y especialmente, cómo se articulan estas cuestiones con otras territorialidades de tipo comunitarias.

En el ámbito puneño ha habido otros aportes etnográficos en la provincia de Catamarca. Floreal Forni et al. (1994) confeccionaron un informe con la intención de evaluar el impacto y los cambios en la población de la creación de la reserva de Laguna Blanca del departamento de Belén. El documento consta de tres monografías que describen de manera general diversos aspectos sociales, económicos y culturales de una población básicamente dedicada a la ganadería de llamas, ovejas y cabras, y a una agricultura de subsistencia. En el pueblo de Antofalla del departamento de Antofagasta de la Sierra, Cynthia Pizarro (2002) estudió las pautas culturales de los criterios de asignación de pertenencia, acceso y uso de determinadas áreas del territorio de una comunidad de pastores de llamas y ovejas. Además, para el departamento de Antofagasta de la Sierra se ubican los trabajos de Silvia García y Diana Rolandi (1999) y Silvia García et al. (2002, 2003) sobre la organización de viajes de intercambio de los pobladores de la villa de Antofagasta de la Sierra y la aldea de El Peñón, dos poblados de la Puna catamarqueña cuyas actividades tradicionales eran la crianza de llamas y ovejas, y el comercio de burros, vacas, ovejas y coca.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Existen también descripciones provenientes de la etnoarqueología para la Puna de Atacama. Estas descripciones presentan un énfasis en el registro material de las prácticas, principalmente de los diferentes tipos y patrones de asentamientos pastoriles, sus técnicas de construcción y los usos del territorio mediante tácticas de movilidad (Yacobaccio et al., 1998; Delfino, 2001, entre otros).

Si bien la información que disponemos es abundante y cubre variadas dimensiones económicas, sociales y culturales, no contamos con antecedentes etnográficos de los pueblos pastoriles de la región central de la Puna de Atacama, comprendida por el departamento de Los Andes de la provincia de Salta. Con la excepción de dos trabajos sobre antropología biológica que estudiaron la localidad de Santa Rosa de los Pastos Grandes (Caruso et al., 1999; Albeza et. al., 2002), es muy poco lo que se conoce de los pastores del departamento de Los Andes desde el punto de vista sociocultural. Existe una monografía en la que se describen desde un interés teórico mecanismos de transmisión cultural y estrategias reproductivas de la población Pastos Grandes (Muscio et al., 2001). El arqueólogo Hernán Muscio también realizó una primera aproximación al estudio de la cooperación entre los pastores del pueblo de Santa Rosa, tomando el caso del manejo de pasturas para el ganado de una importante vega (Muscio, 2004).

Retomando estos antecedentes, nuestra contribución al conocimiento etnográfico de las poblaciones pastoriles de la Puna salteña estuvo relacionada con la problemática del manejo de recursos naturales (las pasturas y los recursos hídricos) en el pueblo de Santa Rosa de los Pastos Grandes (Abeledo, 2008). Nuestra intención fue estudiar los problemas de cooperación entre los pastores de Pastos Grandes a partir de la descripción de los modos de apropiación de las pasturas de la vega del pueblo y del agua de su río. Hemos podido establecer un modelo de apropiación y cooperación fundado en distintos criterios para cada uno de aquellos recursos. En el caso del sistema de propiedad de la vega de Pastos Grandes, se expresaba una tendencia a la formación de grupos de pastores que compartían sectores de pastura con carácter exclusivo, a partir de derechos heredados y/o adquiridos a través del parentesco. La situación para el caso de los recursos hídricos era completamente distinta, ya que el agua del río sí era concebida como un bien colectivo “idealmente comunal”. En Pastos Grandes no existen sistemas de irrigación por redes de canales de manutención comunal; la construcción y mantenimiento de acequias es una tarea llevada a cabo por cada familia –o un grupo de ellas– para provecho de sus miembros. Sin embargo, el agua es un recurso culturalmente definido como un bien común al que todos tienen derecho a acceder, y sobre el que rigen normas que orientan su uso y penalizan los abusos por su consumo desproporcionado. Sobre este mismo trabajo hemos publicado un reciente libro en el que también intentamos pensar nuestro caso de los sistemas de propiedad y acceso a los recursos naturales en tónica con la casuística revisada para otras latitudes de los Andes (Abeledo, 2013a).

## **Modelos clásicos de adaptación ecológica en los Andes**

En el espacio andino, cuya característica fundamental consiste en una enorme variabilidad ecológica en espacios sumamente reducidos, las estrategias relacionadas al acceso a recursos complementarios han sido estudiadas a la luz de distintas vertientes teóricas y disciplinares; tratando diferentes lugares de los Andes en períodos del pasado y del presente. Como lo dijimos, los desarrollos teóricos influenciados por el pastoralismo en los Andes no han trascendido el marco de una antropología regional (Göbel, 2002); sin embargo, algunos modelos de adaptación ecológica que guardaban relación directa con la actividad pastoril han ejercido una notable influencia en generaciones de investigadores.

Estos modelos, entre otros, han hecho frente con distintos resultados a las demandas de flexibilidad y dinamismo requeridas para explicar la diversidad sociocultural en esta particular ecología. En el modelo de control vertical de Murra (1975), del que ya hablamos en el capítulo 1 al tratar los tipos de subsistencia en zonas de montaña, los núcleos poblacionales y de poder ejercían un control directo de los territorios ubicados a distintas alturas, zonas ecológicas generalmente multiétnicas. El modelo destacaba la organización sociopolítica y económica que permitía la integración de la vasta variedad de ambientes en un único sistema económico. El logro de la autosuficiencia comunal se hacía efectivo mediante el envío y mantenimiento de colonos permanentes, que no perdían sus derechos en el núcleo; mientras que los productos explotados eran transportados al área de origen generando un uso complementario de recursos. Al obtener los bienes necesarios para la subsistencia mediante la reciprocidad intracomunitaria, las sociedades andinas habrían mantenido su autonomía local reduciendo su dependencia de otras comunidades foráneas. Para Murra, el control vertical habría sido responsable de la ausencia de mercados en los Andes precolombinos, convicción que también lo llevó a ignorar el comercio de larga distancia entre distintos grupos étnicos de los Andes. Este aspecto del modelo llegó a poner en duda la existencia del pastoreo especializado en las tierras altas, considerando que era llevado a cabo por grupos emparentados o pertenecientes a los núcleos comunitarios agrícolas (Webster, 1973).

No se hicieron esperar las propuestas que sugerirían límites de aplicación a este modelo al considerar otras latitudes del espacio andino, que también incluyeron al actual noroeste de Argentina. Los modelos de Browman (1977) basado en sociedades

pastoriles históricas, y de Núñez y Dillehay (1995) inspirado en investigaciones arqueológicas, reconsideraron la idea de la verticalidad y enfatizaron la importancia del tráfico con caravanas de camélidos integrando geografías distintas a la discusión, como el altiplano boliviano y Atacama. Browman (1977) reconoció un patrón económico relacionado a Tiwanaku y a las culturas altiplánicas preexistentes al que denominó modelo “altiplánico”; concepto que a diferencia del modelo “archipiélago” que enfatizaba los factores políticos, se enfocó en los factores económicos. Browman cuestionó la autosuficiencia de las comunidades andinas y consideró que en las enormes altiplanicies bolivianas, el acceso a los recursos estaba instrumentado por redes de caravanas, alianzas intergrupales, especialistas en oficios y mercados periódicos, que integraban varias zonas ecológicas externas. La propuesta de Núñez y Dillehay (1995) se asemeja a la de Browman, planteando otra alternativa a la verticalidad para acceder a los recursos que no se producían en las regiones de pastoreo: el intercambio a través de caravanas de camélidos entre los pueblos de Atacama. Según estos autores, en la región definida por el actual altiplano de Bolivia, el norte de Chile y el noroeste de Argentina, no se habría desarrollado la jerarquización socio-política característica de las áreas nucleares y urbanizadas de los Andes centrales. Una de las diferencias principales con el modelo de verticalidad, es que los segmentos móviles de la población no eran controlados por los segmentos sedentarios. En el modelo de “movilidad giratoria” los núcleos estables de población (asentamientos sedentarios) eran mantenidos y controlados por los sectores móviles (las caravanas) que integraban diversos asentamientos pequeños y dispersos en ausencia de un Estado centralizado. Tanto el modelo de Núñez y Dillehay como el de Browman, buscaron hacer notar la importancia histórica de los conductores de caravanas, mostrando que los agricultores y los pastores que no pertenecían a una misma comunidad, habrían funcionado como estructuras paralelas de producción de recursos y medios de subsistencia.

Cabe destacar que estas propuestas teóricas fueron construidas basándose y pensando en la sociedad prehispánica y colonial temprana, muy diferentes a las sociedades contemporáneas de pastores a los que nos referiremos a continuación. De todos modos, representan una de las contribuciones más significativas de las últimas décadas a la comprensión de la dinámica social y cultural de las sociedades pastoriles surandinas y de sus diferencias con la de los Andes centrales (Núñez y Dillehay, 1995; Nielsen, 1997).

En términos del caravaneo en los Andes, estas discusiones nos permiten reafirmar la importancia que han tenido la movilidad y el intercambio en las tierras altoandinas habitadas por pastores especializados.

En el caso de Atacama y el noroeste argentino, el control de recursos distantes por un mismo grupo étnico ha sido considerado para la situación colonial (Hidalgo, 1984; Gentile, 1985), y también fue estudiado por la etnografía del noroeste argentino como “articulación intraétnica” (Rabey et al., 1986). En las fuentes que revisamos para comprender el modo de vida pastoril de Pastos Grandes del pasado reciente, no ha habido mención de ningún tipo de control territorial que pudiera compararse a la verticalidad, y tampoco hemos observado nada semejante en nuestro trabajo etnográfico. Entre los métodos y prácticas del pastoreo, se destacan en su lugar los sistemas de intercambio tradicionales a través de la organización de caravanas, un componente de la estrategia pastoril que ha sido sumamente importante hasta años recientes no solo en Pastos Grandes, sino en toda la Puna Argentina.

Antes de analizar los tópicos principales de la estrategia caravanera de los pastores andinos, introduciremos los principales aspectos de la problemática de la trashumancia pastoril en los Andes.

### **Movilidad pastoril en los Andes**

La especialización pastoril comprende como estrategia al rasgo más notorio de las poblaciones de pastores del Nuevo y Viejo continente: la movilidad. Siendo uno de los componentes más importantes de la adaptación ecológica pastoril, ha sido el tema más tratado del pastoreo llegando a formar parte de su misma definición conceptual. Centrándose en el traslado o seguimiento de los movimientos propios de la conducta de cada especie, los seres humanos han logrado criar, explotar e influir en la dispersión demográfica de los rebaños de acuerdo a la implementación de un marco lo suficientemente flexible de relaciones mutuas (Núñez y Dillehay, 1995: 155). Los movimientos periódicos y estacionales persiguen el óptimo aprovechamiento de forrajes acompañando los ciclos de la naturaleza en ciertos hábitats que poseen una cubierta vegetacional escasa y dispersa en el ambiente. Estos movimientos son de diferentes características y pueden llegar a involucrar a todos los miembros de un grupo familiar, estructurándose a la par de otras actividades económicas y culturales propias de cada sociedad.

La mayoría de los trabajos y análisis comparativos que han estudiado la movilidad pastoril, prestaron atención a las diversas formas con las que se enfrentan las variaciones en el tiempo y en el espacio de los recursos más importantes para el ganado: los pastos y el agua. Estos trabajos han podido constatar que existen importantes diferencias relacionadas con singularidades ecológicas que resultan fundamentales para comprender las variaciones de los sistemas de movilidad, tales como las condiciones naturales de crecimiento, dispersión y disposición altitudinal de las pasturas en determinados momentos del año, la localización de aguadas en lugares puntuales del ambiente y la composición demográfica y en especies de los rebaños. En regiones de alta montaña con condiciones ecológicas rigurosas, los movimientos se efectúan en distintos momentos de un año entre residencias ubicadas a diferentes niveles altitudinales donde se concentran los recursos para el ganado; movimientos que en virtud de su continuidad y repetición alcanzan a describir patrones dentro de un territorio más o menos delimitado.

No obstante, para definir con cierta precisión las razones y particularidades de la movilidad pastoril, no basta con remitirse únicamente al marco ambiental. En tanto constituye un acto social, la movilidad no puede reducirse a una mera respuesta adaptativa a determinadas condiciones naturales; se hace necesario incorporar al problema elementos sociales externos al pastoreo que también influyen en la organización de los movimientos, tales como: la composición de los grupos domésticos, los mecanismos de acceso a pasturas, las posibilidades de acceso al mercado, la monetización de las economías domésticas y distintos grados de relación con estructuras estatales (Abeledo, 2012).

### *Trashumancia estacional*

La trashumancia constituye una estrategia pastoril para enfrentar la estacionalidad y su dispersión espacial de los pastos naturales. A un nivel elemental, la escasez de vegetación de algunos ambientes áridos y/o de altura, impone una doble movilidad. En primer lugar, existe una movilidad cotidiana en el territorio local durante todo el año para apacentar, cuidar el ganado y renovar los lugares de pastoreo. En segundo lugar, se encuentra la movilidad periódica o estacional propiamente dicha, producida a partir de la alternancia de una estación seca con una estación húmeda y la correlativa



disponibilidad oscilante de los pastos, que exige los traslados tanto de personas como de animales en busca de lugares más propicios.

En las tierras altas de los Andes la movilidad pastoril es muy variable. Los primeros etnógrafos que dieron cuenta de este aspecto en las punas andinas, al referirse a los cambios de residencia en cada estación del año emplearon el término *trashumancia estacional* o simplemente *trashumancia* (Flores Ochoa, 1977b; Custred, 1977). Por supuesto que la impronta conceptual de este término, llevaría a considerar una asociación de las formas de trashumancia de los Andes con aquellas observadas en las tierras altas de Europa y del Viejo Mundo (Rhoades y Thompson, 1975; Guillet, 1983). Pero más allá de que este concepto podría describir algunos casos puntuales de movimientos estacionales, hemos llamado la atención de que también podría resultar más adecuado hablar de un sistema seminómada (Göbel, 2002).

Una definición propuesta desde el noroeste argentino hacía explícito el concepto de trashumancia:

“Entendemos por trashumancia una forma de vida nomádica en camino hacia la sedentarización. 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” (Merlino y Rabey, 1978: 66)

En los Andes, una región montañosa que alberga una enorme variedad ecológica en ambientes muy reducidos, no existe un patrón general al que pueda reducirse o simplificarse la movilidad estacional. Las principales diferencias tienen que ver con la dirección de los movimientos relacionados con la disposición altitudinal de distintos recursos asociados a determinados momentos de utilización. Por ejemplo, se ha notado que en zonas de puna más húmedas de los Andes sur peruanos, las pasturas de base húmeda conocidas como bofedales suelen aprovecharse en los meses de la estación seca desde los puestos de altura (Flores, Ochoa 1977b; Custred, 1977; Orlove, 1981). Pero también en la misma región, los bofedales pueden ser utilizados en las faldas de los cerros, reservándose los pastizales verdes de las laderas altas para el tiempo de lluvias (Palacios Ríos, 1977a, 1977b, 1988a).

En otras regiones del sur de los Andes como la Puna jujeña (Argentina), durante la estación seca los desplazamientos suelen darse desde las residencias principales hacia

puestos de altura cercanos a vegas altoandinas (Merlino y Rabey, 1978, 1983; Rabey, 1989). De modo inverso, debido a la diferencias en la disposición altitudinal de ciertos tipos de pasturas, en lugares menos húmedos de los Andes argentinos como la Puna de Salta, existen casos en que los movimientos se realizan en esta misma estación hacia regiones más altas, pero en busca de praderas de secano; mientras que los trasladados hacia las vegas, dispuestas en los lugares más bajos, se dan en la estación húmeda (Abeledo, 2008; 2013c).

La variabilidad de los desplazamientos puede apreciarse incluso en escalas geoambientales más reducidas. Por ejemplo en Huancar (Jujuy, Argentina), existen patrones asociados a dos ecozonas diferentes que difieren en los movimientos verticales: mientras que en la estación seca las unidades domésticas de la serranía oriental de la localidad se encuentran subiendo, las del sector occidental se desplazan hacia abajo y viceversa (Göbel, 2002). En los Andes del norte de Chile, los tipos de trashumancia de distintas zonas tampoco encuentran regularidad sino que varían según las distintas combinaciones de formaciones vegetales disponibles en cada territorio particular (Gundermann, 1984).

La distribución de las especies vegetales aprovechables resulta muy importante, dado que la movilidad puede estar organizada sobre la base de pastizales de diferentes calidades y ya no restringida a sus posibilidades de acceso (Custred, 1977). En ambientes que presentan una marcada homogeneidad de pasturas como en la comunidad de Cerrillos (Potosí, Bolivia), los movimientos ya no persiguen pasturas de diferentes características como en los casos que combinan áreas pantanosas con vegetación de altura (Nielsen, 1996). Además de los condicionantes ambientales del espacio andino, las diferencias de movilidad están relacionadas con factores tales como las especies de animales pastoreadas. Por ejemplo, las alpacas, el principal ganado en los Andes centrales, prefieren los pastos irrigados de altura en los que permanecen durante casi todo el año (Orlove, 1981). Sin embargo, los movimientos pastoriles no siempre guardan una modalidad vertical y estacional (Inamura, 1988); e incluso existen registros de poblaciones pastoriles emplazadas en terrenos ecológicamente uniformes donde no existen los patrones de trashumancia asociados al pastoreo (West, 1988).

Más allá de todos los factores enumerados, la definición de un sistema de trashumancia pastoril no se reduce simplemente a un problema de estacionalidades y alternancia de recursos, sino que también se relaciona con el nivel de importancia de las actividades

agrícolas en la organización de la producción pastoril (Flannery et al., 1989; Webster, 1973). El mismo grado de desarrollo de la producción agrícola depende de las características físicas del ambiente y del manejo tecnológico que los pastores tienen a disposición, por lo que en las regiones puneñas más secas y áridas, se ve notablemente restringida a unos pocos forrajes y legumbres para uso estrictamente doméstico. Pero sin restar importancia al clima, los pastos, el ganado e incluso la agricultura, existen otros condicionantes externos que desde el punto de vista de la trashumancia deben ser considerados. La participación de los pastores en el mercado de trabajo capitalista resulta uno de ellos, ya que debe coordinarse con los tiempos y necesidades del resto de las estrategias pastoriles. Estas formas de intervención mercantil suelen estar subordinadas en distintos grados a las estrategias productivas que componen los calendarios de actividades rurales (Platt, 1987). En el plano de las instituciones estatales, la incorporación de la educación obligatoria en ámbitos rurales puede incidir decisivamente en los valores culturales de una población de pastores y en sus prácticas trashumantes. Si se trata de un sistema escolar de características sedentarias y obligatorias, los conflictos que pueden producirse con una economía centrada en el pastoreo trashumante practicado por una población diseminada en el espacio se hacen evidentes. Ante estas situaciones, los pastores deben reorganizar sus tiempos considerando la asignación de sus recursos de trabajo de acuerdo a la composición, desarrollo y fisonomía de sus grupos domésticos, factores que posibilitan y restringen opciones de movilidad diferenciadas.

### **Las caravanas en los Andes**

Las sociedades que habitan el espacio andino han buscado asegurar su subsistencia accediendo a bienes procedentes de diversas zonas. Las necesidades de complementación económica han sido más agudas en ambientes de altura donde los desarrollos agrícolas no proliferan más allá de una mínima producción. Debido a una serie de factores ecológicos y culturales, en las altas punas de los Andes los campesinos han especializado su producción en la ganadería, actividad que los provee de importantes recursos de subsistencia. No obstante, las bases nutricionales de los pastores puneños incorporan una importante proporción de alimentos de origen agrícola como los cereales y hortalizas. En las páginas que continúan haremos una revisión de los principales temas tratados por la etnografía de las caravanas, en los que

posteriormente, en los capítulos finales, nos concentraremos al exponer los resultados de nuestra propia investigación sobre la cuestión.

Una de las técnicas alternativas de adquisición de recursos complementarios ha sido recurrir al acceso directo de productos agrícolas por medio del control vertical de diferentes pisos altitudinales (Murra, 1975). Pero también se ha desarrollado otra táctica considerada un elemento central e integral de las economías especializadas en el pastoreo: la organización de caravanas de intercambio que articulan la producción de diferentes zonas ecológicas.<sup>12</sup> La crianza de camélidos en las punas andinas y las caravanas, han configurado un modo de vida pastoril capaz de producir, trasladar e intercambiar productos a un nivel interregional (Núñez y Dillehay, 1995). Hasta tal punto la etnografía ha destacado la asociación entre pastores y caravanas, que resulta difícil imaginar comunidades pastoriles en los Andes que no hayan estado activamente involucradas en redes comerciales de intercambio en algún momento de su historia.

Las redes de intercambio ponen en relación pueblos con estructuras productivas diferentes e intereses complementarios, configurando un sistema de interdependencia y conveniencia mutua que ha llegado a ser caracterizado de simbiótico (Barth, 1956). La modalidad que prevalece mayoritariamente en las transacciones de intercambio interzonal es el trueque de mercancías. El sistema de trueque esencialmente toma la forma de un intercambio de bienes en el que por regla general, las unidades domésticas pastoriles transportan sus productos a las zonas más bajas de los pueblos agricultores, donde son directamente comerciados a tasas de cambio previamente fijadas y relativamente estables. El intercambio constituye una relación contractual diádica y simétrica (Casaverde, 1977), en la que la transacción comercial se desarrolla en la privacidad del ambiente familiar de los agricultores. Por supuesto, esto no quita que exista flexibilidad en las tasas e instancias de regateo, negociación y variaciones temporales vinculadas a la escasez puntual de algunos bienes. Una de las transformaciones recientes que afecta al intercambio es la tendencia a reemplazar el trueque por el uso de dinero en referencia a los precios del mercado (Bugallo, 2008).

Básicamente, los productos sobre los que descansa el trueque son obtenidos del ganado, tales como las fibras, lanas, cueros, distintas manufacturas textiles, sebo, quesos, carne

---

<sup>12</sup> Las investigaciones arqueológicas recientes han demostrado que la complementariedad económica incluyó otras modalidades de circulación más allá de las caravanas de llamas, tales como el transporte de cargas sobre humanos “cargadores” del litoral desértico donde la crianza de llamas no era posible (Pimentel et al. 2011) o los intercambios de bienes en las alturas de la cordillera occidental durante encuentros de grupos de recolectores o cazadores distintas regiones (Núñez y Nielsen, 2011).

fresca y seca y animales vivos. Estos productos son trocados en las zonas agrícolas por maíz, papa, ají, cebada, trigo, frutas y hortalizas. Sin embargo, no todo lo que se intercambia pertenece a la propia producción, puesto que también se transportan productos recolectados como hierbas medicinales, minerales como la sal y otros tantos que no pertenecen a su hábitat. El conjunto de los bienes que los pastores llevarán para intercambiar depende mucho del lugar y del momento histórico que se trate. Por ejemplo, los tejidos parecen haber sido ser los bienes más importantes en los intercambios de los pastores peruanos (Flores Ochoa, 1977c), aunque la sal también tenía importancia (Custred, 1974; Concha Contreras, 1975; Molina Rivero, 1987; West, 1981). A su vez, otros bienes podían dirigirse preferentemente al mercado como sucedía con la lana de alpaca en el sur de Perú (Concha Contreras, 1975).

Los caravaneros transportan sus productos arreando tropas de llamas como animal de carga; pero también, se utilizan burros, caballos y mulas tanto para ser cargados como para montarlos. Los viajes siguen rutas tradicionales muy antiguas que alcanzan extensiones variables y diferentes regiones según cada lugar, entre valles serranos y costeros. Algunas de estas rutas son utilizadas de manera continuada por las mismas familias que se dirigen a los mismos destinos. Esto resulta en un encadenamiento de contactos con determinadas familias de agricultores, relaciones que llegan a institucionalizarse y son de vital importancia para asegurarse la prioridad en el trueque, facilidades de alojamiento, reserva de productos de calidad y la posibilidad de contar con ellos aun en tiempos de escasez (Flores Ochoa, 1977c; Casaverde, 1977).

El trueque tiene una racionalidad económica particular, ya que es controlado en su totalidad por sus participantes, quienes lo utilizan y mantienen por conveniencia mutua como un medio de acceso a productos básicos que resultan de difícil –y hasta imposible– acceso en el mercado (Casaverde, 1977). Una característica fundamental del sistema de trueque es que las tasas a las que se intercambian los productos no guardan una relación directa con los precios del sistema de mercado. A diferencia de esto, los precios del sistema de mercado fluctúan fuera del control de los pastores y agricultores siguiendo principios mucho más variables e impredecibles por ellos.

El intercambio ha sido visto como una estrategia de resistencia contra el avance del sistema de mercado en las zonas rurales (Molina Rivero, 1987). Pero también existen interpretaciones diferentes que asumen que los pastores logran diversificar su producción movilizándose flexiblemente entre el mercado y el trueque tradicional

(Caro, 1985; Molina Rivero, 1987). Pese a que se ha destacado que el intercambio interzonal sólo depende parcialmente del dinero y que albergaría la capacidad para funcionar independientemente del mercado (Custred, 1974), existen formas complementarias que combinan e integran el trueque con la compraventa a precios de mercado en prácticamente en todos los lugares de los Andes (Casaverde, 1977; Concha Contreras, 1975; Molina Rivero, 1987; Göbel, 1998b, 1998b; Bugallo, 2008; Abeledo, 2012; 2013b, entre otros).

En el intercambio, el dinero muchas veces se utiliza de manera oportunista como parte del sistema para adquirir bienes de subsistencia y otros productos importantes. Una de las formas en que se integra al trueque, consiste en hacer viajes previos para adquirir bienes en zonas bajas. En instancias como estas, los pastores actúan como *intermediarios* que se dirigen a valles bajos o costeros para obtener diversos productos agrícolas, manufacturas y hasta sal en las mineras, haciendo intercambios o realizando *conversiones* mediante compras con dinero obtenido a través del comercio de sus propios productos y la venta de fuerza de trabajo (Concha Contreras, 1975; Flores Ochoa 1977c; Custred 1977; Molina Rivero, 1987).<sup>13</sup> Los productos que adquieren pueden ser intercambiados nuevamente haciendo *traslados* hacia otras regiones que los demandan (Concha Contreras, 1975). Luego de la realización de estos viajes previos y habiendo completado la carga con los productos trocables que se desean transportar, el pastor llevará estos bienes en sus recuas de llamas a las zonas más bajas y los intercambiará por cereales, papas, frutas y verduras.

La importancia económica y social de los viajes no debería encubrir tampoco otros móviles culturales relacionados con el intercambio de productos específicos destinados a ofrendas rituales (fetos de animales como llamas y cerdos). Horst Nachtigall observó que tanto agricultores como criadores, no pueden subsistir económica ni culturalmente sin el intercambio mutuo de sus productos (Nachtigall, 1975: 137). La intensa actividad ceremonial y ritual de los viajes de intercambio, en los que interviene un profundo sentido simbólico, permite vislumbrar también los significados culturales que tienen las caravanas para la vida de los pastores (Flores Ochoa, 1977c; Casaverde, 1977; Concha Contreras, 1975; Merlino y Rabey, 1983; Lecoq, 1987).

---

<sup>13</sup> Cabe destacar que en las ferias regionales, un tema que no analizaremos en esta tesis, también es posible adquirir bienes de procedencia urbana donde se utiliza tanto el trueque como el dinero.

Al mismo tiempo que esta articulación con el mercado que resulta eficiente en proveer al pastor de una mayor variedad de posibilidades para aumentar los bienes negociables se presenta como un hecho más o menos armónico, la creciente participación en el sistema de mercado también ha tenido efectos adversos en la continuidad del intercambio, sobre todo afectando la extensión e importancia del intercambio tradicional (Flores Ochoa, 1968; Custred, 1974; Concha Contreras, 1975; García y Rolandi, 1999; Göbel, 1998a). No obstante, a pesar de las transformaciones y los distintos procesos de cambio que atravesaron, las caravanas de intercambio continúan practicándose como una estrategia económica eficiente en diversos lugares de la geografía andina (Ricard Lanata y Valdivia Corrales, 2009; Abeledo, 2012; entre otros).

Como podemos verlo, a partir de cuatro décadas de labor etnográfica sobre las caravanas pastoriles, se despliega un cuadro complejo de temáticas abordadas que seguramente es mucho más amplio que lo presentado brevemente aquí. Además de cuestiones referidas al trueque y los productos del intercambio, las relaciones sociales entre pastores y agricultores, la coexistencia del trueque con la compraventa y la articulación de los pastores con el mercado; se han tratado infinidad de temas, tales como los circuitos de intercambio y su evolución en el tiempo, la ritualidad y el simbolismo de los viajes, las transformaciones históricas y hasta su reemplazo por otras estrategias de adquisición de recursos. En el capítulo 6, que estará enteramente dedicado a las caravanas de intercambio de los pastores de Pastos Grandes, trataremos detenidamente todos estos temas desde la información etnográfica que obtuvimos en el terreno.

En el apartado que sigue ofreceremos una revisión de los ensayos principales, muchos ya citados, partiendo de las regiones de los Andes donde se han llevado a cabo. Conscientes que el corpus bibliográfico es aún mayor que el que trataremos en esta sección, volvemos a reiterar que nuestra intención no es ser exhaustivos con las citas, sino ofrecer un contexto de situación para el caso que desarrollaremos y discutiremos en la presente tesis.

### *Los viajes en la sierra sur peruana*

Los importantes movimientos de gentes, recuas, recursos e ideas han sido claves para comprender los procesos de interacción en los Andes. El sur peruano es la región de los Andes sobre la que más trabajos sobre caravanas se han escrito, algo que es razonable si

tenemos en cuenta que aquí es donde ha comenzado la investigación. El registro etnográfico de Jorge Flores Ochoa (1968) que iniciaba la literatura etnográfica sobre el pastoralismo andino, ya contemplaba la temática de las caravanas de llamas. En este informe de los pastores de la provincia de Lampa (Puno), se mencionan los viajes hacia las tierras bajas de agricultores de las riberas del Titicaca y de los departamentos limítrofes de Arequipa, Moquegua, Tacna y Cuzco. Pocos años después, Glynn Custred (1974) publicó un artículo especialmente dedicado a las formas tradicionales de intercambio interzonal con recuas de llamas de dos comunidades de la sierra alta del sur de Perú: Allcavitoria (provincia de Chumbivilcas, Cuzco) y Huaraco Palca (provincia de Castilla, Arequipa). Según Custred, los patrones tradicionales de intercambio de los campesinos, lejos de constituir una simple continuidad con el pasado, representaban una adaptación racional a las condiciones ecológicas y culturales de toda la puna del sur y de las regiones centrales (Custred, 1974). Juan de Dios Concha Contreras (1975) continuó con la labor iniciada por Custred, describiendo los largos viajes de intercambio de los pastores de Antobamba y Aymaraes (Apurímac). Este trabajo ha señalado muchos de los temas que luego fueron continuados en investigaciones subsiguientes como las diferentes modalidades de “comercio” de productos propios y ajenos, las tensas relaciones mantenidas con el Estado y las transformaciones sociales causadas por la economía de mercado. Además, daba cuenta de la dimensión que el intercambio tenía en el sur peruano y destacaba el rol de los pastores como “verdaderos agentes intercomunicantes” entre las distintas regiones y subregiones que producían alimentos distintos. Precisamente los llameros, con sus continuos movimientos, hacían circular los excedentes productivos locales dinamizando las estáticas y ocasionales relaciones que existían entre los pueblos agricultores (Concha Contreras, 1975).

En la compilación *Pastores de Puna* de 1977, Flores Ochoa, Custred y Casaverde trataron la cuestión del intercambio haciendo de éste uno de los temas más tocados del libro. Flores Ochoa (1977b) retomó el intercambio interzonal de los pastores de Paratía, destacando la importancia de las fibras, lanas y tejidos en el intercambio y subrayando las relaciones de *amigos* y *conocidos* entre pastores y agricultores. El trabajo de Custred también retomó la temática de su artículo anterior sobre los sistemas regionales de intercambio económico (Custred, 1977). También le concedió importancia a las etapas de conversión de los recursos en dinero y en bienes aprovechables por la familia. El otro artículo publicado en el mismo volumen de Juvenal Casaverde (1977), se encargó de las relaciones de trueque de los pastores de Cailloma (Arequipa) con los agricultores de la



quebrada del valle de Colca, de la región cuzqueña y de los valles costeros de Sihuas y Camaná. Casaverde comparó y contrapuso la racionalidad económica del sistema de trueque con la racionalidad económica del mercado en el que los pastores participaban, afirmando que no existía contradicción alguna en el aprovechamiento simultáneo de ambos sistemas, que coexistían eficientemente en Cailloma (Casaverde, 1977).

Los trabajos sobre la temática en Perú han seguido proliferando hasta el presente. Recientemente, se ha publicado una obra que amplía la línea de aquellos que intentaban brindar una perspectiva regional de la etnografía de los viajes de intercambios, analizando las principales dinámicas territoriales de las regiones de Cuzco y Apurímac (Ricard Lanata y Valdivia Corrales, 2009). Aplicando un enfoque *etnogeográfico*<sup>14</sup>, los autores se propusieron estudiar los viajes interzonales para analizar y discutir el complejo fenómeno de la articulación territorial del sur peruano, tomando en cuenta la perspectiva de las comunidades indígenas de la zona. A partir de este estudio comprobaron la existencia de prácticas territoriales, formas ancestrales de ocupación del espacio y ejes de articulación sobre el cual se superpone el sistema económico modernizante de articulación formal con el cual difiere (Ricard Lanata y Valdivia Corrales, 2009: 17).

#### *Los viajes en el altiplano boliviano*

Recién entre las décadas de 1980 y 1990, comenzó a trabajarse etnográficamente el pastoreo y el caravaneo en regiones del altiplano meridional del sudoeste boliviano. El interés por las caravanas quedó plasmado en una serie de publicaciones importantes de trabajos que se hicieron en Oruro (West, 1981; Molina Rivero, 1987) y Potosí (Lecoq, 1987; Nielsen 1997, 1997-1998). Terry West (1981) presentó en su tesis doctoral el primer ensayo que describía el sistema de caravanas de los llameros del sur del lago Popoó en Pampa Aullagas (departamento de Oruro), que se articulaba con distintos valles de Potosí, Cochabamba y Chuquisaca. En este trabajo relacionó el declive de las caravanas con diversos factores tales como la decisión de los jóvenes de no continuar como arrieros, el creciente avance de la agricultura sobre las tierras de pastoreo, la expansión del sistema de mercado regional y el reemplazo de las llamas por camiones como recurso de movilidad a los valles (West, 1981: 135). El trabajo de Ramiro Molina Rivero (1987), que también estudió los viajes en Pampa Aullagas, sostuvo un punto de

---

<sup>14</sup> Perspectiva interdisciplinaria que combina el método geográfico con el método etnográfico.

vista diferente al de West. Según Molina Rivero, la forma en que los campesinos diversificaban su producción estableciendo vínculos de manera controlada y racional con el mercado, les permitió no resignar el control sobre sus medios de producción “tradicionales”. En este sentido, su propuesta coincide con la de Caro (1985), que sostiene que los pastores de Ulla Ulla lograron integrarse al mercado defendiendo sus medios de producción.

Axel Nielsen describió las redes de intercambio de los llameros de Cerrillos (Sud Lípez, Potosí) en sus viajes a los valles orientales de Tarija, Tupiza y Talina. El objetivo de este autor, que realizó una completa descripción de casi todos los aspectos de la práctica caravanera, fue producir información etnográfica relevante para entender las características de esta actividad en el pasado y su posible expresión en el registro arqueológico (1997; 1997-1998). En el norte de Chile, Milka Castro Lucic (1981) hizo referencias al intercambio de las comunidades aymaras del altiplano de Arica, donde observó una complementariedad dada por la fuerte demanda de productos del valle precordillerano de Socoroma, que en tiempos anteriores, incluía valles del sur peruano y el valle costero de Lluta (Castro Lucic, 1981).

#### *Los viajes en el noroeste argentino*

En el noroeste argentino, en un artículo temprano de Rodolfo Merlino y Mario Rabey (1978) se señalaba al intercambio entre las formas campesinas de articulación económica. Sin embargo, los primeros trabajos se registraron en la Puna jujeña desde principios de la década de 1980. En un trabajo que también se posicionó en Jujuy, Guillermo Madrazo (1981) estudió la vigencia del comercio y el trueque puneño desde la historia colonial hasta la actualidad, recurriendo a información etnográfica para mostrar sus etapas presentes. Además, se registraron varios informes sobre caravaneo y acceso a recursos desde una perspectiva histórica, entre los que se destaca el de Raquel Gil Montero, específicamente dedicado al estudio de los “caravaneros y trashumantes” de la Puna jujeña (Gil Montero, 2004). Posteriormente, Gabriela Karasik (1984) analizó en conjunto las estrategias de intercambio itinerante y las ferias generadas por el campesinado de la Puna jujeña, en relación con las cambiantes condiciones políticas y económicas impuestas desde el exterior de la economía campesina. Susana Cipolletti (1984) también trabajó esta temática a través de la memoria de uno de sus protagonistas residente en Abra Pampa (Jujuy), reconstruyendo la organización de las caravanas de

llamas y la actividad de los arrieros que conducían ganado mular a Bolivia. Otro trabajo importante en territorio argentino es la obra colectiva de Rabey et al. (1986) que recopila información sobre diversas formas de articulación económica incluyendo a otras provincias del noroeste argentino además de Jujuy, y abarcando una escala regional que comprendió la región sur de los Andes centrales (noroeste argentino, sudoeste de Bolivia y la porción andina de Antofagasta en Chile). En esta misma década se publicaron los primeros trabajos desde la región de la Puna de Atacama, un espacio comprendido por el sur de Jujuy (Susques), oeste de Salta (Los Andes) y norte de Catamarca (Antofagasta de la Sierra). A partir del estudio de la información etnográfica procedente de Chile, Bolivia, Perú y Argentina, David Browman (1994) llamó la atención que las caravanas de llamas y la constancia de la tasas de cambio representaban un importante medio para manejar el riesgo productivo. En 1998, Bárbara Göbel publicó un artículo muy completo dedicado al estudio de los viajes de intercambio de los pastores del distrito de Huancar (Susques). En este trabajo describió todos los aspectos relacionados con los viajes, prestando atención incluso a sus transformaciones históricas. En sintonía con las propuestas de Caro y Molina Rivero, interpretaba a las caravanas como parte de una estrategia general de diversificación que les permitía moverse flexiblemente entre la economía capitalista y estructuras de intercambio más tradicionales (Göbel, 1998a, 1998b). Más próximo en el tiempo, se ubica el trabajo de Lucila Bugallo (2008), que analizó las transformaciones históricas de la participación de población de la Puna jujeña en ferias e intercambios.

En el sector meridional de la Puna de Atacama, en el departamento de Antofagasta de la Sierra (Catamarca), los trabajos importantes especialmente dedicados al caravaneo fueron escritos por García y Rolandi (1999) y García et al. (2002, 2003). En sus artículos describieron la organización de los viajes trascendiendo su aspecto netamente comercial, indagando en el pasado y presente de las relaciones de parentesco entre los puneños y los pobladores de los valles interserranos. Además, se refirieron a las formas que combinaban el trueque con participaciones en el mercado en relación a las crisis económicas y sociales de la Argentina de principios de siglo XX (García et al., 2003).

El trabajo de Raúl Molina Otárola estuvo dedicado a analizar las relaciones ocurridas durante el siglo XX y los inicios del siglo XXI entre la Puna de Catamarca, el valle de Fiambalá, el salar de Atacama y la cordillera de Copiapó (Molina Otárola, 2011). Su investigación partió de una diferenciación entre la arriería *hacendal*, donde los arrieros

fueron contratados para llevar remesas de ganado adquiridos por empresas y, la *otra* arriería, que se caracterizó por el intercambio y el trueque, o sea, la actividad que en esta tesis es definida como caravaneo. El trabajo da cuenta de las dificultades que tuvieron los *otros* arrieros en continuar con sus estrategias de intercambio durante la década de 1970, cuando se agudizaron las restricciones para el desplazamiento transfronterizo debido a factores políticos y de beligerancia internacional entre Chile y Argentina: “lo que provocó la disminución del tráfico de los arrieros collas y atacameños [...] afectando el tráfico de la arriería indígena entre el salar de Atacama y la puna meridional del NOA” (Molina Otárola, 2011: 183).

En muchos de estos trabajos, las menciones circunstanciales a localidades pertenecientes al departamento de Los Andes (Salta), ya sea como parte de los circuitos de intercambio de los pastores o como lugares de paso, son más bien marginales y subsidiarias a los intereses centrales de cada investigación. Se conoce prácticamente nada de los viajes emprendidos por los pastores de este departamento, sus recorridos, los destinos a los que se dirigían y demás componentes de la estrategia caravanera. La escasa información existente relacionada con la ausencia de etnografías para la región, será en parte subsanada por los resultados de nuestra investigación sobre las estrategias de complementariedad económica de los pastores pastograndeños.

**Segunda Parte**  
**Los Pastores de Pastos Grandes**

## Capítulo 3

### El modo de vida pastoril en el pasado

En este capítulo nos proponemos elaborar una aproximación general al modo de vida de los pastograndeños de principios del siglo pasado. Para cumplimentar este objetivo, utilizaremos principalmente aquella información que reviste carácter etnográfico que resulta posible de ser abstraída de los escritos de viajeros que durante los siglos XIX y XX transitaron el Territorio de la Gobernación de Los Andes.

En forma general, puede denominarse “literatura de viajeros” al conjunto de obras escritas por científicos, funcionarios y militares que visitaron la región sin ser oriundos ni residir habitualmente en ella. De este cuerpo documental, que para el caso de la Puna de Atacama comprende alrededor de 25 obras publicadas entre 1860 y 1942 (Benedetti, 2005), prestaremos especial atención a quienes estuvieron o se refirieron de forma explícita a Pastos Grandes o sus zonas próximas.

En el contexto del siglo XIX estos viajes implicaban dirigirse a lomo de mula hacia tierras remotas y poco conocidas, por las que se albergaba un interés concreto que podía consistir en el cumplimiento de una misión oficial de reconocimiento, la investigación científica de algún aspecto particular o simplemente tener una experiencia de viaje. La Puna de Atacama era la designación que se aplicaba en los escritos de la década de 1880 a la misma región fisiográfica en la que posteriormente, luego del deslinde territorial, el Estado Argentino erigió el “Territorio Nacional de Los Andes”. Esta última denominación tenía una connotación claramente territorial y política, y designaba a un espacio delimitado con cierta precisión que se encontraba en su totalidad dentro de aquella región fisiográfica. A continuación también se la siguió designando como Puna de Atacama, tanto para referirse a una jurisdicción como a una serie de atributos del paisaje regional (Benedetti, 2005).

El Territorio de los Andes se conoció a través de las obras que los viajeros escribieron como testimonio de sus experiencias; construcción regional que se realizó mayormente a partir de la descripción geográfica, y en menor medida, a través de descripciones etnográficas. Es a partir de su integración a la República Argentina que la Puna de Atacama fue creada como categoría geográfica en los relatos y narraciones de los viajeros y exploradores de finales del siglo XIX y principios del XX (Haber, 2000,

2003). Los dos elementos en los que hacen especial hincapié los informes de todos los observadores de esa época son, por un lado, las penurias ocasionadas por las condiciones extremas del clima, la altura y la posición periférica de la región y, por el otro, la ponderación de las riquezas mineras como único recurso posible para lograr el “progreso” de una región asilada económica y socialmente de la realidad del país.

El análisis de esta literatura también permitió registrar el imaginario social con el que los viajeros construyeron el paisaje, los componentes culturales de la región y las relaciones entre ambas variables. La mayoría de los testimonios se refirieron a la Puna de Atacama como un verdadero desierto extremadamente hostil (Göbel, 2000-2002; Haber, 2000; 2003; Benedetti, 2005). Los testimonios de viajeros extranjeros frecuentemente expresaban el extrañamiento que les provocaba apreciar un paisaje no-europeo en sus miradas europeas o europeizadas (Göbel, 2000-2002). En este mismo contexto de exploración, desde la retórica de los viajeros, “el paisaje y la gente fueron descritos, imaginados e inventados a través de adjetivos y comparaciones de carácter generalmente negativo” (Haber y Lemos, 2006: 131-132). Incluso algunos conceptos vertidos en sus textos, tales como la aspereza del paisaje y la severidad del desierto, fueron trasladados por extensión a la población y a las personas que habitaban la Puna de Atacama proyectando a través de esa asociación una idea de “aridez cultural” (Haber, 2003). En otras palabras, a partir de una cruda descripción ecológica se concebía como reflejo natural una sociedad y una cultura rudimentaria y carente de agencia.

Los escritos anteriores a 1900 constituyen verdaderos antecedentes que contribuyeron a producir conocimiento geográfico sobre la región, y en particular, también sobre su población. Entre ellos pueden citarse las obras de Rodolfo Philippi, Alejandro Bertrand y Francisco San Román que exploraron la región partiendo desde Chile; y la obra de Abraham Becerra, quién lo hizo desde Argentina enviado por el gobierno de la provincia de Salta. Desde 1900, año de creación del Territorio Nacional de Los Andes, se produjeron un mayor número de documentos escritos, los cuales obedecieron al interés del gobierno argentino por aumentar los escasos conocimientos que se tenían sobre las casi 63.000 hectáreas de territorio anexadas tras el célebre Laudo Buchanan.<sup>15</sup> A las tareas de inspección y exploración llevadas a cabo se sumó la visita del coronel Ramón Pérez, que fue la primera que se hizo una vez que Chile asumió a la Puna de Atacama como territorio argentino. A estas incursiones de reconocimiento se sumaron

---

<sup>15</sup> Solamente entre 1900 y 1901 hubo alrededor de siete expediciones de personalidades calificadas para realizar descripciones detalladas del territorio (Alonso, 2008b).

otras de carácter ejecutivo que tenían que ver con el ordenamiento político e institucional de la Gobernación. En relación con esta cuestión, aludiremos especialmente a las obras de Eduardo Holmberg y Daniel Cerri. Pero además, otro conjunto de trabajos que fueron encargados por la Dirección de Minería de la Nación, tenían por principal fin el relevamiento y mensura de los recursos mineros de la región conformados especialmente por los boratos. Aunque estos informes prácticamente no se refieren a aspectos más allá de los objetivos de sus expediciones, Fritz Reichert, Luciano Caplain, Juan Barnabé y Luciano Catalano han hecho algunas menciones sobre su población dignas de ser retomadas. Finalmente, citaremos algunos pasajes de las obras pertenecientes a Juan Ambrosetti, Eric Boman, Franz Kühn, Hans Seckt, Isaiah Bowman y Alberto Castellanos. Las descripciones de estos viajeros se distinguen por su carácter eminentemente científico que incluyen consideraciones arqueológicas, geográficas y hasta de relevancia etnográfica, como es el caso de Boman para importantes sectores de la puna y otras regiones del noroeste argentino. Asimismo, los demás autores que iremos introduciendo, también incluyeron referencias sobre las prácticas económicas y culturales de la población.

Desde 1900 se suman a los registros de los viajes los informes contenidos en las Memorias del Ministerio del Interior y la correspondencia oficial de sus autoridades gubernamentales. De estas fuentes documentales que han incluido referencias sobre la Gobernación de Los Andes, tales como estadísticas de población, su potencial económico y aspectos generales de sus habitantes, nos referiremos principalmente a las primeras.

A partir de la información etnográfica reunida hemos podido apreciar algunas características del modo de vida de la región. Como quedará expuesto, el protagonismo económico de la ganadería doméstica en la localidad se impone en prácticamente todas las observaciones de los viajeros. Esto se debía a que la estrategia económica adoptada se fundamentaba en la crianza de animales domésticos, los cuales se prestaban a una doble utilidad: proveían productos que se destinaban tanto para el consumo como para el intercambio en otras regiones mediante el trueque. Sin embargo, según consta en los escritos, los pastores puneños también echaban mano de otras estrategias económicas con el fin de aprovechar variados recursos. El pastoralismo de las tierras altas de los Andes del noroeste argentino incluyó formas de vida que combinaban la ganadería con las caravanas de intercambio, procurando la crianza de los animales como el



mantenimiento de relaciones sociales y económicas instrumentadas a través de la movilidad. A principios de siglo, los pastores complementaban la economía ganadera implementando otras actividades y técnicas productivas de explotación secundarias, interviniendo en el mercado y vendiendo su fuerza de trabajo a las empresas capitalistas que operaban en la región. Las fuentes hacen notar que alrededor del pastoreo como modo de vida, existían un conjunto de actividades entre las que sobresalían la caza, la tejeduría y también algunos cultivos en aquellos lugares donde resultaban viables.

El conjunto de la información etnográfica plasmada en los documentos que reunimos para apenas lograr un boceto de cómo vivían los puneños a principios de siglo, nos permitió ver que los pastores practicaban una combinación flexible y ambientalmente adaptativa de diversas estrategias productivas adecuadas para las altas punas. Desde nuestra propia interpretación de las fuentes, las estrategias de diversificación económica dirigidas al aprovechamiento de múltiples recursos económicos a la par del pastoreo, presentaban ciertos aspectos en común con los que fueron planteados acerca del modo de vida pastoril en el capítulo 1. Esta perspectiva se distancia de la mirada desoladora con la que los viajeros caracterizaron la vida en las punas atacameñas. En Pastos Grandes, la estrategia pastoril estuvo basada en aprovechar los múltiples recursos económicos a su alcance integrando el pastoralismo trashumante como modo de vida dominante, con estrategias complementarias como la caza y el comercio caravanero. Veamos algunos de estos aspectos tal como fueron apreciados por los observadores de la época.

### **El pueblo de Pastos Grandes en la mirada de los viajeros**

En varios informes de los viajeros, científicos y técnicos que exploraron el territorio de Los Andes desde fines del siglo XIX y principios de siglo XX con motivos de investigación científica, o a partir de misiones oficiales encargadas por sus gobiernos, pueden apreciarse notas de un valor etnográfico importante sobre aspectos de la población que la habitaba en aquellos años.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Este capítulo estará mayormente dedicado a los testimonios de los viajeros; pero también citaremos – aunque en menor medida– trabajos de investigadores contemporáneos. Incluimos en la introducción la lista de los viajeros que se citaran en el cuerpo del texto de este capítulo. De todos modos, para diferenciar entre estos y los autores contemporáneos consignaremos, cuando aparezcan, el nombre y apellido de cada viajero junto con la ocupación, el propósito de su misión o alguna referencia afín cuando esto sea posible y apropiado.

Durante su casi medio siglo de existencia, el Territorio de Los Andes tuvo una escasa población comparada con la de los otros territorios y provincias de la Argentina. Además, también presentaba una gran dispersión poblacional y una marcada movilidad espacial que estaba relacionada con las prácticas de la economía ganadera de sus habitantes. Las poblaciones de la Puna fueron descritas por los funcionarios chilenos como comunidades aisladas, de escaso contacto externo e históricamente estáticas y, por lo tanto, al margen de la “civilización y el progreso” (Sanhueza Tohá, 2001: 65). En descripciones como las del ingeniero Francisco San Román, quien fue contratado por el gobierno chileno para estudiar la región recientemente anexada tras el conflicto bélico, se reflejaba esta condición de marginalidad de la población puneña: “[...] se levantan caseríos dispersos de pobladores indígenas en su más puro tipo de raza, con su idioma, trajes i costumbres conservados por directa sucesión, sin mezcla ni contacto extraño a su sangre i tradiciones” (San Román, 1896: 253).

Desde mediados de siglo XIX, la población puneña del territorio atacameño que podía hallarse relativamente concentrada residía principalmente en los caseríos de Susques, Santa Rosa de Pastos Grandes y Antofagasta de la Sierra; pueblos a partir de los cuales se organizaron las primeras divisiones departamentales de la Gobernación. Esta organización del Territorio se hizo de acuerdo a la recomendación del general Daniel Cerri, experimentado militar que subrayaba la posición estratégica del pueblo de Santa Rosa de los Pastos Grandes para ser designado como sede administrativa del departamento de Pastos Grandes (Cerri, 1903). Poco tiempo después, el segundo gobernador del Territorio de Los Andes, el teniente coronel Nicolás Menéndez, añadió el departamento de San Antonio de los Cobres donde se erigió la capital de la nueva jurisdicción. Esta configuración es la que conservó la Gobernación hasta su desarticulación definitiva en el año 1943.

Los viajeros insistieron en hacer notar la importancia de los pueblos designados como cabeceras departamentales. En cierta forma, la relevancia otorgada a estos caseríos no estaba dada por el lugar central que pudieran ocupar en la economía regional, ni tampoco por sus funciones administrativas; ya que previo a su anexión a la República Argentina no cumplían ningún rol relevante que involucrara al resto de la población. Estos caseríos constituían más bien lugares que únicamente eran poblados por sus habitantes en momentos breves y precisos del año. La razón por la que las fuentes coinciden en otorgarles cierta centralidad residía en que contaban con ciertas

posibilidades de refugio, tenían el mayor número de viviendas habitadas de un modo más o menos estacional y, según el período de que se trate, disponían de la presencia de autoridades locales nombradas por los Estados boliviano y chileno primero, y el argentino después.

La importancia de Pastos Grandes en la región durante el siglo XIX derivaba de su proximidad con Argentina y de su condición de estar atravesada por un importante camino de arriería procedente de los Valles Calchaquíes. El poblado estaba vinculado a la posibilidad de ofrecer algunos recursos a los arrieros que surcaban la región en diferentes direcciones (Benedetti, 2005). Asimismo, el valor estratégico que le fue concedido en la región, quedó puesto de manifiesto luego de la Guerra del Pacífico en la que Chile le arrebató a la coalición boliviana-peruana todo el territorio puneño, incluyendo, entre otras, a localidades como Santa Rosa de los Pastos Grandes, Susques o Antofagasta de la Sierra. Luego del conflicto, había mucha confusión sobre la pertenencia a los distintos países (Chile, Argentina y Bolivia) que reclamaban sus derechos sobre los territorios de la Puna de Atacama. El interés de Chile en la región – en la que ya había otorgado concesiones mineras–, se concretó a partir de que fue uno de los primeros lugares en los que garantizó luego del desenlace de la guerra la presencia militar permanente de sus carabineros (Becerra, 1887). La ocupación militar de la Puna a través de la instalación de guarniciones militares, tal como lo atestiguó el viajero Abraham Becerra en 1887, obedeció a dos cuestiones que incomodaban al gobierno chileno: en primer lugar, las concesiones de yacimientos borateros efectuados por el gobierno de Salta, cuestión que Chile consideraba inadmisibles; en segundo lugar, la continuidad de la designación de autoridades por parte del gobierno boliviano para que cobren la contribución indígenal en diferentes poblados puneños en los que ejercía control con anterioridad al enfrentamiento bélico (Sanhueza Tohá, 2001). La localidad de Pastos Grandes habría sido el principal centro de operaciones de los militares chilenos en la Puna. Esta ocupación habría tenido algunas consecuencias negativas para la población que fueron denunciadas en 1892 por el párroco de Atacama: las guarniciones militares desmantelaron las casas de sus habitantes que forzosamente tuvieron que retirarse a sus estancias (Sanhueza Tohá, 2001).

Las escasas poblaciones que existían en el Territorio de los Andes estaban, a su vez, diseminadas por toda su extensión. Según informes oficiales, en su primer año de existencia estaba conformado por “once caseríos”, algunos de los cuales eran calificados

como “simples chozas”.<sup>17</sup> El poblado de Susques, que era considerado el más importante, estaba compuesto por 30 casas y dos capillas y llegaba a reunir hasta 400 habitantes. Luego de éste, los otros pueblos que seguían en importancia eran Santa Rosa de los Pastos Grandes y Antofagasta de la Sierra.<sup>18</sup> No obstante, como pudimos notar en los recuentos de población o en algunos relatos de viaje, dentro del conjunto de los lugares que se consideraban poblados también se mencionan a Catua, Coranzulí, Rosario de Susques e Incahuasi. A partir de los informes elevados por Cerri, se afirmaba que:

“Ninguna de esas agrupaciones puede considerarse como villa ó aldea en el sentido ordinario de esta palabra, por que sólo una, alcanza á formar un caserío con dos docenas de chozas y cabañas (Susques) y otras dos, Antofagasta y Pastos Grandes, tienen apenas en conjunto diez ó doce humildes edificios cada una”<sup>19</sup> (Cerri, 1903)

El geógrafo Isaiah Bowman transitó la Puna de Atacama veinte años después, y estimaba que solamente existían tres asentamientos importantes de acuerdo al número de sus habitantes permanentes: Antofagasta de la Sierra, San Antonio de los Cobres y Susques. Debido a la incorporación de San Antonio de los Cobres, la pequeña aglomeración de Santa Rosa de los Pastos Grandes pasó a ser considerada un poblado menor entre otros (Bowman, 1924: 299).

Los registros que hacen referencia a los asentamientos de la Puna suelen hacer hincapié en la escasa cantidad de familias que los habitaban, y muchas veces, eran hasta desmerecidos. Testimonios como el siguiente, hecho por uno de los inspectores de minas que prospectó la región, abundan en toda la literatura de viajeros: “los indios que viven allá [Territorio de Los Andes] están reunidos en pueblitos o caseríos, que son agrupaciones de ranchos construidos de piedras o de adobe, donde viven miserablemente [...]” (Caplain, 1912: 13).

Otro aspecto en el que solían detenerse las observaciones sobre los poblados eran las ubicaciones estratégicas al reparo de los vientos y la cercanía a fuentes de agua o recursos importantes como la leña. En las menciones el pueblo de *Santa Rosa de los Pastos Grandes*, *Pastos Grandes* o *Pasto Grande*, aparece en la literatura de viajeros

---

<sup>17</sup> Memoria del Departamento del Interior, 1900: 87.

<sup>18</sup> Existen descripciones sobre varios aspectos de este poblado en las Memorias del Departamento del Interior del año 1900, Tomo I y III. Desafortunadamente no contamos con información comparable para Santa Rosa de los Pastos Grandes.

<sup>19</sup> Memoria del Ministerio del Interior, 1899: 472.

desde mitad de siglo de XIX. Independientemente de que hayan transitado o permanecido en él, las referencias a este poblado siempre fueron muy breves y no han hecho más que mencionar cuestiones de carácter superficial. Las descripciones más tempranas se referían a Pastos Grandes como un *pequeño pueblo*, un *poblado menor* o *pueblecito*. En su testimonio el doctor Rodolfo Philippi (1860), utilizando la denominación de *Pasto Grande*, se limitó a retratarlo como un “pueblecito habitado por 8 familias, donde hay agua pasto y leña. Pertenece al vicecanton Susques, y 10 a 12 leguas más al Sur está la frontera de la república Argentina” (Philippi, 1860: 59). Alejandro Bertrand de un modo similar, se refería a Pastos Grandes como a un pequeño caserío anexo al curato de Atacama:

“Hai allí cerca un pueblecito de indios con su capilla i en los pastales varios rebaños de corderos i de llamas; acampan en este lugar muchas tropas de burros, cuyos dueños hacen tráfico de sal para la Arjentina [...] Las vegas de Pastos Grandes están a los piés de una serranía nevada, que termina por el Norte con los cerros de Arizaro i Cauchari” (Bertrand, 1884: 55)

Al menos desde finales del siglo XIX, los viajeros incluían en sus registros una mención de la capilla del pueblo (Bertrand, 1884; Cerri, 1903; Holmberg, 1900; Reichert, 1907). Según el testimonio escrito de Fortunato Zerpa, la “iglesia” que se encontraba allí en la década de 1940 habría sido instalada –o al menos reconstruida– en los años en que la localidad perteneció a la República de Chile (Zerpa, 1947: 147).<sup>20</sup> Esta iglesia, edificada a la manera regional, se deterioró con el tiempo y fue renovada por los lugareños cuando pasó a formar parte del territorio argentino. Esta es la misma capilla que existe actualmente y que alberga la imagen de Santa Rosa de Lima, patrona que dio nombre al pueblo (Rodríguez, 2010: 147). La capilla como lugar del culto católico, desempeñaba una función aglutinadora ya que en ocasiones de festividades religiosas solían reunirse todos los habitantes de los alrededores; según Cerri, “hasta el número de 210 habitantes de ambos sexos” (1903: 52). Recién transcurrida la primera década del siglo XX, viajeros que tenían objetivos de investigación científica y de exploración como Franz Kuhn y Juan Barnabé, comenzaron a incluir en sus observaciones a otras dependencias e instituciones estatales; tales como una comisaría y una escuela primaria (Kühn, 1910), y un juzgado de paz y un correo (Barnabé, 1915).

---

<sup>20</sup> El escrito del profesor don Fortunato Zerpa, quien fuera director de la escuela de Pastos Grandes en la década de 1940, fue publicado como anexo en un libro que introduce someramente la historia del pueblo y su escuela y compila algunas publicaciones al respecto, como la de Cerri (1903).



Imagen 1. Capilla de Pastos Grandes con un grupo de sus habitantes. Fuente: Memoria del Departamento del Interior correspondiente al año 1899, Tomo II.

A pesar de las escasas líneas que dedicaron a las descripciones del pueblo, los testimonios hacían mención a ciertos elementos del paisaje y sus recursos naturales más notables tales como las grandes vegas de Pastos Grandes (Bertrand, 1884). El ingeniero San Román, en su paso por el pueblo de Pastos Grandes ofreció su mirada observando que: “[...] el aspecto del caserío ofrece vista pintoresca en medio de sus arroyos, de las colinas rojas de verde i el campo alegre que justifica su nombre por la lozanía i vigor de sus pastos naturales” (San Román, 1896: 282).

Las otras descripciones del poblado de Pastos Grandes son bastante similares y ningún elemento destaca por sobre los demás. A mediados del siglo XIX Philippi observó que en el pueblo vivían ocho familias; cuarenta años después, el general Daniel Cerri registró quince estructuras habitacionales:

“El caserío de Pastos Grandes se encuentra al pie de los nevados del mismo nombre, á la sombra de los cuales busca reparo; posee buenas vegas de pastoreo; aguas de diversas clases, salobres y dulces. La leña es muy escasa. Está formado por unas 15 casitas y una capilla” (Cerri, 1903: 51)

Otras características que resaltan en los escritos son la buena calidad y cantidad de las pasturas que había en este pueblo. Por ejemplo para Bertrand, el caserío Pastos Grandes

contaba con mejores recursos que otros poblados puneños ya que disponía de pastales que se encontraban rodeados de estancias de ganado de ovejas y llamas (Bertrand, 1884: 55-275). Hans Seckt, quien realizó un viaje de estudio botánico y biológico a la Puna de Atacama, también se refirió a la vega en cuyos márgenes se emplazaba el pueblo, y describió los dos arroyos que la atravesaban y desembocaban unidos en la laguna del Salar de Pastos Grandes (Seckt, 1912: 221). De igual forma Luciano Caplain hizo un comentario sobre estas aguas y la ubicación del pueblo a sus orillas: “pueblito de Santa Rosa de Pastos Grandes construido al pie de la falda este del cordón de Agua Salada [...] Al frente de este pueblito pasa un arroyo con agua dulce que baja de la quebrada de Santa Rosa al norte [...]” (Caplain, 1912: 49). En estas líneas, Caplain también daba una precisión geográfica sobre el pueblito de Santa Rosa de Pastos Grandes, al cual ubicaba “al este del” cordón de Agua Salada y a orillas del arroyo que baja del norte; mientras que Seckt también situaba al pueblito de Pastos Grandes en el borde occidental de la vega. Si bien existen otras descripciones más precisas, es interesante hacer una mención sobre este asunto.

En la actualidad, el pueblo de Santa Rosa de los Pastos Grandes está conformado por dos aglomeraciones de un reducido número de viviendas respectivamente, a saber: el *pueblo* de Santa Rosa y el *barrio* de Santa Ana.<sup>21</sup> No podemos precisar en qué momento comenzó a denominarse así esta última división, ya que en los relatos de los viajeros no hay menciones al respecto. Más allá de que a principios de siglo existían algunas casas dispersas sobre el borde oriental de la vega –como puede observarse en una fotografía tomada por Cerri en el mismo pueblo– no fueron mencionadas de un modo especial. El documento redactado por Fortunato Serpa en el año 1947 incluye un croquis del pueblo que, aunque debe suponerse figurativo, muestra apenas cinco viviendas en la orilla que denominamos oriental.<sup>22</sup>

Otros elementos del paisaje mencionados son el salar de Pastos Grandes y la laguna que lleva el mismo nombre. A algunos viajeros que pasaron por el borde oriental del salar, les llamó la atención un pequeño conjunto de viviendas habitadas por familias de pastores. A comienzos del siglo XX Alejandro Holmberg llegó hasta el pueblo de Pastos

---

<sup>21</sup> En el capítulo 4 daremos detalles sobre la organización espacial actual del pueblo de Santa Rosa de los Pastos Grandes.

<sup>22</sup> Lamentablemente la publicación de este escrito no reúne los croquis que éste hiciera sobre varios de los aspectos comentados. El acta original se encuentra en la escuela, en resguardo de sus directivos que amablemente nos han permitido observarla.

Grandes, el único de los tres caseríos que visitó en su misión, y en su travesía por el centro de la localidad reconoció que:

“Con la designación de Pastos Grandes pueden distinguirse dos localidades: Santa Rosa de Pastos Grandes, con una capillita y siete ranchos al pie del nevado del mismo nombre, y Pastos Grandes, junto al salar también de Pastos Grandes. En esta otra población hay tres familias en sus ranchos de aspecto miserable” (Holmberg, 1900: 32)

Según Holmberg, en el departamento de Pastos Grandes existían “dos localidades” conformadas por distintos caseríos; uno con una capilla y casi una decena de ranchos y otro más reducido de “aspecto miserable”. Esta no es la única mención al caserío del salar ya que hubo otros dos viajeros que repararon en aquel: los geógrafos Franz Kühn e Isaiah Bowman. Según el primero, en este paraje de la orilla del salar de Pastos Grandes estaban situados “tres ranchos más que se llaman Pastos Grandes” (Kühn, 1910: 315). El segundo, en un tramo del relato de su viaje, se detuvo a considerar la situación de un “típico” asentamiento de pastores ubicado a pocos kilómetros del pueblo de Santa Rosa de los Pastos Grandes que, aunque no ofreció su nombre, posiblemente se trate del mismo:

“Al pasar por la mitad oriental y más cálida del salar de Pastos Grandes, nos detuvimos en un típico asentamiento pastoril [...]: un asentamiento aislado que consiste en unos pocos corrales pequeños de piedra y en una cabaña de piedra construida de manera integral en un acantilado de lava. Está ocupado por dos familias durante todo el año [...]” (Bowman, 1924: 300)

Si bien es cierto que pocos viajeros rodearon el salar de Pastos Grandes para encontrarse con este paraje, nos llama la atención que esta mención no se haya replicado con la misma denominación en los escritos de los demás viajeros. En la actualidad ninguno de los parajes que se ubican en las cercanías de ese salar conserva el nombre de Pastos Grandes o alguno similar.

Además de la poca cantidad de poblados de la Puna que eran definidos como pequeños caseríos o pueblecitos, otra característica fundamental de la población era su dispersión y una alta movilidad. El patrón de poblamiento disperso de Pastos Grandes responde a una pauta generalizable a toda la Puna de Atacama. La población era caracterizada como escasa y dispersa, aspectos sumamente vinculados con las formas de la economía tradicional que se caracterizaba por patrones de movilidad que no alentaban una total



concentración poblacional. Bowman advertía esta pauta poblacional justamente unos párrafos antes de referirse al pequeño asentamiento del salar:

“Aparte de los mencionados anteriormente<sup>23</sup>, casi todos los nombres que aparecen en el mapa, son sólo chozas indias, aisladas, abandonadas o temporalmente habitadas, o como suele ser el caso, simples sitios de acampe que son bien conocidos, ya sea porque están situados en el cruce de los senderos, por la buena calidad del agua y de los pastos o porque se hallan al borde de los pastizales de una aldea determinada. Estos lugares son ocupados sólo por un corto tiempo, durante la mayor parte del año, los habitantes siguen sus rebaños en las montañas y acampan donde el pasto es mejor para el momento” (Bowman, 1924: 299-30)

En el trabajo de Cerri puede advertirse esta misma característica de la población al considerar la cantidad de habitantes que sólo se congregaban en el pueblo en ocasiones de las festividades religiosas y populares; un aspecto que también fue retomado por Fritz Reichert (1907), técnico de minería enviado por el Ministerio de Agricultura, quien aclara que la gente reunida en aquellos momentos en la capilla no vivía allí, sino que residía en vegas cercanas al pueblo de Santa Rosa de los Pastos Grandes.

#### *La población de Santa Rosa de los Pastos Grandes*

Existen varias referencias al número de habitantes del pueblo de Santa Rosa de los Pastos Grandes en los escritos de los viajeros. Algunas proveen un número preciso de personas o la cantidad de familias y otras se refieren a las viviendas. Al repasar los datos de la población local ofrecidos por los distintos viajeros, encontramos que son ellos mismos quienes se encargan de destacar la escasa cantidad de habitantes y familias que lo habitaban.

---

<sup>23</sup> Bowman se refería a los otros asentamientos menores de la Puna de Atacama que listó de la siguiente manera: Rosario de Atacama, Pairique Chico, Pairique Grande, Olaroz Grande, Olaroz Chico, Coranzuli, Catua, Santa Rosa de Pastos Grandes, y Pastos Grandes (1924: 299).

<b>Año</b>	<b>Fuente</b>	<b>Pueblo de Santa Rosa de los Pastos Grandes</b>
1853-1854	Philippi, Rodulfo	8 familias
1884	Bertrand, Alejandro	50 indios
1887	Becerra, Abraham	Pequeño para una población de 100 habitantes
1894	Vaisse, Emilio	150 habitantes
1896	San Román, Francisco	50 a 100 habitantes
1900	Holmberg, Eduardo	7 ranchos en Santa Rosa de Pastos Grandes, 3 familias en Pastos Grandes
1900	Cerri, Daniel	15 casitas y 210 habitantes en ocasión de fiesta; población firme de 110 habitantes y otra de tránsito.
1907	Reichert, Fritz	15 casas
1909-1910	Kühn, Franz	Una docena más ó menos de ranchos; a la orilla del salar tres ranchos más que se llaman Pastos Grandes
1909-1910	Seckt, Hans	Diez ó doce casitas y ranchos
1915	Barnabé, Juan	Quince a veinte familias

Cuadro 1. La población de Pastos Grandes según los viajeros. Fuente: elaboración propia a partir de Philippi (1850), Bertrand (1884), Becerra (1887), Vaisse (1894; citado en Sanhueza Tohá, 2001), San Román (1896), Holmberg (1900), Cerri (1903), Reichert (1907), Kühn (1910), Seckt (1910), Barnabé (1915).

En primer lugar, conviene sopesar la validez de estos datos estadísticos con las complicaciones y dificultades que son inherentes a cualquier relevamiento de carácter censal en una población de pastores. Estas dificultades provienen de qué se trata de una población dispersa en un área muy extensa y con elevados niveles de movilidad. Más allá de Cerri, quien parece haber practicado un recuento poblacional más sistemático, no podemos dar cuenta de la precisión de los demás. Desconocemos los métodos que se emplearon para determinar el número de habitantes que en muchos casos no precisa cuál es la población que reside en forma permanente en el pueblo, ni cual permanece en las vegas circundantes. En la Memoria del Ministerio del Interior correspondiente al año 1899 que contiene el recuento poblacional del mes de mayo del año 1900 que ordenará su Gobernador se reconocía la posibilidad de que exista más población y se planificaba a partir de ello un empadronamiento según los métodos de los Censos Nacionales.<sup>24</sup> Tampoco conocemos la unidad territorial considerada al momento de

<sup>24</sup> Memoria del Ministerio del Interior, 1899: 472-73.

ofrecer información a nivel de la localidad de Pastos Grandes, es decir, no sabemos dentro de qué límites geográficos se hicieron estos relevamientos.

Los censos y recuentos de población que comienzan a realizarse a partir de mayo de 1900, contemplan a los habitantes de Pastos Grandes y San Antonio de los Cobres por separado. Las cifras de los censos de esta última población comienzan a considerarse dentro el Territorio de los Andes desde el año 1903. De acuerdo con ello, en el cuadro siguiente consideramos la población del departamento de Pastos Grandes hasta el año 1943, momento en que comienza a ser contabilizada junto a la de San Antonio de los Cobres.

Año	Población (habitantes)					Fuente
	Santa Rosa de los Pastos Grandes			Resto del dpto.	Total dpto.	
	Agrupada (Urbana)	Dispersa (Rural)	Total			
1900			133	51	184	MI, Memoria de 1899
1901					210	Carrasco, 1901
1903					151	MI, Memoria de 1901-1904
1911					600	MI, Memoria de 1910-1911
1912	51 <sup>(1)</sup>	–	51	199	250	Censo Territorios Nacionales, 1912
1914					268 <sup>(2)</sup>	III Censo General, 1914
1920	64	–	64	250	314	Censo Territorios Nacionales, 1920
1943					1665 <sup>(3)</sup>	IV Censo Escolar de la Nación, 1943
1947					4315 <sup>(3)</sup>	IV Censo General, 1947
1960					4267 <sup>(4)</sup>	V Censo de Población, 1960
1970					4251	VI Censo de Población, 1970
1980					4062	VII Censo de Población, 1980
1991					4981	VIII Censo de Población, 1991
2001			136		5630	IX Censo de Población, 2001
2010					6050 <sup>(5)</sup>	X Censo de Población, 2010

Cuadro 2. La población de Pastos Grandes y el departamento. Fuente: elaboración propia a partir de las fuentes citadas en la columna final. Notas: <sup>(1)</sup> En el censo de 1912, las comisiones censales consideraron que en algunos Territorios, podía designarse como población urbana a núcleos de hasta 30 habitantes; <sup>(2)</sup> En el censo de 1914, la población del Departamento de Pastos Grandes fue considerada rural en su totalidad; <sup>(3)</sup> Contempla las cifras conjuntas de Pastos Grandes y San Antonio de los Cobres; <sup>(4)</sup> En adelante, se denomina departamento de Los Andes y contempla las cifras conjuntas de Pastos Grandes y San Antonio de los Cobres. Clasificada toda como rural; <sup>(5)</sup> Las cifras por localidad aún no han sido publicadas.

El análisis de los datos estadísticos en relación con la población que reside en forma permanente en el pueblo Pastos Grandes, su proporción con aquellos que están en el campo y residen en la misma localidad y la posibilidad de aislar estas cifras de los totales ofrecidos para el departamento, resulta sumamente complejo debido a la escasa cantidad de información censal que tenemos para Pastos Grandes y que nos impide construir series. El tipo de datos disponibles desagrega la población total del departamento de Pastos Grandes en pocos casos. Sólo en los años 1900, 1912 y 1920 tenemos información que puntualmente se refiere al pueblo y que quizás tenga en cuenta algún paraje cercano.

En el año 1903, el Gobierno de Salta hizo cesión al de la República de una extensión de terreno que comprendía el pueblo de San Antonio de los Cobres perteneciente al departamento de La Poma de aquella provincia. A su vez, también se aceptó una donación privada de 200 hectáreas de terreno en el mismo pueblo hecha por don Fermín Grande.<sup>25</sup> En este nuevo departamento se estableció la Capital y allí mismo se establecieron las autoridades administrativas del Territorio. En el segundo censo de la población del territorio practicado en el año 1903, San Antonio de los Cobres estaba habitado por 683 personas.

El censo escolar de 1943 y el censo general de población de 1947 incluyen una única cifra de población que comprende en conjunto a los departamentos de San Antonio de los Cobres y Pastos Grandes de la ex Gobernación de Los Andes, disgregada por decreto N° 9.375 del 21/9/43, y anexadas a la provincia de Salta en ese mismo año. Este departamento conservó la designación de “Los Andes” y así fue denominado desde el censo de 1960. Recién en el censo de 1991 vuelve a aparecer Santa Rosa de los Pastos Grandes en los registros, pero sin brindar datos sobre la población; sólo se aclara que los datos incluyen población rural dispersa.<sup>26</sup> En el censo de 2001 Pastos Grandes aparece como una localidad del departamento de Los Andes compuesta por 136 habitantes. El registro se preocupa en aclarar que la cifra también incluye a la población registrada en el Barrio Santa Ana (INDEC, 2001), aquellas viviendas que se ubican en la orilla occidental del río.

---

<sup>25</sup> Memoria del Ministerio del Interior, 1901-1904.

<sup>26</sup> Posiblemente esta omisión se deba a que a partir del Censo Nacional de 1980 se cuenta a la “localidad” como unidad censal, entendida como una “concentración espacial de edificios conectados entre sí por calles” (INDEC, 1991), característica de la que el Pueblo de Santa Rosa de los Pastos Grandes adolece por completo.

El aumento poblacional registrado entre los censos del 1920 y 1943 se relaciona con la incorporación de San Antonio de los Cobres al departamento de Pastos Grandes. En el censo de 1920, que todavía discrimina la población de los departamentos de Pastos Grandes y de San Antonio de los Cobres, este último estaba habitado por 771 personas. Al sumar la población que el departamento Pastos Grandes tenía en ese mismo censo (314 habitantes), se obtiene la cifra de 1085 habitantes. Esto nos estaría indicando que en los 20 años transcurridos entre estos censos (1920 y 1943) la población de ambos departamentos –tomados de forma conjunta– habría aumentado en 580 personas. El crecimiento registrado entre 1943 y 1947, cifras que registran a ambos departamentos, casi llega a triplicar la cantidad de población. Lamentablemente no contamos con cifras desagregadas para el departamento de Los Andes ni para Pastos Grandes en particular hasta el censo de 2001.<sup>27</sup> Sin embargo, teniendo en cuenta todo lo dicho anteriormente, y abstrayéndonos de las posibles e importantes variaciones que pudieran haberse dado durante los más de 50 años para los que no contamos con información censal detallada, las cifras de población de Pastos Grandes parecen no haber cambiado drásticamente a lo largo de 100 años. Por supuesto, también es importante tener en cuenta el momento del año en que son realizados los relevamientos censales, dadas las particularidades de un sector mayoritario de la población que practicaba varias estrategias de movilidad. Por ejemplo, el relevamiento poblacional informado en la Memoria del Ministerio del Interior de 1899 fue tomado en el mes de mayo; mientras que el Censo de Territorios Nacionales de 1912 informa la población registrada en el Territorio de Los Andes para el mes de noviembre. En virtud de lo que conocemos de la estrategia trashumante contemporánea, es probable que en el mes de noviembre haya habido más gente habitando el centro poblado que en el mes de mayo, dado que alrededor de este último los pastores empiezan a migrar a los puestos de invernada. Conjuntamente con los movimientos de la población, debemos tener presente que las cifras también pueden variar de acuerdo a los lugares que han sido visitados en cada censo y de los que no disponemos de muchos detalles (ya sea sólo el pueblo, el pueblo y algunos parajes, toda la localidad, la totalidad del departamento, etc.).

Si en algo coinciden todas las apreciaciones, independientemente de su grado de profundidad y detalle, es en describir a los habitantes de la Puna de Atacama

---

<sup>27</sup> Las cifras del censo 2010 correspondientes a las localidades aún no han sido publicadas para la consulta.

principalmente como pastores trashumantes, aspecto al que, entre otras cosas, nos referiremos a continuación

### **El pastoreo trashumante**

A partir de las fuentes que consultamos se puede afirmar sin lugar a dudas que el pastoreo constituyó la base de subsistencia de la población de Pastos Grandes antes y después de la existencia del Territorio de Los Andes. Según estos registros, lo primero que se advierte es que el pastoreo era la principal estrategia productiva de sus pobladores, cuyos productos se destinaban tanto al consumo doméstico como al intercambio y al comercio.

Las referencias que pueden hallarse en la literatura de viajeros son abundantes (Bertrand, 1884; Cerri 1903; Boman, 1908: 446; Barnabé, 1915; López Aranda, 1937), pero resulta complejo desentrañar la situación del pastoreo con cierto nivel de detalle – si lo que se pretende es al menos dar una visión general de las técnicas empleadas y de los aspectos básicos de su estrategia trashumante—. Algunos autores simplemente se limitaban a hacer afirmaciones de tono vehementes: “los 50 a 100 habitantes del lugarejo son exclusivamente pastores” (San Román, 1896: 282). Sin embargo, otros viajeros brindaron mayor información sobre el pastoralismo de la Puna de Atacama, aunque no siempre refiriéndose de modo directo a algún poblado en especial. Por ejemplo, el maestro de escuela Pastor López Aranda, quien ensayó una caracterización general de la vida y costumbres de los habitantes del Territorio de Los Andes, observaba que: “Los habitantes de “La Puna” son pastores por excelencia, poseyendo rebaños más o menos numerosos de ovejas, cabras y llamas, algunos burros y mulas, siendo muy difícil encontrar caballos debido a que este animal no resiste las grandes alturas” (López Aranda, 1937: 39).

Por su parte, en su significativa descripción del modo de vida en Susques, el etnólogo sueco Eric Boman afirmó que “la principal fortuna de los indios de Susques es su ganado: asnos, llamas y ovejas” (Boman, 1908: 446). A principios de siglo XX la población pastograndeña vivía y se mantenía del producto de sus animales. Un testimonio directo de un observador cercano que residió varios años en el pueblo siendo director de la escuela de Pastos Grandes, volvía a reiterar la condición pastoril de los habitantes de la localidad: “el principal cuidado de esta gente es la cría de ovejas, llamas, cabras y asnos, a los que cuidan con mucho esmero” (Zerpa, 1947: 140).

Como lo hemos visto en el capítulo anterior, el pastoreo generalmente implica combinaciones de distintas especies animales. De acuerdo con la compleja trama de relaciones que las personas establecen con los animales, tal como sucede en la mayoría de las sociedades ganaderas, los pastores de Pastos Grandes no se limitaban a la crianza de una única especie, sino que tendían a diversificar la composición de su ganado con animales que les servían a distintos fines. Las fuentes coinciden en mencionar el mismo conjunto de especies animales domesticadas. Las pocas diferencias que existían podían explicarse por particularidades climáticas y geográficas que favorecían o desalentaban la crianza de determinados animales en un lugar dado. Desde el último cuarto del siglo XIX, en su paso por el territorio de la Puna de Atacama, los viajeros describen a la población principalmente como criadores de rebaños mixtos compuestos por llamas, cabras, ovejas, burros y en menor medida por mulas (Bertrand, 1884; Cerri 1903; Boman, 1908; Barnabé, 1915; López Aranda, 1937; entre otros). Algunos de estos rebaños mixtos resultaban ser lo suficientemente grandes como para merecer comentarios al respecto:

“La cría de animales vacunos no da buenos resultados en la Puna: pero la de oveja, cabras y llamas al contrario alcanza un éxito completo [...] existen puesteros que cuidan importantes majadas de llamas, ovejas y cabras; no es raro encontrar tropas de quinientos y más animales” (Barnabé, 1915: 34)

Sin embargo, no todas las especies conseguían prosperar en la Puna. En el fragmento de Barnabé, se deja constancia de que la cría de vacunos no daba buenos resultados, mientras que como lo establecía el testimonio de López Aranda, era muy difícil encontrar caballos; animales que se veían seriamente afectados por las alturas. En su viaje de reconocimiento territorial, el coronel Ramón Pérez señalaba que en la Puna de Atacama abundaban animales de crianza tales como las llamas, ovejas, cabras y burros, pero no se observa la crianza de otros como caballos, mulas y vacas que se encontraban en una baja escala (Pérez, 1899: 40). Tampoco parecían abundar otras especies de camélidos nativos americanos más allá de las llamas, las vicuñas y los guanacos silvestres.<sup>28</sup> Bertrand ofreció una breve consideración de los animales domésticos de la Puna de Atacama en la que decía haber visto cuantiosos rebaños de llamas en Pastos Grandes –y en toda la Puna de Jujuy y de Lípez–, pero aseveraba no haber visto alpacas. Al mismo tiempo, decía que “este animal [la alpaca] existía antes en el distrito de

---

<sup>28</sup> Según lo que se pudo determinar, no se hicieron menciones de camélidos como la alpaca.

Atacama” (Bertrand, 1885: 237). Particularmente, el animal menos mencionado como parte de las majadas mixtas era la cabra, siendo las llamas y las ovejas los ganados por antonomasia (Castellanos, 1928).

La utilización de las capacidades adaptativas tanto de los animales nativos como de los introducidos en la época de la Colonia, habrían sentado las condiciones del patrón ecológico trashumante y del sistema tecnológico ideado por los pastores para su crianza. Bowman se refirió a este aspecto estableciendo cierta diferenciación entre el modo de vida de los habitantes de las montañas de Perú y Bolivia y los de la Puna de Atacama del noroeste argentino. Principalmente, encontraba que ciertas condiciones adversas relacionadas con su clima y geografía hacían de la Puna de Atacama “la parte más inhóspita de toda la sección andina de América del Sur”. Según Bowman, a diferencia de los pastores peruanos y bolivianos que mantenían sus rebaños durante todo el año en las alturas pudiendo allí hacer frente al corto período de fríos intensos del invierno, la mayoría de los pastores de la Puna de Atacama debían migrar durante toda una estación del año:

“Sería imposible para ellos vivir durante todo el año en la mayoría de los sitios de campamento en el cinturón de alta montaña [...] Cuando comienza el frío invierno, los pastores regresan de sus pequeños corrales encaramados en las laderas de las montañas y descienden a los valles inferiores, donde los rebaños engordados se alimentan de la escasa hierba del fondo del valle y de los tallos secos de los pastos del desierto” (Bowman, 1924: 295)

En Antofagasta de la Sierra, el ganado se alimentaba durante todo el año en las pasturas circundantes (“los pastos de vega”). En la temporada de verano los rebaños y manadas que iban a las pasturas cordilleras (“los pastos del cerro”), eran conducidos en invierno a las pasturas del asentamiento (Bowman, 1924: 299). De acuerdo con las complejas pautas de trashumancia de la población, en algunos lugares las casas sólo estaban ocupadas durante los meses de verano, y el resto del año eran utilizadas como un punto de aprovisionamiento o como un lugar de encuentro para ocasiones especiales (Bowman, 1924: 300).

En el año 1913, Brígida Zavaleta, el 4<sup>to</sup> gobernador del Territorio de los Andes, escribía una carta al Ministerio del Interior informando los resultados relativos al segundo censo de Territorios Nacionales, donde también daba cuenta de este aspecto de la población puneña: “[...] La población está muy diseminada y, si bien tienen sus viviendas en



parages conocidos, no es fácil encontrarlos siempre en sus domicilios, pos porque por lo general salen de un campo a otro, conduciendo sus ganados en busca de mejores pastos”.<sup>29</sup>

Es decir, las características trashumantes de esta población, no solo eran advertidas por los viajeros, sino que también por las autoridades de la Gobernación. En uno de los primeros informes del Ministerio del Interior, se decía que los pobladores de Antofagasta de la Sierra vivían diseminados por todas las vegas de pastoreo durante la primavera y el verano, para refugiarse en los valles u hondonadas donde su ubicaba el pueblo principal en el invierno.<sup>30</sup>

Como se desprende de varios relatos, la movilidad espacial en relación a las actividades ganaderas era un aspecto estructural de la población. Pero además de la crianza de ganado, la población mantenía un alto grado de movilidad en relación a otras estrategias económicas, las cuales procuraremos describir a continuación.

### **Estrategias complementarias al pastoreo**

#### *La cacería de vicuñas y chinchillas*

En continuidad con lo que viene destacándose sobre las características que habría tenido el modo de vida pastoril en Pastos Grandes y en la Puna de Atacama, debemos decir que si bien el pastoreo ocupaba un lugar central, este no era exclusivo. Tal como sucede en la actualidad, desde principios de siglo pasado el pastoreo no ha estado completamente desligado de otras prácticas económicas; a la par de las labores ganaderas, también se realizaban otras actividades de subsistencia que permitían obtener recursos más allá de los provistos por el ganado. De manera gráfica, Bowman lo advertía del siguiente modo: “la caza de la vicuña y de la chinchilla son ocupaciones suplementarias” (1924: 354). Bertrand se refería a los cazadores como “vicuñeros” y describió a varias familias “de indígenas cazadores de vicuñas i guanacos” en Mojones, al norte de Antofagasta de la Sierra (Bertrand, 1885: 276).

Junto con la vicuña y el guanaco, especies que componían la caza mayor del territorio, se perseguían otras menores como las vizcachas y algunas aves que proveían variados recursos de subsistencias (Kühn, 1910; Catalano, 1930a). Además de artículos como las carnes, fibras y pieles, los cueros, especialmente los de vicuña y chinchilla, tenían un

---

<sup>29</sup>AGN, SH III - CR, nota enviada por el Gob. Brígida Zavaleta, 7 de febrero 1913.

<sup>30</sup> Memoria del Departamento del Interior, 1900: 88.

valor comercial y de intercambio. La fibra de la vicuña ha sido muy preciada para la realización de prendas de calidad, mientras que la piel de la chinchilla fue muy cotizada por su valor peletero durante el siglo XIX. Hasta tal punto resultó importante esta estrategia que en algunos casos pareció existir una especialización en las actividades cinegéticas. A juzgar por lo testimoniado por Bertrand, la vicuña producía la mayor entrada con la que contaban para vivir los habitantes de Los Andes (Bertrand, 1900). Del mismo modo, Cerri consideraba que “la venta de los cueros de chinchilla constituye el negocio más lucrativo de los habitantes del territorio que viven en él exclusivamente dedicados á esta caza” (Cerri 1903: 39).

Pero un aspecto verdaderamente notable de las actividades de caza fue que juntamente con la trashumancia asociada a la ganadería, también contribuían a configurar el carácter móvil de la población puneña. Cerri dedicó un párrafo en el que condensaba varios aspectos de las movilidades relacionadas con el pastoreo, la caza y el comercio:

“Existen también algunos grupos de indios de índole nómada; hoy viven en un valle aprovechando la caza y mañana desaparecen. Ejercen también el comercio de cueros y coca con la población permanente. Estos viven casi escondidos entre las quebradas, profundos barrancos, recodos de cerros, etc., –donde encuentren un poco de pasto y agua para sus pequeños rebaños de cabras ó llamas. Buscan con preferencia estos escondites, no porque abriguen temores, sino para ampararse de los vientos continuos y recios que reinan allí la tercera parte del año” (Cerri, 1903: 41)

Resulta interesante también la apreciación de Holmberg sobre el modo de vida de Pastos Grandes, que además de referirse a la actividad cinegética, también retoma algunos puntos que ya señalamos:

“En Santa Rosa de Pastos Grandes hay algunas ovejas (no llegan á una docena), que tienen sólo en esta época del año, porque en invierno todas se mueren de frío y de hambre. El habitante de la puna no reside todo el año en el mismo lugar, á pesar de tener poblaciones, porque el clima y el suelo le obligan á ser nómada. En el verano y primavera vive en ranchos ó abrigos improvisados en las quebradas, y caza vicuñas, guanacos y chinchillas. En el invierno vive en Antofagasta, Pastos Grandes ó Susquis, donde consume todas sus provisiones y ganancias. Estos hombres, cazadores de profesión, son sumamente diestros en la caza de los animales que he mencionado, y estoy seguro que bien pronto concluirán esas especies si el gobierno no toma medidas tendientes á moderar la obra destructora. Una prueba de lo mucho que allí se ha cazado, es el alto precio de las chinchillas” (Holmberg, 1900: 33-34)

En primer lugar, Holmberg vuelve a hacer un comentario sobre la movilidad espacial de los pastores, llegando a sostener que el clima y el suelo los obligaban a ser “nómades”. En el invierno debían moverse para buscar recursos y reparo para sus animales, de lo contrario, morirían de hambre y frío. Pero además, en las épocas más benignas del año (verano y primavera), la gente se mudaba a ranchos o abrigos improvisados en las quebradas para dedicarse a la cacería. Pues entonces, la gente se movilizaba en relación a los recursos indispensables para el pastoreo, pero también en consideración de otra de las estrategias dominantes de aquellos años en la región: la caza de vicuñas y de chinchillas. En esta cita también se destaca la especialización de la rama masculina como “cazadores de profesión”. En su paso por el pueblo de Pastos Grandes el ingeniero Santiago Muñoz, integrante de la comisión exploradora de San Román, hizo el siguiente comentario general donde apreció la cacería de vicuñas a la par del pastoreo: “Santa Rosa de Pastos Grandes es un caserío, atravesado por un estero que contiene hácia arriba un poco de vega. En dicho lugar hai una iglesia como las del Rosario i Súsques. Está habitado por indios pastores y cazadores de vicuña” (Muñoz, 1894: 100).

Al parecer en Pastos Grandes, los guanacos y otras especies de la zona como las vizcachas, suris y kevos, eran también perseguidos pero en un grado menor (Zerpa, 1947). Según podemos interpretarlo a partir de todos estos comentarios, la caza era una actividad muy importante en toda la Puna –incluso más que otras como la agricultura– que proveía recursos económicos directos como carne, cueros y fibras. El sistema tecnológico de la cacería se componía de diversas técnicas. Para el caso de las vicuñas, los cazadores albergaban un saber detallado sobre el comportamiento de estos animales; tenían un conocimiento preciso de los lugares en donde abrevaban y sus sendas habituales, las cuales eran prácticamente invariables. Los viajeros describen técnicas variadas y complejas mediante la utilización de armas de fuego y perros adiestrados (Bertrand, 1885: 235; Holmberg, 1900: 50) y la organización del *chaco* (Holmberg, 1900:48). Según Holmberg, el *chaco* resultaba el método más perjudicial por la cantidad de animales que resultaban aniquilados. Lo describió de la siguiente manera:

“[...] se juntan varios cazadores bajo las órdenes de uno, –á quien dan el título de capitán de Chaco [...] Elegido el valle ó serranía en que deben reunirse las vicuñas, tienden en un agosto una larga cuerda en que hay lanas coloradas que cuelgan á trechos, y separándose los unos de los otros, hacen un extenso círculo, que rápidamente se va estrechando, y dentro del cual quedan encerradas las vicuñas. Estas, espantadas por las

lanas rojas que ven moverse delante por el viento, se detienen sin atreverse á saltar la valla, dando tiempo así a que las alcancen los cazadores, con lo que empieza la boleada, á la que sigue una carnicería general” (Holmberg, 1900: 48-49)

Según el relato de Holmberg no se practicaba una matanza selectiva, pues lo que los cazadores privilegiaban en medio del tumulto era asegurarse el mayor número de animales: su agitación, la rapidez de la escena y la falta de criterio eran condiciones suficientes para que dejaran de lado estas contemplaciones (Holmberg, 1900). De esta manera, él descartaba la existencia de cualquier plan que tuviera la intención de atraparlas, quitarles su lana y luego soltarlas. Por supuesto que la finalidad primordial de la caza era la obtención de fibra y cueros, pero también lo era la carne, muy consumida por los pobladores. Los cueros y fibra eran vendidos a acopiadores de distintos poblados de Salta, Catamarca y de países limítrofes.

El caso de las chinchillas resultaba ser distinto al de la vicuña. La caza de este animal también podía realizarse con diversos métodos: podían atraparse con lazos, utilizando ratoneras o perros amaestrados que las perseguían cuando los cazadores ahumaban sus madrigueras obligándolas a salir (Cerri, 1903). Nuevamente Holmberg ofreció su versión de cómo cazaban a estos animales a través de la confección de trampas de aplasto, hechas con palos y piedras cercanas a sus cuevas (Holmberg, 1900: 52). Las técnicas de caza de las chinchillas también podían tener consecuencias drásticas para la especie. Esto sucedía con los métodos en los que se utilizaban hurones adiestrados para la caza (Pérez, 1899: 40). Mientras que las hembras y machos adultos eran cazados, muchas veces los hurones devoraban todas sus crías eliminando una madriguera completa (Benedetti, 2005). De esta manera, la caza de chinchillas se conformaba también en una actividad complementaria al pastoreo. Los pobladores consumían su carne y comerciaban sus cueros que a principios del siglo XX eran buscados con interés y se pagaban a altos precios. Pero las chinchillas parecían ocupar un lugar menos destacado en la economía vernácula en relación con el que ocupaban las vicuñas. En general los comerciantes compraban directamente a la población indígena de la región, pero la explotación de la chinchilla estaba condicionada, en mayor medida que la de la vicuña, por la demanda regional y extranjera, particularmente europea. Esto no impidió que en algunos casos, la venta de sus cueros resultara un negocio verdaderamente lucrativo del que se llegó a vivir exclusivamente; muchos pobladores se habían

especializado en la caza de chinchillas a través del empleo de sus diferentes métodos (Cerri, 1903).

Es importante destacar aquí que la caza de estas especies no era llevada a cabo sólo por los pobladores locales. Respecto de los “vicuñeros”, Holmberg afirmaba que las mayores matanzas no eran propiciadas por los cazadores de Los Andes, sino que las hacían “paisanos” de los Valles Calchaquíes que ingresaban a las punas para hacer *chaco* junto con su “peonada” (Holmberg, 1900: 50). Debido a su incesante cacería, tanto Holmberg como Cerri daban cuenta de la necesidad de cuidar la depredación de ambas especies elevando notas y reglamentaciones especiales para regularizar la caza (Cerri, 1903: 38; Holmberg, 1900: 51). Las alarmas constantes por los peligros de extinción que ocasionaba la caza, fueron objeto de atención por parte de las autoridades del Territorio que llegaron a tomar medidas concretas para la prohibición de la caza de vicuñas y chinchillas sancionadas por decreto.<sup>31</sup>

Como consecuencia de las regulaciones y controles emprendidos desde los primeros años de la Gobernación que prohibían la caza de chinchillas y vicuñas, acompañados por un progresivo aumento del personal policial para ejercer el control sobre la caza furtiva, comenzaba a apreciarse hacia el cuarto de siglo la disminución de actividad cinegética.<sup>32</sup> Tal como lo anunciaban en documentos oficiales del Ministerio del Interior:

“La caza clandestina de la chinchilla en el Territorio de Los Andes, está definitivamente contenida, gracias a los esfuerzos de la Gobernación, y la chinchilla prolifera otra vez abundantemente y constituirá de nuevo un importante renglón de la riqueza de Los Andes”<sup>33</sup>

Las estrategias económicas de la población local basadas en el aprovechamiento y comercialización de los productos obtenidos de la fauna silvestre, se vieron limitadas al definirse las políticas de estatales de control. Las medidas se mantuvieron bien lejos de proponer algún tipo de estímulo a la reproducción de vicuñas y chinchillas que apoyaran el desarrollo local desde un punto de vista económico. Las medidas de mejoramiento técnico en el manejo de los recursos silvestres implementadas por las autoridades de la Gobernación de Los Andes, se sostenían más que nada en las propuestas de criaderos de

---

<sup>31</sup> Memoria del Ministerio del Interior, 1911-1912: 168.

<sup>32</sup> Benedetti (2005) ha seguido con más detalle las medidas adoptadas para la prohibición de la caza en el periodo de la Gobernación de Los Andes.

<sup>33</sup> Memoria del Ministerio del Interior, 1915-1916: 59.

chinchillas (Outes, 1924) y del estímulo de la crianza –y domesticación– de las vicuñas, como lo reglamentaba una resolución del año 1926 del Gobernador Luis Diez.<sup>34</sup> En conjunto, estas medidas habrían tenido resultados bastante limitados y las acciones destinadas a lograr cierta conservación fueron llevadas a cabo por la intervención directa de agencias técnicas del Estado nacional en un período posterior al de la Gobernación (Benedetti, 2005: 456).

Lo cierto es que, en consecuencia, la caza de estas especies por parte de la población local del Territorio disminuyó notablemente y esta estrategia económica fue dejándose de lado hasta ser prácticamente abandonada.

### *Tejeduría*

El tejido era también una actividad que complementaba al pastoreo que revestía una innegable importancia económica para la población del Territorio. La fibra proveniente de las ovejas, llamas y, por supuesto, de las vicuñas, se destinaba a la confección de prendas de uso doméstico; pero también podía destinarse a la confección de manufacturas locales para la venta. Holmberg observó la importancia que tenía el tejido entre las familias de la localidad, reparando a su vez en aspectos culturales de esta actividad:

“Estas familias tienen por principal entrada los tejidos hechos con lana de oveja o de vicuña, que venden en Cachi, y los pocos centavos que les dejan buenamente los que pasan con ganados para Chile [...] La necesidad de tejer –á falta de otra cosa– ha dejado de ser un hábito para convertirse en algo así como un vicio [...] No es éste el resultado de una exigencia de la vida actual únicamente. Es también una herencia [...] Es tanta su afición, que lejos de sentirse cansadas con la elaboración de un poncho, en cuanto lo terminan empiezan otro” (Holmberg, 1900: 32-33)

Los tejidos eran vendidos en Cachi a través de las caravanas de intercambio a los valles, y también a los arrieros que trasladaban ganado hacia Chile. Holmberg reparaba en el apego que tenían hacia el tejido destacando que era también una afición cercana al “vicio”. Al llegar al paraje que Holmberg denominó Pastos Grandes, encontró a una mujer en plena labor fabricando un poncho de lana con un telar hecho de madera de cardón sujeta y ajustada con tientos de cuero (Holmberg, 1900: 33-34). Con cierto

---

<sup>34</sup> AGN, SH III, signatura 137. Gobernación de Los Andes, Decreto N° 79, San Antonio de los Cobres, diciembre 1° de 1926.

nivel de detalle, se detuvo a describir el modo de construcción de estas “maquinarias de industria casera”, sus modos de funcionamiento, los modos de confección de algunas telas y prendas y el empleo de plantas para teñir la lana (Holmberg, 1900: 35-36).

Los tejidos de la Puna consistían de varios tipos de artículos destinados a los hombres, mujeres y niños del círculo familiar; y también de cortes de tela como el barracán y el picote, con los que se confeccionaban prendas de vestir. Para muchas familias, la venta de estos artículos constituía su principal fuente de ingresos, y se destacaba la especialización de las mujeres en esta actividad. La división del trabajo dentro del seno familiar era un aspecto puesto en relieve en muchas observaciones. Las mujeres realizaban esta ocupación con constancia, tanto en los momentos en que se encontraban en sus hogares como cuando estaban con el ganado en los cerros; allí se dedicaban preferentemente al hilado de lana con *muyuna*. Franz Reichert coincidía con esta división de tareas sosteniendo que los hombres eran arrieros o cazadores de vicuña y chinchilla y las mujeres se dedicaban al hilado al pulgar y hacían tejidos de lana y fibra de vicuña (Reichert, 1907). De la misma forma, en una breve descripción de una Memoria del año 1901 se resumían los aspectos económicos del modo de vida de los habitantes del territorio en el siguiente párrafo:

“La industria ganadera se ejercita en combinación con la caza de vicuñas y chinchillas, pudiendo decirse que esta última constituye la actividad habitual de los hombres, mientras las mujeres alternan su tiempo entre el cuidado de las majadas y la fabricación de los tejidos de lana.”<sup>35</sup>

Como lo hemos comentado más arriba, la importancia comercial de los tejidos no se limitaba al ámbito puneño ya que eran uno de los artículos más transportados a los Valles Calchaquíes, como lo han mencionado diversas fuentes que retomaremos en los apartados que siguen (Holmberg, 1900; Fernández y A. Fernández, 1942; Catalano, 1930a).

### *Agricultura*

La agricultura ha sido una estrategia que parece haber tenido mucho menos importancia económica para la población del Territorio de Los Andes que las anteriores. Desde las impresiones de los viajeros, por supuesto, la agricultura tenía un escaso desarrollo en

---

<sup>35</sup> Memoria del Ministerio del Interior, 1900: 448, Tomo III.

Los Andes.<sup>36</sup> Los informes oficiales destacaban que en los caseríos del Territorio no había agricultura porque los cultivos eran imposibles.<sup>37</sup> Aún en el año 1925, se seguía destacando los escasos progresos de la actividad y la poca inclinación de la población que hacían de la agricultura algo prácticamente inexistente en la Puna de Atacama.<sup>38</sup> En el breve bosquejo descriptivo que hiciera Cerri sobre el pueblo de Pastos Grandes, destaca la existencia de un pequeño cultivo de quínoa señalando, en el mismo renglón, que la agricultura era imposible en los alrededores debido a los 4.130 msnm en los que se encontraba el poblado (Cerri, 1903: 52). En otros sectores del Territorio, las prácticas agrícolas parecen haber sido más importantes. En diversos lugares de la Puna de Atacama, eran posibles los cultivos en pequeña escala para el consumo doméstico de trigo, maíz, cebada, alfalfa, patatas, cebollas, habas y quínoa (Holmberg, 1900: 64; Fernández y A. de Fernández, 1942: 287). Parecía ser que uno de los sitios más propicios para los desarrollos agrícolas era el departamento de Antofagasta de la Sierra, donde se encontraban los cultivos de alfalfa de mayor extensión (Holmberg, 1900; Caplain, 1912; Barnabé, 1915; Bowman, 1924).

### **Las caravanas de intercambio de primera mitad de siglo XX**

A comienzos de siglo Santa Rosa de los Pastos Grandes era atravesada por varios caminos de arriería que integraban los circuitos comerciales que conectaban a Salta y Jujuy con el norte de Chile a través de Atacama (Conti, 1993). Entre otras cuestiones, los viajeros apreciaban la importancia del tráfico de arrieros que atravesaba el Territorio que provenían de los departamentos de los valles trasladando ganado vacuno y mular con destino al litoral chileno (Antofagasta, Calama y San Pedro de Atacama). Pastos Grandes era atravesado por uno de los caminos de arriería más transitado de la época procedente de los Valles Calchaquíes. Dada la relativa abundancia de sus pasturas, la vega del pueblo era considerada un “punto obligado de parada” para las tropas de arrieros que apacentaban el ganado aprovechando la abundancia de pasturas (Holmberg, 1900: 39). Pero si bien las notas contenidas en los escritos son bastante escuetas, algunos rasgos de las prácticas caravaneras de los pastores puneños fueron advertidos en los textos de aquella época.

---

<sup>36</sup> Probablemente los viajeros, después de recorrer otras zonas de cultivos como los Valles Calchaquíes, la Quebrada del Toro o la Quebrada de Humahuaca, ante la comparación, no vieran en el Territorio de Los Andes más que un erial (Benedetti, 2005: 391).

<sup>37</sup> Memoria del Ministerio del Interior, 1900: 88.

<sup>38</sup> Memoria del Ministerio del Interior, 1925-1926: 297.



La característica fundamental de las caravanas de finales de siglo XIX y principios del XX es que incluían rutas más lejanas que las actuales y, además, que convivían con los circuitos de arrieros vinculados a la articulación mercantil utilizando parte de un mismo entramado de caminos (Sanhueza, 1992; Conti, 1993; Göbel, 1998a). Sin embargo, existían diferencias profundas entre una y otra empresa que expondremos mejor en el capítulo 6 cuando comparemos ambas. Sólo diremos aquí que el comercio de los arrieros poseía características mercantiles de tipo capitalista, mientras que el caravaneo constituía una pauta de intercambio destinada mayormente para el autoconsumo que articulaba a través del trueque la producción doméstica y otros recursos de los pastores con los de los agricultores.

El intercambio caravanero del territorio puneño es mencionado y hasta acompañado de breves notas en muchas obras (Boman, 1908: 458-460; Barnabé, 1915: 38; Bowman, 1924: 300; Catalano, 1930a: 60; López Aranda, 1937: 41; Fernández y A. de Fernández, 1942: 245-246, Bowman, 1924: 354; Dávalos, 1930: 360). Los pastores comerciaban sus productos como una de las principales prácticas complementarias de su economía, atravesando enormes distancias con el fin de obtener recursos indispensables para la unidad doméstica. Según los relatos, los habitantes del Territorio practicaban principalmente el tráfico de sal utilizando como animales de carga llamas y burros (Bertrand, 1885; López Aranda, 1937).<sup>39</sup> La técnica extractiva de los bloques de sal es quizás la actividad más comentada de la actividad caravanera, y aún mantiene sus mismos rasgos en la actualidad. Según Bertrand, se extraían bloques utilizando hachas que podían alcanzar hasta 60 centímetros de largo por 40 de ancho y 20 de espesor, los cuales formaban un tercio de carga de burro. Según Holmberg (1900) los bloques eran de 15 centímetros de espesor y 40 de largo por igual de ancho. Siguiendo la descripción de Fernández y A. de Fernández (1942), los asnos eran cargados con dos o más panes de sal con un peso total de 50 kilos, y las llamas con 40 kilos.

Además de la sal, los pastores puneños también partían transportando animales en pie y productos derivados del ganado, tales como carnes, lanas, cueros y queso. Asimismo, transportaban para intercambiar diversos productos de sus labores compuestos por distintos tejidos, como picotes y barracanes de lana de llama, oveja o vicuña (Holmberg, 1900; Boman, 1908; Catalano, 1930a); y también productos obtenidos mediante la caza

---

<sup>39</sup> Según Bertrand, los indios utilizaban llamas de carga que llevaban de dos arrobas a un quintal, pero el favorito para los arrieros atacameños resultaba ser el burro (1885: 237). Durante el siglo XX, en muchos lugares de la Puna Argentina la función de la llama en la economía doméstica como animal de carga fue reemplazada por el empleo de asnos y mulas.

como los cueros y pieles de chinchilla y vicuña (Cerri ,1903; Catalano, 1930). El geólogo Luciano Catalano describía al intercambio de la siguiente manera:

“El intercambio comercial consiste en la venta de cueros y lanas de vicuña, llama, oveja y cueros de cabras, a lo que se pueden agregar las pieles de animales obtenidos de la caza [...] Otro de los productos que cambian por maíz o harina, son las telas de lana (barracán, picote) que hilan y tejen por métodos primitivos y que son muy apreciadas por los conocedores” (Catalano, 1930a: 60)

También transportaban para intercambiar o vender recursos vegetales recolectados como ciertas hierbas y yuyos; y recursos minerales, además de la sal, como el alumbre (o un mineral parecido según Reichert, 1907: 81), la coipa (Reichert, 1907: 64) y el azufre (López Aranda, 1937: 41). Los productos agrícolas principalmente obtenidos mediante el trueque en los valles eran el maíz, trigo, papas, higos secos o coca.

Más allá de que los comentarios específicos sobre el caravaneo en la Puna sean bastante generales, algunos viajeros hicieron menciones directas sobre este tema en Pastos Grandes que conviene tener presentes. Por ejemplo, cuando Bertrand llegó a Pastos Grandes, describió al poblado, que se encontraba cerca de donde acampó, de la siguiente forma:

“[...] un pueblecito de indios con su capilla i en los pastales varios rebaños de corderos i de llamas; acampan en este lugar muchas tropas de burros, cuyos dueños hacen tráfico de sal para la Arjentina” (Bertrand, 1885: 55)

Dado que en aquellos años la Puna de Atacama aún pertenecía a Chile, cuando Bertrand mencionaba a la “Arjentina” probablemente lo hacía refiriéndose a la zona de los Valles Calchaquíes. Años después, Holmberg realizó otra descripción de las actividades económicas complementarias de los habitantes de Pastos Grandes en la que aludía al intercambio:

“Otra entrada con que cuentan los habitantes de este lugar es la venta de la sal que extraen del próximo salar, [de Pastos Grandes] extendido entre las serranías desprendidas del Cordón de Cachi por el Este, y al Oeste la cadena del Nevado de Pastos Grandes, y más al sur de ésta, que parece desaparecer, la sierra en que se encuentra el cerro de Ratones [...] se la lleva [la sal] á Cachi, á donde se llega desde Pastos Grandes en dos ó tres jornadas de camino. Allí la cambian por maíz, para la alimentación de las gentes. Para el transporte de la sal se valen de los burros que algunos habitantes poseen” (Holmberg, 1900: 38)

Las observaciones de Holmberg no nos proveen de muchos detalles, pero dejan entrever varios elementos del intercambio de los pastograndeños de principios de siglo XX. En primer lugar, mencionó que la sal era “vendida” pero no brindó información de su precio o los agentes que intervenían en la transacción. Aunque no podemos estar seguros si en realidad estaba refiriéndose al trueque, ya que unas líneas más abajo menciona esta práctica de modo explícito, el testimonio parecería dar cuenta de prácticas mixtas de intercambio que combinaban tanto la compraventa como el trueque. Pero además, en este relato se mencionan uno de los salares de donde era extraído el mineral para el intercambio (el salar de Pastos Grandes), un destino puntual con sus jornadas de camino, un bien por el cual la sal era intercambiada, y al mismo tiempo, se precisa el uso doméstico que se la daba a la sal y el animal de carga utilizado en el viaje: el burro.

En su paso por el departamento de Pastos Grandes, el general Cerri indicaba que había “un gran salar de donde extraen sal de muy buena calidad, para los pueblos limítrofes como la Poma y valles de Calchaquí, provincia de Salta” (Cerri, 1903: 52). Otro comentario al respecto, lo hizo el inspector de minas Luciano Caplain observando que: “en la parte sud del salar de Ratones hay una pequeña salina con una capa de sal de unos veinte centímetros, y de la cual unos burreros sacan panes de sal para la finca de Luracatao que dista un día de camino por una senda con pendientes muy fuertes” (Caplain, 1912: 53).

En los informes de Cerri y Caplain, nuevamente eran mencionados como *hachaderos*, es decir, los lugares de donde se extrae la sal apropiada para el intercambio; los salares de Ratones, ubicado al sur del departamento, y el de Pastos Grandes. Pero además, resulta interesante la mención a otros pueblos de los Valles Calchaquíes como La Poma y la Finca de Luracatao que se agregaban a Cachi en tanto destinos comerciales de las caravanas. Probablemente estos no hayan sido los únicos destinos en los valles y muchos otros pueblos de los actuales departamentos de Molinos, Cachi y La Poma también hayan mantenido relaciones de intercambio con los pastores puneños.

Hacia fines del siglo XIX y principios del XX el territorio controlado por las caravanas de los puneños era mucho más amplio que el que puede observarse en la actualidad.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Según Cippolletti (1984), los desplazamientos geográficos de las caravanas de llamas puneñas de las primeras décadas del siglo XX, incluían regiones de la Quebrada de Humahuaca, los valles de Tarija y San Pedro de Atacama en Chile. Siguiendo a Göbel, podemos también observar que desde fines del siglo

Cerri mencionaba que muchos de los habitantes del territorio organizaban caravanas que atravesaban enormes distancias, llevando sus llamas o burros cargados con productos de la caza y sus labores a la renombrada feria de Huari en Bolivia, o a otras ferias de Jujuy (Cerri, 1903). En el escrito de Barnabé, también se encontraba otra referencia de los largos viajes que emprendían los puneños en busca de un producto básico para toda la población del Territorio que no se producía en la zona: “esos indios se dedican únicamente a la cría de majadas de ovejas, cabras y llamas; de vez en cuando hacen un viaje a Chile o a Bolivia para canjear sus productos por tambores de coca sin la cual no pueden vivir” (1915: 38).

Como podremos ver en el capítulo 6, las caravanas que recorrían antiguos senderos construidos históricamente por varias generaciones de viajeros, y que antaño fueran una de las principales formas de articulación económica con otras zonas a través del intercambio de bienes, constituyen en la actualidad una práctica que en gran medida pertenece al pasado.

### **Los pastores, el Estado y la minería de boratos**

#### *La presencia del Estado Argentino en Pastos Grandes*

Ha sido señalado que en este primer período del siglo XX la población de la Puna de Atacama gozaba de un alto grado de autonomía que, a pesar de los numerosos cambios institucionales por los que atravesó, influyó en la conservación de sus prácticas productivas tradicionales (Benedetti, 2005: 402). Según Bowman, desde la época colonial hasta el presente, no hubo ocupación real y efectiva de estas punas por parte de la “sociedad no indígena”, ni tampoco se habían definido límites de tipo estatal o privado que establecieran criterios sobre la propiedad de la tierra (Bowman, 1924: 297). Para Eric Boman, los indios siempre habían sido “casi independientes” de las tres repúblicas que los rodeaban, a saber, Bolivia, Chile y Argentina (Boman, 1908: 418). Teniendo en cuenta esta situación, Bowman se apresuraba a especular que los habitantes de la Puna sabían apreciar las ventajas de esta condición:

“Desde el punto de vista de los indios la falta de injerencia en las costumbres locales y el gobierno por parte de las autoridades centrales es una gran ventaja. Ciertamente, apenas valdría la pena el tiempo del gobierno central para intentar ya sea gravar o

---

XIX los circuitos de los susqueños llegaban con sus caravanas a las ferias de Huari, Tupiza y Talina (Göbel, 1998a: 883).

controlar el comercio pequeño que transcurre de aldea en aldea a lo largo de los caminos de montaña. Los indios gozan de un alto grado de independencia y de aislamiento, y en este sentido su vida está poco alterada de las condiciones de los últimos cuatro siglos” (Bowman, 1924: 351)

Según Bowman, cuando el Estado argentino asumió en 1901 la posesión efectiva del nuevo territorio y tomó conocimiento de los indios de la región, estos le solicitaron para mantener sus antiguos derechos de ocupación; petición que habría sido consentida (Bowman, 1924: 297).

De todas formas, luego de la Guerra del Pacífico y del Pacto de Tregua, Bolivia continuaba presionando y nombrando autoridades en las diferentes comunidades de la Puna de Atacama con el fin de cobrar la contribución indígena. Muchas veces estas designaciones recaían en los mismos inspectores que habían sido designados por el gobierno de Chile (Sanhueza, 2001). Además, como lo dijimos, la ausencia del Estado no era absoluta, dado que los territorios puneños fueron ocupados por guarniciones militares chilenas que instalaron sus destacamentos en los poblados de Antofagasta de la Sierra, Pastos Grandes, Catua y Rosario (Sanhueza, 2001).

A partir de su reciente incorporación a la vida nacional, el gobierno argentino tenía en mente un futuro promisorio, de acuerdo a sus propios ideales liberales y cánones de progreso, para subvertir la situación de pobreza y despoblación en la que se hallaba – según lo interpretaban sus autoridades– el Territorio de Los Andes.<sup>41</sup> Una vez establecida la jurisdicción argentina sus dos primeros gobernadores, el general Cerri y el teniente coronel Menéndez, llevaron adelante la tarea de imponer la autoridad en la Gobernación de Los Andes ante otros Estados y fueron los encargados de definir su estructura institucional. Cerri recomendó la división del Territorio en tres departamentos que fue implementada por decreto en el año 1900; mientras que Menéndez recomendó el establecimiento de su capital en San Antonio de los Cobres, distrito que se ubicaba en la provincia de Salta. En 1902 se determinó la creación del departamento de San Antonio de los Cobres y se designó como sede del gobierno del Territorio de Los Andes. A partir de esta organización, la denominación de Pastos Grandes pasó a designar dos unidades territoriales y jurisdiccionales distintas: por un lado, uno de los tres departamentos del Territorio (el del centro), por el otro, uno de sus distritos con su pueblo de cabecera (que le dio nombre al departamento). Además, según algunos

---

<sup>41</sup>Memoria del Ministerio del Interior, 1899.

viajeros, Pastos Grandes también era un paraje importante de esta localidad (ubicado al borde del salar homónimo). La configuración departamental establecida en aquel momento permaneció hasta la actualidad, con la única alteración de fusionar a los departamentos de Pastos Grandes y San Antonio de los Cobres para conformar en 1947 el departamento de Los Andes, hoy perteneciente a la provincia de Salta.

Luego de la división departamental y la incorporación y determinación de su capital, se establecieron órganos de control estatal a través de la localización de los juzgados de paz, los registros civiles, las oficinas de la gobernación y las comisarías y subcomisarias. En el departamento de Pastos Grandes, como en las otras cabeceras departamentales, estas instituciones funcionaban desde los primeros años de su creación. La presencia de instituciones gubernamentales en el pueblo, como el juzgado de paz y el registro civil, fueron elementos advertidos por los viajeros y figuran en los escritos posteriores a la primera década de existencia de la Gobernación. Al igual que en Susques y Antofagasta de la Sierra, la comisaría de Pastos Grandes fue creada en el año 1903. En ese mismo año comenzaron a registrarse en el registro civil de Pastos Grandes los nacimientos, casamientos y defunciones, oficinas que se mantuvieron por lo menos hasta el año 1939 (Benedetti, 2005).<sup>42</sup>

En Pastos Grandes la escuela ha sido la institución con presencia histórica con más contacto directo con la población local. La escuela N° 4 de Pastos Grandes fue fundada en el año 1907 y desde entonces ha atravesado diversas reformas, mejoras y ampliaciones, funcionando como un ámbito educativo y de socialización de los niños provenientes de los alejados parajes de la localidad. En el año 1910 el Territorio contaba con siete escuelas a las que concurrían más de trescientos niños, cifra elevada teniendo en cuenta, tal como lo destacaban las autoridades de la Gobernación, la dispersión y la movilidad de su población.<sup>43</sup> La creación de las escuelas instituía la obligatoriedad de la educación básica, cuestión que exigía el traslado de los niños a los lugares habituales de establecimiento, que eran los centros poblados.<sup>44</sup> En Pastos Grandes, según lo documentó don Fortunato Zerpa, el director de la escuela en la década de 1940: “la mayor parte de los niños vive lejos de la escuela, hay algunos que

---

<sup>42</sup> AGN-SH III, signatura 171, “Nómina de los departamentos y localidades de los mismos, situados en el Territorio de Los Andes con asientos de oficinas” del 27 de Mayo de 1939.

<sup>43</sup> Memoria del Ministerio del Interior, 1910-1911: 100.

<sup>44</sup> Además de las escuelas de las cabeceras departamentales, funcionaban las de Coranzulí, Sey, Cobres, Catúa, Nacimientos y Mina Concordia. AGN, SH III - CR, signatura 136, 1924.

recorren 12 a 15 kilómetros, unos hacen otros trayectos a pie o en burrito y, cosa increíble, la mayor parte llega a horario a la escuela” (Zerpa, 1947: 156).

Esta problemática fue advertida por Catalano, quien observaba algunas consecuencias no deseadas de la educación escolarizada. Producto de una dinámica contradictoria entre las características de la institución recientemente impuesta y las particularidades de la población, los niños debían permanecer en los poblados separados de sus familias y en condiciones muchas veces rudimentarias:

“Niños de siete a catorce años, de ambos sexos, todos amontonados en repugnantes viviendas, sin el cuidado de sus padres, que a esa condición de vida los lleva el cumplimiento de una ley noble (la de la enseñanza obligatoria), ley que se aplica sin espíritu en Los Andes, donde todo un problema educacional se plantea” (Catalano, 1930a: 9)

Aproximadamente treinta años después de la disolución de la Gobernación de Los Andes en el año 1974, la escuela en Pastos Grandes comenzó a funcionar como “Escuela con Albergue Anexo” (Rodríguez, 2010: 66). Como lo veremos en el siguiente capítulo, esta nueva función consiguió subsanar de manera parcial el problema que advertía Catalano.

### *Los boratos de la Puna y Pastos Grandes*

Los documentos producidos por expediciones del siglo XIX encomendadas por los gobiernos de Chile y Argentina, consignaron el interés en el área por su potencial minero desde los tiempos en que no existía una clara delimitación geográfica entre los países de la región. Luego de la Guerra del Pacífico, el gobierno de Chile se apresuró en enviar misiones de exploración para realizar estudios en los territorios conquistados. En 1886, la “Comisión Exploradora del Desierto de Atacama” encabezada por Francisco San Román –que había emprendido su serie de viajes exploratorios en 1883– se dirigió al interior de la Puna de Atacama. Allí, además de sus diversos estudios geológicos y mineralógicos, realizó un relevamiento del estado de sus borateras. Por aquellos años, el gobierno salteño también encargó un viaje de exploración a Abraham Becerra que estuvo especialmente dedicado al estudio de la situación de las minas y borateras de la Puna. Invariablemente, todos los viajeros que recorrieron la Puna de Atacama desde que fue anexada a la República Argentina coincidían en que la única riqueza que potenciaría el desarrollo económico y social de este territorio era la minera, y en

especial la de sus importantes depósitos de boratos. Estos minerales<sup>45</sup> aplicados en la producción de innumerables industrias, resultaban relativamente fáciles de explotar por los propios habitantes de la Puna. Según Holmberg, los boratos iban a hacer de Pastos Grandes un centro de población rico y activo (Holmberg, 1900). Cerri también llamó la atención sobre el valor que tenían los boratos para el tesoro nacional, y se pronunció a favor de declararlo un bien público y de revisar la manera en que sus derechos de explotación eran concedidos (Cerri, 1903). Teniendo en cuenta estos informes, durante las primeras décadas del siglo XX el gobierno argentino envió una serie de misiones oficiales con el objetivo de ponderar las riquezas mineras que albergaba el Territorio de Los Andes; investigaciones que reafirmaron que la principal riqueza del Territorio estaba constituida por los yacimientos de boratos (Ambrosetti, 1904; Reichert, 1907; Caplain, 1912; Barnabé, 1915). A partir de los sucesivos viajes de exploración que hiciera en la década de 1920, Luciano Catalano continuaba dando crédito a aquella aseveración: “Las borateras y salinas de la Puna de Atacama constituyen las más grandiosas reservas de minerales de boro y de sales que se conocen, especialmente las situadas en el territorio de Los Andes” (Catalano, 1930a: 96).

De manera casi sistemática, la misma valoración era enunciada en todos los informes de las memorias del Ministerio del Interior. En todos estos documentos es de observar que más allá de la exaltación de los potenciales mineros del Territorio hecha por los viajeros y científicos, no existen casi menciones de la participación directa de personas en el mercado minero de boratos, ni tampoco descripciones de la situación del trabajo de los mineros, detalles de lo que hacían o cómo se vinculaban al sector.

Bertrand y San Román hicieron sus viajes a la zona –que desde entonces se comenzaría a designar como Puna de Atacama– con una misión concreta: levantar información precisa para construir el nuevo mapa de Chile e incorporar la región al mercado de producción minera del nuevo norte del país (Benedetti, 2005). Bertrand estuvo lejos de realizar un estudio sobre los minerales, pero mencionó que en uno de los salares de la Puna, el de Cauchari, existía una explotación de bórax a cargo de los señores “Coru i Roca” (Bertrand, 1885: 225). Unos años después en 1887, Francisco San Román y Abraham Becerra, enviados por Chile y Salta respectivamente, recorrieron varias borateras ubicadas a la vera del camino principal que unía a Salta con San Pedro de Atacama. En el salar de Cauchari, San Román visitó las borateras de Siberia

---

<sup>45</sup> Con el término genérico *boratos* se designa a un conjunto de minerales que se encuentran en las salinas y salares. En el capítulo 5 nos referiremos con más detalle a sus características, usos y aplicaciones.



descubiertas en 1876 por el cateador copiapino don Rafael Torreblanca, quien estaba asociado a don Ángel C. Rocco, residente desde hacía varios años en Chorrillos, Salta (San Román, 1896: 250). Luego de la Guerra del Pacífico, se generó una situación de confusión en la que los gobiernos de Chile y de Salta hacían simultáneamente concesiones para explotar las borateras de la Puna. En ese período, la firma Boden y Compañía había adquirido la concesión de la boratera Siberia al gobierno de Salta, acción que San Román consideraba injustificable, ya que se trataba de un territorio boliviano entregado a la jurisdicción chilena como consecuencia del Pacto de Tregua establecido con Bolivia en 1884 (San Román, 1896). Por lo tanto, procedió a revalidar las concesiones mineras anteriormente obtenidas en Salta, acto que fue apresuradamente formalizado por los alemanes dueños de aquella compañía.

Comisionado por el gobierno de la provincia de Salta, don Abraham Becerra partió hacia la Puna de Atacama con el fin de informar sobre el estado de la minería junto con una serie de instrucciones sobre las borateras encomendadas por el Ministro de Hacienda.<sup>46</sup> Becerra confirmó que las únicas borateras que se estaban trabajando eran ambas propiedad de la firma Boden y Compañía y que ambas habían sido concedidas por los gobiernos de Salta y Chile: la de Siberia anteriormente mencionada y la de Antuco, situada al Norte de los nevados de Pastos Grandes (Becerra, 1887: 35). Según Becerra, quien tuvo un encuentro en Cauchari con San Román, entre las concesiones y mensuras practicadas por aquel técnico en nombre del Gobierno de Chile, también se había entregado la posesión de una boratera en Pastos Grandes al señor Ángel C. Rocco. Los boratos del salar de Pastos Grandes fueron descubiertos en el año 1885 (Sgrosso, 1943: 162). La boratera Blanca Lila estaba situada a 7 kilómetros del pueblo y siendo la única boratera de Pastos Grandes, tenía una extensión de 1.700 metros y una explotación mensual de 600 quintales (Becerra, 1887: 40). El ingeniero Muñoz confirmaba que la boratera Blanca Lila más otra denominada Azucena, ambas en el extremo norte del salar de Pastos Grandes, eran explotadas en ese momento por el chileno don Ángel Roco (Muñoz, 1894). Según Muñoz, lo extraído de estos depósitos, de poca consideración pero con boratos de buena calidad, era transportado a Buenos Aires “soportando” inmensos fletes que, no obstante, dejaban un buen rédito económico (Muñoz, 1894).

---

<sup>46</sup> Una de las instrucciones que se le habían encomendado era “determinar el número de las concesiones en explotación, expresando si estas se hacen en virtud de concesión hecha por el Gobierno de Chile ó de Salta” (Becerra, 1887: 35).

Desde principios de siglo XX la explotación de los depósitos de borato se ha caracterizado por ser muy irregular. Algunos observadores de la época notaban que hacia el año 1900, entre los yacimientos de Hombre Muerto, Ratones o Acazoque, Diablillos, Pastos Grandes y Antuco, el de Siberia era el único del que se extraía mineral de manera “ordenada”. En su paso por Pastos Grandes Cerri ya señalaba que la boratera del salar no estaba siendo explotada debido a lo costoso de los fletes para el transporte del borato (Cerri, 1903).

En el “Informe sobre el Estado de la Minería” confeccionado por Luciano Caplain en 1912 en el que realizó una puesta al día del estado de los yacimientos del distrito de Pastos Grandes, se refirió a la boratera Blanca Lila como a un yacimiento de poca importancia y de reducida extensión recordando que había sido explotada por Herrera y Rocco en el siglo XIX. En particular, nos dice que en la época en que se encontró activo:

“Durante la corta explotación de esta boratera, el borato era extraído por los vecinos de Pastos Grandes que recibían 45 pesos mensuales con manutención; se pagaba como transporte 0, 60 pesos por carga de 12 arrobas, más 7 pesos por carga de Chorrillos a Salta, lo que hacía un total de 70 pesos por tonelada [...]” (Caplain, 1912: 50)

Esta referencia, la única que encontramos sobre el empleo directo de mano de obra local en Pastos Grandes y que brinda información sobre el salario pagado en aquella época, nos pone al tanto de los vínculos tempranos de sus habitantes con la minería de boratos. A pesar de los prometedores augurios sobre el futuro de la minería de boratos, su desarrollo chocaba con un obstáculo que parecía ser ineludible: la falta de un medio de transporte eficaz y que permitiera sacar el mineral hacia los puntos de exportación fuera del Territorio de Los Andes de manera redituable. Ante la ausencia de un mercado consumidor interno capaz de absorber los volúmenes de boratos que se podían obtener en el Territorio, la mayor parte de la producción de este período estaba orientada principalmente hacia el mercado exterior europeo, a países como Bélgica o Alemania, que desde fines del siglo XIX habían desarrollado las industrias que lo requerían en grandes volúmenes. Por ello, la explotación del borato también dependía en gran medida de las contingencias del mercado internacional (Benedetti, 2005: 531).

Además, a pesar de las facilidades que representaba extraerlos, estos eran explotados en escala insignificante debido a la falta de medios de transporte y de capitales (Holmberg,

1900: 60). Desde los primeros informes hechos por las autoridades gubernamentales de la Gobernación se sostenía que el problema del escaso desarrollo de la industria minera obedecía a que se enfrentaba con múltiples obstáculos: la falta de capitales, la escasez de brazos, las enormes distancias a los puntos de transporte ferroviario y los pésimos caminos.<sup>47</sup>

Por supuesto, desde el punto de vista de los transportes la situación era poco ventajosa. Según consta en el informe sobre las borateras existentes elevado por Cerri a pedido del Ministerio del Interior, las de Pastos Grandes carecían de importancia por su larga distancia de las vías de comunicación (Cerri, 1903). Reichert entendía que la principal causa por la cual las borateras no estaban siendo explotadas eran las dificultades presentadas por los caminos de la región y el elevado precio de los fletes hasta las estaciones de carga. Este era un aspecto crucial que le restaba competitividad a los yacimientos de la Puna Argentina, ya que afectaba la conformación de sus precios (Reichert, 1907).

Hasta que las obras del ferrocarril Huaytiquina llegaron a San Antonio de los Cobres en 1929, la conexión con el ferrocarril era posible en cuatro puntos: Purmamarca (Quebrada de Humahuaca), Rosario de Lerma, Cerrillos y Zuviría (valle de Lerma). En el caso de Pastos Grandes, los dos puntos de carga considerados más adecuados eran las estaciones de Cerrillos y Zuviría (Reichert, 1907). El transporte de los minerales hasta las vías férreas se hacía a lomo de animal, ya sea con mulas, carros o automóviles según el estado de los caminos, contratando el servicio de los arrieros. Una de las razones por la que la minería no había proliferado debía buscarse en el elevado costo de este transporte hasta las líneas férreas que conducían el mineral a Buenos Aires (Reichert, 1907:15). Los costos de flete y de inversión hacían que los pocos propietarios de pertenencias que se aventuraban a la extracción terminasen desprendiéndose de ellas a favor de las grandes empresas que afianzaban el acaparamiento sistemático de los depósitos (Reichert, 1907; Caplain, 1912).

En su mayoría, los documentos e informes insistían en que la llegada del ferrocarril lograría sacar del letargo en el que se encontraba a la minería de boratos (Catalano, 1930a), y que también aportaría ventajas para la minería de metales (Caplain, 1912). Las Memorias del Ministerio del Interior, también se hacían eco de las voces que sostenían que el principal problema para la explotación era la ausencia de buenos

---

<sup>47</sup> Memoria del Ministerio del Interior, 1900: 448, Tomo III.

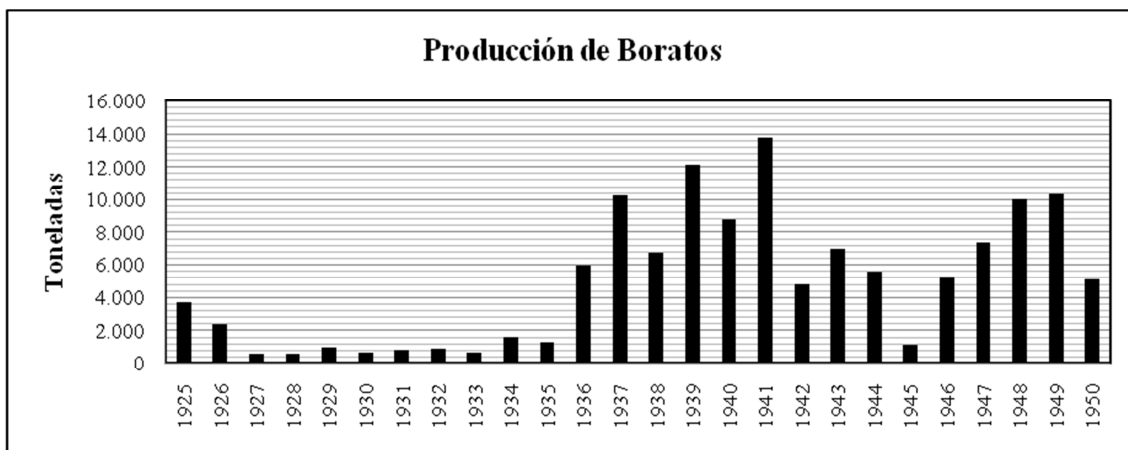
transportes, al punto que se llegó a afirmar que “si alguna vez se construye una línea férrea hasta el interior del Territorio, este se convertirá en uno de los distritos mineros más grandes de Sud América”.<sup>48</sup> Unas páginas más adelante solicitaba: “la naturaleza del suelo [...] demanda, reclama, exige perentoriamente, en interés de toda la Nación y el del progreso del Territorio, la prosecución del F.C. al Norte de Chile [...]”.<sup>49</sup> El trabajo de Barnabé que coincide en señalar el potencial que los boratos tenía para la región, advertía que la falta de transporte era el principal impedimento para su explotación pero, en cambio, hacía a la vez algunas proyecciones que resultaban poco esperanzadoras. Teniendo en cuenta la lejanía en la que se encontraba una parte importante de los distritos mineros del ferrocarril que se estaba planeando construir, y examinado las condiciones objetivas en que se hallaban los yacimientos borateros, entendía que los gastos arrojaban precios de costo que no podían competir con los productores chilenos, suponiendo incluso la presencia del ferrocarril de Salta a Antofagasta (Barnabé, 1915). En 1943 cambió el panorama negativo sobre las condiciones de transportes; las vías de comunicación de las borateras de Jujuy, Salta y Los Andes ya permitían transportar cómodamente el mineral por los caminos carreteros hasta los principales puntos de embarque en las estaciones de San Antonio de los Cobres, Purmamarca y Puerta Tastil (Sgrosso, 1943: 163). Sin embargo, la producción de boratos continuaba siendo estacionaria (ver cuadro 3).

Otra dificultad a la que se enfrentaba la minería de boratos, también señalada en los informes, era la relativa escasez de mano de obra que existía en la región. Las explotaciones que se realizaban se caracterizaban por iniciarse con una baja inversión, la inestabilidad de la producción y el empleo de fuerza de trabajo provista por las poblaciones rurales de la región (Kindgard, 1987). Con vistas a una expansión de la actividad y de los requerimientos de trabajo que ello supondría, se hicieron algunas consideraciones sobre la población local en tanto fuente de mano de obra. Pero si bien se elogiaba la adaptación de los indios a las condiciones climáticas de vida, al mismo tiempo se la descartaba por ser muy escasa (Barnabé, 1915: 38).

---

<sup>48</sup>Memorias del Ministerio del Interior, 1925-1926: 298.

<sup>49</sup>Memorias del Ministerio del Interior, 1925-1926: 305.



Cuadro 3. La producción de Boratos en Argentina en toneladas, años 1925-1950. Fuente: elaboración propia a partir de las Estadísticas Mineras de los años consignados.

Los lugares en lo que la población era más densa eran los centros poblados que no alcanzaban a reunir medio centenar de habitantes cada uno. Pero además, los reparos hechos se fundaban también en los prejuicios y la imagen formada de los habitantes de la región por los mismos promotores de la actividad minera: “tienen los mismos defectos que las razas vallistas: la indolencia, la pereza intelectual y sus mismas cualidades de frugalidad y resistencia a las intemperies llevadas hasta el estoicismo” (Barnabé, 1915: 38). Es por ello que se confiaba en que la mano de obra inmigrante de Bolivia llegaría a resolver este problema, tal como ocurrió en la mina Concordia.

Otra de las dificultades para el desarrollo de esta minería era el acaparamiento de las importantes reservas de los depósitos de boratos por parte de una sola firma: la Compagnie Internationale des Borax (Caplain, 1912). A principios de siglo XX esta compañía de capitales belgas y británicos había monopolizado las concesiones de toda la región (Kindgard, 1987). Este factor había sido advertido por Cerri, quien aconsejaba suspender todas las concesiones. Al finalizar la primera guerra mundial, la Bórax Consolidated Company, de capitales ingleses y estadounidenses y que dominaba casi todo el mercado a escala planetaria, se hizo con la Compañía Internacional del Bórax manteniendo este nombre y fortaleciéndose aún más este monopolio minero (Kindgard, 1987). El gobierno enunciaba la intención de adoptar medidas tendientes a fomentar la producción o la exploración por sus concesionarios y evitar el acaparamiento para la especulación<sup>50</sup>, pero al parecer, nunca fueron llevadas a cabo.

La realidad es que lejos de realizar una explotación sistemática de los boratos del Territorio de Los Andes, estas compañías se limitaron a detentar las concesiones para

<sup>50</sup> Memorias del Ministerio del Interior, 1911-1912: 167.

explotarlas cuando las condiciones les fueran favorables (Kindgard, 1987). Desde que la Bórax Co. obtuvo el control hegemónico, la explotación se redujo considerablemente y las oficinas extraían sólo lo suficiente como para justificar las concesiones obtenidas. Luego de un repunte en la producción alcanzado en 1941 (ver cuadro 3), el volumen volvió a caer, situación generada en gran parte por la tendencia del trust a mantener inmovilizadas las borateras (Sommi, 1959). La producción presentó otro relativo repunte luego de la segunda guerra mundial, alza que no estuvo originada en cambios en la estrategia del monopolio, sino en la formación de un mercado interno que emergió con motivo de la industrialización del país, aunque no por la colocación del producto argentino en el mercado mundial (Sommi, 1959). Este relativo impulso estuvo destinado a controlar y explotar el mercado interno y preservar el acaparamiento de los yacimientos.

Los verdaderos cambios en la producción de los boratos que generaron cierto impacto sobre las formas de vida de la población del territorio quebrando esta aparente –e ilusoria– situación de autonomía de los pastores comenzaron a darse luego de la segunda mitad de siglo XX.

En el capítulo que sigue nos ocuparemos de hacer una descripción pormenorizada del modo de vida pastoril de Santa Rosa de los Pastos Grandes a partir de la información que obtuvimos en nuestro trabajo etnográfico en el terreno.

## Capítulo 4

### Actualidad y pastoreo en Pastos Grandes

Transcurrido un siglo de la fundación del departamento de Los Andes, que fue finalmente disuelto antes de llegar a su medio siglo de existencia, el pastoreo continúa siendo en el presente una actividad importante en Santa Rosa de los Pastos Grandes. La ocupación ganadera desempeña un rol central en la vida social y cultural de la región, siendo además la principal actividad económica desde el punto de vista doméstico.

Los pastores de la localidad de Pastos Grandes viven dispersos por toda la extensión del departamento en lugares con agua y abundantes vegas, sitios denominados parajes que son reconocidos históricamente por toda la gente. Pero además, existen grupos de pastores que residen en el pueblo de Santa Rosa y apacientan su ganado en la gran vega que representa un recurso clave para quienes tienen allí sus viviendas. En este capítulo nos referiremos especialmente a los elementos que componen el sistema de pastoreo en Pastos Grandes a partir de la información etnográfica recolectada en nuestro propio trabajo en el terreno. Para ello, nos preocuparemos por definir diversos aspectos de su organización social, tales como la existencia de una comunidad indígena que aún se encuentra en pleno desarrollo. En la sociedad pastograndeña, el grupo social que constituye el eje central de la organización social y económica no es la comunidad, sino la unidad doméstica. La centralidad que tienen los grupos domésticos en el contexto del pastoreo, los cuales definiremos convenientemente, queda plasmada al momento de describir las actividades que se organizan en su seno y el marco que provee para el desarrollo de ciertas funciones relativas a otros ámbitos de la sociedad. El pastoreo conlleva un grado de organización familiar determinado para el cuidado y administración de los animales y de las pasturas, que en su estructura suele presentar una asignación de tareas por género y por edad. En esta división que presentaremos aquí de manera algo esquemática, la orientación doméstica e interior de las actividades femeninas contrasta con la orientación exterior de los hombres. Respecto de las actividades económicas que se desarrollan en el ámbito doméstico, quedará expuesto el rol primordial que tiene la mujer en el manejo ganadero.

Cada *familia* pastoril define un territorio de pastoreo propio sobre el que detenta un dominio privativo que todos reconocen, a pesar de que están al tanto que la tierra que

ocupan corresponde a terrenos fiscales.<sup>51</sup> La mayoría de las familias pastoriles residen todo el año en sus casas y los territorios de pastoreo en los parajes que suelen identificar como lugar de origen y de pertenencia, y en los que desarrollan la producción pastoril. El modo de acceder a tierras de pastoreo no se refiere a la comunidad; los derechos son heredados y/o adquiridos por parentesco a través de las normas locales que describiremos oportunamente.

Los principales aspectos que desarrollaremos en este capítulo con el fin de delinear el modo de vida trashumante de las familias que continúan criando animales como una de sus principales ocupaciones, serán los siguientes: los sistemas de residencia, herencia y propiedad del ganado familiar y sus relaciones entre sí; los detalles de la tecnología del pastoreo; el ciclo anual de la actividad pastoril; los rituales relacionados con la prosperidad del ganado y la propia estrategia trashumante. Al ser este último un aspecto primordial que define el modo de vida pastoril de Pastos Grandes, dedicaremos especial atención en mostrar de manera detallada los aspectos fundamentales que definen los distintos ciclos de movilidad y mostraremos información empírica sobre casos de trashumancia en concreto.

### **Pastos Grandes, el pueblo y sus instituciones**

El pueblo de Santa Rosa de los Pastos Grandes se encuentra a 200 km de la capital de Salta. Para arribar desde aquella ciudad, es necesario llegar antes al pueblo de San Antonio de los Cobres. En Salta, una empresa de ómnibus presta servicios diarios que recorren los principales pueblos y parajes de la Quebrada del Toro finalizando su recorrido en San Antonio. Pastos Grandes se encuentra a 70 km de distancia de San Antonio de los Cobres; se conecta con este centro poblado a través de la ruta provincial N° 129, camino de tierra transitado diariamente por camiones transportistas de las empresas mineras que operan en la zona. Ante la ausencia de redes de transporte público que permiten el acceso regular a la localidad, para llegar hasta el pueblo es necesario contratar un servicio particular –camionetas que hacen los viajes– o recurrir a

---

<sup>51</sup> Los términos que aparezcan en cursiva hacen referencia a categorías nativas. Tal será el caso de *familia* y otros términos que entrañen diferencias profundas de sentido con el uso coloquial que se les da fuera de la sociedad puneña como ser ámbitos urbanos, o con el que tienen como conceptos analíticos. En este caso, *familia* no se refiere específicamente al concepto sociológico de familia, sino que es utilizado por los pastograndeños para designar unidades domésticas y distintos grupos sociales. Definiremos este concepto con precisión a continuación.



los camiones de las empresas transportistas de minerales, la forma más común de movilidad utilizada por la gente de Pastos Grandes.

En el pueblo, las instituciones y servicios públicos se limitan a la presencia de una escuela, un puesto sanitario y un centro vecinal. Con excepción de la escuela que fue refundada en dos oportunidades y lleva más de un siglo de existencia, las demás instituciones son relativamente recientes. En la actualidad en Pastos Grandes no hay comisaría, presencia de autoridades policiales o de gendarmería, ni tampoco juzgado de paz y oficinas de registro civil. Además, carece de servicios estructurales de agua corriente y telecomunicaciones; solo hay dos cisternas que recogen el agua del río de Pastos Grandes sin hacer ningún tipo de tratamiento purificador y la distribuyen por cañerías a varias viviendas. La provisión de energía eléctrica ha ido aumentando paulatinamente con los años. En el año 2005 sólo existía un grupo electrógeno pequeño que brindaba electricidad a unas pocas viviendas durante las cuatro horas anteriores a la medianoche. Hasta el año 2011, la energía eléctrica era suministrada durante ocho horas diarias –de 16 de la tarde a las 2 de la madrugada– a través de la instalación de un generador a base de gasoil. La provisión de este servicio no conlleva la aplicación de tarifas para los usuarios del pueblo, debido a que la Municipalidad de San Antonio de los Cobres se encarga de costearlo frente a la empresa que lo provee. En un período posterior a nuestras estadías en el campo, el servicio comenzó a proveerse durante las 24 horas.

La localidad de Santa Rosa de los Pastos Grandes continua presentando un patrón de poblamiento disperso estrechamente relacionado con la continuidad de las prácticas pastoriles de sus habitantes, pauta que aún puede generalizarse a muchos sectores de la Puna de Atacama. Como localidad, Pastos Grandes comprende en su interior un pueblo que es su cabecera y un conjunto de parajes constituidos por uno o dos hogares. Los parajes más distantes se encuentran al sur del pueblo a más de 60 kilómetros en las proximidades de las cuencas de los salares Centenario y Ratones, casi en los límites con la provincia de Catamarca.

El pueblo constituye el ámbito para la sociabilidad más importante que existe en la localidad de Pastos Grandes. Independientemente del lugar en que residan, la mayoría de las familias de la localidad poseen una vivienda en él. Estas viviendas brindan un techo cuando la gente que vive en el campo visita el poblado en ocasiones especiales como las reuniones de la comunidad, las fiestas patronales, los carnavales, etc. Otros

momentos en los que también son ocupadas se relacionan con el cuidado de los niños que se encuentran en edad escolar, y con la necesidad de asistencia a servicios de salud en el puesto sanitario. Del mismo modo, y por motivos relacionados con el cobro de distintos salarios, jubilaciones y asignaciones del Estado que se hacen en San Antonio de los Cobres, la gente ocupa transitoriamente sus casas en el pueblo o se establece en la de algún familiar cercano.

Recientemente, el pueblo de Pastos Grandes comenzó a ser aprovechado como centro de operaciones de las iniciativas privadas que realizan exploraciones mineras en busca de metales en los filones de los cerros y de litio en los salares. Pero desde el punto de vista de la población local, este pueblo también sirve como residencia principal de un conjunto limitado de familias que viven permanente y periódicamente en él. Dado que nos referiremos a esta cuestión de forma detallada en el apartado dedicado a la trashumancia pastoril, nos limitaremos a mencionar sólo algunas cuestiones de forma. En primer lugar, el pueblo es ocupado de modo permanente por personas o familias que se dedican a diversas actividades comerciales de índole local o cuyos jefes y jefas de familia se desempeñan como asalariados en las mineras. Estas personas suelen complementar su sustento económico con dinero proveniente de transferencias estatales. En segundo lugar, de acuerdo a los patrones de asentamiento de los pastores de la región, un conjunto de familias que se dedican al pastoreo residen estacionalmente en el pueblo de Santa Rosa en función de las pasturas de la vega (Abeledo, 2013a).

La vega de Santa Rosa de los Pastos Grandes constituye un recurso clave para las actividades pastoriles de un número restringido de familias. Su disposición es de norte a sur siguiendo el curso del río, la única fuente de agua aprovechable en el pueblo que abastece a este pastizal abundante en gramíneas verdes. Esta concentración de pasturas varía de acuerdo a las lluvias y la disponibilidad de agua, pero su extensión tiende a superar las 50 hectáreas de superficie verde. El traslado de los animales a esta vega permite a los pastores transcurrir los meses de verano hasta la llegada del frío y seco período invernal en el pueblo. En la mayor parte del invierno los ríos permanecen congelados y disminuye el caudal de agua dejando inutilizables las vegas de la localidad, momento en que los rebaños son trasladados a pasturas estacionales de sus *estancias* o *puestos* en el *campo* y los *cerros*. Esta disponibilidad estacional y esparcida de pasturas y aguadas estructura el característico patrón de poblamiento disperso de los pastores de la localidad, similar al de otras regiones rurales de la Puna Argentina. En

contraste, las familias cuya actividad de subsistencia no se basa en el pastoreo intentan asentarse de modo permanente en el pueblo. El aumento de personas que deciden radicar su vivienda principal y única en esta localidad se encuentra fundamentalmente ligado a intereses laborales y comerciales, pero también culturales. Este hecho constituye un buen indicador de los cambios en las formas culturales con las que los pastores aprecian el modo de vida pastoril.

Un número importante de familias que también se dedican al pastoreo no lleva sus animales a pastar a la vega del pueblo. Estas familias residen todo el año en sus *casas* en los denominados parajes, donde tienen sus vegas y aguadas que usan en el verano, y *puestos* de pastoreo a los que se trasladan en invierno con sus ganados para aprovechar las matas secas de pasturas de secano, pajonales y tolas. Los que poseen sus casas en el campo suelen identificarlas como su lugar de origen, manifestando el marcado sentido de pertenencia hacia el espacio rural en el que desarrollan su ciclo de actividades económicas y culturales asociadas con la práctica pastoril. En todos los casos, la localización de las viviendas parece estar determinada por los requisitos del pastoreo.

### *La organización del espacio en el pueblo*

En el interior del pueblo opera una división del espacio en la que se diferencian dos sectores principales, imagen que evoca la organización dual del espacio que es común a otros pueblos de la Puna de Atacama (Göbel, 2000-2002; Tomasi, 2010). En primer lugar, esta división es apreciable de manera sensible en la manera en que se ha organizado la distribución de las viviendas en el espacio físico. El río de Pastos Grandes franquea el pueblo “dividiéndolo” en dos conjuntos de viviendas que se disponen de manera enfrentadas: el *pueblo* de Santa Rosa y el *barrio* de Santa Ana.<sup>52</sup> Estos barrios constituyen divisiones territoriales que poseen algunas expresiones en el ámbito de las relaciones sociales. Las relaciones que estructuran socialmente esta división general del espacio del pueblo lo hacen de distintos modos. En primer lugar, cada uno de estos barrios tiene “referentes sociales” que no necesariamente son elegidos por la gente, sino que habiendo acumulado cierto carisma público, ocupan y desempeñan en ese rol. Estos referentes organizan una parte de las pocas actividades conjuntas que se ejecutan, como lo fue la construcción de las cisternas para llevar agua a cada vivienda. En general, cada

---

<sup>52</sup> En adelante, utilizaremos *pueblo* (en cursivas) para hacer referencia a la mitad que se denomina Santa Rosa y pueblo (sin cursivas) para referirnos al *barrio* y al *pueblo* en conjunto.

nueva familia que se separa de su unidad doméstica intenta asentarse en su propio barrio, con el que tiende a sentirse identificada. Además, las familias de cada barrio fraternizan más en lo cotidiano, se ayudan frecuentemente y comparten fiestas y rituales. Pero más allá de esta división no se encuentran limitadas relaciones de ningún tipo entre la gente de cada barrio; en particular, no existe ninguna regla que prescriba o prohíba el matrimonio entre las personas pertenecientes a estas mitades más allá de las que existen por el parentesco cercano. La máxima expresión de esta división que se puede observar quizás sea la existencia de dos *clubes*. Los clubes tienen sus respectivos presidentes por el *pueblo* y por el *barrio*, que pueden ser los mismos referentes de cada uno de estos. Los *presidentes* van renovándose en sus cargos cada año, aunque en la práctica el tiempo suele ser indeterminado hasta que alguien se proponga para desempeñarlo. Estas instituciones aún guardan su importancia en la vida social de los habitantes de cada parte, ya que en las construcciones donde funcionan los clubes, hechas de amplias estructuras de material y de adobe, se festejan cumpleaños, fiestas patronales y se recibe huéspedes.<sup>53</sup> Esta división tiene incidencia sólo en el espacio “urbano” del pueblo ya que la distribución de los parajes no sigue ningún ordenamiento similar. Es decir, las familias que viven en los parajes, sean de la porción sur de Pastos Grandes, del sector oriental de la localidad o cercanas al centro poblado, tienen casas en el *barrio* o en el *pueblo* de acuerdo a cómo se han ido estableciendo históricamente en él. Otras designaciones del espacio tienen que ver con la ubicación y disposición de algunas casas; pero en principio se las clasifica como pertenecientes al *pueblo* o al *barrio*. Por ejemplo, al conjunto de casas ubicadas a la entrada del pueblo se las denomina *El Cruce*, al grupo de casas ubicadas en el sur del *pueblo* Santa Rosa se las denomina *barrio El Palomar* y a las casas pertenecientes al *barrio* que se encuentran en medio de la vega se las llama *Barrio la Isla*. También se construyeron dos viviendas en el camino de entrada al pueblo que son habitadas por personas de la localidad que no se dedican al pastoreo y, en el año 2011, por intermediación de la Municipalidad de San Antonio de los Cobres, se decidió realizar allí la construcción de tres viviendas más que fueron adjudicadas a habitantes de la localidad.

Desconocemos hasta que niveles esta división ha sido significativa en el pasado para la vida de las personas. Como lo hemos revisado en el capítulo anterior, no encontramos referencias al *barrio Santa Ana* en los documentos redactados por los viajeros, hasta su

---

<sup>53</sup>En la actualidad, las instalaciones del club del pueblo de Santa Rosa han sido cedidas para que una empresa de exploración minera realice clasificaciones de muestras de minerales.

mención en el censo de 2001. De todos modos, la gente tiende a restarle importancia histórica diciendo “esto es algo de ahora, antes no hacían así”.



Imagen 2. Casas del *pueblo* de Santa Rosa de los Pastos Grandes.

En verdad, desde el punto de vista social –como también sucede desde lo étnico–, la identidad colectiva en Pastos Grandes es muy débil. Los sentidos de identificación más inclusivos suelen expresarse en determinadas circunstancias como los carnavales, ya que en muchos años las comparsas de cada *barrio* representan a Pastos Grandes en las celebraciones de San Antonio de los Cobres. Sin embargo, en tales ocasiones intentan organizarse de forma dual: la comparsa de “las Estrellas” en representación del *pueblo* Santa Rosa y la comparsa “los Cascabeles” del *barrio* Santa Ana.<sup>54</sup> Cada una de estas comparsas tiene sus respectivos padrinos y es integrada por personas de cada barrio. Ubicadas en otros contextos, también existen categorizaciones que se refieren a diferenciaciones de acuerdo al lugar en que vive y el modo de vida que lleva a cabo la gente. Quienes viven en los parajes son *los del campo*, mientras que quienes ubican sus residencias principales en el poblado se los denomina *los del pueblo*. Según el modo de vida, se diferencia a *los que crían hacienda*, es decir, a las familias pastoriles de aquellos que *no crían hacienda y son del pueblo permanentes*.

---

<sup>54</sup> Luego de unos años en los que sólo se presentaban formando una sola comparsa, en el carnaval del presente año (2013), invitados por la localidad de Pocitos, se presentaron ambas comparsas del pueblo de Pastos Grandes.

### *Servicios públicos e instituciones del pueblo*

Entre los establecimientos y servicios públicos con los que cuenta el pueblo, la escuela y el puesto sanitario son los únicos presentes en la localidad. La escuela albergue N° 4.565 “Padre Antonio Mallea” recibe alrededor de ochenta niños de la localidad en cada ciclo lectivo que se desarrolla en período especial de verano (septiembre a mayo del año siguiente), de los cuales aproximadamente unos treinta son internos. Los niños de las familias pastoriles que no viven en el pueblo comúnmente van acompañados por parientes cercanos pertenecientes al núcleo doméstico que permanecen con ellos. Algunas personas que no pastorean tienden a migrar a los centros urbanos de San Antonio de los Cobres y Campo Quijano y envían a sus hijos a establecimientos educativos de esas localidades. En la escuela los niños son alimentados desde los tres años hasta que finalizan sus estudios. Se les sirve el desayuno y el almuerzo a todos, y las cuatro comidas a los que permanecen internos. Aproximadamente la tercera parte de los alumnos matriculados en cada ciclo lectivo suelen ser internos. Varias familias que no viven en el pueblo envían a sus hijos a la escuela para que permanezcan internos, motivados también por la comida y el cuidado que allí se les brinda. La educación corriente comprendía de pre-jardín a noveno grado inclusive, hasta que recientemente en el año 2012 se incorporó el nivel pluriaño de secundario.

El personal de la sala de enfermería está formado por un agente sanitario, una enfermera y una ayudante, todas personas naturales de la localidad de Pastos Grandes. La sala posee una radio que mantiene la comunicación con San Antonio de los Cobres, pero no disponía de transporte para urgencias médicas hasta el año 2011, momento en que le fue designada una ambulancia que permanece en el pueblo. En el marco del APS<sup>55</sup>, los agentes sanitarios realizan cuatro rondas de visita al año por todas las “casas” de la localidad y las clasifican según sus estados sanitarios en hogares “normales”, “de bajo riesgo” o “de alto riesgo”. De acuerdo a estos diagnósticos suministran leche en polvo fortificada a aquellos niños que están en condiciones de riesgo.

La parroquia del pueblo, cuya Virgen Patrona es Santa Rosa de Lima, es el centro principal del culto católico en la localidad. Debido a que no reside ningún cura a cargo de la capilla, un catequista dirige las oraciones y hace las lecturas de pasajes bíblicos con la participación de la gente. El catequista y su familia desempeñan las tareas de las

---

<sup>55</sup> El programa Atención Primaria de la Salud (APS) tiene como principales funciones la *prevención, promoción y recuperación* de los estándares que denuncian un estado de “riesgo de salud familiar”.

que habría estado a cargo el antiguo *fabriquero*, responsable de cuidar el templo, recibir a los sacerdotes y autoridades de la Iglesia, de la preparación de las celebraciones y de recaudar fondos destinados al mantenimiento del culto. Un sacerdote suele asistir generalmente en los meses de abril y diciembre para celebrar misa y administrar los sacramentos de la confesión, bautismo, comunión, confirmación y matrimonio. Para los pobladores de Pastos Grandes es muy importante asistir a misa, ya que la mayoría adscribe a la religión católica. Muchas festividades locales que corresponden a este culto son celebradas con entusiasmo; pero a la vez es notable la manera en que operan elementos de formas religiosas locales, no católicas o prehispánicas, entre las prácticas y creencias de la gente. Los rituales y las festividades que pertenecen a la tradición nativa se celebran con la misma solemnidad y continúan manteniendo su importancia cultural y social.<sup>56</sup>

Además de las funciones sociales que detenta como centro institucional, ceremonial y comercial, el pueblo no posee oficinas estatales que desempeñen funciones administrativas. Las oficinas de registro civil, juzgado de paz, correo e incluso las encargadas de preservar el orden social como la comisaría, se encuentran todas nucleadas en San Antonio de los Cobres, Municipio y sede administrativa de la cual depende Santa Rosa de los Pastos Grandes. Sin embargo, el pueblo ha alcanzado a desarrollar instituciones sociales locales. En Santa Rosa de los Pastos Grandes, el centro vecinal es el órgano institucional que quizás tenga la misión de reunir las voluntades de las distintas familias de la localidad y coordinar la toma de decisiones en común. La construcción del espacio del “Centro Vecinal Remigio Fabián”, hecha mayormente de adobe, fue financiada por la intendencia de San Antonio de los Cobres. El centro vecinal ha venido desempeñándose como un ámbito de discusión política hacia el interior de la comunidad, función en la que ha obtenido resultados más bien limitados. Las reuniones son de carácter extraordinario y de baja concurrencia, sucesos que pueden relacionarse con el escaso desarrollo de una identidad comunitaria en Pastos Grandes. Debido a esto, las estructuras comunitarias no han alcanzado un grado importante de desarrollo y solo un grupo reducido de personas participa en los asuntos vecinales. Sin embargo, el centro vecinal continúa siendo el núcleo principal de los asuntos comunitarios, encargado de organizar reuniones para combinar decisiones respecto a problemáticas comunes. Su

---

<sup>56</sup> Entre algunas celebraciones del calendario ritual nativo que los pastograndeños respetan se encuentran los carnavales (febrero), las señaladas del ganado, el 1° de agosto día de la Pachamama y el día de todos los muertos (2 de noviembre).

modo de funcionar y su estructura organizativa es bastante simple: el *presidente* del centro vecinal debe ser elegido mediante el voto directo y desempeñarse dos años en su dirección. El *presidente* es el encargado de convocar las asambleas, posee las llaves de las instalaciones y se hace responsable de algunos gastos propios del cargo. Pero el centro vecinal también se constituye en un espacio de relaciones y negociación con instituciones de afuera. En ocasiones de visitas de políticos del ámbito local y provincial la gente suele concurrir al centro para escuchar las propuestas que traen *los políticos*, se generan discusiones y también hacen sus reclamos. Estas reuniones que suelen ser ocasionales, se acentúan en periodos de elecciones y siempre tienen una alta concurrencia motivada por las mercaderías que traen *los políticos* para repartir entre la gente, en su mayoría verduras y hortalizas. En el caso de representantes de instituciones como el INTA<sup>57</sup>, las reuniones tienen un carácter completamente distinto ya que se encargan de planificar proyectos de desarrollo en conjunto con los habitantes del pueblo. Las instalaciones del centro vecinal también se utilizan para celebrar comidas colectivas, recibir huéspedes y visitantes y para la celebración de diversas festividades.

#### *Comunidad Andina de Santa Rosa de los Pastos Grandes*

En Santa Rosa de los Pastos Grandes no existen formas asociativas comparables a las comunidades de los Andes peruanos y bolivianos, aunque en la actualidad se está trabajando a propósito del reconocimiento jurídico de una comunidad indígena. En el año 1994, se incorporó el reconocimiento de importantes derechos indígenas en la Constitución Nacional de la República Argentina. En virtud de la formulación del Artículo 75, Inciso 17, se promulgó, entre otras cosas, el reconocimiento jurídico-institucional de la “comunidad indígena” como sujeto de derecho. A partir de un substrato jurídico que incluyó leyes nacionales y provinciales, las comunidades indígenas han proliferado exponencialmente a lo largo y ancho del territorio argentino. En el año 2011 el Instituto Provincial de los Pueblos Indígenas de Salta (IPPIS) registraba más de 350 de las cuales una decena pertenecían al departamento de Los Andes. En la legislación pertinente que regula el reconocimiento de la personería jurídica de las comunidades indígenas, se encuentran enunciados los recaudos a tomar para su inscripción en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) o en los

---

<sup>57</sup> Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria.



Registros Provinciales.<sup>58</sup> La comunidad indígena es una institución creada por el Estado, que puede ser adoptada por aquellas personas que se sienten indígenas o aborígenes y que, eventualmente, ayudan a definir o a delinear sus contenidos y modos de funcionamiento en función de sus propios intereses.<sup>59</sup>

En este punto, conviene hacer una breve digresión conceptual sobre los usos del término “comunidad”. Dado que es una categoría polisémica, sus usos parecen confundirse repetidamente con términos tales como los de “pueblos”, “parcialidades” o “grupos étnicos”. Se utiliza tanto para hablar de un conjunto de personas vinculadas por la propiedad colectiva de recursos específicos o que toman como referencia ciertos territorios en los que habitan, como para referirse a personas que auto adscriben a un grupo de pertenencia, a un *nosotros*, considerando que comparten rasgos culturales –o cualesquiera que consideren– en común.<sup>60</sup> La comunidad indígena como institución no debe ni puede ser confundida con otras categorías que se encuentran en otro nivel de análisis, como las de *localidad*, *pueblo* o incluso, con cualquier sentido sociológico que quiera dársele al concepto de comunidad. Una comunidad se encuentra sobre todo ligada a recursos económicos específicos que ella administra. A partir de ello, su existencia se plantea en relación con los intereses de sus miembros, que no necesariamente equivalen a todos los habitantes de un pueblo (Mossbrucker, 1990: 97). En este sentido las comunidades son expresiones institucionales de asociaciones de familias que a través de ella quieren solucionar problemas y hacer prevalecer intereses determinados y determinables. La comunidad coexiste con el resto de las instituciones sociales en las que se ha ordenado y se ordena una sociedad, por lo que esta personalidad jurídica no debe confundirse con la forma de organización social de las personas de un pueblo; ni tampoco, llegado el caso, debe ser tomada como un “principio

---

<sup>58</sup> El marco legal resultaba mucho menos contemplativo. La Ley 23.302 estipulaba que las relaciones entre sus miembros sean bajo la forma de “cooperativas y asociaciones”, aspecto que se intentó corregir con la Resolución 4811/96, ya que al reconocerse la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, garantizando el respeto a su identidad, no resultaba adecuado al mismo tiempo obligar a que las relaciones entre sus miembros sean bajo la forma de “cooperativas y asociaciones”.

<sup>59</sup> A pesar de las enmiendas hechas sobre el marco legal y una vez reconocido el carácter flexible de esta institución que habilita espacios de acción para ordenamientos de tipo local, las sucesivas regulaciones continúan evidenciando cierto carácter predefinido que obliga a adecuar las modalidades de participación indígenas a las figuras jurídicas conocidas (Carrasco, 2000: 80,103). Aunque se insista en su preexistencia, como está definida en legislación, la institución es ajena a la tradición de muchos de los pueblos indígenas de Argentina.

<sup>60</sup> Nosotros emplearemos el término en dos acepciones, aclarando a cuál de ellas apelaremos: en un sentido sociológico, nos referiremos a las familias que toman como lugar de pertenencia a la localidad Pastos Grandes y como referencia al pueblo del mismo nombre; y en un sentido institucional, nos referiremos a la institución comunidad indígena reconocida por el Estado argentino.

de organización derivado de la tradición andina” (Alber, 1999: 25).<sup>61</sup> En el noroeste argentino el contenido y lugar que estas instituciones alcancen a tener en un ordenamiento social puede presentar diferencias en cada población aunque, por lo general, se encuentran asociados principalmente a cuestiones referidas a la propiedad, los usos y los manejos de los recursos que se hallan en sus territorios.<sup>62</sup>

En el año 2010 se logró el reconocimiento jurídico de una comunidad indígena: la “Comunidad Andina de Santa Rosa de los Pastos Grandes”. Las primeras comunidades que se registraron en el departamento de Los Andes comenzaron a gestionar su personería jurídica desde el año 2002. Sin embargo, recién en el año 2005 algunas familias de Pastos Grandes comenzaron a interesarse por las comunidades indígenas establecidas en San Antonio de los Cobres, Pocitos y Tolar Grande, con las que mantuvieron encuentros para debatir la problemática. En el trayecto existió la posibilidad de unirse a una comunidad indígena de San Antonio de los Cobres, pero las reuniones no prosperaron en ese sentido y este proceso sembró las intenciones de conformar una comunidad propia. En adelante, las familias de Pastos Grandes interesadas en iniciar el proceso de la comunidad indígena participaron de encuentros indígenas con organizaciones de distintos puntos del país. Este intento de conformar una comunidad indígena estimulado desde “afuera” tuvo como corolario el de discutir la adscripción étnica que adoptaría para el registro. Durante los primeros años de ese proceso, pudimos notar que muchas familias de Santa Rosa de los Pastos Grandes desconocían la existencia y el carácter de estas reuniones. Además, mucha gente no se consideraba perteneciente ni descendiente de pueblos indígenas, siendo en algunos casos reticentes a considerarse aborígenes. Pese a esto, adoptaron la adscripción étnica Kolla con la que cada vez se sienten más cercanos. Desde esta perspectiva, la comunidad también se constituye en un espacio de afirmación identitaria.

En el año 2007 lograron celebrar la primera reunión para tratar la cuestión de la comunidad indígena. En aquel momento, se reunieron unas pocas personas que se

---

<sup>61</sup> A pesar de la heterogeneidad de casos en función de distintas realidades sociales y culturales, en el noroeste argentino se están emprendiendo importantes esfuerzos por desentrañar la naturaleza social de esta institución y definirla como una entidad distinguible de la organización social de un grupo determinado (Regales, 2012).

<sup>62</sup> Investigaciones recientes han considerado a las comunidades indígenas como formas asociativas locales mediante las cuales se han podido recuperar y preservar derechos territoriales reclamados durante años, representar procesos de emergencia étnica y conformación identitaria, reivindicar el reconocimiento de derechos colectivos frente al Estado, gestionar proyectos y subsidios destinados al desarrollo de actividades productivas y hacer frente a bloques económicos de capitales privados que usufructúan sus recursos humanos y naturales (ver las investigaciones de Carrasco, 2000; Isla, 2002; Cladera, 2006; Hocsman, 2011; Tomasi, 2010; entre otros).

dispusieron a delinear los primeros pasos eligiendo una comisión directiva para lograr su inscripción y conseguir la personería jurídica. En lo que respecta a los recaudos que se solicitan para su inscripción, a finales de 2008 presentaron la solicitud de aprobación de su estatuto social y registro de su personería. En dicho documento se hizo constar el nombre de “Comunidad Andina de Santa Rosa de los Pastos Grandes” y el territorio sobre el que ejercería su jurisdicción, que se superponía palmo a palmo con el de la localidad. Uno de los puntos que se omitieron en el estatuto es el de acreditar su origen étnico-cultural e histórico.<sup>63</sup> En términos generales, el relevamiento poblacional incluyó a todas las personas de los parajes del territorio comunitario, pero con dos excepciones: una familia que decidió –en virtud de que ya lo venía haciendo– continuar con su inscripción a una comunidad de San Antonio de los Cobres, y otra del sur que se inscribió dentro de la comunidad del Salar de Pocitos.<sup>64</sup>

A pesar de que el proceso de su conformación fue activado hace algunos años, los roles y funciones de esta institución hacia el interior y el exterior de su ordenamiento se encuentran aún en etapas de definición. La injerencia de la comunidad en cuestiones referidas a la propiedad de la tierra y los diversos mecanismos de regulación al acceso a recursos que ha sido puesta de manifiesto en trabajos de diferentes lugares de los Andes (Casaverde, 1985; Nielsen, 1996; Tomasi, 2010) parece no tener un lugar en Pastos Grandes.<sup>65</sup> La comunidad indígena como institución posee un desarrollo incipiente y,

---

<sup>63</sup> La presentación de la documentación para la solicitud de la personería jurídica fue elaborada por un contador público. La intención de delegar esta tarea a un profesional de afuera de la comunidad fue hecha bajo la influencia de la directora de la escuela, quien a su vez, se presenta como integrante y secretaria en la comisión directiva. El estilo utilizado fue el de las presentaciones de una Asociación Civil, el lenguaje puramente técnico propio del ámbito jurídico y con estructura acorde a estos documentos, compuesta de Títulos, Artículos, firmas certificadas y un Inventario firmado por el mismo contador. Estas habrían sido razones para demorar su aprobación, ya que se insiste en que los propios comuneros den forma y contenido a sus documentos de la manera que ellos consideren adecuado hacerlo. Finalmente, la aprobación fue hecha casi sin modificaciones. El contenido, a su vez, utiliza de modo constante la palabra *Asociación* en lugar de *Comunidad* y contiene datos que son ajenos a las opiniones de los habitantes de Pastos Grandes, como por ejemplo la intención de promover el fortalecimiento de una educación bilingüe como uno de sus objetivos en una población que habla únicamente el castellano.

<sup>64</sup> Posteriormente, esta última familia reconsideró su pertenecía comunitaria y se inscribió en la comunidad de Santa Rosa de los Pastos Grandes.

<sup>65</sup> En otros sitios de los Andes el territorio puede ser propiedad de la comunidad donde cada familia, en virtud de su pertenencia a ella, puede percibir en usufructo de acuerdo a las formas sociales que norman y regulan su acceso. Según Casaverde (1985), en las comunidades campesinas del sur peruano era posible diferenciar dos niveles en el régimen de propiedad. En el primero, todos los pobladores de la comunidad se reconocían como propietarios corporados del territorio comunal frente el Estado, otras comunidades o propietarios privados. En un segundo nivel en el interior de la comunidad, se daban dos sistemas que podían hallarse combinados: a) colectivo, territorios de propiedad comunitaria con patrones tradicionales de acceso; b) privado, territorios hereditarios completamente parcelados en fundos de propiedad privada. En otros lugares de los Andes se ha puesto en evidencia cómo las autoridades comunitarias también pueden intervenir en la regulación del acceso a los recursos. En el sur de Bolivia, Nielsen (1996) puntualizó que la comunidad era la propietaria legal de la tierra que concedía a la asamblea de comuneros

por lo tanto, desempeña un rol indefinido respecto de estas cuestiones: los recursos territoriales como las pasturas no han sido proclamados legalmente de su propiedad, ni de manera consensuada por sus comuneros, ni sus formas de acceso son reguladas por dirigentes, autoridades locales u órganos gubernamentales. Desde la anexión y posterior organización del antiguo Territorio de Los Andes las tierras fueron declaradas fiscales, situación que perdura en el mismo estado. El sistema de propiedad al que nos referiremos con más detalle es convenido de común acuerdo entre los pobladores locales describiendo una situación en la que cada unidad doméstica que posee una porción de terreno propio puede transferirla de manera independiente a sus herederos. Este reconocimiento colectivo de los derechos que cada familia tiene sobre una porción del territorio, agrega un componente social en cierto modo comunitario; no obstante, en nada se relaciona con el ámbito de decisiones asignadas a la comunidad indígena como institución. Además, en otro nivel del régimen de propiedad, cuando se están refiriendo a un contexto social externo, todos los pobladores se preocupan por definir su territorio de manera corporativa en contraste a las instituciones gubernamentales. Existen momentos en que los pastograndeños actúan de manera conjunta trascendiendo el orden de las divisiones territoriales particulares. Por ejemplo, en situaciones en las que sienten la necesidad de reafirmar los derechos que consideran tener sobre sus territorios, como puede ocurrir en el caso de la vega de Pastos Grandes, los pastores sostienen que “la vega es de todos”, enfatizando de este modo que no pertenece a nadie en particular: “la vega es de la comunidad”, “no es del intendente ni de la municipalidad, es de todos los de acá”, sostiene la gente (Abeledo, 2013a).

En un orden distinto, cuestiones claves relacionadas a reclamos y reivindicaciones a organismos estatales y empresas privadas del sector minero de la localidad, y la cuestión de los títulos de propiedad y posesión comunitaria de los territorios, son discusiones que han comenzado a canalizarse en las asambleas de la comunidad. Por supuesto, el contacto con otras comunidades ha puesto sobre la mesa infinidad de temáticas que hasta ahora no habían sido planteadas, como los reclamos a las empresas mineras y las reivindicaciones identitarias. Recién en los últimos años, la totalidad de las familias de la localidad han logrado interiorizarse de la existencia de esta institución y mínimamente de las funciones que planea desarrollar en su sociedad.

---

la facultad última de ceder su usufructo a determinadas unidades domésticas, aun cuando estas carecieran de derechos por descendencia.

Cabe destacar aquí, retomando el rol de otras instituciones que definen la vida social en Pastos Grandes, que la descripción que hicimos de esta institución se vuelve un tanto rígida cuando se supone una clara separación de los ámbitos que corresponden al centro vecinal y a la comunidad indígena. De acuerdo a ciertos aspectos, pareciera ser que esta última se superpone a la primera tomando algunos de sus roles y funciones que, a su vez, termina por ampliar e inscribirlos dentro de un marco legal. Sin embargo, hoy en día los cargos de *presidente* del centro vecinal y de *cacique* de la comunidad indígena recaen sobre personas distintas y aún operan de manera independiente uno de otro.<sup>66</sup>

### **La familia y la economía pastoril**

En Santa Rosa de los Pastos Grandes, como en otros poblados rurales de la Puna Argentina y el altiplano andino, el eje principal de la vida social no es la comunidad, sino que se encuentra en el nivel de organización doméstica. El grupo doméstico constituye la base de la sociedad pastograndeña y desarrolla de manera relativamente autónoma todas las actividades relacionadas con la producción, distribución, consumo, administración y reproducción social. Entre los años 2010 y 2011, las 250 personas que habitaban en Santa Rosa de los Pastos Grandes componían 48 grupos domésticos, aunque la presencia de los mismos en la localidad varía en función de los traslados de personas a los centros poblados de San Antonio de los Cobres, Campo Quijano o la misma capital de Salta.

En Pastos Grandes no existen formas de organización social como el ayllu o jerarquías cívico-religiosas propias de las poblaciones peruanas y bolivianas, ni tampoco parecen haber tenido protagonismo extensivo en el pasado para el área de la Puna de Atacama (Göbel, 2002). Debido a la ausencia de un nivel de organización supradoméstico y de instituciones específicas que ordenen social o políticamente a las distintas familias, las decisiones sobre administración del ganado, los recursos naturales y territoriales, la asignación de mano de obra familiar a trabajos asalariados y la obtención de prestaciones y asistencia estatal, son atribuciones que exclusivamente corresponden a cada grupo doméstico. Los pastograndeños llaman simplemente *familias* a los grupos domésticos.

---

<sup>66</sup> A fines del año 2012 se renovó la comisión directiva de la comunidad y fue reelegido el mismo presidente o cacique que venía ocupando el cargo. Esta persona también desempeña el rol de catequista en la parroquia y tiene un puesto de “delegado municipal” –de la Municipalidad de San Antonio en el pueblo de Pastos Grandes– del cual estaba pronto a jubilarse.

Como lo hemos adelantado en los apartados anteriores, un importante número de habitantes se dedica a la crianza y pastoreo de llamas, cabras, ovejas y al cuidado de unos pocos burros. Los pastograndeños para referirse a su rebaño utilizan la denominación de *hacienda*.<sup>67</sup> El vínculo entre el rebaño y la familia es muy estrecho por varios motivos. Aunque en el presente nadie depende exclusivamente del ganado para subsistir, existe una clara conciencia de la relación simbiótica que establecen las personas y el rebaño que resulta sumamente notable. Debido a que constituyen una importante fuente de recursos económicos, les proveen todos los cuidados y la protección que este a su alcance. Pero trascendiendo la mirada utilitaria de estos aspectos, este vínculo no está exento de gestos de sincera consideración y hasta de cariño. Las personas, especialmente las pastoras, desarrollan un apego significativo con su rebaño. En el invierno cuando el viento castiga a sus animales demuestran su preocupación diciendo: “pobrecita mi hacienda, como sufren mis cabras”, se lamentan cuando no tienen pasto y las ven enflaquecer y las *piensan* cuando por diversos motivos deben separarse del rebaño por algún tiempo. Esta estrecha relación que mantienen les confiere la condición de “miembros no humanos de la unidad doméstica” (Göbel, 2002: 54).

Las familias de pastores propenden a conducir cada una su propio ganado de manera independiente, pero existen casos en que se considera ventajoso manejar en forma conjunta los animales pertenecientes a familias emparentadas. En muchos casos, en la época de invierno dos o más familias juntan temporalmente todas o algunas especies de sus rebaños para economizar y administrar mejor la mano de obra que demanda el pastoreo. Comparativamente, las familias de pastores representan algo más de la mitad del total, lo que define la importancia económica que continua teniendo el pastoreo en la localidad.

---

<sup>67</sup> Modo común de llamar al ganado familiar en el noroeste argentino.

<b>UDs.</b>	<b>Pastorean</b>	<b>No pastorean</b>	<b>Totales</b>
<b>Viven en el pueblo</b>	9	20	<b>29</b>
<b>Viven en el campo</b>	17	2	<b>19</b>
<b>Totales</b>	<b>26</b>	<b>22</b>	<b>48</b>

Cuadro 4. Unidades domésticas de la localidad de Santa Rosa de los Pastos Grandes en función del lugar en que viven y desarrollan sus actividades ganaderas. Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

Según lo consignado en el cuadro 4, el total de las familias que pastorean se refiere a unidades domésticas individuales dedicadas directamente al cuidado y crianza de *haciendas* separadas. Prácticamente todos los pastograndeños son dueños de animales, aun cuando los tengan al cuidado de parientes cercanos. Pero la mera propiedad de ganado no es lo que define cualitativamente a una persona o familia como *pastores* o *criadores*, sino sus prácticas pastoriles mediante el manejo de la hacienda. Como es de esperarse, aquellas que no se dedican directamente al manejo de ganado se radican de modo permanente en el pueblo donde encuentran cierta comodidad y acceso a los servicios que valoran, las posibilidades de trabajo y, por supuesto, la sociabilidad con vecinos y parientes. Por otra parte, casi la totalidad de las familias que viven en el campo se dedican al pastoreo. Uno de los casos de una familia que no tiene ganado en el campo, se dedica al cuidado del campamento minero La Blanca instalado en el salar Centenario en el sur de Pastos Grandes, el cual funciona de manera intermitente; ellos son *campamenteros* en los momentos que se suspenden las tareas mineras. El otro caso consiste en el de un hombre anciano que continúa viviendo en su paraje natal y ya no posee ganado a su cargo. Surge de aquí que no todos los miembros de la localidad se ocupan en el mismo tipo de actividades económicas para complementar su subsistencia. El conjunto de actividades económicamente redituables desde el punto de vista doméstico en el que muchas familias pretenden participar comprende una lista en la que se incluyen el pastoreo, la minería y estrategias complementarias tales como el comercio local, la adquisición de prestaciones estatales y los empleos ocasionales.

#### *Composición y ciclo del grupo doméstico*

La unidad social mínima en Santa Rosa de los Pastos Grandes corresponde al grupo que en una determinada fase de su desarrollo está compuesto por una persona y sus parientes más cercanos, los cuales viven al menos en un momento del año en una misma unidad

residencial. El principio articulador de las diversas formas que toma el grupo doméstico es el parentesco, es decir, los lazos consanguíneos y de afinidad. Aunque se reconoce como una institución social fundamental en los Andes, la unidad doméstica como nivel específico de la organización social ha sido menos considerada que las relaciones de parentesco y las relaciones comunitarias o regionales en las que se inserta (Malengrau, 2008: 6).

La información etnográfica que aparece en la literatura antropológica de los Andes considera a la unidad doméstica pastoril o a la familia que suele componerla –se superponga a ella, la exceda o solo la integre temporalmente– como la unidad básica de la reproducción social y de la producción económica y, por lo tanto, como el asiento fundamental de la vida social. En diversas etnografías, los autores interesados en definir el núcleo de la organización social pastoril se han referido a la familia nuclear (Custred, 1977), a la familia conyugal (Flores Ochoa, 1977b) o la familia elemental (Palacios Ríos, 1977a) como la institución social básica que constituye la unidad doméstica. Sin embargo, si bien el modelo de la familia formado por un hombre y una mujer y los hijos que de ellos dependen (Fox, 1967) es a menudo señalado como la unidad elemental y universal de la organización social humana, es necesario establecer una clara diferenciación entre la unidad doméstica y la familia nuclear. La discusión de la delimitación del concepto de unidad doméstica no es para nada reciente y se remonta y relaciona con el concepto de familia, donde se destacan los rasgos del parentesco, la residencia común y ciertas funciones específicas de los grupos organizados bajo estas instituciones. Pero aunque pueda resultar muy común en muchas sociedades occidentales, estos fenómenos no siempre coinciden, y en la práctica los grupos domésticos y la familia no remiten a un mismo orden de cosas. Autores como Goody (1958) y Fortes (1958) cuestionaron el universalismo y protagonismo dado a la familia nuclear y la diferenciaron del grupo doméstico, teniendo en cuenta que ambos grupos sociales podían no coincidir en todos sus aspectos.

El grupo doméstico es esencialmente una unidad organizada para proporcionar los recursos materiales y culturales necesarios para mantener a sus miembros, que se define sobre la base de los fenómenos de la reproducción, la producción, la distribución de esa producción al interior de la misma y la co-residencia (Fortes, 1958). No obstante, estos no siempre son aspectos indispensables de su delimitación como grupo social y ninguno de ellos se explica por sí mismo, ya que según cada sociedad adquieren particularidades



que es necesario revelar. La unidad doméstica a menudo incluye tres generaciones sucesivas de parientes, así como también miembros colaterales o que mantienen otro tipo de vínculos con el núcleo que constituye el grupo. De esta forma, el grupo doméstico desempeña una serie de funciones particulares y distintas a las de la familia y puede en ocasiones estar constituido por personas no emparentadas entre sí (Goody, 1958).

En los Andes, una unidad doméstica frecuentemente se compone de una familia nuclear formada típicamente por un padre, una madre y sus hijos (Brush, 1980; Custred, 1980). Esta familia es el grupo más pequeño de parientes corporados que en el caso específico de las sociedades pastoriles se define por su capacidad de posesión común de los recursos productivos más importantes para la subsistencia; a saber, los territorios de pastoreo y el ganado (Palacios, 1977a). Según Custred el grupo doméstico basado en la familia nuclear era la coalición económica básica de la sociedad campesina de Allcavitoria (Cuzco, Perú). Pero al mismo tiempo, su composición podía incluir todo tipo de individuos: desde siblings no casados, parejas sin niños y gente no emparentada, hasta gente sola como los viudos y viudas sin hijos (Custred, 1980).

La unidad doméstica es una entidad dinámica que experimenta variaciones con el devenir del tiempo. En el proceso de su construcción, lejos de mantenerse estática, sufre cambios en su composición que alcanza su máximo desarrollo en medio de su ciclo de vida (Malengrau, 2008). La fase de su ciclo de desarrollo en que se encuentre, así como también los momentos de su ciclo productivo, afectan su composición interna. Estos cambios en su composición social no pueden simplificarse en un esquema, ya que suceden en momentos y situaciones diferentes (Malengrau, 2008). Sin embargo, ciertos fenómenos forman parte de su proceso de existencia: sus miembros parten para formar nuevas familias, emigran de manera temporal o definitiva y también se ve afectada por los decesos de algunos de ellos. Por otro lado, también consigue ampliarse sumando nuevos miembros a través de nacimientos, matrimonios de hijos que incluyen a sus parejas en el grupo familiar y eventuales adopciones y acogimiento de niños, adultos o ancianos de otras *familias*, estén o no emparentados. Además, tiene la capacidad de fragmentarse en función de sus propósitos incluso por períodos cortos de tiempo, para luego volver a reconstituirse.

La unidad doméstica es el nivel social en el que se elaboran la mayoría de las estrategias de acceso a los distintos recursos ecológicos y territoriales. Para lograr su viabilidad,

una familia nuclear debe procurarse mínimamente la mano de obra suficiente para el desarrollo adecuado de la actividad de pastoreo. Una familia recién formada con hijos sin la edad suficiente para ayudar en el pastoreo, no podrá afrontar esta exigencia. Sin embargo, cuenta con la opción de permanecer en el hogar paterno hasta haber crecido lo suficiente. La unidad doméstica como pilar fundamental de la vida social, también provee los medios para la articulación del ámbito doméstico con otros ámbitos de la sociedad. De acuerdo a sus funciones, esta constituye un núcleo significativo de relaciones sociales que interviene en varios niveles de la organización social (Malengrau, 2008: 5). A través suyo se dan todo tipo de relaciones con el espacio social extradoméstico necesarias para completar su producción y garantizar el acceso a los recursos indispensables para cubrir sus demandas culturalmente definidas. Además, la unidad doméstica provee un apoyo mancomunado a sus miembros en los asuntos económicos y sociales del mundo social más amplio, como lo son la defensa y preservación de sus recursos territoriales y las participaciones de sus miembros en el mercado de trabajo. Los grupos domésticos nunca existen de manera aislada, sino que se vinculan unos con otros a veces integrándose y formando agregados sociales superiores. A través de los miembros que las componen, las unidades domésticas establecen relaciones de cooperación y reciprocidad con otras mediante el parentesco, logrando la disponibilidad de una mano de obra suplementaria en épocas críticas para el desarrollo de actividades económicas y rituales con el ganado. A su vez, en el marco de relaciones sociales más amplias, los miembros de un grupo doméstico tienen la capacidad de representarla mediante la participación en las instancias comunales exteriores a ella.

En Santa Rosa de los Pastos Grandes cada grupo doméstico forma un grupo específico, exclusivo y distinto que persigue la difícil meta de convertirse en una unidad social autosuficiente. Entre los años 2005 y 2011, el número de unidades domésticas rondaba el medio centenar en promedio compuestas por aproximadamente 5 personas, independientemente de sus ciclos de desarrollo. Cada grupo doméstico asegura su propio desarrollo social y el de todos sus miembros y pretende adquirir el mayor grado de autonomía económica y social posible, al menos en lo que respecta a los demás. El grupo doméstico o *familia* al que puede llamarse por el nombre del paraje (ej. *Ampatos*) o el apellido del padre-esposo o madre que la identifica (ej. *los Chaparro*), reúne un cierto número de personas que comen en una misma cocina, duermen en la misma casa y participan en las labores diarias, a veces, de un modo bastante regular que tiende a

cohesionarlos aún más. Este grupo se basa idealmente en la alianza de personas provenientes de dos familias no emparentadas y los hijos que permanecen en el núcleo doméstico. Las *familias* pastograndeñas desarrollan funciones de producción, distribución y consumo de manera cooperativa, y apuntan a la reproducción biológica, material y social de sus miembros. De la misma forma, controlan sus propios recursos productivos basados primordialmente en la posesión de territorios de pastoreo y ganado en común, fuente importante de su sustento económico. Sin embargo, los productos ganaderos no logran satisfacer la totalidad de las de necesidades domésticas de la *familia* para lo que sigue distintas estrategias, socialmente pautadas, como la participación en redes de intercambio interzonal, la venta de fuerza de trabajo de sus miembros masculinos en las empresas mineras y vinculaciones con estructuras estatales. En los grupos domésticos pastograndeños pueden observarse distintos tipos de composiciones familiares que conforman la organización de la unidad doméstica: la familia nuclear y tipos de familia extensa. En efecto, tanto la familia nuclear como sus formas extensas pueden ser vistas de manera complementaria, como fases que representan distintos momentos del ciclo de desarrollo (Fortes, 1958; Palacios, 1977a). El ciclo de desarrollo de una nueva unidad doméstica idealmente comienza cuando una persona se desvincula de su familia de orientación para fundar una nueva familia: la de procreación. La familia nuclear se conforma de ambos padres y los hijos, y comienza cuando se establece alrededor de un espacio propio y aparte, al que denominan *casa*. Por lo general, una familia recién formada no suele ocupar una *casa* que haya sido utilizada por generaciones anteriores; sus miembros construyen una nueva, aunque sea en el espacio contiguo a la otra, como expresión simbólica y material del comienzo de la vida familiar.<sup>68</sup> Las *casas de los abuelos* permanecen como están, derrumbándose y sin techo, como fieles testigos del pasado familiar. Pero desde el punto de vista práctico, estas casas derruidas también pueden ser utilizadas con otros fines. Hemos podido apreciar cómo una antigua *casa* era utilizada como un corral para los chivos o como una *cocina* o *kancha* con un *fueguero* o *konchana*, sencillamente confeccionado allí al parapeto del viento. El establecimiento de una nueva unidad doméstica está marcado por la ceremonia ritual del techado de la nueva casa conocido como la *flechada*.<sup>69</sup> En el

---

<sup>68</sup> Los procesos de construcción de una casa, así como los rituales asociados, han sido detallados y analizados por Tomasi (2010).

<sup>69</sup> El ritual de la *flechada*, asociado con la inauguración de una *casa*, se realiza una vez que se ha finalizado el techo. En el mismo, los participantes deben romper un huevo que pende del techo de la

techado interviene gente de la *familia* y vecinos del pueblo que tomaron parte en el trabajo de su construcción. La inauguración de una casa toma la forma de una celebración ritual y social, en la que la nueva *familia* es reconocida dentro de su círculo de parentesco y, socialmente, a nivel de la comunidad (Tomasi, 2010).

El matrimonio civil y el católico, aunque son instituciones muy respetadas entre los pastograndeños, rara vez suceden entre las parejas.<sup>70</sup> En primer lugar, en Pastos Grandes, como en otros lugares de la Puna Argentina (ver Göbel, 2002: 63 para el caso de Huancar, Jujuy), no reviste el mismo grado de importancia social, económica y religiosa que tiene el matrimonio andino en otros lugares donde conforma un largo proceso compuesto de diversas etapas y momentos rituales (Flores Ochoa 1968; Isbell 2005; Allen, 2008). Este período de la familia recién formada los encuentra iniciando una vida económica y socialmente autónoma. Durante todo este proceso de consolidación de la pareja, el desarrollo posterior del grupo doméstico estará signado por el aumento demográfico resultado de los hijos que van naciendo, el crecimiento del ganado doméstico y la búsqueda del logro de su viabilidad económica implementando distintas estrategias que van más allá de ganadería (Stenning, 1958; Palacios, 1977a).<sup>71</sup> En Pastos Grandes, los hijos son una fuente de mano de obra importante en el pastoreo y también, indirectamente, una fuente de recursos monetarios. A medida que la pareja conyugal va consiguiendo afianzarse como una unidad doméstica independiente, autosuficiente y viable, sus hijos mayores comienzan a emprender también la búsqueda de sus respectivas parejas.<sup>72</sup> Las familias recién formadas se van separando poco a poco de sus padres; y sin que esto sea una condición, suelen comenzar a hacerlo cuando tienen su primer hijo. En Pastos Grandes, las hijas pueden tener hijos mientras permanecen en el hogar paterno, y de la misma manera, las nuevas parejas también pueden compartir el hogar de los padres y estar allí hasta que hayan logrado la capacidad económica para satisfacerse. Esta composición que amplía la base parental de la familia, en muchos casos sólo es transitoria.

---

vivienda con *flechas* de madera, para que su contenido caiga dentro de un agujero en el suelo, como una ofrenda a la Pachamama.

<sup>70</sup> Es por ello que privilegiamos el uso del término *pareja* en lugar de *esposo/a*. Cuando utilizamos estos términos y los de *marido* y *mujer*, lo hacemos independientemente de que la pareja haya contraído matrimonio civil y religioso.

<sup>71</sup> Según Stenning (1958: 92), una unidad doméstica logra su viabilidad cuando la mano de obra que dispone resulta adecuada para la explotación de sus medios de subsistencia, y estos últimos suficientes para el abastecimiento de sus miembros.

<sup>72</sup> Esta fase en la que los hijos mayores comienzan a dejar el hogar, puede superponerse al período en que el grupo doméstico aún no haya dado fin a su fase de expansión (Fortes, 1958).

En este momento de su expansión, el grupo doméstico alcanza su máximo desarrollo demográfico con una organización familiar que cuenta con una mayor fuente de mano de obra que le permite disminuir sus costos de producción y diversificar sus fuentes de adquisición de recursos, a la vez que logra un manejo más eficiente del ganado gracias a la flexibilidad que le provee su composición. En el momento de su desarrollo máximo, despliega una estructura generacional compuesta por una suerte de familia extensa integrada por tres generaciones. Este tipo de familia incorpora en su núcleo a una pareja (casada o no) o a una mujer soltera, a los hijos de la mujer y los hijos/as de ambos, y a los hijos/as de las hijas (ver también Göbel, 2002). Las opciones a las que puede recurrir una pareja –o llegado el caso, una joven madre soltera–, tienen como resultado composiciones familiares distintas. Existen dos formas de constituir estas unidades domésticas con familias extensas: en la primera, conviven varias unidades maritales; en la segunda, a la familia nuclear se le agregan los hijos e hijas de una hija soltera. Ambas formas también pueden hallarse al mismo tiempo en el seno de un mismo grupo doméstico de manera temporal. Cuando una mujer tiene hijos sin haber formado una pareja, tiene dos opciones de residencia. Una es fundar una casa propia. Sin embargo, esta no es la más común ya que la familia conyugal o nuclear parece ser una instancia considerada prioritaria para establecer una *familia* en una *casa* aparte. La otra, adoptada por más de la mitad de las madres que tienen hijos menores de 14 años, es permanecer con ellos en el hogar de sus padres (ver ejemplos en los gráficos). En este caso, la base parental de la unidad doméstica se amplía y la forma resultante que habrá tomado será la de una familia extensa (Palacios, 1977b: 105) que en Pastos Grandes a menudo se encuentra entre las *familias* desarrolladas.

Cuando una nueva pareja convive con la familia de los padres de uno u otro de los cónyuges ocurre algo distinto. Si las hijas forman una pareja permanente, por lo general, teniendo por lo menos un hijo en común, pueden tener su residencia inicial en el hogar o *casa* de los padres durante el tiempo necesario hasta que tengan oportunidad de construir la propia. Dependiendo de dónde decidan integrarse podremos hablar de familias extensas patrilocales cuando lo hacen con la familia del hombre, o de familias extensas matrilocales cuando se incorporen a la de la mujer. Muchas familias pastoriles comienzan de esta manera para luego abandonar el hogar paterno e instalarse en uno propio, normalmente en terrenos proporcionados por alguno de los padres.

Vinculado con la composición que adquieren los grupos domésticos, es de mencionar, como ya lo hemos dejado ver más arriba, que en un número importante de unidades domésticas no existe la pareja conyugal como cabeza de la familia. A diferencia de lo que sucede en los hogares patrifocales en los que el jefe de hogar es el hombre y la persona a cargo del ganado es la mujer, los hogares matrifocales están encabezados por una mujer. La razón de esta situación estriba en que los hombres suelen tener hijos con varias mujeres antes de formalizar sus uniones de pareja, si es que definitivamente lo hacen.<sup>73</sup> Por lo tanto, en las *familias* de orientación matrifocal donde no hay hombres adultos o solamente hay hombres viejos, el jefe de familia es una mujer. Entre las causas también se encuentra la alta emigración de los hombres, pero la más importante quizás sea la falta de disposición de hacerse cargo de sus hijos. Varios hombres cuestionan la paternidad que se les asigna, y la ponen en duda diciendo “ese hijo no es para mí”.

Si bien la estructura generacional descrita de las unidades de residencia es la más extendida en Pastos Grandes, también hay casos de estructuras colaterales que reúnen dos hermanos o hermanas, sus cónyuges y sus descendientes, formando familias extensas más amplias que las anteriores. Una característica estructural de la sociedad pastograndeña que parece mantener independencia del tipo de familia que se trate, y que también contribuye a definir la nula participación de los hombres en la crianza de sus hijos biológicos con los que no conviven, es que los hijos, sean *reconocidos* o *no reconocidos* por sus padres, siempre viven con sus madres. Así sean solteras o tengan pareja, los hijos de mujeres adultas suelen ser de diferentes padres. Cuando un hombre forma pareja con una mujer que ya tiene hijos y toma la decisión de *reconocerlo*, pasará a nombrarlo como propio dándole su apellido o lo hará solamente llamándolo *mi entenado*. En la mayoría de las *familias* hay por lo menos un *entendido*: “uno no es hombre hasta que no tiene un entendido”, pronuncian los pastograndeños para describir esta situación.

Además de las composiciones familiares que describimos, los grupos domésticos de Pastos Grandes también suelen incluir miembros adicionales. Estas son familias nucleares ampliadas que pueden incorporar personas mayores solteras, viudas o separadas por lo general con algún grado de parentesco, tales como abuelos, tíos; o individuos no emparentadas.

---

<sup>73</sup> De ahí que en el lenguaje metafórico se los compare con los burros que andan libremente *semillando* por cualquier lado (ver Göbel, 2000-2002: 284).

El ciclo de desarrollo de un grupo doméstico suele desembocar en una sucesión de nuevas *familias* que consiguen su realización a través de las alianzas y de la descendencia que se forman a partir de ellas. En Pastos Grandes existe la *costumbre* de que uno de los hijos –por regla general, el hijo o la hija menor– nunca se desvincule de su hogar. Y si uno de estos es el último en casarse, la pareja por lo general reside en la *casa* perpetuando la unidad doméstica propia. Sin embargo, esta *costumbre* –al igual que muchas otras– está perdiendo peso entre los pastograndeños y cada vez son más los pastores viejos que se quedan solos en sus casas. Cuando la totalidad de los hijos de una familia nuclear han formado sus propias parejas *aparte* y ninguno de ellos decide continuar ocupando la *casa* para hacerse cargo de la *hacienda*, los padres permanecen como una unidad doméstica independiente que se mantiene hasta la vejez. La pareja o uno de los viudos continúa viviendo en la *casa* y retiene una porción del ganado que le fue entregado a cada uno de sus hijos. En el *campo* es frecuente encontrar parejas de pastores de avanzada edad solos, cuyos hijos ya se han establecido en el pueblo o han migrado a otros centros urbanos. En Pastos Grandes, en los parajes Agua Colorada, Tarón, El Gallo y Vega Redonda viven parejas o mujeres solas sin perspectivas de que alguno de sus hijos forme una *familia* en dichas *casas* y continúe con la crianza de ganado. Por otro lado, los hijos nunca abandonan los vínculos con sus padres; ellos tienen la obligación –y asumen esa responsabilidad– de cuidarlos y suministrarles ayuda cuando les sea necesaria. Realizan visitas periódicas a las *casas* de sus padres cuando son ancianos, permanecen con ellos algún tiempo si les es posible, les acercan *mercaderías* y se encargan de hacer diligencias y trámites en su nombre.<sup>74</sup> Los hijos también sienten la responsabilidad de suministrarles la mano de obra necesaria para su manutención. Una manera muy común que tienen de suplir esta falta, es entregándoles uno de sus hijos mayores de diez años para que conviva temporal o permanentemente con ellos, los *atienda* y cuide en su vejez. Los padres ancianos reciben la ayuda de sus nietos en la cocina, en el corral y en las actividades de pastoreo, a la vez que estos también se ocupan de completar su crianza. Esta composición familiar la encontramos en 3 unidades domésticas y creemos que puede ser tomado como un indicador de que nadie continuará el pastoreo en esa familia, dado que los niños retornan con sus padres al deceso de sus abuelos. Por lo tanto, no será sustituida en tanto grupo doméstico

---

<sup>74</sup> Esta relación ha sido reconocida por algunos autores como reciprocidad intergeneracional (Custred, 1980; Lambert, 1980).

pastoril. El poco ganado que sobreviva a esta situación será encomendado a otros hijos o familias de pastores.

### *El grupo doméstico, la familia y los parientes*

La unidad doméstica constituye un punto de articulación social y material con distintas dimensiones del afuera, debido a que no logra sostenerse de manera completamente autónoma. El orden social inmediato más amplio que garantiza en última instancia su legitimidad está formado por las relaciones de parentesco ampliadas en el marco de las que realiza distintas tareas económicas, sociales y rituales. Los pastograndeños definen a este grupo de parentesco supradoméstico utilizando la misma denominación con la que designan a las personas que conforman una unidad doméstica. Cuando el término *familia* es usado en contextos diferentes, designa a una unidad social más amplia basada en relaciones de parentesco que rebasa los límites del grupo doméstico. Haciendo un uso más amplio que el que dimos al definir el grupo social domestico compuesto por diferentes tipos de familias, en Pastos Grandes, *familia* incorpora un conjunto de familias nucleares pertenecientes a distintos grupos domésticos. Esta *familia* pastograndeña se relaciona en cierta forma con la definición que dimos en el capítulo 1 de “grupo de parentesco primordial” (Khazanov, 1994). Definidos en parte como familias emparentadas que no exceden el segundo grado colateral de parentesco consanguíneo, la comprensión de esta categoría nos exige al menos establecer ciertas precisiones sobre algunos principios de parentesco básicos de los pastograndeños.

La terminología de parentesco en Pastos Grandes, casi en su totalidad, es la misma que utilizamos en nuestra sociedad. Pero hay que advertir que haciendo notar esta semejanza, de ningún modo estamos queriendo expresar que el sistema de parentesco de esta sociedad de pastores de la Puna de Salta deba necesariamente homologarse al nuestro. Existen importantes diferencias que exceden lo expresable en las categorías mismas.

Las relaciones de parentesco son muy importantes en el universo cultural de los pastograndeños, ya que entre otras cosas entrañan nociones de distancia social. En Pastos Grandes estas relaciones se rigen por un sistema de filiación cognaticio que se define de manera ego-centrada y reconoce la descendencia por línea materna y paterna. La descendencia bilateral vincula a un individuo con todos sus descendientes reconocidos tomando en cuenta los lazos de filiación a través del padre y la madre



(Lambert, 1980). Los parientes designados como consanguíneos, en Pastos Grandes los *carнаles*, *legítimos* o de *sangre*, son reconocidos en correspondencia con los parentescos biológicos. El sistema de parentesco de los pastograndeños también comprende las relaciones de afinidad, aquellas personas que se casan o que simplemente se unen con nuestros consanguíneos y algunos de sus parientes. El vínculo de parentesco como el de *tío* (el esposo de la hermana de la madre o del padre), *cuñado* (marido de la hermana o del hermano) y sus contrapartes femeninas, desempeñan un rol muy importante en las relaciones sociales, aun cuando el vínculo biológico con ego sea nulo. Otra relación de parentesco sumamente importante, en especial en todo el noroeste argentino y el mundo andino, es el *compadrazgo*, que consiste, entre otras de sus tantas expresiones, en bautizar a los hijos en el rito católico por alguien elegido por sus padres. Los compadres pasan luego a llamarse *cumpas* y comadres entre sí y se *respetan* sinceramente, estableciéndose un vínculo comparable al de los parentescos consanguíneos. Se practican además otras maneras de *compadrazgo*, como la ceremonia del “primer corte de pelo” llamado *rutichico*, ocasión en que también se eligen padrinos. Este tipo de relación parental ritual no necesariamente debe guardar relación con el parentesco consanguíneo y afín, aunque asume algunos aspectos de estos como prohibiciones sexuales, el deber de compartir ciertos bienes o de prestarse ayuda. Un vínculo de parentesco derivado del *compadrazgo* en Pastos Grandes es el designado con los términos *ñaña* y *ñaño*. Estos términos se usan comúnmente como equivalentes de *hermano* y *hermana* entre personas que tienen los mismos padres y/o madres, es decir, los siblings. También son clasificados *ñaños* los primos de primer grado y en ocasiones los de segundo grado. Pero además, se usan para designar la relación entre los hijos/as de la madre/padre y sus ahijados/as; es decir, se hacen extensivos a los ahijados e hijos del padrino/madrina, que a través del ritual se "convierten" en hermanos entre los que debe regir una relación de *ñaños* como la que tienen dos *hermanos legítimos*.

Algunos términos de parentesco demuestran ser más amplios en su aplicación. Un ejemplo es el de las *mamitas*. Los hombres y mujeres emplean el mismo término para designar a la madre biológica (generatrix) y a la madre de la madre y/o a la madre del padre en caso que los haya criado como a hijos propios (mater), *dándole la mamaderita* y *cargando a la wawita* cumpliendo el rol de madre social. El uso de este término se relaciona con la crianza, pero está más íntimamente relacionado con el cariño y el

*respeto* sembrado en la relación.<sup>75</sup> Ocurre en ocasiones que los hijos/as también llaman *papá* al padre de su madre o padre en lugar de llamarlos *abuelos*, lo que evidencia la posibilidad de aplicación clasificatoria de términos de este tipo. También puede suceder que las abuelas adopten al hijo de *solterío* de una de sus hijas y estos llamen *mamá* a sus abuelas y *papá* a sus abuelos. El *respeto* es la relación determinante de estos tratos.

Otra importante distinción terminológica que mencionamos más arriba se expresa en el uso cultural de las categorías de *familia*, en su acepción más amplia, y de *pariente*. Nuestro propio uso de ambas categorías como términos más o menos equivalentes no coincide con la aplicación y los significados que le dan los pastograndeños. La gente subraya que la categoría *pariente* podría hacerse extensiva a la totalidad del pueblo: “todos somos parientes acá, de alguna manera, todos tenemos parientes comunes”, suelen repetir, lo que indica una tendencia endogámica que tienen lugar a nivel local. En cambio, el uso de la categoría *familia* queda restringido a núcleos más cercanos de parentesco. Si todos se consideran *parientes*, no todos son *familia*. La definición taxativa de quiénes se consideran *parientes* y no *familia* entraña cierta dificultad. Puede que los pastograndeños no posean un discurso homogéneo y acabado sobre esta temática, lo que se suma a que posiblemente aun tengamos un conocimiento inacabado de la cuestión. Una parte del criterio que define *familia* es considerar a aquellos parientes que no exceden el segundo grado colateral de parentesco respecto a ego. El *ser familia* también incluye a parientes afines como a las esposas y esposos, a los cuñados y yernos (el hermano/a de la esposa/o), a los tíos/as no consanguíneos (el esposo o esposa del hermano/a del padre o madre): ellos *son familia* respecto a un ego. En cambio el *ser pariente* se utiliza para designar parentescos lejanos, y según el contexto, adquiere significados similares al que tienen las categorías de *conocido* y *vecino*. Cuando se le pregunta a alguien cuál es su relación con una persona puede responder: “pariente nomás, somos parientes, conocidos, vecinos de acá del pueblo”. También se llaman *parientes* dos personas que comparten un mismo apellido pero se consideran lo suficientemente *lejanos* como para tratarse de *familiares*, o simplemente no pueden reconocer “de dónde es que se emparentan”. Gente que no se conoce bien y se ha visto poco, pero comparte un mismo apellido, se llama *pariente* al saludarse. La existencia de

---

<sup>75</sup> Los pastograndeños hablan de *respeto* al referirse al tratamiento deferencial, cuidadoso, afectivo y servicial que se le debe dispensar a determinadas personas. En general, se refiere al *respeto* que debe caracterizar y deben demostrarle los hijos a ambos padres y a sus abuelos o mayores cercanos. Esto incluye un sinnúmero de actos y gestos que definen las relaciones de *respeto* como relaciones correctas y cariñosas. Aunque por distintas cuestiones, también hablan de *respetarse* los hermanos, los cónyuges y los compadres.

esta suerte de “parentela bipartida” en parientes cercanos (*familia*) y parientes lejanos (*parientes*) entre los pastograndeños, es sumamente importante ya que es con *familiares* con quienes se establecen preferentemente los acuerdos cooperativos y a quienes se les permite el acceso a los territorios de pastoreo, tal como ocurre en la vega de Pastos Grandes (Abeledo, 2013a). Para comprender la estructura de este tipo de distinciones y sus principios organizativos es preciso observar la manera en que se desarrollan en la vida social. Los pastores suelen decir: “es más confianza compartir con familia que con parientes”. Veamos una explicación:

Sebastián Abeledo: ¿*Familia* y *pariente* no son lo mismo?

Fausto Morales: Casi no. *Parientes* son los más lejanos, aquí están acostumbrados a decir *familia*.

S. A.: A mí me explicaron eso, ¿*familia* quiénes son?

F. M.: Padre, hijo, hermano, tío, primo, hasta ahí nomás. Abuelo también. [Cuñado] también, ese ya viene a la *familia*. Y yerno. Y ahí entra *familia*, por ejemplo, si tiene un hijo que está viviendo ahí, y se casa con su hija, ya entró *familia*. Y ahí después, si se quiere quedar, ya comparte pastoreo.

S. A.: Pero primo carnal, ¿es el de sangre?

F. M.: Claro, el hermano.

S. A.: Suponga que usted se casa con una mujer, ¿el primo de su mujer ya no es *familia* suya?

F. M.: No, no. Ese ya sería como... como... *pariente*. Sobrino, nieto, ese ya son *familia*.

S. A.: Entonces los pastoreos ¿se comparten con la *familia*, con los *parientes*?

F. M.: Sí, más con la *familia*. La *familia* siempre. No va preferir uno dejar a otro que es *pariente* de más...prefiere dejar a su hijo, a su hija [...] (Fausto Morales, 2006)

En cierta forma, estos términos marcan clases de parientes con los que se tienen grados de proximidad consanguínea y solidaridad dentro de la red de relaciones de parentesco. La distinción de estos parentescos también se registró en otros lugares de la Puna de Atacama. García y Rolandi percibieron distinciones similares en el uso de las categorías sociológicas de “conocido”, “pariente” o “amigo” en contextos de los viajes de interzonales entre la puna y los valles en Antofagasta de la Sierra (provincia de Catamarca). Al respecto decían:

“Nosotras sabemos que son parientes algunos que no se consideran tales [...] Nuestra hipótesis es que en algunos casos los parentescos remotos dejaron de considerarse lazos de familia y se tuvieron por amigos o conocidos con quienes se siguió comerciando” (García y Rolandi, 1999: 209)

En este pasaje se evidencia también una cuidadosa distinción entre aquellas personas que son consideradas *familia* y los parentescos más distantes. Aunque las autoras se están refiriendo a las relaciones sociales que se establecen entre las partes implicadas en un trueque, esta idea nos sirve para estudiar los significados de las categorías sociales, incluidas las de parentesco, y el peso que tienen en las relaciones de cooperación e intercambio. A su vez, Bárbara Göbel también observó que en Huancar (Jujuy) una distinción similar tiene lugar en contextos precisos en los que se solicita apoyo o colaboración en el trabajo, y se expresa en términos de *familia* e *invitados* (Bárbara Göbel, comunicación personal).

En Pastos Grandes, esta parentela o *familia* hacia la que una persona reconoce obligaciones sociales de acuerdo a la descendencia común no constituye un grupo socialmente discreto con funciones propias.<sup>76</sup> Estas familias suelen tomar en cuenta a los afines, incorporando de modo explícito a los cónyuges y de una manera más difusa a los parientes de estos. Sin embargo, las relaciones de parentesco bilaterales pueden aflorar en momentos considerados importantes en los que el ego es el centro, tales como un funeral, una boda o la organización de grupos para el trabajo ganadero (Lambert, 1980).

#### *Los grupos domésticos y la asignación del trabajo*

En Pastos Grandes cada unidad doméstica forma un grupo social distinto y específico de carácter cooperativo y redistributivo encargado de asegurar su propio desarrollo y el de todos sus miembros. En la actualidad, las actividades de las diversas *familias* pastograndeñas no son idénticas entre sí, ni tampoco todos sus miembros se encargan de desarrollar las mismas funciones. En primer lugar, esto depende de si son *familias* que se dedican al pastoreo, ya que como lo hemos visto alrededor del 45% no incorpora la estrategia ganadera como medio de subsistencia. Las vinculaciones de estas *familias* con el pastoreo nunca se desvanecen en su totalidad, dado que suelen conservar animales en sus familias de orientación al cuidado de sus padres, hermanos o parientes cercanos. La posesión de estos animales en el rebaño familiar resulta fundamental para mantener

---

<sup>76</sup> Según Lambert, en los casos de bilateralidad “la razón principal por la cual la parentela no puede ser considerada como un grupo corporado es que tan sólo siblings completos (y ni siquiera ellos si se considera a sus cónyuges y a sus parientes como incluidos en ella) pueden tener exactamente los mismos parientes, y así los integrantes miembros de las diferentes parentelas en una comunidad se superponen” (Lambert, 1980: 13).

vínculos sociales a través de ciertas tareas pastoriles o participando en los rituales ganaderos.

El pastoreo contemporáneo sigue un patrón que es similar en toda la región de los Andes (Nachtigall, 1968; Flores Ochoa, 1968; Browman, 1974). La cría de ganado en Pastos Grandes requiere de la participación de todo el grupo familiar y conlleva a un grado de organización y división del trabajo determinado para su cuidado y administración, que en su estructura suele presentar una asociación de tareas por género y por edad. En las familias *pastoriles*, las actividades que cada miembro realiza en un determinado momento del ciclo productivo están orientadas por una división interna de tareas cuya asignación depende de un cierto número de factores. Como lo han hecho notar en otras localidades de la Puna de Atacama (Göbel, 2000-2002; 2002) la división general del trabajo se organiza en torno a dos ejes: a) un fuerte contraste dado por la orientación doméstica e interior de las actividades femeninas y una orientación exterior de los hombres y, b) una asignación de tareas de acuerdo a la edad. En Pastos Grandes todos los miembros de las familias participan de la producción pastoril, incluyendo a ancianos y niños que colaboran en distintas actividades que su constitución física y estado de salud les permite sobrellevar. Visto de esta manera, algo esquemática y poco contemplativa de las posibilidades alternativas que pueden presentarse, queda sugerido que en la unidad doméstica pastoril las mujeres adultas son las encargadas del ámbito doméstico, y por lo tanto, de ciertos asuntos de la *casa* y del manejo del ganado, mientras que la labor de los hombres adultos consiste en la articulación del grupo doméstico con el mundo social y económico externo al ámbito familiar.

La principal responsabilidad económica de las mujeres de una familia la constituye el manejo general de los animales que componen una *hacienda*. En todos los casos en los que hay mujeres adultas, ya sea la esposa del jefe del hogar o la mujer a cargo en las familias de orientación matrifocal, ellas son las encargadas de las tareas pastoriles y del cuidado cotidiano del ganado. Ellas pasan el día a día con la hacienda y están al tanto de todos los detalles que hacen a su estado y composición, por lo que desarrollan un alto grado de empatía con los animales. Independientemente de que los animales tengan dueños particulares, tanto en las actividades diarias como en situaciones extraordinarias, la pastora es considerada la principal autoridad sobre la administración del ganado (Göbel, 2002). En la cotidianeidad, ellas toman todos los recaudos y medidas que considera necesarias para su bienestar y atención, disponen cuales serán sacrificados

para el sustento de los miembros de la *familia* y planifican los ciclos de movilidad pastoril.

Las mujeres poseen un conocimiento detallado sobre el estado de cada uno de los animales y las condiciones en que se encuentran las pasturas de sus *pastoreos* y sus *puestos*, dado que estos son espacios con los que se familiarizan a través de la práctica cotidiana del pastoreo. Las pastoras residen varios meses del año en los *puestos* junto con sus animales, por lo que en la percepción de la gente termina estableciéndose una estrecha asociación entre la mujer y el ganado familiar que se da entender con expresiones tales como: “esa es la hacienda de doña Carmen, que está pasteando en sus campos”. Pero en el contexto de la producción pastoril, esta asociación también se extiende a todo el espacio y las estructuras habitacionales en las que se desarrollan las actividades pastoriles, que son vistas como el espacio doméstico de las mujeres (Göbel, 2000-2002: 72). Esta apreciación revela que el ámbito doméstico trasciende el espacio de la *casa*, la *cocina* y el *corral* donde las mujeres se desenvuelven en la cotidianidad, ampliando el área doméstica sobre la que tienden a ejercer su control efectivo.<sup>77</sup>

La pastora también toma un rol protagónico en la dirección de los rituales y festejos consagrados a la fertilidad y el crecimiento del ganado; las *señaladas* y los días de los santos de los animales son ejemplos de estas instancias.<sup>78</sup> Lo mismo puede apreciarse en las *challas* que se ofrecen a la Pachamama en el 1° de agosto. En las *señaladas* que pudimos presenciar, la mujer era identificada claramente como la oficiante del ritual; mientras que los hombres están asociados con los rituales relacionados con los burros, como *los rodeos* y los viajes de intercambio. Otra actividad que recae bajo el dominio de las mujeres es el complejo de labores dedicadas al hilado de la lana y el tejido de diversas prendas y géneros. La lana de las ovejas y las llamas es hilada y utilizada para tejer ropa, mantas, frazadas y para la confección de sogas.

Así como se ha planteado, esta adscripción de lo doméstico como un espacio de tareas asociado a la mujer puede hacer que la división de las actividades ganaderas se vea más rígida de lo que es en realidad. Dentro del espacio de actividades domésticas existen tareas que son consideradas de los hombres, tales como la construcción y reparación de las *casas*, *corrales* y *puestos*, el cultivo de los *rastreros* y el tejido en los telares. El

---

<sup>77</sup> Es importante tener en cuenta que no se establece una clara adscripción de género sobre las estructuras, sino más bien, sobre las tareas que la mujer desarrolla en ellas.

<sup>78</sup> Cada uno de los animales que componen la hacienda tiene un santo patrón. San Juan es el de las ovejas, San Antonio el de las llamas, San Bartolo el de las cabras y San Ramón el de los burros.

trabajo en el telar tiende a estar vinculado con la confección de tejidos para el intercambio, y por lo tanto, es realizado por los hombres. En la práctica, las pastoras son ayudadas periódicamente por los hombres que van a campear animales a los cerros cuando se alejan demasiado. Además, son fundamentales cuando hay que mudar de residencia y toman un rol activo en los trabajos específicos que requieren cierto grado de esfuerzo físico como las *señaladas*, las *esquilas* y la *castración* de las llamas y burros.

La principal labor de los hombres consiste en la articulación del grupo doméstico con el mundo de afuera. Además de las actividades económicas propias del núcleo doméstico que enumeramos más arriba, desarrollan la función de relacionar a la unidad doméstica con el mundo extradoméstico. En Pastos Grandes, la primera de estas actividades tiene que ver con vincular la producción pastoril con el mundo de afuera a través de la organización de caravanas de intercambio. En estas caravanas los pastores obtenían mediante el trueque de productos pastoriles artículos indispensables de consumo doméstico como maíz, trigo, papas y ciertas verduras y frutas. El otro eje de actividades masculinas, se encuentra en la suplementación de la producción pastoril con otras formas de ingreso. Hasta hace algunas décadas, estas estrategias de complementación económica con las que contaba el grupo doméstico incluían la migraciones laborales a los Valles Calchaquíes y a los Valles de Lerma para trabajar como asalariados en las plantaciones de verduras, frutas y tabaco. El trabajo temporario en la minería de boratos, especialmente, ha ido cobrando una importancia creciente en la localidad y ha ido ocupando una buena proporción de la fuerza de trabajo masculina. Desde la mayoría edad los hombres intentan ingresar en las borateras, que si bien a diferencia de los trabajos agrícolas se desarrollan dentro de la localidad, los absorbe por períodos intermitentes que duran varias semanas fuera de la casa y los mantiene ajenos de los asuntos domésticos.

Un aspecto que ha sido destacado en la bibliografía es que la marcada división de trabajo en la economía doméstica de los pastores ha tenido su concomitante diferenciación en el tipo de conocimiento espacial de hombres y mujeres (Göbel, 2002, 2000-2002; Tomasi, 2010). El detallado conocimiento de los territorios familiares de pastoreo que tienen las mujeres, contrasta con el amplio conocimiento espacial y ecológico que los hombres han adquirido a través de sus experiencias laborales y, especialmente, en los viajes de intercambio (Göbel, 1998a; 2002; Abeledo, 2012,

2013b). Asimismo, en comparación con las mujeres, ellos han logrado tener contactos sociales de un orden más amplio y cualitativamente diverso. Esto ha dado a los hombres la capacidad de erigirse en los verdaderos tejedores de los vínculos sociales del grupo doméstico con el mundo de afuera, un hecho que no sólo es evidenciable en las estrechas relaciones de amistad trabadas con los agricultores de las tierras bajas en los viajes de intercambio, sino también en los vínculos que han establecido con los empresarios y profesionales mineros, siempre interesados en mantener relaciones apacibles con las comunidades cercanas a las áreas de explotación.

La división del trabajo por género también es acompañada por otra división más sutil pero no menos importante, que es la que puede apreciarse en la asignación de tareas por edad. La importancia económica de los niños y las niñas en el trabajo doméstico nunca debe ser subestimada. Las familias recién formadas necesitan de los hijos para desarrollar de manera más eficiente su ciclo de actividades pastoriles. Ellos desde temprana edad colaboran en las distintas actividades pastoriles y son de gran ayuda en determinados momentos del año, particularmente en el invierno, que es el momento de las pariciones de la *hacienda menuda*. Los niños ayudan en el corral a atajar a las cabras y ovejas, dan de mamar a los corderitos y chivitos, juntan agua y leña y brindan apoyo a los *abuelos* que viven solos en el campo. Los ancianos, más allá de las labores domésticas con las que consiguen sustentarse a sí mismos, pueden ayudar a cocinar, lavar, hilar y tejer, juntar agua y leña, y si su estado de salud se los permite, suelen salir *a ver las llamas o a buscar a las cabras*.

Actividades	Hombres	Mujeres	Niños	Ancianos
Caza	+	-	-	-
Agricultura	+	/	/	/
Tejidos	/	+	/	/, + (*)
Cría de ganado	/	+	/	/
Tareas domésticas	/	+	/	/
Construcción	+	-	-	/
Recolección de leña y agua	+	/	/	/
Caravanas de intercambio	+	-	/	-
Minería	+	-	-	-

Cuadro 5. Asignación del trabajo en el grupo doméstico. (+) participa, (-) no participa, (/) participa de manera eventual y/o realizando tareas específicas. (\*) Se mantiene, dependiendo de las aptitudes físicas, la misma división de tareas que entre hombres y mujeres. Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.



Existen formas en que los varones y mujeres tienden a perpetuar y acentuar la separación de sus ámbitos de relaciones. Esto sucede en las parejas de mayor edad, cuando el hombre decide permanecer en el pueblo ocupándose de la casa y otros asuntos, mientras que la mujer continua residiendo con los animales en el campo. Pero a la vez, como un aspecto que es interesante de observar y que vuelve a cuestionar la rígida separación de tareas entre géneros, en la mayoría de las parejas de mayor edad, los hombres, luego de estar abocados varios años al trabajo en las minas, y quizás habiéndose jubilado en alguna, retornan a sus hogares para cuidar de su ganado a la par de la mujer de una manera bastante activa, aunque sin retomar otras actividades que les eran propias como los viajes de intercambio.

### **Los territorios de pastoreo**

Cada *familia* pastoril define un territorio de pastoreo propio sobre el que detenta un dominio privativo reconocido por todas las demás al que se llega a través de derechos heredados y/o adquiridos por parentesco. En Santa Rosa de los Pastos Grandes todos están al tanto de que la tierra que ocupan, en términos legales, corresponde a *terrenos fiscales* de propiedad estatal, término de uso común para expresar que las tierras no tienen un *dueño* o propietario privado.

Detengámonos un momento a analizar qué es lo que se pone en juego, y bajo qué aspectos, cuando se habla de derechos de uso y acceso a pasturas. Desde hace algunos años, las familias de pastores concurren a la Dirección General de Ganadería de la provincia de Salta para registrar la marca y la señal que usarán para su ganado.<sup>79</sup> Esta oficina se encarga de entregar boletos llamados *archivos*, en los que además queda registrado el nombre preciso del lugar en que se usará la marca y/o la señal designada. Los *archivos* no otorgan ni reconocen derechos legales de propiedad sobre la tierra de ningún tipo, sólo se limitan a indicar el lugar donde su usarán las marcas. Pero en la práctica ocurre otra cosa. Los pastograndeños suelen citar de inmediato estos *archivos* cuando se habla de quién posee derechos en cada pastura, cuál es la extensión de la misma y qué *puestos* o *estancias* le corresponden. Constantemente son relacionadas a derechos de posesión y uso de territorios de pastoreo asignándoles un criterio local de

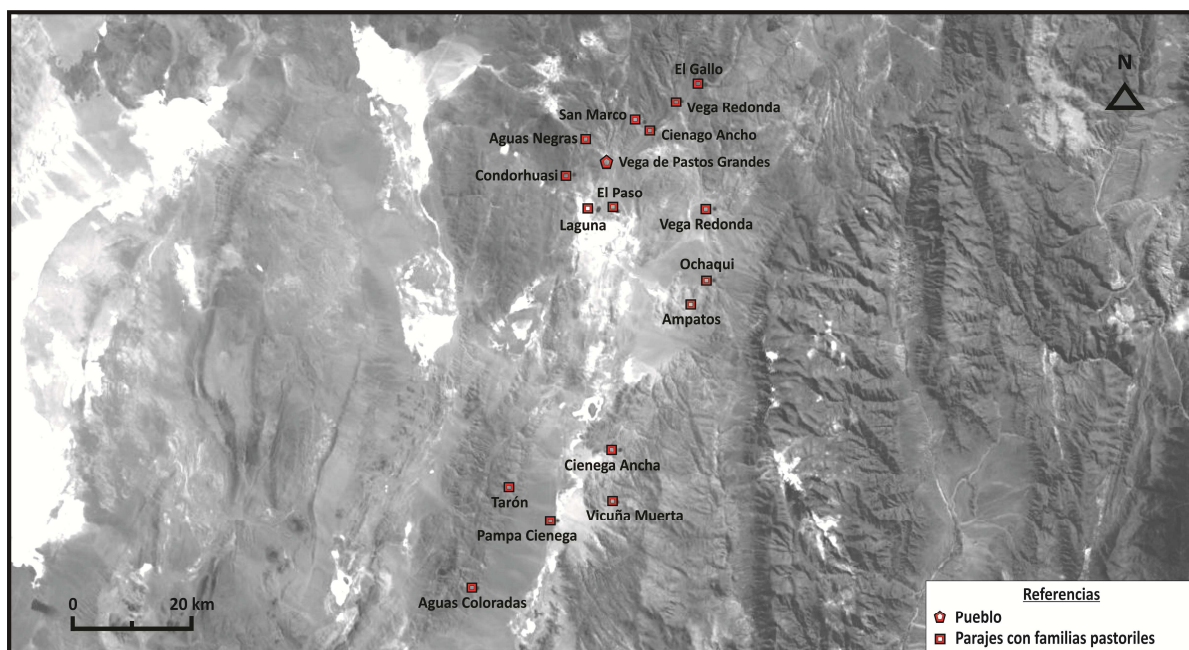
---

<sup>79</sup> La marca y la señal son dos técnicas de las que se sirven las familias para identificar sus respectivos animales. La primera consiste en “marcar” al animal a fuego y la segunda en hacer cortes en sus orejas. Los *archivos de marca y señal* son boletos otorgados por la Dirección General de Ganadería de la Provincia donde consta el tipo de corte y la parte del cuerpo en la que se marcará al animal, así como también los sitios de pastoreo.

propiedad. También se usa el término *archivo* para referirse concretamente a un lugar de pastoreo: “ese es mi *archivo*, todo eso es *archivo* mío”. De todas maneras, los sitios de pastoreo no están localizados en estos boletos por lo que se dificulta comprender cuál es la demarcación espacial que se le asigna a cada uno.

La mayoría de las familias pastoriles residen todo el año en sus *casas* en los denominados parajes que suelen ser identificados como lugar de origen y de pertenencia. En los parajes se encuentran la *casa principal* y los territorios de pastoreo en los que desarrollan la producción pastoril. Los *pastoreos* están conformados por vegas, fuentes de agua, campos y cerros con praderas de pasturas estacionales que se concentran en lugares puntuales del ambiente. En Santa Rosa de los Pastos Grandes no se han hecho los deslindes territoriales que se hicieron en otros puntos de la Puna de Atacama. Por ejemplo en Huancar y en Susques, donde el territorio ha sido legalmente reconocido como propiedad comunitaria, se mantiene la delimitación de las áreas de pastoreo de las familias que han sido plasmadas en croquis y mapas precisos de la comunidad (Göbel, 2008; Tomasi, 2010). Esto no significa que el territorio de la localidad sea comunitario, ya que está completamente dividido y los derechos sobre cada porción son exclusivos de cada unidad doméstica y reconocidos socialmente por el resto. Esto implica la concomitante restricción de los rebaños ajenos a ese espacio y la existencia de disputas causadas por esas intrusiones. Si bien existen mecanismos para que el rebaño de otras familias pueda usufructuar pasturas ajenas, estas se relacionan con acuerdos mutuos de reciprocidad (*al partir* y *al cuidar*) que expondremos más adelante. El modo de acceder a tierras de pastoreo no se refiere a la comunidad; los derechos son heredados y/o adquiridos por parentesco a través de las normas locales que regulan la herencia.

En los años de nuestro trabajo, en Pastos Grandes había 16 parajes habitados por familias pastoriles. Aunque cada familia dice reconocer con cierta precisión la delimitación de su propio paraje y los pastoreos familiares, nosotros no podemos establecer la dimensión exacta de cada uno de estos.



Mapa 2. El pueblo y los parajes con familias pastoriles de la localidad de Pastos Grandes. Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

### *La vega de Santa Rosa de los Pastos Grandes*

Las etnografías la Puna de Atacama destacan que, a diferencia de otros sectores de las tierras altoandinas donde existen formas comunitarias de uso del espacio de pastoreo (Casaverde, 1985; West 1988, Castro Lucic, 2000; Palacios 1977a), no se presentan casos de vegas o bofedales, tierras de pastoreo o aguadas que puedan definirse como comunitarias en el sentido estricto del término. En la región se destaca más bien que cada familia posee derechos exclusivos sobre determinadas áreas de pastoreo, con sus respectivas aguadas y puestos (Göbel, 1994, 2000, 2001b, 2000-2002, 2008; Tomasi, 2010). En particular, las dinámicas y procesos sociales de los sistemas cooperativos respecto a los recursos pastoriles de la Puna Argentina han sido poco estudiados. Esto se relaciona, en principio, con el hecho de que las grandes pasturas y las vegas que representan sectores del paisaje con mayor oferta de recursos para el ganado en un contexto general de mayor aridez no se distribuyen de modo uniforme en el área andina argentina y detentan un carácter más bien excepcional en el ambiente de la puna salada del noroeste argentino

La gran vega alrededor de la que se emplaza el pueblo de Santa Rosa de los Pastos Grandes constituye un recurso clave para las actividades pastoriles de un número restringido de familias. La presencia de una vega en el centro poblado posibilita la concentración de varias familias de pastores, haciendo que el sistema de residencia

adquiera características bastante peculiares respecto a lo reportado para los Andes centrales, donde sí se ha observado la agrupación de grupos domésticos emparentados alrededor de grandes bofedales que no coinciden con los centros poblados (Flores Ochoa, 1968; Inamura 1986; Palacios Ríos, 1988a). Si bien en los parajes ubicados en el campo los derechos sobre las pasturas son exclusivos de uno o dos grupos de *familias* emparentadas, un conjunto de familias que se dedican al pastoreo residen estacionalmente en el pueblo de Santa Rosa. Cada año, en la estación de lluvias, la vega de Pastos Grandes es ocupada por un mismo conjunto de familias. Entre los años 2005 y 2010 había 11 familias directamente involucradas con el manejo cotidiano de sus rebaños que pastoreaban en distintos lugares de la vega. Las pastoras no dejan pacer libremente a sus animales por toda su extensión, sino que existe una asignación de sectores de pastoreo más o menos precisa en los que cada *familia* lleva sus animales. Esta vega se encuentra dividida en cuatro sectores que no han sido delimitados de manera infraestructural (alambrados, pircados, etc.). Cada uno de estos sectores es usufructuado y compartido exclusivamente –y regularmente– por dos o tres familias de pastores estrechamente emparentadas. Estos grupos de familias están vinculados por relaciones de parentesco consanguíneo que no excede a la distancia genealógica de segundo grado colateral (Abeledo, 2013a). Es decir, son unidades domésticas entre las que existen parentescos de hijos, hermanos, nietos y hasta primos hermanos entre sus jefes de familia.

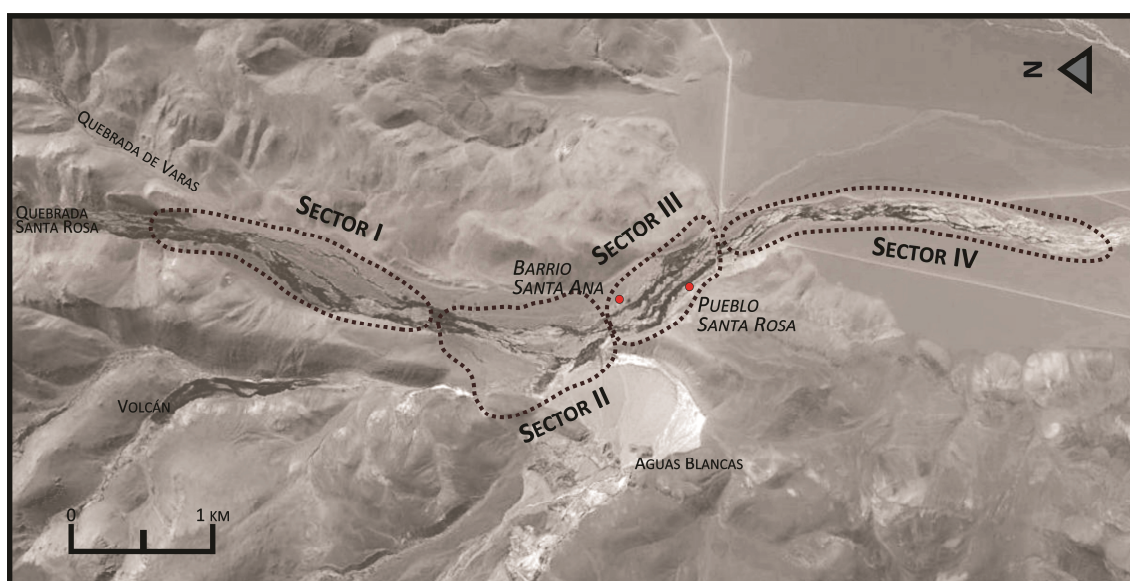


Figura 1. La vega de Pastos Grandes y sus sectores aproximados de pastoreo. Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

Los sectores tienen diferentes extensiones que no varían de un modo significativo pero poseen características particulares dadas por la calidad de las pasturas en relación con la disponibilidad de fuentes de agua. Su utilización está controlada por “acuerdos entre vecinos”, familias estrechamente emparentadas que comparten el uso de las pasturas de cada sector y llevan a cabo cooperativamente los trabajos de mantenimiento y preservación de sus recursos. Los acuerdos de cooperación y ayuda mutua y los cuidados del ganado que algunas familias asumen de manera conjunta, varían según cada caso, pero a pesar de ello mantienen un rasgo fundamental en común: su base parental. Por otra parte, deben estar constantemente alertas controlando la expansión del ganado de vecinos sobre el terreno (Muscio, 2004). Tampoco existen en Pastos Grandes niveles supradomésticos en la toma de decisiones respecto al uso y administración de los recursos que cada *familia* controla. En ausencia de una institución local o estatal que se ocupe de los asuntos colectivos, las formas de sanciones a los abusos de explotación y expansión del ganado constituyen asuntos reservados a las propias *familias* de cada sector como producto de los mismos acuerdos que entre ellas entablan.

En el sistema de propiedad de la vega de Pastos Grandes se expresa una tendencia hacia la formación de grupos de familias emparentadas consanguíneamente que cooperan entre sí. La filiación parece erigirse como el medio que permite acceder a pasturas y gozar de los beneficios de la cooperación, desempeñándose también a través del reclutamiento de afines que, como dijimos, actúan como parientes consanguíneos en el interior de estas parentelas denominadas *familia* en su sentido amplio. De hecho, las relaciones de consanguinidad más cercanas entre las *familias* que comparten pasturas en la vega no superan la distancia genealógica por descendencia común que existe entre los primos de primer grado. En la formación de los grupos de cada sector, para acceder a las tierras de pastoreo de la familia en la vega y lograr establecer redes de ayuda, reciprocidad y cooperación preferenciales, resulta conveniente establecerse en sus inmediaciones. La preferencia por construir nuevos hogares en las cercanías de las casas de los parientes sienta las condiciones que posibilitan cooperar con el trabajo pastoril de la propia *familia*. La herencia tiene un lugar muy importante en la conformación de estos grupos ya que suelen dejarse los *archivos* y los pastoreos a hijos/as o a parientes

consanguíneos muy cercanos.<sup>80</sup> Entonces la formación de estos grupos se lleva a cabo en virtud de la vecindad de *familias* de parientes, como lo explicaba un pastor:

“Un hijo de cada familia a veces se quiere quedar y por ahí tiene un poco de *hacienda*, le toca una parte de su padre o de su madre y entonces no tiene dónde llevar. Y el que vive ahí que tiene el pastoreo más de antes, le cede una parte, entonces ahí ya queda *familia* que se comparten los pastoreos [...] Siempre ha venido de antes que los padres, va que mi padre también eran así, los que van quedando, los que se quedaban, le daban una parte. Por ejemplo yo cuando era chico, mi madre tenía los pastoreos donde vivo ahora, yo tenía un poco de hacienda y después me agarró y me dijo, ‘bueno acá tenés un pedazo de vega te lo vamos a archivar para que tengas tu lugar. A lo mejor te vas a trabajar y después con el tiempo volvés y te ponés a criar tu hacienda y tenés tu pasteo y nadie te puede quitar’. Entonces eso venía de antes. Yo por eso estoy así, yo cuando era chico, me iba a trabajar a otro lado pero ya tenía mi parte de vega, archivado por mi mamá. Entonces es como si fuera dueño de esa parte y ahí vivo ahora. Y así, formaron el resto de los familiares con la compartida de los pastoreos” (Fausto Morales, 2006)

Por lo tanto, puede decirse que la vega es usada colectivamente por un grupo de unidades domésticas emparentadas que hacen uso común, sin negarse entre sí el acceso a las pasturas de cada sector, aprovechándolas exclusivamente para sus animales. Sin embargo, la vega no es “comunitaria”, ya que no todas las familias de la localidad que poseen ganado y una *casa en el pueblo* pueden acceder a ella irrestrictamente.

Desde esta perspectiva, podemos ahora apreciar el tipo de manejo de la vega de Pastos Grandes en relación con distintos casos estudiados en otros sectores de las tierras altas de los Andes entre las que puede ubicarse nuestro caso. Los estudios sobre el manejo y la apropiación de estos pastizales en los Andes centrales, y en algunas regiones de los Andes meridionales, han demostrado la variabilidad de las modalidades de apropiación, donde el acceso a las pasturas puede ser comunal y/o privado, instrumentado a través de redes de parentesco o a través de rentas o arreglos recíprocos (Browman, 1990). En un primer momento, los pastograndeños se refieren al hecho de que “la vega es de todos”, dejando entrever que la misma es, en un sentido público, de toda la comunidad. Pero para comprender mejor esta caracterización cabría establecer para Pastos Grandes, tal como lo hiciera Casaverde para el caso de Chalhuanca (1985), un ejercicio de diferenciación de dos niveles distintos de los regímenes de propiedad. En un nivel, cuando se están refiriendo a un contexto social externo, todos los pobladores se preocupan por definir su territorio en contraste con las instituciones gubernamentales

---

<sup>80</sup> La sucesión del derecho a residir y disponer de un pastoreo está ligada también a la permanencia, la colaboración en el trabajo y las relaciones afectivas de respeto entre los padres y los hijos. Esto lo veremos en detalle en el apartado que sigue.

como la Municipalidad. Pero ya en otro nivel, en el interior de la comunidad, la vega adquiere otro régimen de propiedad.

El sistema de propiedad de esta vega es muy diferente al que observamos en otras comunidades próximas de la misma región. Por ejemplo, sabemos que en Huancar y Susques no estarían dadas las condiciones para las comparaciones debido a la ausencia de vegas, bofedales y aguadas comunitarias en el distrito. En otros sitios de los Andes, el territorio puede ser propiedad de la comunidad y cada familia, en virtud de su pertenencia a ella, puede percibir en usufructo una porción de acuerdo a patrones tradicionalmente establecidos que norman y regulan sus formas de acceso y aprovechamiento (Nielsen, 1996; Casaverde, 1985). En Pastos Grandes las formas de acceso están claramente definidas y no contemplan la ocupación de terrenos de pastoreo por cualquier unidad doméstica ya sea por “orden de llegada” u otra situación negociable que de forma a estructuras de uso diferentes en cuanto a los sectores. La vega es ocupada regularmente por un mismo conjunto de familias que acceden a los mismos espacios de pastoreo en distintas áreas delimitadas, fijas y no rotativas, por parte de un mismo grupo de familias reconocidas por el resto de la comunidad. Las demás familias no intentan ocupar dichos territorios, que independientemente del tamaño de los rebaños, se consideran exclusivos de cada grupo. Por lo tanto, no queda abierta la posibilidad de que otras *familias* puedan utilizarlo al año siguiente, situación que caracterizaría más a una estructura de libre acceso. Algo muy distinto es lo que enunciaba Castro Lucic (2000) respecto a las formas de derecho de tipo comunitario que pueden hallarse en las grandes extensiones de pastoreo de algunas regiones del norte de Chile, en las que cada pastor accedía a diario a lugares distintos, generando estructuras de usos diferentes. Por otra parte, West (1988) encontró que en Pampa Aullagas, después de algunos días, el sistema de rotación de pasturas tomaba la forma de un patrón laberíntico que parecía no tener fin. En este sentido, y sin ahondar en los detalles, se puede decir que la estructura de uso de la vega de Pastos Grandes en la estación húmeda representa una suerte de intermedio entre las formas de uso exclusivo de pasturas por un único grupo doméstico y las del tipo comunitario.

Una cuestión importante que caracteriza el modo de apropiación de esta vega radica en que entre las modalidades de uso y acceso no se contemplan formas de transacción comercial del tipo compraventa y/o alquiler de pasturas; ni de los *archivos* que simbolizan sus derechos de usufructo. A pesar del alto grado de penetración del

mercado en el pueblo de Pastos Grandes y la creciente monetización de la economía doméstica, la propiedad de los terrenos se sigue rigiendo por normas y principios tradicionales donde el lenguaje para hablar de las formas de acceso y la herencia a pasturas no es otro que el del parentesco.

### **Residencia y herencia de los territorios de pastoreo**

La unidad doméstica como pilar fundamental de la vida social, también provee de un marco a ciertas relaciones relativas a la reproducción de la sociedad. Las alianzas matrimoniales o uniones de pareja siguen reglas que son explícitas, aunque se observan y toleran excepciones. El matrimonio entre hermanos, medios hermanos y primos hermanos, está desaprobado socialmente. Este precepto alcanza también al grupo extenso que designa a la *familia* y los *parientes* cercanos. Debido al carácter prohibitivo del incesto y el carácter exogámico del grupo al que se denomina *familia*, las búsquedas matrimoniales con el fin de garantizar su reproducción deben emprenderse en otros núcleos de parentesco. Sin embargo, aplicando una mirada holística que contemple la totalidad de la localidad de Pastos Grandes, las estrategias matrimoniales están orientadas a la endogamia a nivel local, hecho que se deriva del número mayoritario de parejas que se forman dentro de la localidad.

Las reglas o patrones de residencia expresan la preferencia de establecerse en las posesiones territoriales de la *familia*. Al contraer matrimonio o formarse una unión, los pastores dicen que según la *costumbre* local este nuevo hogar puede ser construido en tierras de pastoreo de la familia del varón o de la mujer, o bien pueden continuar viviendo en algunos de los dos hogares en comunión con la familia elegida por algún tiempo para luego construir una casa propia. Sobre la existencia de posibles preferencias de habitar en casa de alguno de los padres al momento de establecer un nuevo hogar, algunas personas señalan que es mejor que un joven lleve a vivir a su mujer a la casa de sus padres para luego continuar con la ocupación de sus tierras, o que la pareja construya su nueva casa en tierras que los padres del novio les ceden especialmente para ese fin. Al menos en la actualidad, esta preferencia de residencia virilocal no es



expresada como una regla o norma obligatoria y parece no tener mucho peso en las decisiones de una pareja.<sup>81</sup>

Otro grupo de personas sostiene que la *costumbre* indica que los hijos deben construir su hogar de manera independiente en donde puedan hacerlo. A pesar de las preferencias ideales, en la práctica, la unidad doméstica tiende a plegarse por el lado parental que puede otorgarles más ventajas económicas. De acuerdo a sus intereses y si sus circunstancias económicas y sociales lo permiten, pueden optar por una residencia aparte y alejada de las de ambos padres, es decir, una residencia neolocal.

Las familias pastoriles pueden escoger construir una *casa* en terrenos que le sean permitidos, o pueden utilizar algún espacio abandonado que no esté siendo ocupado. La residencia neolocal, también es adoptada por aquellas nuevas *familias* que deciden no continuar con el pastoreo como principal ocupación. En las cercanías y en el mismo pueblo de Pastos Grandes, en los parajes de Volcán, Aguas Negras y en dos casas en el *barrio* del pueblo, habitan familias de pastores provenientes de otros *parajes* ubicados en el campo.<sup>82</sup>

Estas variaciones y la flexibilidad que se reflejan en las pautas de residencia pueden estar antecedidas por una etapa previa al establecimiento definitivo que adopte una pareja. Se da una suerte de “disputa” de la pareja por parte de las familias de “los novios”, que requieren continuamente la ayuda que antes le prestaban a cada una. Teniendo en cuenta sus conveniencias, la pareja puede residir por períodos cortos en ambos hogares, momento en que la residencia de una pareja puede ser llamada ambilocal. De acuerdo a los criterios que emplee la pareja, tomará la decisión de establecerse en la casa de los padres de uno de los cónyuges, en sus mismas proximidades o establecerá un nuevo hogar distanciado de aquellos. La decisión final, que contempla esta pauta neolocal de residencia –tal como suele resolverse–, puede reforzar las alianzas con una de las familias ya que involucrará a la pareja en la estrategia pastoril y en otras actividades domésticas.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Debemos considerar que aún no hemos obtenido resultados definitivos sobre estas cuestiones y no podemos emitir juicio alguno sobre tendencias definidas de residencia ni en la transmisión de derechos de propiedad de pasturas. Nuestra investigación al respecto se encuentra en curso.

<sup>82</sup> Debemos señalar que muchas veces se muestran objeciones al lugar del pueblo en que una pareja intenta construir su casa.

<sup>83</sup> Esta línea de investigación requiere cumplimentar la recolección exhaustiva de datos genealógicos para acceder a los principios de organización social que nos hablen de la forma en que se articulan herencia y residencia, y de cómo funciona en esta sociedad de pastores, independientemente de los ordenamientos institucionales que pudiere adoptar a lo largo del tiempo. Como ya lo hemos dicho, nuestra investigación al respecto se encuentra en curso.

Existe un problema diferente cuando consideramos los lineamientos residenciales de las personas desde el punto de vista del grupo doméstico. La elección de residencia de las personas que formaran una *familia* precipita la fisión en el grupo doméstico que se traduce en una representación espacial que implica la movilidad fuera del grupo de uno o ambos esposos. Pero cuál de los esposos habrá de moverse es un factor que también depende de la fase del ciclo de desarrollo alcanzado por el grupo doméstico al momento de esa unión. En Pastos Grandes, si el grupo doméstico consiste en los padres y dos o más hijos, y el que se casa es el mayor, él o ella puede decidir libremente si se muda más allá de su sexo. Pero si se trata del último hijo que queda en la *familia* después de que los otros se hayan retirado, los padres intentarán –y no siempre lo lograrán– persuadirlo para que se quede, y si es que decide formar una pareja, se junte con su esposo/a en su hogar natal. Pues de acuerdo a esto, en Pastos Grandes, y siempre hablando en términos ideales, la elección del lugar de residencia también depende de quién y cuándo se separa de su hogar natal, y de otros principios relacionados con la herencia de los territorios de pastoreo (Fortes, 1958).

El sistema de herencia de un territorio es distinto al modo de heredar animales. Las reglas que gobiernan los procedimientos de la herencia de una *casa*, *puestos*, *pastoreos* y *aguadas* son más complejas, pero tienden a concentrarse en manos de los miembros del grupo de descendencia (Lambert, 1980). Según sostienen los pastores, los derechos de los pastoreos que explotan en común los miembros de cada grupo doméstico pueden ser transmitidos de generación en generación. La gente asegura que esto se concretiza a través de la cesión de los *archivos* de marca y señal, boletos que revisten carácter hereditario.

Los derechos sobre los bienes que los padres conservan hasta el momento de su muerte pueden ser transmitidos –también en referencia a estos *archivos*– de varias maneras. Una forma de herencia de los bienes territoriales se relaciona con la *costumbre* o preferencia de residencia virilocal, hecho que se esperaría en función de una predilección de herencia patrilineal de territorios de pastoreo. Este método para transferir la propiedad de la tierra por línea paterna existe también en muchas otras sociedades pastoriles de los Andes (ver Custred, 1977; Palacios, 1977b; Casaverde, 1985; Caro, 1985; Flores Ochoa, 1968; Göbel, 2002; Nielsen, 1996; Sendón, 2008; Tomasi, 2010). Aunque en general los pastores no mencionan preferencias de herencia a través de una sola línea, y varias pastoras explicaron que los *archivos* que poseían los

habían heredado tanto de sus padres y madres, como de sus abuelos y abuelas, según la gente más longeva, en el pasado ha existido este criterio patrilineal. Pero aun cuando este principio patrilineal haya perdido presencia entre las normas tradicionales mencionadas por los pastograndeños, su aplicación se enfrenta con dificultades prácticas que dependen de otros factores. Si los padres sólo han tenido hijas mujeres o ellas son las únicas que permanecen en el hogar, puede que sea alguna de ellas la que herede los derechos de propiedad de los territorios de pastoreo y los animales.

Como lo hemos apuntado en estos casos, las instancias en las que una pareja decide vivir en la *casa* o territorios de los padres permiten heredar el uso de los pastoreos y *puestos* de la familia con la que se han asentado. Pero también podrían heredar, en el caso de que alguno de los padres los posea, los *pastoreos* y la *casa principal* en el pueblo y tomar la decisión de habitar aquellos terrenos. Algunas parejas pueden heredar cada uno pastoreos muy alejados entre sí, inclinándose a usar los que consideran de su conveniencia.

En el caso de que más de un hijo decidiera quedarse, comparten las mismas tierras de pastoreo correspondientes al mismo paraje, construyendo casas separadas para cada una de sus familias. Si bien es poco frecuente que dos o más hijos varones o mujeres decidan quedarse en el mismo paraje para continuar con el pastoreo, existen algunos casos actuales que ilustran lo que sucede. Por ejemplo en el paraje El Paso, dos hermanos han permanecido en la *casa* y han formado sus respectivas *familias*. A pesar de que cada uno construyó su propia *casa*, todos pastorean una única *hacienda*. Otro de los ejemplos viene además a demostrar una de las dificultades prácticas de aplicación del pretendido principio patrilineal. En el paraje Condorhuasi, solo han permanecido en el hogar dos hijas mujeres que heredaron los derechos de propiedad de los territorios de pastoreo y los animales. Cada una ha formado su propia familia, han construido sus casas a cierta distancia (aproximadamente 1 kilómetro) y pastorean rebaños separados con sus propios *puestos* de pastoreo.

Existen en Pastos Grandes otras formas de herencia que se relacionan con la obligación moral que tienen los hijos o hijas menores de la familia de cuidar y atender a sus padres cuando envejecen. Como ya lo hemos dicho antes, los padres intentarán retener al último hijo o hija como un posible heredero para que permanezca en su hogar natal. Según la *costumbre* que existe en Pastos Grandes, el ultimogénito conocido como

*sulca*<sup>84</sup> o *pichulo*, es el encargado de permanecer con sus padres hasta ponerlos *bajo tierra*. En compensación por quedarse y cuidarlos con responsabilidad y *respeto* puede recibir, además de la parte normal de su *herencia* (la parte que le corresponde del ganado familiar), sus posesiones en el campo y/o en el pueblo. En principio, de acuerdo con esta norma, tanto los hijos como las hijas tienen igualdad de derecho para heredar, aunque se advierte cierta preferencia por las hijas mujeres. La transferencia intergeneracional de una *casa principal* y sus tierras de pastoreo es más definida cuando una mujer, sola o con sus hijos, permanece al cuidado de sus padres sin haber formalizado una pareja y manifiesta su interés en continuar pastoreando en esos lugares.<sup>85</sup> Generalmente el grupo de los hermanos acuerda que una hermana sea quien permanezca en la casa y se quede con las pertenencias, debido a que la mujer se hace cargo del ganado y, siendo la hija menor, no tiende a moverse según la norma virilocal ni a emigrar fuera de la localidad (ver Göbel, 2002, 2000-2002; Nielsen, 1996). Por lo tanto, los animales y tierras de pastoreo que permanecen bajo la posesión de los padres, constituyen la herencia de la hija menor o la última en casarse, que reside permanentemente con sus padres. Tanto la eventual ausencia de potenciales herederos varones, como la preferencia de que sea la *pichula*, tienen el efecto de quebrar por esa generación el principio de la patrilocalidad, aun cuando la tendencia no sea tan fuerte. Resulta difícil de constatar solamente a través de los juicios de los pastograndeños si la *costumbre* del ultimogénito es la única que persiste en cuanto a la herencia. Es preciso realizar estudios estadísticos para determinar con qué frecuencia ocurre esto y su relación con las tendencias de transmisión patrilineal de derechos a la tierra y la norma virilocal de residencia posmarital que, discutida en etnografías de varias regiones de los Andes, tiende a resultar en la formación de líneas de descendencia agnaticias.<sup>86</sup>

En la actualidad, el criterio utilizado para heredar parece hablar más del estado actual de la sociedad pastoril y de sus posibilidades que de las normas ideales establecidas. Esto tiene relación con que para las familias pastoriles es muy difícil encontrar un sucesor

---

<sup>84</sup> En quechua *sullk'a* significa entre otras cosas, el último hijo de la familia.

<sup>85</sup> Por ejemplo, en Huancar la norma dice que es el hijo o la hija menor quienes deberían hacerse cargo, pero en la práctica, los hermanos prefieren asignar este cargo a una hermana soltera con hijos, porque ella permanece en el lugar y sus hijos pueden colaborar en la economía doméstica (Göbel, 2002).

<sup>86</sup> La ocupación de porciones precisas del territorio que se lleva a cabo de generación en generación por líneas de descendencia agnaticias, tienden a resultar en una asociación estrecha entre patronímicos y la toponimia vernácula (Sendón, 2008). Desde nuestra parte, nos vemos obligados a reconocer que la discusión precisa de estos aspectos exige una recolección y análisis de datos genealógicos exhaustivos que, habiéndola iniciado, aún no hemos podido completar. Más allá de esta cuestión, y reconociendo la importancia capital de estas cuestiones en materia de organización social, este punto en particular excede los objetivos que nos hemos propuesto para la presente tesis doctoral.

que desee continuar con el pastoreo. La herencia, en la mayoría de los casos, está supeditada a la voluntad de continuidad y permanencia de los hijos. En algunos casos en los que se posee la *casa principal en el campo*, no siempre se continúa con su ocupación, ni es necesaria la construcción de una nueva vivienda en sus inmediaciones, ya que se usa la *casa en el pueblo* para estos fines. Las *familias* que deciden abandonar al pastoreo como modo de vida y se mudan al pueblo, suelen dejar sus casas y pastoreos que quedan desocupados a sus parientes cercanos. También puede ocurrir que ambos miembros de una pareja hayan heredado *casas* en el campo o *puestos* de pastoreo que por diversos motivos deciden no utilizar, y los cedan a pastores con menos posibilidades mediante algún acuerdo recíproco.

En el estado actual de la sociedad pastograndeña, en momentos en los que muchos jóvenes deciden estudiar y privilegiar una vida como trabajadores mineros, urbana y sedentaria, los pastores –o la pastora– se limitan a designar como heredero a aquel que lo solicite o lo desee, siendo esto ya un logro difícil de conseguir.

### **La adquisición de animales y la composición del ganado familiar**

La formación de un ganado familiar es un proceso que puede seguirse a través de los estados de vida que hacen a la constitución de una persona. En un periodo temprano de su vida, cada persona en Pastos Grandes comienza a poseer animales, o más bien, a adquirir derechos potenciales de propiedad sobre ellos. La adquisición de los derechos de los animales ha sido discutida en varias etnografías que muestran un patrón que resulta similar en muchos aspectos a lo que observamos en Pastos Grandes (Flores Ochoa, 1968; Nachtigall, 1968; Palacios, 1977b; West, 1988; Nielsen, 1996).

Como para todas las sociedades de pastores, la cuestión de los derechos de propiedad es compleja, dado que sobre los animales de una *hacienda* conviven simultáneamente tanto derechos individuales como familiares. En un nivel espiritual, al igual que los pastores de otros lugares de la Puna Argentina, los pastograndeños mantienen la creencia de que la Pachamama es la verdadera dueña de los animales, quien les ha concedido derechos de explotación. Pero a nivel de la comunidad, se habla de una *hacienda* como si esta perteneciera a la persona que normalmente pastorea en la *familia*, generalmente la mujer. Pero el modo de asignar la propiedad del ganado cambia si alguien se refiere a un animal de manera individualizada, debido a que cada uno pertenece a un miembro de la familia (Göbel, 1997: 47).

Para comprender por qué los animales que son descriptos como propiedad de una familia tienen múltiples dueños individuales, debemos referirnos a los procesos de asignación bilateral de animales que sigue las etapas de vida de una persona. Es *costumbre*, cuando nace un niño o niña, que sus padres le regalen uno o más animales hembras que son preservados dentro del rebaño de la *familia*. Los animales también son recibidos en un número de rituales en los que se fundan las relaciones de parentesco ficticio.<sup>87</sup> Tanto en el bautismo católico como en el *rutichico* –ceremonia del primer corte de pelo que se celebra alrededor de los 4 años–, se designan padrinos que les regalan a sus ahijados un animal hembra de cualquiera de las tres especies pastoreadas. En Pastos Grandes, todavía existe la *costumbre* de que la persona que vea el primer diente o muela que le haya salido a un bebé, deba hacerle un regalo ritual que generalmente consiste en la entrega de un animal. Otras instancias rituales en las que un miembro de una *familia* puede recibir animales son los sacramentos católicos de la confirmación y el matrimonio; o simplemente cuando se conforma una pareja. Además, algunas *familias* entregan animales a sus hijos en las *señaladas* y cuando estos adquieren la mayoría de edad.

Es importante señalar que estos animales asignados a los hijos no siempre lo son de forma definitiva. Los animales que se les dan a los niños pueden ser efectivamente entregados o asignados para la *suerte*. Cuando un dueño decide entregar un animal, lo *nombra* para esa persona que pasa a ser su propietaria. Pero existe otro método que es cuando se entregan *para la suerte*, concepto que desempeña un rol central en la asignación de los animales.<sup>88</sup> El potencial reproductivo que una persona tiene con su ganado se mide a través de la *suerte*, ya que ésta parece estar ligada causalmente al crecimiento del rebaño (West, 1988; Göbel, 1997). A través del acto en el que el animal es *nombrado* como propiedad de su nuevo dueño, la *suerte* alcanza al animal (Göbel, 2008). Se puede *probar la suerte* de una persona, especialmente de los niños, transfiriéndoles animales de un modo más bien figurado para estar al tanto de si la misma se restringe a alguna especie en particular. Si una llama le es transferida a un niño para *probar su suerte*, esta sobrevive al año de vida y en años posteriores tiene

---

<sup>87</sup> Existen otros ritos de paso de la región andina en los que los niños también reciben donaciones de animales, como el nombramiento y el corte de uñas, por lo que en el momento de la mayoría de edad o matrimonio ha acumulado 12 a 18 animales (Browman, 1974: 193).

<sup>88</sup> Göbel ha trabajado los diferentes usos de este concepto asociado al manejo del ganado entre los pastores de Huancar. La suerte se vincula con el éxito económico vinculado a los recursos claves. En el caso de los pastores es equivalente al multiplico, es decir, el éxito reproductivo de un rebaño (Göbel, 2008).

crías que también sobreviven, todos considerarán que el niño tiene *suerte con las llamas*. El mismo procedimiento puede hacerse con las ovejas, cabras y burros. Puede ocurrir que un niño no tenga *suerte* con algún animal, se dirá que este no tiene *suerte* con aquellos y no se le entregarán animales de esa especie. Un pastor del pueblo de Pastos Grandes que posee un rebaño compuesto de llamas y ovejas afirmaba que no tenía cabras porque nunca había tenido *suerte* con ellas. De esta forma, conociendo la *suerte* inherente a cada persona, los pastores pueden utilizar ese potencial en provecho propio transfiriéndoles simbólicamente animales con el objetivo de explotar la *suerte* de aquellos, aun cuando sean personas ajenas al grupo doméstico (compadres, parientes lejanos o que han emigrados) (Göbel, 1997).<sup>89</sup> Debido a los valores culturales en los que se embebe esta concepción, es muy importante remarcar que la transferencia de los animales de esta manera no significa el otorgamiento cabal de derechos de propiedad, especialmente para los migrantes. Para los pastores, la apropiación simbólica o efectiva de animales constituye un modo de mantener vivas las relaciones sociales con su familia de orientación.

Al momento de casarse o de iniciar una vida en una *casa* aparte con su pareja, los animales que una persona ha acumulado en el rebaño de sus padres le son entregados. La *costumbre* indica que los hijos e hijas que deciden formar su propia familia tienen derecho a *retirar* todos los animales de su propiedad que les fueron efectivamente asignados durante su vida junto con las crías de los mismos que incrementaron su patrimonio. Si estos fueron asignados en *suerte*, no le corresponden de hecho, aunque sus padres pueden cederlos si cuentan con un número elevado de animales. Además, los padres dividen el ganado por partes iguales y le otorgan una porción equivalente a cada uno de los hijos en el momento en que forman su pareja. Por supuesto, también se reservan para ellos mismos una porción equivalente para continuar pastoreando. A esta fracción que entregan a sus hijos le llaman *herencia*.<sup>90</sup> La pareja puede decidir juntar el ganado que retira de sus *familias* y formar una única *hacienda*, pero las *herencias* de cada uno no se funden en el condominio conyugal, sino que se mantiene la propiedad individual del ganado (Palacios, 1977a: 98).

---

<sup>89</sup> Además, debido a que no se encuentran involucrados en el manejo cotidiano del ganado, estas personas tienen menos probabilidades de cometer errores o comportarse de una manera inapropiada que podrían tener consecuencias fatales para los animales (Göbel, 1997).

<sup>90</sup> Algunas personas no establecen ninguna diferencia entre los animales que le corresponden a un hijo por ser de su propiedad y aquellos que le son entregados al momento de formar su familia, llamando indistintamente *herencia* a la porción de ganado entregado.

Sin embargo, estas reglas de distribución solo se cumplen en condiciones ideales, ya que estos principios pueden modificarse de acuerdo a: 1) la cantidad de animales que disponga el rebaño de la unidad doméstica, 2) la cantidad de animales que le correspondan a cada uno de los hijos. De acuerdo a estas cuestiones, el número de animales que se entregan a los hijos puede variar, otorgando menos o más cantidad de los que corresponden por derecho. Por ejemplo, cuando el ganado familiar no es lo suficientemente grande como para prosperar, los hijos reciben una *herencia* menor a la que les correspondería. A su vez, los hijos pueden decidir no apartar algunos o la totalidad de los animales que les correspondan. Esto sucede preferentemente cuando el ganado de uno de los cónyuges es suficiente como para empezar a formar un hogar propio e independiente. Los que continúan viviendo en la *casa*, retienen la porción del ganado que les corresponde; y de la misma forma, si uno de los hijos decide formar pareja y residir con sus padres, su parte permanece con la de ellos. Esto último también sucede con la parte de aquellos que deciden no continuar con el pastoreo.

Sin dudas, hay mucha variación en las cantidades de ganado aportadas por los padres a sus hijos cuando están en proceso de formar su *familia*. Pero lo que se mantiene sin alteraciones es que los propietarios individuales siempre mantienen sus derechos de posesión sobre el ganado. Las personas continúan conservando sus derechos individuales sobre los animales que le corresponden, independientemente de que tomen la decisión de no movilizar sus animales o de que decidan abandonar el pastoreo.

Está claro que por las razones que enumeramos arriba, los rebaños que una familia controla suelen conformarse de diferentes dueños que en su mayoría pertenecen o alguna vez pertenecieron a determinado grupo doméstico, es decir, a la *familia*, o son parientes cercanos a dicho núcleo. Pero además, los animales de una *hacienda* pueden pertenecer a personas no emparentadas con las cuales se mantienen acuerdos de reciprocidad a través de dos instituciones: *al partir* y *al cuidar*. Estos arreglos recíprocos y de ayuda mutua donde no median flujos monetarios respecto a los cuidados de la *hacienda* son frecuentes en Pastos Grandes. Ambos acuerdos pueden ser descritos como instancias en las que un pastor entrega su hacienda o parte de la misma a otro que puede cuidarla en tierras de pastoreo propias o que le son cedidas para tal fin. Una diferencia sustancial de ambos acuerdos es la retribución, ya que tanto uno como otro involucran distintas posibilidades prácticas. Si alguien entrega hacienda *al cuidar*, la mano de obra ganadera puede ser retribuida con dinero, mercaderías, o simplemente



con el préstamo de alguna *estancia, puesto o pastoreo* para que pueda ser usufructuado en beneficio de quien está al cuidado. El acuerdo *al partir*, idealmente contempla que quién otorga en cuidado la *hacienda*, lo haga por razones como el traslado transitorio o permanente a otro pueblo, y se suele dejar la hacienda completa. La retribución en este acuerdo se hace con ganado. El *al partir* es más conveniente para quien queda a cargo, ya que cumplido un año se divide o se *parte el multiplico* en cantidades iguales, quedando la mitad de los nacidos para cada una de las partes. Veamos la explicación de un pastor al respecto:

“Damos *al partir* ya toda la tropa, por ejemplo, yo si quiero ir para abajo, para Salta, Quijano; dejo ocupando una persona al partir, a esa persona sí le doy *al partir*, pero entre nosotros no. Puedo dejar un *puestero* digamos, ¿ve?, a ver si dejamos una persona ocupando para dejar la hacienda a cargo de él. Ahí lo dejamos *al partir*, ¿ve? O puede dejarlo *al cuidar*, entonces le cuidan y pagamos mensualmente *al cuidar*. Y si dejamos *al partir*, entonces al año se partimos el multiplico ¿ve? (...) *Al cuidar* se paga con la misma hacienda, a veces con plata o como sea (...) *Al partir* cuando llega el año, recién se parte la hacienda con los chicos que hay, con el multiplico” (Fausto Morales, 2006)

Podemos notar que en ambos tipos de acuerdo se intercambia trabajo por bienes. Sin entrar en distinciones analíticas más técnicas, ambos acuerdos pueden considerarse como intercambios asimétricos más o menos equivalentes, cuya evaluación puede estar hecha a partir de otras circunstancias sociales (Alberti y Mayer, 1974). Un aspecto importante de ambos acuerdos y que los pastores perciben como un beneficio, es que mediante el control de rebaños ajenos puede ampliarse los propios y acceder a grupos más numerosos de animales, posibilidades más remotas si son encaradas desde una estrategia monetaria. Sumado a esto, estos acuerdos constituyen mecanismos que permiten ampliar las propias pasturas cuidando el ganado de otra familia, ya que pueden obtenerse permisos de pastoreo en sectores aledaños o en *puestos* que circunstancialmente no se estén utilizando.

Las razones para mantener este tipo de propiedad y las reglas de distribución del ganado pueden ser atribuidas a distintas razones que varían según los actores. Por supuesto, las relaciones establecidas de acuerdo a la propiedad del ganado son mucho más que relaciones económicas (West, 1988). En Pastos Grandes, estas relaciones de propiedad son la expresión misma de las relaciones de parentesco propias del ámbito de la *familia* (en el sentido extenso término). En diversos contextos sociales y rituales, el ganado se

convierte en un motivo central que fomenta la cooperación entre los hermanos que se casan y emigraron del hogar, y con otros miembros del grupo de parentesco. Con la retención de parte de los bienes de sus hijos, los padres no solo buscan el mantenimiento económico de su hogar, sino que mantienen la solidaridad entre los miembros de la unidad doméstica que anteriormente integraban en conjunto y hoy forman parte de esa parentela extendida que también se denomina *familia*. Para los migrantes, el interés en conservar la propiedad simbólica o efectiva de los animales excede los miramientos económicos, ya que también constituye una manera de mantener y reforzar las relaciones con su lugar de origen (Göbel, 2008).

### **Los animales y la tecnología del pastoreo**

La principal actividad productiva local sigue siendo la cría de ganado. Las cifras de las familias pastoriles de la localidad respaldan esta afirmación; tal como lo hemos visto, entre los años 2009 y 2011, más de la mitad de las *familias* de Pastos Grandes se dedicaba a la cría de llamas, cabras y ovejas. Estos animales son usados para consumo doméstico y como medios para obtener dinero a través de la venta de sus productos y manufacturas derivadas. Se utiliza prácticamente todo de la *hacienda*; principalmente la carne, la lana, leche, cueros y hasta abonos. Con la carne se elabora el *charqui* (trozos de carne tajeados, salados y secados al sol) y *chalonas* (chivos o corderos abiertos enteros y *charqueados*) que pueden ser vendidos, intercambiados o almacenados. La lana también puede venderse hilada y sin hilar, y también los tejidos, aunque su principal destino es la propia unidad doméstica. La leche de cabra se consume habitualmente y se utiliza también para hacer quesos. Los cueros se usan y se venden, mientras que el abono seco de los animales puede utilizarse como combustible. A diferencia de otros lugares de los Andes, las estrategias de producción ganadera no solo no están especializadas para la comercialización, sino que la articulación de esta producción con el mercado es poco significativa.

Algunas *familias* todavía conservan una cierta cantidad de burros comparativamente menor a la que solían poseer, a los no se les dedica cuidados especiales en términos de la rutina diaria del pastoreo. El uso del ganado asnal es menos diversificado que el que se le otorga al ganado ovicáprido y camélido. En el presente, los burros solo se utilizan como animal de carga en los viajes de intercambio y para la movilidad local (traslados

entre puestos, cargas de leña y agua, etc.), debido a que el consumo de su carne goza de poco prestigio social entre los pastograndeños.

Lamentablemente, en Pastos Grandes no se practican censos comunitarios a nivel local más allá de los registros que cada familia lleva cuidadosamente, y las estadísticas y censos ganaderos nacionales no precisan datos para la localidad. En el período comprendido entre los años 1908 y 1942, los censos agropecuarios y los de población que incluyen cifras ganaderas desagregaron información para el Territorio de Los Andes y el departamento de Pastos Grandes.<sup>91</sup>

Año	Vacuno		Ovino		Caprino		Camélido		Asnal		Mular	
	T. Los Andes	Dpto. P. G.	T. Los Andes	Dpto. P. G.	T. Los Andes	Dpto. P. G.	T. Los Andes	Dpto. P. G.	T. Los Andes	Dpto. P. G.	T. Los Andes	Dpto. P. G.
1908	905	s/d	54133	s/d	16049	s/d	9859	s/d	10871	s/d	885	s/d
1914	929	0	85355	8872	29011	4444	s/d	s/d	9128	1312	2651	93
1920	612	3	55968	6287	22479	4156	16695	8685	10917	3219	882	102
1922	856	s/d	86569	s/d	32408	s/d	s/d	s/d	12945 <sup>(1)</sup>	s/d	-	s/d
1930	694	0	57372	4689	26250	3954	27628	3242	14474	1275	666	189
1937	508	0	57349	4159	25789	5884	24860	s/d	13606	2039	530	87
1942	335	16	36591	s/d	16062	2429	s/d	s/d	9913 <sup>(1)</sup>	888 <sup>(1)</sup>	-	-

Cuadro 6. Estadísticas agropecuarias del Territorio Nacional de Los Andes y el departamento de Pastos Grandes. Fuente: elaboración propia a partir de censos ganaderos de los años consignados en la primera fila. Nota: <sup>(1)</sup> La cifra incluye asnales y mulares.

Posteriormente, los censos ganaderos que se hicieron a partir del año 1947 ofrecieron principalmente las cifras para la provincia de Salta y el departamento de Los Andes sin desagregar los números que corresponderían a la localidad de Pastos Grandes.

Como puede apreciarse en el siguiente cuadro, el ganado vacuno, así como también el ganado equino y porcino, no ha alcanzado a desarrollarse en el departamento de Los Andes. El ganado mular, mínimamente representado en los números y hoy en día totalmente ausente en la localidad de Pastos Grandes, ha mostrado un claro descenso en el Territorio desde 1914, que suponemos, continuó con esa tendencia también en años posteriores. En cambio el ganado asnal, si bien también parece haber disminuido, desde lo que nos es posible inferir parece haber sostenido su presencia en el departamento.

<sup>91</sup> Nos hemos referido a las especies ganaderas que se crían actualmente en el departamento.

Año	Vacuno		Ovino		Caprino		Camélido		Asnal		Mular	
	Dpto. Andes	Pcia. Salta	Dpto. Andes	Pcia. Salta	Dpto. Andes	Pcia. Salta	Dpto. Andes	Pcia. Salta	Dpto. Andes	Pcia. Salta	Dpto. Andes	Pcia. Salta
1947	1	643313	76	334167	1857	463186	1560	7548	751	19986	63	25470
1952	s/d	765595	s/d	425043	s/d	435667	s/d	7683	s/d	20512	s/d	29619
1960	15	593889	13202	335624	s/d	s/d	s/d	s/d	s/d	s/d	s/d	s/d
1977	135	693731	17486	305188	s/d	s/d	s/d	s/d	s/d	s/d	s/d	s/d
1988	77	426512	12275	184197	6073	192167	5670	15272	1729 <sup>(1)</sup>	12210 <sup>(1)</sup>	-	-

Cuadro 7. Estadísticas agropecuarias del departamento de Los Andes y la provincia de Salta. Fuente: elaboración propia a partir de censos ganaderos de los años consignados en la primera fila. Nota: <sup>(1)</sup> La cifra incluye asnales y mulares.

De las tres especies animales que en la actualidad se pastorean, el ganado ovino ha tendido a mantenerse por encima del caprino, llegando incluso a duplicarlo según los recuentos de algunos años para el departamento de Pastos Grandes y de Los Andes. Pero con los camélidos, es decir, las llamas, ocurre una situación particular. En primer lugar, pocos han sido los censos que han tenido en consideración a estos animales. La existencia de llamas no ha sido documentada en todos los censos, y de los que tomaron registro, sólo los de 1920, 1930, 1947 y 1988 incluyen datos. En segundo lugar, sumado a que las cifras son escasas, estas varían demasiado como para permitirnos decir algo al respecto. A pesar de esto, evidentemente los camélidos han mantenido en los censos una presencia comparable –e incluso mayor en algunos asientos– a la del ganado ovi-caprino. Por lo tanto, a nivel departamental, según los censos podemos concluir que el ganado ovino ha sido el más cuantioso, seguido por las cabras y las llamas, y luego, por los burros, las mulas y las vacas.<sup>92</sup>

En lo que respecta a la localidad de Santa Rosa de los Pastos Grandes, la composición del ganado doméstico de las familias de pastores no refleja la de los registros censales ni sigue su proporcionalidad. De las *familias* de pastores, muchas ni siquiera poseen animales de las tres especies que son pastoreadas: existen haciendas conformadas por una única especie (ovejas o cabras) y rebaños que solo se componen de *hacienda menuda* (cabras y ovejas).<sup>93</sup> Además, la cantidad de animales que tienen las *familias* pastograndeñas es muy variable; independientemente de su composición, existen *haciendas* formadas por menos de 50 animales y algunas que superan largamente los

<sup>92</sup> En las áreas rurales de San Antonio de los Cobres, donde las condiciones del clima, la altura y el forraje parecen más propicias, el ganado doméstico suele incluir algunas vacas, mientras que las llamas son criadas en un número menor que en los lugares más altos del departamento, como Pastos Grandes.

<sup>93</sup> Comprobamos un único caso de un pastor soltero que sólo criaba llamas en el paraje Loma Blanca.

300. Según nuestra apreciación, que no se deriva de ningún promedio o recuento numérico exhaustivo, sino de una estimación de lo que un pastograndeño considera una hacienda “normal”, ésta estaría compuesta por 80 llamas, 100 cabras y 60 ovejas. Las fluctuaciones son muy marcadas, ya que existen muchos factores climáticos, sociales y culturales de riesgo que afectan el tamaño del ganado. Como lo veremos, algunas técnicas de pastoreo difieren para cada una de las tres especies. La gente dice que la especie que más conviene tener en términos de la rutina de pastoreo es la llama. Las razones aducidas siempre se condicen con la ventaja relativa de las llamas por su independencia en el pastoreo, debido a que requieren escasos cuidados. Estos animales no necesitan el control o el apoyo permanente de un pastor; todo parece indicar que su proceso de domesticación privilegió las características conductuales que los convirtieron en perfectos animales de pastoreo en la altura. Las pastoras cuentan orgullosamente que las llamas son obedientes, salen a tempranas horas a pastear y vuelven prácticamente solas apenas comienza a caer el sol, siendo pocas las veces que hay que ir por ellas. Distinto es el cuadro de las cabras y las ovejas. Se dice que son *andadoras*, que marchan casi sin detenerse, esparciéndose continuamente y yéndose *al alto*. La cabra es descrita como un animal caminador porque se va al cerro donde corre riesgos de ser presa de zorros y *leones*.<sup>94</sup> Dan mucho trabajo ya que hay que ir *atajándolas* casi en forma permanente.

#### *Ciclo anual de la actividad pastoril*

Las actividades ganaderas de los pastograndeños siguen un ciclo que más o menos se repite cada año. En el caso de las familias pastoriles, el ciclo de actividades –definidos en la figura 2–, dependen de su conformación demográfica y la mano de obra con la que cuenta un grupo doméstico, además de cuestiones como la composición del ganado, del territorio de pastoreo del que dispone y de las actividades con las que complementan la economía pastoril. Más allá de la diversidad y variabilidad que existe en las cuestiones señaladas, la forma general del ciclo es compartida por la mayoría de las familias pastoriles.

---

<sup>94</sup> Se llama *león* al puma americano (*Felisconcolor*).

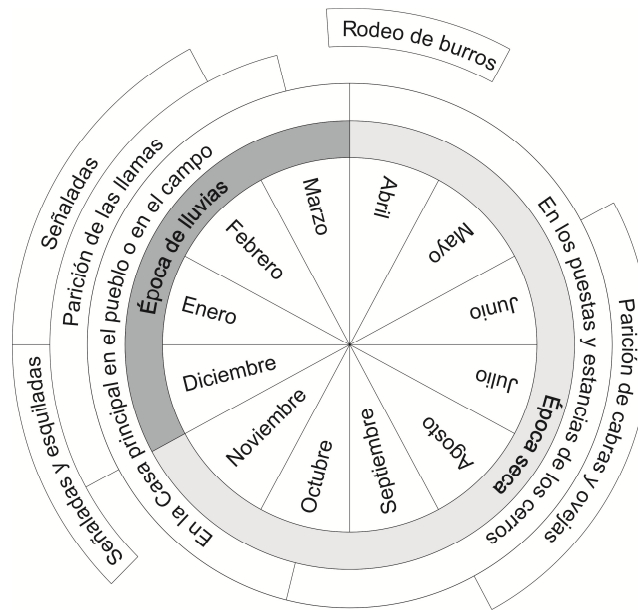


Figura 2. Ciclo anual de actividades pastoriles.<sup>95</sup> Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

El patrón cíclico que año a año despliega la producción ganadera en Pastos Grandes presenta algunas características particulares que es necesario precisar. Como lo ha apreciado Göbel en su etnografía en Huancar (2001b: 96), el comienzo de un año está definido por acontecimientos que tienen relación con las prácticas ganaderas. Para los pastores de Pastos Grandes el hecho que marca el inicio de un año es el momento de parición de las ovejas y cabras que comienza a darse alrededor del mes de junio. Las crías de estos animales son llamadas *corderitos* y *chivitos* o *chititas*. El aumento del ganado recién se tiene en cuenta una vez cumplimentado el ciclo, es decir, cuando vuelve a suceder la época de parición de la *hacienda menuda*. Por lo tanto, el crecimiento del ganado es contabilizado al final del año ganadero. El ciclo presenta una subdivisión en el período de lluvias que se inicia aproximadamente en el mes de diciembre, cuando la *hacienda mayor* comienza su parición.

La limitante principal del crecimiento del rebaño es la ausencia de lluvias. Las extremas fluctuaciones de las precipitaciones no permiten predecir si va a llover en un año, qué cantidad y en qué momento lo hará. La única certeza es que cuando suceden, las lluvias se concentran en el lapso de diciembre y marzo. Para enfrentar esta y otras condiciones ecológicas los pastores ponen en práctica varias estrategias, entre ellas, un complejo y

<sup>95</sup> Se pueden consultar otros gráficos del ciclo anual de la producción pastoril en Merlino y Rabey (1983), Göbel (2002), Lecoq y Fidel (2000) y Tomasi (2010).

elaborado ciclo de movimientos estacionales. En términos generales, este ciclo de desplazamientos tiene dos partes marcadas por el advenimiento de la época de lluvias y la irrupción de la época seca. La primera parte del ciclo en la estación de lluvias (diciembre a marzo) se desarrolla mayormente en las partes bajas donde se hallan las residencias principales, mientras la segunda parte que comienza aproximadamente en mayo, en la época seca (abril a noviembre), los pastores se trasladan a las partes altas. La parición del ganado ocurre en estas dos épocas, por motivos que los pastores deciden controlar en función de otras actividades del ciclo anual. En momentos socialmente pautados de este ciclo, las distintas *familias* realizan con el ganado otras actividades de índole económica y rituales como las esquilas, las señaladas y la castración de los animales, que suelen hacerse todas a la vez. El momento ideal de esquila es a comienzos del verano, en noviembre-diciembre. Las señaladas pueden hacerse en los mismos días de las esquilas o dentro de un período un poco más amplio en el que cada familia decide el momento apropiado según su *costumbre*. La castración, tarea eminentemente masculina que requiere el esfuerzo de los hombres, se hace también en meses templados conjuntamente con las otras actividades.

#### *Los momentos rituales y el ganado*

El desarrollo de la producción ganadera está acompañado por la implementación de un ciclo ritual anual (Merlino y Rabey, 1983). Este ciclo comprende prácticas rituales y gestos simbólicos que culturalmente son consideradas indispensables para garantizar la prosperidad del ganado. Puede decirse que cualquier práctica que involucre al ganado o un contacto directo con los animales –como carnearlos, esquilarlos, castrarlos, señalarlos o vacunarlos– es antecedida, acompañada o seguida por alguna *challa* o *convito a la tierra*. La Pachamama brinda ayuda, protección y salud a los hombres y mujeres, es una deidad protectora a la que se le hacen todo tipo de rogativas. Pero también exige la celebración de rituales y ofrendas a cambio, estableciéndose de esta forma una relación de reciprocidad con la deidad (Merlino y Rabey, 1983). Las ofrendas son consideradas como un alimento para la Pachamama y como un *pago* por el uso de los animales, la protección brindada y para obtener su benevolencia hacia las personas y el ganado (Göbel, 2008). La ofrenda ritual se hace en el mes de agosto, momento en que “la tierra está abierta” esperando recibir las ofrendas y en el que también puede dejar

escapar efluvios maléficos o dañinos si se transgreden algunas normas o se descuida su ritual (Bianchetti, 2008).

Los pastograndeños piensan que ciertas prácticas rituales complejas, como los *convidos* o *challas a la tierra* y las *señaladas del ganado*, revisten una importancia preeminente para asegurar la protección y reproducción del rebaño. Los momentos de estos rituales del ciclo están pautados pero no tienen un día prefijado en el calendario, sino cada *familia* se encarga de decidir la fecha exacta de celebración de los mismos en los momentos adecuados del calendario ritual. De esta forma, los *convidos* o *challas* a la Pachamama se realizan preferentemente en días impares del mes de agosto, mientras que las *señaladas* se practican entre diciembre y febrero.

Los *convidos* constituyen una celebración ritual propia del ámbito familiar en la que se establece un contacto directo con Pachamama abriendo un agujero en la tierra llamado *juiri*, la boca de la Pacha, y “convidándole” con alcohol, coca, sangre de los animales, comida, bebidas gaseosas y cigarrillos. Durante los *convidos* la *familia* agradece lo recibido durante el año, reestablece las relaciones armónicas que persigue tener con la Pachamama y renueva sus pedidos de prosperidad y salud invocando su benevolencia. A la vez, es un momento ritual importante en el que se estrechan los lazos familiares y con el ganado (Göbel, 2000-2002). El lugar de los *convidos* o *challas* para la *Pacha* depende de cada familia, y por lo general se repite durante tres años consecutivos. Ciertos espacios domésticos como el *patio* de la *casa* son recurrentemente elegidos para la celebración ritual de los *convidos*, pero estos no son los únicos. En el caso de la familia de doña Carmen Chaparro, los *convidos* de agosto de 2011 fueron celebrados en el *campo* en el puesto Caijón, mientras que la familia de su hijo Gregorio Morales ofreció sus *convidos* en los *volcanes* (géiseres) del pueblo de Pastos Grandes. Los *convidos* comienzan con la preparación de una mesa ritual o la disposición de un aguayo sobre los que se disponen las ofrendas: coca, alcohol, vino, cerveza, cigarro, gaseosas, golosinas, comidas rituales como *tijtincha* (preparación de cabeza y vísceras de llama hervida) o *phiri* (harina de maíz cocida) y un *sullo* (el feto de llama). La persona al frente del convido es quien comienza con las ofrendas pidiendo a la *Pacha* que aleje los males y provea salud. Pero además, hace pedidos *nombrando* sus *campos*, *casas*, *pastoreos*, *vegas*, *puestos* y todos los lugares trascendentales para la producción pastoril. En uno de los *convidos* del que tomamos parte, una vez preparadas todas las ofrendas, todos los participantes nos ubicamos alrededor del *juiri*. La pastora preparó una ofrenda



especial: un corderito que recientemente había fallecido al nacer que sustituyó al *sullo*, la ofrenda preferida por la *Pacha*.<sup>96</sup> Alzó su corderito diciendo “esto te traje Pachita Santa” y poniéndose de pie se dispuso a *nombrar* a los lugares relevantes, ofreciéndolo “para los cerros Quewar, Azufre, Overo, para mis campos, pastoreos y veguitas [...] por eso te ofrezco Pachita”. Luego de mencionar los principales lugares, *puestos* y *pastoreos*, mencionó a las especies que componían el rebaño: sus crías, los productores y los capones.<sup>97</sup> La ofrenda de este animal es vista como una devolución simbólica de parte del ganado por el que se invoca protección (Merlino y Rabey, 1983).

La *señalada* es el ritual relacionado con los animales más importantes de los pastores que se celebra prácticamente en todo el territorio andino. Esta ceremonia, llamada de diferentes maneras según cada lugar, consiste en esencia en una celebración en la que se marca el ganado (Nachtigall, 1968; Merlino y Rabey, 1983; West, 1988; Lecoq y Fidel, 2000). En Pastos Grandes, cada familia decide cuando hacer sus *señaladas* desde diciembre y a lo largo de los meses de enero, febrero y marzo. Las *señaladas* son rituales que tienen un carácter familiar e individual que reúne a los miembros del grupo doméstico, parientes cercanos y gente invitada. A este momento ritual concurren todos los dueños de la hacienda para marcar el ganado con una señal o cortes en las orejas que lo identifica con la familia, mientras que cada dueño individual le asigna *flores* de lana de un determinado color y *chimpos* que denotan su sexo. Este ritual trasciende el aspecto práctico de la demarcación del ganado para expresar la afinidad de una familia con y a través de su rebaño. Es asimismo el momento en el que se agradece a la Pachamama con ofrendas y se hacen las rogativas y pedidos dirigidos a lograr la fecundidad y *multiplico* del ganado.

Es importante observar que la *señalada* es el momento en el que se cuenta el *multiplico*. Los casos de rebaños numerosos demandan la colaboración de las personas directamente vinculadas con el ganado y de gente ajena al grupo de parentesco. Esta dimensión de la *señalada* contribuye a recrear y reforzar los vínculos sociales entre *familias* emparentadas y permite contactos con integrantes de otros grupos familiares que son especialmente invitados. Esta ceremonia ganadera es también un compuesto de diversas etapas y momentos rituales complejos. Nuestras experiencias nos permitieron

---

<sup>96</sup> Todas las ofrendas son atalajas con *lloque*, un hilo de lana de oveja, llama y vicuña hilado hacia la izquierda que posee la propiedad mágica de alejar los males.

<sup>97</sup> Aunque la mención de los sitios pastoriles relevantes, así como también del ganado, no han sido enumerados de manera detallada en este caso particular, la pastora ha seguido el orden de derecha a izquierda advertido en otras etnografías de la Puna Argentina (Göbel, 2000-2002; Tomasi, 2010).

apreciar que el orden y la duración de los pasos pueden variar entre *familias*. Así como las *challas* a la tierra pueden hacerse en ciertos lugares vinculados al espacio familiar como la *casa*, el *patio*, los *puestos en el campo* o en los *cerros*, el lugar en que se realiza una señalada invariablemente es el *corral* de la casa principal de la familia. Una vez juntado el rebaño en el corral, ingresan las personas y la pastora principal dispone las *flores* y *chimpos* que serán colocados a los animales. En el centro del corral se abre un agujero y alrededor del *juri* se ubican la pastora junto con los dueños del ganado y mientras se sahúma los animales con *coba*, hacen la primera *challa* a la tierra con coca, alcohol, vino, cerveza, gaseosa y chicha. Luego comienza el matrimonio ceremonial de dos llamas –macho y hembra– especialmente seleccionados. Mientras se los sujeta con cuidado mirando hacia el este, se los *señala*, *flore*a y *chimpea* por todo el lomo y la pastora formaliza con palabras el vínculo matrimonial posando un rosario en sus cabezas en gesto de bendición.

Se los asperja y se les da de beber chicha, cerveza y alcohol, se los alimenta en la boca con hojas de coca y se les arroja papel picado y coca por todo el cuerpo. El matrimonio simbólico de estos dos animales se entiende que propicia la reproducción de todos los animales nacidos durante ese año, los cuales son señalados luego individualmente. Quien efectúa los cortes en las orejas va guardando los trozos en una *chuspa* que lleva en el pecho, colgando del cuello. La gente augura la prosperidad del ganado entregándole hojas de coca a la pastora y todas las personas, la *familia* y los *invitados* recorren el corral de derecha a izquierda en relación a su entrada que mira al este. Durante este recorrido se canta y se asperja al ganado con *chuya* (mezcla de harina cocida, alcohol, agua y coca). La *suelta* del ganado que se hace después de estos recorridos contiene otro momento en el que se reiteran la festividad y el deseo de prosperidad del ganado. Una vez que se dejan salir del corral a los primeros animales, las personas que están adentro gritan “¡corte!” y un pastor impide que continúen saliendo los demás. Este acto se repite un par de veces hasta que cuando salen los últimos y se reúnen con la tropa, todos corren algunos metros detrás del rebaño haciendo chasquear ondas o arrojando tierra con ellas en la dirección que toman los animales. Se arrodillan y en posición de rezo, pronuncian íntimas invocaciones en su retirada.



Imagen 3. La *familia* contemplando sus llamas al ser soltadas luego de la *señalada*.

Al costado de un *mojón* ubicado frente al corral, se abre un agujero en el que se vierten todos los pedazos de orejas que se guardaron en la *chuspa* y los *invitados* le entregan piedras al dueño del ganado diciéndole “aquí le entrego 50 cabras”, que éste recibe agradeciendo y coloca en el *mojón* que ve aumentado su tamaño. En esta parte, se vuelve a expresar simbólicamente la intención del ritual, que está dirigida a lograr el *multiplico* del rebaño. En el *mojón* también se colocan ramas de tolas y se rodea con hilos de lana que representan a los *pastoreos* y los corrales, logrando de esta manera una representación sintética del espacio pastoril (Tomasi, 2010). El ritual continúa con el sacrificio de una llama en el corral a la que se le vendan los ojos, vertiendo su sangre en el agujero y convidando coca para la Pachamama. Lo que sigue es una sucesión de gestos simbólicos que imitan todo lo sucedido anteriormente con el ganado: se celebra una boda entre dos jóvenes de la misma forma que se hizo con los animales, se señala a la gente con *flores* y se capa a los hombres presentes. Finalmente, se hace la *zorreada*, un juego ritual que consiste en una alegre competencia en la que dos grupos de personas tiran de los extremos de la llama sacrificada. Este juego expresa dentro del espacio sagrado del corral la separación entre la *familia extensa* dueña del rebaño y los *invitados*. Quienes vencen obtienen como premio al animal.

Sin entrar en discusiones analíticas profundas, resulta claro que desde el punto de vista del ciclo productivo pastoril el sentido de ambos rituales tiene relación con pedir protección y fertilidad para el ganado, lo que también provee seguridad a los pastores. Este sentido está mucho más íntimamente ligado con las *señaladas*, ya que si bien las *challas* de agosto aluden en sus pedidos de protección al ganado y a todos los elementos que componen el sistema pastoril, los animales no se encuentran presentes y no son los claros protagonistas del ritual. Tampoco es necesario que estén presentes todos los propietarios individuales de los animales. En cambio, las *señaladas*, celebradas en el espacio sagrado del corral, están completamente dirigidas en todos sus aspectos a la prosperidad y protección del ganado en su totalidad. A su vez, desde un aspecto social, estos ritos contribuyen a reforzar los vínculos sociales de la *familia* con sus parientes cercanos y sus *invitados*, pero también con sus rebaños y sus sitios de pastoreo (Göbel, 2000-2002). Y en el caso particular de las *señaladas*, el ritual vuelve a reunir y a mantener los vínculos de todos los dueños del ganado familiar (Lecoq y Fidel, 2000; Merlino y Rabey, 1983).

#### *Rutina diaria del pastoreo*

Al describir el manejo cotidiano que los pastograndeños hacen del ganado en la actualidad, lo primero que puede apreciarse es que no dividen al rebaño utilizando criterios de edad, sexo y potencial reproductivo que han sido reportadas para los Andes peruanos, bolivianos y chilenos (Flores Ochoa, 1968; Palacios, 1977a; Gundermann, 1988; etc.). Los pastograndeños consideran que el ganado conforma un todo conjunto y las estrategias de movilidad tienen en cuenta a todas las especies que lo componen. Es por esto que las diferencias que emergen en el manejo cotidiano por especies –y que quedarán expuestas en este y el apartado siguiente– no nos permiten hablar de un manejo totalmente diferenciado. Si bien las llamas poseen otros hábitos de movilidad y de alimentación, su manejo está ligado al de las cabras y ovejas (Göbel, 2001b: 98).

La rutina diaria del cuidado del ganado comienza muy temprano en la madrugada en el corral. En la mañana se revisa a cada animal, se supervisa el crecimiento de los *chivitos* y *corderitos* y se intenta que cada uno se acostumbre a ser amamantado por su propia madre –y que ellas se acostumbren a ello–, dado que muchas tienden a rechazar a sus crías cuando estas quieren prenderse a mamar. En los meses más duros de la estación seca (septiembre a noviembre), se alimenta con maíz y alfalfa a los animales más

*atrasados* y se hace mamar selectivamente con *mamaderitas* a las crías pequeñas más débiles y a los *guaschos*, aquellos que son rechazados por sus madres. Todo este trabajo no es necesario con las llamas, dado que a diferencia de las ovejas y las cabras, ellas tienden a aceptar a sus crías. Cuando los animales tienen bastante pasto como para producir leche suficiente, situación que se da comúnmente en los meses de verano, se ordeña a las cabras para la elaboración de quesos. Este trabajo es llevado a cabo a diario por las mujeres, que pueden contar con la ayuda de sus hijos cuando no están en periodo escolar o aún no se han retirado del hogar, y de los hombres cuando no están trabajando en las minas o haciendo changas. Antes de largar a la hacienda se procede a *chiquerear*, es decir, se encierra a las crías en el *chiquero*, pequeño “corralito” cuya estructura puede estar hecha de piedra o en una cuevita cavada en la tierra.



Imagen 4. Doña Sabina Chaparro y su hija *haciendo mamar a los chivos* en el corral del paraje Cienago Ancho.

Esta tarea se realiza con el propósito de que no padezcan los peligros del campo al seguir a sus progenitoras. En estas actividades la participación de los niños es muy activa e importante; ellos aprenden en la práctica el comportamiento de los animales, sus relaciones de filiación, reconocen a sus propietarios, sus historias individuales y, además, lo consideran un momento de esparcimiento. El ganado se suelta recién

alrededor de las 10 de la mañana, después que la pastora haya tomado una sopa o comido algo ligero y se disponga a conducir a los animales a los lugares donde deberán pastear a lo largo del día. La pastora *echa la hacienda* hacia determinados sectores del *pastoreo* que considera adecuados por sus pasturas, intentando con estas acciones un óptimo aprovechamiento de los recursos forrajeros. Hemos dicho que las técnicas de manejo de las especies no difieren significativamente entre sí, pero es aquí donde comienzan a emerger algunas particularidades. El pastoreo de las llamas es mucho más ocasional que el de la *hacienda menuda* y se las puede dejar vagar a su antojo por periodos considerablemente más largos que a las cabras y ovejas. Pero esto en absoluto significa que las llamas no sean pastoreadas. Algunas pastoras *echan* a las llamas hacia lugares distintos que las cabras y ovejas y las *repuntan* para que no se vayan a cualquier lugar, mientras que otros ni siquiera se preocupan en establecerles un destino de pastoreo, otorgándoles un mayor grado de libertad en su movilidad. En el extremo de esta ausencia de orientación, se encuentran los burros, que pastean por el campo sin mayores cuidados.

Otras diferencias en el manejo se observan en que no todas las familias salen a pastear, ya que sobre todo aquellas que no cuentan con la ayuda suplementaria de jóvenes pastores en el grupo doméstico suelen dejar a las cabras y ovejas un par de días en el campo y dejan a las llamas aún más tiempo sin siquiera *repuntarlas*. Sin embargo, el pastear el ganado no solo es importante para facilitar un mejor aprovechamiento de los recursos ecológicos, sino también tiene una función apreciable desde el punto de vista territorial, ya que debe evitarse que el rebaño vaya a los sectores de pastoreo pertenecientes a otras *familias* (Abeledo, 2013a).

Pues entonces, la determinación de los sitios de pastoreo no sólo depende de la especie, sino que también de la época del año que determina el tipo de pasturas disponibles y su concentración espacial. En el día a día, luego de haber echado a la *hacienda*, la pastora continúa desarrollando tareas domésticas en la casa vigilando el rumbo que toman los animales. Para ello, suelen posicionarse en un campo abierto o subirse a alguna pequeña elevación para avistar a los animales con binoculares, o manda a alguno de sus hijos a que mire a qué lugar se están dirigiendo.<sup>98</sup> Al encuentro de la *hacienda* la pastora, o quien la reemplace en caso de contar con alguien en el grupo doméstico, va realizando

---

<sup>98</sup> El uso de algunos artefactos de tecnología moderna en el devenir de la producción pastoril es notable. Algunas pastoras utilizan lentes oscuros que los mineros usan para protegerse del sol, teléfonos celulares para mandarles mensajes a vecinos para que los orienten por dónde pueden andar sus rebaños y envían a sus hijos con motos a buscarlos.

dos acciones indispensables: el coqueado y el tejido. Casi podría decirse que ningún pastor saldría al campo sin su *chuspa* y alguna labor como el hilado de lana o el tejido de alguna prenda. En algún lugar al resguardo del viento, se sienta y observa a los animales, gritándoles y *atajándolos* si se alejan o dispersan con la ayuda de algún perro. En cada jornada de pastoreo, la pastora también se cerciora de la posición de las llamas a las que puede *rodear* o *repuntar* si las encuentra lejos.

En invierno, las jornadas de pastoreo suelen ser más extensas y constantes, es decir, se hacen a diario llegando a extenderse hasta 10 horas, provocando un aumento de la movilidad a lugares donde se localiza el mejor pasto. Este período corresponde a la época de parición de ovejas y cabras y, como lo cuentan las pastoras, hay que seguir las continuamente, de lo contrario “se van, paren y las crías se mueren por ahí”. En cierta forma, puede decirse que en las épocas de parición de cada especie (entre los meses de junio y agosto, las cabras y ovejas, entre diciembre y febrero, las llamas) el trabajo es mayor y llega a ser permanente para el caso de la *hacienda menuda*, ya que las pastoras continúan en estado de alerta toda la noche. La *familia* casi no duerme en esos momentos, y está atenta a los balidos que provienen del corral. En el verano, cuando el verde abundante de las vegas brota al comienzo de estación, los pastores también salen con la *hacienda*, pero la cantidad de tiempo de pastoreo es menor que en épocas de seca. En promedio, una jornada diaria duraría unas 8 horas, siempre regresando con la puesta del sol. Hay quienes sólo los guían a la salida del corral, hacen algunos *rodeos* a lo largo del día para que no se dispersen ni se vayan al *alto*, y proceden a traerlos por la tarde al oscurecer. Sin embargo, y a pesar de la abundancia de pastos, es la época en la que se controla la parición de las llamas.

Los perros son de gran colaboración en todas estas actividades de pastoreo. Todas las familias poseen varios perros, por lo general de 2 a 5, que ayudan a  *echar* el rebaño y *atajarlo* en el campo y permanecen toda la tarde con la pastora. Entre ellos, seleccionan alguno para que haga de *ovejero*, acostumbándolo desde cachorro a dormir en el corral con las ovejas y cabras. Incluso hemos visto perros *llameros* que permanecen con las llamas en los cerros. Estos perros salen con el rebaño y lo protegen de posibles ataques de zorros o leones. Reciben un trato preferencial porque *trabajan* con la hacienda, se los

alimenta mejor que a los demás, e incluso de manera individual cuando regresan por la tarde.<sup>99</sup>

La vuelta es siempre antes de que oscurezca, por lo que el horario en que se emprende el regreso varía según las estaciones y el recorrido de pastoreo. No es inusual que la pastora vuelva ya entrada la noche o alguien tenga que volver en busca de animales. Incluso, cuando *se parte la hacienda*, un grupo de animales puede ser buscado durante varios días. La pastora y los otros integrantes de la *familia* se dan cuenta rápidamente si faltan animales; por la noche, las cabras y las ovejas también lo hacen notar con sus balidos. Al regreso, se hace entrar a la *hacienda menuda* en el corral, se hace mamar a los chivos que permanecieron en el *chiquero* y las llamas, en el caso de que hayan vuelto, duermen en su *dormidero*. Si hay alguien en el *puesto* con la pastora, la espera en el *fueguero* con el mate preparado y tortillas o pan. La cena en reunión estará acompañada del relato de la jornada: por donde anduvieron las cabras y ovejas, si los animales están *andariegos* y se retiran de la tropa, cuales están *atrasados* o a punto de parir, si divisaron a las llamas, rastros de los burros, rastros del león o el zorro, etc.

#### *Técnicas de manejo ganadero*

El manejo del ganado involucra varias estrategias para lidiar con los distintos riesgos ambientales a los que está expuesto, y la composición mixta de los rebaños es una de ellas (Galaty y Johnson, 1990). Por ejemplo, se sabe que la mortandad afecta más a las cabras y ovejas que a las llamas, ya que estas últimas nacen en una época más favorable en términos climáticos (diciembre a febrero), contraen menos enfermedades y son más resistentes a las inclemencias del tiempo. Teniendo animales de diferentes especies, los pastores lograrían reducir los impactos para el rebaño en su totalidad (Göbel, 1994). Además, los pastores argumentan que la cría de rebaños mixtos posibilita disponer de productos diversos: diferentes tipos de carne, leche, lanas, fibra y cueros.

Existen actividades que están dirigidas a las tres especies, como por ejemplo, los traslados de un *puesto* a otro o de vuelta a la *casa de campo* siempre se llevan a cabo con toda la *hacienda* (Göbel, 2001b: 98). Pero en la rutina diaria, las cabras, ovejas y

---

<sup>99</sup> Ciertamente, los perros también cumplen una función importante en la cría del ganado que es la de protegerlo. La especialización de algunos animales para que se *amañen* con alguna de las especies es una de ellas, pero también son útiles para espantar la hacienda ajeno de los territorios de pastoreo de la familia, como ocurre frecuentemente en la vega del pueblo de Santa Rosa de los Pastos Grandes (Abeledo, 2012). Aquellos que se entiende no cumplen una función, desobedecen a sus dueños o traen problemas con los vecinos, se dicen que son *gasto*.



llamas demandan el empleo de diferentes técnicas de manejo. Tal como lo dijimos, la *hacienda menuda* exige un cuidado muy intenso en época de parición que hace necesario permanecer lo más cerca posible para alzar a las crías que nacen en el campo. Incluso hay que levantarse de noche para ver el corral ya que corren riesgo de congelarse. De esta forma es como desarrollan un conocimiento preciso de su ganado, y en consecuencia, conocen quiénes son los progenitores y a quienes corresponde cada cría. A pesar del trabajo demandado por la *hacienda menuda* en los meses más frío y con menos pasto, no intentan modificar el período de parición a los meses más cálidos del verano. Algunos autores han destacado que en el contexto socio-económico en el que se inserta la producción pastoril, esta estrategia está apuntada a privilegiar la reducción de los riesgo entre el “mejor de los males” (Göbel, 2001a; Browman, 1990). Los modos de lograr el control reproductivo implicarían aumentar la especialización laboral dejando otras estrategias suplementarias de lado o especializar la producción en una sola especie (las llamas). En la opinión de los pastores de Huancar no habría que introducir modificaciones, dado que en los meses de enero y febrero, momento en que los *hechores semillan* a las hembras, hay más pasto y ellos se encuentran robustos y con la salud necesaria para fecundar. Cambiar la parición de corderitos y chivitos aumentaría la probabilidad de que los animales no entren en celo y que la hembra no quede preñada. Aunque el cambio de época de parición reduciría la mortalidad de las crías nacidas, aumentaría el riesgo de que ni siquiera sean engendrados. Las pastoras de Pastos Grandes, además, observan con buenos ojos que los chivitos y corderitos nazcan en el invierno. En su opinión, consideran que esto es lo más adecuado, ya que aseguran que al sobrevivir el duro invierno los corderitos y chivitos se hacen más *duros* y *guapos* para llegar al año de vida. Siempre parece ser más conveniente aumentar la probabilidades de multiplico, sabiendo de la pérdidas y asegurándose la supervivencia de los animales más fuertes.

Por lo general, los pastores suelen mantener a las llamas aparte de las cabras y ovejas. Las llamas son una especie doméstica con una gran adaptación al medio, tienen hábitos de pastoreo que por su independencia, a diferencia de las cabras y ovejas, la vuelven ecológicamente más ventajosa. En el invierno, cuando se encuentran en los *puestos*, estas se separan y se retiran solas al cerro o son conducidas a lugares de pastoreo donde pueden pasar varios días hasta que los pastores vayan a vigilarlas o a orientarlas a que cambien de sitios. Como en este período suele escasear el pasto, las llamas pueden regresar solas a pasar la noche cerca de las casas en *el dormitorio*. En cambio, en épocas

de verano, se acostumbra mantener a las llamas en las inmediaciones de las vegas. En este período demandan cierta atención porque tienen a sus *teques* y es necesario controlarlas e intervenir para que no queden botados en el campo a merced del león y los zorros. Algunas llamas prontas a parir pueden ser encerradas en el corral y una vez que tienen sus *teques*, o bien se los encierra con ellas para que mamen o se los hace aguardar a su madre. Incluso, también son alimentadas con *mamaderita*.

A diferencia de otros lugares de los Andes, los pastograndeños no dirigen el empadre de las llamas. Los animales de ambos sexos pastan juntos y aunque la reproducción en general parece no ser controlada, se seleccionan uno o dos machos para *productor*, *semillador* o *añacho*. Utilizan este método indirecto principalmente para seleccionar las características que se quieran privilegiar en la recua de llamas, como el tamaño, el color de la lana o el comportamiento de los animales, y así mejorar la producción de carne del rebaño. A los demás se los castra y se los llama *capones*. También se relaciona la necesidad de la castración con la agresividad desplegada por los machos cuando compiten por una hembra y porque se escapan persiguiéndolas y entreverándose con otras *haciendas*. Esta actividad es llevada a cabo exclusivamente por los hombres y según ellos, por *costumbre*, las mujeres no capan a la hacienda. La castración se hace en meses templados, generalmente en noviembre, momento de las esquilas de llamas y ovejas.

Dentro de los rebaños de llamas ya no se encuentran las llamas cargueras, aquellos machos castrados especializados en la función de carga para las caravanas de intercambio. Tampoco se hallan mulas, que anteriormente eran el animal de preferencia para montura y también utilizado para cargas. A los burros que algunas familias poseen para trasladarse entre sus *casas* y *estancias* cargando agua, leña o a los niños, no se les dedica cuidados especiales y han perdido importancia desde que se ha dejado de viajar a los valles. Pero la poca importancia que se les asigna en la actualidad y el hecho de que no sean pastoreados no quiere decir que su condición se asemeje a la de otras especies silvestres como los guanacos y vicuñas. Aun cuando en Pastos Grandes ya no se hacen los *rodeos de burros*, hemos podido apreciar que unas pocas familias continúan con sus rodeos y señaladas de burros, "para no perder la costumbre".

En términos generales, el manejo cotidiano del ganado ha cambiado mucho en los últimos años. No solo hay menos gente pastoreando en el campo sino que también hay una menor cantidad de personas dispuestas a permanecer en el campo con la hacienda.

Los pobladores de Pastos Grandes destacan como problema importante la falta de mano de obra en la producción pastoril que se hace sentir particularmente en meses de parición de los animales cuando se precisa mayor atención. Es notable el éxodo definitivo de jóvenes que abandonan el pastoreo hacia las localidades de San Antonio de los Cobres y Campo Quijano, “la juventud ya no quiere saber nada de la hacienda”, dicen los pastores. La falta de mano de obra también se relaciona con el desvío de fuerza de trabajo masculina hacia el sector minero de la zona que subsume este potencial productivo de los grupos domésticos.

La migración de los hombres y jóvenes, y los deseos de estos últimos de estudiar y encontrar un empleo distinto al pastoreo, ha traído cambios en la composición de los grupos domésticos. Ante la falta de mano de obra suficiente para el trabajo, no son pocas las *familias* en las que una pastora vive sola durante la mayor parte del año en sus *puestos* de pastoreo. Cuando las ocupaciones del pastoreo exceden las posibilidades de la *familia*, las técnicas de manejo comienzan a ejecutarse de manera deficiente y los pastores, al absorber el esfuerzo del trabajo pastoril ellos solos, comienzan a aplicar otro tipo de estrategias en las que también contemplan reducir la cantidad de animales o de las especies para evitar los desplazamientos. Una pastora sentía esta pesadez y comentaba, al ver que sus llamas se estaban yendo más lejos de lo acostumbrado:

“[...] no, esas llamas ya no sirven, yo no quiero saber nada con esas llamas, no sé. Para que andan si acá hay pasto, la voy a terminar acabando, tendría que haber carneado una llama [a propósito de la reciente carneada de un cordero]. Se necesitan tres personas para estar uno con las llamas, de llamero. Yo a veces estoy sola y me largo sin tomar mate a ver a las llamas, vuelvo y recién estoy largando las cabras (12.30 hs.) [...] Antes todos ayudaban. ¿Ahora quién va a quedar? Ya sus mamas los mandan a la escuela. Ahora, [refiriéndose al caso de un joven pastor que desea continuar con la hacienda] pero después va a ir [por la secundaria]. Antes nadie se iba a la escuela” (Carmen Chaparro, 2012)

Otras *familias*, ya sea que se trate de cabras, ovejas o llamas, dejan pastear a sus animales por períodos más largos de los adecuados, incluso de los que ellos desearían. Es así como suceden las pérdidas de hasta de decenas de animales.

Una vez descrito el manejo ganadero en Pastos Grandes, quizás pueda abrirse un paréntesis para referirnos a un hecho del pasado que nos ha sido relatado de modo frecuente. Los pastores traen a la memoria un pasado en el que los rebaños eran mucho más numerosos. Según ellos, hasta mediados de siglo anterior, la hacienda de un pastor

común alcanzaba las 500 cabezas en promedio, mientras que algunos “más ricos” llegaban a contabilizar hasta 900 cabezas. Sean estas cifras cercanas a la realidad o expresiones idealizadas del pasado, existan también referencias sobre otros métodos de pastoreo. El ganado era separado por especies en dos o tres *puntas*. Las divisiones podían ser por especies (ej. llamas, cabras y ovejas apartadas unas de otras) y por género (machos y hembras). Una *punta* estaba compuesta por la caponada de una especie y la otra por los productores con las hembras. Estos animales eran atendidos por miembros de la unidad doméstica que manejaban esas *puntas* que se aseguraban que pastearan en lugares distintos del campo o en *puestos* separados unos de otros. Esto podía hacerse con un número mayor de personas de las que en el presente se encuentran en una unidad doméstica, lo que hace que estas técnicas sean muy difíciles de sobrellevar.



Imagen 5. *Familia* campeando llamas para la esquila en el paraje Laguna Blanca.

### **La estrategia trashumante de los pastores de Pastos Grandes**

Los pastores resuelven la variación estacional de pasturas para el ganado implementando una estrategia trashumante articulada en un sistema de asentamientos múltiples. En Pastos Grandes puede reconocerse una combinación de componentes habitacionales de diferentes características: la *casa de campo*, la *casa de pueblo* y los *puestos o estancias* (también en Göbel, 2002). Esta conformación basada en una residencia principal y asentamientos temporarios o estacionales, a la que puede sumarse una residencia en el centro poblado, está muy difundida en la región sur de los Andes

(Gundermann, 1984; Nielsen, 1996; Yacobaccio et al., 1998; Göbel, 2002; Tomasi, 2010). Pero en Pastos Grandes tiene lugar una particularidad propia del caso que nos lleva a considerar un aspecto fundamental de los tipos de asentamientos pastoriles en la localidad. La mayoría de las *familias* pastoriles residen una buena parte del verano en sus *casas de campo* localizadas en los denominados parajes, generalmente en los márgenes de vegas y a la entrada de quebradas cercanas a fuentes de agua, pastos y leña. La otra parte del año, se trasladan con sus ganados a sus *puestos* o *estancias*, tal como los llaman los pastores, para aprovechar las matas secas de pasturas de secano, pajonales y tolares. Casi la totalidad de estas familias también poseen una *casa en el pueblo* que utilizan en distintas situaciones aun cuando no les esté permitido llevar su ganado a esa vega. Pero también existen familias que, a diferencia de la mayoría, tienen su *casa principal* en el pueblo y no en el *campo* e incorporan a la vega en sus circuitos de pastoreo a partir de derechos heredados y/o adquiridos a través del parentesco. Como lo hemos visto más arriba, estas familias suelen pastorear sus llamas, cabras y ovejas supervisando su movilidad y trasladándolas cuidadosamente a lugares permitidos y acordados con las demás familias que también usan la vega del pueblo (Abeledo, 2008; 2013a). Además, también tienen *puestos* o *estancias* que se ubican a distancias variables de cada una de las casas que poseen en el pueblo. Por lo tanto, para un conjunto de familias pastoriles esta *casa en el pueblo* no es más que su *casa principal*, o dicho en otros términos, es la *casa principal en el pueblo*.

Una clasificación de cada tipo de asentamiento pensada desde el caso de Susques (Yacobaccio, et al. 1998) definía a las bases residenciales como asentamientos *permanentes*, y a los puestos como *estacionales* y *transitorios* en función del tiempo de permanencia en distintos momentos del año. Esta clasificación podría conducir a asociaciones algo taxativas del tipo *casa/permanente*, *puesto/estacional*, *puesto/transitorio*. Además, en Pastos Grandes, la categoría *permanente* es asignada a aquellas familias o personas que no practican la trashumancia estacional y que habitualmente permanecen en el pueblo. Aquí, *permanente* es sinónimo de sedentario. Algunas familias pastoriles que tienen casa en el pueblo, hacen un uso verdaderamente transitorio de ella en momentos claves como fiestas patronales, reuniones comunitarias o en sus traslados a San Antonio de los Cobres. También existen familias en el campo que se mueven en verano entre *casas* y *puestos* de distintas vegas, por lo que no sería del todo correcto utilizar el término *permanentes* en el sentido propuesto anteriormente.

La estrategia trashumante en Pastos Grandes está fuertemente centrada en el uso de vegas en períodos de verano, cuando alcanzan su mayor crecimiento y desarrollo. Salvo casos excepcionales como la vega del pueblo, están controladas por *familias* individuales o estrechamente emparentadas constituyéndose en un factor de importancia crítica de todo el ciclo de trashumancia. En los meses restantes del año, los pastores se trasladan a *puestos* o *estancias* que se ubican a distintas distancias de las *casas principales*, que pueden ir de los 30 minutos a un día o más si se camina trasladando el ganado. Aproximadamente, las distancias de las casas a los puestos pueden ir de los 2 a los 8 kilómetros. Las casas de campo gozan de ubicaciones preferencialmente más bajas a la vera de vegas y al reparo de cerros o quebradas, y están conformadas por un conjunto de construcciones estructuralmente más complejas y elaboradas que los puestos. La infraestructura de los puestos, que en general constan de una sola habitación o simplemente un *pircado*, distan mucho de ser homogéneas. Algunos que estratégicamente son los más usados están mejor preparados y equipados con enseres, y pueden contar con más de una habitación y hasta con *fuegueros* aparte.

Cada unidad doméstica posee sus propios esquemas de movilidad independientes decidiendo de forma no sincronizada y relativamente autónoma cuándo y a qué puestos trasladarse y cuánto permanecer en cada uno. La escasez de agua, uno de los grandes problemas de esta región y principal factor determinante de la productividad y localización de las pasturas, tiene una gran influencia sobre la movilidad. Pero, además, entre las situaciones decisivas que definen los traslados se valoran: 1) el estado de las pasturas o de algunas plantas específicas, su distribución y la oportunidad que representan los pastos nuevos; 2) la cercanía a fuentes de agua, que implica costos energéticos muy elevados para las personas y los animales; 3) la cantidad de mano de obra disponible en la unidad doméstica; 4) la composición y el estado de los rebaños y su disposición a cambiar de sitio; 5) la disminución de temperaturas y fríos intensos en terrenos muy abiertos o donde demora en llegar el sol y, 6) los factores climáticos como heladas, nevadas, lluvias o vientos fuertes.

Los días de permanencia en el *puesto* están supeditados, en primer término, a la cantidad, calidad y disposición de las pasturas, por lo que los pastores se cercioran con anterioridad que “haya pasto suficiente”. Pueden estar 2, 8, 15 días o hasta meses en un mismo puesto, e incluso existen lugares donde en ausencia de estructuras se duerme a la intemperie. La cercanía a fuentes de agua también es muy importante para decidir el

destino y el tiempo de permanencia. Las *casas* reposan sobre ríos recorridos por vegas que bajan de quebradas, pero la mayoría de los *puestos* están a distancias considerables del agua para la hacienda. Para el transporte del agua de consumo humano que en algunos casos llega a hacerse a diario, se utilizan bidones y tachos que se cargan en burros o se procura que algún vehículo, dadas las posibilidades de acceso, provea de mayores cantidades. Cuando las cabras y ovejas están por parir o recién han parido (entre los meses de junio y agosto) se busca permanecer cerca de fuentes de agua para evitar la movilidad del ganado y las crías. En inviernos rigurosos se prefieren puestos *calientes*, resguardados del viento y del frío en quebradas o cerros “con más sol y menos viento”. En los ubicados a mayor altura llega antes la luz del día, por lo que se dice “son más calientes”. Los menos utilizados son “porque el sol demora mucho” y “son muy fríos” o se consideran muy alejados del agua. Otra de las razones para trasladarse las pautan los animales, que muchas veces marcan insistentemente el momento y a qué puestos dirigirse. En general, en cada mudanza se traslada a todos los animales, no existen en la actualidad manejos separados y diferenciados por especie en este sentido. Los pastores acompañan los movimientos del ganado cuando “las llamas se van para el cerro, para el puesto” o se “vienen las ovejas y las cabras” buscando pasto de vega. Hay puestos a los que ya no van las personas pero sí frecuenta la hacienda, en los que el pastor circunstancialmente puede quedarse uno o dos días. Pueden pasar años sin visitarse puestos que sin embargo siempre son tenidos en cuenta, mientras que otros definitivamente ya no se usan. También pueden construirse puestos nuevos aunque esto no resulta ser un hecho común en Pastos Grandes.

El trasladarse al puesto o el desplazarse entre cada uno de ellos es algo que implica trabajo. Por lo común, cada familia echa mano de toda su capacidad de trabajo disponible para transportar utensilios, mercaderías y materiales indispensables. Esto depende de la composición demográfica del grupo doméstico que puede variar circunstancialmente. De todos modos, los traslados se completan en continuas idas y venidas a la *casa* durante todo el ciclo. Además, especialmente cuando se trata de un *puesto* que no haya estado en uso por algunos años, es necesaria su reparación y reacondicionamiento que comúnmente encaran los hombres antes del traslado. Incluso, actividades rutinarias como el ir *a la leña* o *al agua*, requieren de más trabajo debido a la mayor dispersión y distancia de estos recursos. Por supuesto, para muchas de estas actividades también puede apelarse a un círculo de parientes y amistades del que pueden obtenerse favores como facilidades de transporte vehicular, participación activa para

conducir la tropa al *puesto* y colaboración por algunos días. Algunas familias recurren a parientes y a la contratación de *peones* o *puesteros* por carecer de fuerza de trabajo familiar en momentos críticos de parición de la hacienda *menuda*.

Por distintos motivos como el éxodo de los jóvenes a poblaciones urbanas, las migraciones laborales y las posibilidades de trabajo en el pueblo, las personas que residen en el contexto rural de los parajes cada vez son menos, hecho que se hace visible en las *casas* abandonadas. A medida que en el grupo doméstico disminuye la fuerza de trabajo y el esfuerzo reposa cada vez más sobre los hombros de pastores ancianos o directamente en pastoras solas, la movilidad estacional tiende a reducirse y también tienden a retraerse la movilidad diaria, y como consecuencia, el tamaño de los hatos. En relación con estas cuestiones, la movilidad no puede reducirse a una mera respuesta adaptativa a determinadas condiciones naturales, sino que además constituye un acto social (Galaty y Johnson, 1990) en el que cuestiones como la organización de los grupos domésticos, los mecanismos de acceso a pasturas, la disponibilidad de mano de obra, las posibilidades de acceso al mercado, la monetización de las economías domésticas y distintos grados de relación con estructuras estatales, constituyen elementos de peso a la par de diferentes factores social y culturalmente relevantes.

#### *El ciclo de movilidad anual*

En suma, el conjunto de los traslados realizados a lo largo de un año conforma un *ciclo de movilidad anual*. En términos generales, este ciclo de desplazamientos tiene dos partes marcadas por el advenimiento de la época de lluvias y la irrupción de la época seca. La primera parte del ciclo en la estación de lluvias (diciembre a marzo) se desarrolla mayormente en las partes bajas donde se hallan las residencias principales. Esto es común para localidades pertenecientes a la misma región, como Susques (Jujuy), donde se suele permanecer en las *casas principales* en los veranos de diciembre a marzo (Yacobaccio et al., 1998; Tomasi, 2010) y Huancar (departamento de Susques, Jujuy), donde también se mantienen en esos meses entre las *casas principales* y las *estancias* (Göbel, 2002).

Analizado en detalle, el período en el que los pastograndeños suelen permanecer en sus *casas principales* no coincide exactamente con la época de lluvias o verano (diciembre a marzo), sino que comienza algunos meses antes. En Pastos Grandes el ciclo –no los desplazamientos– se iniciaría en las *casas principales*, dado que desde la perspectiva



trashumante “el año siempre comienza en la casa”, aproximadamente entre los meses de septiembre y octubre. Una vez que comienza a hacer menos frío, los cursos de agua se descongelan, aumentan su caudal y en octubre comienza a “componerse la vega”, momento del año que los pastores conocen como el inicio del *tiempo de la vega*. Para esta época, los animales empiezan a frecuentarlas más y las *familias* emprenden el retorno a sus *casas principales* o *puestos* cercanos a ellas. Si bien los meses de mayo/junio marcarían el comienzo de los movimientos, el período comprendido entre septiembre/octubre no involucra exactamente lo que podría entenderse como la *fase sedentaria* del ciclo, puesto que algunas familias tienen más de una casa de campo o puestos en las cercanías de vegas entre las que se desplazan entre noviembre y marzo.

La segunda parte de este ciclo comienza aproximadamente en mayo, ya en la época de seca (abril a noviembre) e implica una mayor movilidad. Corresponde a la *fase trashumante* propiamente dicha en la que la *familia* comienza a migrar con el ganado a los *puestos* o *estancias*. Puede suceder que sea sólo una parte de la *familia* la que se traslada al puesto para aprovechar las oportunidades productivas. Como lo vimos, en el pasado en Pastos Grandes se practicaba un tipo de fragmentación del grupo doméstico en la que algunas personas permanecían en un *puesto* con una parte de la *hacienda*, mientras que el resto se quedaba en la *casa* o en otro *puesto* con el resto. Hoy en día, según afirman los pastograndeños, el tamaño de los hatos significativamente menor a épocas pasadas no justificaría esta práctica, y lo que es más, pocas *familias* disponen de la cantidad de miembros para llevarla a cabo. Los traslados a los *puestos* se dan entre los meses de marzo y junio, aunque la mayoría activan sus movimientos en mayo. Los pastores pasan algunas semanas en sus puestos sin tener contactos con otras personas; esto ocurre en los meses de más frío y sequedad cuando las pasturas de las vegas se encuentran cubiertas de hielo, con poca irrigación y no disponibles para el consumo de la *hacienda*. Los pastos estacionales considerados de calidad inferior al de las vegas, se encuentran más dispersos y su abundancia depende de las precipitaciones acontecidas en la estación húmeda de cada año. Si llueve mucho, especialmente en los meses de enero y febrero, puede que el pasto logre permanecer todo el invierno. Entre los *pastos de lluvia* se mencionan mucho la “malva” (*Malvastrum nubigenum*), “yerba sal” (*Cistanthes soloides?*), “illinkuma” (?) y “peludilla” (*Bouteloua simplex*). Cuando los pastos no abundan o comienzan a escasear, la hacienda también se alimenta de plantas como las “añaguas” (*Adesmia horridiuscula*) y pajas de diferentes especies (ej. *Stipasp.*, *Calamagrostissp.* y *Festucasp.*). Es posible que las granizadas y nevadas, si no son muy

fuertes, humedezcan la tierra y favorezcan el crecimiento de algunas especies vegetales como el “chuchar” (*Sisymbrium lanatum*). Los meses de agosto y septiembre son los más duros en términos del pastoreo, y es en este momento que comienza a sentirse severamente la merma de pasturas y se apoya la nutrición de la *hacienda* con forrajes de alfalfa y granos de maíz. En el tránsito de estos meses comienzan a templarse más los días y desde septiembre muchas *familias* consideran indicado emprender el retorno a las vegas. Avanzado este mes sus animales “*se vuelven*” buscando pastos de vega que comienzan a liberarse de los hielos e inician su recuperación donde el agua empieza a fluir. Los pastograndeños extienden sus regresos hasta diciembre, pero la mayoría vuelve a sus hogares entre septiembre y octubre cuando aún no comenzó la época húmeda, dando inicio a un nuevo ciclo.

En general, los primeros traslados interestacionales suelen tener un sentido vertical con una variación altitudinal entre los 3900 msnm y los 4300 msnm para los puestos más altos. En contraste, en los cambios espaciales intraestacionales, es decir, dentro de los mismos períodos estacionales, predominan movimientos longitudinales.

En los *años malos* pueden ocurrir dos cosas: que se incrementen los traslados, incluso en puestos que no son utilizados habitualmente, o que se reduzcan los desplazamientos debido a la ausencia de pasturas en el campo. En estos años, tanto en el pueblo como en el campo, se intensifica el uso de las vegas y la puesta en práctica de estrategias de control reproductivo del ganado como la castración de los machos reproductores y el sacrificio de crías que no llegarían a sobrevivir. En períodos de sequía, los pastores *sufren* a la par de la hacienda la falta de pasturas, se desmoralizan y manifiestan abiertamente la desilusión de ver morir su ganado.

Podemos aún realizar una observación más respecto de este ciclo. Hemos visto que en Pastos Grandes es posible dividir el ciclo de movilidad en dos partes. Pero en el período que más o menos corresponde con la época de lluvias, a su vez, pueden distinguirse dos modalidades que derivan del lugar donde las familias comienzan su ciclo. La primera corresponde a los que tienen su *casa principal en el campo* a la que se trasladan a la llegada de la estación húmeda, y la segunda a los que tienen su *casa principal en el pueblo* y disponen de tierras de pastoreo en la vega. Aunque realmente no alcanzan a determinar distintas formas de trashumancia, el centro poblado como parte del ciclo de movilidad representa toda una peculiaridad para lo que conocemos del pastoreo en los Andes.

UDs	Con movilidad	Sin Movilidad	Totales
Casa principal en el pueblo	7	2	9
Casa principal en el campo	16	1	17
<b>Totales</b>	<b>23</b>	<b>3</b>	<b>26</b>

Cuadro 8. Unidades domésticas pastoriles de la localidad de Santa Rosa de los Pastos Grandes en función del lugar en que viven y practican la estrategia trashumante. Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

En primer lugar, cabe hacer algunas consideraciones comparativas a partir del cuadro 8. Las *familias* que viven en el campo, en promedio, tienen más puestos que las del pueblo. Aunque aún no hemos podido determinar con exactitud la totalidad de los *puestos* que corresponden a cada *familia* de la localidad, según nuestros registros los pastores que viven en el pueblo poseen puestos en un rango de 0 a 5, de los que utilizarían en promedio 2 en cada ciclo. Los pastores que viven en el campo poseen de 2 a 13 *puestos* (muchos ya en desuso) de los que utilizarían alrededor de 4 en cada ciclo. En proporción, algo similar ocurre con la cantidad de movimientos que se realizan en un año. Mientras que en el pueblo alcanzan un máximo de 5, una *familia* del campo puede completar hasta 8 movimientos que pueden ir en aumento. Por lo tanto, desde la perspectiva que ofrecen estos datos las distancias recorridas en cada ciclo son también mayores en el campo que en el pueblo, donde además relativamente “todos los puestos quedan cerquita”. Puede decirse incluso que la movilidad alcanza niveles más altos de lo expresado en estos párrafos, ya que muchos pastores al estar en sus puestos emprenden continuas idas y venidas a sus *casas*.

Aunque mínimamente representados, los casos excepcionales de sedentarismo en *familias* pastoriles tanto en el pueblo como en el campo merecen ser mencionados para conocer los mecanismos que se ponen en práctica y las situaciones que obligan a ello. El caso de la *familia* pastoril que vive en el campo y no practica la movilidad estacional (ver cuadro 8), es decir es *permanente*, corresponde a una pareja de pastores *viejitos* que en virtud de que todos sus hijos migraron fuera de la localidad, no disponen de fuerza de trabajo, ayuda y colaboración para las demandas de ciertas tareas pastoriles. Su pequeña *hacienda* permanece todo el año en la vega de su paraje. En el pueblo también hay *familias* pastoriles *permanentes* que implementan diferentes mecanismos para acceder a pasturas complementarias. Este es el caso de dos que encargan el cuidado conjunto de

sus llamas a un pariente. Además, una de ellas mantiene un acuerdo con una *familia* que no pastorea en la vega, mediante el que concede el uso de una *casa de campo* consiguiendo en retribución el cuidado de sus cabras. La otra *familia* mantiene un acuerdo *al cuidar* encargando sus cabras a otra a la que concede el uso de un puesto para que puedan trasladarse al cerro en el invierno.

Tales serían los aspectos fundamentales que nos permitirían hablar de un patrón general de movilidad para Pastos Grandes. Pero veamos ahora casos de trashumancia en concreto para afinar algunas observaciones sobre sus variados aspectos y los efectos de otras actividades que alteran su normalidad.

### *Ciclos de trashumancia en el pueblo y en el campo*

Describir un ciclo de movilidad concreto es muy complicado ya que los circuitos van alternándose de acuerdo a circunstancias particulares. En un *buen año*, puede que una *familia* sólo se traslade a un puesto con mucho pasto, mientras que al siguiente esa misma *familia* lo haga entre todos sus puestos. Estas variaciones nos hablan de la flexibilidad adaptativa de esta estrategia para hacer frente a situaciones como la escasez de pasturas. Pero esta flexibilidad tiene sus límites, y puede verse obstaculizada por períodos de sequía que desestabilizan los ciclos estrechando los espacios de opción llegando a suprimirlos por completo. Dado que en la mayoría de los casos los desplazamientos no suelen repetirse de modo constante, el término ciclo, en rigor, cubre un significado distinto al que pretendemos darle aquí. No obstante, los pastores suelen describir un ciclo de movilidad en abstracto a partir de lo que ellos hacen en promedio o de lo que harían en condiciones ideales. Estos ciclos *ideales* representan una posibilidad, la más probable, de que en un *buen año* se siga el circuito indicado. En los ciclos con los que trabajamos complementamos la información ideal con la de circuitos reales que pudimos registrar para los años 2008, 2009, 2010 y parte del 2011, por lo que representan una suerte de combinación resumida de toda la información que pudimos recolectar al respecto.

*Caso 1: En la vega del pueblo.* La familia que representa este caso se compone de los padres, sus hijos e hijas menores y un hijo de una de las hijas. Aun siendo una familia desarrollada de tres generaciones en su fase de dispersión, con hijos ya adultos que formaron sus propios hogares, los padres solo rondan los cincuenta años. La madre se encarga del cuidado de la hacienda durante todo el año mientras que su cónyuge hace

más de un lustro trabaja en una de las principales empresas mineras de la zona cumpliendo un *ciclo* de 20 días de trabajo continuos y 8 días de descanso. Cuatro de sus hijos aún se encuentran en edad escolar. El sistema de asentamientos que controla esta familia comprende la *casa principal en el pueblo* con acceso a la vega y 4 *puestos* o *estancias* de pastoreo: *Sepultura*, *Falda*, *Agüadita* y *Agua de Zorro*. El ciclo anual de movilidad ideal puede describirse en el siguiente gráfico.

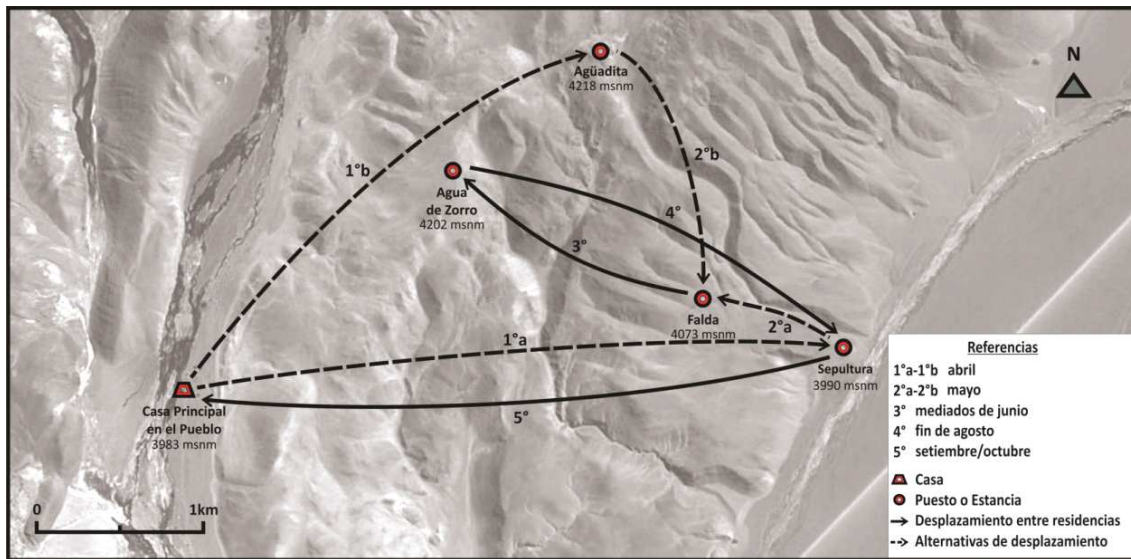


Figura 3. Ciclo anual de movilidad ideal de una unidad doméstica con *casa principal en el pueblo*.  
Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

*Caso 2: En un paraje del campo.* Esta familia desarrollada en tres generaciones, está compuesta por una madre sexagenaria, dos de sus hijas mayores de unos treinta años y otro hijo de alrededor de veinte años. Conviven también el cónyuge de una de las hijas con los hijos/as que tienen juntos, y los hijos/as de la otra que es soltera. Todos son pastores. El cónyuge de la hija trabaja también en la minería por temporadas, pero cuando no está ocupado se conchaba en trabajos ocasionales en el pueblo o hace lo mismo que el grupo familiar. Todos los hijos e hijas menores van a la escuela. El sistema de asentamientos de esta familia está compuesto por su *casa principal en el campo* nombrada *Vega Redonda*, y una *casa en el pueblo*. Pero, además, comprende otras *casas de campo*: *Cancha*, herencia de un pariente emigrado a San Antonio de los Cobres que además dejó su hacienda *al partir*, y *Chachas*, utilizada como *puesto* y actualmente casi en desuso, que había pertenecido a la madre de la pastora mayor de esta *familia*. Entre sus *puestos* podemos nombrar *Ciénega Chica*, *Cardoncito*, *Pinco*, *Puesto Caliente*, *Quevollaco*, *Puesto Seco*, *Morro Negro*, *Falda Blanca*, *Peñones*, *Abra*,

*Morro Colorado y Peñas Blancas*. Aun cuando muchos no se usan, representan una posibilidad que nunca descartan retomar a futuro. Un ciclo de movilidad que más o menos vienen practicando en años recientes puede graficarse como sigue.

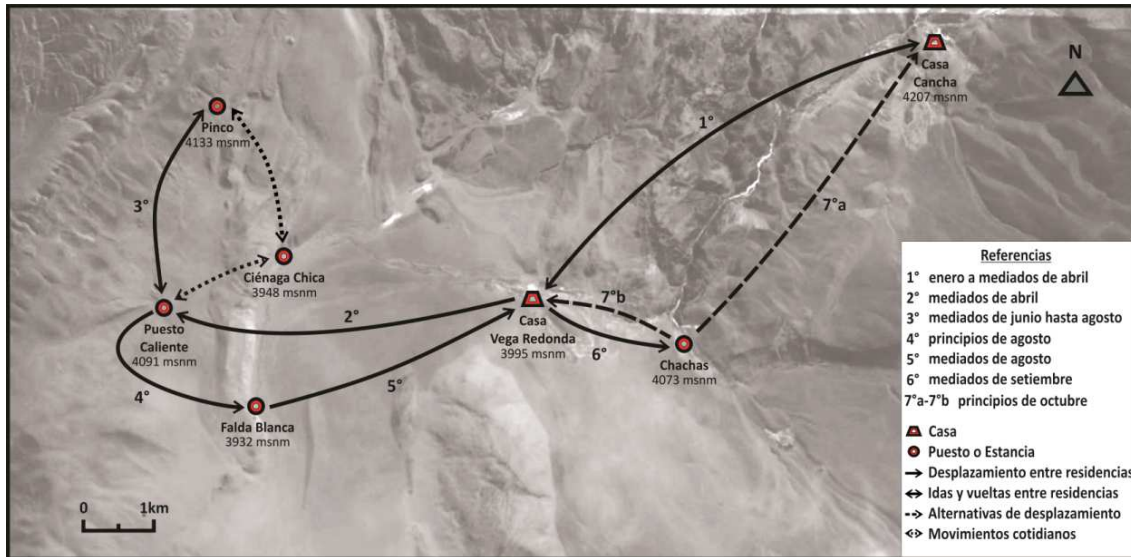


Figura 4. Ciclo anual de movilidad ideal de una unidad doméstica con *casa principal en el campo*.  
Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

Estos dos casos ejemplares reflejan algunas características que planteamos en el apartado anterior. En primer lugar, en el campo se poseen más *puestos* y se mueven más que en el pueblo, o al menos es mayor el número de movimientos. Para los pastores del pueblo, la necesidad de salir al *puesto* es mayor que en el campo, ya que en relación a las dimensiones de la vega son muchos los animales que pastorean allí. Es necesario supervisarlos para evitar el *entrevero* de las haciendas. Este problema en particular no existe en el campo, aunque puede suceder que en invierno se *entreveren* algunos animales de *haciendas* distintas.

Según la pastora del caso 1, en abril los animales “ya quieren salir al pasto” y en cada jornada comienzan a dirigirse cada vez más hacia los *puestos* y sus pastoreos. Pero aunque siempre intenta iniciar el traslado a sus *puestos* en ese mes, tal como consta en el ciclo ideal descrito por ella misma, no siempre logra cumplir con sus expectativas –ni con las de los animales–. La mayoría de las veces debe acomodar el traslado al calendario escolar de sus hijos. En cambio, en el caso 2, para cumplir con las obligaciones escolares de los niños, las hijas adultas se trasladan al pueblo para atender y cuidarlos mientras los demás se ocupan del ganado en el campo. A pesar de las variaciones, algo que suele ser más constante en estos ciclos es el primer puesto al que

una *familia* decide moverse, que también es el que más usan. En el caso 1 es el puesto *Sepultura*, el más alejado de la casa y con agua en sus cercanías. Allí pueden permanecer hasta el mes de junio “si es que hay para que coma la hacienda” o ir a otros *puestos* prácticamente en desuso como *Agüadita* que, además y paradójicamente no tiene agua. En junio puede trasladarse a *Falda* por algo más de un mes para luego dirigirse *al alto*, *Agua de Zorro*, hasta agosto. Este último queda más cerca de la casa. En el mes de septiembre, nuevamente instalada en *Sepultura*, comienza a planear el retorno a su *casa principal en el pueblo*, ya que se “vienen las ovejas” a la vega. Para el caso 2, el primer movimiento a los puestos que realiza esta *familia* se da entre los meses de abril y mayo a *Puesto Caliente*, un puesto con un microclima muy favorable como - esta vez sí- lo valora su nombre. Pueden quedarse un par de meses allí yendo y viniendo a *Pinco* incluyendo alternativamente otros puestos como *Falda Blanca* hasta agosto. En estos puestos *altos* no hay agua, por lo que hay que trasladarla en burros cada 2 días desde *Ciénega Chica*. Luego bajan a la vega de *Redonda* donde por lo general se mueven con la hacienda a *Cancha*, la otra *casa* donde pueden también pasar algunos meses en el verano. Aun ya entrado noviembre, en pleno *tiempo de la vega*, pueden mudarse unos cuantos días a *Cancha* para que “descanse la vega de Redonda”.

Todo este ciclo se modifica en *años malos*, ya que debido a la escasez de pasturas que se esperan encontrar en el campo y en el cerro se mueven distinto. Esto pudo verse reflejado en el año 2010, dado que por la ausencia de lluvias en los dos veranos anteriores (2008/2009 y 2009/2010) muchos no emprendieron sus ciclos, y los que lo hicieron, tan sólo se movieron hacia un único puesto. En ese año, la pastora del caso 1 permaneció solo unos días del invierno en el puesto *Sepultura* ya que “no había qué coma la hacienda”, y luego se trasladó a la vega de su *casa principal en el pueblo*. En el caso 2, cuando “hace años malos y no hay pasto en el campo”, se mueven menos entre los puestos y pueden pasar el *año redondo* entre las casas de *Redonda*, *Cancha* y *Chachas* a la vera de sus vegas.

Una vez descrito el modo de vida pastoril trashumante de Pastos Grandes nos resta ocuparnos de las diferentes actividades económicas complementarias e institucionales que involucran a los miembros del grupo doméstico e influyen y repercuten en esta estrategia de producción pastoril. Nos dedicaremos a la descripción de estos aspectos en el contenido del capítulo siguiente.

**Tercera Parte**  
**Los pastores de Pastos Grandes y el mundo de afuera**



### Pastoreo y estrategias económicas complementarias

La literatura antropológica y etnográfica que se ocupa del estudio de las sociedades pastoriles de los Andes siempre ha tomado en cuenta las articulaciones que las vinculan con otros grupos y con la sociedad mayor. Muy lejos de las miradas antropológicas que veían en algunos grupos campesinos a comunidades aisladas y cerradas sobre sí mismas, casi perfectamente delimitadas –cuestión que simplificaba el análisis antropológico de las mismas–, los primeros estudios pastoriles reconocieron desde un inicio los vínculos con otras sociedades. Al ubicar a las sociedades pastoriles dentro de un contexto social más amplio, estos enfoques permitieron tener en cuenta los flujos de intercambios materiales e ideológicos que le son necesarios para subsistir, y aquellos factores externos que afectan sus modos de vida.

Entre las sociedades pastoriles, estos aspectos suelen variar de acuerdo a factores como el grado de especialización o diversificación productiva alcanzado, o los niveles de autonomía logrados en relación con la articulación con el mundo de afuera. Las propuestas teóricas asumen que las economías pastoriles nunca logran ser totalmente autónomas, y cuanto más especializadas son, tanto más dependen de las relaciones que establecen con el mundo no pastoril y principalmente sedentario (Khazanov, 1994: xxxi). Por lo tanto, las sociedades pastoriles solamente podrían lograr un adecuado funcionamiento a través de sus conexiones con el afuera, lo que les permite perdurar como tales.

En el plano material, que es el que privilegiaremos en este capítulo, los flujos de intercambios muestran cierto desbalance debido a la fuerza que demuestran los impulsos del “exterior” hacia la sociedad pastoril. Sin embargo, esta dependencia que siempre han tenido con el afuera, no necesariamente significa la pérdida de identidad o de capacidad de subsistencia. En efecto, las relaciones entabladas con el mercado capitalista presentan particularidades y diferencias sustanciales. En primer lugar, contrariamente a lo que ocurre con los intercambios con sociedades agrícolas en los que domina el trueque, estas relaciones se dan a través del ingreso de artículos de producción industrial que se adquieren casi siempre con dinero. En segundo lugar, los pastores, al igual que muchas otras sociedades campesinas, en sus participaciones en el

mercado quedan relegados a desempeñar roles determinados y casi siempre limitados a la provisión de mano de obra o materias primas a precios bajos. Por supuesto, también existen casos de sociedades pastoriles que comercializando su producción en el mercado lograron hacer de ello una especialización.

En la actualidad, muchos aspectos de la producción doméstica pastoril en Pastos Grandes están estrechamente asociados a cambios profundos en las estrategias de adquisición de recursos suplementarios al pastoreo. Como lo hemos visto, además de la ganadería, las principales actividades propias de la economía doméstica son la comercialización de su producción y el intercambio caravanero practicado por una pequeña minoría de familias pastoriles. Pero además, los miembros que aportan al fondo familiar participan en diversas actividades que buscan aumentar sus fuentes de ingresos monetarios. La diversificación de la economía ha puesto a los pastograndeños a articularse con otro tipo de actividades relacionadas con estructuras capitalistas, pero también con instituciones estatales. Entre las más importantes que puede combinar un mismo grupo doméstico se encuentran la venta de fuerza de trabajo en las mineras de la zona, el empleo público, las actividades de comercio local y la percepción de diversas asignaciones y planes nacionales de asistencia social. Esta estrategia general de diversificación económica a la que apunta cada familia, en sí misma, no representa algo nuevo para los pastograndeños. Hemos visto como en el pasado siempre han intentado complementar el pastoreo con la caza de vicuñas y chinchillas y el comercio de sus cueros y pieles, el intercambio itinerante a otras zonas ecológicas y, como veremos, en un grado menor a través del trabajo migratorio fuera de la localidad. Lo que probablemente resulta novedoso es que en el presente, debido al grado de penetración del mercado, existe la posibilidad de generar el capital para adquirir lo necesario para subsistir prescindiendo totalmente de las tácticas de intercambio interzonal y, como en principio lo demuestran varias familias, hasta de la crianza de animales. La minería está en el centro de las estrategias económicas de muchas familias reemplazando al pastoreo como la fuente principal de recursos que, además, pueden obtener en el medio local gran parte de los productos que de modo imperativo salían a conseguir mediante el intercambio. Los camiones que llegan a sus pueblos y puestos con mercaderías brindan la posibilidad de comprar los productos considerados culturalmente necesarios a una población con un grado considerable de monetización. Las posibilidades para adquirir dinero vendiendo fuerza de trabajo dentro de la localidad comenzaron a aumentar desde finales de la década de 1980 con los empleos públicos y, más tarde, desde mediados de

la década de 1990, con la percepción de diversos planes nacionales y provinciales de empleo. Vistas como estrategias de adquisición de recursos monetarios, representaron formas económicas alternativas al pastoreo que continúan redundando en beneficios sin la necesidad de migrar de la localidad ni ausentarse por períodos del hogar. Este capítulo está dedicado al análisis de estas estrategias.

### **Articulación con el sector público**

Una *familia* pastograndeña pone en práctica varias estrategias económicas para conseguir los bienes que considera necesarios. El conjunto de las diversas actividades en las que los miembros de un grupo doméstico participan y pueden llegar a combinar, contribuyen a conformar el fondo común de una determinada *familia*. Las principales actividades que integran la economía doméstica pastoril incluyen también la comercialización de productos derivados y manufacturados, el intercambio caravanero y la participación de los hombres en el mercado de trabajo capitalista. Pero este ímpetu por diversificar la economía pastoril ha llevado a los pastograndeños a aprovechar las posibilidades de articulación con otro tipo de actividades que redunden en ingresos monetarios. En la actualidad, los miembros que aportan al fondo familiar buscan intensificar los ingresos de dinero que ocupan un lugar muy importante para la economía doméstica. Una de las razones es que la adquisición de monetario otorga una mayor flexibilidad, debido a que permite adquirir un rango más amplio de productos de los que se adquieren mediante el sistema de intercambio.

Como iremos desplegando a lo largo de este capítulo, los pastograndeños logran conseguir dinero de diferentes maneras, la más importante de ellas es trabajando en las empresas mineras capitalistas. Pero también consiguen este objetivo a través de vínculos establecidos con el sector estatal. En los apartados siguientes describiremos las formas en las que consiguen articularse con el sector público a través del empleo estatal, los planes de empleo y otras transferencias estatales. Pero antes, para entender desde cuándo representan una posibilidad de trabajo en Pastos Grandes, describiremos de manera breve el contexto social que dio origen a estas políticas estatales en el país.

### *El empleo público y los planes de empleo en Argentina*

Las posibilidades para adquirir dinero a través de un empleo estatal se vieron acrecentadas en la década de 1980 con el retorno de los gobiernos democráticos en Argentina. Más tarde, durante la década de 1990 se produjo un traspaso del empleo público del Estado nacional hacia los Estados subnacionales (provincias y municipios) que acrecentaron sus empleados tanto por las transferencias de personal desde la Nación así como también por factores endógenos que impulsaron su fuerte crecimiento (Ozlack, 2003).<sup>100</sup>

Desde finales de la década de 1980 la Argentina atravesó una situación de alta inestabilidad macroeconómica, reflejada en el proceso de hiperinflación (1989-90) que desembocó en la renuncia del Presidente Raúl Alfonsín. En 1991 se sancionó el Plan de Convertibilidad que redujo temporalmente los efectos de la inflación, pero a mediados de la década la crisis empujó al país a una tasa de desempleo estructural cercana al 20%. En este contexto generado por el avance de las políticas neo-liberales del gobierno de Carlos Menem, cuyas falencias quedaron al descubierto en 1995, se desarrolló la primera experiencia de programas sociales de transferencias monetarias no contributivas: el Plan Trabajar (Cruces, et al. 2008).<sup>101</sup> A fines de 2001, Argentina abandonó el régimen de convertibilidad en medio de una grave crisis económica, política y social que disparó el ascenso de los indicadores de pobreza y desempleo.<sup>102</sup> Como respuesta a la crisis de 2001-2002 se implementó el Programa Jefes y Jefas de Hogar Desocupados (PJJHD), que fue mucho más masivo que los anteriores.<sup>103</sup>

En el año 2009, ante la persistencia de los elevados índices de pobreza y desigualdad social, los planes de empleo fueron reemplazados por la extensión de las asignaciones familiares –anteriormente constituidas sólo alrededor del empleo formal– a hijos de

---

<sup>100</sup> A través de diversos programas de descentralización, fueron transferidas a las provincias las áreas educativas, de salud y vialidad y la ejecución de las políticas sociales. De esta forma, el empleo público provincial llegó a ser cinco veces mayor que el nacional (Ozlack, 2003).

<sup>101</sup> Se comenzó a aplicar en el año 1996 como un programa público de empleo de emergencia que proveía un subsidio a un jefe de hogar desocupado, exigiendo la contraprestación de un servicio laboral en la construcción y obras de infraestructura urbana.

<sup>102</sup> El clima desfavorable de la economía mundial de mediados de la década de 1990 llevó a un proceso recesivo que culminó en una importante crisis política tras la renuncia del presidente de la Rúa y todo su gabinete el 20 de diciembre de 2001.

<sup>103</sup> Este programa de transferencias monetarias incorporó como condicionamientos de la recepción de los beneficios una contraprestación que, además de lo laboral, podía comprender actividades comunitarias, la finalización del ciclo educativo formal, la capacitación profesional o la incorporación a una empresa a través de un contrato de trabajo (Cruces, et al. 2008). Con la recuperación económica de la crisis de 2001-2002 el gobierno nacional planteó una estrategia gradual de salida del PJJHD desdoblándolo en dos: el Seguro de Capacitación y Empleo (SCyE) y el Programa Familias por la Inclusión Social (Plan Familias).

trabajadores desocupados y con ocupaciones informales y los proyectos de cooperativas de trabajo vinculados a Argentina Trabaja.<sup>104</sup> Una diferencia clave de la Asignación Universal por Hijo (AUH) es que no exige la contraprestación laboral, sino que como condicionamiento se pide el cumplimiento del calendario de vacunación obligatorio, controles sanitarios y la escolaridad de los hijos.<sup>105</sup> Además, en esa misma década, a partir de las moratorias previsionales que empezaron a regir en el año 2005 –conocidas inicialmente como jubilación de “amas de casa”–, las mujeres de más 60 años y los hombres de más de 65 años estuvieron habilitados a jubilarse con derecho al haber mínimo.<sup>106</sup> Esto brindó a la gente mayor o anciana que ya no tenía la posibilidad de trabajar o de percibir planes la posibilidad de adquirir un ingreso monetario, independientemente de su dedicación al pastoreo.

#### *Las posibilidades de articulación y las transferencias estatales*

Las estrategias domésticas para procurarse ingresos monetarios implican establecer cierto tipo de relaciones con estructuras estatales o con sus representantes directos en el departamento. Debemos recordar que la estructura político-administrativa en el departamento de Los Andes comprende dos municipios: los de San Antonio de los Cobres y Tolar Grande. En el primero se encuentran la Municipalidad y las instituciones gubernamentales que ejercen jurisdicción sobre el pueblo y la localidad de Pastos Grandes, tales como el juzgado de paz, la gendarmería y la policía.

El crecimiento del empleo estatal que aconteció durante las décadas de 1980 y de 1990 tuvo su impacto en la localidad de Pastos Grandes. Nuevamente nos encontramos con que los censos no remiten cifras precisas del empleo público para cada localidad que nos permitan hacer comparaciones de cómo impactó en este departamento de la provincia. Sin embargo, el solo hecho que las instituciones públicas se encuentren mayoritariamente en San Antonio de los Cobres, nos permite suponer que las diferentes categorías de empleos sí logran cubrir un mayor espectro allí. Respecto del

---

<sup>104</sup> Decreto 1602/2009 que modifica la Ley de Asignaciones Familiares N° 24.714

<sup>105</sup> A través de la Asignación Universal cada familia cuyos integrantes no tenían un trabajo en blanco, recibía 180 pesos por mes (actualmente es de 270 pesos) y un pago de 720 pesos por hijo con discapacidad (actualmente 1.080 pesos) (<http://www.anses.gob.ar>).

<sup>106</sup> Las moratorias jubilatorias (Decreto PEN N° 1454/05, modificatorio de la Ley 24.476) permiten que una persona que tiene la edad requerida para jubilarse, pero le faltan años de aportes (el sistema exige 30 años de aportes), pueda jubilarse con derecho al haber mínimo. La Administración Nacional de Seguridad Social (ANSES) deduce del haber jubilatorio la deuda correspondiente a los aportes faltantes en 60 cuotas (<http://www.anses.gob.ar>).

departamento de Los Andes, según el censo 2001 la población ocupada mayor de 14 años sumaba unas 1.397 personas. De esa cifra, 241 personas trabajaban en la rama de actividad económica denominada “Administración pública, defensa y seguridad social obligatoria”. A este número también podrían adicionarse una parte –o quizás la totalidad– de las personas empleadas en el rubro “Enseñanza” (99 personas) y “Servicios relacionados con la salud humana” (31 personas).<sup>107</sup>

Para referirnos al empleo público por parte de la población local en Pastos Grandes, manejaremos los datos que recabamos de primera mano en el terreno. En primer lugar, como la institución que representa el elemento más importante de la presencia simbólica del Estado se encuentra la escuela del pueblo que provee algunos empleos en la localidad. El personal contratado por la escuela depende del Ministerio de Educación de la provincia y de la Municipalidad de San Antonio de los Cobres, órganos estatales que pagan los sueldos. En la escuela trabajan tres mujeres que se desempeñan como cocineras y personal de maestranza. Dos de ellas eran pastoras, mientras que la otra era una joven que nunca se encargó de la crianza más allá de las tareas que le encomendaron en su infancia y adolescencia. En la sala de enfermería trabajan los dos agentes sanitarios con una ayudante, todas personas nacidas en Pastos Grandes que también cobran sueldos del Estado provincial. En el pueblo también existe un empleado asalariado que se desempeña como delegado municipal y se encarga de diversas tareas como la recolección de basura, la supervisión de las cisternas de agua y, hasta que fue construida la usina, se encargaba del manejo del motor a combustible que proveía la luz. Como pudimos determinarlo, estos serían los únicos empleados por el sector público en la localidad luego de que haya perdido la importancia administrativa que mantuvo hasta que se disolvió la Gobernación de Los Andes en la primera mitad de siglo XX.

En cuanto a la ayuda al desempleo que el Estado comenzó a instrumentar a partir de mediados de la década de 1990, la percepción de diversos planes nacionales y provinciales también alcanzó a la localidad, aunque favorecieron a pocas personas. En 2006 y años posteriores, existían cuatro planes de empleo asignados por la intendencia de San Antonio. Estos planes exigían cumplir con cuatro horas de trabajo diarias que

---

<sup>107</sup> No tenemos conocimiento de que se brinden servicios privados de enseñanza o de salud, por lo que puede suponerse que los empleados públicos en el departamento representan alrededor de un 17 % de la población ocupada. No obstante existen otros rubros en ese censo (“Servicios sociales y de salud sin especificar”, “Servicios de asociaciones”, etc.) en los que podrían encontrarse trabajando personas empleadas por instituciones estatales. En el censo 2010 no están disponibles las características económicas de la población del departamento de Los Andes.

eran controladas en su contraprestación por la directora de la escuela de Pastos Grandes. Debido a que no siempre se presentaban tareas a desarrollar en la escuela o en el centro vecinal, cuando surgía algún trabajo puntual que demandaba más tiempo, los beneficiarios solían trabajar las horas necesarias en compensación por los días sin tareas. La mayoría de las veces era la misma directora quien asignaba los trabajos a desarrollarse, reafirmando el rol de representación estatal que ejerce la escuela en la localidad. Uno de los beneficiarios era una mujer que cumplía regularmente con su contraprestación trabajando en el comedor escolar.<sup>108</sup>

Los contactos que los pastograndeños establecen con el Estado se dan a través de las visitas que los representantes y funcionarios de pertenencia municipal y provincial hacen al pueblo. Entre los funcionarios que suelen llegar al pueblo con mayor frecuencia se encuentra el Intendente de San Antonio de los Cobres. Además, también llegan concejales municipales y senadores y diputados provinciales. A pesar de que la gente conoce a los funcionarios personalmente y suelen estar al tanto de sus cargos, se refieren a todos ellos de manera genérica como *los políticos*. Una cuestión que gira alrededor del empleo estatal –y también de los planes– es la construcción de relaciones clientelares por parte de *los políticos* que han influido sobre la distribución de los beneficios y puestos de trabajo.<sup>109</sup> Esta relación clientelar que se entabla, a veces de manera implícita, aflora en circunstancias determinadas en las que *los políticos* esperan la devolución de “los favores”. Podemos tomar un ejemplo de esto que sucedió en torno al proceso de la conformación de la comunidad indígena de Pastos Grandes. Esta noticia llegó a oídos del intendente y, en principio, no fue del todo bien recibida. Éste consideró que la instauración de esta institución le restaría poder político en su jurisdicción, e increpó al empleado municipal que trabajaba en Pastos Grandes pidiéndole una explicación de “cómo iba a hacerle eso a él”. El empleado en cuestión era, además, quien ocuparía el cargo de cacique de la comunidad. El intendente esperaba que el delegado municipal, en tanto le debía a él su trabajo en la Municipalidad, utilice su influencia para detener este proceso. De todas maneras, las posibilidades de consolidar

---

<sup>108</sup> Existen también planes municipales o determinadas sumas de dinero que son entregadas a algunas personas por el desempeño de tareas específicas o como ayuda económica, pero no hemos podido cerciorarnos de los detalles de estas prácticas como para ofrecer una descripción precisa.

<sup>109</sup> Esto no solo ha ocurrido en Pastos Grandes, sino que ha sido común en diferentes localidades de la Puna donde los puestos de trabajo otorgados por los municipios y las autoridades departamentales han formado parte de intentos de elaborar redes de “amigos” y un tipo particular de clientelismo político (García y Rolandi, 1999; Göbel, 2003). También se ha destacado que la utilización política de los empleos estatales ha formado parte de una estrategia dirigida a evitar la emigración hacia los centros más poblados (García et al., 2003).

una red de clientelismo en Pastos Grandes son más bien remotas, por la reducida cantidad de empleos públicos y planes que favorecieron a muy pocas personas.

Pero observando la problemática desde la relación actual que la totalidad de los habitantes de Pastos Grandes –y no solo aquellos que tienen empleos o planes– mantienen con el Estado, predomina un posicionamiento más bien distante que tiende al pragmatismo, al punto que puede decirse que está signada por una actitud de consumo (Göbel, 2003). La imagen que los pastograndeños construyeron del Estado es en gran parte, y al menos desde las últimas dos décadas,<sup>110</sup> la de una fuente de extracción de variados recursos. Esta situación ha sido estimulada por la postura paternalista que adoptan *los políticos* frente a los pastores y “la gente del campo”, a los que dicen respetar y estimar especialmente, pero nunca dejan de verlos como a potenciales votantes o clientes políticos. Esta postura se ve agudizada por las frecuentes dádivas que entregan en las épocas previas a los períodos electorales.

Podemos citar un ejemplo que presenciamos en el año 2009. En aquella oportunidad, un candidato a senador por el departamento de Los Andes que buscaba renovar su banca, se tomó el trabajo de hacer un recorrido por cada casa del pueblo y algunos parajes con su camioneta y sus asistentes que le llevó un par de días. En cada casa se detenía a explicar por qué consideraba que debían votarlo a él en las elecciones primarias que se realizaron a mediados de año, previa entrega de un bolsón de mercaderías. Este intercambio de bienes y afinidad política redundó en una fuente importante de ingresos económicos de muchas familias. A través de los favores políticos y las relaciones clientelares, los pastograndeños logran conseguir recursos monetarios o equivalentes en la forma de asignaciones, planes de empleo, tickets alimentarios y materiales como mercaderías, forrajes y granos para los animales, útiles escolares, combustibles para vehículos, leña y, en algunos casos, hasta facilidades para acceder a planes de vivienda. Estas estrategias de negociación son reevaluadas continuamente por la gente, ya que cuando desaparecen los beneficios y recursos, el apoyo hacia *los políticos* se desvanece de inmediato. En el caso de representantes de instituciones como el INTA las reuniones tienen un carácter completamente distinto, ya que se encargan de planificar proyectos de desarrollo en conjunto con los habitantes del pueblo, aplicando metodologías de trabajo que procuran alejarse del asistencialismo y las dádivas políticas. En líneas generales, la gente recibe de buen grado el apoyo y las propuestas de los técnicos de esta institución,

---

<sup>110</sup> Esto factiblemente sucede a partir de la implementación de programas estatales a mediados de la década de 1990 (ej. Plan Trabajar) y distintas asignaciones sociales que se extienden hasta el presente.



sobre todo en lo que hace a vacunación del ganado y cursos de capacitación. Esto sucede siempre y cuando las modalidades de organización sean compatibles con las propias lógicas productivas y de articulación comunitaria (Cowan Ros y Schneider, 2008). Uno de los últimos proyectos con fines productivos en los que se encontraban trabajando desde 2012 con la gente, era la organización de una “feria de la llama” para fomentar la producción y comercialización de animales, productos y artesanías derivadas.

Otras formas de beneficios monetarios que se obtienen a través de la articulación con estructuras estatales, no necesariamente implican la intermediación directa de *los políticos*. Por supuesto, pueden prescindir de ellos a través de la gestión personalizada de sus planes sociales, pero esto resulta más propio cuando deben emprender la tramitación de jubilaciones, asignaciones y pensiones no contributivas. La consecución de estos beneficios requiere del dominio de una serie de habilidades para reunir la documentación que se debe presentar, la confección de formularios, la realización de los trámites y ciertas relaciones sociales para lograr su gestión en San Antonio de los Cobres y la capital de Salta.

Más allá de los trabajos y la ayuda social, en Pastos Grandes no hemos tenido noticias de la ejecución de algún proyecto comprendido en los programas cooperativos de “Argentina Trabaja”. En cambio, prácticamente todas las *familias* han realizado los trámites correspondientes para percibir la Asignación Universal por Hijo.

#### *Los ingresos estatales y el grupo doméstico*

Los ingresos monetarios provenientes del Estado que cada familia logra percibir en conjunto tienen diversos orígenes que afectan a distintos destinatarios individuales. Durante los años de nuestro trabajo de campo logramos identificar los que ya han sido mencionados en el apartado anterior: empleos públicos, planes de empleo, jubilaciones (ordinarias o a través de moratorias previsionales)<sup>111</sup>, pensiones no contributivas por vejez, discapacidad y a madres de siete o más hijos<sup>112</sup>, asignación universal por hijo y, también, dos tipos de vales alimentarios (“ticket alimentario o canasta” y el “ticket

---

<sup>111</sup> Por supuesto, no desconocemos que las jubilaciones ordinarias provienen de aportes hechos por los propios beneficiarios. Por ello, procuraremos diferenciarlas de las que tienen su origen en las moratorias previsionales.

<sup>112</sup> El objetivo principal de las pensiones no contributivas es promover el acceso a derechos de personas y familias en situación de vulnerabilidad social. Como lo enuncia su denominación, estas pensiones no requieren de aportes para su otorgamiento (<http://www.desarrollosocial.gob.ar>).

nutrívida”) que beneficiaban a aquellas familias con hijos bajo riesgo nutricional.<sup>113</sup> Además, también se suman las asignaciones familiares a los trabajadores con empleos formales que redundan en un ingreso considerable de dinero.

Estrictamente hablando, un correcto análisis de la naturaleza de cada uno de estos beneficios impide asimilarlos entre sí y ponerlos en un mismo nivel. Por ejemplo, las jubilaciones y pensiones ordinarias tienen su origen en derechos adquiridos a través de los aportes hechos al régimen previsional público para cobrarlos en el futuro.<sup>114</sup> Otros beneficios corresponden a programas que promueven el acceso a derechos a personas con ciertas particularidades económicas y sociales (planes de empleo), mientras que otros son de aplicación universal (asignaciones por hijo). Desde nuestro punto de vista, existen dos cuestiones por las que nos permitimos colocar en una misma categoría analítica a este conjunto de beneficios: en primer lugar, que todos derraman en la economía doméstica recursos monetarios; en segundo término, que la percepción que tienen los beneficiarios acerca de estos ingresos permite hacerlo de este modo. De un modo más o menos uniforme, la gente de Pastos Grandes entiende que percibir alguno de estos ingresos los coloca en una misma condición: la de *los que cobran*, que los distingue de los que *no cobran* beneficios. Si una persona percibe una jubilación o asignación se dice que *cobra*, y sólo si es pertinente, se puntualiza qué es lo que *cobra*. Las *familias* pastograndeñas persiguen estratégicamente ser beneficiados por la mayoría de estas posibilidades. Debido a que puede encontrarse a un mismo grupo doméstico como beneficiario de más de uno de estos recursos, la suma de dinero que se llega a recibir resulta más que considerable.

Existen algunas situaciones de incompatibilidad con la percepción de estos ingresos. Por ejemplo, al disponer de trabajos en relación de dependencia o al estar amparados por algún otro programa, pueden anularse automáticamente los derechos a percibir algunas transferencias como la AUH o los planes de empleo. La gente conoce bastante bien estas incompatibilidades y también algunos mecanismos para maximizar las posibilidades de que en el grupo doméstico pueda percibirse la mayor cantidad de transferencias estatales.

---

<sup>113</sup> Este diagnóstico corresponde a los enfermeros y agentes sanitarios de la localidad.

<sup>114</sup> Los trabajadores en relación de dependencia realizan un aporte del 11% de su remuneración mensual (<http://www.anses.gob.ar>).

U. D.	Programas y beneficios
1	Jub.
2	Jub.
3	Jub., AUH
4	AFH (x4)
5	M7H, AFH (x4)/AUH (x2), V. A. (x2) /AUH, V. A.
6	NR
7	NR
8	AFH (x6), AUH
9	Jub., Pensión graciable
10	Jub. (x2)
11	NR
12	Sueldo estatal, M7H, AFH (x3)/Sueldo estatal, AUH, V. A./AUH, V. A.
13	Jub., AFH (x3)
14	Salario en usina, AFH, AUH
15	AUH (x2)
16	Jub.
17	AUH (x2), AFH (x2), Jub.
18	M7H, V. A., Sueldo estatal, AFH (x2)
19	Jub.
20	Jub., AUH
21	AFH (x2), V. A.
22	AFH (x4), V. A.
23	Sueldo estatal, AFH, M7H/AUH/AUH/AFH (x2)
24	Jub., Pensión graciable, PDisc.
25	Jub.
26	Sueldo estatal, Jub., AUH (x2), AFH (x2)
27	V. A.
28	AFH (x4), Sueldo estatal, AFH
29	AUH (x2), V. A. (x4)
30	AUH (x5), V. A. (x2), Beca escolar/AUH (x4)
31	Jub., AUH (2x), PDisc.
32	Jub.
33	Jub., PDisc., V. A. (x2)
34	Jub.
35	Jub.
36	Jub.
37	Jub. (x2)
38	M7H, PDisc.
39	AFH (x6)
40	M7H/ AUH (x3), V. A. (?) / AFH (x1)
41	Jub. (x2)
42	Jub. (x2)
43	M7H
44	Jub.
45	Jub.
46	Jub. (x2)
47	AFH (x8)
48	Jub., AFH (x2), M7H, AUH

Cuadro 9. Ingresos monetarios provenientes de programas estatales. 1) AFH = Asignación familiar por hijo, 2) AUH = Asignación universal), 3) Jub. = Jubilación, 4) M7H = Pensión a madres de 7 o más hijos, 5) PDisc. = Pensión por discapacidad, 6) NR = No registra transferencias, 7) V.A.= Vales alimentarios.

Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

Algunas personas intentan acomodar su situación deliberadamente pretendiendo evitar el empleo formal, anotándose más hijos e hijas para el cobro de salarios o asignaciones y hasta “haciéndose cargo” de los hijos de sus hijas para lograr llegar a los “siete hijos”. Poniendo en práctica tácticas como estas, y seguramente otras que estuvieron lejos de nuestro alcance, los grupos domésticos logran reunir ingresos que, en su conjunto, resultarían imposibles de conseguir por una única persona. Las únicas unidades domésticas que no consiguen reunir estos beneficios son las que están conformadas por una sola persona sin hijos a cargo y que aún no se encuentran en edad de jubilarse.<sup>115</sup> El cuadro 9 responde a la estimación bastante completa que realizamos en el año 2011 de los ingresos monetarios provenientes del Estado que cada familia lograba percibir.<sup>116</sup> Según este cuadro, prácticamente todas las unidades domésticas perciben algún dinero proveniente del Estado, ya sean sueldos, jubilaciones u otras transferencias.

Es importante destacar que las jubilaciones de los casos 10, 33, 37, 41, 39 y 46, que corresponden a hombres, al menos en parte tienen su origen en los aportes que se hicieron por el empleo en la actividad privada de las mineras y no tenemos certeza si todas se iniciaron en las moratorias previsionales. Las jubilaciones del caso 17 y 31 corresponden a hombres que se retiraron trabajando en la policía de San Antonio de los Cobres.

Las unidades domésticas que concentran más transferencias son aquellas que están compuestas por familias desarrolladas con muchos menores de edad en el hogar. Para ilustrar como complementan sus ingresos monetarios estatales, tomemos el ejemplo de una unidad doméstica que vive en el campo pastoreando su ganado. En el caso 48, el hombre jefe del hogar tiene alrededor de 70 años y ha conseguido cobrar una jubilación a partir de aportes hechos cuando trabajó en las empresas borateras ingresando en una moratoria previsional. De acuerdo a lo establecido por la ley, como dos de sus hijos eran menores de edad, cobraba dos “asignaciones familiares por hijo”. Pero la pareja ha tenido muchos hijos, por lo que la mujer percibía la “pensión a madres de siete o más hijos”. Una de las hijas mayores que permanecía en el hogar, cobraba una “asignación universal” que correspondía a uno de sus hijos. Ahora bien, si tenemos en cuenta los montos de una jubilación mínima correspondientes al segundo semestre del año 2011, esta unidad doméstica podría haber estado percibiendo ingresos cercanos a los 5.000

---

<sup>115</sup> Los únicos beneficios que están a su alcance son las jubilaciones y los vales alimentarios que algún *político* decida otorgarle.

<sup>116</sup> En esta tarea recibimos la ayuda de la agente sanitaria de Pastos Grandes, doña Andrea Morales.

pesos. Si bien la suma no es tan significativa para una *familia* con casi diez miembros, esta no es una de la que más ingresos perciben. A excepción de los sueldos estatales que se obtienen trabajando –y exceptuando también la jubilación ordinaria– ninguna de estas transferencias ha exigido contraprestación alguna. En el ejemplo, es importante dejar en claro que no estamos contabilizando otros ingresos como el sueldo de uno de los hijos varones que trabaja en una de las mineras de la zona, ni el dinero que la *familia* podría llegar a obtener por la comercialización de los productos del ganado. Además, nada de esto impide que el hombre jefe del hogar consiga otros ingresos monetarios conchabándose en trabajos de construcción, comerciando sus tejidos hechos en telar y vendiendo algunos productos derivados del ganado como la carne y la lana en sus viajes a los valles. Este ejemplo que describimos no es un caso aislado, sino que es representativo de la capacidad que tienen los grupos domésticos pastoriles para sumar ingresos monetarios articulándose con el sector estatal.

El mencionado asistencialismo y las políticas sociales que para los objetivos de nuestro análisis engloban tanto las transferencias estatales como sus prácticas de la dádiva y clientelismo político, repercuten también en las representaciones culturales de la economía pastoril. Directa o indirectamente, influyen en las percepciones que la gente tiene de sus propias prácticas ganaderas, ya que poniendo cada vez más atención en las estrategias a mano para acceder al monetario “sin tener que trabajar”, el ganado va ocupando un lugar económicamente cada vez menos imprescindible para la subsistencia. No obstante, este no es el único camino para conseguir monetario en Pastos Grandes.

### **Inserción en la economía capitalista**

#### *El sector privado en la localidad*

Más allá de lo referido a la minería, existen pocas oportunidades laborales del sector privado en el pueblo de Pastos Grandes. Desde que la empresa de energía que opera en San Antonio de los Cobres se hizo cargo del servicio que provee electricidad al pueblo, ha empleado a dos personas que cumplen turnos de seis horas supervisando el funcionamiento del sistema y el consumo de gasoil. Ambos están *fichados* (trabajan en blanco) y cobran un salario. Pero también debemos contemplar entre las posibilidades de realizar una actividad económica en la localidad, sobre todo en el pueblo, a los trabajos temporarios o *changas* en los que un particular contrata una o más personas

conviniendo la forma de pago por el trabajo a realizar. Debido a que una persona puede alternar entre varias actividades, en los momentos en que se encuentra desempleado suelen ser contratados para trabajos asociados a la construcción en los que todos los hombres han participado al menos una vez. Para la construcción de las viviendas que cada familia encara de forma particular, si la ayuda “a voluntad” que recibe de sus parientes y amigos no es suficiente, los vecinos que cuentan con el poder adquisitivo para pagar jornales pueden contratar gente tanto para *cortar adobes* como para asistir en los trabajos de construcción.<sup>117</sup> La tarea de *cortar adobe* se paga por producción, siendo el precio pagado en el año 2010 el valor de 1 peso por cada adobe.

Pero sin lugar a dudas, el sector minero constituye la principal fuente de trabajo provista por capitales privados en la localidad.

### *Minería y borateras*

El desarrollo de la actividad minera, con sus períodos de expansión y retraimiento, ha ido provocando una serie de transformaciones en las poblaciones rurales circundantes afectando decisivamente el modo de vida de los pastores puneños. El auge minero de la década de 1930 transformó la economía de los grupos pastoriles de la Puna jujeña. Los cambios sufridos antes de promediar el siglo introdujeron modificaciones decisivas que marginaron a la producción rural tradicional e incidieron sobre todo en las formas de circulación y en el trueque interzonal (Madrazo, 1981). Es por ello que, a grandes rasgos, tendremos en cuenta los principales episodios que definen el desarrollo reciente de la minería en la Puna Argentina.

Desde 1900 y hasta la tercera década del siglo, la producción minera de la Puna jujeña era principalmente de oro, plata, bórax y, en menor medida, cobre, hierro, plomo y sal (Kindgard, 1987). Todas estas explotaciones se iniciaban con una baja inversión de capitales y estaban caracterizadas por una escasa mecanización. Las fluctuaciones y la inestabilidad general de la producción de este período hacían que las discontinuidades de las explotaciones –con periodos de inactividad que podían extenderse hasta un año– se afrontaran variando el número del personal contratado. Este mecanismo resulta indicativo de las ventajas con las que corrían los empresarios mineros de la época al disponer de una fuerza de trabajo que no estaba proletarizada por completo. Además, el

---

<sup>117</sup> Mucha de esta asistencia es retribuida con comida, mercaderías y coca antes que con dinero, lo que de alguna manera se asemeja a la *minka*, institución de ayuda recíproca que consiste en la prestación de servicios a cambio de cierta cantidad de bienes y una comida (Alberti y Mayer, 1974).

desarrollo de la minería durante este período, con sus impases y la intermitencia de sus explotaciones, no resultaba enteramente contradictorio con las formas de la economía tradicional de la época (Kindgard, 1987). De todas formas, estas empresas no habrían llegado a consolidar un verdadero mercado de trabajo en la Puna dada las precarias características y la inconstancia de la producción.

El antecedente más significativo durante el siglo XX relacionado con la minería en el norte argentino fue la apertura de dos establecimientos que operaron en la Puna jujeña desde 1935 y 1936: Mina Aguilar, yacimiento de plomo, zinc y plata; y Mina Pirquitas, yacimiento de estaño y plata. La instalación de las grandes mineras representó una fuente importante de trabajo asalariado que incrementó los ingresos de la población rural y sus posibilidades de acceso a bienes provenientes del comercio. Según Kindgard (1987) habría evidencia de casos de campesinos que eran forzados a trabajar temporalmente en las minas para conseguir el dinero que les exigían los latifundistas por la ocupación de sus tierras. Para Kindgard, el inicio de las grandes mineras también se habría valido del latifundio para forzar a los trabajadores. Tal pareció haber sido el caso de Mina Pirquitas, que se localizaba en el interior de la hacienda de San José de la Rinconada, arrendado por la misma empresa (Kindgard, 1987).<sup>118</sup>

Pero además, acompañando el proceso de industrialización del país se produjo la expansión de empresas pequeñas y medianas de minerales no metalíferos que no implicaron grandes inversiones económicas ni un despliegue técnico significativo. Esta expansión se apoyaba principalmente en el mercado interno que proveyó una mayor estabilidad (Kindgard, 1987). Si bien la producción de los establecimientos importantes era continua y permanente, los emprendimientos pequeños gozaban de menos regularidad debido a la confluencia de muchos factores como su corta vida (Rabey et al., 1986). En algunos casos, los trabajos poseían la suficiente elasticidad como para permitir a los mineros retornar periódicamente al hogar, y si este quedaba cercano a la mina, podían hacerlo todos los fines de semana.

Como se desprende de algunos registros, las circunstancias y condiciones del trabajo en las minas de la Puna jujeña representaban un ingreso de dinero importante para la unidad doméstica campesina, pero no implicaban necesariamente la transformación de

---

<sup>118</sup> Esta es la principal hipótesis de trabajo de Kindgard se basaba en el caso de Rutledge para los ingenios azucareros de la década de 1930 que resumiremos más adelante.

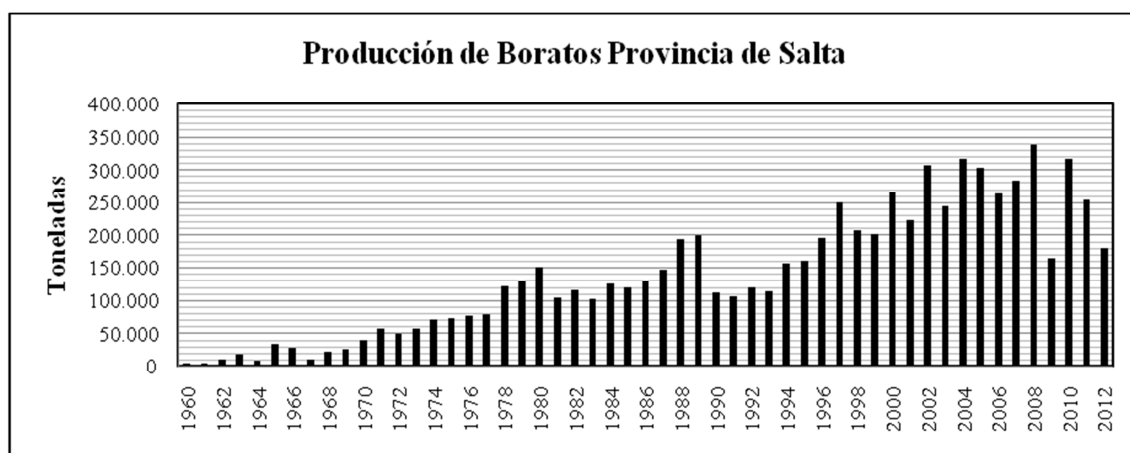
los pastores en asalariados permanentes (Rabey et al., 1986). Esta situación era en muchos aspectos diferente a la suscitada en la minería de la provincia de Salta.

Los numerosos yacimientos de boratos de esta provincia estaban concentrados en el departamento de Los Andes, región esencialmente minera. En los documentos producidos por expedicionarios encomendados por los gobiernos de Chile y Argentina durante el siglo XIX, pudimos observar el interés por el potencial minero de los boratos. Ambos países accionaban fomentando las tareas de exploración y, sobre todo, demostraban una preocupación concreta por preservar la explotación de los yacimientos para cada una de sus naciones (San Román, 1896; Becerra, 1887). A principios de siglo XX, los documentos e informes de los técnicos insistían en que la llegada del ferrocarril aportaría sustanciales ventajas de orden social, influyendo de manera determinante en el aumento de la producción minera de los boratos (Caplain, 1912; Catalano, 1930a). Pero en 1929, las obras del ferrocarril Huaytiquina llegaron a San Antonio de los Cobres, y si bien comenzaron a transportarse boratos de algunas explotaciones hacia los puertos de Rosario y Buenos Aires, la producción continuaba siendo estacionaria. Como lo hemos visto en el capítulo 3, la minería de Los Andes debió afrontar, además de la falta de medios de transporte, limitaciones como la ausencia de un mercado interno consumidor y la existencia de un monopolio mundial del bórax (Sommi, 1959).

Algunos detalles de la temprana relación entre de la población puneña con la minería de boratos podían apreciarse en los informes de Caplain (1912) y Catalano (1926; 1930b). En dichos documentos se describen brevemente aspectos de las actividades extractivas que hasta entonces no se emprendían de modo sistemático, tales como las modalidades de trabajo, los salarios, costos de producción y el transporte de los minerales. Desde los primeros años de la década de 1940 las condiciones de comunicación de las borateras permitían transportar mineral hasta los puntos de embarque, pero la expansión de la industria minera estimulada por la baja de la importación de minerales y por la expansión del mercado no parece haber tenido un impacto muy fuerte sobre las borateras de Los Andes. Un estudio socioeconómico de finales de década informaba que los yacimientos de bórax y de sal continuaban explotándose “en forma intermitente y con escasísimo personal que no pasa de 10 a 20 personas” (Bazán, 1947: 10). Además de las fuentes de empleo de carácter intermitente de los yacimientos de boratos, las otras fuentes importantes de trabajo asalariado en el departamento de Los Andes durante toda la primera mitad del siglo XX se encontraban en las minas de azufre de La Casualidad



(localidad de Tolar Grande) y en las obras de construcción del Ferrocarril Huaytiquina.<sup>119</sup> En 1941 la producción de boratos había tenido un pico histórico para el país que registró 13.763 toneladas, para luego volver a recaer. Esta cifra recién volvió a alcanzarse en 1953, y luego en el año 1956 alcanzó las 37.388 toneladas, reactivación que se relaciona con el crecimiento de la demanda interna a raíz del proceso de industrialización del país. El comportamiento de la producción del sector mostró una fuerte tendencia creciente que comenzó en 1970 con 43.346 toneladas y finalizó en 1979 con 132.655 toneladas. Este crecimiento se mantuvo en la década siguiente, con un mínimo de 113.123 toneladas en 1983 y un máximo de 269.574 toneladas en 1988 (Segemar, 2002). A pesar de una recaída en los primeros tres años de la década de 1990, haciendo una lectura de conjunto la producción de boratos tuvo un incremento sostenido relacionado con una cierta expansión del sector industrial, que fue resultado de una política económica que benefició las exportaciones. A partir de 1999 se registró un alza en la producción como consecuencia de nuevos proyectos y una orientación perfilada a mercados externos (Segemar, 2002).



Cuadro 10. Producción de boratos de la provincia de Salta. Fuente: elaborado a partir de estadísticas mineras de los años consignados.

En los registros que figuran en las estadísticas mineras, los yacimientos más mencionados de los que se habría obtenido estas cantidades son los de Tincalayu (salar de Hombre Muerto), Sijes (salar de Pastos Grandes) y Porvenir (salar de Cauchari). Los

<sup>119</sup>La mina La Concordia del distrito minero de San Antonio de los Cobres empleaba mano de obra boliviana y de los valles Calchaquíes (Padrón Minero, 1908). Sin embargo, esto no descarta que alguna persona de Pastos Grandes haya ido a trabajar en algún momento. Las obras de construcción del ferrocarril absorbían un número mayor de trabajadores que la minería, pero se trataba de un empleo transitorio que sólo se desarrollaba entre los meses de septiembre y abril/mayo. El 90 % de los trabajadores empelados también eran bolivianos que regresaban a su país entre los meses de receso laboral (Bazán, 1947)

dos primeros están ubicados en el departamento de Los Andes dentro de los límites de la localidad de Pastos Grandes y aún continúan con su producción. En Los Andes, a la producción de boratos le sigue en tonelaje la de sal común, que se explota por las modalidades de raspado, panes o cosecha. En el año 2005, cuando los boratos alcanzaron las 302.741 toneladas, la producción de sal común en el mismo año alcanzó las 18.872 toneladas (Alonso, 2007: 21).

Según este breve repaso, fue a partir de los impulsos productivos que tuvo la minería de boratos en los primeros años de la década de 1970 que comenzaron a delinearse con mayor claridad alternativas de empleo para una economía que estaba fuertemente centrada en el pastoralismo.

### *Las borateras en Los Andes*

En la actualidad, los boratos son el principal rubro de la producción minera de la provincia de Salta, la cual se encuentra limitada a la extracción de minerales no metalíferos (Alonso, 2007: 21).<sup>120</sup> Además, la Puna salteña también es productora de sulfato de sodio, rocas de aplicación y sal común. La producción de boratos en la provincia comprende las actividades de explotación de los yacimientos, la concentración de los minerales extraídos y su procesamiento en las fábricas de refinados de base (Tinte et al., 2009: 3). También son importantes las actividades de perforación y prospección de nuevas áreas que se practican de manera casi continua en busca de incrementar las reservas. Los salares ricos en depósitos de boratos que se explotan actualmente –principalmente de ulexita o boronatrocalcita– se encuentran en las punas de Catamarca, Salta y Jujuy en los salares de Hombre Muerto y Diablillos (Catamarca y Salta), Ratones, Centenario, Pozuelos, Pastos Grandes y Rincón (Salta), Cauchari y Salinas Grandes (Salta y Jujuy), Olaroz, Guayatayoc, Jama, Turi Lari y Lina Lari (Jujuy), y otros depósitos que son más pequeños (Alonso, 2008b). En el salar del Hombre Muerto se encuentran los yacimientos de bórax de Tincalayu, mientras que la

---

<sup>120</sup> Los boratos, la principal fuente natural del elemento boro, son sales o ésteres de ácido bórico, los cuales contienen el radical  $B_2O_3$ . El grupo de los boratos comprende más de 100 especies minerales de las cuales las más abundantes son el bórax (tincal), kernita, ulexita y colemanita (Segemar, 2002: 11). Actualmente, en Argentina se explotan yacimientos de tincal (borato de sodio), ulexita (borato de calcio y sodio), colemanita (borato de calcio) e hidrobóracita (borato de calcio y magnesio) (Tinte et al., 2011: 56). En Argentina, también se agrega la inyoíta (borato de calcio). Los minerales de boro tienen diversas aplicaciones, las más importantes son en vidrios, fibras de vidrio, abrasivos, refractarios, micronutrientes y fertilizantes, detergentes y blanqueadores.

depresión de Pastos Grandes, portadora del distrito boratífero de Sijes, alberga las mayores concentraciones de boratos de la Puna Argentina (Alonso, 1999).

El sector industrial boratero del noroeste argentino se compone fundamentalmente de tres empresas con gran capacidad productiva, que se encargan tanto de la explotación de sus yacimientos como del procesamiento de los minerales: Minera Santa Rita S.R.L. (de capitales nacionales), Bórax Argentina S.A. y Procesadora de Boratos Argentinos S.A. (las dos de capitales extranjeros). Además, el sector de capitales nacionales de la industria está compuesto de empresas más pequeñas que extraen mineral y, casi sin procesarlo, lo exportan o venden a las empresas de mayor tamaño.<sup>121</sup> Algunas de estas compañías son Boro 2000, Ulex S.A., Termoboro, Viento Blanco, Fernández S.H. y Maktub (Tinte et al., 2011).<sup>122</sup> Tanto en forma industrializada como en forma natural, alrededor del 70% de la producción salteña de boratos se exporta al vecino país de Brasil.

En lo que concierne a la actividad de extracción mineral en la localidad de Pastos Grandes, los principales yacimientos en explotación se encuentran dentro de sus límites: Tincalayu, donde la empresa Bórax Argentina extrae principalmente tincal (bórax), y Sijes, donde Ulex y Bórax extraen hidroboracita y colemanita de Mina Sol de Mañana y Campamento Sijes respectivamente.<sup>123</sup> Las minas más importantes contenidas dentro del yacimiento de Sijes son Monte Amarillo, Monte Azul, Santa Rosa, Esperanza y Monte Verde, en su totalidad pertenecientes a Bórax.<sup>124</sup>

En la década de 1950 la empresa Boroquímica Samicaf comenzó la explotación sistemática de Tincalayu, convirtiéndose en el yacimiento activo más antiguo de la provincia de Salta (Alonso, 2008b: 105).<sup>125</sup> Posteriormente del yacimiento de Sijes, también en sus inicios poseído por Boroquímica, comenzó extraerse hidroboracita, colemanita y cantidades menores de ulexita e inyoíta. La mina Sol de Mañana de la

---

<sup>121</sup> Los productos derivados del boro pueden clasificarse de acuerdo con su grado de procesamiento: naturales (provenientes del tincal, colemanita, ulexita e hidroboracita) y refinados (bórax penta y decahidratado, bórax anhidro, ácido bórico, octoborato de sodio y pentaborato de sodio) (Flores, 2004).

<sup>122</sup> Otro de los yacimientos principales que se encuentran en explotación es Loma Blanca (Susques, Jujuy) que pertenece a la empresa Procesadora de Boratos Argentinos SA, quien extrae y procesa tincal y ulexita (Alonso, 1999).

<sup>123</sup> Las reservas de colemanita de Sijes son las más importantes de Sudamérica, mientras que la de hidroboracita son las más importantes del mundo (Alonso, 2008a).

<sup>124</sup> Debido a que en la formación Sijes operan dos empresas que poseen distintos yacimientos, en adelante, cuando nos refiramos a la empresa Bórax y sus minas en esta formación lo haremos simplemente con la palabra Sijes.

<sup>125</sup> Años después el yacimiento pasó a manos de Bórax Argentina S.A., subsidiaria del grupo angloaustraliano Río Tinto. Actualmente esta empresa pertenece al Grupo Orocobre Limited.

empresa Ulex, puesta en actividad a partir de 1986, lleva más de 25 años extrayendo concentrados de colemanita y de hidrobóracita en Sijes. Otra empresa importante que lleva 15 años produciendo boratos con presencia en Pastos Grandes es Minera Santa Rita, que desde el año 2003 extrae ulexita a través de mina Patitos, campamento que se encuentra establecido en el borde occidental del salar Centenario (Tinte et al., 2009). Las demás empresas más pequeñas instaladas tanto en Salta como en Jujuy cuentan con una antigüedad de alrededor de 20 años (Tinte et al., 2009).

Las compañías más grandes tienen plantas industriales de beneficio, procesamiento, refinamiento y fabricación de boratos especiales, ubicadas en la misma Puna o en localidades cercanas a las capitales provinciales. Los procesos de tratamiento o beneficio de los boratos son simples y consisten básicamente en reducir el tamaño del mineral a través de operaciones de trituración y molienda, concentración, lavado por arrastre o disolución con agua. En los mismos yacimientos de la Puna, Bórax dispone de plantas de beneficios de minerales en sus minas de Tincalayu y en Sijes, mientras que Ulex posee su planta mecánica de trituración y selección en la mina Sol de Mañana, y una planta de lavado en el paraje El Paso a 15 km de la mina.<sup>126</sup> Los procesos de mayor complejidad se realizan fuera de la Puna y lejos de los yacimientos en plantas instaladas en el Valle de Lerma. En Campo Quijano, localidad del departamento de Rosario de Lerma ubicada a 30 kilómetros al este de la ciudad de Salta, funcionan las plantas de ácido bórico, refinamiento de bórax y de fusión de la empresa Bórax Argentina, y la planta de ácido bórico de Minera Santa Rita, establecimiento que también produce penta y octoborato de sodio (Tinte et al., 2009, 2011). La empresa Ulex tiene un tercer establecimiento minero que consiste en una planta de molienda fina en la periferia de la ciudad de Salta, en la localidad de General Alvarado. De esta forma, la producción de boratos logra establecer un vínculo entre las minas donde se extrae el mineral en la Puna con las áreas urbanas más alejadas donde se ubican las plantas de procesamiento.

Según el Censo Minero de los años 2003-2004, la industria de los boratos ocupaba en forma directa 778 personas sin contar el empleo indirecto de proveedores de servicios, indumentaria, combustible, alimentos, elementos de seguridad e higiene, repuestos, productos químicos, transporte, etc. (Censo Minero, 2003/4). Según una publicación

---

<sup>126</sup> Muchas otras empresas poseen sus plantas de producción y beneficio de minerales en el parque industrial minero ubicado en San Antonio de los Cobres y (ej. Perlita Salta S.R.L. de beneficio de Perlita, Oro Blanco Minera Industrial, de producción de ácido bórico y ácido clorhídrico y Eurobor de bórax decahidratado (Tinte et al., 2009).

oficial de la Secretaría de Minería de Salta, la actividad minera genera entre 8 y 9 puestos de trabajo indirectos por cada empleo (Alonso, 2007).

Sin embargo, luego del presente bosquejo de la minería de boratos, en lo que atañe a nuestros objetivos de investigación hay que señalar que los mineros pastograndeños trabajan en la misma localidad principalmente en actividades directamente relacionadas con la extracción del mineral, y en menor medida, con su transporte a las plantas en camiones.

### *Los pastograndeños en las borateras*

En la Argentina los yacimientos de minerales que contienen depósitos de boratos permiten la extracción superficial a “cielo abierto”. Estos yacimientos se explotan con diversos grados de mecanización a través de métodos como el “open pit”, las canteras y por banqueo. Partiremos de una introducción de algunos métodos desde el punto de vista de las técnicas mineras que nos servirá para dar una idea de las tareas en las que intervienen los pastograndeños en la minería de boratos. Luego de esto, describiremos casos concretos sobre métodos de extracción en las minas que trabajan los pastograndeños con información que pudimos recabar a través de entrevistas y experiencias de primera mano.

El yacimiento más antiguo que en el presente sigue explotándose en el departamento de Los Andes es el de Tincalayu. Esta mina comenzó a explotarse sistemáticamente mediante laboreo subterráneo en 1958 hasta que se iniciaron las labores a cielo abierto en 1972. El cuerpo principal se explota mecánicamente por medio de un “open pit” con escalones descendentes, y las actividades que se desarrollan corresponden principalmente a la extracción del mineral comercialmente útil y su trituración primaria. Para la remoción del material superficial se han ido reemplazando de forma progresiva las voladuras por el uso de retroexcavadoras de gran porte, tanto para el arranque como para la carga del mineral (Segemar, 2002; Alonso, 2007). En los yacimientos de la formación Sijes, donde el minado se hace por métodos de banqueo, los explosivos también fueron reemplazados por la utilización de maquinaria pesada. En las minas de los campamentos Sijes y Sol de Mañana, se utilizan topadoras y retroexcavadoras, palas mecánicas y camiones con cajas volcadora (Segemar, 2002). En los yacimientos de

ulexita del salar Centenario,<sup>127</sup> se combinan métodos manuales y mecanizados. El mineral es transportado a sectores limpios desecado, para hacer el traslado a las plantas de beneficio donde se completa el secado y se hace la selección para ser embolsado y acopiado (Segemar, 2002; Alonso, 2008b).

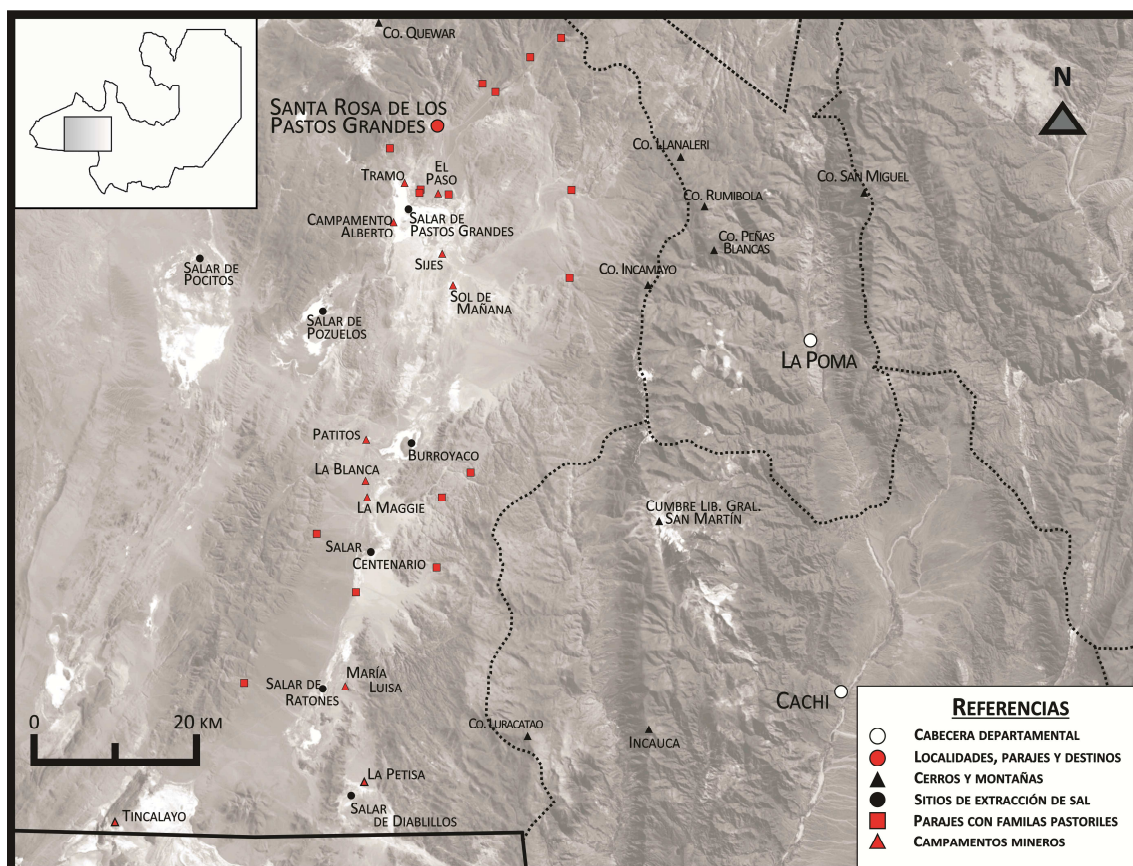
Además de los boratos, en el salar de Pastos Grandes se extraen sal común en panes, sal del raspado y sal de cosecha. La compañía Tramo S.R.L. de capitales salteños en la que trabajan cinco hombres de Pastos Grandes, inició sus explotaciones de sal común en el año 2007. Este emprendimiento utiliza los sistemas de raspado, produce panes de sal y también fueron los primeros en emplear en la localidad el sistema de piletas mediante el que realizan dos cosechas de calidad al año. El método consiste en hacer excavaciones rectangulares de 6 a 10 m<sup>2</sup> de superficie y 80 cm de profundidad o hasta alcanzar el nivel del agua subterránea, para luego dejar que la salmuera cristalice por sobresaturación y así obtener cloruro de sodio de gran pureza (Alonso, 2007). Además de la sal común, el salar de Pastos Grandes posee inclusiones masivas de sal de roca (halita o sal gema) conocidas como el megacuerpo salino de Pastos Grandes (Alonso, 2007). La sal en roca tiene usos industriales y ganaderos y una gran demanda del mercado interno que supera el millón de toneladas. Las canteras se explotan aplicando un procedimiento manual utilizando barretas y explosivos para ablandar el mineral y arrancarlo definitivamente.

En los emprendimientos mineros que pudimos conocer, hemos apreciado una parte importante de los métodos de trabajo. Hemos transcurrido algunos días en los campamentos de boratos de Sijes (pertenecía a Bórax Argentina), y de mina Patitos (Minera Santa Rita). A pesar de que sólo hemos visitado el campamento de Sijes en una única oportunidad, la experiencia nos permitió apreciar la variabilidad de funciones en que pueden ocuparse los pastograndeños. En Patitos hemos estado en varias ocasiones llegando a permanecer hasta una semana conviviendo con los mineros. También hemos podido observar, e incluso participar en la extracción y producción de sal en el salar de Pastos Grandes y conocer un emprendimiento boratero en manos de un particular en el salar de Diablillos. Veamos algunos aspectos de las modalidades de trabajo de las borateras de Sijes, Patitos y del emprendimiento Diablillos.

---

<sup>127</sup> En el salar Centenario el mineral que predomina es la ulexita, la cual se presenta en papas (bolas o aglomerado fibroso) hacia el oeste y en barras (plancha, maciza, etc.) hacia el borde oriental (Alonso, 1999: 1912; Alonso, 2007: 143).

En los años de nuestro trabajo etnográfico, hombres de al menos unas 30 familias pastograndeñas se empleaban en las mineras de la localidad que extraen sal y boratos. En la actualidad, la actividad minera se produce sin mayores interrupciones durante todos los meses del año. De acuerdo al proceso de secado que es necesario emprender cuando se trabaja con materiales húmedos, sólo una de las empresas más importantes suspende el trabajo en época de lluvias. Esto se traduce en que hay una mayor ocupación general de los hombres durante la época seca. El sistema de trabajo que aplican las mineras implica una migración temporal a los enclaves y campamentos de la localidad, que los mantienen fuera de la casa ajenos a los asuntos domésticos. Estos regímenes plantean tiempos relativamente fijos de trabajo que tienen diferentes duraciones según cada empresa. Los mineros denominan *turnos* a los períodos de trabajo que pueden llegar a durar varias semanas y superar los 30 días, y *ciclos* a los periodos de descanso que pueden alcanzar los 15 días en relación a la cantidad de tiempo trabajado.



De esta forma, las modalidades de trabajo pueden tomar diferentes proporciones dependiendo de cada empresa y la función a realizar: 19x11, 27x7, 35x9 y 45x7 son algunos de los periodos que se implementaban cuando estuvimos en Pastos Grandes. Décadas atrás, en el campamento Sijes no se implementaban estos regímenes de trabajo intercalados con días de descanso. Por lo menos hasta el año 2000 los mineros contratados se trasladaban al campamento acompañados de todo el grupo familiar que pasaba el año entero allí, gozando de un período normal de vacaciones. El campamento estaba equipado con viviendas para decenas de familias (con 26 casas en el año 1998)<sup>128</sup> y contaba con la presencia de instituciones sociales básicas como una escuela, un hospital y hasta una capilla, que funcionaban en edificaciones provistas por la misma empresa. El Estado se encargaba de enviar a los docentes y el hospital contaba con un enfermero, médicos que se turnaban y una ambulancia. La capilla era visitada por las mismas monjas que iban a Pastos Grandes y también se celebraba una fiesta patronal. Además, la empresa se encargaba de mantener un almacén o *proveeduría* que abría algunos días de la semana para que la gente retire todo tipo de mercaderías, desde bolsas de harina hasta golosinas para los niños. El precio de los productos retirados –que según el jefe de operaciones mineras hasta el año 2010, eran vendidas casi al costo– era descontado a fin de mes de los salarios. Aparentemente, los accidentes en el campamento, los problemas entre familias, los costos que le demandaba a la empresa abastecerse de mercaderías suficientes para todas las familias y la ausencia de controles para regular el consumo de alcohol, habrían sido algunas de las razones para que se decidiera el fin de la vida en el campamento. Al decir de la gente, a la propia empresa “le demandaba más mantener un pueblo que mantener un campamento”. Sin embargo, a juzgar por la opinión de *los jefes*, que también recordaban estos problemas, el comienzo de la implementación del *ciclo* del que únicamente gozaban los supervisores y jefes, se habría hecho a partir del pedido de la misma gente.<sup>129</sup> Desde el año 2001 se fue ajustando paulatinamente su duración hasta llegar al actual régimen de 19x11. De las instituciones anteriormente presentes, sólo la capilla permanece activa.<sup>130</sup>

En años recientes, en el campamento de las minas de Sijes se ha llegado a trabajar con más de 30 personas en turnos de 12 horas sólo en mina, que sumadas a las que

---

<sup>128</sup> [www.segemar.gov.ar](http://www.segemar.gov.ar)

<sup>129</sup> A pesar de que nuestros informantes no mencionaban la presencia de un destacamento en el mismo campamento, el jefe de operaciones nos contó cómo con ayuda de policías y gendarmes irrumpían en las habitaciones de la gente y les incautaban todas las bebidas alcohólicas.

<sup>130</sup> Aunque desconocemos los detalles, sabemos que otras minas tales como La Maggie y La Blanca también han tenido familias completas viviendo en sus campamentos.



trabajaban en planta alcanzaban a sumar hasta 70 operarios. En el 2009, año particular en el que la minería se vio afectada por una reducción temporaria del personal, el desarrollo de minas se hacía con 30 operarios en total por los dos turnos. Del total de los empleados, sólo 6 personas eran de Pastos Grandes y el resto de distintas localidades del departamento como Olacapato, Pocitos, San Antonio de los Cobres, Cobres y de pueblos puneños de la provincia de Jujuy. Los grupos de trabajo en los que se organizan las tareas de esta mina se dividen de acuerdo a las actividades específicas que se desarrollan ya sea en planta, en minería o en los servicios móviles.

En Sijes, aunque la mayor parte de la extracción está mecanizada, una parte del proceso sigue incorporando trabajo manual. Los mineros que se encargan de las tareas de la extracción y carga mecanizada del mineral son los *maquinistas*. Con topadores, retroexcavadoras y palas mecánicas, los *maquinistas* realizan primero las tareas de descarpe retirando el material estéril del suelo. Una vez que se llega al mineral, se utilizan retroexcavadoras equipadas con martillos hidráulicos para romper y reducir el tamaño de los bloques. Como lo hemos dicho, la incorporación de esta maquinaria ha ido reemplazando el anterior sistema de voladura de bancos. Pero además, ha sustituido en la etapa de extracción del mineral al trabajo manual de reducción de los bloques que se fracturaban a mano. Este reemplazo ha provocado la reducción del personal necesario para el desarrollo de estas tareas. Como lo explicaba un minero de Sijes:

“sí, ha visto que hoy en el día todo... la tecnología ahí ha avanzado bastante, y bueno. Antes acá [Sijes] se combeaban; antes el material grande se combeaban. Con combo, martillo, mazas grandes pesadas de 20, 10 kilos. Antes era así, antes no había martillo [hidráulico]. Y por eso te digo que antes eran turnos de 30, 35 personas. Antes se hacían voladuras con explosivos; ahora no se hacen más voladuras, todo con martillo hidráulico. El martillo hidráulico reemplazo a la gente que combeaba. De 35 personas ahora son dos por turnos” (Reynaldo Copa, 2009)

Los *maquinistas* que manejan palas cargadoras para movilizar grandes volúmenes de mineral, se encargan de *pechar* el material estéril acumulándolo en zonas de desmontes, de *grillar* el mineral para que la gente lo clasifique y de cargarlo en las cajas volcadoras de los camiones. Los *choferes* de los camiones transportan el mineral de las minas a las plantas de concentración del campamento. Además, las mineras tienen camiones *aguateros* que cargan agua para uso potable e industrial en arroyos y ojos de agua de la localidad. Uno de los *aguateros* de Sijes era manejado por un joven de Pastos Grandes. El resto de los operarios en mina se dedican a la clasificación manual del mineral, turno

en el que se emplean alrededor de 20 personas.<sup>131</sup> La selección manual para *levantar la ley* del mineral,<sup>132</sup> se realiza en la misma mina en una plataforma construida especialmente con material estéril de descarpe. Una vez que se deposita el mineral se hace el *grillado*, es decir, se procede a extenderlo con máquinas y la gente hace la clasificación de los boratos que salen *entreverados* por tamaño y calidad, seleccionando y separando manualmente hidroboracita, colemanita y ulexita. Luego, se transporta con vehículos a la planta del campamento para la trituración primaria y de allí a las playas de secado. Una vez en la planta de concentración, se aplica un sistema de separación magnética a través de rodillos que permite apartar la tierra o *ganga*<sup>133</sup> del mineral de interés. Finalizado este proceso de beneficio del mineral, la colemanita, la inyoíta y la ulexita son transportadas a la planta de Campo Quijano para la elaboración de diversos productos. En el caso particular de la hidroboracita, se la embolsa en la misma planta desde donde sale lista para su exportación a los mercados brasileños. El transporte desde el yacimiento a Campo Quijano se realiza con camiones contratados a terceros. Aunque no conocemos con exactitud los sueldos mensuales que se pagaban en la mina Sijes, en el año 2009 los salarios aproximados eran de 1.800 pesos para un *maquinista* y 2.400 pesos para un *supervisor*.

El caso de Patitos presenta diferencias considerables con el de Sijes recientemente reseñado. Hasta hace unos años, la mina Patitos estaba constituida por dos campamentos, uno en cada orilla del salar Centenario, ubicados a casi 8 kilómetros de distancia. Entre los años 2006 y 2007, entre ambos campamentos llegaron a albergar unos 77 operarios. En el año 2008, ya con 55 personas, llegaron a entregar a las plantas de Santa Rita 7.800 toneladas de ulexita, superando ampliamente el cupo mínimo de 3.000 toneladas requerido por la empresa. Desde el año 2009, Patitos trabaja con un único campamento emplazado en la orilla occidental del salar que, afectado por la crisis y el agotamiento de la minas, redujo su planta a 38 personas. El método de extracción presenta varias diferencias respecto al que reseñamos para Sijes. En primer lugar, el mineral que trabajan no es la hidroboracita ni la colemanita, sino la ulexita que se extrae del centro del salar Centenario. Es por ello que el sistema de extracción es bastante distinto. Pero además, hasta el año 2011, el método tenía ciertas particularidades que lo

---

<sup>131</sup> La mina más cercana al campamento después de la de Santa Rosa, que queda a 2 kilómetros, es Monte Azul, ubicada a una distancia aproximada de 18 kilómetros. Monte Amarillo se encuentra a 25 kilómetros.

<sup>132</sup> La ley se refiere al grado de pureza en que se encuentra la especie mineral en un yacimiento.

<sup>133</sup> Se denomina *ganga* a los minerales que no son de interés minero para la explotación que se está llevando a cabo.

hacían “más artesanal”, como lo caracterizaría uno de los jefes del campamento. Como ya lo hemos referido más arriba, la extracción de la ulexita combina métodos manuales y mecanizados. En primer lugar, la remoción de la tierra y la costra salina para sacar el mineral de interés de los bancos se hace con retroexcavadoras. Este procedimiento anteriormente era manual: las personas sacaban la ulexita con picos y palas, la cargaban en carretillas y la secaban en el propio salar. Como ejemplo, podemos citar el caso de la mina La Maggie, en la que en los primeros años del 2000 se trabajaba prescindiendo de maquinaria para la extracción:

“Uno se metía al salar y otro con carrito. Tenías la pala, la horquilla y el pico. Entonces vos con la pala ibas sacando toda la tierra de la parte de arriba y con el pico ibas partiendo los pedazos de mineral y [sic] ibas tirando arriba del carro. Una vez que llenaba venía un tractor y te lo sacaba. Y después ya armaban las canchas en las playas de secado. Una vez que secaban ya lo pesaba y después lo mandaban [...] O sea, lo sacas a la playa, digamos, del banco sería, lo carga al carro lo llevas allá y lo descargas. Una vez que lo descargas lo tenés que desparramar para que seque parejo. Y ahí lo desparramas con pico, desarmarlo chiquitito, todo para que seque parejo” (Mario Sanhuezo, 2009)

La gente cargaba el mineral en ese mismo sitio llenando bolsas que volcaban en los camiones. En 2010, en Patitos la carga se hacía de forma mecánica utilizando pala cargadora, aunque en emprendimientos de pequeña escala aún hoy se siguen implementando procedimientos manuales. Antes de contar con camiones para el traslado interno, los carros con mineral eran remolcados hasta las playas de secado con tractores.

Al parecer, en Patitos nunca se llegó a trabajar de manera totalmente manual debido a que desde un inicio contaron con algunas máquinas para extraer y cargar el mineral. Sin embargo, los mineros son de la opinión que el minado de la ulexita mediante herramientas manuales permite una mejor selección de lo extraído en los bancos y eleva su calidad. Las ventajas que entraña la mecanización desde el punto de vista de los costos y la cantidad de lo producido tienen repercusiones en las características del mineral:

“[...] Nosotros tenemos camión, pero al ser mecanizada ya es un poquito más...si vos querés tener más calidad; perdés cantidad. Si vos querés buena calidad, perdés cantidad seguro. Te dedicas a hacer todo artesanal, todo manual, es muchísimo mejor que sacar ahora con los camiones. Con los camiones sacás un montón de material, pero la calidad es más baja porque no se separa todo parejito” (Mario Sanhuezo, 2009)

Como en todos los lugares en los que se explota la ulexita –y esto parece haber incluido a mina el Porvenir de la misma empresa Bórax– de acuerdo a la tarea llevada a cabo se trabaja *por tanto* o *mensualizado*. La gente ocupada en el desarrollo de la mina y la concentración del mineral trabaja *por tanto* o por producción, mientras que choferes, maquinistas, cocineros y administrativos perciben un salario fijo *por mes*. Los *piqueteros* son *tanteros* que trabajan a producción y desarrollan sus tareas bajo condiciones mucho más duras que todos los puestos que en la actualidad puedan encontrarse en la minería local. Una vez cargado el material en mina, los camiones lo transportan unos 5 kilómetros hasta las canchas donde lo depositan. Allí los *piqueteros* se encargan de picar el mineral con picos y de esparcirlo con horquillas para su secado en los canchones que rodean el campamento, exponiéndose durante largas horas al gélido frío, los fuertes vientos y la intensa radiación solar. Proceden a desparramar el mineral haciendo surcos con picos y a separar las piedras. Para el desarrollo de esta tarea los *piqueteros* ocupan de 20 a 25 días. Luego dedican de 10 a 15 días a horquillar dando vueltas al material para que el mineral quede arriba y la tierra pase a estar abajo.



Imagen 6. *Piquetero* de mina Patitos horquillando la ulexita en un canchón del campamento.

Con pala mecánica se *grilla* el mineral agitándolo en una zaranda. Finalmente, la maquina forma el *morro* y el mineral queda listo para ser cargado en los *equipos* de

transporte.<sup>134</sup> En el año 2009 a los *tanteros* se les exigía completar una producción mínima de 3 *equipos*. El ciclo de trabajo de los *tanteros* es de 45 días de *campana* por 10 de *ciclo*, duración que guarda relación con los tiempos que se necesita para picar, horquillar y secar el material. Como una vez completada la tarea suelen “sobrar” algunos días, antes de salir de *ciclo* intentan dejar material picado para que se vaya secando en los días de descanso. Los *piqueteros* cobran por material cargado, es decir, el pago se registra una vez que este se carga y se despacha en los *equipos*. Por ello, es común que la situación salarial de los *piqueteros* varíe mes a mes. Es frecuente que el material producido en un mes no sea cargado en su totalidad y se deje para el siguiente. Un *piquetero* que conocimos iba a cobrar en el mes de mayo de 2009 el equivalente a 10 cargas o *equipos*, un sueldo mensual que llega a triplicar lo considerado habitual para los *tanteros* y es considerado un caso excepcional. Como lo explicaba el encargado del campamento Patito:

“O sea, lo que es *por tanto* depende cómo te va. Porque como te digo, hay muchachos que pueden meter 4 equipos. Hay vagos que entregan 8 equipos por mes. O sea este mes te entregan 8, el otro mes te entregan 2; porque no se lo cargaron, porque no hay transporte, porque le faltaba secar. Y ponele, todo ese mes se dedicaban a extender todo el material y el otro mes se dedicaron a horquillar. Ellos siempre tienen eso, un mes bueno y por ahí un mes malo o regular. Depende como lo administren ellos” (Mario Sanhuevo, 2009)

Lejos de verlo como una parte completamente negativa del trabajo, los *tanteros* intentan sacar ventajas del período del mes que no están produciendo en la mina de dos maneras. Por un lado, ellos entienden que los días de *ciclo* son jornadas en las que no tienen cargos por comida (10 pesos diarios) ni por las mercaderías que hubieren necesitado retirar de la proveeduría del campamento. Por el otro, si logran articular los tiempos de su producción con los *ciclos*, pueden convertir el tiempo que no están en mina –y que podría parecer improductivo– en parte del período de producción del material.

“[...] o sea a ellos les conviene, porque no tienen el cargo de proveeduría. Tienen 15 días del mes [de comida]; son 150 pesos. Y ponele que yo dejo todo mi material para esos días que yo me voy de descanso. Ahí me los cargan, me cargan 5 equipos en vez de descontarme 300 de comida me descuentan 150. Comúnmente, nosotros, no te conviene bajar a 30 días y parar 20 días porque no es el tiempo que vos llevarías de hacer el proceso para secado. Vos llevas por mes 20 días, necesitas 20 días para picar. Picar se

---

<sup>134</sup> Los *equipos* de transporte en la minería corresponden a camiones con capacidades de entre 28 y 30 toneladas.

llama desparramar los...necesitas otros 10 días para pegar una horquillada, lo vas levantando y lo das vuelta. Ahí ya son 30 días. Y ponele otros 10 días para perdonar o para dejar picando para el otro mes y ya se te va el mes. O sea que en 45 días ya tenés 3 o 4, con eso 3 o 4 ya podés decir ‘yo soy un fenómeno, sí, pero me tengo que ir’ [...]¿qué es lo que hacen la mayoría? De pronto se tienen que ir de descanso, entonces agarran y dejan picado cosa que cuando ellos vienen ya está semiseco. Cada cual se organiza de acuerdo a lo que...o ponele hay otros que dicen ‘no yo termino de liquidar todo y te despacho todo’. El otro mes cuando vienen empiezan de cero a picar, picar, picar 20 o 25 días hasta que...‘yo sé lo que va durar, lo que voy a hacer’ [dirían los mineros]” (Mario Sanhuezo, 2009)

Los mineros de Patitos estiman que en 45 días de trabajo los *tanteros* pueden hacer en promedio 6 equipos. Las jornadas de trabajo formalmente son de 12 horas, con una pausa al mediodía para almorzar y a la media tarde para tomar una infusión. No obstante, el horario de finalización queda a criterio personal, considerando la puesta del sol como el momento que indica cuándo terminar. Los salarios más bajos pagados por mes en el año 2009 a los *tanteros* estaban entre los 1.600 y 1.700 pesos. Esta cifra surge de los 4 equipos que en promedio lograban hacer por mes.<sup>135</sup> Con los descuentos por la comida diaria y la mercadería retirada en la proveeduría del campamento, la suma que les quedaba en mano se acercaba a los 1.300 pesos mensuales. Nosotros hemos registrado varios casos de sueldos netos que llegaban a los 1.600 pesos. Por otra parte, el salario del personal *mensualizado* que tiene régimen de trabajo de 30x10, también rondaba alrededor de una cifra mínima de 1.300 pesos. A todo esto, podemos agregar que todos los mineros de los establecimientos de Sijes y Patitos perciben las correspondientes asignaciones familiares y otros premios a la producción. Los *tanteros* de mina Patitos también percibían aguinaldos por sueldo básico.<sup>136</sup>

Aunque desde el año 2011 en Patitos el sistema de *piqueteros* fue reemplazado por procesos mecanizados, otros proyectos del salar Centenario que se encontraban inactivos y retomaron la producción en los años de nuestro trabajo de campo, incorporaban *piqueteros* para el minado de la ulexita.

Como lo adelantamos más arriba, aún existen en la localidad ejemplos de pequeña minería de boratos en los que la extracción del mineral se apoya exclusivamente en el trabajo humano. Uno de ellos es llevado adelante por un cuentapropista que extrae ulexita en el salar de Diablillos, ubicado en la porción sudeste de la localidad de Pastos Grandes. Don Patricio Fabián ha dedicado toda su vida a la minería. Él ha trabajado

---

<sup>135</sup> La tonelada de mineral cargada se pagaba 14 pesos, que por equipo (aproximadamente 30 toneladas) alcanzaría los 420 pesos.

<sup>136</sup> El sueldo básico de los *tanteros* en el año 2009 era de 1.400 pesos.

prácticamente en todas las empresas mineras de Pastos Grandes, ha tenido sus propias pertenencias en los salares de la localidad y también ha prestado servicios vendiendo información a particulares para localizar vetas de mineral. A su vez, ha dirigido sus propios proyectos borateros construyendo campamentos en los que ha empleado a personas de la región, vendiendo el mineral extraído a compañías mineras más grandes. Su mujer siempre se ha dedicado al pastoreo, y en el presente aún continúa criando cabras y ovejas en el paraje Aguas Coloradas, el más austral de la localidad.<sup>137</sup> Al igual que otros emprendimientos pequeños del presente y del pasado, los métodos que ha utilizado en la extracción del mineral se han apoyado casi exclusivamente en el trabajo humano valiéndose de picos, palas, horquillas y carretillas. Como todos estos emprendimientos que no contaban con maquinaria pesada, los borateros trabajaban en las *orillas* de los salares hasta donde la aparición del agua lo permitía y se secaba el mineral en las mismas cercanías. Luego, el material era cargado en un equipo usando bolsas cargadas en camiones por los brazos de la misma gente. Hace aproximadamente 25 años tenía un pequeño emprendimiento en un sector del salar Centenario en el que armaba de a 4 o 5 cargas, contratando gente que se trasladaba con toda su familia al campamento. Uno de los últimos emprendimientos que tuvo Fabián, fue alrededor del año 2000 enfrente de la mina La Maggie (ver mapa 2), proyecto que finalizó aproximadamente en el 2006. Sin haber logrado continuidad en la extracción de boratos, se dedicó al asesoramiento de empresas mineras, guiando y vendiendo información a sus técnicos. En el año 2010, aunque tampoco de manera sistemática, retomó la actividad boratera en el campamento La Petisa del salar de Diablillos. Uno de los trabajos realizados allí, y que nosotros pudimos apreciar, había sido llevado a cabo por 3 personas de San Antonio de los Cobres con experiencia en la minería de boratos, implementando los métodos completamente “artesanales” que venimos describiendo: palearon la capa que muestra *la bora*, cargaron el mineral con carretilla hasta el *playón* o *canchón*, lo desparramaron con picos, lo horquillaron, lo dejaron secar y armaron los *morros*. Los mineros se encontraban a la espera de que Fabián *suba* a Pastos Grandes a pagarles y gestionara la carga del material que habían logrado tener listo en casi un mes de trabajo.

---

<sup>137</sup> Si bien hemos recorrido sus parajes y pasado algunos días en los puestos con la pastora Matilde Fabián, su mujer, lamentablemente no hemos podido conocer a don Patricio Fabián, dado que reside mayormente fuera de la localidad.

### *La exploración minera y la fiebre del litio*

El cuadro anteriormente esbozado, con sus simplificaciones y carencias técnicas, sirve para comprender el arco de ocupaciones que ofrece la minería de boratos a los hombres de la localidad de Pastos Grandes y otras del departamento.

En el año 2011 se acentuó un proceso que apenas se enunciaba en años anteriores: la minería de exploración. Tal como lo hemos expresado más arriba, la producción minera de la provincia de Salta se limita –o limitaba– a minerales no metalíferos (Alonso, 2007). En los últimos años hemos podido observar una intensa actividad de compañías de exploración y desarrollo de prospectos mineros metalíferos, especialmente de yacimientos de litio. En las últimas décadas la presencia de salmueras con contenidos económicos de litio ha despertado el interés por los salares (Alonso, 2008b).<sup>138</sup> En el noroeste el litio se explota desde hace aproximadamente 15 años en la porción del Salar del Hombre Muerto, que corresponde a la provincia de Catamarca, por la Minera del Altiplano subsidiaria de la norteamericana FMC Lithium.<sup>139</sup> Debido a que apenas hemos podido observar sus etapas iniciales, debimos dejar los detalles descriptivos y analíticos de este tema fuera de esta tesis. Nos limitaremos a esbozar algunas consideraciones a través de ejemplos que representan una parte de los cambios que podría llegar a producir en los años venideros la realización efectiva de estos emprendimientos.

Las prospecciones metalíferas desarrolladas por empresas de exploración como Salta Exploraciones S.A. y Rojas y Asociados S.A., entre otras, han estado dirigidos a la búsqueda de metalíferos y salmueras de litio en particular. La consultora minera Rojas y Asociados, se encontraba dirigiendo el proyecto de exploración denominado “Juncal” al sur de Sijes en Abra de Singuel, a través de perforaciones con la empresa Major Drilling Group International Inc. La empresa, que buscaba determinar la presencia de metales en la formación Singuel, ya había construido caminos para llegar hasta el cerro y usaba de 30.000 a 40.000 litros de agua que cargaban frente a Sijes y Patitos para las perforaciones. Esta empresa transportó sus propios trabajadores calificados, especialmente técnicos mecánicos y químicos que eran dirigidos por ingenieros y geólogos profesionales, y contrató en la localidad a 5 hombres que trabajaban con un

---

<sup>138</sup> El litio es utilizado, entre varias aplicaciones, como un componente para baterías de computadoras, teléfonos celulares y automóviles. Para éste último uso se espera un fuerte crecimiento en las próximas décadas.

<sup>139</sup> La compañía produce carbonato de litio en su planta del salar (provincia de Catamarca) y cloruro de litio en su planta de la ciudad de General Güemes (provincia de Salta), que exporta a todo el mundo (Alonso, 2007: 117).



régimen de 7x7. La presencia de esta empresa en el pueblo aumentó las oportunidades de empleo y las proyecciones enunciadas por los técnicos exploradores crearon grandes expectativas entre la gente. Para establecer las instalaciones para el personal, la empresa alquiló algunas viviendas que utilizó como lugares de reunión y trabajo, comedor y hasta hizo construir un vestuario con duchas con materiales traídos especialmente de afuera (cemento, ladrillos, grifería, etc.). Los alquileres generaron ingresos para algunas familias en posición de ceder sus viviendas (por contar con otras) o algunas habitaciones (por contar con casas más grandes) en el *pueblo* Santa Rosa. Llamativamente una de ellas fue la del cacique de la comunidad, hecho que despertó algunas críticas debido a que se esperaba de él una posición más firme frente a las mineras; entre otras cosas, respecto de los puestos de trabajo que deberían brindar en la localidad.<sup>140</sup> Pero además, esta empresa produjo una serie de cambios importantes en el pueblo. En primer lugar, había ocupado las instalaciones del club del *pueblo* de Santa Rosa para establecer allí su laboratorio de clasificación de muestras. Esto fue convenido con el cacique de la comunidad y el presidente del club y desconocemos los términos de su alquiler. Debido a que trabajan durante todo el día y parte de la noche, instalaron un generador de energía propio que utilizaba el cableado del pueblo y proporcionaba electricidad a todas sus viviendas. En segundo lugar, instalaron una enfermería a pocos metros del puesto sanitario, atendida por un enfermero y equipada con ambulancia y medicamentos. La empresa ofrecía estos servicios médicos a toda la gente, nunca olvidaba anunciar el destino de los viajes que hacían con sus modernas camionetas para llevar a quien lo precise y siempre donaba a la gente los alimentos que no consumía del servicio de catering contratado. Aunque los pastograndeños reciben de buen grado todo lo que las empresas mineras les ofrezcan, a mucha gente la actitud de la empresa les parece impostada y les despierta dudas. El esfuerzo por hacer visibles las labores sociales y el futuro promisorio de la minería que proyectan discursivamente, contrastaba con el panorama negativo sobre los resultados de exploración que los técnicos comunicaban a los empleados y a la gente en general, que se sentía desconcertada ante tanto despliegue económico que supuestamente estaba siendo en vano. También podemos mencionar otro proyecto de oro y plata en estado de exploración ya avanzado en el salar de Diablillos que estaba siendo llevado a cabo por la compañía Silver

---

<sup>140</sup> Una de las principales objeciones que la gente hace a las empresas mineras es que prácticamente ninguna cumple con el cupo de gente que debería contratar de la localidad antes de traer gente de afuera.

Standard, la misma que en 2004 adquirió el proyecto de plata de Mina Pirquitas (Jujuy).<sup>141</sup>

En las últimas décadas ha despertado el interés por el litio y Argentina forma parte de uno de los países que integran “el triángulo del litio”, compuesto además por los salares de Chile y Bolivia donde se encuentra alrededor del 60% de las reservas descubiertas. El noroeste de nuestro país, en el marco de la denominada *fiebre del litio*, ha atraído millonarias inversiones sólo en actividades de exploración. De acuerdo al registro minero casi el 100% de la superficie de los salares de Salta está cubierta con concesiones. En el año 2012 se hicieron 510 concesiones mineras por litio en 13 salares que sólo en Salta sumaban una superficie de 3.522 km<sup>2</sup>.<sup>142</sup>

En Pastos Grandes sólo logramos un conocimiento superficial de la intensa actividad de exploración/prospección emprendida a través de pozos de perforación y toma de muestras de agua y suelo. De hecho no hemos podido siquiera observar el inicio de la instalación de campamentos para el inminente comienzo que se anunciaba de la explotación en los salares de la localidad. En 2010, las compañías francesas Bolloré (una empresa que fabrica baterías de litio) y la minera Eramet, formaron una sociedad bajo el nombre de Bolera S.A. y formalizaron un acuerdo con Minera Santa Rita para realizar estudios sobre explotación del litio, que también les otorgó la opción de adquirir las concesiones una vez finalizados los estudios. En el salar de Centenario, la empresa Bolera se encontraba realizando perforaciones en las pertenencias de Santa Rita con 5 geólogos propios que trabajaban con otros 2 geólogos de la Universidad Nacional de Salta, especialmente contratados para asistir en las perforaciones y obtener un referente de lo que había en salmuera. Todas estas personas se alojaban en el campamento de mina Patitos. Esta misma sociedad se encontraba explorando en el salar de Pastos Grandes. Aunque no tuvimos conocimiento de que se hayan realizado contrataciones de gente local para la exploración en los salares, la empresa alquilaba parte de una vivienda de pastores del sur del pueblo, que acondicionó adecuadamente y donde también instaló dos carpas térmicas. En este caso, para el mantenimiento de la higiene, cocina y tareas varias, contrató a una mujer de esa misma familia. Otras exploraciones que se

---

<sup>141</sup> Según declaraciones recientes del gerente de Relaciones Institucionales de Silver Standard, el proyecto Diablillo iba a ser más importante que el de Minas Pirquitas (<http://www.elsesqui.com>). Por otra parte, en la mina Lindero de la empresa Mansfield Minerals Inc., yacimiento de oro y cobre en el sur del salar de Arizaro, estaban prontas a iniciarse las obras de infraestructura de lo que será “el primer proyecto metalífero en producción de Salta” (<http://www.eltribuno.com>).

<sup>142</sup> Publicado en la Revista Latinominería (2012: 54).

desarrollaban en los salares entre los meses de 2011 que visitamos Pastos Grandes se desarrollaban en el salar de Pozuelos a cargo de la empresa Ekeko S.A. (para Lithea Sucursal Argentina) y en el salar de Diablillos por parte de Rodinia Lithium. Estas son sólo algunas de las empresas que en la actualidad se encuentran ejecutando trabajos de prospección para definir el potencial de los yacimientos.

En diversos medios de comunicación, los políticos y empresarios vienen realizando todo tipo de proyecciones sobre el gran potencial minero de esta porción del noroeste de Argentina, todas ellas muy alentadoras en virtud de la futura demanda internacional del litio como material esencial para almacenar energía y producir baterías para autos eléctricos e híbridos. Pero ocurre algo interesante que debemos remarcar, ya que se relaciona con los beneficios materiales que podrían estar al alcance de la gente de Pastos Grandes. En estas proyecciones económicas, las posibilidades que se abren para las localidades en las que se encuentran los yacimientos no son tan amplias como se plantean para el empresariado.<sup>143</sup> Como lo fue en el caso de la minería de boratos –con la excepción de los emprendimientos como los del señor Fabián–, la participación en los beneficios económicos se reducen a la generación de puestos de trabajo y aguardar que las iniciativas empresariales “derramen” su ayuda en forma de asistencia social y sanitaria en hospitales, escuelas y obra pública. Los empresarios nunca se replantean el rol que podrían llegar a tener los pastograndeños en la minería local; ellos tan solo se limitan a entregar pequeñas dádivas a las familias cercanas a sus establecimientos y se encargan de reafirmar continuamente que ellos vienen a “dar trabajo” y están haciendo algo bueno por la gente. Consideran que cumplen holgadamente con las obligaciones fiscales impuestas por el Estado provincial y, desde lo que ellos manifiestan, lo mismo hacen con los cuidados ambientales.

En este punto, es necesario destacar y comprender que esta relación de los pastograndeños con la actividad extractiva, a veces complementaria al pastoreo y deseable desde el punto de vista del monetario que se obtiene a través de los salarios, no por ello está exenta de conflictos y disputas. Existen ciertos puntos de fricción que se desprenden de las incompatibilidades entre ambos sistemas productivos, pero también los hay por conflictos intrínsecos a las relaciones de trabajo entre mineros y empresas por salarios bajos, atrasados o impagos y otras irregularidades. Sin embargo, en los

---

<sup>143</sup> Las multinacionales cuentan además con el apoyo concreto del gobierno provincial que, por ejemplo, ha declarada de interés público (Decreto N° 3.860/10) la iniciativa de Bolera Minera de explorar en varios salares.

recientes escenarios sociales en los que la especialización y tecnificación de la minería a gran escala se ha impuesto como modo hegemónico, se ha reducido de manera significativa la demanda de mano de obra no calificada (Damonte y Castillo, 2010). Es por ello que los conflictos también se han desplazado hacia el problema del acceso y modo de uso de los recursos naturales. Si bien no han tomado un canal legal formal, las quejas sobre contaminación de aguas y pasturas y los daños al ganado producidos por los residuos del procesamiento de ciertos boratos son frecuentes entre los pastores que residen cerca de los campamentos mineros en Los Andes. De manera general, las dinámicas de extracción parecen estar enmarcándose en una creciente competencia entre corporaciones mineras y poblaciones campesinas e indígenas por el control de recursos como la tierra y el agua (Damonte y Castillo, 2010). Los problemas de acceso a recursos minerales como la sal –anteriormente utilizada para comerciar e intercambiar en los Valles Calchaquíes– y el uso a discreción que los proyectos de exploración hacen del agua, comienzan a preocupar de manera colectiva a la población de Pastos Grandes. En este sentido, es importante el rol que asumirán las instituciones locales como la Comunidad Andina de Pastos Grandes –que goza de reconocimiento jurídico– respecto del control y la defensa de los recursos naturales que se encuentran en los territorios comunitarios –de los que aún no tienen la propiedad legal– y, a partir de ello, el papel que pretendan desempeñar en la producción y los recursos económicos que la actividad genere.

Más allá de esta descripción sobre la minería del departamento de Los Andes, es necesario realizar investigaciones etnográficas específicamente enfocadas en el presente de la minería de la región para comprender las transformaciones sociales de la población, y las diferencias que estas dinámicas presentan con otros sectores de los Andes que nuestro trabajo no ha podido cubrir.

### **El acceso al mercado y a los recursos foráneos**

Para acceder a los bienes que los miembros de un grupo doméstico consideran indispensables, los pastores complementen sus ingresos insertándose en los mercados como asalariados, pero también lo hacen participando en ellos como productores. Entre estas fuentes de generación de recursos pueden hacerse distinciones analíticas: a) aquellos que se producen en el mismo seno doméstico; b) aquellos que se obtienen intercambiando o vendiendo los productos domésticos; c) aquellos que se obtienen con

dinero proveniente del asalaramiento o la venta ocasional de mano de obra y, d) aquellos que provienen de la ayuda social y de diversas transferencias estatales, instituciones públicas o hasta privadas. Ya nos hemos referido extensamente a la inserción de los pastores en el mercado como asalariados, modo de acceso que permite a las familias diversificar las fuentes de ingresos y completarlas con las de origen ganadero. En las páginas que siguen veremos cómo se articula la producción pastoril con el mercado y las maneras en que los pastograndeños acceden a los bienes que no producen, aspectos que suelen estar relacionados.

Como lo hemos dejado ver en el capítulo 3, una parte importante de los productos necesarios para la subsistencia son obtenidos del ganado. Tanto los animales como los diferentes productos en bruto (carne, lanas, leche, cueros, grasas y abonos) o elaborados (charqui, chalonas, tejidos y quesos), son usados para consumo doméstico así como para el intercambio caravanero que permite acceder a bienes de consumo importantes para el hogar. Incluso, actividades como la extracción de minerales como la sal, el alumbre y la coipa deben ser tenidas en cuenta como bienes de autoconsumo y de intercambio.<sup>144</sup> Pero a su vez, las estrategias de producción ganadera no están especializadas para su comercialización y la articulación de los exiguos excedentes con el mercado no es muy significativa. A diferencia de otros lugares de los Andes donde la unidad doméstica pastoril depende de la comercialización de las materias primas provenientes del ganado como la carne y la lana en los mercados regionales (West, 1981; Caro, 1985), la unidad doméstica pastograndeña no se apoya exclusivamente en –ni tampoco depende de– la venta de sus animales y productos derivados para obtener sus ingresos monetarios. La venta de los excedentes de la producción pastoril constituye tan sólo uno de los medios para obtener dinero. En la actualidad, en relación con el asalaramiento y las transferencias estatales, estas sumas constituyen un medio relativamente menor –pero para nada despreciable– para completar los ingresos monetarios que permiten adquirir otros bienes de producción industrial.

Existen varias dificultades para comerciar las carnes, lanas y cueros excedentes. Para cada uno de estos productos hay un reducido mercado en San Antonio de los Cobres que deja poco margen de ganancia. El destino de la producción ganadera de Pastos Grandes, como el de otras localidades que tienen como principal centro urbano al

---

<sup>144</sup> Aunque resulte excepcional, debemos recordar aquí el caso de la familia del campamento La Blanca (mencionado en el capítulo 4), que en gran parte se sustenta del borato extraído y comercializado por la mujer del hogar.

pueblo de San Antonio de los Cobres, no encuentra un mercado formal como puede ser la organización periódica de ferias regionales donde los productores pequeños colocan sus productos, que sí abundan en otros lugares de la Puna Argentina y los Andes (West, 1981; Karasik, 1984; Rabey et al. 1986). El excedente cárnico es aprovechado para comerciar localmente en Pastos Grandes con las familias que no tienen hacienda propia. Es así que las familias que tienen hacienda disponen de carne que destinan principalmente al autoconsumo, y quienes no tienen hacienda propia se ven empujados a comprarla a sus vecinos cuando estos se disponen a venderla. Conocimos una familia conformada por dos personas mayores que hasta que consiguieron cobrar sus jubilaciones obtenían parte del dinero que necesitaban de los compradores de carne de las minas y de la lana que vendían a un acopiador. La leche de cabra, de consumo habitual, se utiliza en la elaboración de quesos que también se venden en el pueblo. La producción de lana que se obtiene de las esquilas del ganado familiar es otra de las fuentes periódicas de ingreso de los pastores. Esta lana, *cruda*, hilada o tejida, se destina en gran parte a la propia unidad doméstica, pero también es un producto que logra trascender este ámbito y se comercializa con mineros, docentes y visitantes ocasionales de otros lugares que acuden al pueblo en instancias como en las fiestas religiosas.

Pero si bien no existen ferias regionales en San Antonio de los Cobres, en 2010 la Municipalidad instaló un mercado donde se comercializan artesanías tejidas de llama y oveja y otras manufacturas. El Mercado Artesanal de San Antonio de los Cobres congrega principalmente la producción de los artesanos de dicha localidad. Para los pastograndeños, aunque aún está muy lejos de formar una estrategia, esta posibilidad comenzó a ser utilizada por algunas familias para vender tejidos. Incentivados por la directora, dos o tres jóvenes mujeres concurren al Mercado para vender sus labores hechas en los telares de la escuela de Pastos Grandes, donde además se han impartido talleres de tejido y teñido de lanas. Por supuesto, estas ventas también redundan en un discreto ingreso monetario al grupo doméstico.

Los pastograndeños no comercian la carne, lana y cueros en este Mercado, sino que recurren a clientes particulares y/o acopiadores del pueblo de San Antonio. En el caso de la carne, no conocemos un circuito de comercialización formal ni mercados de venta específicos que abastezcan a carnicerías o negocios locales en el centro poblado y al que los pastograndeños tengan acceso. Sólo tuvimos conocimiento de transacciones con particulares, es decir, de la comercialización de animales enteros trozados, *chalonas* o

*charqui* que se hacía con familias ya conocidas, generalmente parientes que demandaban los productos. En el caso de la lana, también tienen sus propios clientes que hacen sus *encargos*. Pero tanto la lana como los cueros pueden ser vendidas a acopiadores o *barraqueros* establecidos en San Antonio de los Cobres.<sup>145</sup> Cuando la lana que necesitan vender no es mucha y es fácil de llevar por una sola persona o se cuenta con un vehículo para transportar cantidades mayores, son los mismos pastores quienes impulsados por la necesidad o la oportunidad se trasladan dispuestos a vender su producto a los acopiadores por un precio menor al que lo venderían a los clientes particulares. La otra forma es que los mismos acopiadores que practican la venta ambulante llevando mercaderías se trasladan a los parajes para comprar. Ellos adquieren la lana y cueros mediante el trueque o comprándola, poniendo los precios de estos bienes y de la mercadería que llevan.

La cantidad de dinero que se obtiene por la comercialización de los productos del ganado es muy difícil de estimar. En primer lugar, porque no podemos determinar con cifras precisas qué cantidad de la producción es la que va al mercado. El precio de la carne siempre es asignado con relación al precio que tiene en el mercado la carne vacuna en los negocios de San Antonio. Según nuestras estimaciones, se llega a depreciar entre un 20 y 30%. La producción de lana no es anual, sino que proviene de las esquilas que se hacen cada dos años. Las familias almacenan su lana y si la necesidad no los apremia, esperan e intentan conseguir el mejor precio posible.

El dinero proveniente de la inserción en los mercados capitalistas como asalariados y productores permite obtener gran parte de los bienes que los pastograndeños juzgan imprescindibles. Una porción considerable de los productos regularmente consumidos y que integran la dieta cotidiana de los habitantes de Pastos Grandes proceden de afuera de la localidad. Se consumen casi a diario alimentos ricos en carbohidratos como el maíz, el trigo y la papa, pero además productos alimenticios de origen industrial como los fideos, el arroz y el frangollo. Con menos frecuencia de consumo, también son importantes las frutas y las verduras. Para obtener estos productos prescindiendo del intercambio como estrategia central, han desarrollado varias tácticas que dependen del monetario en diferentes proporciones. En el pueblo, la actividad comercial de los *negocitos* y despensas locales se ocupan de proveer varios de los elementos faltantes en el medio, principalmente los bienes de consumo de producción industrial. Las

---

<sup>145</sup> Desconocemos el circuito de comercialización que siguen las lanas y los cueros luego de su acopio, así como la manera en que estos productos ingresan en la economía capitalista.

*mercaderías* y diversos productos alimenticios de estos almacenes son abastecidos en los centros urbanos de San Antonio o de la ciudad de Salta, hecho que, según la gente, justifica la venta a precios más elevados debido a los costos de transporte.

Entre otras estrategias para adquirir lo necesarios e puede recurrir a *los negociantes* o *comerciantes* anteriormente mencionados que visitan con sus camiones periódicamente el pueblo y algunos parajes. La presencia de estos *negociantes* y su rol como intermediarios ha sido destacada en todos los poblados de la Puna Argentina más o menos apartados de los principales centros urbanos de cada departamento (Merlino y Rabey, 1978; García y Rolandi, 1999; Göbel, 1998a). Su importancia debe destacarse en tanto constituyen verdaderos actores sociales que han contribuido significativamente en las transformaciones del modo de vida local. A lo largo del tiempo, se han encargado de absorber la producción pastoril y de abastecer de productos necesarios y suntuarios, vinculando a los pastores con el mercado capitalista. Los vehículos comenzaron a transportar gran parte de lo que se obtenía por intercambio, sobre todo harinas, papas, frutas y verduras. Incluso, la influencia que ha tenido la economía capitalista hizo que varios artículos de los que se prescindía comenzaran a ser considerados necesarios tales como ciertos muebles, bicicletas, radios, relojes y más recientemente, estufas eléctricas y teléfonos celulares. Los comerciantes suelen tener constancia en sus visitas a Pastos Grandes; los más regulares establecen una periodicidad por lo menos mensual, pero es muy común que se demoren y ocasionen descontentos en muchas *familias* que llegan a depender de su llegada para conseguir algunos productos básicos. Estos intermediarios tienden a establecer vínculos muy íntimos con sus clientes pastores, visitando sus mismas casas y hasta algunos parajes en el campo y, como lo dijimos, adquiriendo productos pastoriles para ellos mismos o para los acopiadores de San Antonio. Cada vez que el *negociante* llega a la *casa*, sobre todo en el *campo*, es atendido con comidas, bebidas y algunos pastores suelen alojarlo. Ejerciendo una cuidadosa manipulación de estos lazos mutuos de amistad, se esfuerzan para canalizar productos hacia sus clientes, buscando asegurarse la continuidad de sus ventas. Esto obliga a los competidores a emplear estrategias similares o esforzarse en buscar clientes comprometidos en su llegada al pueblo. Uno de los negociantes que conocimos, don Pedro Cruz, nos dijo haber abandonado la visita de varios destinos para no descuidar sus clientes en la localidad. Los *negociantes* suelen asegurarse futuras ventas aplicando un mecanismo de reciprocidad diferida en el que adelantan la entrega de las mercaderías llevando un registro de las deudas. Por lo general, las familias nunca cancelan esas deudas de



manera definitiva, asegurándose los *negociantes* visitas posteriores y ventas casi seguras.

Por otro lado, en los últimos años algunos pastograndeños adquirieron sus propios medios de movilidad motorizados como camionetas y motos. En la localidad algunas *familias* que poseen camionetas y aquellas que disponen de los medios económicos para costearse la contratación de un viaje –prácticamente la mayoría–, compran todo lo que consideran necesario en el centro poblado de San Antonio de los Cobres. Una instancia propicia para ello, y la más común, es el momento del *cobro*, cuando la gente se dirige a San Antonio para cobrar sueldos, asignaciones y jubilaciones y hacen sus compras a un precio menor de venta que el de los *negocitos* y vendedores ambulantes.

### *El trabajo asalariado fuera de la localidad y los métodos compulsivos*

Para terminar de puntualizar algunos aspectos que hicieron a las posibilidades de trabajo fuera de la localidad, retomaremos una discusión que quedó pendientes sobre los cambios históricos en el modo de vida en Pastos Grandes,

Al respecto, existen algunas cuestiones sobre las que vale la pena detenernos y que diferencian la situación histórica de Pastos Grandes de otras localidades de la Puna. La más importante quizás sea la ausencia en el pasado de los mecanismos para forzar el trabajo que sí existieron hasta la primera mitad de siglo XX en otras poblaciones del noroeste argentino afectadas por el sistema de haciendas con arrendatarios (Paz, 1994, 1997; Teruel, 1994, 2005). Desde 1880 hasta 1930 los ingenios azucareros emplearon en su mayoría trabajadores indígenas provenientes del Chaco (Rutledge, 1987), pero entre las décadas de 1920 y 1930 aumentó la demanda y se comenzó a reclutar brazos de las tierras altas de Jujuy y Salta. Hacia fines de 1920, muchas de las haciendas de aquellos lugares fueron compradas o alquiladas por los mismos ingenios azucareros.<sup>146</sup> En las haciendas adquiridas, los indígenas que debían recurrir al arriendo de derechos de pastaje o de parcelas para cultivo pasaron a tener que pagar sus rentas trabajando compulsivamente en la cosecha estacional de la caña (mayo a noviembre) (Bisio y

---

<sup>146</sup> Uno de los comparadores más importantes resultó ser el ingenio San Martín del Tabacal, propiedad de Robustiano Patrón Costas (Bisio y Forni, 1976; Rutledge, 1987: 194). Las tierras que Patrón Costas controlaba alcanzaban las 930.236 hectáreas, entre las que se encontraban las haciendas de Rodero y Negra Muerta (Humahuaca, Jujuy), Yaví (Yaví, Jujuy), Hornillos (Santa Victoria, Salta), Santa Victoria (Santa Victoria, Salta), San Andrés (Orán, Salta), Santiago (Irúya, Salta) y Luracatao y Entre Ríos (Molinos, Salta) (Rutledge, 1987: 195).

Forni, 1976; Rutledge, 1987; Campi y Lagos, 1994).<sup>147</sup> Recién a partir de 1943 mejoraron las condiciones salariales, se liberó a los campesinos de la Puna de la obligación de los servicios laborales y, por primera vez, comenzaron a buscar trabajo en los ingenios de forma voluntaria. Debido a la mecanización del trabajo, durante la década de 1960 los mecanismos implementados para reclutar gente se apoyaron más en contratistas que se instalaban en los pueblos. En 1958 en Susques, donde la tierra permanecía en manos del Estado, un contratista de Abra Pampa llegó a movilizar a los ingenios unos 30 hombres del distrito de Huancar (Göbel, 2003).<sup>148</sup>

Entendiendo la magnitud que tuvo la industria azucarera en relación al empleo de mano de obra campesina de la Puna, se hace necesario decir algunas palabras sobre Pastos Grandes en relación a las opciones de trabajo asalariado fuera de la localidad. Las notables diferencias con otros lugares de la Puna se encuentran íntimamente relacionadas con dos cuestiones fundamentales: el régimen de propiedad de la tierra y la formación de un mercado de trabajo en la localidad durante la segunda mitad del siglo XX. Desde la anexión y creación del Territorio de Los Andes en enero de 1900, la totalidad de su extensión quedó bajo la esfera del gobierno nacional. Los aproximadamente 25.636 km<sup>2</sup> que desde 1943 integran el departamento de Los Andes aún hoy constituyen un inmenso terreno público, con excepción de la porción del pueblo de San Antonio de los Cobres –anexada algunos años después de la conformación del Territorio– y el predio del pueblo de Tolar Grande (Barbarán y Arias, 2009). Durante todo el siglo XX las tierras de la localidad de Pastos Grandes han sido fiscales y no se han visto afectadas por la existencia de latifundios, como el sistema de haciendas que existió en la Puna jujeña y en determinadas fincas de los Valles Calchaquíes salteños hasta la primera mitad de siglo XX. Por lo tanto, puede decirse que los medios coactivos utilizados para la zafra no incluyeron a la población de la Puna salteña para el período comprendido entre las décadas de 1930 y 1950. En principio, esto significa que la gente de Pastos Grandes no ha debido recurrir a la venta de mano de obra obligada para cumplir con contribuciones territoriales.

En las entrevistas que mantuvimos con los pastograndeños acerca de sus historias ocupacionales, nunca fueron mencionadas las migraciones a los ingenios que parecen haber sido comunes en otros lugares de la Puna (Bolsi y Gutiérrez, 1974; Abduca, 1992;

---

<sup>147</sup> El mecanismo del arrendamiento por parte de los Patrón Costas también incluyó a tierras adquiridas en los valles Calchaquíes de Salta (Bisio y Forni, 1976). Parte de este territorio incluía a la finca de Luracatao, situada al sureste de la localidad de Pastos Grandes.

<sup>148</sup> Los pobladores de Huancar continuaron viajando al ingenio durante toda la década siguiente.

Göbel, 2003). También es cierto que quizás debido a un sesgo nuestro al hablar de sus historias nunca formulamos esta pregunta de modo explícito. Según se puede interpretar, y sin descartar que algún pastograndeño haya ido por algunos años al ingenio, esto significa que estas migraciones no comprendían una opción lo suficientemente significativa como para tenerla en cuenta entre las estrategias de complementación económica. La investigadora María Cristina Bianchetti, quien ha llevado un extenso trabajo de campo en las tierras altas del noroeste argentino entre los años setenta y ochenta, que también comprendió a Pastos Grandes, apoya una interpretación similar, argumentando que no era común que la gente del lugar saliera para ir a trabajar a la zafra o a otras cosechas. Según Bianchetti, las dinámicas económicas en las que pudieron haber intervenido durante el siglo XX los pastograndeños fueron la construcción del ferrocarril Huatiquina y las mineras del departamento; y en las primeras tres décadas del siglo XX, quizás también lo hayan hecho en los circuitos mercantiles que transportaban ganado en pie a Chile y Bolivia, tema que trataremos en el capítulo siguiente (Bianchetti, com. pers.). La pregunta sobre el tema del trabajo migratorio a los ingenios en Pastos Grandes y el departamento de Los Andes queda abierta para investigaciones futuras.

De todos modos, esto no significa que las migraciones laborales voluntarias no hayan sido una de las estrategias adicionales puestas en práctica por algunos pastores contemporáneos. Conocemos casos de personas que aun en la década de 1990 migraban entre febrero y abril a lugares de los Valles Calchaquíes como el pueblo de Cachi, San José de Escalchi y Seclantás para ocuparse en las cosechas del pimiento y otras verduras, retornando al hogar una vez finalizada la temporada de trabajo. Incluso hemos conocido un caso de un hombre que desde principios de la década de 1970 alternó durante 20 años períodos largos de trabajo en la minería con el empleo en fincas de tabaco de los Valles de Lerma, donde las cosechas son de octubre a marzo.

Pero como lo venimos sosteniendo, la población de esta localidad se ha ido inclinando de manera oportunista a aprovechar las posibilidades de trabajo en las mineras. Esta fuente de trabajo, que desde sus inicios estuvo caracterizada por su irregularidad y con la que los pastograndeños tuvieron sus primeros vínculos a fines del siglo XIX, tampoco supuso la mediación de un sistema de haciendas como el descrito para el caso de los ingenios. En la segunda mitad del siglo pasado, las minas de boratos como las de Tincalayu, Sijes y muchas otras de menor tamaño lograron consolidar, además de un

sector productivo que en adelante cambiaría la situación “improductiva” en la que se encontraba la Puna salteña, un mercado de trabajo más o menos regular que supo dar una entrada de dinero a las unidades domésticas de Pastos Grandes.

### **Estrategias complementarias y los grupos domésticos pastoriles**

Como los vimos en el capítulo 3, y tal como sucedía en otros lugares de la Puna, en Pastos Grandes el ganado era la principal actividad productiva de la mayoría de sus habitantes y el recurso económico más importante de la economía doméstica. A pesar de ser una estrategia especializada en el sentido de que las actividades agrícolas no tenían trascendencia alguna, la gente realizaba siempre más de una ocupación a la par del pastoreo. La diversificación económica no representa un fenómeno reciente para los pastores de Pastos Grandes; ellos en el pasado siempre han intentado complementar la economía pastoril con otras estrategias económicas como la caza de vicuñas y chinchillas, el intercambio itinerante a otras zonas ecológicas y el trabajo migratorio fuera de la localidad (Abeledo, 2013c). En particular, y aunque de manera inconstante, prácticamente desde fines del siglo XIX existieron también vínculos con el mercado capitalista de trabajo en las borateras.

Los grupos domésticos combinaban estas estrategias de manera flexible dividiendo las tareas de sus miembros. En el caso de los hombres, la articulación con el mundo de afuera desde hace tiempo forma parte de la estructura organizativa y económica de las sociedades puneñas. El conjunto de estrategias de trabajo que los hombres coordinaban a lo largo de un año (caravanas de intercambio, migraciones laborales estacionales, etc.) implicaba una gran movilidad con períodos de prolongada ausencia. Esto ha provocado que en la división de tareas domésticas, en su alejamiento, las mujeres se tengan que hacer cargo de la totalidad de las actividades domésticas de pastoreo y de crianza de los hijos. Pero desde hace algunas décadas, la fuerza de trabajo de los hombres comenzó a desplazarse con mayor intensidad hacia las nuevas fuentes de trabajo generadas por el crecimiento del mercado laboral de las mineras y borateras locales, opción que se ha ido afianzando entre las estrategias de complementación económica. A diferencia de todas las demás estrategias que implicaban que la gente se fuera lejos, la migración laboral dentro de la localidad supuso distancias comparativamente menores, llegando incluso a permitir el retorno al hogar por tiempos reducidos en los días improductivos, los fines de semana o el ir y volver en el día.

La profundización de la inserción en la economía capitalista y el establecimiento de un sistema de relaciones con el Estado de una naturaleza cualitativamente distinta, tuvieron efectos muy significativos en una población que históricamente ha basado su economía de subsistencia en el pastoreo y que ya no depende exclusivamente del ganado para subsistir. A la par de la importancia del trabajo y las transferencias estatales que hoy alcanzan a la mayoría de las *familias*, sean o no pastoriles, las redes de transportes y facilidades en las comunicaciones, han propuesto alternativas que los pastograndeños aprovecharon según las posibilidades y conveniencias de cada grupo doméstico. En suma, estas estrategias de articulación han tenido consecuencias visibles en la organización doméstica del pastoreo.

Nos encontramos ahora con casos de unidades domésticas que combinan el trabajo asalariado y la producción ganadera, incluso con casos de familias que abandonaron definitivamente la crianza como modo de vida. En términos analíticos, en las primeras se observa una intención de articularse de una forma más equilibrada con la economía capitalista en pos de conservar cierta autonomía y continuar con la ganadería. Inclusive, para muchas familias de pastores, el desarrollo de estas relaciones fue reduciendo al pastoreo a exiguos recursos complementarios de los ingresos salariales. En las segundas, los vínculos con el mercado son más intensos y la dependencia de la economía capitalista es mayor. Los ingresos monetarios resultan suficientes como para prescindir del ganado.

Remitiéndonos a las *familias* pastoriles, creemos que carece de sentido proponer una escisión entre pastores más o menos “puros” y aquellos que se apoyan en otras estrategias económicas, dado que la ganadería siempre se ha combinado con alguna forma de ingreso extra predial. Asimismo, siempre posicionados desde el pastoreo, debemos precisar el verdadero significado de su “abandono”. En tanto constituye una práctica cotidiana que estructura la vida de un grupo doméstico, es claro que el 46% de las familias pastograndeños ya no son pastores. Pero esto de ningún modo implica una total y definitiva desvinculación con la actividad. Como pudo verse en el capítulo 4 donde se expusieron las lógicas de propiedad del ganado, en Pastos Grandes todas las personas poseen animales y participan de actividades y rituales dirigidas al cuidado del ganado familiar en su conjunto.

Por otra parte, tampoco se debe interpretar que los cambios en la economía pastoril son únicamente inducidos por agentes exógenos (como el Estado y el avance del

capitalismo), cometiendo la equivocación de creer que muchos de estos pueden explicarse tan solo atendiendo a causas externas (Göbel, 2003). Los pastores no son meros receptores pasivos de los impactos y las influencias foráneas, sino que adoptan las decisiones que creen convenientes en el marco de sus propias lógicas culturales que, por supuesto, también están sujetas al cambio. De un modo que puede parecer irónico, es la misma gradiente de casos que se ubican entre ambos extremos demostrando compromisos diversos con el pastoreo o la economía capitalista la que encarna la variabilidad misma de las decisiones tomadas por los grupos domésticos pastograndeños, y que pone de manifiesto que los cambios no son simples reflejos en respuesta a causas del mundo de afuera.

Lejos de haber tomado un rol pasivo, las formas de articulación que se desarrollan en relación con las oportunidades a su alcance son el resultado de dos cuestiones claves: las cuidadosas evaluaciones hechas en el seno del grupo doméstico, y las capacidades de flexibilidad con las que se cuenta. Desde este marco de referencia, nos aproximaremos a los cambios y las formas en que han sido enfrentados a través del estudio detallado de la trashumancia, una de las tácticas esenciales que definen al pastoreo especializado.

#### *Pastoreo trashumante, minería y la incidencia del Estado*

Los trabajos que tratan el tema de la trashumancia en sociedades de pastores toman a las estacionalidades climáticas y las condiciones limitantes del ambiente como punto de partida para hablar de los patrones de movilidad, y es raro que avancen más allá para hablar de sus detalles y diversas formas. Ciertamente, y como lo hemos visto, el ambiente es una variable de análisis muy importante, pero a los factores ambientales deben conjugarse otras dinámicas de orden social que también marcan los momentos y la organización de los movimientos.

Situando a la trashumancia dentro del conjunto mayor de las estrategias económicas adoptadas por las *familias* pastoriles de Pastos Grandes, observaremos un cuadro de relaciones hasta ahora no tan evidente. En la actualidad, los miembros que aportan al fondo familiar participan en diversas actividades para aumentar sus fuentes de ingresos monetarios combinando la venta de fuerza de trabajo en las mineras de la zona, el empleo público, las actividades de comercio local, la comercialización de productos ganaderos y la percepción de diversas asignaciones y planes de asistencia social. Cada una de estas actividades complementarias al pastoreo se rige por ritmos y fechas más o

menos fijos en el curso de un año, y que una *familia* debe coordinar administrando los usos específicos de sus tiempos (Platt, 1987). Para algunas *familias* el ganado ocupa un lugar inferior entre sus prioridades, mientras que el acceso al dinero les resulta importante –y hasta imprescindible–, por lo que intensifican sus participaciones en estas actividades económicas. Sin embargo, para las familias que continúan pastoreando el calendario marcado por el propio ciclo de movilidad anual es significativo, ante lo cual se torna necesario encontrar respuesta a este interrogante ¿Cómo puede verse este problema desde la estrategia trashumante?

La expansión productiva que experimentó el sector desde la década de 1970 viene provocando una fuerte reconfiguración del modo de vida pastoril. En el presente, el trabajo asalariado en la minería de boratos se desarrolla prácticamente durante todo el año. Por otro lado, el hecho que se desarrolle en la misma localidad morigera el efecto disruptivo que pudo haber tenido en el pasado, la necesidad de los hombres de trasladarse a trabajar fuera de la misma en los tabacales y otras cosechas. Pese a que el régimen de *ciclos* con el que trabajan las borateras plantea períodos relativamente pautados que permiten predecir el retorno de los hombres al hogar, la minería se superpone a los tiempos pastoriles llegando a afectar decisiones referidas al manejo trashumante del ganado que, en muchos casos, dependen de si hay hombres para concretar los movimientos. Cuestiones muy precisas como el momento decisivo en el que se resuelve el traslado a los *puestos* en invierno, son asuntos que suelen efectuarse considerando esta actividad e, incluso acomodándose a sus tiempos. Los primeros movimientos pastoriles no sólo exigen el traslado de la *hacienda* completa, también puede resultar necesario transportar cantidad de otros bienes y artefactos por lo que para algunas *familias* es conveniente esperar a que los hombres salgan de *ciclo* y disponer de su ayuda. Un joven pastor que trabaja en la minería nos hizo un comentario con relación a esto:

“Es que no se va al puesto, ella [su esposa] me tiene que esperar para que la lleve [al puesto] que me largue el jefe, ahí cuando salgo me espera para que le traslade yo las cosas. No sale al puesto si no [...] Cuando va a otro puesto, [me espera] para que haga las cargas, que cargue todo, las cosas con los burros, el agua, la mercadería [...]” (Hugo Rodríguez, 2011)

Las estrategias domésticas para procurarse ingresos monetarios también incluyen relaciones con estructuras estatales consideradas una fuente de recursos monetarios y

materiales. Naturalmente, la variedad de recursos que conforman las jubilaciones, pensiones y asignaciones en muchos casos no requieren contraprestación laboral alguna y permiten permanecer en el campo junto al ganado. No obstante, sí requieren del dominio de una serie de habilidades y relaciones sociales para su consecución y una migración periódica a San Antonio de los Cobres tanto para sus tramitaciones como para los cobros, que normalmente tienen lugar en los primeros días de cada mes.<sup>149</sup> En momentos en los que hay que *cobrar* y es preciso mantenerse en el campo con el ganado –algo que suele ocurrir en épocas de parición de la *hacienda menuda*–, muchas personas optan por pedir ayuda a parientes o directamente contratan *peones* o *puesteros* a los que se les provee de hojas de coca, comida y se les retribuye con dinero y/o mercaderías.

En otro orden, sumado a las migraciones de los hombres al sector minero y los traslados periódicos a propósito de las fechas de cobro, debemos notar que la gente de Pastos Grandes se enfrenta a otro problema básico de falta de mano de obra que interfiere directamente con el pastoreo trashumante: la vinculación de los niños a la escuela. En primer lugar, ya hemos mencionado la importancia económica de los niños para el cuidado de la hacienda. Pero la complicación mayor radica en que los niños deben permanecer en el pueblo durante el ciclo escolar (de setiembre a mayo del año que sigue) al cuidado de algún adulto que inevitablemente debe pertenecer al núcleo doméstico cuando no se cuenta con parientes cercanos dispuestos a cuidarlos en el poblado. Ante esta situación, los pastores han elaborado dos tipos de estrategias. Una de ellas, practicada comúnmente por familias del *campo* que tienen niños en edad escolar, se refiere a una forma particular de fragmentación del grupo doméstico. Como resultado de este solapamiento de temporalidades, los pastores han ido fragmentando sus unidades domésticas “perdiendo” por lo común mujeres –madres o hermanas mayores– que se trasladan a la *casa del pueblo* para acompañar y atender a los niños desviándose esta mano de obra de la producción pastoril. Es decir, si los cambios espaciales puntuales entre cada residencia relacionados con la trashumancia se regían mayormente por motivos de subsistencia del ganado, los pastores debieron incorporar otras razones para moverse, esta vez al centro poblado, en períodos en que justamente el pastoreo requiere de la activación del ciclo de movilidad. Aunque otra opción es dejarlos en la escuela albergue, esto depende también de la voluntad de los niños que siempre prefieren evitar

---

<sup>149</sup> Estos viajes también suelen aprovecharse para comprar mercaderías en los comercios del pueblo.



estar internos. El otro tipo de respuesta, similar a la tomada respecto de la minería, consiste en reacomodar los tiempos trashumantes al calendario escolar. Las pastoras no siempre logran concretar su ideal de traslado a los puestos entre los meses de abril y mayo y comúnmente lo hacen “después que salgan los chicos de la escuela”. No son pocas las familias que deciden ir al campo o al puesto “cuando salgan los escolares” modificando en varias semanas, o aunque mas no sea en días, los tiempos de traslado a los puestos.

El cumplimiento de estas actividades demanda mucho esfuerzo y la escasez de mano de obra tiene una incidencia directa sobre los cuidados adecuados de los animales y la efectivización de los traslados. En consecuencia, no pueden aprovecharse de manera óptima los recursos a su disposición. Y lo que es más, las estrategias con las que hacen frente a las estructuras estatales y capitalistas no siempre aportan a favor de un balance positivo en las evaluaciones y estimaciones que las *familias* pastoriles hacen de su situación contemporánea. Quizás por estas exigencias que, en suma, impactan sobre el modo de vida pastoril plagándolo de contradicciones en su estructura interna, muchas personas consideran que el pastoralismo trashumante es algo muy trabajoso que excede largamente los beneficios que retornan en comparación con las posibilidades alternativas de consecución de recursos monetarios a su alcance con las que puede prescindirse del pastoreo.

Esto marca un contraste rotundo con lo sucedido en el pasado para otras sociedades pastoriles de la Puna atacameña. Podemos tomar dos casos registrados en dos momentos históricos distintos en la Puna jujeña. El primero corresponde a una observación de principios de siglo hecha por Eric Boman. Según Boman, en los primeros años del siglo XX muchos indígenas de la Puna eran utilizados por empresarios europeos en las operaciones mineras y la explotación de borato. Los europeos presentaban sus quejas ya que los indígenas se sentían poco inclinados a trabajar como asalariados de manera regular y disciplinadamente, y sólo lo hacían cuando sus imperiosas necesidades los obligaban a hacerlo. Luego, abandonaban los trabajos y regresaban a “la vida contemplativa de sus rebaños” por la cual, según entendió Boman, sentían una evidente preferencia (Boman, 1908). El segundo caso corresponde a la etnografía más reciente de Bárbara Göbel, cuyo trabajo en el terreno se desarrolló en la década de 1990. Göbel mostró como los pastores de Huancar habían desarrollado una serie de estrategias de diversificación para mantener su autonomía económica. Uno de los problemas

principales que percibió fue que para los huancareños la inserción en la economía capitalista no resultaba una empresa lo suficientemente previsible y constante como para desplazar y relegar la ganadería a un segundo plano: “una dependencia exclusiva de la economía doméstica de entradas monetarias es vista en este sector de la Puna como una estrategia demasiado riesgosa” (Göbel, 2003: 236). Si bien esta inserción tuvo siempre un carácter parcial y las unidades domésticas de Huancar nunca abandonaron la ganadería, existían casos excepcionales de familias que obtuvieron un empleo estable y/o una entrada regular de dinero de otra fuente (Göbel, 2003). Estos informes nos muestran cómo en una zona cercana a Pastos Grandes los pastores de principios de siglo mostraban una sincera inclinación por su modo de vida pastoril. Más recientemente, los cambios sociales y culturales dejan ver una predisposición cuidadosa para articularse con el mercado, pero sin abandonar el pastoreo salvo excepciones en las que la estabilidad de los empleos lo permitía.

Como hemos visto, en Pastos Grandes comenzaron a delinearse con mayor claridad alternativas a la economía centrada exclusivamente en el pastoreo, desplazando el foco hacia el empleo en la minería. Muchas familias viven en el presente apoyándose casi exclusivamente en sus empleos mineros y los ingresos estatales, tan solo poseyendo algunos animales al cuidado de sus familiares cercanos. Pero el impacto de estas relaciones ha sido muy profundo en las características mismas del modo de vida pastoril, asuntos que están directamente relacionados con el abandono de las formas de intercambio caravanero, otro aspecto que puede considerarse esencial del modo de vida pastoril.

### **Continuidad de los viajes de intercambio interzonal**

Una de los cambios más importantes de las últimas décadas en la producción pastoril ha sido la reorientación creciente de los esfuerzos para garantizar la subsistencia, pasando a sustituir los patrones de intercambio tradicionales por la incorporación de nuevas modalidades estrechamente asociadas con estructuras capitalistas. La intensidad de los vínculos con el mercado capitalista representó el quiebre de las formas de intercambio propiamente pastoriles frente a la incorporación de productos de origen industrial.

Para adquirir lo necesario, los pastograndeños recurrieron a la compra de productos en el mercado y pasaron a reemplazar con estos los que antes se producían en el ámbito doméstico o se obtenían a través del intercambio. A su vez, otros bienes que se

consideraban suntuarios pasaron a juzgarse imprescindibles. En la actualidad, el significativo grado de monetización que exhiben las economías domésticas, relacionado con la forma en que la economía vernácula se ha ido articulando con la economía capitalista y el Estado, inclina a la gente a estas opciones que han desplazado considerablemente al intercambio como principal fuente de obtención de recursos.

Sin embargo, estos cambios no se han dado de modo abrupto ni homogéneo, sino que han sido producto de distintas decisiones y procesos que aún hoy no se han resuelto. Los pastograndeños no han tomado un mismo camino frente a las transformaciones acontecidas en las últimas décadas y los diferentes grados de inserción en el mercado laboral han desencadenado diferencias sociales y económicas dentro de la localidad. Un conjunto de familias renunció a continuar con el pastoreo para abocarse de lleno al trabajo asalariado en las minas, el empleo público, las actividades de comercio local y la percepción de subsidios y asignaciones dependiendo de ellos en distintos grados. Otro grupo de familias persiste en el pastoreo y se inserta en el mercado laboral con cierta flexibilidad sin descuidar las ocupaciones ganaderas. Este segundo conjunto representa a más de la mitad de las familias de la localidad. En un tercer grupo que abstraemos de este último, podemos ubicar a aquellas pocas familias pastoriles que aún incorporan entre sus estrategias de diversificación económica a la tradicional práctica de viajar a los valles. Dependiendo de la presencia y el tiempo de los hombres han optado por mantener el intercambio tradicional, aunque privilegiando las oportunidades que ofrece el mercado laboral minero. Dedicaremos el próximo capítulo a los viajes a los valles del pasado reciente y la actualidad que aún persisten a través de la perseverancia de unas pocas personas.

## Capítulo 6

### Las caravanas en Pastos Grandes

La organización de viajes de intercambio siguiendo las antiguas sendas de los *vijeritos de antes* constituye hasta la actualidad un modo vigente que tienen los pastograndeños para acceder a productos y mercaderías ajenas a la localidad, principalmente recursos de origen agrícola. Las caravanas históricamente han sido una de las principales actividades económicas, sociales y culturales de fundamental importancia en Pastos Grandes. Los viajes no eran sólo un medio de complementación económica sino una verdadera necesidad. Todas las familias pastoriles dependían de la organización de caravanas para completar su base de subsistencia. Hoy día, en los pocos casos en que aún se practican, tienen como destino parajes específicos en los altos valles y quebradas calchaquíes. Pero de acuerdo a diversos documentos producidos por los viajeros que transitaron las punas del antiguo Territorio de Los Andes –y aún antes de su conformación– sabemos que el territorio articulado por las caravanas estaba formado por distintas regiones que trascendían las fronteras de la actual República Argentina. Como lo enunciamos en el capítulo 3, la característica distintiva de las caravanas de finales de siglo XIX y principios del XX es que incluían rutas más lejanas que las actuales, y convivían con los circuitos de arrieros vinculados a la articulación mercantil. Sin embargo, existían diferencias profundas entre una y otra empresa que quedarán expuestas en este capítulo.

Desde la segunda mitad del siglo pasado los únicos destinos de los viajes de intercambio a lomo de burro de los pastograndeños se conformaban por distintas fincas y parajes en los Valles Calchaquíes de la provincia de Salta. En la actualidad, sabemos a partir de nuestra etnografía en Pastos Grandes que las caravanas se encuentran al borde de su desaparición: sólo persisten algunos movimientos tradicionales entre regiones circundantes ejecutados por pocas familias que sostienen los frágiles restos del intercambio y de la pretérita articulación de un vasto territorio.

Para aportar al conocimiento de los viajes de intercambio de Santa Rosa de los Pastos Grandes discutiremos diferentes aspectos de su organización, los alcances, circuitos, rutas y destinos que los pastograndeños han utilizado hasta tiempos recientes para concretar sus intercambios económicos y establecer vínculos sociales y culturales. Nos

enfocaremos en tratar este problema a partir de datos obtenidos en diversas entrevistas con protagonistas y de información lograda de primera mano a través de nuestra propia experiencia en el terreno. El punto de inflexión que supuso un momento de cambios trascendentales para las prácticas caravaneras fue la década de 1970. El principal factor habría sido el aumento del trabajo en las borateras, pero existen otros procesos que confluyen con el desarrollo de la minería regional como el rol del Estado, impulsos económicos del mercado capitalista y corrientes culturales de modernización que operan a escala regional, nacional y global. En este sentido, es muy importante la propia interpretación que los pastograndeños tienen sobre este proceso, aspecto que retomaremos extensamente para la constatación de nuestra hipótesis. Finalmente, ofreceremos una reflexión preliminar sobre los procesos sociales y económicos que han llevado a las caravanas de intercambio en Pastos Grandes a su mínima expresión.

### **El alcance de las caravanas en la primera mitad de siglo XX**

#### *Los circuitos de arrieros y los viajes de intercambio*

Dentro del espacio andino, articulado por la demanda de productos del mercado potosino y minero en general, el noroeste argentino había desarrollado una especialización en la producción y comercialización de mulas y de otros productos, como carne, maderas, cueros, sebo, etc., que se interrumpió parcialmente por la crisis desatada a causa de la guerra de la Independencia. Cuatro décadas después, la reorganización del circuito que conectaba al noroeste y el altiplano boliviano estuvo dada por el nuevo boom de la plata de los centros mineros, esta vez del sector sur de Bolivia. En la reactivación de la minería boliviana de la segunda mitad de siglo XIX, el cerro de Potosí y las mineras circundantes cederían el protagonismo a los nuevos centros mineros de las provincias de Porco, Chichas y Chayanta (Langer y Conti, 1991). Una renovada demanda de mulas, vacunos, burros y ovejas dio impulso económico a la región y también contribuyó al desarrollo de ferias de ganado a lo largo de las rutas de arreo, entre las que destacan: La Tablada (Jujuy), Huari (a orillas del lago Poopó, Bolivia) y Vilque (Puno, Perú) (Langer y Conti, 1991). Los centros mineros del sur boliviano representaron un mercado con una demanda bastante estable que se mantuvo hasta la Guerra del Chaco (Conti, 1993).

En el último año de la década de 1870, ocurrió otro hecho que tuvo notables consecuencias sobre el desarrollo económico de la industria ganadera salto-jujeña.

Como consecuencia de la guerra del Pacífico (1879-1883) el litoral boliviano fue anexado al territorio chileno y en 1884 se inició un período de auge de la industria salitrera (1884-1930). El gran desarrollo de esta industria, caracterizada por la dispersión de grupos poblacionales pequeños a través de toda la pampa salitrera, planteó a Chile el problema de aprovisionamiento de alimentos y animales. Chile no podía cubrir las demandas de carne para la vida en el desierto y necesitaba constantemente de mulas y burros. Justamente, el desarrollo del circuito transcordillerano de ganado vacuno entre Salta y el Litoral del Pacífico (Atacama) fue contemporáneo con la etapa de despegue de las agroindustrias azucarera y ganaderas. En esa época, Salta expandió su frontera ganadera hacia el Chaco salteño e incorporó esas tierras a la producción ganadera de vacunos. La pampa salitrera de Chile dio origen a un nuevo mercado para las provincias del noroeste argentino provocando un reencauzamiento de los destinos de su producción ganadera. Desde mediados de la década de 1880 hasta los primeros decenios del siglo XX, la producción de Salta se canalizó por el circuito transcordillerano de vacunos abasteciendo fundamentalmente a los centros salitreros atacameños; mientras que Jujuy mantuvo sus circuitos ganaderos de mulares y asnales hacia las zonas mineras del sur boliviano (Langer y Conti, 1991: 105; Conti, 1993).

El noroeste argentino históricamente fue una zona de tránsito ubicada entre polos económicos, y durante el período que Salta dio prioridad a la comercialización de vacunos con el norte chileno, los Valles Calchaquíes tenían una posición geográfica estratégica. El ganado procedente del Chaco y otras provincias era primero conducido a los valles precordilleranos, que además de ser una zona de paso estratégico, se convirtió en una zona de invernada y de aprovisionamiento para los arrieros que pretendían cruzar la Puna. Las tropas reunidas con el ganado del lugar invernaban en los alfalfares de Cachi y la Poma antes de atravesar el Territorio de Los Andes (Conti, 1993; Cruz y Lera, 2006). El cultivo de la alfalfa para engordar a los rebaños vacunos devino en una especialización forrajera que vinculaba la economía de los valles con el circuito ganadero (Lera y Cruz, 2006). El ganado era comercializado en San Pedro de Atacama, punto en que lo dejaban los troperos.

A comienzos de siglo Santa Rosa de los Pastos Grandes era atravesada por varios de estos caminos que conectaban a Salta con el norte de Chile (Conti, 1993). Los viajeros que estuvieron en la Puna apreciaban la importancia del tráfico de los arrieros que provenían de los valles trasladando ganado vacuno y mular con destino al litoral chileno

(Holmberg, 1900). Las rutas que se dirigían hacia la Puna de Atacama utilizaban pasos ubicados en los departamentos de Cachi, Molinos y La Poma, entre los que se destacaba el camino de la quebrada de Luracatao. Las rutas que partían de esos valles pasaban por el pueblo de Pastos Grandes, “punto obligado de parada” para las tropas de arrieros que apacentaban allí su ganado (Holmberg, 1900: 39).

Las caravanas de intercambio de finales de siglo XIX y principios del XX convivían con los circuitos de arrieros vinculados a la articulación mercantil (Sanhueza, 1992; Conti, 1993; Göbel, 1998a; Molina Otárola, 2011). El caravaneos y la arriería eran actividades entre las que existían varios vínculos, el más notable era que utilizaban un mismo entramado de caminos (Conti, 1993). Otros vínculos entre caravaneros y arrieros se daban a través de la participación en las mismas ferias que eran estimuladas por el paso de estos troperos (Conti, 1989; Cipolletti, 1984) y en las que los caravaneros también intervinieron en forma directa en el arreo comercial de animales (Sanhueza, 1992; Cipolletti, 1984; Molina Otárola, 2011). En el caso del circuito a Chile, los arrieros eran generalmente de los Valles Calchaquíes (Conti, 1993), mientras que para el circuito a Bolivia participaban arrieros de distintos lugares de la Puna: Lagunillas, Casabindo, Cochino, Queta, Carahuasi, San Antonio de los Cobres, etc. (Cipolletti, 1984). Además, la mayoría de troperos especializados en el arreo de ganado solía combinar este tráfico con el de otros artículos (Langer y Conti, 1991).

Las caravanas más lejanas de los pastores puneños utilizaban los mismos caminos que hasta hace pocos años han formado parte de rutas muy transitadas por los arrieros de ganado. No obstante, no pudimos constatar la participación de los pastograndeños en el arreo mercantil de animales a través de la memoria oral, y desconocemos si está documentada en algún registro oficial de este comercio. Pero la gente sí recuerda que sus abuelos en sus caravanas llevaban animales en pie a esos lugares, lo que indica que en principio habrían aprovechado las oportunidades ofrecidas por este mercado, quizás también uniéndose en el viaje con alguna tropa de arrieros que pasaba por Pastos Grandes. Pero más allá de eso, existían diferencias profundas entre una y otra empresa que es necesario destacar. Los arrieros eran empleados para el transporte de ganado *hacendal* que pertenecía a terceros, es decir, ellos tomaban parte como empleados de un comercio que poseía características mercantiles de tipo capitalista (ver también Molina Otárola, 2011). A diferencia de las caravanas, la arriería mercantil no comprometía la producción familiar, redituaba casi exclusivamente dinero y fueron importantes en tanto

se explotaron los minerales en el norte de Chile y se usaron los burros en Bolivia hasta fines del decenio de 1930 (García y Rolandi, 1999).<sup>150</sup> En cambio, el caravaneo constituía una pauta de intercambio mayormente destinada al autoconsumo que articulaba la producción doméstica de pastores y agricultores a través del trueque de sus excedentes productivos, reeditando productos de subsistencia y alimentos. Por supuesto, como lo hemos dejado ver, en la práctica los arrieros aprovechaban para combinar con el tráfico de otros bienes según sus intereses particulares y los caravaneros tampoco desperdiciaron la oportunidad de vender distintos artículos. En medio de los extremos de ambas actividades habrían sucedido combinaciones de todo tipo de transacciones e intercambios. Pasemos ahora a introducir los aspectos más significativos de los viajes de intercambio del pasado de los pastograndeños.

#### *Los viajes de Pastos Grandes y sus alcances durante el siglo XX*

Tal como lo hemos visto, en los informes de los viajeros, científicos, técnicos y militares que exploraron el territorio de la Puna de Atacama desde fines del siglo XIX y principios de siglo XX existen algunas notas de valor etnográfico sobre los viajes de intercambio de la población de aquellos años. Entre sus actividades económicas complementarias sus habitantes extraían panes de los salares de Pastos Grandes y Ratonés, y la transportaban valiéndose de burros a lugares de los Valles Calchaquíes como La Poma, la finca de Luracatao y Cachi, donde los vendían o cambiaban por maíz (Bertrand, 1884; Holmberg, 1900; Cerri, 1903; Caplain, 1912). Pero el territorio articulado por las caravanas de los puneños hacia fines del siglo XIX y principios del XX era también mucho más amplio, y estaba conformado por distintas regiones que trascendían las fronteras de la actual República Argentina. Los viajes a Bolivia y Chile han sido muy tradicionales para los pastores del noroeste argentino. Muchos atravesaban enormes distancias llevando sus llamas y burros cargados a la renombrada feria de Huari en Bolivia o a otras ferias de Jujuy (Cerri, 1903), o emprendían largos viajes a Chile y Bolivia para canjear sus productos por coca (Barnabé, 1915).

En Pastos Grandes, estos viajes de principios de siglo XX se desarrollaban paralelamente al comercio de ganado de los arrieros. Los viajeros que nosotros entrevistamos no participaron de la arriería ni tomaron parte de las caravanas de largo

---

<sup>150</sup> La Guerra del Chaco (1932-1935) y la crisis económica mundial provocaron la paralización del esquema comercial (Langer y Conti, 1991). También es importante tener en cuenta la llegada del ferrocarril de Antofagasta a Bolivia a fines del siglo XIX.



alcance. El área que comprendía las regiones que constituían la meta de estos viajes pasados era mucho más amplia que la que describiremos para la actualidad, que cubre destinos exclusivamente de los Valles Calchaquíes. Sin embargo, los mayores de 70 años rememoran desde aproximadamente la década de 1920 las experiencias de viaje que tuvieron *los abuelos*, que eran “toda gente viajera”. Para empezar, como lo hemos visto en los informes de los viajeros, a principios de siglo el territorio sobre el que se desarrollaban los diversos circuitos caravaneros de los puneños solía abarcar los países limítrofes de Bolivia y Chile.

A partir de las referencias dadas por la memoria oral que no son muy detalladas y sólo se remiten a algunos de los bienes intercambiados en cada destino, pueden apreciarse algunas etapas en los cambios de estos viajes. Según los testimonios las caravanas de los pastograndeños hacia el sur de Bolivia habrían tenido vigencia hasta la década de 1950, mientras que la continuidad de los viajes hacia el norte chileno habría persistido hasta la década de 1960. No obstante, tenemos referencias que indican que estos últimos podrían haberse extendido algunas décadas más. Asimismo, hasta la década de 1970 algunos pobladores partían hacia lugares de la provincia de Catamarca y a lugares más lejanos en la misma provincia de Salta. En los testimonios, pueden apreciarse ciertas correspondencias con la actividad de la arriería, particularmente referidos a los animales que llevaban para intercambiar, lo que estaría indicando que aprovecharon oportunamente las demandas de los mercados mineros. Veamos algunos aspectos de estas prácticas caravaneras ya abandonadas por los pastograndeños.

Hacia el sur de Bolivia, sabemos que hasta aproximadamente la década de 1940 viajaban caravaneros desde Pastos Grandes a lugares como Quetena y otras zonas de la cuenca del salar de Uyuni. Un lugar que recuperan mucho en la memoria y sobre el que nos han dicho que se viajó hasta aproximadamente hasta 1950 para intercambiar con personas que podían llegar de otros pueblos del interior del país es un sitio que ubican al sur de Bolivia, cercano a la frontera y al que denominan Leber.<sup>151</sup> Los pastograndeños recorrían estas enormes distancias llevando corderos en pie y burros, cueros de vicuña, chalonas, *charqui* y sal para ser vendidos o intercambiados por coca, el bien más requerido de esta zona.

---

<sup>151</sup> El único indicio que conseguimos sobre este destino es una mención de Bertrand como parte de una ruta: “Toconao, Pótor, río Puripica, Léber (vega), Olaroz (mineral de oro), Susques (pueblo)” (Bertrand 1885: 253).

Las caravanas de principios de siglo XX también alcanzaban distintos lugares del norte de Chile como Toconao, Peine, Socaire y San Pedro de Atacama.<sup>152</sup> Los relatos que tenemos sobre estos viajes se refieren al período comprendido entre las décadas de 1920 y 1940. El atractivo de estos viajes parecía estar dado por las variedades de frutas obtenidas en los oasis chilenos. Para intercambiar o vender podían llevar burros, *carne viva* como corderos, *charqui* y *chalonas* para trocar con pelones, manzanas, membrillos, higos, peras, chañar, algarrobo y distintas pasas y frutas *charqueadas* u orejones. Los viajes a Chile demoraban alrededor de 15 días de ida y se regresaba “volviendo de mes”. Además, también llevaban *mercaderías* compradas previamente en San Antonio de los Cobres para vender, como alcohol, grasa, aceite, yerba, sémola y harina, combinando la venta con el trueque personalizado. De acuerdo a los precios que podían encontrar o al estado del *cambio*,<sup>153</sup> los productos podían incluir artículos *electrónicos* como las radios y *enlosados* tales como ollas, platos y pavas. Se decía que allí estos eran más baratos y de buena calidad.

A pesar de que muchos de estos destinos perduraron aproximadamente hasta la década de 1960, algunos pueden haber permanecido activos más tiempo o bien haber sido retomados. Un viajero que entrevistamos nos contó que en la década de 1980 su padre había viajado al menos en dos oportunidades a Toconao llevando *charqui*, burros y diversas mercaderías como sémola, yerba y alcohol para vender; trayendo varios *enlosados* que, a su vez, pudo vender de regreso en el pueblo de Pastos Grandes. Por supuesto, no faltaban las frutas frescas y secas, pasas y algarrobos. Como contraparte, los pastograndeños cuentan que tanto chilenos como bolivianos sabían andar mucho por toda la Puna, transportando principalmente coca, enlosados, radios y otros productos medicinales. Se estima que más o menos en 1980 estos comerciantes, que también venían a lomo de mula arreando sus burros cargados, dejaron de llegar a la localidad.

Los viajes también han tenido extensiones mayores dentro de los límites argentinos. En las primeras décadas del siglo XX podía viajar hasta algunos lugares de los valles de Lerma que se extienden a través de la zona central de la provincia de Salta. Un viajero nos habló de los viajes que en la década 1920 hacía su abuelo cuando era pequeño. Según su relato, ellos eran de Catua y debido a que no había vehículos para transportar mercaderías mucha gente marchaba hasta Rosario de Lerma a traer maíz. Él mismo se

---

<sup>152</sup> Toconao y Socaire han sido los destinos del norte de Chile más mencionados en los relatos, pero también otros como Calama.

<sup>153</sup> Es decir, a la tasa de cambio de productos, tema que desarrollaremos más adelante.

admiraba de la extensión de este tipo de viajes diciendo “¡si acá tenían los valles [Calchaquíes]!”. Recordaba que duraban alrededor de cuatro meses entre la ida y la vuelta y los hacían con muchos animales: “¡Ellos llevaban tropa, no como yo 14 burros! Ellos llevaban 30, 60, 80 burros” (Esteban Rodríguez, 2009).

Además, por lo menos hasta la década de 1970 algunos pobladores del sur de Pastos Grandes también incluyeron entre sus destinos lugares de la provincia de Catamarca como Laguna Blanca y Villa Vil (departamento de Belén) y otros pertenecientes a Salta como Pampa Llana (departamento de San Carlos) o parajes como el de Cerro Gordo (Antofagasta de la Sierra). Estos viajes estaban más relacionados con la comercialización de sus lanas. Los abuelos partían en dirección sur con la lana de sus llamas y ovejas para hacer sus ventas y *cambios*. Se apreciaba el valor que tenía la lana en estos lugares de Catamarca, donde era destinada a la confección de artesanías como el tejido de ponchos para la venta. Según decían, estos viajes podían alcanzar hasta 8 días de duración.

Entre las décadas de 1960 y 1970 también era frecuente que los compradores de lana catamarqueños de distintos lugares (algunos de Pampa Llana y Laguna Blanca, otros de Antofagasta o del Peñón) llegaran ellos mismos a los parajes de Pastos Grandes trayendo además productos para trocar: “venían porque ellos compraban la lana de llama también, y traían pasas, pasa de higo, pasa de uva [...] traían para cambiar con lana y si no te pagaban la plata” (Teófila Tolaba, 2009). Un pastograndeño que solía emplearse como *pión* para llevar la lana a Laguna Blanca viajaba con diez burros desde Pastos Grandes, tal como lo narraba su hija, una anciana mayor de 75 años: “el hombre venía [desde Catamarca] a controlarlo de aquí, y lo ocupaba a él para que vaya con las cargas de lana que dejaba allá, se le pagaba y se volvía. Era arrierito.” (Teófila Tolaba, 2009). Estos viajeros habrían dejado de llegar a Pastos Grandes alrededor de 1970, cuando comenzaron a aparecer camiones comprando lana, cueros y vendiendo mercaderías.

Finalmente, un viaje que todos solían hacer para comprar mercaderías y vender lana y carne cuando aún no llegaban los *negociantes* tenía como destino San Antonio de los Cobres:

“[...] mercadería a la casa...no recuerdo en qué año era que ya empezaron a andar así negociantes, negociantes... noooo, ¡en los setenta!, claro. Por ahí ya había más negociantes, ya más, ya empezaron a comprar aquí, ya trabajaban y ya llegaba la

mercadería aquí, porque antes no, porque vos te tenías que ir a buscar lejos, a San Antonio...cuánto...por mes sabíamos viajar dos veces a San Antonio con mi viejo, para traer mercadería. Ahí no cambiaba... ¡y no! ahí no, ahí tenés que tener la plata. Llevaba 4 burros y los cargaba. Eso habrá sido en el 75, por esa parte” (Beltrán Soriano, 2009)

Los viajes a San Antonio aún se siguen realizando por distintos medios, ya que en la actualidad se hacen con camionetas propias, motos o rentando el servicio. Las causas del abandono de cada uno de estos destinos se relacionan con diversos factores que intentaremos dilucidar en los apartados que siguen.

A continuación, a partir de datos obtenidos en diversas entrevistas con protagonistas y de información lograda de primera mano a través de nuestra propia participación en viajes de intercambio, esbozaremos una breve introducción a la lógica y dinámica de las caravanas que nos permitirá adentrarnos en los detalles de las prácticas caravaneras y comprender mejor las transformaciones que han sufrido hasta la actualidad.

### **Aspectos generales de los viajes de intercambio en Pastos Grandes**

Una breve introducción a la lógica y dinámica de las caravanas nos permitirá comprender cómo eran en el pasado. Esta descripción, a manera de modelo, nos sirve para tratar los aspectos que tenían en común sin detenernos en las particularidades que diferencian las prácticas de uno u otro viajero. Asimismo, nos permitirá introducir los conceptos, prácticas y representaciones que aparecerán cuando nos dediquemos a describir los viajes en los que pudimos participar.

La organización de un viaje de intercambio compromete a todo el grupo doméstico. No obstante, esto no debe hacernos descuidar un aspecto crucial de las caravanas, que suelen estar dirigidas por el jefe de la familia. Como resulta común a otros lugares de los Andes, esta actividad pertenece al ámbito de los hombres como una tradicional expresión de su identidad masculina en la que se destaca su función de entretejer relaciones sociales con el mundo de afuera (Nielsen, 1997-1998; Göbel, 1998a). Es por ello que la organización de un viaje está supeditada al tiempo que el hombre disponga, ya que puede encontrarse trabajando en las minas, en changas, ocupado en otros trabajos domésticos y, en algunos casos, fuera de la localidad. Sin embargo, en Pastos Grandes muchas mujeres han acompañado a los hombres de su familia o, en los casos de grupos domésticos sin hombres adultos, han alcanzado a organizar sus propios viajes –comparativamente más cortos– exhibiendo riquísimos relatos como testigos de sus

experiencias. Los primeros viajes que realiza una persona se hacen en edades muy tempranas, en promedio, alrededor de los diez años, y son como acompañantes de sus padres, tíos o hermanos mayores. En estas primeros ensayos aprenden a través de la experiencia directa todo lo referente a los viajes: modos de hacer y componer una carga, los caminos y toponimia orientadora, los lugares de descanso conocidos como *alojamentos*,<sup>154</sup> los ritmos de la tropa y, especialmente, a relacionarse con los términos de los intercambios y con las familias de agricultores con las que forjaran vínculos fraternos perdurables. Es decir, los jóvenes adquieren en la práctica misma todo el conocimiento necesario para organizar caravanas aunque aún no puedan hacerlas, tal cómo nos lo expresaba un viejo viajero ya retirado: “así era, a uno de chico lo llevaban y ya se hacía viajero, era así nomás”. Poco tiempo después, alrededor de los 15 años de edad, muchos jóvenes comienzan a dirigir sus propios viajes apoyados –y a veces empujados– por todo el círculo familiar.

Retomando lo dicho más arriba, la organización de un viaje que compromete a toda una *familia* difícilmente es un asunto que pueda resolverse de manera improvisada o en pocos días. Aunque las familias de viajeros disponen de todo lo necesario para que los hombres puedan emprender una caravana en el momento en que lo consideren necesario, existen ciertos asuntos imprescindibles que no se pueden descuidar. Normalmente, los preparativos previos comienzan varios días antes de la partida, con incursiones a los salares, selección de los productos que compondrán *la carga*, confección y puesta a punto de los elementos necesarios, preparación del *avío* que sustentará a los viajeros y, lo más importante, la puesta a punto de *la tropa* de burros acostumbrados al viaje, el único animal utilizado para la carga en la actualidad. En esta actividad es muy importante la asistencia de todo el círculo doméstico, especialmente de las mujeres del hogar. Antes de salir se prepara el *avío*, para lo que hay que carnear animales, trozar carne y preparar *charqui*. Un componente esencial de la dieta de los pastores es el pan hecho al horno de barro y las tortillas preparadas con harina de trigo y grasa animal, que se comen de manera rutinaria junto con las infusiones matutinas y vespertinas. Es necesario contar con una buena provisión de coca y alcohol, tanto para el sustento del viajero como para que pueda cumplir con las obligaciones rituales del camino. Mínimamente, la *maleta* debe estar equipada con *mercaderías* indispensables

---

<sup>154</sup> Los lugares de descanso reciben diversas denominaciones en los Andes. En la Puna de Atacama del noroeste argentino reciben el nombre de *hornadas* (ver Göbel 1998a para el caso de Susques, Jujuy) y también *pirquitas* (García y Rolandi 1999 para el caso de Antofagasta de la Sierra, Catamarca).

que no pueden faltar como el azúcar, la yerba, la sémola, el frangollo y las papas para preparar las sopas y la harina tostada para preparar *ulpada*.<sup>155</sup> También deben cerciorarse de llevar todos los enseres necesarios para cocinar como ollas, pavas, jarros, parrilla, cubiertos y bidones para cargar agua. La colaboración de las mujeres del hogar también es necesaria para reparar y confeccionar los elementos necesarios para cargar los burros. En primer lugar, para cargar un burro se coloca una frazada sobre su lomo, que son las mismas que sirven de abrigo a los viajeros durante la noche. Luego van los peleros, que son mantas de lana tejidas que van sobre las frazadas o directamente sobre el lomo del animal. Al final se colocan las caronas, cueros de oveja que se ponen encima de los peleros y sobre los que se apoya la carga. Todos estos elementos utilizados para cargar al burro también se usan para hacer la cama durante las noches. También es necesaria una alforja para guardar todos los enseres y el *avío*, que puede ser de lana, cuero o hasta cosida con bolsas de rafia de polipropileno. La alforja está formada por dos bolsas o varios bolsillos unidos por la parte superior que se colocan sobre el lomo del burro de manera que mantenga su estabilidad. Las sogas para cinchar la carga son de un largo no menor a las 10 brazadas;<sup>156</sup> suelen desgastarse y necesitan componerse o alargarse antes de partir. Lo mismo sucede con las *mañas*, pequeñas sogas anudadas por sus extremos que se usan para sujetar las cinchas y las patas delanteras o *manos* de los burros, evitando así que se desplacen a grandes distancias durante la noche. Hoy en día, para transportar la sal granulada y toda la *mercadería* que se trae de los valles, se utilizan bolsas de rafia de polipropileno que alcanzan a contener alrededor de 50 kilos de sal. Antes se usaban los *costales*, bolsas rectangulares muy resistentes tejidas en telares que servían como unidad de medida y para transportar granos, papas y frutas. Pocas personas tienen *costales* en buen estado para viajar. Otro de los implementos que se utilizaban años atrás y que pueden verse en desuso colgando de techos de casas de campo son las *chiguas*, artefactos hechos con ramas redondeadas y trenzadas con cuero para formar un círculo a las que se les teje, también con cuero, un encordado para contener paja. Dispuestos de a pares, se juntan los aros y se los cierra colocando en el medio de la paja las frutas “más delicadas” para trajinar, tales como las uvas, duraznos y tunas y también los tomates.

Respecto del animal de carga, ya hemos dicho que la totalidad de viajeros que entrevistamos han viajado con burros y no con llamas cargueras. Aunque saben por sus

---

<sup>155</sup> Bebida dulce elaborada con harina de maíz tostado.

<sup>156</sup> La brazada es una unidad de medida equivalente a la longitud de los brazos extendidos.

abuelos que en tiempos remotos se viajaba con llamas, ellos nunca las han utilizado en las caravanas. Pero años atrás, los pastores más pudientes solían tener una o dos mulas en las que iban montados. Dado que los burros no son pastoreados y se mueven casi sin restricciones, días antes de emprender una caravana hay que ir a buscarlos, rodearlos y encerrarlos si es necesario, para supervisar su estado y seleccionar cuáles formarán parte de *la tropa*. Estos son los burros *baqueanos*, que además de tener las mejores aptitudes físicas y poseer un carácter aguerrido y disciplinado, conocen los diferentes caminos que llevan a cada valle y simplifican sobremanera la experiencia de viaje. En su mayoría viajan burros capones de entre dos y ocho años, considerados más *guapos*, fuertes para la carga y más dóciles. Pueden incorporarse también uno o dos animales *maltones* que no llevarán carga, para que vayan conociendo el camino y se hagan *viajeros*. Entre los burros de carga, uno de ellos tomará la delantera de manera natural y será el responsable de marcar el paso de la tropa. Este será el *marucho*, quién llevará el *cencerro* sujetado de un collar de lana y será el destinatario principal de las arengas de los arrieros para que no afloje el paso. Estos gritos, aunque vivaces y estridentes, siempre son con *respeto* y cariño: “meta marucho, meta papacito”. Además, por su preparación, el *marucho* entiende las órdenes de los arrieros, quienes le gritan “huella, marucho, huella, huella” cuando la tropa se desvía o no encuentra el camino en algunos trayectos. Si uno de los burros de la tropa pretende pasarlo en el camino para tomar la delantera, éste se apresurará o lo empujará enérgicamente para que mantenga su lugar. Otros burros desempeñarán el rol de *malitero*, llevando la maleta con el *avío* y las pertenencias de los viajeros, y puede que se reserve un *sillero* para montarlo y descansar en algunos trechos. También se llevan burros de *remuda* por si se regresa con más carga que la que se llevó o para que descansen los que lo necesiten. Cada burro es individualizado a partir de las características físicas como su color o manchas del pelo (tordillo, picazo, azulejo, etc.), si es *capón* o *cojudo*, o con un nombre propio que lo identifica. El número total de animales que viajarán cargados varía de acuerdo a los fines de cada caravana, pero a mayor cantidad de animales, es preciso un mayor número de arrieros. Si un arriero decide emprender un viaje solo, por lo común no lleva menos de 10 burros. Pero los viajes emprendidos con 20 animales, se hacían con más arrieros que podían pertenecer a distintas familias. Esto era aún más necesario para las caravanas que se organizaban en la época de *los abuelos*, que llegaban a alcanzar los 50 animales de carga. Además, siempre acompaña a los viajeros un perro que ayuda a guiar a los

burros, protege a los viajeros mientras duermen y puede a ayudar a cazar alguna presa menor en el camino (vizcachas, kevos, etc.).

Las frecuencias con las que se viajaba en décadas pasadas, cuando no existían tantas alternativas de empleo o de acceso al dinero, hacían que durante la época seca una *familia* organizara caravanas de manera constante, dos, tres y hasta seis veces al año según la necesidad. Los pastores cuentan que *los abuelos de antes* realizaban los viajes para hacer sus trueques como la única forma conocida para obtener los bienes de consumo que no producían, “ellos vivían de los viajes”, dicen cuando se les pregunta sobre cómo se sustentaban además del ganado. Esto provocaba permanentes *cruces* de viajeros en el camino, momentos aprovechados para fraternizar y recabar información sobre el estado del *cambio*, es decir, qué productos se encontraban disponibles y en qué lugares de los valles podían ser hallados. Un viajero que en el año 2009 ya contaba con sus 66 años nos decía:

“Yo cuando he aprendido a viajar, cuando tenía mis 15/16 años, yo viajaba a Luracatao... ¡uh! Los troperos en la cuesta de Cachi; 5, 6 tropas sabía encontrar yo. Yendo y volviendo, yendo y volviendo. De menos de 10 burros no sabían arriar. Más de 10, 15, 20 hasta 30, 40 animales. Hasta 50 he alcanzado a ver yo en la cuesta de Cachi” (Constancio Delgado, 2009)

Es muy importante señalar que los viajes de intercambio presentan diferencias según los meses en que se desarrollen. Estos tienen períodos de realización en relación con los ciclos agrícolas de los valles que coinciden con dos momentos del año en los que se encuentran productos diferentes: “en verano”, entre marzo y abril, es *el tiempo de la fruta*, y “en invierno”, entre junio, julio y agosto, es *el tiempo del grano*. Es decir, el arribo de los pastores está de alguna manera sincronizado con el fin de las cosechas de los productos que se desean adquirir.

Los viajes de “verano” se hacen generalmente en la Semana Santa, entre marzo y abril. Salvo en el caso de las frutas y algunas verduras, las variedades de los productos que pueden encontrarse no difieren significativamente –o lo hacen con sutiles diferencias– entre los tres grandes destinos que señalamos (valles de Luracatao, Cachi y La Poma). Anteriormente, la ausencia o la diferencia de disponibilidad de algunos recursos no se relacionaban tanto con la especialización productiva como sí por las características ecológicas de algunas zonas, como pueden ser los altos valles de Luracatao que son menos húmedos, más fríos y con menos extensión disponible para cultivos. Los tipos de



fruta que se pueden encontrar suelen variar, ya que dependiendo del destino puede ser fresca o desecada, como los *orejones* y distintas pasas. Los duraznos, manzanas, peras, uvas y tunas son muy preciados por los puneños, por los que llegaban a viajar especialmente hasta las zonas más bajas. Por otra parte, los granos que pueden encontrarse en los valles básicamente comprenden distintas variedades de maíz (pisingallo, capia, morocho) y el trigo. Los pastores puneños también van en busca de papas, zapallos, y habas (verdes y secas) y en menor medida, de tomates, cebollas, lechugas, pimientos y otras verduras.

Los bienes pastoriles de intercambio consisten fundamentalmente en recursos minerales de los salares, recursos derivados del ganado y productos manufacturados. En una proporción menor, también transportan algunos recursos vegetales de la zona y hasta algún producto de origen industrial. A diferencia de la importancia que la lana y los tejidos tuvieron en el pasado, hecho que se constata incluso para otras regiones (Flores Ochoa, 1977c; García y Rolandi, 2002), la sal en pan y a granel son el recurso pastoril más importante para iniciar una caravana en Pastos Grandes. Para obtener sal en pan, según sus conveniencias y necesidades, los hombres realizan viajes con sus burros a los *hachaderos*<sup>157</sup> de los salares de Pastos Grandes, a un sector del salar Centenario llamado Burroyaco o al salar de Ratones ubicado al sur de la localidad. El salar elegido depende de la distancia de la que se encuentra cada paraje y del tiempo con el que se cuenta, ya que desde el pueblo un viaje al salar de Ratones puede llevar días. La sal en pan preferida por los vallistos es la de este último, seguida de la sal de Burroyaco y, finalmente, aceptan la del salar de Pastos Grandes. En ninguno de estos salares es preciso pagar ninguna tarifa ya que el acceso siempre ha sido libre e irrestricto. Desde hace algunos años, los pocos viajeros actuales deben consultar permisos para sacar sal – que no suelen negarse– a las empresas mineras que tienen sus *pertenencias*<sup>158</sup> en los lugares donde se encuentra el recurso. Mediante el uso de una barreta que se incrusta en la *costura* de los hexágonos o *cajones*, se levanta el terrón de sal y se da forma a los ladrillos utilizando hachas. Cada bloque es canteado prolija y cuidadosamente, de manera que queden bien marcados sus ángulos para cargarlos en el burro. Hay que poner atención al peso que debe tener, aproximadamente de 25 kilos para *terciarlos* en los burros, dado que sólo los más *guapos* resisten ese peso que se carga de a pares.

---

<sup>157</sup> Los *hachaderos* son los sitios adecuados para la extracción de panes en los salares.

<sup>158</sup> Las *pertenencias* son las porciones de los salares licitadas por el gobierno provincial a empresas mineras privadas.

Además de la sal en pan, se transportaba la sal en grano, llamada también a granel o en flor, que *crece* en los mismos agujeros dejados donde se extrajo la sal en pan o se obtiene de la superficie mediante un raspado. Con una pala o directamente con las manos, puede ponerse en *carpones*<sup>159</sup> para que se seque un día y después se embolsa. También se recolectaba *coipa*, un mineral salitroso que por sus características jabonosas era utilizado para la higiene.

Los otros bienes transportados por los pastores incluyen recursos que se obtienen del ganado como la carne, la *tustuca*<sup>160</sup> y la lana. La carne de llama se intercambia por *piezas*, tales como una pierna, una espalda, un cogote, un lomo o un costillar, mientras que los corderos y chivos se llevan abiertos o *partidos*. La carne también puede someterse al proceso de elaboración de *charqui* o de *chalonas* para el caso de los *partidos*. Con la lana sucede algo similar, dado que puede intercambiarse como lana cruda por vellones o pueden elaborarse diferentes tejidos. En el pasado, estos últimos comprendían una gran variedad de artículos como mantas y frazadas tejidas en telar, cortes de *picote* o *barracán*. También se confeccionaban sogas de distintas medidas y mañas. Por otra parte, entre los *yuyos* que se recolectan en la zona sin someterse a ningún proceso de elaboración y que pueden ser intercambiados, se encuentra la pupusa, la chachacoma, el airampo y especialmente la rica-rica. Esta última se lleva desgranada en cantidades que se miden por jarros y es muy requerida en los valles. Uno de los productos que los pastores no producen pero que desde hace un tiempo muy reciente goza de una importante demanda en los valles son los *carpones*. Estos bolsones de polipropileno blanco tienen capacidad para contener una tonelada de boratos embolsados para su traslado. La gente junta los que los camiones de las mineras desechan entre sus viajes. Dadas sus características de impermeabilidad, una vez descosidos y estirados, sirven para múltiples propósitos, tanto para cubrir la mercadería de los depósitos de una casa como para ser usados en el techado de las habitaciones. En los valles, los *carpones* se utilizan para proteger las parvas de alfalfa y favorecer su conservación.

Un viaje es considerado una travesía sumamente cansadora desde el punto de vista físico. Es por ello que los viajeros acostumbran decir que han “sufrido con los viajes”, intentando dar cuenta de las penas experimentadas con estos trajines. Además del cansancio, un viajero avezado soporta fríos extremos durante la noche, a veces se

---

<sup>159</sup> Los *carpones* son bolsones de polipropileno utilizados por las mineras para embolsar mineral.

<sup>160</sup> La *tustuca* es la grasa del pecho de la llama.

enfrenta con fuertes nevadas y puede que lo encuentre alguna precipitación tardía fuera de estación. Luego de consumados los rituales propiciatorios de rigor, desde su inicio hasta la llegada a los destinos, los viajes siguen un ritmo cotidiano prácticamente rutinario. En el *alojamiento*, la jornada comienza en la madrugada, antes del amanecer. Mientras se *divisa* a los burros que han sido dejados *mañados* para que pasten durante la noche y no se alejen demasiado, se enciende un fuego y de inmediato se cocina una sopa de frangollo o sémola mejorada con un trozo de carne o una infusión de mate o té con tortillas. Después de esta comida los burros son reunidos, se controla su estado y de acuerdo a este examen se carga con menos peso a los que están más cansados y con más peso a los que mejor se encuentran o están más desobedientes. Una vez cargada la tropa se retoman las huellas del camino y se comienza a andar durante todo el día hasta llegar al próximo *alojamiento*, solo deteniéndose cerca del mediodía para una *pica*, si así lo considera necesario quién dirige la caravana. Esta comida será un almuerzo rápido y frugal que puede constar de alguna conserva o mate con tortillas para reforzar la primera ingesta. Antes de la puesta del sol se arriba al *alojamiento*, sitio de descanso en el que se acostumbra pernoctar, adecuadamente ubicado cerca de fuentes de agua y leña. El lugar donde alojarse depende de los ritmos de cada viaje y la cercanía desde donde comienza, asunto que de todos modos corresponde a la decisión del hombre que organiza el viaje. Antes de cenar se descarga a la tropa para que pueda descansar y alimentarse y se disponen la carga, las caronas y las frazadas en el lugar donde se preparará la *cama* para dormir. Se despliegan *carpones* en el suelo y se colocan arriba las caronas y frazadas ordenadamente. La carga se dispone a los costados y en la cabecera, de manera que sirva para parapetarse del viento durante la noche. Se prepara mate y una sopa y suelen contarse historias y cuentos mientras se bebe *yerbeao*, una mezcla de mate cocido con alcohol puro. Estas son instancias en las que, como sucede durante todo el viaje, también se cuidan muchos los *estilos*. Una vez en los altos valles comienza otra etapa del viaje, que es cuando se empieza a *negociar el cambio* en los primeros parajes. Las jornadas adquieren tiempos propios por algunos días al fraternizar con los agricultores a los que les *ofertan* sus productos. Los pastores bajan *vendiendo* su sal pactando los bienes por los que la intercambiarán, y el momento en que regresarán a recogerlos, para que estén listos para cargarlos. Como lo hemos visto, si los bienes que están interesados en conseguir sólo se encuentran más *abajo*, seguirán viaje hasta los parajes adecuados reservando su sal para intercambiar. Pero también es muy probable que deban saldar cuentas o satisfacer encomiendas de viajes anteriores. Si no consiguen “vender” su sal

deberán continuar hasta conseguirlo, hecho que puede hacer demorar un viaje en un par de días más de lo previsto. En el pasado, los granos secos se llevaban a los molinos de los valles para hacerlos moler, para lo que antes debían lavar el trigo y hacerlo secar para obtener harina común para el pan. También el maíz, una vez aventado, se hacía moler para obtener frangollo. Los molinos estaban en diversos lugares como Sala de Luracatao, La Aguada, Escalchi o El Quipón, entre otros. Cuando la gente que esperaba en el molino era mucha y había que aguardar un turno, el viaje se extendía de 3 a 4 días más. Algo similar podía ocurrir si se coincidía con alguna festividad regional de los valles en las que algunos pastores dicen haber participado. Luego de algunos días de recorrer cada valle, hospedados por *amigos* y *clientes* o pernoctando en sitios permitidos, emprenden el regreso recogiendo el *cambio* preparado por los agricultores. El regreso siempre era un poco más lento dado que además del cansancio, los burros podían volver con más carga. La familia esperaba a los viajeros en la casa, donde al llegar celebraban un ritual de agradecimiento y repasaban todos los pormenores de la travesía. Por supuesto, en los tiempos en los que eran un medio insustituible de subsistencia, en ese mismo momento ya se comenzaba a planificar un nuevo viaje a los valles o a otros destinos.

En esta breve descripción quedan expuestos los núcleos básicos que comprenden la organización de un viaje de intercambio a los valles, tal como los pastograndeños los practicaban hasta hace unos pocos años. Sin embargo, hemos omitido el tratamiento de aspectos cruciales de las caravanas a los que dedicaremos algunas páginas por separado. A continuación, nos dedicaremos específicamente a las relaciones sociales, el intercambio económico y los rituales de los viajes. Luego, yendo más allá de sus funciones económicas, haremos una reflexión sobre la territorialidad ejercida a través de las caravanas.

### *Las relaciones sociales y el trueque*

Una vez en los altos valles comienza otra etapa del viaje, que es cuando se hace preciso interactuar y conciliar con los agricultores a los que les ofertarán sus productos y con quienes negociaran *el cambio*. Las investigaciones sobre caravanero han reparado en la relevancia que ha tenido para el intercambio el establecimiento de relaciones específicas entre pastores y agricultores. El argumento de peso es que a través de la

institucionalización de los vínculos sociales se asegura el éxito que una caravana podría tener o, al menos, aumentan las probabilidades de tenerlo.

Estas relaciones se originan y fundamentan en las reiteradas y persistentes visitas que los pastores hacen a una misma familia de agricultores. A diferencia de las ferias en las que la comercialización de los bienes se hace de un modo abierto y público, se trata en cierta forma de un comercio de carácter privado en el que los pastores llegan a casas conocidas o almacenes para intercambiar (García y Rolandi, 1999).<sup>161</sup> La continuidad de estos contactos genera vínculos fraternos de amistad que poco a poco trascienden el aspecto comercial de la relación y la cubren de camaradería. Flores Ochoa decía al respecto de las relaciones de los pastores de Paratía:

“El intercambio es una relación entre amigos y conocidos, que va más allá de las relaciones simplemente comerciales y adquiere las características de obligaciones mutuas entre amigos que se conocen desde niños. Las transacciones se rodean de un ambiente amical, que hace muy agradable cada visita y donde queda abierta la expectativa de la próxima” (Flores Ochoa, 1977b:148)

Ciertos lugares y rutas de viaje son más frecuentados por determinados pastores, lo que produce una mayor oportunidad de encuentros entre estas personas. Estos vínculos se construyen a través de muchos años, relaciones que frecuentemente los padres o abuelos transmiten generacionalmente a sus descendientes, que no hacen más que continuarlas. Como lo dijimos más arriba, los pastores desde muy jóvenes, en momentos en lo que recién empiezan a acompañar a sus padres o hermanos, comienzan a relacionarse con las familias de agricultores con las que trabaran una amistad perdurable. La etnografía de las caravanas en los Andes ha registrado distintas categorías nativas para designar este tipo de vínculos entre las partes del intercambio. La institucionalización de esta relación en Perú ha recibido el apelativo de *amigos* o *conocidos* (Casaverde, 1977), y en Bolivia, de *compañeros* (West, 1981; Lecoq, 1987) o *caseros* (Molina Rivero, 1987). En el noroeste argentino, estas relaciones se designan con el apelativo de *colegas* (Karasik, 1984) o *amigos* (Göbel, 1998a) en la Puna jujeña, mientras que en la Puna catamarqueña se consideraban *amigos* o *conocidos* (García y Rolandi, 1999). Los pastograndeños también prefieren llamar *amigos* o *conocidos* a sus compañeros de intercambio. Sin embargo, de un modo singular, utilizan mayoritariamente la palabra

---

<sup>161</sup> En los viajes de los pastograndeños, la participación en ferias ha sido mínima, pocas personas nos han mencionado una feria de Semana Santa que se hacía en Cachi a la que se dirigían a mirar y de manera ocasional a vender algún tejido.

*clientes* cuando se refieren a ellos. Los *clientes* son aquellos vallistos con los que establecen vínculos duraderos de intercambio. Por otro lado, los pastores también van ofreciendo sus productos a otros agricultores. Esta estrategia que combina el trato fraterno con los conocidos y el ofrecer productos a desconocidos les permite aprovechar relaciones circunstanciales y la oportunidad de conseguir nuevos *clientes*.

Para los pastograndeños las relaciones entre *amigos* o *clientes* tienen ciertas características en común. Entre ellos rige un deber moral de concederse ciertos privilegios recíprocos tales como la prioridad para elegir los productos que intercambiaran y la reserva de aquellos de mejor calidad, facilidades para el alojamiento de los pastores y la posibilidad para los agricultores de acceder a productos aun cuando las cosechas hayan sido malas (Flores Ochoa, 1977b). Como lo hemos dicho, el establecimiento de estas relaciones sirve para mitigar la posible desconfianza entre personas que no interactúan en la cotidianeidad. Esto pone de relevancia que no solo es importante heredar o adquirir estas relaciones, sino que también es menester mantenerlas, recrearlas y reactualizarlas. Pero los intercambios con conocidos en los Andes peruanos también son diversos y pueden incluir cierta tendencia a formalizar relaciones de parentesco real o ficticio (Flores Ochoa, 1977b; Casaverde, 1977).<sup>162</sup> Por el contrario, estos mismos informes citados se encargan de destacar que son extraños los casos de matrimonios entre pastores y agricultores. Esto contrasta con lo reportado para Antofagasta de la Sierra donde García y Rolandi (1999) y García et al. (2002) constataron la presencia de relaciones matrimoniales entre pastores y agricultores, mas no así la formalización de vínculos de compadrazgo. Para el caso de Pastos Grandes, disponemos de información sobre matrimonios entre puneños y vallistos. De hecho, viven allí dos mujeres de los valles de Luracatao que se casaron con pastores de la localidad. También conocemos el caso de un hombre que vivió en la puna y actualmente vive en el paraje Río Blanco (altos valles de Luracatao) con su esposa. Por supuesto, nos resta determinar en investigaciones posteriores la frecuencia de estos vínculos y comprobar si existieron tendencias migratorias de hombres o mujeres hacia los valles o hacia la puna.

Para los pastograndeños, los *amigos* o *clientes* de los valles gozan de prioridad para elegir sus productos, aun cuando esto signifique dar por finalizado un viaje sin poder

---

<sup>162</sup> Göbel (1998a) estudió cómo las relaciones de amistad, lejos de ser homogéneas, se prestaban a diferencias de acuerdo al grado de exclusividad y la profundidad histórica de la relación. Estas diferencias podían observarse claramente en escalas regionales.

ofertar a otras personas para conseguir mejores *cambios* o lograr otras amistades. De la misma manera en que conceden prioridades, también suelen construir relaciones más fuertes con algunas familias de agricultores que con otras. Las amistades a veces constituyen un compromiso implícito y el no dirigirse con sus productos a la casa del *cliente* puede ocasionar reclamos. Además, se contraen compromisos recíprocos que se proyectan de viaje en viaje a través de modalidades diferidas de intercambio que los pastores arreglan con sus *clientes*. Muchas veces los agricultores se ven necesitados de los productos que llevan los pastores y, por diversas razones como una mala cosecha o porque aún no la hayan completado, no disponen de la mercadería que los pastores requieren. En esos casos, ellos pueden solicitar carne o sal que los pastores no tienen problemas en dejar de *fiado*, ellos saben que cobrarán sus *cuentas*, ya que sus *clientes* “son buenos y siempre pagan”. De la misma forma, ellos también pueden llevarse productos agrícolas adelantados que son reciprocados en los próximos viajes. Si un pastor, luego de recorrer los valles donde tenía pensado *hacer quedar* toda su carga, se queda con panes de sal, puede dejarlos a sus amigos de más confianza y pasar a retirar su mercadería en otros viajes. A veces son los mismos *clientes* los que ofrecen quedarse con toda la carga y se ocupan de ubicar los productos entre los agricultores. Una manera de asegurarse prioritariamente el acceso de los bienes que trae un viajero en su tropa es el *encargue* o *encargo*, mecanismo que también puede llegar a ser visto como un compromiso a futuro con la misma seriedad que los intercambios diferidos descritos anteriormente. Por eso algunos llaman *hacer contrato* a estos compromisos asumidos con sus compañeros de intercambio.

Por otra parte, en la noche los viajeros solicitarán hospedaje a sus clientes de más confianza –si es que estos no se lo han ofrecido antes– quienes lo proveerán gratuitamente y ofrecerán su corral para guardar a los burros. Si se ven impedidos de brindar hospedaje, se encargarán de indicar un sitio en el que les está permitido alojarse. Incluso puede ser el inicio de una relación de amistad entre clientes.

Los *clientes* o amigos se reciben con mutuo respeto, intercambian saludos mientras se quitan sus gorros y sombreros y proceden a un gesto que expresa especial deferencia: intercambian sus *chuspas*. Es común que en la conversación inicial pregunten por acompañantes que los hayan visitado en otros viajes y cuándo van a *bajar* otros de sus conocidos. En los saludos pueden también convidarse vino o yerbeo, para lo que siempre primero harán tomar a la Pachamama derramando unas gotas al suelo. Un

símbolo que fortalece estas relaciones es un regalo de mercadería o *yapa* que se adiciona luego que el pastor haya entregado lo convenido en el intercambio (Göbel, 1998a). Por ejemplo, puede agregarse más sal al momento de llenar un *almudo*, entregar una pieza de carne o un jarro de rica-rica. De la misma manera, el agricultor agradecerá el gesto y luego puede reciprocárselo con algún balde de papas, choclos o maíz *tostao*. Por lo tanto, se deja entrever que estas relaciones deben ser actualizadas cada vez que se efectúa un trueque.

Los viajes se repiten con frecuencias más o menos convenidas: “¿para cuándo la vuelta?”, preguntan en los valles si es que el pastor no anuncia la fecha aproximada de su regreso. Esta estimación promueve cierto grado de previsibilidad a los agricultores que cuentan con los productos *encargados*. En los sucesivos encuentros los compromisos contraídos brindarán la seguridad de que el pastor volverá a entregar sus *encargos* y a recoger sus *cuentas*, y la experiencia de que la mercadería que traerá será de calidad. Por lo tanto, las relaciones de amistad amortiguan los imponderables que pueden surgir cuando hay que buscar *cambios* y no se cuenta con información satisfactoria sobre su estado. Nosotros hemos podido apreciar el valor que los pastograndeños le dan a estas relaciones con un ejemplo en el sentido inverso, que demostró la incertidumbre que representa emprender un viaje sin tener clientes. Si las relaciones de amistad solucionan varios problemas que pudieren surgir con el trueque, pudimos comprobar cómo en un contexto en el que se tiene poca información sobre el *cambio* en los valles la ausencia de una red de amigos no hace más que acrecentar el marco de inseguridad que sienten al organizar una caravana.

Como un producto de estas continuas relaciones, se fueron estabilizando ciertas pautas de intercambio, abiertas y claras, para regular las transacciones entre pastores y agricultores. En las transacciones se combinan el trueque y la compraventa, que se integran en los viajes de intercambio. Estas transacciones podían hacerse entre los mismos agentes del intercambio, pero los pastores también podían dirigirse con el dinero de sus ventas a los centros poblados a abastecerse de productos industriales en los almacenes de los pueblos.

En cierta forma las transacciones monetarias permiten una mayor flexibilidad que el trueque ya que con el dinero obtenido, que a diferencia de los bienes trocables no tiene un valor de uso directo, se puede adquirir un espectro mucho más amplio de productos. Por otro lado, la estabilidad de las tasas de intercambio frente a las fluctuaciones de los



precios del mercado como la de los procesos inflacionarios haría riesgoso confiar tan solo en el uso de dinero como estrategia única (Casaverde, 1977; Göbel, 1998a). Para ciertos productos los pastores guardan la preferencia de hacer *cambio*, *cambeo* o *cambalacheo*, mientras que otros productos serán intercambiados preferentemente por dinero. En una tercera clase se encuentran aquellos bienes que pueden ser tanto intercambiados como comprados. Uno de los productos que parece haber estado más asociado a la esfera del intercambio es la sal. Como ya lo dijimos, debido a su importancia para el ganado y el consumo humano, la sal era un bien que gozaba de una amplia demanda. Era de fácil conversión ya que podía ser intercambiada prácticamente por todos los productos que se ofrecían en los valles. Por el contrario, según nuestros informantes de mayor edad, los tejidos como mantas y frazadas no eran trocados, sino que “iban por la plata”. Hasta hace poco tiempo, prácticamente la totalidad de los productos del intercambio admitían esta última alternativa más allá de las preferencias del caso. Los pastores no suelen estar al corriente del precio de mercado de los productos que prefieren intercambiar, aunque esto no implica que no estén dispuestos a la venta, sino más bien que no están acostumbrados a hacerlo. Ellos se pondrán al tanto de un precio y mostrarán disposición a vender.

Los pastores no solamente llevaran lo suyo para el intercambio, si es conveniente, realizaran *conversiones*, llevando productos obtenidos por trueque o compra (Flores Ochoa, 1968; Concha Contreras, 1975). La *coca* es uno de ellos, que pueden comprarla en los mercados de San Antonio o a viajeros bolivianos. Dado que su precio en los valles es más alto, ellos pueden venderla por más dinero. Sabemos también que en las caravanas a Chile los pastores hacían un viaje a San Antonio de los Cobres para comprar *mercaderías* para intercambiar. Pues entonces, además de los intercambios de bienes por bienes y las transacciones de compraventa de dinero por bienes o de bienes por dinero, los pastores podían comprar previamente algunos bienes para vender o trocar en los valles.

El trueque comparte los lineamientos generales de otras áreas de la Puna Argentina y de los Andes, con diferencias y particularidades que hasta cierto punto representan variaciones de un mismo tema. Es decir, se utilizan medidas tradicionales de volumen y medidas de peso que se intercambian según distintas tasas que, en general, mantienen un precio fijo de un año al otro sin seguir los rumbos de la economía monetaria. La estabilidad de las tasas ha sido un tema tratado en varios artículos en los que parece

haberse sobredimensionado (Madrazo, 1981; Browman, 1994; Lecoq, 1987). A pesar de la estabilidad de estas tasas, se ha reconocido cierto lugar a mecanismos como el regateo (Casaverde, 1977) y también variaciones regionales en las medidas de cambio de acuerdo a la época agrícola (Concha Contreras, 1975). Göbel (1998a) discutió principalmente el argumento de la estabilidad de las tasas demostrando que en ciertos productos variaban de acuerdo al tamaño y calidad de lo intercambiado, las fluctuaciones en la demanda debido a la escasez de algunos productos y para evitar tener que volver con remanentes de mercadería. Aquí daremos ejemplos que se suman en la dirección de las observaciones iniciadas por Göbel y otros que surgen a partir de contextos más recientes.

El principio del trueque aplicado históricamente en los valles siempre fue independiente de los precios del mercado y con tasas de intercambio similares en cada destino. Los pastores y agricultores utilizan modalidades y medidas de cambio entre las cuales una de las más usadas es la de volumen por volumen. De los modos principales de intercambio que conocimos, el *almudeo* es uno de los más generalizados. Los *almudos* son recipientes cuyo volumen ha ido cambiando a través del tiempo, implicando variaciones en las medidas de cambio.<sup>163</sup> Hasta hace algunos años se llamaba *almudos* a los baldes plásticos de pintura que contienen 20 litros de capacidad, aunque también han existido otros más grandes y más pequeños. La sal a granel se cambiaba *almudo por almudo*, es decir, se llenaba uno de los tachos con la sal y luego con el bien por el cual será intercambiada. En cambio, la sal en bloque se intercambia en una medida fija de una carga por una cantidad determinada de *almudos*. El cambio que los viajeros más nos mencionaron para una carga de sal era por 3 *almudos*. En los fragmentos que siguen a continuación, se explica este tipo de intercambio.

“[...] vos llevas la carga de sal, más o menos 40 kilos ponele, la cambias por 3 *almudos* que viene a ser una carga de burro. Depende, porque hay un *almudo* [más pequeño] con 4 *almudos* también, una carga, dos de cada lado al burro. Y el almudo más grande es 3 una carga de burro. Es ahí o depende como arreglen ustedes [...] no lleva más de 40, más de 40 una carga de burro no. Ya tiene que ser un burro muy machito para 45, 50, es un burro muy grande. Porque hay burritos más desechos ya menos 35, 40 [...] siempre, siempre por una carga, el burro va cargado con la sal y vuelve cargado con el maíz justo” (Domingo Fabián, 2009)

---

<sup>163</sup>Las palabras *almo* y *almudo* provienen de *almud*, unidad de medida cuyo valor ha ido variando en diferentes épocas y regiones.

“[...] Carga de sal, que pesa 45 kilos cambia con 3 *almos*, el *almo* que dicen ¿no? Es una medida, tacho de 20 litros así es el *almo*. Tres tachos de estos te dan de maíz, por la carga de sal que pesa 45, 50 kilos. Si querés te dan un *almudo* de papa, uno de maíz, y otro puede ser de haba o de trigo” (Eusebio Delgado, 2009)

“[...] La sal cambiaba por *almudo*, tarros de 20 litros. La sal en pan, por granos, por maíz, trigo, por fruta, por todo eso [...] con 3, una carga de sal [...] la carga de sal está pesando 45, 40 por ahí, hasta 50 si lleva ya el burro ya. El burro chico va con 35 [...] La carga grande va pues por 3 *almudos* de maíz. Después si es más corto menos: por 2 y ½, por 2. Uno y medio también los [bloques de sal] más chiquititos” (Constancio Delgado, 2009)

Si bien las tasas demuestran estabilidad, no son para nada fijas y pueden manifestar variaciones de acuerdo al volumen de la unidad intercambiada. Mientras que algunos mantienen la razón estandarizada de “carga de sal por 3 *almudos*”, hay pastores que cambian papas y frutas en una proporción distinta a la que cambian los granos. Se entiende que las papas, por su volumen, dejan más espacios libres dentro del balde, se *truncan*, y proponen cambios por 3 *almudos* y medio o hasta por 4 *almudos*. En el caso de la sal en grano, hemos registrado cambios de “2 x 1”, es decir, de un almudo de sal por 2 almudos de papa o de frutas como manzanas, duraznos y peras. En el fondo de las variaciones de estos intercambios de sal, subyace el principio enunciado arriba: “el burro va cargado con la sal y vuelve cargado con el maíz justo”.

Por supuesto, tanto la carga de sal en pan por 3 *almudos* como la sal en grano que se *almudea* son medidas ideales que admiten variaciones que son negociadas con los *clientes*. Pues aquí las modificaciones pueden estar sujetas a diversos factores y la razón puede alterarse dependiendo del tipo, calidad y tamaño de los productos. Por ejemplo, si los bloques de sal son notablemente más chicos que los tradicionales, los agricultores pueden negociar la entrega de menor cantidad de sus productos. Recordemos lo dicho por el viajero, si la carga es más chica puede llegar a cambiarse hasta por 1 *almudo* y medio. El trueque incluye también otro tipo de transacciones de *bienes por bienes* –sin *almudeo*– que se consideran equivalentes como es el caso de los yuyos y los choclos. Los yuyos pueden cambiarse por otras hierbas, por panes o tortillas, por *tostao*, por maíz pelado en mortero y, además, pueden ser intercambiados con dinero. Con los choclos, el caso es más flexible, aunque también se cambian por *almudo*, se suelen cambiar por *tanto* (una cantidad convenida) o por docena. En el cambio por *almudo* se exige un poco más de 3 *almudos*, por entender que “el choclo tiene mucho desperdicio”.

Cambios en los Valles Calchaquíes	
Bienes pastoriles	Bienes agrícolas
<b>Minerales</b>	
1 carga de sal en pan	x 3 almudos de frutas/tomate/ haba/ maíz/ trigo x 4 almudos de papa
1 almudo de sal granulada	x 1 almudo de frutas/tomate/ haba/ maíz/ trigo x 2 almudos de orejones de manzana/ durazno/ pera x 6 almudos de algarrobo
1 almudo de coipa	x 1 almudo de frutas/ tomate/ haba/ maíz/ trigo.
<b>Productos en bruto</b>	
1 partido chivo (grande 15 a 20 kilos)	x 3 almudos de frutas/ tomate/ haba/ maíz/ trigo.
1 pieza de llama (grande 7-8-12 kilos)	x 2 almudos de frutas/tomate/ haba/ maíz/ trigo.
1 kilo de grasa de llama	x 1 almudo de frutas/tomate/ haba/ maíz/ trigo.
1 vellón de oveja o llama (2 a 3 kilos)	x 1 almudo de frutas/tomate/ haba/ maíz/ trigo.
1 cuero de llama con lana	x 2 almudos
<b>Manufacturados</b>	
1 frazada	x dinero (100, 150 y 200 pesos, año 2009)
1 manta	x dinero (200 pesos, año 2009)
1 kilo de lana de llama, oveja	x dinero (15 pesos, año 2009)
1 sogá (sogueta de mano)	x 1 almudo de frutas/tomate/ haba/ maíz/ trigo
1 sogá de 2 brazadas	x 2 almudo de frutas/tomate/ haba/ maíz/ trigo
1 sogá de 8-9-10 brazadas	x 3 almudos de frutas/tomate/ haba/ maíz/ trigo
1 corte barracán	x 3 almudos de frutas/tomate/ haba/ maíz/ trigo
<b>Vegetales</b>	
1 jarrito de pupusa/rica-rica/copa-copa	x pan/tostao/dinero.
pupusa/rica-rica/bailabuena/etc.	x arcayuyo/menta/ ruda/etc.

Cuadro 11. Tasas aproximadas de intercambio en Pastos Grandes considerando los principales bienes intercambiados. En el cuadro no especificamos el tamaño de los *almudos*, que habría ido reduciéndose en el tiempo. Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

Todos estos intercambios que se han mantenido estables durante largos períodos de tiempo son considerados por los agentes como equivalentes e incorporan dentro de su lógica los espacios de negociación (Göbel, 1998a). Pero si bien estas fluctuaciones se encuentran dentro de los márgenes negociables del intercambio, existe una transformación mayor que representa un contrapunto que expresa una verdadera transición en las prácticas de trueque. Nos referimos al tema de los cambios en los tamaños de los *almudos* que sugerimos más arriba, hecho que con sus variaciones, ha comprometido la constancia de los intercambios que los pastores ya no perciben como equiparables.

Los pastores manifiestan recurrentemente que los *almudos* son más pequeños que los que existían antaño. Los *almudos* antiguos eran cajones de madera o lata que posteriormente fueron sustituidos por baldes de distintas capacidades. Esta situación, en principio, no ocasionó problemas al hablar del cambio *almudo por almudo* por el que se intercambia la sal granulada. El desbarajuste vino a presentarse con la sal en pan que se intercambia en medidas fijas de 3 *almudos* grandes, “lo justo para cargar al burro”. Si bien los baldes que se utilizaban como *almudos* tenían una capacidad aproximada de hasta 18 kilos de maíz, de acuerdo a las transformaciones que esto trajo sobre las tasas de intercambio, una carga de sal en pan comenzó a cambiarse por 3 *almudos* de aproximadamente unos 8 kilos de *granos*.

Celecio Morales: la carga de sal con 3 *almudos* de maíz, de trigo, cambias con 3. De papa ya lleva más, con papa ya 3 y medio [...] depende el *almudo*. Hay *almudo* de 10/8 kilos [...] más chico, chiquitos son.

Sebastián Abeledo: ¿Un balde así? ¿De esos 3 *almudos*? Y con una carga de sal, ¿no son 3 *almudos* de esos grandes? [Señalando el balde de 20 litros]

C.M.: no, no, no. Años sí, ya no. Años más, el *almudo* era de 18 kilos [...] Ah, claro, porque el maíz morocho es más pesado que el trigo. Después eran de 15 ahora, habrán de unos 10, *almudos* grandes no [...] estos chiquitos tienen 8/6 kilos. Ahora no, antes no, eran de 18 kilos los *almudos* (Celecio Morales, 2009)

Sebastián Abeledo: ¿Y cómo cambiaba la carga de sal?

Nicolás Morales: Yo me acuerdo que en ese tiempo cambiaban con tres *almudos*, pero el *almudo* era grande y tarro de esos grandes de 20 litros [señalando un balde de pintura] un poco más grande había unos cuadrados de galletas, más grande más ancho. Cosa que pesaba casi como 12 kilos el *almudo*, por ahí, así por eso más 14 kilos pesaba casi. Por eso 3 *almudos* era como 40 kilos, por eso cambiabas 3 *almudos* con una carga de sal y alcanzaba a cargar el burro, daba 40 kilos de maíz.

S. A.: ¿Y por ejemplo por qué lo cambiaba?

N.M.: Y bueno, por 3 *almudos* de maíz, sea 3 *almudos* de habas, sea 3 *almudos* de papa, 3 *almudos* de trigo, así. El trigo es pesado, ese alcanza a pesar como 15 kilos, el *almudo*, que le decíamos el *almudo*. Entonces ahí nomás metía en la bolsa y volvía cargado el burro. Entonces no venías con los burros, sino si cambiabas menos ya venías con los burros vacíos. Entonces tiene que ser casi igual – igual el cambio. Y así a veces nos sobraba carga a nosotros, y yo andaba mi burrito cabalgaba, y a veces tenía que cargar al sillero también porque me sobraba carga (Nicolás Morales, 2009)

Es decir, puede reconocerse un proceso en el que progresivamente los *almudos* se fueron reduciendo, de los grandes como los baldes y cajones que tenían una capacidad aproximada para contener entre 12 y 18 kilos de granos, se pasó a *almudear* con baldes más pequeños entre 8 a 10 kilos. Como consecuencia no se puede cumplir con el ideal de llevar un burro cargado y volver con una carga de un peso equivalente. Pero esta no

ha sido la única alteración que los pastores perciben como injusta, la inequidad se expresa también en otros bienes que se cambian con otras modalidades. Por ejemplo, en los últimos viajes que un pastograndeño hizo a La Poma cerca del año 2000, indicó que en ese destino se cambiaba un *almudo* de sal granulada por un *almudo* de tunas, tomates, peras o duraznos. Esto era considerado injusto para el pastor, dado que al igual que la papa, estos bienes ocupan más espacio dentro del *almudo* y siempre se acostumbraba entregar un poco más, “es que no querían cambiar sino, estábamos obligados a cambiar así. Dicen los viejos que antes no era así, era lindazo años” (Hugo Rodríguez, 2009). Quizás por ello algunos pastores que viajaban hasta años recientes insistían en imponer la modalidad *kilo por kilo* descartando el cambio *almudo por almudo* de la sal granulada.

Por otros bienes manufacturados como los tejidos y sogas, los pastores pedían preferentemente dinero aunque también aceptaban el intercambio por *almudos* con tasas prefijadas. Más recientemente, y si bien también se siguió trocando, se incluyó a la carne en este tipo de transacciones monetarias. Las transacción de *dinero por bienes* que podrían ser intercambiados por sal, es la modalidad menos preferida por los pastores quienes entienden no les conviene en absoluto. Según una tendencia que se ha afianzado en épocas en que los pastores ya no consideraban conveniente seguir viajando, los agricultores comenzaron a mostrarse interesados en comprar los bienes pastoriles a precios similares a los del mercado. La mayoría de las veces, los precios del mercado no reflejan el esfuerzo de adquisición ni de su transporte con animales. Por otro lado, comenzaron a exigir el pago en dinero por los productos agrícolas que antes se intercambiaban (ver también Bugallo, 2008). Este cambio, producto de razonar sobre los precios del mercado, demuestra una de las transformaciones más dramáticas ya que cuestiona uno de sus principios esenciales: que las tasas no se establezcan en relación directa al dinero.

En este contexto, quien desee salir a los valles debe sumar uno de los riesgos más temidos que puede tener lugar en un viaje de intercambio: el de volver con parte de la carga habiendo resultado en vano todo el esfuerzo invertido. Es por ello que un pastor acepta el dinero por sus productos, *almudos* más pequeños, e incluso, menos *almudos* aun cuando esto no le resulte del todo conveniente. En ocasiones, un viajero se siente obligado a aceptar cambios que considera desventajosos, tales como la equiparación del valor de los productos del trueque a precios de mercado. Los valores en dinero que el

mercado da a los productos se basan en principios de oferta y demanda ajenos al trueque que son mucho más fluctuantes que las tasas de intercambio. Pese a todo esto no significa que siempre sea desfavorable intercambiar en referencia a los valores monetarios que se creía que un bien tenía. Por ejemplo, un pastor encontraba conveniente poner precio a sus tejidos y cambiarlo por el precio que los vallistos ponían a sus orejones, un producto que se vendía por kilo:

“El *charqui* de durazno, el *charqui* de pera, orejones que dicen, ese venden por kilo allá pues. Tenés que cambiar así con lana, tejidos, cambiar así [...] la diferencia es que te llevas un tejido, pones precio, y ellos van a poner precio a sus orejones que decimos. Y bueno, ahí como decimos, tanto el uno como el otro se arregla. Eso va por precio ambos” (Constancio Delgado, 2009)

En la actualidad, en algunos destinos de La Poma y Cachi se les ofrece dinero por la sal de manera insistente. Esto produce un desbalance importante en las expectativas de reciprocidad de los pastores y desde su perspectiva, una “notable” ventaja para los vallistos. El precio de la sal que ofertan los pastores se intenta equiparar al que venden en los valles *los negociantes*.<sup>164</sup> Esta sal obtenida de manera industrial no mantiene la calidad de la que extraen los pastores de manera artesanal, y lo que es más, con el dinero de esas ventas nunca podrían obtener los granos y frutas que obtienen en el *almudeo*. Esto resulta de algún modo deshonoroso para los pastores, ya que según ellos, “esto los vallistos lo saben bien”. Las tasas de intercambio que mencionamos como la base del trueque interzonal en las que subyacía “el peso que un burro cargaba” como un patrón de referencia válido ha sido desplazado por otro referente: el mercado capitalista. Es notable el lugar concedido a las transacciones en términos del precio del mercado, lo que demuestra un viraje a otro tipo de racionalidad económica y refleja la profunda penetración que han tenido ciertas ideologías de mercado. Quizás a esto se deba que el vocabulario del trueque esté teñido de términos propios de las transacciones comerciales urbanas, se habla de “comprar” maíz, “vender” la sal, de “clientes” para hacer cambio, de hacer “negocio” o “contrato”, etc.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> No disponemos de la información suficiente como para hacer la conversión en valores monetarios, los viajeros que conocimos y con los que viajamos desconocían los valores de la sal que vendían los camiones.

<sup>165</sup> Antes de asegurar esta asociación, debería poder comprobarse la profundidad histórica del empleo de estas categorías en conformidad con la influencia creciente del mercado capitalista sobre la vida de los pastograndeños, cuestión que no podemos constatar al momento de la presente investigación.

Una última variación de las tasas de intercambio que pudimos observar se refiere a la distancia recorrida. Según algunas versiones, los pastores conseguían mejores *cambios* a medida que transitaban lugares más alejados. En un viaje del que participamos, un pastor que vivía en los altos valles nos explicaba que “la sal que vos dejás en Alumbre o más arriba, luego se la llevan abajo y la venden o cambian por más, quizás en vez de 2 *almudos* le estén dando 3” (Alberto Salva, 2011). A su vez, la gente de parajes como Refugio, también pueden dirigirse con esa sal a hacer sus cambios más abajo. Se dice que quienes hacen circular la sal de este modo hacen *cadena*. Ahora bien, esta persona también nos decía “yo puedo ir más abajo y obtener mejores cambios”. Esto nos deja con una idea final sobre las variaciones de las tasas que nos ayudó a comprender por qué el ideal de 3 *almudos* –dejando de lado la cuestión de su tamaño– no siempre se cumplía en los *cambios* de los destinos más cercanos que, en este sentido, resultaban menos favorables que los lejanos. Las tasas manifiestan los costos de transporte que insumen una mayor inversión de trabajo dando un valor terminal más alto al producto (Scott, 1974). En el valor de cambio de un producto como la sal también se percibe este esfuerzo, que en la ecuación parecería incluir el principio “a más lejanía, mejores *cambios*”.

Cada viaje tiene un inicio y un final, pero los intercambios iniciados en uno pueden completarse en el próximo o en otros subsiguientes. Las modalidades diferidas de intercambio que los pastores arreglan con sus *clientes*, *conocidos* y *amigos* en las que dejaban productos *fiados* o retiraban productos agrícolas por adelantado, junto con los *encargos*, hacían que los cambios de un viaje se proyecten sobre los próximos. Desde este punto de vista, cada viaje se encuentra entrelazado con otros, prolongándose uno sobre el otro dando continuidad a los intercambios. Pero desde el punto de vista ritual, cada viaje está señalado por un inicio y un preciso punto de cierre.

### *Los rituales de los viajes*

Los viajes de intercambio no solo constituyen un simple evento comercial, sino que representan una instancia particular, quizás la más antigua, en la que el grupo doméstico pastoril se vincula con el afuera. Toda la vida cotidiana de los caravaneros está también regida por un conjunto de creencias religiosas y ritos tradicionales seculares (Lecoq, 1987). Es por ello que al dejar los “pagos conocidos”, un viajero emprende la celebración de un ritual en el que lanza pedidos y rogativas para asegurar su éxito y



protección durante su travesía. El fuerte correlato ritual está expresado en ceremonias y *challas*, dos de las cuales tienen además el sentido de iniciar y finalizar cada caravana. Estas celebraciones presentan variaciones con detalles debido a que cada *familia* respeta sus propios *estilos*.

Los rituales propiciatorios y de regreso de un viaje han sido descritos y mencionados en varios informes. Una mención de estos rituales en los Andes del noroeste argentino fue hecha por Ambrosetti (2005). Según la descripción que hace de un ritual al emprender un viaje en la Puna (no precisa el lugar) la familia se reúne en la casa con sus mejores atuendos rodeando a la tropa de llamas de carga, los *tatas* (padres), para oficiar un sacrificio. La llama era alimentada con coca y chicha y sacrificada con la cabeza cubierta puesta hacia el sol. Con lo sangre recogida se hacían aspersiones sobre los muros de la vivienda. Este sacrificio era una ofrenda a la Pachamama para que sea propicia al viajero. Al retornar del viaje, la mujer esperaba de rodillas ofreciendo una *chuspa* y depositando piedras y su *acullico* en una *apacheta*. A la llegada al hogar, Ambrosetti describía los siguientes pasos del ritual:

“Allí rodean los *tatas* a quienes rocían con chicha y les dan coca. El lugar donde deben colocar la carga el dueño de casa el primero, y por turno en orden de edad cada miembro de la familia, proceden a bajar los bultos y los colocan sobre la carga; enfloran las llamas con vistosas borlas de lana, repiten la porción de coca y chicha y las dejan en libertad” (Ambrosetti, 2005: 218)

La familia continúa bebiendo y haciendo aspersiones a la carga mientras baila durante horas. En el centro del ritual descrito por Ambrosetti están las llamas, los animales de carga que conducen el alimento para la familia. El sacrificio mismo de un animal ofrecido a la Pachamama tenía el fin de ganar su benevolencia.

Ana María Mariscotti de Görlitz (1978) describió de manera general los rituales que se realizaban al partir y regresar de los viajes de aprovisionamiento en la Puna de Jujuy. Retomando los antecedentes de Ambrosetti y otras fuentes, sostuvo que las fumigaciones y aspersiones con coca y chicha tenían el propósito de que los animales cargueros no se cansen ni se enfermen por el camino. Para ella, el sacrificio de un animal estaba dedicado a la Pachamama y “a los espíritus residentes en las grandes montañas que jalonan el camino”. Mariscotti recalcó la complejidad del ritual de regreso mencionando los mismos pasos que Ambrosetti: los familiares esperaban en la *apacheta* próxima deponiendo piedras y acullicos, la mujer entregaba una *chuspa* nueva

a su marido, el viajero era invitado a beber en la casa por todos los presentes y los animales eran asperjados con *chicha*, sahumados con coa y “enflorados” con pompones de lana multicolor. Más importante aún era el momento de descargar y almacenar lo traído que estaba acompañado de asperges y pasos rituales. En el almacén del hogar, se hacía una ofrenda a la Pachamama depositando dones diversos en agradecimiento.

Otra descripción breve fue hecha por Cipoletti (1984) quien volvía a destacar la importancia del ritual de regreso o “la buena llegada”. La familia y el viajero *corpachaban* a la Pachamama depositando hojas de coca, *chicha* y alcohol en un hoyo en la tierra, rogando que les otorgara buena suerte en el viaje. Al regreso en “la buena llegada”, la familia salía a esperar a los viajeros a cierta distancia de la casa y prendía coa para sahumar las llamas. Se ingerían bebidas alcohólicas durante algunos días y se hacía beber un vaso de *chicha* “al delantero”. Luego de apilar la mercadería, se enfloraba a las llamas y se las liberaba definitivamente. Una vez guardado todo en la casa, se continuaba bailando para que la mercadería no se acabe y dure mucho tiempo. Nótese que en la descripción de Cipoletti, que proviene de un testimonio de primera mano con un viajero experimentado, no se menciona entre otros pasos del ritual el sacrificio de la llama al que aludían Ambrosetti y Mariscotti de Gorlitz.

En la etnografía reciente, Göbel (1998a) dio cuenta del ritual de los viajeros de Huancar. Según lo registró, la familia se reunía con los burros –ya no con las llamas– en el corral, donde se armaba una mesa con ofrendas de alcohol, coca y los cencerros y flores para adornar al burro delantero o *marucho*. En este ritual ruegan a la Pachamama por la *suerte*, que el viaje salga bien y por la integridad de los viajeros y animales. Al regreso, nuevamente en el corral, ofrecían una *challa* a la Pachamama y floreaban a los burros y mulas. Recién cuando la familia hubiera “levantado la carga”, acción acompañada de agradecimientos a la Pachamama, se daba por finalizado el viaje (Göbel, 1998a).

En los Andes peruanos y bolivianos, con sus matices y contrapuntos, también se registraron prácticas rituales similares asociadas a las caravanas.<sup>166</sup> Sin adentrarnos en un análisis comparativo de los rituales, es interesante hacer notar algunos puntos en común de estas ceremonias propiciatorias. Por ejemplo, estos rituales también están destinados a solicitar permiso para el viaje, protección para los viajeros y los animales contra entidades malignas y merodeadores oportunistas y éxito para las transacciones de

---

<sup>166</sup> Los rituales allí toman diversos nombres: “Orqo llama t’inka” (Concha Contreras, 1975: 67), “K’ichi y Ch’allakuy” (Casaverde, 1977: 176), “Suma Licencia” (Molina Rivero, 1987: 609).

intercambio. Son dirigidos por la persona que organiza el viaje y participa todo el círculo familiar y personas presentes que de alguna manera estén involucradas. Sin embargo, una de las particularidades principales tiene relación con la entidad a la que se le ofrece el ritual. Como lo vimos en el caso de los Andes argentinos, la deidad a la que se le solicita benevolencia y protección es la Pachamama y, en un lugar secundario, a los espíritus tutelares que moran en los cerros del camino. Puede observarse que en Antabamba y Aymaraes en la ceremonia del *orqo llama t'inka*, los pastores “suplicaban con todo fervor religioso a los *apukuna*, que no les suceda nada malo durante el viaje, que las llamas no se pierdan, no se cansen ni mueran, que el ‘llamero’ tampoco se enferme” (Concha Contreras, 1975: 67). En Pampa Aullagas los pastores pedían permiso y bendición a Pedro Santos Wilka, cerro y patrón de la comunidad (Molina Rivero, 1987). Pues entonces, como se desprende de estos y otros trabajos, las primeras fumigaciones y libaciones están particularmente destinadas a los *Apus*, *Achachilas*, *Uyuwiris* y *Mallkus*, divinidades y espíritus tutelares de las montañas y de los cerros (Lecoq, 1987; Molina Rivero, 1987; Nielsen, 1997-1998). Muchos de estos rituales también son seguidos de libaciones en honor a la Pachamama y ruegos a los espíritus de la tierra (West, 1981; Lecoq, 1987). En ciertos rituales, al concluir, el responsable de la caravana ofrece un feto de llama a los *Achachilas* para conseguir su ayuda y asperja harina de quínoa y maíz en diferentes direcciones, sobre las llamas y las provisiones.

En Pastos Grandes, antes de la partida se celebra un significativo ritual propiciatorio para invocar la benevolencia de la Pachamama, también llamada la *Pacha*. Frente a la casa o en el patio se excava un hoyo en la tierra, el *juiri*, junto al que se prepara una mesa en el suelo en la que se disponen bebidas, coca y cigarrillos. Todo esto está acompañado por fumigaciones de *coba* o *chacha* que arden en el cobero a un costado del *juiri*. Alrededor se disponen todos los objetos que viajarán, desde la carga hasta los enseres y pertenencias de los viajeros. Precedidos por el hombre que dirige la caravana, cada uno de los integrantes de la familia y los presentes que tengan que ver con el viaje, orientados hacia el este, hacen sus *convidos* o *challas* ofrendando bebidas, hojas de coca, alcohol y cigarrillos. Todo esto está acompañado por rogativas a la Santa Tierra, pidiendo “para que nada ocurra en el camino, a nosotros y a la tropa y que haya cambio en los valles”. Además, se hacen sucesivas y ordenadas libaciones de alcohol hacia el *cencerro* que portará el *marucho*, la carga, la tropa y *los cerros*, pidiendo a viva voz un *buen viaje*, protección y salud para los viajeros y que haya muchos *cambios*. A *los cerros* se les hace un *convido* especial arrojando bebida alcohólica mezclada con hojas

de coca con una ramita de *chacha*. Apuntando en dirección a cada *cerro*, se los va *llamando* o *nombrando* de manera individualizada comenzando por los principales del pueblo, y continuando con los que se encuentran afectados por su cercanía con los territorios de pastoreo de la familia. Finalmente, se nombran a *los cerros* importantes del *camino* que conduce a los destinos que visitarán en el viaje. En este momento también se *nombra* a *los caminos*, mientras se les pide que no los afecte el cansancio se hace una aspersion de alcohol en dirección a los que se tomarán. En esta etapa específica del ritual del convido dirigido en honor a la Pachamama, los destinatarios de los ruegos y ofrendas del pastor son las entidades que habitan el territorio caravanero por el que se accede a los valles y con las que entrarán en relación. Los pastores se representan a la Pachamama como una deidad telúrica que se identifica con la tierra y es pensada con imagen de mujer (Mariscotti de Görlitz, 1978). Más allá de esto, un aspecto esencial de la Pachamama, y que retoma el sentido que tiene en muchos lugares del noroeste argentino, es que abarca prácticamente a todos los elementos del espacio y accidentes geográficos con los que las personas entran en acción: la tierra, cerros, salares, pastoreos, etc. De esta forma, al mismo tiempo que son pensados como entidades con vida propia, “los cerros también *son* la Pachamama”. Antes de la partida en el corral o en el patio, mientras *sahúman* sus burros con *coba*, muchos viajeros prefieren tusalos cortando sus crines con la finalidad de que *no se cansen en el viaje*.

Durante el viaje se hacen *convidos* en las *apachetas*, que reafirman las equilibradas relaciones que se desean mantener con aquellas entidades y actualizan las intenciones proferidas al inicio del viaje. En las *apachetas* de cada *alto* o *abra*, la caravana se detiene y en un clima impregnado de solemnidad se deja el *acullico* y se depositan piedras y ofrendas de coca y alcohol para la *Pacha*. Existen además innumerables gestos simbólicos y rituales que acontecen en el transcurso de los viajes de intercambio. Los viajeros deben cuidar muchos *estilos* que comprometerían el normal desarrollo del recorrido, antes de comer, cada persona ofrenda el primer bocado a las *almitas* vertiendo una cucharada de sopa al pie de la *conchana* (Lecoq, 1987), cuidan que no rompa en hervor el agua de la pava y se derrame en las brasas y apoyan con cuidado sus cucharas en la boca de los jarros en los que se toman infusiones. A su vez, existen pautas de comportamiento prescripto que un viajero debe guardar con recelo. Una de ellas es que un arriero no debe *renegar* con la *tropa*, es decir, no debe molestar a los animales ni darles malos tratos, ya que a ellos se les debe un trato cariñoso y

respetuoso. Tampoco se debe renegar en el *camino*, ya que se corre el riesgo de que el *cerro* o la *tierra* le agarren el ánimo.

Al regreso de un viaje de intercambio se hace una nueva celebración que en Pastos Grandes algunos llaman *la buena llegada*. Este ritual consiste en un convido a la tierra similar al que se hizo en la partida pero tiene un sentido diferente, que es el de agradecer a la Pachamama por los *cambios* realizados y a la tropa por los servicios prestados. La mujer y el resto de la familia esperan a los hombres cerca de la casa con coba, flores para los animales y las demás ofrendas. Igual que en la partida, el *juiri* vuelve abrirse y los viajeros colocan la carga a su alrededor. Las sogas se colocan sobre los techos de las casa, para que la tropa comience su merecido descanso. Mientras se festeja el éxito del viaje, junto con la familia *challan* a la *Pacha*, al cencerro y a la carga y se asperja al ganado con alcohol y coca. En el corral o en el patio, reciben a los burros que son *sahumados* con *coba*. En ese momento se florean los burros pasando con agujas borlas de lana roja por sus orejas como en las *señaladas*. Estos últimos son gestos de agradecimiento dedicados a los animales, verdaderos *compañeros* en los viajes, que demuestran su importancia y la consideración afectiva que se tiene de ellos. Luego se continúa bebiendo, *challando* la carga y festejando el éxito del viaje hasta entrada la noche. Hasta el fin de la celebración o hasta el próximo día no se guarda nada en las despensas. Luego de que la mercadería es ingresada al almacén, puede darse por concluido un viaje de intercambio, tal como los pastograndeños los practicaban hasta hace unos pocos años.

En estos rituales se encuentran muchas de las lógicas pastoriles para concebir el espacio territorial de los viajes, construido a partir de pautas culturales y simbólicas activadas, actualizadas y legitimadas en la práctica caravanera.<sup>167</sup> Es evidente que el universo de los viajes de intercambio incluye aspectos que exceden lo que desde el punto de vista económico y social pueda apreciarse. Comportan además una manera de ver el mundo que puede ampliar nuestra mirada acerca de los cambios y transformaciones a los que se ven afectados.

### *Las caravanas y sus aspectos territoriales*

Las necesidades de abastecimiento han llevado a los pastores a constituir una amplia y compleja red de caminos y relaciones sociales para articular, a través de sus

---

<sup>167</sup> Ver Núñez Srýtr (2011), con un enfoque similar analiza el caso de la territorialidad de Peine (Chile).

movimientos, la producción de unidades territoriales separadas por kilómetros de distancia entre serranías, quebradas y valles. En el pasado, la enorme extensión de estos viajes de intercambio alcanzó una dimensión territorial que cuestionaba las categorías espaciales de delimitación política-geográfica convencionales, integrando el noroeste de Argentina con distintos lugares del norte de Chile y el sudoeste de Bolivia:

El territorio de estas caravanas fue producto de una larga construcción histórica, establecida a partir de un conjunto de diferentes rutas y de los vínculos que cada pastor fue tejiendo con los agricultores. Este espacio socialmente producido y cubierto de redes que transportan flujos de bienes, productos e información entre los diferentes lugares (Ricard Lanata y Valdivia Corrales, 2009) permite aprehender sectores del noroeste argentino de acuerdo a lógicas territoriales distintas. En primer lugar, la territorialidad caravanera no se organiza a partir del control político directo de espacios definidos o relativamente demarcados en los territorios de destino, a la manera del control vertical de asentamientos periféricos planteada en el modelo de Murra (1975), sino a través de la articulación de espacios discontinuos y dispersos conectados a través de la movilidad de los pastores, que pasa a ser un elemento fundamental en la construcción reticular del territorio (Haesbaert, 2004). En este sentido, esta articulación territorial descansa en el intento de viabilizar los flujos de productos fundamentalmente a partir de redes de relaciones sociales, en función de los vínculos que se tengan con una familia “vallista”. La composición dinámica de este espacio en red enfatiza la importancia social de los pastores en su construcción como agentes intercomunicantes entre las regiones de puna y valles del oeste de Salta y los diferentes destinos de los largos viajes del pasado. Pero más allá de las relaciones sociales, es fundamental contar con una infraestructura vial adecuada: este complejo de *caminos* compuesto de diferentes arterias que articulan y posibilitan el acceso a los destinos. Surge aquí un aspecto significativo a discutir sobre esta lógica territorial. Resulta claro que las extensas áreas transitadas en los viajes trascienden los límites de los territorios de pastoreo de cada *familia*. Sin embargo, desde el punto de vista pastoril esto no implica que este espacio transitado hasta los destinos deba ser visto como vacío o inerte, simplemente como el soporte material en el que el viaje se desarrolla. Este territorio, al que los pastores llaman *los caminos*, construido por sus movimientos y cuyo uso y mantenimiento colectivo es respetado por todos, forma parte del mundo social y cultural de los viajeros. A lo largo de estas zonas se encuentran los *alojamentos*, las *apachetas* y distintos yuyos que van recolectando, todos aspectos que cada viajero conoce

detalladamente. Aunque los viajeros no ejercen un dominio sobre estas extensas áreas, consideran este territorio como un espacio familiar, lo sienten como su casa, como lo expresan elocuentemente Ricard Lanata y Valdivia Corrales al hablar sobre los pastores del sur de Perú:

“el camino de los *qulla* es una suerte de prolongación del Collao en tierras *qheshua*, una suerte de arista *qulla*, un hilo, que atraviesa un territorio que no les pertenece y donde se les considera a menudo con hostilidad. Mientras transitan por su camino, en cambio, están “en casa”, en sus dominios, a salvo de las burlas y los maltratos, en las alturas alejadas de los centros poblados, donde las llamas pueden esparcirse para alimentarse cuando así lo desean sus amos” (Ricard Lanata y Valdivia Corrales, 2009: 103)

A partir de los viajes se ejerce un control general sobre el territorio recorrido (Lecoq y Fidel, 2000). En momentos en que los pastores abandonan temporalmente la familiaridad de sus parajes, van adquiriendo relevancia ciertas relaciones que se establecen con ciertos componentes del ambiente, ya que el territorio de las caravanas, para nada un espacio vacío, puede considerarse poblado de “no humanos” (Nuñez Srýtr, 2011). En las significativas prácticas rituales proyectadas en los escenarios de los viajes, se expresan nociones relacionadas a una territorialidad pastoril que manifiestan una cuidadosa apropiación simbólica del espacio vivido (Merlino y Rabey, 1983). Para los pastograndeños, las ceremonias de despedida y recepción, ofrendas y convidos, son elementos muy importantes de las prácticas caravaneras que aseguran un *buen viaje* y buscan organizar las relaciones entre las personas y la esfera no humana propia de la religiosidad puneña.

Alrededor de los viajes, cargados de un profundo contenido simbólico-ritual, se estructura un segmento importante de las relaciones sociales y territoriales de los pastores caravaneros (Lecoq y Fidel, 2000; Merlino y Rabey, 1983). Los territorios caravaneros son espacios sociales y, por lo tanto, dado que las caravanas involucran dinámicas económicas, sociales y culturales a las que nos referiremos de manera extendida en los siguientes apartados, es necesario apreciarlas como verdaderas prácticas territoriales.

### **Los viajes a los valles y sus destinos en el presente**

Avanzada la segunda mitad del siglo pasado, los únicos destinos de los viajes de intercambio a lomo de burro de los pastograndeños se conformaban por distintas fincas

y parajes en los Valles Calchaquíes de la provincia de Salta. La mayoría de los actuales pobladores adultos de la localidad ha participado en *viajes a los valles* de La Poma (departamento de La Poma), Cachi (departamento de Cachi) y Luracatao (departamento de Molinos). En el territorio definido por estos viajes existen caminos principales a los que se agregan un número de sendas secundarias que parten de cada paraje para comunicarse con aquellos. Los *caminos* son aquellos senderos marcados por las huellas de los animales y viajeros, adaptados al tránsito a través de su uso constante y cuyo conocimiento es transmitido de generación en generación. Muchos *caminos* son muy antiguos y su conocimiento implica saber de sus pasos y abras, sus *alojamentos*, los lugares donde hay agua, leña, pasto para los animales, los días que se demora en cubrir cada trayecto y las familias que pueden encontrarse para obtener, entre otras cosas, información sobre el estado del *cambio*. Los pastograndeños hablan de tres destinos principales, La Poma, Cachi y Luracatao, a los que asocian otros lugares y parajes. Las distancias de cada viaje son comúnmente apreciadas en tiempo, por lo que se habla de *días* de viaje. La Poma es el destino más próximo desde el pueblo de Pastos Grandes, en condiciones ideales se llega en un día y medio alojándose solo una vez en *Primer Alojamiento*. Desde La Poma puede alcanzarse el pueblo de Palermo en un día más de viaje, mientras que hasta Payogasta hay otro día y medio más. Desde este último destino también se está cerca del pueblo de Cachi. Normalmente, se demoraba 8 días en desarrollar un viaje a La Poma, aunque en uno de los últimos que tenemos conocimiento, un joven demoró casi 15 días en completar su viaje. Estuvo dos días en Palermo tan sólo buscando *cambio*, hasta que decidió caminar hasta Payogasta donde consiguió cambiar unas cargas de sal en pan. Según sus apreciaciones, en aquellos años los pomeños ya privilegiaban otro tipo de cultivos como el pimiento, las arvejas y los tomates, que para este pastor “no tenían valor para el cambio”, “se jodían” y “se echaban a perder”. Además, los agricultores habían perdido el interés en hacer trueque con los pastores, “ellos no quieren cambiar, quieren plata” (Hugo Rodríguez, 2009). Otra viajera agregaba que en sus últimos viajes los cambios eran claramente desfavorables: “es que ya no querían cambiar, estábamos obligados a cambiar así” (Gregoria Cruz, 2009). Desde estos últimos alrededor del año 2000, los viajes a La Poma ya no se practican, este es un destino abandonado por los viajeros. En su recorrido más o menos aproximado, quienes partían del paraje Cancha describían la siguiente ruta: Cancha, Rimebola, La Cuesta, Apacheta, Primer Alojamiento, Peñas Blancas, Mal



Paso, Trancas, La Poma. Desde allí podían continuar viaje a Rodeo, Palermo y Payogasta.

Los viajes a Cachi y Luracatao comparten una porción del camino que comienza en el Abra de Cortaderas. Llegar a Cachi propiamente dicho demora tres días, mientras que un viaje completo a este destino puede extenderse de 10 a 15 días. Dependiendo del lugar y el ritmo que tenga la marcha el primer día, los viajeros pueden llegar a alojarse en Cortaderas o Coipar, mientras que en verano, cuando los días son un poco más largos, pueden llegar a Tolar. El próximo *alojamiento* en el que suelen detenerse los viajeros es Rupasca, desde donde desvía el camino que lleva al pie de La Cuesta para adentrarse en la quebrada que conduce a los valles de Cachi. Esta cuesta hace que el viaje sea considerado el más riesgoso y cansador para los viajeros y la tropa, cruzarla lleva todo un día completo y suelen alojarse en Ojo del Agua, en Las Cuevas o directamente en Las Trancas desde donde ya empieza el *cambio*. Para llegar a Cachi se transita por: Cortaderas, Tolar, Coipar, Rupasca, Pie de La Cuesta, Ojo del Agua, Las Cuevas, Barro Negro, Corral Blanco, Algarrobal, Las Trancas, La Aguada y Cachi. Los viajeros que iban a Cachi solían frecuentar también Cachi Adentro, Escalchi, La Paya y San José de Escalchi. Probablemente este haya sido el destino más frecuentado en los Valles Calchaquíes; se habla de Cachi como de un “valle fuerte” y la mayoría apreciaban mucho la cantidad, variedad y calidad de todos sus productos, sobre todo sus frutas, como las manzanas, peras, uvas, tunas, duraznos y membrillos. De todas maneras, ya nadie viaja desde Pastos Grandes a Cachi.

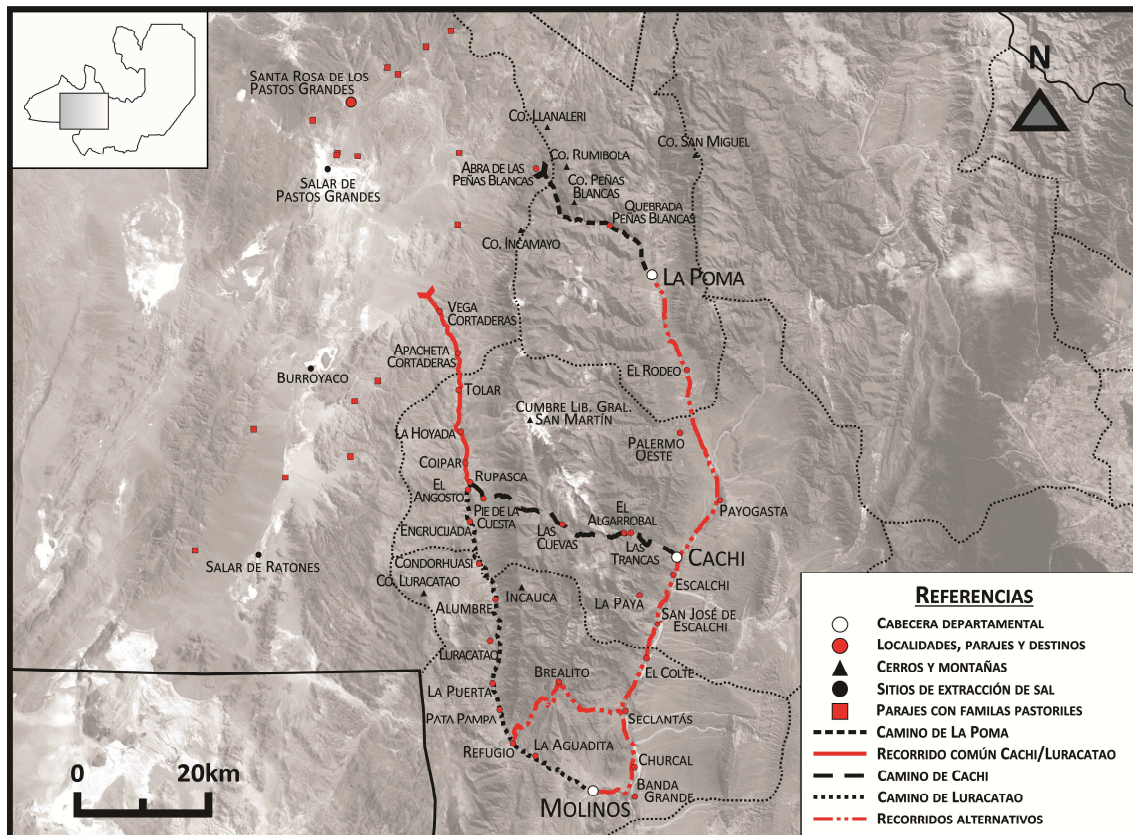
Los viajes a los valles de Luracatao continúan practicándose esporádicamente por unas pocas *familias*, de las que puede decirse que mantienen vivo el antiguo tráfico entre los puneños y vallistos de estas latitudes. En esto ha tenido mucho que ver la relativa cercanía de algunos parajes del sur de Pastos Grandes hacia estos valles y que hasta hace pocos años los caminos que permiten el acceso de vehículos desde Molinos no llegaban a sus parajes más alejados. El recorrido desde el abra de Cortaderas hasta Rupasca es el mismo que se hace para ir a Cachi. Luego, en un día de camino, se atraviesa El Angosto desde donde se llega a Encrucijada. Unos kilómetros cuesta abajo se llega a Condorhuasi y luego a Alumbre, el último paraje de la finca de Luracatao. Se necesitan al menos tres días para cubrir esta distancia, aunque también varía respecto del lugar de partida. La duración de estos viajes puede ser de más de 10 días, cuestión que también depende de donde se dirijan. Una vez en Alumbre, que está ubicado a unos

3150 msnm, se pueden conseguir productos como maíz, papas, zapallos y habas; pero para conseguir algunas frutas como uvas, duraznos, algarrobas, chañares y hasta sandías, es conveniente bajar hasta Cuchiyaco e incluso seguir viajando. Los principales lugares por los que transitaba la ruta de Luracatao son: Cortaderas, Tolar, Coipar, Rupasca, El Angosto, Encrucijada, Condorhuasi, Alumbre, Sala de Luracatao, La Puerta, Cabrerías, Patapampa, Refugio, Cuchiyaco y La Aguadita. En estos viajes, algunos incorporaban destinos como Brealito, Seclantás y Colte siguiendo un camino que aparta desde Refugio hacia el este. Continuando quebrada abajo por el río Luracatao, se llega al pueblo de Molinos desde el que se accede a Banda Grande y Churcal.

En lo que respecta a las rutas y caminos, existían también otras maneras de recorrer estos valles haciendo viajes más largos que incluían muchos destinos, llevaban más tiempo y se hacían transportando un volumen mayor de productos. Una de estas posibilidades consistía en iniciar el viaje yendo a La Poma y llegar hasta Cachi por el camino de Payogasta. Otra posibilidad era comenzar por Cachi y desde allí llegar a La Poma. Un circuito muy practicado, sobre todo por aquellos viajeros que partían desde el sur de Pastos Grandes, comenzaba por la quebrada de Luracatao. Desde aquellas zonas los caminos desembocan en distintos puntos desde Coipar, llegando hasta Cabrerías. Dirigiéndose a Cuchiyaco tomaban hacia Brealito completando el trayecto que lleva a Seclantás, y continuaban hacia Cachi para remontar la quebrada de Las Cuevas y volver por La Cuesta a Luracatao. La alternativa inversa a este circuito consistía en dirigirse a Cachi atravesando La Cuesta y desde allí llegar a Seclantás para tomar el camino que desde Brealito conduce a Refugio en Luracatao. Pero el circuito más extenso y que podía llevar más de un mes era el que recorría todos los principales destinos de los valles, transitando distintos lugares en Luracatao, Cachi y La Poma. A mediados de siglo XX, todavía seguían haciéndose largos viajes a los valles:

“Iba Cachi. A Luracatao. He viajado una vez con el finado de mi papá, con el finado de Marcial Acoria y doña Cristina su señora... fuimos a dar vuelta por allá para Molinos, ya hemos dado vuelta por Cachi y hemos salido acá a La Poma con cuarenta burros. Ese hemos empezado en Condorhuasi, de ahí salimos [...] Fuimos por Luracatao, Molinos, Seclantás, el pueblo y para Cachi. Después a La Poma. Por La Poma hemos vuelto y hemos llegado a Redonda. Hemos hecho más de dos meses, despacio, hace muchísimos años. Catorce años tenía. Ese es el viaje más largo que yo he hecho. Después ya no, ¡que viajes largos!” (Cándido Cruz, 2010)

Esta última descripción de los diversos circuitos caravaneros recientemente vigentes pone de manifiesto el alcance y las múltiples transformaciones que han tenido los alcances territoriales de esta articulación.



Mapa 4. Principales rutas de viaje desde Pastos Grandes a los Valles Calchaquíes con la ubicación de algunos parajes. Fuente: Elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

### Los viajes a Alumbre en los altos valles de Luracatao

En Santa Rosa de los Pastos Grandes, luego de haber demostrado interés en la cuestión de los viajes y habiendo hecho varias entrevistas, prácticamente toda la gente estuvo al corriente de los objetivos de nuestra investigación. Fue por ello que nos pusieron al tanto de un joven pastor que no había viajado en los últimos 5 años y tenía intención de organizar un viaje en breve.

En Agosto del 2008 conversábamos con un hombre mayor que pasaba sus días cuidando llamas cuando nos sugirió que sería muy importante que lo acompañara en un viaje que planeaba realizar al año entrante para comprender mejor las cuestiones relacionadas a ellos. En Marzo de 2009 su hijo, tras conversar relajadamente, confirmó la invitación de su padre y puso fecha de partida. Para nosotros el viaje había comenzado en ese mismo instante, pero para nuestros viajeros los preparativos ya se habían iniciado antes. Aunque finalmente su padre no pudo acompañarnos, viajamos junto a una

experimentada pastora y un adolescente novicio en estas cuestiones. Nuestra experiencia duró poco más de una semana y nos enseñó apenas un fragmento de lo que fueron las continuas caravanas de principios de siglo XX y lo que podrían haber evocado en la mirada de un individuo ajeno a ese modo de vida, tiempos de tropas de decenas de burros y llamas conectando en continuo movimiento las punas con los valles, transportando toneladas de sal, productos pastoriles y agrícolas. Dos años más tarde, el joven Hugo Rodríguez, habiendo visto que “había cambio en los valles”, decidió que era tiempo de volver. El motivo por el que no lo hizo el mismo año o al año siguiente fue que había conseguido un trabajo en la minería. Nuevamente, fuimos invitados a acompañarlo en el viaje en el que se saldaron algunos compromisos anteriores y se contrajeron otros nuevos a futuro. No había pasado un mes cuando nuestro viajero decidió un nuevo viaje, el tercero para nosotros, que debimos interrumpir al segundo día de nuestra partida. Pasaremos a describir estas experiencias en las que participamos ofreciendo detalles de las prácticas caravaneras y territoriales, como así también del intercambio y de los rituales.

#### *A probar el cambio*

El sábado 21 de marzo de 2009 emprendimos la partida. Este viaje fue, en todos sus aspectos, la fiel expresión del deterioro que se encontraba experimentando el intercambio caravanero. El sentido económico de este viaje se proyectaba como una forma de estudiar las posibilidades y conocer los riesgos de las caravanas en la actualidad. El objetivo explícito fue el averiguar si la gente de los valles continuaba interesada en intercambiar alguno de sus productos agrícolas por los que los pastores podían ofrecerles. Nuestro viajero decía: “hacemos este viaje para tantear, ver que quieren y para hacer contrato. Por eso, vamos a traer lo que sea, lo que haya: maíz, mazorca, durazno...” (Hugo Rodríguez, 2009). Quizás esto explique el porqué de los integrantes de la caravana. Don Hugo Rodríguez, el joven hombre que organizaba y dirigía la empresa, decidió que su medio hermano mayor de 20 años iba acompañarnos siendo ésta la primera vez que viajaría a los valles. También fue de la partida su suegra, una pastora sexagenaria que participó de varias caravanas y llegó a organizar las propias. Ella insistió en sumarse a sabiendas de que éste, muy probablemente, sería su último viaje. Además de nuestra participación inexperta, don Hugo Rodríguez corrió con la responsabilidad absoluta sobre este viaje asumiendo el desgaste que esto le ocasionaría, algo que luego nos haría recordar en el próximo.

Varios días antes, la suegra y la esposa de don Hugo comenzaron con los preparativos. Se dispusieron a supervisar las caronas, peleros, mañas y sogas y a componer todo lo que fueran necesario. Las mujeres carnearon una llama y separaron carne para hacer charqui para el viaje, tanto para nuestro *avío* como para intercambiar. Un día antes de la partida fuimos a buscar los burros que se encontraban pastando por los campos de Vega Redonda. A esta familia no le faltaban los burros, puede que en ese momento hayan tenido más de 30 animales. El problema es que en su mayoría eran burros *chúcaros*, y de los que estaban más o menos amansados, casi ninguno era *baqueano*. Fueron seleccionados 8 burros de los cuales solo 4 habían sido *baqueanos*, aunque no viajaban desde por lo menos 7 años. El “más *baqueano*” fue un viejo burro blanco que portó el cencerro, el *marucho* de la tropa. Este burro puntero tomó la delantera por su cuenta desde el primer momento del viaje. Un burro fue cargado con los enseres de cocina y el *avío*, otro cargó con nuestras pertenencias (mochilas, abrigos, etc.) y otro estuvo destinado para *sillero*. Aquí también don Hugo esperaba probar a los burros y de a poco ir formando una tropa de *baqueanos*. Llevamos más de 60 kilos de sal en grano, aunque la intención fue llevar 3 cargas de sal, no fue posible trasladarnos hasta el salar de Pastos Grandes para aumentar la carga. Otro de los bienes que compusieron nuestra carga fueron dos *carpones*. Además, se llevó *charqui* y rica-rica.

La elección del día de partida no es un asunto librado al azar, se prefiere evitar los días martes y viernes, por considerarlos *malos días* que afectarían *la suerte* del intercambio. Ese mismo día se comenzó con las prácticas y gestos rituales relacionados con el viaje. Por ejemplo, en Pastos Grandes se estila ofrendar una cucharada de sopa en las orillas del fueguero para *las almitas*, rogándoles de manera impersonal que provean salud y protección. Antes de comenzar a comer el almuerzo del mediodía, cuando doña Gregoria y don Hugo vertieron su ofrenda en el fueguero, pronunciaron un pedido: “Alma bendita milagrosa, roguen a Diosito que nos vaya bien en este viaje”. Alrededor de las 15.00 hs. comenzó el *convido* que marcaría el verdadero inicio del viaje. En un costado del patio de la casa se juntaron los burros que iban a viajar y se le colocaron *mañas* en sus *manos* para que permanezcan en el lugar. Mientras se hizo arder *coba* para sahumarlos, se abrió el *juiri* y se preparó una *mesa* ritual en el suelo para ofrendar a *la tierra*. Todos los objetos que iban a viajar incluyendo las sogas, caronas, peleros, frazada y los efectos personales, fueron dispuestos rodeando el *juiri* en forma de “U”, de manera que los convidados se hicieron orientándose ligeramente hacia el Este. Una posición privilegiada entre todos los efectos que componían la carga la tuvo el cencerro

que llevaría el *marucho*. Adornado con un *chimpo* de colores, fue colocado en el borde del *juiri* de manera tal que cada uno lo tuviera enfrente. Don Hugo, siendo el organizador del viaje, cedió el primer lugar a doña Gregoria que comenzó con sus ofrendas en el siguiente orden: coca, alcohol, vino tinto, blanco, *yerbeao*, chicha y cigarrillos. En el momento de las ofrendas, de rodillas y sin sombrero, la pastora pronunció frente al hoyo sus rogativas a *la tierra*: “Pachamama Santa cusilla, cusilla. Cuidanos en este viaje, que nos vaya bien”. Durante el convido, el cencerro también fue *challado* con bebidas y coca y luego se puso de pie para dedicar una *challa* a la *carga*, rociándola con bebidas. Doña Gregoria fue la primera que dedicó una *challa* a los *cerros* mencionándolos en su *convido*. Después, se dirigió donde los burros y también los asperjó con un vaso lleno de vino y hojas de coca, rogando a la Pachamama que “la tropa no se canse y haya cambio”. Don Hugo hizo su *convido* de la misma manera que doña Gregoria, *challó* la *carga* y al cencerro. Luego se puso de pie con un vaso lleno de bebida al que agregó hojas de coca y asperjó alcohol apuntando en dirección a los cerros que fue *nombrando*: los cerros Quewar y Azufre ubicados al noroeste, y luego el Overo, el Ingamayo y el Incauca, cerros ubicados al sudeste en dirección del camino, por cuyas cercanías pasaríamos varios días después. Esta *challa* a los *cerros* en la que se los *nombra* estuvo acompañada por rogativas especiales. Don Hugo pidió mientras *challaba* y *nombraba*: “pedimos que nos vaya bien en este viaje, que tengamos muchos cambios, a la Pachamama que nos cuide, que aleje los males. Que no *me agarren*, los campos y *los caminos*, que no *me agarren*”. Seguido a esto, también asperjó a los burros pidiendo que estén guapos y que no se cansen en el *camino*. A continuación fue nuestro turno y realizamos el *convido* siguiendo los mismos procedimientos y luego nos siguió el hermano de Hugo. Finalmente, su propia mujer que no iba a viajar también hizo su *convido*. Una vez que se terminó de tomar todo lo que estaba dispuesto alrededor del *juiri* y se continuó *challando* a la carga y los animales, don Hugo y su hermano se dirigieron a la tropa para hacer el *tusamiento*. Una vez listos, se comenzó a cargar 3 burros con la *carga*, uno con el *avío*, al *malitero* con algunas pertenencias y enseres de cocina y se dejó uno para *sillero*. Al *marucho* se lo volvió a *challar* mientras se decía “Jesús, María y José que vayamos bien y que no se mueva la *carga*”. Cabe recordar que la conformación de esta tropa no habría justificado la organización de una caravana en momentos en los que éstas constituían una empresa importante. Pero además de ir a probar el *cambio*, servía para que los burros recuerden o conozcan el camino.



Imagen 7. Don Hugo Rodríguez *sahumando* algunos burros en Vega Redonda.

En el momento de la partida, don Hugo se acercó a su mujer para despedirse y ella le preguntó “¿para cuándo la vuelta?” y él le confirmó que el próximo sábado sería la fecha aproximada de regreso. El primer día se planeó una jornada corta hasta la casa de don Cándido Cruz, el padrastro de don Hugo Rodríguez. Se inició el viaje gritando mucho a la tropa para que comiencen el viaje con un buen paso y se continuó bebiendo *yerbeao* y coqueando. “Así es el primer día”, comentó doña Gregoria. Durante la jornada se conversó muchísimo y estuvieron enumerando aquellas prácticas caravaneras que consideraban pérdidas, decían: que se perdió lo de las tropas grandes, que antes se viajaba en invierno y en verano, que se hacían cuatro veces al año, que en el camino se invitaban *yerbeo* y la *chuspa* y que una vez que volvían ya se organizaba la vuelta. Según doña Gregoria, “en los valles se han muerto *los amigos* y los hijos no continúan”. Nos detuvimos un breve momento en una *apacheta* que se encuentra entre los parajes de Vega Redonda y Ochaqui a dejar nuestros *acullicos* y a *challar* con *yerbeao*. En Ochaqui aumentamos en unos 10 kilos la carga de sal con bolsas de un kilo y otro tanto la de *charqui*, y al otro día, el domingo 22 de marzo, el padre de los hermanos nos acompañó algunos metros para despedirnos gritando a la tropa como si estuviese viajando él mismo. Atravesamos una pequeña quebrada que se desprendía de la de Ochaqui y el campo de Ohires hasta el Abra de Cortaderas. Hicimos una breve parada

para hacer *la pica* allí donde suelen alojarse quienes alcanzan la vega luego de una larga jornada. En un momento particular en el que nos encontrábamos quejándonos por el estado del camino, el apunamiento y el cansancio, don Hugo se nos acercó y nos explicó que debíamos evitar *renegar* con el *camino* para que no nos *agarren* la *tierra* o el *cerro*. Para que eso no suceda debíamos estar *bien coqueados*, no tener *malos pensamientos* y no *andar renegando*. En otras palabras, debíamos conservar el temple y comportarnos de un modo adecuado que no desagrade a las entidades tutelares del camino.<sup>168</sup> Lo mismo ocurrió en otro momento cuando nos enojamos con un burro *mañoso* que no quería volver al camino, don Hugo nos volvió a advertir: “no se reniega con la tropa”. En la primera *apacheta* importante nos detuvimos para hacer un *convido*. Allí depositamos nuestros *acullicos*, piedras blancas que juntamos unos pasos antes de llegar, *challamos* con alcohol y fumamos, depositamos y pedimos que no nos afecte el cansancio a nosotros ni a la tropa. Coqueamos y descansamos un momento. Según los viajeros, esta apacheta era la apacheta de Cortaderas, hito que además dividía la puna con los valles que comenzaban desde allí en adelante. Ciertamente, desde este punto comenzaba a disminuir levemente la altitud. Caminamos, entonces, cuesta abajo pasando por un alojamiento llamado Niño Muerto, dispuesto en un pequeño alero y protegido con un modesto pircado ya derruido por el desuso y llegamos hasta Tolar, donde nos alojamos. Este lugar, preferido por antiguos viajeros, dispone de agua, abundante leña y pasto para los animales, además de estar protegido de los vientos. Doña Gregoria preparó la *conchanita* o fueguero con tres piedras y contó historias y *estilos* de viajeros. Un cuento hablaba de un viajero que había sido castigado a pasar un año en un *alojamiento*, mientras que algunas *costumbres* que recordó se relacionaban con uno de los riesgos más graves en las instancias en que un viaje promedia: que ocurran problemas con la tropa. Cuando se prepara el mate es muy importante no dejar hervir el agua de la pava ya que esto puede ocasionar que la tropa se vuelva. También hay que apoyar las cucharas en la boca de los jarros en los que se toman infusiones para que la tropa no se canse y dejar todas las brasas juntas para que no se separen los animales. Por supuesto, se ofrenda el primer bocado a las *almitas* vertiendo una cucharada de sopa al pie de la *conchana*. Las camas se hicieron a la intemperie con los peleros y caronas, y las cargas se colocaron de manera tal que sirvan de parapeto del viento de la noche. Los burros descansaron de sus cargas y *mañados* o atados de a pares

---

<sup>168</sup> En el caso de un *agarre*, se debe concurrir al lugar donde ocurrió a hacer un *convido* por tres años seguidos, previa consulta a un médico particular.



por el cuello, se alimentaron durante la noche dado que a diferencia de las llamas “ellos no duermen”.

Por la mañana del Lunes 23, antes de la salida del sol, se preparó mate con tortillas y se juntó la tropa. Luego de la salida del sol, entre las 7.00 y 7.30 horas, con la tropa ya lista tomamos una sopa de sémola con *charqui* y partimos. Literalmente, aunque es imposible perderse para quien ya hizo este viaje, la huella del camino es inexistente por largos tramos, por lo que los burros se topan con piedras y pasos despeñados que obligan al arriero a continuos cruces del río que no siempre son simples de hacer. En Abra del Tolar nos encontramos con el primer paraje del camino, habitado por una pareja de ancianos. Don Ángel Tolaba era un viejo conocido de doña Gregoria, y aun más que eso, dado que se saludaron llamándose *pariente*.<sup>169</sup> Don Ángel preguntó por varios viajeros que él solía ver andar a diario, y dijo “ahora se han abierto los caminos, no hay más viajeros”. Sin embargo, dijo que la gente cambiaría, que se cambiaba con sal y que había fruta en Luracatao. Esto sirvió de aliento a los viajeros.

Avanzamos por el camino cruzando pequeños cauces de quebradas transversales por Playa Azul, La Hoyada y Río de la Guardia, pasando por la vega de Redonda, Coipar y Río de la Guardia hasta Rupasca. Este es el punto donde se abre el camino a la cuesta de Cachi. Continuamos camino por el Angosto y tuvimos una pésima experiencia con el estado del camino, se hizo necesario retroceder varias veces por las piedras para retomar otros tramos o cruzar el río. Habiendo recorrido más de 20 kilómetros nos alojamos en Encrucijada, *alojamiento* en el que acostumbraba pernoctar doña Gregoria. Repetimos la rutina de la noche anterior y el martes 24 pasamos por la quebrada de Condorhuasi y ofrecimos sal en la primera casa de la localidad de Alumbre que llegamos a divisar. Doña Gregoria se acercó y fue recibida por Amelia Tapia, mujer de unos 40 años, a la que le dijo: “Buenas señora, ¿no compra sal?”. La señora aceptó intercambiar la sal en grano y ofreció habas, choclos y zapallos. Aclaró que su maíz y papas aún no estaban listos, “todavía están verdes” y que recién lo estarían entre mayo y julio. Mientras iniciaban una conversación preguntó por algunos pastograndeños que solían bajar a hacer sus *cambios* en junio y recordó a varios hombres que dejaron de ir, “ya no bajan más, no baja nadie” explicaba Amelia. Don Hugo se acercó con un burro y descargó una bolsa de sal que vació en un balde de metal de aproximadamente 10 litros. Se llenaron

---

<sup>169</sup> “Buenos días *pariente*”, fue el saludo de doña Gregoria, quién reconoce que una rama de su familia es también Tolaba, lo que de alguna forma los emparentaba.

dos *almudos* y el resto de la sal, que no era mucho, también se lo vació en sus bolsas. Amelia respondió a este gesto diciendo, “ah, ya le vamos a dar...”.

Continuamos valle abajo y nos acercamos a la puerta de una casa en la que no estaban interesados en nuestra sal, pero sí en nuestro *charqui*. Hugo no conocía como era el *cambio* por lo que el señor, que no podía ofrecernos el maíz que era de su hermana, nos pagó 20 pesos por 2 kilos de *charqui*. Luego de esta venta por dinero, ofertamos nuestra sal en tres casas más que no estaban interesadas y don Hugo empezó a dudar si se justificaba seguir bajando. Confiaba en que un antiguo cliente que vivía un kilómetro más abajo lo recordaría y se quedaría con la sal. Buscó un lugar adecuado para alojarnos y pensaba partir con un único burro cargado con lo que quedaba cuando un hombre se nos acercó a conversar. Don Abel Gonzales tenía 33 años y reconoció a doña Gregoria y a Hugo, pues los había visto en viajes de años anteriores. Don Hugo no lo recordaba, ya que se trataba de viajes que había hecho con un tío cuando era todavía un jovencito. Don Abel nos dijo que podíamos dormir en ese lugar que se llamaba *Yoji* y preguntó por todos los viajeros que conoció y que ya no bajaban. Luego conversaron de los intercambios, preguntó cómo *vendían* la sal y cómo cambiaba la carga de sal granulada. Le dio a entender que no estaba de acuerdo con *almudear* el choclo, pero que cavaría algunas papas y ofreció también habas verdes. Pidió una carga de sal y dijo “entonces una carga te haría quedar yo, así, por haba... ¿y por la plata?”. Hugo respondió firmemente que por la plata no y que tampoco sabía cuál sería el valor en dinero. Sólo restaba una carga de sal y Abel le aconsejó que se dirija a una persona que seguramente se quedaría con la sal. Hugo le preguntó si alguien de estos parajes tenía tunas y Abel le dijo que por allí había sólo manzanas que tampoco estaban listas.

A la mañana siguiente fuimos a la casa de Abel a las 9 de la mañana y nos recibió con su señora. Rápidamente sacó un balde de 20 litros (de pintura) con habas y uno más pequeño (de albañil) de unos 7 litros con papas que había ido a cavar la tarde que conversó con nosotros. También tenía choclos que dijo que se cambiaban por docenas. Su señora nos regaló *bollos* de pan y nos despedimos emprendiendo el regreso. Pasamos nuevamente por donde habíamos vendido algo de *charqui* y la dueña de casa (hermana del señor al que le vendimos *charqui*) nos reclamó por qué no le ofrecimos sal e hizo un *encargo* de sal en pan y coca. Finalmente llegamos a la casa de los Tapia donde nos atendió doña Avelina, madre de Amelia, que ya tenía preparada la entrega. Mientras negociaban, Hugo le entregó la sal que le quedaba (10 kilos) y doña Gregoria le dejó

una bolsita con rica-rica que Avelina se comprometió a vender para luego entregarle la plata. La buena relación entablada devino en el ofrecimiento de doña Avelina de recibir toda la sal o mercadería que trajeran en el próximo viaje para encargarse ella misma de hacer los cambios y ventas. Esto mereció que don Hugo opinara que doña Avelina era *una viejita muy buenita* y se entusiasmará con la posibilidad de volver. Incluso, Hugo aseguraba que continuando quebrada abajo nos iría mucho mejor, “más abajo te sacan la sal de la mano”. En un momento del regreso, don Hugo se detuvo y dijo seriamente: “¿sabes qué?, y esto anotalo en tu libreta; yo voy a seguir viajando porque cambio hay, el cambio sigue...”.

<b>1er cambio</b>	2 almudos medianos de sal granulada	x	2 almudos medianos de papas
Familia Tapia	10 kilos de sal <sup>(1)</sup>	x	18 zapallos angolas
	Yapa de sal		10 kilos de maíz
	2 carpones	x	1 almudo chico de habas verdes
	Rica-rica	x	4 almudos de maíz (mediano o chico)
			dinero (a cobrar en próximo viaje)
<b>2do cambio</b>			1 almudo grande de habas (20 litros),
Abel González	2 carguitas de sal granulada <sup>(2)</sup>	x	1 almudo chico de papas (balde mediano)
			12 choclos
<b>3ro venta</b>			
Sin Nombre	2 kilos de charqui de llama	x	20 pesos

Cuadro 12. Cambios y ventas del primer viaje. Notas: <sup>(1)</sup> Son diez bolsas de un kilo cada una de sal envasada, <sup>(2)</sup> Suponemos que esta carga de sal granulada pesaba entre 30 y 40 kilos. Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

Los trueques siguieron de manera aproximada los cambios prefijados que se utilizaron por los viajeros más viejos y que fueron señalados en el cuadro 11. De todas formas, ante la falta de los bienes que más hubiesen querido encontrar, reflejaron también la poca pretensión de los viajeros que aceptaron lo que había y se conformaron con las tasas de cambio propuestas.

Tanto el maíz como las papas no estaban listos y los otros bienes por los que preguntaron –y que pueden encontrarse listos en esta época– se encontraban más lejos (las tunas y verduras tales como tomates, cebollas o ajo). Las manzanas, que en lugares como La Puerta o La Sala ya podrían estar pasándose, estaban en Alumbre todavía sin

madurar. Don Abel González nos explicó algunas particularidades que influyen en la calidad de la producción agrícola del lugar:

Sebastián Abeledo: Acá [Alumbre] siempre entregan lo mismo, maíz, haba, papa. ¿Fruta y verdura?

Abel González: Verdura muy poco. Verdura más abajo, aquí ponemos muy poco, únicamente para consumo. En la Puerta ya ponen más en extensión, como ser tomate, cebolla, ajo. Porque ahí tienen más facilidad de sacar y lo venden ahí nomás, así que es más negocio.

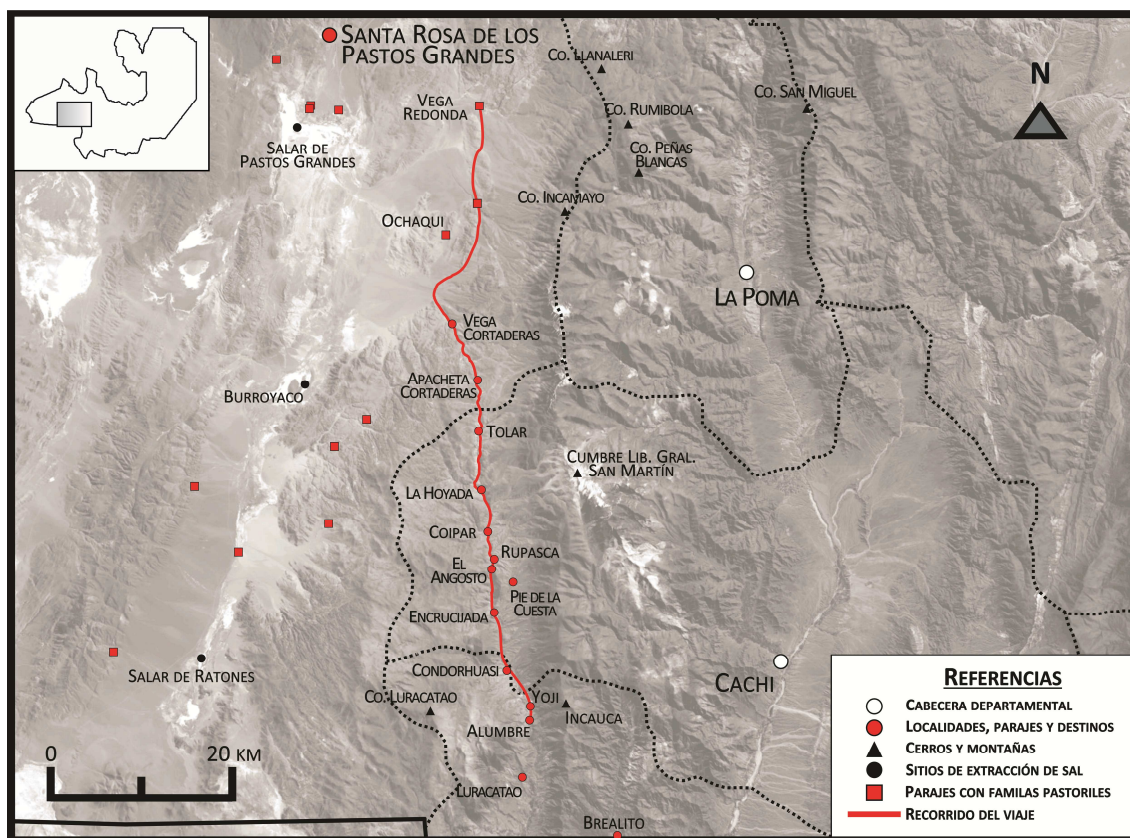
S. A.: de fruta acá tienen muy poco acá arriba.

A.G.: porque no da. Hay años que se hela [...] La Puerta, por ahí la manzana ya se está pasando, y aquí el que tiene manzanas están verdes todavía. Quínoa muy poco, para cambio no. Por ahí, para algún loco que quiere comprar (Abel González, 2009)

En el trueque efectuado con la familia Tapia, el almudeo se hizo con un balde de metal de una capacidad que estimamos entre los 8 y 10 litros. Hugo entendía que esos *almudos* llegaban a cargar algo así como 10 kilos de sal granulada. Por esto le fueron entregados 2 *almudos* de papas del mismo tamaño. Como las papas suelen ocupar más lugar y suelen cambiarse por mayor cantidad, le entregaron también 18 zapallos angola. Los kilos de sal con los que Hugo llenó los almudos hasta casi rebalsarlos fueron apreciados como una *yapa* por la que se le entregó un pequeño *almudo* de 4 litros de habas verdes. En estos trueques con la familia Tapia no se retiraron todos de los bienes, tal fue el caso del maíz que aún no estaba listo por el que, de todos modos, sí se entregó sal. Se convino que los 10 kilos de sal embolsada iban a ser cambiados *por kilo*, cantidad que también iba a ser retirada en el invierno junto con 2 *almudos* medianos correspondientes a uno de los 2 carpones entregados. En suma, producto de estos arreglos, quedaba una carga de maíz para ser retirada en el próximo viaje.

En el segundo trueque realizado don Hugo se refirió a la cantidad de sal entregada como a 2 *carguitas* que fueron vaciadas en dos *almudos* grandes. Los bienes que le fueron entregados correspondían a una *carguita/almudo*. Según Hugo, don Abel le quedó debiendo una *carguita de sal* –además de la bolsa–. En el próximo viaje que tenía pensado hacer en el invierno, don Abel le entregaría 2 *almudos* medianos de maíz (de 8 a 10 kilos). Don Hugo entendió que contemplando la tendencia a ofrecer *almudos* más pequeños por las cargas de sal en pan, de alguna manera estos cambios se correspondían con las tasas básicas del intercambio. Esta apreciación nos quedó aún más clara en el viaje posterior que realizamos con él.

Luego de recoger los cambios hicimos la jornada más corta del viaje, debido al cansancio nos detuvimos y alojamos en la boca del Angosto. El jueves 26 de marzo caminamos casi 30 kilómetros haciendo sólo una parada y llegamos hasta el pie de la apacheta de Cortaderas, donde nos alojamos por quinta vez en el camino. Llegamos a Ochaqui el viernes 27, el sexto día de viaje, y el padre de Hugo y Atilio nos esperó gritando y nos arengaba también a hacerlo. Pasamos la noche en Ochaqui contando anécdotas y pormenores del viaje mientras don Cándido y sus demás hijos nos preguntaban lo que querían saber. Don Cándido nos aseguró que hicimos bien el cambio y que estaban igual que cuando él viajaba. El sábado 28, mientras alistábamos a los burros para regresar a Vega Redonda, don Cándido se acercó haciéndonos a un lado y mientras nos sujetaba las manos dijo: “estoy muy agradecido que haya caminado con mis hijos, le estoy muy agradecido a usted”. Llegamos a Redonda gritando y Doña Ricarda salió a recibirnos con sus hijos, Don Hugo saludó a su mujer y luego de intercambiar algunas palabras, celebramos el ritual de la “buena llegada”. Mientras se descargaban los burros se encendió coba para *sahumarlos* que doña Ricarda había ido a juntar especialmente para nuestro regreso. Don Hugo y su mujer se dispusieron a *florear* las orejas de los burros con borlas de lana roja que ella ya tenía preparadas. Durante la *floreada* se servía vino blanco con gaseosa para tomar y *challar* a los burros. Una vez *floreados*, don Hugo los *challó* a todos y les agradeció diciéndoles en voz alta “gracias por su servicio”. Luego que se soltaron los burros, el cobero se colocó al lado del *juiri*. Convidamos a la tierra de la misma manera que en la partida, pero con un sentido diferente: si el convido inicial estuvo impregnado de rogativas y pedidos, ahora primaba un espíritu de agradecimiento. Una vez que todos hicimos nuestros *convidos*, Don Hugo, que esta vez fue el último, *challó* a la carga y con el resto de bebida que le quedaba se apartó unos pasos y *challó* a los cerros lanzando también una expresión de deseo: “que no me alcancen los burros para traer carga al próximo viaje”. Durante la noche se narraron una y otra vez cada uno de los momentos más significativos del viaje. Doña Ricarda nos dijo que cuando los viajeros se encuentran de viaje, la familia que lo espera no puede bañarse y tampoco hacer trabajos manuales durante un par de días. Hubo un sincero entusiasmo por los viajes y se habló mucho de hacer otros.



Mapa 5. Itinerario del primer viaje desde Vega Redonda (Pastos Grandes) a Alumbre (Luracatao) por la quebrada de Cortaderas. Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

### *Regresando a los valles*

Don Hugo Rodríguez no pudo hacer el viaje que había planificado para el invierno de 2009. Una compañía minera organizó un proyecto de prospección en el cerro Gordo al que accedían por una quebrada del paraje Ochaqui. La empresa de exploraciones (Salta Exploraciones) contrató a los dos hermanos Rodríguez como ayudantes para la construcción y mantenimiento del campamento que iba a ser instalado a poco más de un kilómetro de la casa de Ochaqui. En diciembre del año 2010 don Hugo reordenó sus tiempos de trabajo y, proyectando un viaje próximo, nos invitó a acompañarlo nuevamente para mayo de 2011. Volvimos al terreno en ese mismo mes y, con dos años de dilación entre un viaje y el otro, regresamos a los valles.

En esta caravana fuimos de la partida, además de su organizador y don Atilio, el joven Lucho Cruz, un cuñado de ambos que estaba haciendo su primer viaje. En esta ocasión Doña Gregoria no caminó con nosotros, la anterior había sido su última vez. Nuestra participación en esta caravana fue mucho más activa. Si en la anterior fuimos casi meros observadores, aprendiendo y colaborando con tareas básicas, en este viaje se nos exigió un compromiso mayor. Desde la partida se nos asignaron burros para cargar y descargar

y hasta se esperaba que pudiéramos hacer nuestros propios *cambios*. Hugo entendía que para aprender realmente en qué consistían los viajes ésta era la mejor manera de lograrlo. En ese año estuvo varios meses sin trabajar en la minería debido al cierre del campamento de exploración de Ochaqui, por lo que decidió emprender un nuevo viaje de intercambio para el invierno. La intención de don Hugo era emprender viaje en el mes de mayo, pero ocurrió un incidente personal inesperado que complicó la partida y por el que tuvo que viajar a Salta. Sin embargo, no se echó atrás con sus intenciones de ir a los valles y reprogramó su viaje para los primeros días del mes de junio. Acorde con este cambio de planes, entendió que no le alcanzaría el tiempo para ir a buscar el mismo las cargas de sal y decidió contratar los servicios de don Constancio Delgado, un pastor de edad que vive en un paraje ubicado a 10 kilómetros de Burroyaco, sitio del que se extrae sal en pan para transportar a los valles. Don Hugo le encargó la extracción de 20 cargas de sal especialmente preparadas para burros “zonzos” que no eran *baqueanos*. Según este acuerdo, don Constancio se comprometió a preparar las cargas por un precio de 10 pesos cada pan que dejaría listos en el mismo *hachadero* de Burroyaco. Como debíamos pasar por allí a cargarla, don Constancio nos aconsejó continuar hasta su casa para mostrarnos la senda que él tomaba para ir a los valles por la quebrada de Mojón Blanco que nos conduciría hasta Encrucijada. Continuando con los preparativos de la caravana, acompañamos a don Hugo a buscar sal granulada al salar de Pastos Grandes. Unos días antes le habíamos pedido 10 bolsas vacías de 50 kilos a uno de los jefes de la empresa de exploración minera que se encontraba en el pueblo (Rojas y Asociados) y conseguimos la autorización para llenarlas con sal granulada de las piletas de la empresa TRAMO. Una persona de Pastos Grandes con quien se deben varios favores, nos llevó en su camioneta. De esta empresa también obtuvimos *carpones* que eran descartados.

El miércoles 1 de junio nos trasladamos a Redonda y transcurrimos los días antes de la partida con los preparativos para el viaje. El domingo 5 de junio nos alistamos para partir en la tarde y caminar de noche. La tropa compuesta de casi 30 burros fue ubicada en las inmediaciones de una nueva casa que estaba construyéndose y, al no tener un patio para encerrarlos, fueron atajados por toda la *familia*.

Al igual que en el viaje anterior hicimos una ofrenda ritual a la Pachamama; don Hugo se dispuso a abrir un *juiri* frente a la casa y preparó una mesa ritual sobre un carpón en el suelo a la que se refirió como *mesada*. En esta oportunidad, estuvo orientada en dirección al sol de mañana, perfectamente hacia el Este. La carga y nuestras

pertenencias fueron dispuestas alrededor del hoyo, pero esta vez, ubicadas detrás de cada persona que se arrodillaba a convidar. En esta disposición, el cencerro, adornado con un *chimpo* de colores y hojas de coca al borde mismo del hoyo, ocupaba una posición central entre cada persona que convidaba y el *juiri*. Este fue uno de los *días ventosos* en los que sopla un viento fuerte y constante que no deja hacer mucho a la intemperie. Don Hugo inició de rodillas el convido con coca, a la que previamente le insufló su aliento mientras la sostenía con las dos manos. De forma similar a cómo lo había hecho en el viaje anterior, hizo su convido y repitió el procedimiento de asperjar a los burros. Luego preparó un jarro con todas las bebidas *entreveradas* y hojas de coca y arrojó el contenido en dirección a *los cerros*. En esta oportunidad la primera mención a *los cerros* fue impersonal, pero luego los *nombró* uno a uno y he hizo sus pedidos para un buen viaje. Prosiguió con su convido doña Gregoria y don Hugo nos invitó a convidar antes que Atilio y Lucho. En nuestros convidos, tomando, coqueando y prendiendo cigarrillos, pronunciamos las mismas rogativas que en el viaje anterior.



Imagen 8. Don Hugo Rodríguez (centro), su cuñado (izquierda) y su hermano (derecha) convidando a la tierra en Vega Redonda.

Al igual que Hugo todos asperjamos a los burros y, aunque él tenía ganas de *tusarlos*, su mujer y doña Gregoria lo desalentaron insistiéndole que, debido al mal tiempo, era



preferible hacerlo al regreso. Una vez concluido el *convito* comenzamos a separar los 14 burros que conformarían la tropa en este viaje. Estos burros ya habían sido seleccionados por Hugo y sólo restaba que los fuera señalando para que los apartáramos de los demás. El primero, naturalmente el *marucho*, fue el mismo burro que había desempeñado este rol en el viaje de 2009. Mientras era sujetado por Lucho, Hugo lo *challó* derramando vino y coca en su lomo y le colocó el cencerro mientras le dedicaba palabras de aliento para que dirija la tropa en el camino. Dos *maliteros* cargaron con nuestras pertenencias, los enseres de cocina y el avío y se cargaron 3 burros con 50 kilos de sal en grano cada uno. También cargamos con 3 vellones de lana (de aproximadamente 1 kilo cada uno, 2 marrones y 1 blanco) y una bolsita de rica-rica desgranada. Otros 6 burros iban a ser cargados con sal en pan. Como siempre, se llevaron burros sin carga por si eran necesarios, ya sea para ser cargados en los valles o como *silleros*. Antes de la partida tomamos una sopa en un plato en el que dejamos un poco y doña Clara Cruz nos advirtió que en un viaje se deben comer todos los alimentos de cada comida y no hay que dejar nada, “ni siquiera un trapo”. Como nos había sido advertido en el viaje anterior, si se trasgreden estas normas se corre el riesgo de que la tropa se vuelva durante la noche. También antes de salir, Don Hugo hizo algo que no le habíamos visto antes. Se dirigió a la casa y prendió una vela a la pequeña imagen de Justo Juez que reposa en una de las paredes y rezó una oración. Le pidió a su mujer que le dé una virgencita que guardó en un bolsillo delantero de su chaleco a la altura del pecho. Nos despedimos de la familia dándonos la mano y Hugo se acercó a su mujer y le aproximó la fecha de regreso entre el 14 y 15 del mes. Apenas dimos unos pasos cuando don Hugo se detuvo, hizo un pequeño agujero en el suelo y mientras depositaba algunas hojas de coca con ambas manos dijo: “Santa Madre Tierra, Santo camino, que se acorten todos los caminos”.

El domingo 5 de junio a las 18.30hs. ya estábamos en viaje. Fuimos gritando y tomando *yerbeao* hasta Playa de Ochaqui y seguimos camino atravesando el Abra de Azul y Ampatos. A pesar de que nuestra intención era caminar toda la noche, nos detuvimos en el paraje Ampatos debido a que Hugo estaba indispuerto. Metimos los burros en un corral y luego de tomar mate con tortillas dormimos al pie de un pircado. El lunes 6 teníamos planeado pasar por el salar de Burroyaco y alcanzar el paraje Cienago Ancho donde nos recibiría don Constancio. Saliendo de Ampatos, atravesamos un extenso *campo* absolutamente despejado y sin senda plagado de cuevas de ocultos que nos hacían hundir en el terreno a nosotros y a la tropa. Este tramo era paralelo al campo de

Ohires y pasaba cerca de un camino que conducía al Abra de Cortaderas, de la cual pasamos a un par de kilómetros. Al mediodía nos encontrábamos en medio de este campo cuando comenzó a soplar un fuerte viento que se convirtió en una verdadera tormenta de arena. No obstante, continuamos caminando hasta las 15.00hs., momento en el que Hugo nos explicó por qué nos detendríamos allí: “los burros se *despian*, estuvieron toda la noche sin comer y sin tomar agua. Mas el viento los jode los pies, ya caminan mal, ¿no ve? Así no van a volver bien. Los llevamos a Tolayo para que tomen agua y coman”. Tolayo es un alojamiento que circunstancialmente utilizan las familias de los parajes pastoriles de la cuenca del Centenario cuando les es necesario detenerse en sus viajes hasta o desde el pueblo de Pastos Grandes.



Imagen 9. Avanzando hacia el alojamiento Tolayo en medio del viento

A la mañana siguiente nos levantamos temprano para partir con la salida del sol y comprobamos que dos burros *mañados* se habían vuelto camino atrás hasta la altura del Abra de Cortaderas. Ese día se le colocó el cencerro a un joven burro tordillo que ocuparía el lugar del viejo *marucho* que había cedido la delantera gran parte del tramo recorrido. Una de las intenciones de Hugo en este viaje era comprar burros vallistos, de los que se dice que son más flacos pero mucho más fuertes que los de la puna. Quería de a poco ir renovando su tropa de burros que consideraba en su mayoría viejos y poco preparados para viajar. Recién a las 11.00 hs. pudimos cargarlos –a nosotros nos correspondió cargar 3– y caminamos rumbo el salar de Burroyaco. Según conversaban

los viajeros esos son los riesgos del viaje, que se hacen “mucho peores cuando no se hacen las cosas bien”. Bordeamos el salar Centenario por el oriente e ingresamos al sector del salar donde se encuentra el *hachadero* de Burroyaco. En el salar había más de 26 panes de sal preparados por don Constancio Delgado. Nosotros cargamos 4 burros con 8 panes de sal y partimos siguiendo una huella que daba a la casa de Constancio.



Imagen 10. Cargando burros con sal en pan en el salar de Burroyaco.

El dueño de casa no estaba pero nos atendió su mujer con una cena y nos ofreció un corral para alojarnos. El miércoles 8 nos acompañó uno de los hijos de Constancio para guiarnos a seguir el camino de Mojón Blanco que ellos siguen cuando van a los valles. Este camino fue muy difícil para la tropa, en la quebrada de Mojón Blanco el agua congelada había formado un escarcho que nos obligó a hacer caminar a los burros por las falditas del cerro. Desde Mojón Blanco (4100 msnm) hasta el Alto de Lagunillas (4560 msnm) el camino, siempre cuesta arriba, transitaba un terreno muy blando y difícil donde tuvimos que *componer* varias veces las cargas de los burros, al punto que Hugo expresó que nunca más haría este recorrido. En la apacheta de Cienago Ancho nos detuvimos una hora a hacer un *convido* con vino, alcohol y mucha coca y cigarrillos. Desde este punto ubicado a 4780 msnm, continuamos cuesta abajo sin la compañía de nuestro guía que retornó a su hogar. Descendimos por la quebrada de Cienago Ancho hasta dar con la Puerta de Cajón, punto donde el camino intersecta con el que inicia en Abra de Cortaderas. Avanzamos hasta La Hoyada y nos alojamos en el corral de una

casa deshabitada. Esta fue la jornada más larga y pesada del camino de ida a los valles. Esa noche, luego de andar aproximadamente 25 kilómetros por “el camino de don Constancio”, tomamos nuestro mate y cenamos una sopa de arroz con puchero. Durante la noche, Hugo nos advirtió que debíamos “ojejar nuestro cuchillo” –o sea, enfundarlo–. Eran noches de mucho frío y este era otra de los modos de comportamiento que debíamos atender ya que al helarse el cuchillo, por transferencia, también lo hacíamos nosotros. Además, ya habíamos oído decir a Hugo que notaba que la tropa estaba andando algo despacio y relacionaba este supuesto cansancio con que no había *tusado* a los burros al momento de la partida. El jueves 9, nuestro quinto día de rutina de viaje, llegamos a Rupasca por la tarde y atendiendo a la información que había obtenido sobre el pésimo estado del camino del Angosto, Hugo decidió que tomaríamos un desvío por una quebrada adyacente. Ese camino pasa cerca de una familia emparentada con gente de Pastos Grandes. Encontramos a don Alberto Salva en su puesto Potrereros y junto con su señora nos *atendieron* de un modo que los viajeros juzgaron muy amable. Como puede verse en el mapa 6, este puesto se sitúa frente al camino de la Cuesta de Cachi. Sin haberlo buscado, fue allí donde comenzaron los *cambios*. Don Alberto Salva “hizo quedar” 2 cargas de sal en flor, una carga de sal en pan y un carpón. Alberto ofreció manzanas traídas de Cachi que “se había hecho quedar” de un viajero que volvía. Al día siguiente retomamos el camino en Encrucijada y unos 3 kilómetros antes de llegar a la casa de doña Avelina, Hugo nos mandó con Atilio a ofrecer sal a un paraje llamado La Loma. Doña Cristina Tolaba, luego de ofrecer los productos con los que podía trocar, se quedó con una carga de sal en grano y una en pan y le dijimos que en un par de días estaríamos volviendo a retirar nuestra mercadería. Continuamos valle abajo y pasando la quebrada de Condorhuasi nos dirigimos a lo de doña Avelina con el fin de cobrar las deudas del viaje del 2009, pero una de las hijas nos dijo que no estaba en casa. Seguimos camino con la intención de encontrar a don Abel y cobrar también las deudas contraídas. Sin embargo, recibimos la noticia de su deceso, que se había dado unos meses antes. Don Hugo consideró que no era apropiado dirigirse a su señora para cobrar aquellas deudas, “pobre la viudita, ya bastante tendrá” atinó a decir. Nos dirigimos a la casa de un viejo cliente suyo. Dejamos los burros en Caijón al cuidado de Hugo y con Atilio y Lucho fuimos a ofertar la sal a la casa de don Leoncio en el paraje La Aguada, hasta la que había que subir unos 100 metros por una quebrada. Nos atendió su mujer y se pusieron a negociar el cambio. Ella dijo que tenía papas (overa, runa y tuni) y algo de habas, pero que no tenía maíz para hacer cambio y preguntó insistentemente si traíamos

carne y sal en flor, de la que ya habíamos “vendido” todas nuestras cargas. La señora pidió que le dejáramos sólo 2 cargas de sal (nos quedaban 3) en un lugar cercano a donde nos alojábamos. El cambio iba a hacerse por 3 *almudos* del tamaño más grande, algo que ella hizo notar: “balde de antes, yo traigo esos baldes grandes, de antes, no de ahora. De ahora, en esos lleno 2 *almudos*. Estos son grandes”. Lucho el ofreció rica-rica y le encargó el valor de 10 pesos. La señora nos preguntó dónde nos habíamos instalado y nos invitó a alojarnos en su casa, algo que Lucho agradeció pero no pudo aceptar, dado que ya habíamos descargado todos los burros. Lucho también le preguntó si tenía gallinas para cambiar por “lana seleccionada” pero la señora dijo que sólo tenía ponedoras, “apenas para mi gasto”. Se convino que al otro día a la mañana iba a mandar a su esposo para que arreglemos qué es lo que iba a hacerse quedar.

El sábado 11 de junio Don Leoncio se nos presentó temprano por la mañana y luego de coquear y conversar un rato, dijo que se quedaría con las 3 cargas. Además encargó bolsones (carpones) que pagaría hasta con plata y un *partido* de cordero. Ese era el *día del pago* y toda la gente de Alumbre iba a cobrar sus sueldos, jubilaciones y asignaciones a la escuela Madre Teresa de Calcuta (Alumbre, Molinos). Aprovechando la ocasión, en la puerta de la escuela se apostan comerciantes con camiones abarrotados de todo tipo de mercaderías y la gente hace sus compras. Como teníamos toda la carga ya *vendida* y debíamos esperar hasta el otro día para recoger lo negociado, fuimos hasta allí a comprar provisiones y pasar el día. Esta fue una buena oportunidad para socializar con *clientes* potenciales. Hugo se encontró con doña Avelina y ella lamentó que su hija no le haya pedido una carga de sal. Le anunció que en el mes de julio estaría viajando de nuevo y ella hizo un nuevo *encargo*. Otras dos señoras que se enteraron que estábamos trayendo sal, también se acercaron e hicieron sus *encargos* de sal en flor, sal en pan y también de *carpones*. Una de ellas se quejó que los comerciantes venden panes de sal muy pequeños, los que se ve obligada a comprar por la necesidad de su ganado. Entre sus *encargos* pidió que no olvidemos llevarle rica-rica.

Pasamos otra noche alojados en Caijón y el domingo temprano subimos a La Aguada para recoger nuestras cargas. Don Leoncio nos atendió, sacó sus *almudos* y pagó las 3 cargas de sal en pan con papas, habas y maíz. Decidió quedarse con los vellones de lana y la rica-rica y nos hizo pasar a su casa para desayunar con su familia. Con sinceridad, nos dijo al despedirnos: “gracias a ustedes que vienen de tan lejos, traendonos [sic] la sal”. Emprendimos el regreso y nos detuvimos en la casa de un abuelo que quería

hacernos un *encargo* y no permitió que nos vayamos sin antes demostrarnos su hospitalidad. Nos ofreció una comida, vino y cerveza. Hugo arregló retribuirle la gentileza con sal que traería en el próximo viaje y, de hecho, es lo que este señor esperaba. Pero además, de acuerdo con uno de los planes que tenía para este viaje, Hugo le “compró” 3 burros que los abuelos ya no necesitaban a cambio de un burro blanco macho que el traería en el próximo viaje. Cuando fuimos a buscarlos al corral, Hugo nos pidió que llevemos un vino, los fuimos *pillando* y él los fue *challando* en sus lomos y crines. Hacía esto mientras explicaba que “así no se vuelven más”. Muy cerca estaba la casa de Avelina donde nos atendió doña Amelia y entregó el maíz que tenía preparado su madre. “Bueno, esa era la deuda ¿no?” dijo Hugo en respuesta, dando por cerrado el cambio iniciado en 2009, mientras en el mismo dialogo abrían de inmediato otros compromisos con mutuos *encargos*.



Imagen 11. Regresando desde Puesto de Potrero por Rupasca.

Continuamos hasta al paraje La Loma y doña Cristina pagó sus cargas de sal en pan y en grano como habíamos quedado y partimos hacia Potreros. Allí pasamos la noche y el día siguiente estuvo dedicado a rodear burros. Esa misma noche se escapó uno de los que él había comprado. Ese fue el lunes 13, un día de mucho trabajo que lamentablemente no rindió sus frutos ya que fue imposible encorralar a los *chúcaros* sumamente desconfiados. Don Alberto Salva nos hospedó esa noche y nos colmó de gestos de hospitalidad (sacrificó un cordero y compartió quesos) y regalos (hierbas,

frutas, carne y quesos). Hugo compró también dos chivitos a una módica suma, ya que como explicó Alberto, no se puede saber si van a vivir y el riesgo de que mueran pequeños no permite venderlos a un precio mayor. A la mañana siguiente nos acompañó en el camino de regreso montado en su mula hasta su casa de Río Blanco donde guardaba los productos con los que cancelaría sus deudas. Luego de negociar, allí mismo nos despedimos con la certeza de haber trabado una relación en términos de amistad.

<b>1er Cambio</b>			2 almudos de maíz copia (10 litros)
Leoncio Castillo	3 cargas de sal en pan	x	2 almudos de habas 2 almudos de papas
	Rica-rica	x	20 pesos
	3 vellones de lana	x	60 pesos
<b>2do Cambio</b>	1 carga de sal granulada	x	2 almudos de papa (2 baldes de 6 litros)
Cristina Tolaba	1 carga de sal en pan	x	2 almudos de papa (6 litros) 1 almudos de habas (6 litros)
<b>3er cambio</b>			3 almudos maíz morocho (2 baldes de 6 a 8 litros)
Alberto Salva	2 cargas de sal granulada	x	3 almudos maíz morocho (2 baldes de 6 a 8 litros)
	1 en pan	x	2 y 1/2 almudos de manzana (20 litros)
	1 carpón	x	3 almudos de maíz morocho
	60 pesos	x	3 quesos de cabra
	30 pesos	x	2 chivitos

Cuadro 13. Cambios y ventas del segundo viaje. Notas: <sup>(1)</sup> Este intercambio fue pautado pero Hugo regaló el carpón y se llevó el maíz *a cuenta* <sup>(2)</sup>. Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

Siguiendo los parámetros del intercambio plasmados en el cuadro 11, el primero de los *cambios* que cerramos no fue del todo favorable. En primer lugar, los *almudos* de don Leoncio no eran los grandes *almudos* de antes que imaginamos –eran baldes metálicos de unos 10 litros– ni tampoco fueron 3 los que entregó por cada carga, como lo habíamos convenido con su señora. Esto fue algo que le señalamos a Hugo en el mismo momento del trueque, pero él se limitó a hacer un gesto de resignación diciéndonos que “así son ahora los cambios”. Como lo había dicho su mujer, sólo tenían maíz para su gasto, pero don Leoncio entregó 2 *almudos* de maíz copia que el mismo había comprado

más abajo. A nuestro favor, Hugo se mostró conforme cuando nos compraron la ricarica y los vellones de lana sin cuestionar los valores que él fijó.

El intercambio hecho con doña Cristina Tolaba tuvo un balance más positivo que el anterior, pero seguía alejado de aquel cuadro que nos describieron los viajeros de antaño. Nosotros no hemos visto el *almudeo* por la sal en flor, dado que doña Cristina ya tenía la mercadería preparada. Sin embargo, el cambio prefijado en 2 *almudos* por una carga de sal granulada que realmente se efectuó fue considerado equivalente al *almudo x almudo*. La carga de sal en pan se cambió por un *almudo* más. Entonces, por la sal granulada se entregaron 4 baldes de papas de 6 litros, ya que según doña Cristina, 2 de estos baldes completaban un *almudo*. Por lo tanto, a cambio de la carga de sal en pan, se entregaron 4 baldes de papas (= 2 *almudos*) y 2 baldes de habas (= 1 *almudo*).

En términos comparativos, como lo entendieron los mismos viajeros, el último trueque que se hizo fue el más beneficioso. Don Alberto entregó las 2 variedades de maíz en *almudos* en baldes un poco más grandes que los utilizados en La Loma, que tenían una capacidad que rondaban los 8 litros. Igualmente, no *almudearon* la sal y asumieron que los 6 baldes que completaban 3 *almudos* (2 baldes = 1 *almudo*) eran una medida adecuada de intercambio por cada carga de sal granulada. Las manzanas que entregó por la carga de sal, sí fueron *almudeadas* en los tachos de 20 litros que tanto insistían en citar los viejos viajeros como la medida adecuada –pero abandonada– para intercambiar las cargas de sal en pan. Don Alberto llenó 2 tachos de estos con manzanas traídas de Cachi y cuando estaba llenando el tercero, se detuvo en la mitad y le dijo a Hugo: “de éstas ya te estoy dando así porque están caras las manzanas”. No obstante, dando muestras de cortesía, ofreció otra variedad de maíz y le entregó *fiado* 2 *almudos* de maíz amarillo y uno de manzana agria. Intentó también seguir entregando otros productos como habas y papas, tanto como gentileza o *yapa* como a cuenta de futuros cambios, pero ya no teníamos más burros para cargar. Hugo no le cobró un *carpón* que le había entregado y que habían acordado cambiar con 3 *almudos* de maíz. Este fue el último cambio que nos faltaba recoger.





Imagen 12. Don Hugo y don Alberto Salva *almudeando* y embolsando maíz y manzanas traídas de Cachi.

A todas estas personas con las que Hugo hizo trueques, les anunciaba que estaría de regreso entre el 15 y el 20 de julio por lo que los *encargos* que hicieron, a los que se suman los de la gente que nos encontró el *día del pago*, y el de don Anastasio, se resumen en el cuadro 14. Para cumplir con estos *encargos* que nosotros pudimos registrar, debería salir con no menos de 20 burros.

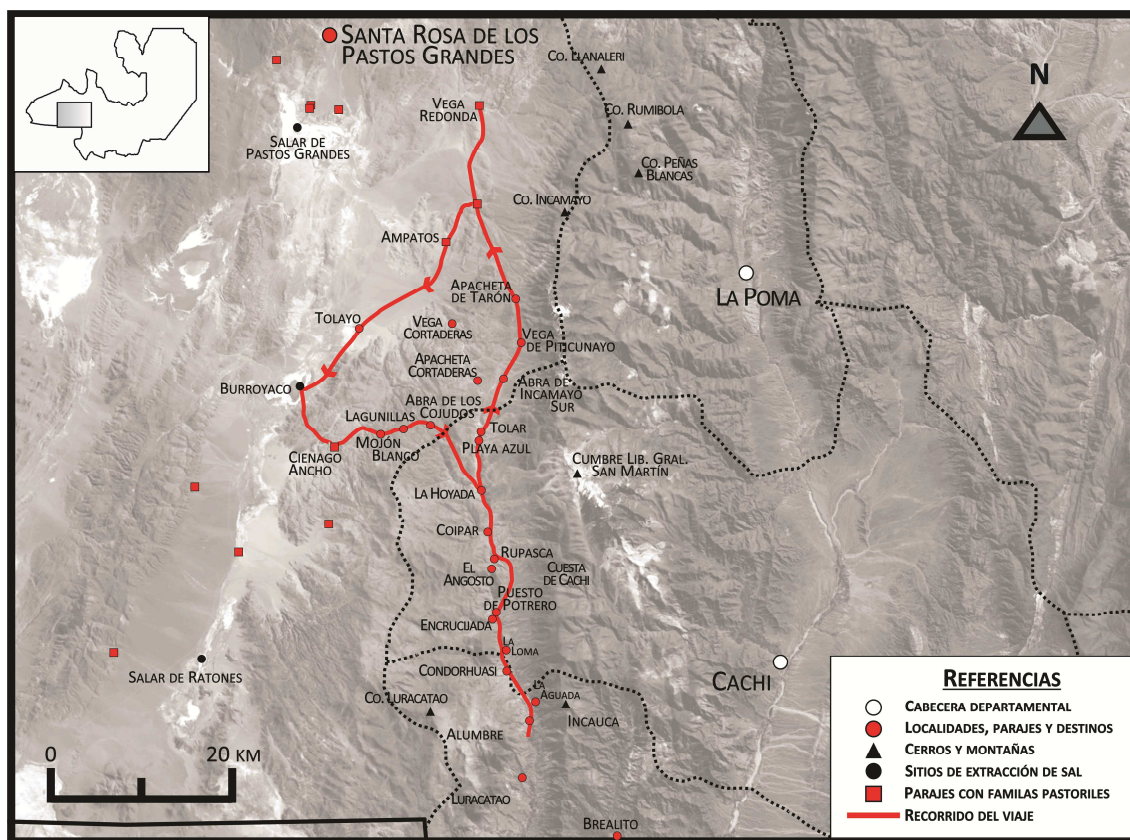
<b>Encargos de los viajes</b>	
Leoncio Castillo	1 carga sal en flor, 1 carga sal en pan, 1 partido de cordero y 5 carbones.
Otra señora, en la escuela	1 carga sal en flor, 1 carga sal en pan, carbones.
Doña Primitiva, en la escuela	2 cargas sal en flor, 2 cargas sal en pan y rica-rica
Anastasio	1 carga sal en flor, 1 carga sal en pan.
Amelia Tapia	1 carga sal en flor, 1 carga sal en pan, 1 carpón, rica-rica.
Cristina Tolaba	1 carga sal en flor, 1 carga sal en pan, rica-rica.
Alberto Salva	1 carga sal en flor, 3 carga sal en pan. <sup>(1)</sup>

Cuadro 14. Encargos del segundo viaje. Notas: <sup>(1)</sup> Una de estas cargas de sal en pan correspondía al pago de una deuda. Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

El martes 14 de junio continuamos con una jornada corta debido al malestar del joven Lucho. Siendo nuestro décimo día de viaje nos alojamos pasando Tolar y, tomando hacia el Este, nos adentramos en Playa Azul para pernoctar allí. Hugo había planeado un desvío por una de esas quebradas para llegar directamente a Ochaqui vía el Abra de Tarón, evitando así la vuelta por Cortaderas. Al día siguiente, partiendo desde Playa Azul, recorrimos aproximadamente 40 kilómetros atravesando las abras de Incamayo Sur, Piticunayo, Cienago Ancho y la Apacheta de Tarón, donde nos detuvimos a hacer un convido a la Pachamama. Desde esta Apacheta don Hugo envió un mensaje a una emisora de radio regional para que su señora, al escucharlo, se enterara de su inminente regreso. El mensaje decía: “para doña Ricarda de parte de los arrieros que ya están volviendo de los valles en el día”. Seguimos camino por la Quebrada de Tarón hasta a Ochaqui. Sólo nos detuvimos un momento para saludar y despedir a Atilio que se quedó allí y seguimos camino hasta Vega Redonda. Habiendo arreado nuestros burros durante 15 horas, a lo largo de este trayecto ascendimos a más de 4800 msnm en la Apacheta de Tarón, para luego dar a Redonda (3995 msnm). El punto más bajo que alcanzamos en este viaje fue en la escuela de Alumbre a menos de 3000 msnm.

El miércoles 15 de junio llegamos gritando y cantando después de 11 días de viaje y nos recibió la *familia* y el mismo viento que nos despidió en la partida. Descargamos todos los burros, colocamos la carga en la entrada de la casa y soltamos a la tropa para que pueda comer y descansar, dejando la “buena llegada” para el otro día. Esa noche relatamos los detalles y pormenores del viaje y de un momento a otro se comenzó con los planes de la próxima caravana. El día jueves 16 de junio después del mediodía, se reabrió el *juri* y se reordenó toda la carga y las pertenencias alrededor. Mientras Hugo acomodaba las frazadas y peleros, tomó cada una de las sogas y las pasó por encima del techo de las dos habitaciones que componían la casa y allí quedaron todo el día. Le explicó a uno de sus hijos el motivo por el que hacía esto. Hicimos un convido a la Pachamama para celebrar la “buena llegada” agradeciendo por el cambio y nuestro regreso. Ese día los burros no fueron rodeados cerca de la casa para *sahumarlos*, *florearlos* y *tusarlos* como Hugo hubiese querido. El viento era muy fuerte y todo se pospuso unos días. De todos modos asperjó alcohol en dirección a donde se encontraban agradeciéndoles en voz alta por sus servicios en el viaje y *challó* a la carga y a *los cerros*, tal como lo hizo en el viaje anterior. Ese mismo día concluyó la segunda caravana en la que participamos, organizada por Hugo y su *familia*. El engranaje de los

viajes había sido puesto en marcha y don Hugo Rodríguez no tardó en invitarnos al próximo que planeaba llevar a cabo el próximo mes.



Mapa 6. Itinerario del segundo viaje desde Vega Redonda (Pastos Grandes) hasta Alumbre (Luracatao). Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en el terreno.

### *Un intento de viaje*

Existió un tercer intento de viaje que efectivamente emprendimos pero fue interrumpido al segundo día de nuestra partida. El Lunes 18 de julio de 2011 llegamos a Puesto Caliente, una de las estancias de invierno de la familia Rodríguez, para acompañar nuevamente a Hugo y sus hermanos a los valles. El 1 de julio habían ido al salar de Burroyaco a sacar 15 cargas de sal en pan que dejaron en Ochaqui, adonde iríamos a cargar los burros. Esa misma noche fuimos a Redonda y separamos los 16 burros que llevaríamos de viaje. Los cargamos y sin hacer ningún convido, salimos a las 3.00 hs. de la madrugada hacia Ochaqui y pasamos la noche allí. La tropa con sus respectivas cargas quedó conformada por: 8 burros cargados con sal en pan, 3 con sal en flor, 2 *maliteros*, 2 de remuda y 1 *suelto*. Este era un viaje en el cual no debíamos preocuparnos por conseguir cambio para la sal, ya que toda la carga estaba reservada para cubrir *encargos* que nos habían hecho en el anterior.

El martes 19 de julio emprendimos la partida. En esta ocasión no se hizo ningún convido en honor a la Pachamama ni tampoco se *sahumaron, florearon* ni *tusaron* los burros. Hugo *challó* a cada uno tirándoles un poco de vino en el lomo luego de cargarlos e hizo una aspersión general de un vaso con bebidas entreveradas. En otro momento, tomó de un vaso con bebidas y hojas de coca y lo asperjó en dirección a *los cerros*. Dijo que convidaríamos a la *tierra* en las apachetas del camino. Una vez que terminamos de cargar los burros, emprendimos viaje hasta el puesto Polvorín donde se encontraban los padres de Hugo y Atilio. Comimos y seguimos camino quebrada arriba hasta llegar al Angosto de Tarón que estaba lleno de escarchos. El fin de semana anterior había nevado dos días seguidos, pero en los cerros había estado nevando durante toda la semana anterior. Las complicaciones comenzaron en este mismo paso, debido a que los burros se negaban a avanzar por la superficie cubierta de hielo. En varios tramos se hizo necesario ir abriendo camino con pico y pala. Una vez que salimos del Angosto caminamos por la quebrada de Tarón cuesta arriba y a medida que avanzábamos aumentaba la cantidad de nieve que cubría el suelo. En un par de horas de caminata, la nieve cubría prácticamente todo el suelo y nuestros pies se hundían cada vez más. La tropa avanzaba lento pero parejo, pasamos por el Abra de Tarón y un kilómetro antes de llegar a la Apacheta homónima, un burro cargado que caminaba delante desapareció ante nuestros ojos: se había hundido en la nieve hasta la cabeza. Como pudimos, rápidamente le retiramos la carga y lo ayudamos a salir del hoyo en que había caído. En ese punto la nieve llegaba hasta nuestras rodillas y Hugo consideró que no tenía sentido arriesgarnos y tampoco a sus animales. Además, al no tener certeza de la cantidad de nieve que había en las abras que teníamos que atravesar, no estaba seguro si llegaríamos a un punto sin nieve, con agua y leña, para alojarnos al llegar la noche. Emprendimos un frustrado regreso a Ochaqui. Como dijimos, el engranaje de los viajes había sido puesto en marcha y, aunque ya no pudimos acompañarlo, don Hugo Rodríguez no tardó en volver a los valles para cumplir con sus compromisos en ese mismo invierno.



Imagen 13. Empezando el regreso a Ochaqui por el Abra de Tarón.

### **Algunas interpretaciones sobre los viajes y su disminución**

A lo largo del siglo XX, las caravanas de Pastos Grandes articularon la producción de pastores y agricultores en un contexto regional que trascendía las fronteras actuales del territorio argentino, abarcando un espacio que alcanzaba tres países. Desde esta mirada, podemos dimensionar de una manera distinta las transformaciones históricas que las afectaron. De acuerdo a los datos sobre la participación de los pastograndeños en esta articulación regional, sabemos que el alcance de estas caravanas fue estrechándose en distintos momentos del siglo XX, desapareciendo a la par el tejido social y territorial construido a su alrededor. Dentro del radio de acción de los pastograndeños, la persistencia y estabilidad de los viajes a Cachi y Luracatao, nos ha permitido identificar redes de intercambio entre zonas que han estado históricamente más articuladas a través de un mayor flujo de intercambios. Durante la segunda mitad de siglo, fueron acentuándose estas tendencias y los desplazamientos que han perdurado adquirieron una definida orientación zonal, reducidos a zonas próximas dentro de los márgenes de los valles salteños. En el presente, como pudimos apreciarlo a partir de lo expuesto en el capítulo 5, se puede generar el capital necesario para la subsistencia y obtener en el medio local gran parte de los productos que de modo imperativo se salía a conseguir mediante el intercambio. Este proceso ha ido desembocando en una retracción del

intercambio a sus mínimas expresiones en prácticamente todas sus dimensiones. Expondremos los cambios y las razones que han hecho del intercambio interzonal en Pastos Grandes una estrategia propia del pasado.

### *Las prácticas y las representaciones alrededor de los viajes*

Los cambios más visibles en las caravanas de la actualidad se relacionan con los destinos abandonados y la disminución en el radio de los traslados y frecuencias de los viajes. El intercambio donde intervienen los puneños se produce preferentemente entre zonas complementarias relativamente próximas habiéndose suprimido de los circuitos destinos distantes, particularmente los “internacionales”.

En la bibliografía especializada, lejos de ser un tema reciente, la retracción del caravaneo forma parte de los trabajos más tempranos sobre la materia que se hicieron en el sur peruano. En Paratía, Flores Ochoa advirtió que el área geográfica de los caravaneros disminuía progresivamente cada año debido a las nuevas vías y medios de comunicación que llegaban a las zonas a las que iban los pastores (Flores Ochoa, 1968). Los efectos producidos por la construcción de vías de acceso y el sistema de transporte perjudicaron la extensión del intercambio, dado que los camiones permitían el ingreso de productos industriales en lugares frecuentados por los pastores. A su vez, productos por los que antes viajaban comenzaron a ser transportados hasta los lugares de los llameros (Concha Contreras, 1975). Los cambios en los precios del sistema de mercado también afectaron al intercambio en aquellos destinos en los que se utilizaba dinero para comprar productos que, asimismo, luego podían ser trocados por otros (Concha Contreras, 1975). El aumento de precios y la inflación repercutían en el intercambio por su enlace al sistema de mercado a través de la compra de mercaderías comerciales. Los efectos negativos del sistema nacional de mercado determinaban la extensión y la importancia de las redes tradicionales en lugares como Chumbivilcas (Custred, 1974, 1977). Los pastores de Antabamba y Aymaraes fueron perdiendo interés en los tradicionales viajes pastoriles con llamas hasta los valles costeros, dado que allí preferían aprovechar el alza de los precios para vender sus productos en el mercado, valores de compra que no estaban al alcance de los pastores (Concha Contreras, 1975). Como resultado de la penetración del mercado, las distancias de los viajes se hicieron más cortas, pero el intercambio perduró como una parte importante de la vida del campesino andino.

En la Puna Argentina, distintos autores precisaron momentos claves que pudieron haber afectado la continuidad de las prácticas caravaneras en el pasado reciente. En el noroeste argentino, las históricas relaciones de intercambio con los oasis de San Pedro de Atacama fueron perturbadas a inicios del siglo XX y en décadas posteriores por los controles del trazado de la nueva frontera chileno-argentina (Göbel, 1998a). Más tarde, con la Guerra del Chaco (1932-1935), parecen haberse interrumpido repentinamente los viajes en busca de coca con destino a Bolivia (Huari, Talina, Tupiza y Colchas) debido a los controles y al cierre transitorio de la frontera (Göbel, 1998a; Molina Otárola, 2011). De la misma manera, la decadencia paulatina en la primera mitad de siglo XX de otras rutas de tráfico hacia el sudoeste boliviano, como la que conducía a destinos como Atocha, pudo estar relacionada con la prohibición en la Argentina del tráfico y consumo del principal producto que de allí se traía: hojas de coca (Cipolletti, 1984). Luego de la segunda mitad de siglo XX, el abandono de rutas hacia algunos valles del Pacífico que habían dejado de usarse aproximadamente desde la década de 1970, estuvo también relacionada con procesos históricos y coyunturas socioeconómicas como la intensificación de los controles en la zona de frontera tripartita por los conflictos internacionales, medida que desencadenó modificaciones en el alcance de los circuitos de intercambio (Rabey et al., 1986; Göbel, 1998a; Molina Otárola, 2011). Pastos Grandes no se mantuvo al margen del devenir de estos cambios que afectaron visiblemente la organización de las caravanas que partían a países limítrofes y que se extendieron más allá de mitad de siglo XX. Como lo hemos visto anteriormente, los conflictos bélicos, el recrudecimiento en los controles fronterizos, junto con los decomisos de los cargamentos de coca, habrían hecho que los viajes hacia el sur de Bolivia dejaran de realizarse a mediados de siglo. Mientras tanto, en relación con la intensificación de los controles fronterizos la continuidad de los viajes hacia el norte chileno se interrumpió en la década de 1960 y se abandonaron definitivamente en la década de 1970. Además de las acciones estatales en la frontera, existieron disposiciones policiales y municipales que restringieron la circulación de los caravaneros. Para los pastores de la Puna jujeña, las relaciones de intercambio con los finqueros de alrededores de las ciudades de Jujuy y Salta se interrumpieron definitivamente debido a la prohibición establecida a comienzos de la década de 1960 de transitar con animales por rutas cercanas a ciudades, adonde entraban a veces para vender tejidos (Rabey et al., 1986; Göbel, 1998a).

Otros factores que desencadenaron cambios en los territorios caravaneros del noroeste argentino, fueron el mencionado aumento del tránsito automotor y la sustitución de cultivos en los valles. Hacia fines de la década de 1970 se abrieron numerosas rutas que conectaron los remotos pueblos del territorio puneño con los asentamientos principales, departamentos y capitales provinciales. En la Puna catamarqueña, la ruta que en 1978 unió el territorio puneño de Antofagasta de la Sierra con la provincia de Catamarca, afectó las formas del intercambio al punto que provocó el abandono de los viajes a los Valles Calchaquíes y Fiambalá (departamento de Tinogasta) (García y Rolandi, 1999). Para los pastores de la Puna jujeña, las mejoras de la infraestructura vial que facilitaron el acceso a destinos de la Quebrada de Humahuaca y Valles Calchaquíes afectaron notablemente los términos y medidas para el trueque (Göbel, 1998a). La cuestión de la construcción de carreteras y vías de acceso –recurrentemente citada en la casuística– que permitieron la entrada de productos de mercado en las regiones afectadas por el intercambio pastoril, también ha afectado el área geográfica y, sobre todo, las frecuencias de los movimientos caravaneros en Pastos Grandes. En el año 1978 a causa del problema limítrofe entre Argentina y Chile<sup>170</sup>, se construyó una huella de acceso desde San Antonio de los Cobres por el Abra del Gallo para permitir el ingreso de vehículos a Pastos Grandes. Si bien existía ya una huella utilizada para viajar a San Antonio con animales, la anterior forma de acceder a la localidad era a través de una ruta de tierra, que partía desde San Antonio de los Cobres y continuaba por Olacapato hasta Salar de Pocitos, para desde allí ingresar a Santa Rosa de los Pastos Grandes. Por supuesto, esto significó un gran impacto. Este camino no sólo afectó la dinámica de los viajes y los medios usados en el comercio tradicional, sino que introdujo cambios en las pautas de consumo, en los artículos que pasaron a considerarse necesarios, transformaciones en la dieta y en las costumbres de vestimenta (Göbel, 1998a; García y Rolandi, 1999). A través de este camino comenzaron a llegar más vehículos que transportaban muchos de los bienes que los pastores obtenían por trueque, sobre todo harinas, papas, frutas y verduras.<sup>171</sup> Pero la entrada de vehículos propició también la introducción intensiva de mercaderías de procedencia industrial, muchas de las cuales se obtenían también mediante traslados a comercios de San Antonio de los Cobres, tales

---

<sup>170</sup> El conflicto del Beagle entre la República Argentina y la República de Chile se centró en la disputa por la soberanía de islas en y al sur del canal del Beagle que llegó a su punto más álgido a fines de 1978. Fue finalmente resuelto en 1984 sin haber llegado a desatar un enfrentamiento militar armado.

<sup>171</sup> En Pastos Grandes, a los comerciantes que llegaban con los productos necesarios, se les pagaba con lana, tejidos o cueros, pero pronto comenzaron a reclamar dinero (ver capítulo 5).



como azúcar, café, yerba mate, yogures, conservas, gaseosas, vinos y cerveza. Incluso varios artículos de los que se prescindía, comenzaron a ser considerados necesarios como ciertos muebles (mesas, sillas, placares y camas), bicicletas, radios, relojes y más recientemente, estufas eléctricas y teléfonos celulares. Del mismo modo, los tejidos de barracán con los que los pastores confeccionaban ropa y también llevaban para trocar, fueron reemplazados por ropa de producción industrial perjudicando el intercambio de los pastores (Göbel, 1998a). En consecuencia, en Pastos Grandes ya no fue tan imperioso “bajar” para conseguir “lo necesario”, y los viajes cedieron considerablemente sus frecuencias ante estas alternativas.

Otro fenómeno que ha repercutido en la realización de los viajes es la sustitución de cultivos preciados por los pastores en los valles por otros con salida al mercado. Al finalizar el período de auge salitrero en Chile (1884-1930), que producía la demanda de ganado y forrajes, se contrajo ese mercado y se interrumpieron los traslados a través del circuito transcordillerano (Conti, 1993). En los valles de Salta, donde a raíz de aquella demanda se había intensificado el cultivo de la alfalfa, comenzó a reemplazarse desde 1940 por el cultivo del pimiento para pimentón, la principal producción agrícola de Cachi y de la economía regional actual de áreas circundantes de los Valles Calchaquíes (Manzanal, 1987; Vitry, 2008).<sup>172</sup> Cuando los crecientes mercados urbanos comenzaron a absorber la producción de las fincas y estas reemplazaron el cultivo del maíz por los del ají y el tabaco, se originó un desmejoramiento en las condiciones del intercambio para los pastores (Rabey, et al.1986; Göbel, 1998a).

Los productos y volúmenes intercambiados por los pastograndeños han ido cambiando conforme a la expresión de necesidades de ambas partes. En muchos lugares de los valles de Cachi y La Poma, desde hace varios años se han reemplazado los cultivos tradicionales como el trigo y el maíz por cultivos con salida al mercado de escaso interés económico para los pastores como el pimiento, las arvejas y la zanahoria. También han crecido los requerimientos de dinero para la venta de frutas a precios comparables a los pedidos por los comerciantes ambulantes y cada vez son más los

---

<sup>172</sup> La paralización de los trabajos en las oficinas salitreras afectó duramente la economía de Salta, la producción de alfalfa disminuyó 50 % en cuatro años (Conti, 1993: 33). La actividad pimentonera en los valles surgió hacia el año 1940 y se difundió rápidamente cuando la actividad ganadera de engorde dejó ser rentable debido a los cambios producidos por la llegada del ferrocarril en la estructura socioeconómica regional (Manzanal, 1987: 41). En Cachi, los principales cultivos comerciales son, además del pimiento para pimentón, el poroto pallares y el tomate (Manzanal, 1987: 11). El pimiento para pimentón es el principal cultivo destinado al mercado, seguido por el poroto pallar y finalmente el tomate, la cebolla, y la zanahoria (Manzanal, 1998).

agricultores que ofrecen comprar los productos pastoriles, dejando inertes las posibilidades del trueque (ver también Bugallo, 2008). Pueden apreciarse los problemas que se manifiestan entre un concepto de valor cultural “tradicional” que de alguna manera contemplaba los valores de consumo, costos de producción y de acarreo que resultaban diferentes a los valores monetarios otorgados por los precios del mercado a determinados bienes.

Un proceso que fue acompañando todos los cambios y coyunturas que venimos enumerando y parece haberse ido definiendo a lo largo del siglo XX en toda la Puna Argentina, fue las crecientes posibilidades de articularse con el mercado de trabajo asalariado, uno de los cambios que más repercutió e interfirió en las actividades de producción e intercambio pastoril (Karasik, 1984; Abeledo, 2013c). Una de las ocupaciones asalariadas que interfirió de diversos modos en la realización de muchos de los viajes fue la migración anual estacional a los ingenios azucareros. Como lo expresamos en capítulo 5, esto parece haber afectado a los caravaneros de Susques, donde un contratista llevaba hombres a trabajar al ingenio de San Martín del Tabacal (Orán, Salta). El trabajo los ocupaba de mayo a noviembre/diciembre y no podían regresar a Huancar a realizar sus viajes de intercambio (Göbel, 2003).

Desde mediados de siglo, a partir de la instalación de grandes empresas mineras a mediados de la década de 1930 (Mina Pirquitas y Mina El Aguilar), el trueque en la Puna jujeña empezó a declinar (Madrado, 1981). El desarrollo minero fue un factor decisivo en la decadencia del trueque: los jóvenes se incorporaron en la producción minera y las minas se constituyeron en centros de demanda de productos textiles y alimenticios proporcionados por el comercio urbano, las proveedurías y el comercio tradicional que antes se orientaba al sur de Bolivia (Madrado, 1981). Una manera directa en la que el trabajo asalariado perjudicó al intercambio tradicional, se relaciona con el tiempo que demandan los empleos a los hombres, especialistas en el intercambio y responsables del tráfico. La intensificación de las relaciones capitalistas en el área también han tenido efectos visibles en el descenso del número de animales cargados, en los grupos de intercambio y en el resquebrajamiento de las relaciones de amistad que dependen de su continuidad (Karasik, 1984).

Según lo han percibido los viajeros de Pastos Grandes, la necesidad imperiosa de continuar con las estrategias de complementariedad ecológicas propias de las sociedades especializadas en el pastoreo de altura comenzó a ser cuestionada en el último cuarto del

siglo pasado. En el transcurso del período, debido a los procesos históricos y sociales que reseñamos, los viajes fueron decayendo paulatinamente. En el presente, para propiciarse los bienes de imposible producción en la puna, y los necesarios y deseables para la vida, no es imprescindible recurrir al intercambio. En la mirada de un pastor que fue viajero, “antes había que viajar o viajar; hoy ya no es necesario y tampoco conviene, porque hoy hay plata” (Justino Morales, 2009). La preferencia de bienes industriales conseguidos con dinero, que a su vez, son significativamente más variados que los que se consiguen con el trueque, ha hecho que los viajes dejen de ser considerados objetivamente indispensables. El salario obtenido en las borateras y la posibilidad de adquirir productos a través de las visitas de los *comerciantes* hicieron de los viajes una empresa innecesaria.

Los pastores opinan que en comparación con las formas disponibles de conseguir sus recursos en la misma localidad, la organización de una caravana de intercambio resulta muy costosa por diversos factores. En este sentido, es importante tener presente una división analítica entre lo que ocurrió en la puna y en los valles, que son procesos distintos que perjudicaron al intercambio. Por un lado, algunos factores se relacionan con dinámicas económicas en las cuales se insertan o los afectan, tales como: los salarios, la llegada de los productos por la apertura de caminos y que “ahora hay plata para comprar todo industrial”. Por el otro, ciertos factores corresponden a aspectos que afectaron a los destinos a los que iban en los valles, como las posibilidades de vender la producción agrícola en el mercado y la suplantación de cultivos. Como consecuencia de estos procesos, han quedado expuestos otros motivos intrínsecamente relacionados con la dinámica de los viajes que también han contribuido a verlos como una empresa “más difícil”: el *sufrimiento* que ocasionan, los *cambios* poco favorables y el deceso de los *clientes*, entre otros.

En Pastos Grandes, la mayoría de las *familias* ya no cuenta con “burros baqueanos” que puedan emprender una caravana. Las extensas y grandes caravanas con tropas de hasta 50 burros del pasado han sido reemplazadas por grupos muy menores de animales. Las *familias* que se muestran proclives a viajar, con dificultad logran o se proponen realizar un viaje al año con tropas de 6 u 8 burros de los cuales ni la mitad llegan a ser *baqueanos*, hecho que además nos habla del reducido volumen del tráfico. Como oímos decir a un pastor, “los burros están de vagos”, la gente sólo mantiene unos pocos para cargar leña y agua, sobre todo cuanto están en los *puestos*.

En el territorio definido por los viajes, los *caminos* marcados por las huellas de los animales y viajeros ya no pueden visualizarse. A diferencia de las frecuencias con las que se viajaban en décadas pasadas, los senderos desde hace años que prácticamente son intransitados; debido a la inconstancia de las caravanas “los caminos se han borrado”, repite la gente. Tramos como los que conducían a La Poma o la Cuesta de Cachi, no han sido visitados por los pastograndeños desde hace por lo menos cinco años (o sea, desde 2004). Tanto el viajero como la tropa se desorientan cuando se encuentran atravesando ríos, cuestras y senderos rocosos. Lo mismo ocurrió con los *alojamentos*, que están casi totalmente en desuso y desprovistos de los elementos mínimos para resguardarse como algún *pircado* o las *conchanas* para cocinar. En el plano social, también se produjo el deterioro de las redes establecidas entre compañeros de intercambio, o sea, con los clientes, aquellos vallistos con los que establecían vínculos de confianza reafirmados en intercambios reiterados. Desarticulada la continuidad de los circuitos comerciales, las relaciones tradicionales tendieron a diluirse y con los años, muchos de los *clientes* o *amigos* en los valles fallecieron o dejaron de intercambiar. Debido a que estos vínculos sociales tenían la función de asegurar o aumentar las probabilidades de éxito, esta situación agregó elementos de incertidumbre difíciles de sortear en el intercambio. En la actualidad, si un joven viajero quisiese iniciarse en los trajines, debería invertir fuertemente en la generación de este capital social de relaciones.

Los pastograndeños tienen su propia interpretación de cómo se han ido suscitando los cambios que acabaron con las caravanas. De hecho muchos toman partido por aceptar la situación, aduciendo que se han *cabreado* con los viajes y reciben con beneplácito el advenimiento de la minería como fuente de trabajo. Pese a todo, las caravanas continúan teniendo un fuerte significado cultural para algunos pastores, aun para aquellos que decidieron no continuar con el intercambio tradicional. En concordancia con el sacrificio y el esfuerzo físico que una caravana demanda, la gente se representa a los viajeros como gente *guapa*; independientemente del género al que pertenezcan, sostienen que los *viejitos de antes* eran bien *machos*, toda gente *dura*. Siempre circula un halito de orgullo cuando se habla con pastores que han sido incansables viajeros. Un joven nos comentaba al respecto que su padre ya mayor y algo enfermo le expresaba continuamente su deseo de viajar con burros nuevamente y “volver a los valles”. Es quizás por ello que los pastores más viejos suelen criticar con fervor ciertas actitudes de la juventud que “no conoce nada” y ni siquiera han organizado sus propios viajes. En una ocasión, cuando doña Florentina Chaparro conversaba con nosotros acerca de los

viajes que compartió con su marido hacía más de tres décadas atrás, una de sus hijas que tenía 30 años nos interrumpió para preguntar “¿qué es *almudo*?”. Cierta nostalgia se manifiesta en conversaciones cotidianas cuando los viejos rememoran los viajes, evocándolos hasta con cierto cariño.

“Los que conocí yo cuando he salido de viaje, yo cuando tenía 15 años eran ya medio viejos, ya... todos ya... ya han fallecido ya. Hombres grandes que eran. Es que ahora los hijos trabajan en las borateras, ya no viajan pues [...] todos los hijos que han sido los viejos viajeros, hasta yo que también soy viajero, me llevo a perder y mis hijos ya no viajan. Ya se van a trabajar en nuestra época. Y así pasa, así viene la mano [en los sesenta/setenta] ya iban dejando. Iban dejando los viajes, ya los viejitos también ya han terminado sus vidas, y la juventud ya ha salido, la juventud ya se va a otro trabajo, ya no le gusta nada [...] y bueno está en el trabajo ahora en las borateras, están en la empresa, y así llevan de sus trabajos, ya no llevan de viaje [...] no, los viajeros que no siguen, ya se vamos terminando nosotros, y nuestros hijos van siguiendo ese trabajo empresario ya. Hasta yo, yo también termino y mis hijos ya no van a viajar, ya están trabajando en otra época [...] Ya ahora quedan pocos; 3, 4 estamos quedando ¡Ahora la juventud no sabe ni cargar un burro!, los varones ¿no?, y las mozas no saben ni pastear una oveja. Yo en esa edad pues era así. Ahora ya los criadores de hacienda, ahora estamos 2, trecitos ya. Ya a nadie le gusta cuidar una hacienda. Todos quieren estar ocupados, ser señoritas o señorcitos, tener sus buenos trabajos” (Constancio Delgado, 2009)

Los jóvenes olvidan *los estilos de años* y demuestran poco compromiso con continuar no sólo con los viajes, sino con el modo de vida pastoril en general. Cuando don Constancio nos describía cómo eran sus *estilos* de viaje, daba cuenta de este aspecto.

“Yo acostumbraba a hacer *convido*. La gente de antes, toda la gente de antes acostumbraba. Y ahora como no viajan, qué vamos a acostumbrar nada. Hacer una buena salida para el viaje, volver y hacer una buena llegada, tomarse unos *takirari*, meter amontonar la carga, tirar agua bendita. Así era el estilo de años. Al salir igual *challar* la carga, *challar* los animales. Echar algo a la tierra: coca, alcohol, cigarro. Al volver echar algo a la tierra, tirar las sogas así sobre el depósito de mercaderías, sogas, todas las caronas, desparramarlas para que descansen la tropa, enflorar el cencerro. Todas esas cosas sabíamos tener bien; ahora como no viajan... Si viaja uno, es un reparo para los otros. Hoy en día hay un *reparo* para uno que ande arreando burros. Así que ahora si queremos hacer nosotros nuestros estilos, ya es *reparo* para los otros hermanos ¡Hasta nuestros hijos ya no les gusta! A mí me gusta el estilo que uno quiere hacer ya. Si uno se toma capricho lo toman por malo. Y eso pasa hoy en el día pues (Constancio Delgado, 2009)

La importancia cultural de los viajes como un *estilo* que se está perdiendo, se evidencia en que quienes intentan continuarlos se encuentran además con el *reparo* de cierta gente, es decir, con una observación crítica sobre sus actitudes y procederes que se

consideran inadecuados.<sup>173</sup> Como lo observaba don Constancio, esta es una *época* diferente en la que el trabajo asalariado es visto como el medio apropiado para subsistir. Esta opinión se encuentra con mayor asiduidad en los relatos de los viajeros más jóvenes, en los que también se evidencia un desinterés por las prácticas ceremoniales que acompañan el ritual de los viajes: “[...] porque ellos de años antes usaban mucho eso, ya no, nadie. Ahora viajamos común, salimos, no *challamos* la tierra. Por eso cada vez se pierde más estilo de vida” (Eusebio Delgado, 2009).

Es interesante detenerse en las valoraciones de quienes de alguna forma lamentan la pérdida de los viajes –por supuesto, una parte de los hombres mayores y los ancianos–, ya que existen opiniones que parecerían expresar puntos de vista enfrentados. Por un lado, como lo hemos visto, los viajes son culturalmente importantes, sobre todo para las personas adultas que rescatan a través de ellos parte de la vida que, como *criadores*, han llevado durante toda su existencia. Pero la gente también rápidamente reconoce que ya no son imprescindibles y juzgan que tampoco los jóvenes deberían retornar a ellos por una sencilla razón: existen posibilidades de trabajar y adquirir lo necesario en la localidad.

“[...] por una parte sí, está bien [que dejen los viajes] porque se va a sacrificar. Por otro lado, para viajar, por una parte me parecería así nomás, se dedicamos a viajar, una parte sería bien, para mí ¿no? Por supuesto que uno viajando tiene más amistad, conversa con los amigos. Incluso los vallistos eran mucha gente que encargaba muchas chalonas para comer allá en la pelada de caña. No me parece tan mal que viajarían, sería mejor que no viajar” (Ricardo Morales, 2010)

Aunque ambos puntos de vista están presentes entre los pastograndeños como representaciones sociales más o menos opuestas que forman parte de la experiencia colectiva de la realidad social actual, puede ocurrir que la misma persona que exalta el pasado viajero, sumiéndose en una aparente contradicción, esgrima sólidos argumentos para explicar el por qué es preferible trabajar en *las borateras* o conseguir un empleo con salarios fijos, en lugar de *sufrir* con los viajes en un contexto social y cultural sumamente desfavorable para la práctica caravanera. Al mismo tiempo que critican el desinterés de los jóvenes por los viajes y el pastoreo, resaltan los beneficios de tener

---

<sup>173</sup> En Pastos Grandes se dice que la gente *repara* cuando por ejemplo, ciertas personas viven en el pueblo de la misma forma en que lo hacen en el campo. Si alguien utiliza la misma ropa, hábitos de orden e higiene, sin considerar la manera “adecuada” de comportarse en el pueblo, la gente *repara* en ellos y los señalan de manera crítica.

trabajo en su localidad. Valoraciones tan distintas pueden llevar a pensar que en Pastos Grandes existen puntos de vista contradictorios o paradigmas interpretativos que son incompatibles (Ricard Lanata, 2007).<sup>174</sup> Sin embargo, una interpretación tan tajante no refleja del todo lo que ocurre con las representaciones de los pastograndeños.

Es posible pensar que los fenómenos a los que se refieren estas personas pertenezcan a distintos niveles de interpretación, que explican el cambio social a través de miradas que no se niegan mutuamente, al menos de manera radical. Es decir, existe gente que puede seguir manteniendo un elevado valor moral respecto de los viajes de intercambio y lamentar su abandono, al mismo tiempo que acepta el modelo ideológico que impone el progreso capitalista a través de la minería. Estas actitudes se encuentran en pastores adultos que conservan lazos sociales y culturales suficientemente estrechos con la realidad pastoril; subjetivamente sienten que pertenecen a ese mundo (Ricard Lanata, 2007) sin que esto les impida tener una opinión a favor de ciertos cambios que vienen de la modernidad periférica o del mundo de afuera.

En su intento de proponer una fórmula que permitiera reducir el antagonismo entre estos paradigmas, la solución no ha sido la de elaborar un discurso que supere o matice estas contradicciones, sino la de abrazar ambas elaboraciones interpretativas dentro de un mismo sistema conceptual. Al hacer esto, los pastograndeños no entienden que se estén contradiciendo; de hecho, no lo están haciendo: ellos están salvaguardando el prestigio de los viajes como una de las instituciones que caracterizan el modo de vida pastoril de este sector de los Andes argentinos. Parafraseando a Evans Pritchard, la contradicción sólo se generaliza cuando se la somete a un análisis etnográfico (Evans Pritchard, 1976). Las caravanas siguen definiendo una parte importante del *ethos* pastoril, aun cuando hayan dejado de practicarse. Aun así, las contradicciones internas de este discurso transicional hacen evidente que estos nuevos paradigmas aún no han encontrado una síntesis de solución.<sup>175</sup>

Pero como lo hemos visto al interrogarnos acerca de las causas de la declinación de los viajes, se hace evidente que confluyen en un mismo proceso el rol del Estado y sus acciones de índole político-administrativa, distintas coyunturas internacionales,

---

<sup>174</sup> El discurso transicional es producto de una situación de conflicto cultural marcada por una profunda asimetría, en la que las culturas subordinadas intentan articular sus esquemas conceptuales y culturales al paradigma dominante (Ricarda Lanata, 2007: 105).

<sup>175</sup> Los discursos transicionales, por definición, emergen debilitados por sus contradicciones internas que afectan su capacidad de convertirse en un nuevo discurso oficial que substituya a los que se encuentran en conflicto y los supere dialécticamente (Ricard Lanata, 2007: 102).

impulsos económicos del mercado capitalista y el desarrollo de la minería regional y corrientes culturales de modernización que operan a escala regional, nacional y global, muy difíciles de tratar separadamente (Abeledo, 2012, 2013b). La posición generalizada en Pastos Grandes respecto de la minería es que ésta no es tan sólo una fuente de trabajo que complementa los ingresos económicos del pastoreo, sino que es “el” trabajo que todos los jóvenes aspiran conseguir en la localidad. Según lo han percibido los viajeros de Pastos Grandes, las transformaciones sociales y económicas, y los cambios culturales acontecidos alrededor de las caravanas de intercambio, claramente se iniciaron en algún momento de la segunda parte del siglo pasado.

### **Minería y pastoreo: década de 1970 y el núcleo del problema**

En el transcurso de la segunda mitad de siglo XX, sucedió uno de los cambios más trascendentales que afectaron al modo de vida en Pastos Grandes en su totalidad: la conformación de un mercado de trabajo en la localidad de la mano de las borateras. En el departamento de Los Andes la producción del sector minero de las borateras, luego de permanecer casi en silencio por más de medio siglo, mostró una fuerte tendencia ascendente desde la década de 1970 y una estabilidad relativa de ese crecimiento de la producción en adelante. En suma los procesos que confluyen con el desarrollo de la minería regional reseñados en el apartado anterior –muchos de ellos provocados por la misma actividad– habrían marcado un punto de inflexión en el modo de vida de la localidad en ese mismo decenio. En la década de 1970 se sucedieron cambios sociales y económicos trascendentales y la minería ha formado parte de la mayoría, tales como: la introducción del dinero proveniente de los salarios, la construcción y apertura de caminos, la llegada de los comerciantes que lograron el acceso a través de los mismos, la introducción masiva de bienes de mercado, las cargas sociales en los casos de trabajo regulado y, posteriormente, la presencia del clientelismo privado en un poblado que se tenía prácticamente como aislado y sin actividad comercial alguna.

Las borateras tuvieron una fuerte influencia en la transformación de las prácticas caravaneras y en el modo de vida pastoril de nuestra región. El empleo de la fuerza de trabajo masculina por parte de las empresas explotadoras de los boratos, coincide con el inicio del proceso de desarticulación caravanero más significativo que se dio en el transcurso de la segunda mitad de siglo. Este es el núcleo principal de nuestra hipótesis que sostiene que la interrupción de los intercambios caravaneros en Santa Rosa de los



Pastos Grandes se relaciona estrechamente con el avance de la actividad minera y con el aumento de circulación de bienes de mercado que se vieron intensificados alrededor de la década de 1970.

Es necesario remarcar que esta hipótesis no solo parte de nuestra propia interpretación de los hechos, sino que se apoya además en perspectiva de sus propios protagonistas. Los hombres, “responsables del tráfico”, afirman que el vínculo laboral con las borateras no les permite disponer del tiempo necesario. En un principio, el proceso de desarticulación no habría sido tan abrupto dado que el trabajo en las minas era temporario, y mucha gente encontraba la manera –y aún necesitaba– de hacer viajes cortos en los períodos de *ciclo* y en los espacios de tiempo que no tenían empleo. Por ejemplo, don Justino Morales, un viajero que abandonó la continuidad del intercambio en la década de 1990, nos relató una experiencia en la que se dirigió a Cachi en uno de sus descansos laborales. En una Semana Santa partió a los valles cacheños solo, arreando 8 burros cargados con sal, demorando 2 días y medio en llegar. En su apuro por concretar el viaje, alcanzó y pasó a la familia de su hermano que había partido días antes que él. En este viaje en el que contaba con el tiempo justo, debido a ciertos sucesos y a que además en Cachi se celebraba una fiesta, llegó dos días retrasado a su trabajo de minero salitrero. Pero la informalidad del trabajo en las borateras también permitía que muchos pastores pudieran continuar con sus estrategias de intercambio.

“[...] En Centenario también trabajaba para el finado Omar Espinoza [...] cuando yo trabajaba aquí en Centenario, he trabajado en el año 65 [...] Yo he trabajado como 10 años aquí en Omar [...] Y trabajaba como *tantero*; yo no tenía ahí seguido. Yo trabajaba a mi voluntad mía ahí. Trabajaba una semana a veces, una semana, media semana así, porque yo tenía que ver a mi padre [...] ¡y viajaba también! Por eso trabajaba a veces una semana y me iba de viaje y volvía y trabajaba otra semana; como Paulino mi hermano era encargado, estaba fácil, el patrón era un hombre bueno. Es que yo cuando tenía tiempo trabajaba ahí y cuando no tenía tiempo no trabaja, a veces al mes también trabajaba 15 días a veces 10 días al mes. Nada más porque yo tenía a mis consecuencias que cuidar” (Constancio Delgado, 2009)

Pero independientemente de estas posibilidades de continuar con el intercambio, muchos pastores percibieron que a partir del desarrollo de estos procesos de intensificación de relaciones con el mercado de trabajo minero, *los viajes a los valles* comenzaron a disminuir de forma gradual.

“[...] Poco a poco se han empezado a dejar: los viejos se han muerto, los hijos ya se han ido a trabajar y se dejó. Poco a poco, hasta Rodríguez viajaba, viajaba Félix, Constancio. No sé cuándo más o menos han empezado a dejar esto [...] En los cincuenta todavía era joven yo, viajaban sí. En los setenta por ahí viajé yo. Hasta el noventa pongamos que no he ido más. Lo que yo me acuerdo bien es que la crianza ha bajado, porque no llovía, por este problema [...] Puede ser que en los setenta, puede ser que hayan dejado. Pero poco a poco han empezado a dejar, ahora totalmente ya no viaja nadie” (Justino Morales, 2011)

La propia mirada de los pastores sobre este proceso se constituye en una fuente fundamental para la constatación de nuestra hipótesis. Los testimonios de 20 pastores, tal como se ordenan en forma resumida y simplificada en el siguiente cuadro, nos sirven para conocer la versión que los pastograndeños tienen de los cambios que han experimentado.<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup> Contamos con más testimonios provenientes de charlas informales reunidos en notas dispersas que no han sido sistematizados para el análisis en esta tesis.

Nº	Nombre	Edad	1er viaje	Último viaje	Años de Abandono	Llegada borateras	Llegada comerciantes	Razones	Condición
1	Oscar Casimiro	48	s/d	único viaje	Entre 1976-1978.	Las minas empezaron a venir del 70' para arriba.	Época 60, 70 fue más conveniente comprar a comerciantes. Han comenzado en el 80, 85.	Camiones con mercadería-minería	abandono
2	Celecio Morales	51	12 años	febrero de 2008	En los 70 se empezó a dejar, hasta el 80' todavía viajaban. En los 90' han dejado ya; quizás más antes en el 85'.	[...] Ahí empezaron las minas; más trabajo había del 80 en adelante, pero tanto. 85 ya más.	[...] ahí ya venían los comerciantes ya traían de todo, ¿ya para que iban a ir al valle?	Minería-sustitución de cultivos-comerciantes	continúa
3	Teófila Tolaba	72	15 años	1989 aprox.	En esos años que he ido la última vez ya no viajaba la gente casi. [...] en el 70' ya no sabían viajar nada.	misma época	misma época	Negociantes-minería	abandono
4	Hilario Morales	59	15-16 años	78'	Calculo en el 80, antes no. Poco, pero iban, del 70' iban pocos pero iban.	Empezaron a trabajar en el 76', 75'. Ahí, no mucho pero ya.	Llegan los camiones. Habrá sido 86, 88. En los 80' los negociantes ya traían todo en el camión.	negociantes-minería-negocio campamentos-sustitución cultivos	abandono
5	Domingo Fabián	36	13 años	5 años no viajo	[...] ha sido como en el 90, por ahí. Se empezó a ver como en el 88', 87'. Ahí han comenzado a dejar en 70', 80'.	[...] del 90' en adelante ha sido mucho. Atrás poco minería, 3 empresas nomás.	Misma época que borateras; han comenzado a abrir la ruta y ahora hay camión todos los días	Borateras-caminos/vehículos	continuaría
6	Agapita Fabián	47	s/d	1981	Empezó a disminuir en los 70'	crecimiento de las minas en la misma época	Vehículos a vender y se perdieron los sentidos. Misma época.	comerciantes- borateras-sustitución cultivos-caminos en los valles	abandono
7	Eusebio Delgado	35	8-7 años	Nov. 2006	En el 97, últimos tropas que han viajado. 70' - 80', más o menos han dejado de viajar los abuelos. Ahora ya no viaja casi nadie	Ha sido del 90' adelante. Ya no, viajan, por ahí una vez al año.	s/d	vehículos-trabajo en las minas	continuaría
8	Constancio Delgado	66	14 años	año 2001	Más o menos en el año 60 ya han comenzado menos. En el año 76, ya no viajaban casi; en el 80 muy raro.	En el año 60 y algo han abierto las borateras aquí. Hemos comenzado a trabajar y dejaron viajes.	En el 65 la ruta por Tincalayo, comenzaron los comerciantes y han ido terminando los viajeros.	reparto de camión comerciantes-caminos-borateras	continuaría
9	Esteban Rodríguez	52	11 años	mayo 2008	Empezó en el 72, cuando he empezado a viajar en el 87 los caminos a los valles ya estaban borrándose.	Ya estaban las minas antes pero en el año 69, 70 parece que ha empezado Sijes, por ahí.	Del 72 al 87, venía la mercadería aquí y te compraban lana, carne y cueros; y ya tenías todo en la casa.	Vehículos/compraban producción- sustitución cultivos.	continúa
10	Nicolás Morales	56	10, 11 años	años 78-80	En el 82' ha empezado a mermar, puede ser en los 70, 80. Cuando he dejado han empezado menos; al 2000 todavía han ido.	misma época	misma época	Sustitución cultivos-empresas mineras-comerciantes.	abandono

Nº	Nombre	Edad	1er viaje	Último viaje	Años de Abandono	Llegada borateras	Llegada comerciantes	Razones	Condición
11	Beltrán Soriano	48	8 años	año 89	En los 60' y los 70' se viajaba mucho. En el 80 ya había menos, ya había dejar de viajar; en esos años dejé.	En el 70 más o menos ya había más laburo, vinieron borateras. Había una sola empresa.	En los 70 ya había más negociantes, ya trabajaban y ya llegaba la mercadería aquí.	Trabajo en borateras-mercadería a la casa -sustitución de cultivos	abandono
12	Cándido Cruz	75	10 años	año 59 (25 años)	En el 59, para ese tiempo ya había menos ya, pero todavía viajaban.	Después llegaron las minas, pero la juventud ya no viajaban.	s/d.	Camionetas como movilidad- sustitución de cultivos.	abandono
13	Adrián Tolaba	74	8-10 años	año 52	En el 70 ya hemos dejado todos; yo en el 70 ya acabé las mulas.	También, en el 70 adelante.	De San Antonio venían los comerciantes. Eso desde el 70; ya comenzaron a entrar aquí y a Sijes.	Vehículos/comerciantes-sustitución de cultivo-borateras.	abandono
14	Mauro Tolaba	59	8-10 años	casi en el 80	En el 70 hemos dejado todos.	Del 70 adelante	Venían los comerciantes desde el 70	Vehículos/comerciantes-sustitución de cultivo-borateras.	abandono
15	Natividad Guitián	64	8 años	año 57	En el 60/65, en el 70 ya nadie de aquí no. En los 70 ya no hay ni un arriero.	En el 65 todo minería, toda la minería, las borateras, todo minería.	cuando ha abierto la minería[en el 65] había plata, ya ganaban, y venía varios [comerciantes]	Borateras-movilidad-comerciantes.	abandono
16	José Luis Delgado	24	14 años	años 2003	2000 a 2004 ya han dejado de viajar los últimos. Mas antes viajaban, 99, 2000, 2001, viajaban todavía.	s/d.	En el 2000/200 empezaron a vender, venían acá a hacer reparto.	Trabajo en las minas-comerciantes.	continúa
17	Matilde Fabián	75	20 años	año 80	En el 85, por ahí debe ser, hace como 25 años ya no vienen a llevar sal. Yo creo que desde el 80.	Cuando tenía 35 años (alrededor de 1970) empezó Tincalayo, después Sijes.	Recién han andado en 1978, el primero.	Minería-comerciantes.	abandono
18	Orlando Fabián	31	18 años	hace 5 años (2005)	Más o menos en el 90, por ahí han comenzado a parar; hasta el 95, de ahí para arriba muy raro.	90/95, no había minería, no se trabaja casi. En el 85, ya se ha comenzado más.	También de esa época cuando había minería. Ya han visto que había plata y venta segura	Trabajo en las minas-negociantes.	continuaría
19	Ricardo Morales	69	11 años	68-69 ya no fui más	Más o menos del 75 al 80 ya paró los viajes, ya no viajo más nadie.	Después del 75-80 han empezado muchas empresas; la gente se dedicó a trabajar y no viajar.	Más o menos del 75 al 80 no viajo más nadie. De esos años venían comerciantes de San Antonio.	Movilidad, camiones, comerciantes - minería-sustitución cultivos.	abandono
20	Justino Morales	68	14 años	5 años atrás (2011)	Puede ser que en los 70', de 1975 en adelante, puede ser que hayan dejado poco a poco. Ahora totalmente no viaja nadie.	Puede ser que en el 70	s/d	Minería-comerciantes-sustitución cultivos	abandono

Cuadro 15. Hipótesis de los pastograndeños sobre la disminución de los viajes. Fuente: elaborado a partir de información propia obtenida en entrevistas en el terreno.

Por supuesto, la información reunida en esta tabla contiene sólo algunas de las expresiones que la gente nos ofreció sobre sus puntos de vista. Las miradas tienden a coincidir que la disminución de los viajes fue un fenómeno que se hizo perceptible desde la década de 1970. Incluso, los viajeros más viejos pueden reconocer que las primeras interrupciones se originaron un poco antes, quizás desde comienzos de la década de 1960. Respecto de cuándo comenzaron a demostrar una sincera retracción, los testimonios suelen reconocer que entre 1980 y 1990 se hizo más notoria la merma de los viajes, hasta tal punto que la gente sostiene que ya nadie viajaba en aquellos años. En este sentido vale la pena insistir en lo subjetivo de cada apreciación, hecho que podemos advertir cuando vemos que los más jóvenes estiman fechas de “abandono” más recientes en el tiempo que provienen de su propia interpretación. No obstante, también reconocen los dichos de sus padres o abuelos sobre la década de 1970 como un momento crítico para la continuidad de las caravanas. Por ejemplo, Eusebio Delgado, un pastor viajero de 35 años (ver informante n° 6 en el cuadro 15), afirmaba que en la década de 1990 ya no viajaba nadie. Él nació en el año 1978 y hizo su primer viaje a comienzos de la década de 1980 cuando tenía entre 7 y 8 años de edad. Sus experiencias se concentraron entre 1980 y la primera década del siglo XXI, por lo que no vivió la disminución de los viajes que se dio entre 1970 y 1980. Desde su percepción de los hechos, los viajes habrían cesado en 1997, pero estaba al corriente que los abuelos ya venían viajando menos desde 1970. Para ello, tomaba el caso de su propio padre.

“En los setenta, ochenta, por ahí, mi papá sí, él contaba todo, los finados abuelos que viajaban. Sí, en esas fechas más o menos han dejado de viajar los abuelos. Sí, han dejado de existir, también han muerto otros [...] Menos, menos. Después ahora no, ya no viaja casi nadie” (Eusebio Delgado, 2009)

Como veremos, esto de ninguna manera ha privado a los jóvenes de cuestionarse acerca de los acontecimientos que los antecedieron. Un hecho que resulta significativo en algunas explicaciones, es que la gente suele hacer hincapié en que este descenso de las frecuencias de los viajes no ha sido abrupto, sino que fue un proceso que se dio de manera gradual. Los pastores siempre dicen que “poco a poco, se ha empezado a dejar de viajar”, “ya han comenzado menos, menos” o “fueron dejando, cada vez menos”. Incluso se sugiere que el problema de fondo no ha sido en sí mismo un “abandono” sino la falta de un reemplazo natural de la generación de viajeros (ver el comentario de Constancio Delgado en páginas anteriores).

Pero esto no es todo; si observamos algunos testimonios veremos claramente que también se advierten otros elementos. Toda la gente que entrevistamos y con la que pudimos conversar sobre estos temas, coincide en argumentar que la retracción del intercambio suscitada entre 1960 y 1970 tiene sus causas en una confluencia de varios factores. Esta información ha sido enunciada a modo de tópicos en la última columna del cuadro 15. Entre las razones mencionadas que dieron comienzo a la disminución de los viajes, siempre estuvieron el crecimiento de la minería o la llegada de los comerciantes a la localidad, es decir, las borateras y los *negociantes*.

La gente de Pastos Grandes sostiene que la actividad minera comenzó antes de la apertura de las grandes borateras de mediados de siglo. Los emprendimientos que ellos conocieron antes de las décadas de 1960 y 1970, eran unos pocos y estaban formados por “empresas chicas”. Un empresario pionero que mencionan mucho fue Omar Espinoza, quien trabajó la extracción de boratos en salar Centenario.

Jóvenes viajeros que se mantuvieron activos con las caravanas hasta tiempos recientes, como Domingo Fabián y Eusebio Delgado, coincidían en que antes de la década 1990 habían pocas mineras, quizás tan sólo unas tres empresas y que fue en adelante que comenzó a haber más trabajo en Centenario y la gente no quiso continuar con los viajes (Domingo Fabián, 2009; Eusebio Delgado, 2009). Es por ello que cuando preguntamos a Eusebio por qué pensaba que la gente ya no viajaba, él nos contestó “es que ahora ya salen los trabajos” y la gente compra lo que necesita: “[...] yo cuando era chico no había laburo para acá para Centenario; un solo laburo había, y si no laburaba ahí ya no tenía. Ahora esta Santa Rita, está La Blanca, está Norquímica, está [...] Patricio, está Ratonés; un montón de empresas (Eusebio Delgado, 2009). Su padre, Don Constancio Delgado, nos explicó cómo a partir de la apertura de borateras la gente se vinculó con el mercado de trabajo capitalista haciendo a un lado al intercambio.

“Y entonces, se han abierto estas borateras ¿no?, en el año 60 se han abierto estas borateras. Estas, de aquí de La Blanca, de la, ¿cómo dicen?, Maggie, Tincalayo, de aquí Diablillos, todas esas borateras se han abierto. Santa Rita se ha abierto no hace muchos años, 7 años [...] y bueno, toda la gente se ha dirigido a trabajar [...] en el año 60 y algo. Y bueno, ya la gente ya, así han comenzado a abrir las borateras, ya hemos comenzado a trabajar y ahí dejaron, dejaron los viajes ya. Yo también lo he hecho, por eso no estoy viajando ¡hace 8 años ahora!” (Constancio Delgado, 2009)

La minería de boratos habría tenido un nuevo jalón con la apertura de los emprendimientos borateros más grandes que aún funcionan en la actualidad: Tincalayo

y Sijes. Si bien la gente ya se vinculaba con las pequeñas mineras que estaban operando, comienzan a percibir la actividad de las borateras de la empresa Boroquímica en años anteriores a la década de 1970. Al preguntarle a una persona cuándo fue que llegó la minería, probablemente responda que se empezó de 1970 en adelante con yacimientos como el de Sijes; y que fue en los inicios de esa década que los pastograndeños comenzaron con el trabajo minero. En una entrevista, don Natividad Guitián nos insistía que el año 1965 habría sido un punto de inflexión para los viajes y la vida en Pastos Grandes, dado por el crecimiento de la actividad de Tincalayo. Retomando lo que nos explicó:

“Claro. Porque agarraba, porque venían, han puesto trabajo, entonces la gente se ha dedicado al trabajo. Ya la gente ha empezado a dejar los animales, las mulas, porque ya se han comprado bicicleta, porque le ha encargado al patrón que trae una bicicleta, trae al otro, el otro y todo en bicicleta y han muerto las mulas y todo ya. Yo mínimamente de ahí, de ahí debe ser porque sí, gente han entrado desde el 65. Tincalayo debe haber abierto un poco antes, en el 60 por ahí. Si esa boratera, Tincalayo, tenía en el año 1920/15, por ahí tenía. No lo trabajaban la boratera esa de Tincalayo porque no había valor para vender el material [...] no tenían necesidad de...Boroquímica se llamaba...no tenían necesidad los dueños de esa boratera. En el año 60 ya empezado a vender poco a poco, no trabajaba porque no valía. En el 60 ya vale todo, perlita, manganeso [...]” (Natividad Guitián, 2010)

Una persona de Pastos Grandes que dedicó una parte importante de su vida al trabajo en “la Bora”<sup>177</sup>, resaltaba los aspectos que venimos enunciando. La minería de boratos tenía un origen más temprano pero mantuvo una baja explotación de manera intencionada. Esta situación que se hacía posible gracias a la monopolización de los yacimientos de boratos se revirtió en décadas posteriores, asestando un duro golpe a la continuidad de las tácticas complementarias.<sup>178</sup>

“bueno, la minería ha empezado a andar de... bueno la minería que existía más de antes, era lo único *la Bora*. Ese existe desde el año 1941 ha empezado a trabajar y hasta ahora sigue. Ese es una empresa más grande, o la más antigua que ha trabajado y sigue. Y tiene los mejores yacimientos. Tiene lo mejor porque ha agarrado la zona de Salta, Catamarca y Jujuy, las tres zonas ha agarrado todos los yacimientos, los mejores. Tiene tantísimos yacimientos, que son de ellos y que no les toca todavía. Yo la conozco bien porque he sido trabajador de ellos, me he jubilado en esa [...] los conozco todo, todos, todos [los yacimientos de Salta, Jujuy y Catamarca] Después de esa empresa que era la Bora, tiene otra firma, cada 5 o 10 años está cambiando de firma. Bueno después del 75-80 ya han empezado a andar muchas empresas [...] como le digo, a partir del 75 al 80 ha sido eso de dejar los viajes. Porque la gente ya se ha dedicado a trabajar y no a viajar

<sup>177</sup> La Bora es una manera que tienen los pastograndeños de llamar a la empresa Bórax Argentina.

<sup>178</sup> Esta dinámica también se refleja en las estadísticas de producción que revisamos en el capítulo 5.

[...] Principalmente en la Bórax Argentina, que ahora es otra firma, pero es la misma empresa. Esa es la empresa que ha tomado mucha gente. Yo he entrado a trabajar en el año 70 con la empresa esa. De aquí hay varios que se han jubilado igual que yo, otros se han muerto, otros se han ido también. Y bueno, los de antes, en esos años estaba Isaac Soriano, Severino Acoria, Tomás Rodríguez, después ha entrado... otro que ha muerto, Victoriano Soriano, ese ya ha muerto hace como 3 o 4 años” (Ricardo Morales, 2010)

Las explicaciones que los mismos pastores manejan respecto a la dramática disminución de las caravanas mencionan continuamente al trabajo en las borateras. Una explicación muy común que nos ha sido dada se refiere al tiempo necesario para la realización de caravanas. La falta de tiempo es una de las razones más aducidas por los hombres que en una importante proporción hoy en día se vinculan a las borateras para explicar por qué se han ido dejando los viajes. También piensan que esto los dejaba sin tiempo para apoyar a la mujer en los trabajos ganaderos. Por ejemplo, Don Hilario nos explicaba que “cuando vino la minería” la gente ya no tuvo tiempo para hacer viajes: “ya no, ya estaba trabajando y digamos la esposa quedaba con la hacienda y ya se iba a trabajar el hombre; el hombre va a trabajar y la mujer queda con la hacienda (Hilario Morales, 2009). En relación al tiempo, Nicolás Morales nos decía que antes “sí, teníamos tiempo, mucho más tiempo, no había trabajo. Pero los hombres ya se han ido a trabajar en las minas, ya ha habido más plata y se ha dejado de viajar” (Nicolás Morales, 2009).

Pero también existen opiniones diferentes que descreen que el problema del abandono de las caravanas haya tenido que ver con la insuficiencia de tiempo. Don Celecio Morales negaba que la gente no tuviera tiempo para ir a los valles a causa de los trabajos en las minas explicándonos de manera concisa:

“¡nooooo! Sí hay tiempo que no trabajan pues, el ciclo, si hay vacaciones, y hay a veces que no hay trabajo, ¿ve? Y no viajan porque no les conviene [...] nooooo, no les gusta viajar, no les gusta andar por ahí. [...] claro, se olvidan. Se hacen problemas para caronar un burro” (Celecio Morales, 2009)

La posibilidad de disponer de un empleo en la minería trajo consigo un cambio de valoración respecto de los esfuerzos que implicaba conseguir los mismos bienes a través de las tácticas tradicionales de complementariedad. Preguntamos a Eusebio por qué pensaba que la gente ya no estaba haciendo sus viajes, y nos habló de los trabajos de la siguiente manera:



“[...] ya salen los trabajos [...] claro, eso es lo que cambia la vida [la gente prefiere] trabajar y tener dinero que viajar. Yo también digo eso, yo prefiero ir a trabajar que viajar; [...] porque vos trabajando ganaste plata y ya está, en cambio en un viaje también se gana, pero por ahí te llega a topar una nevada una lluvia vos te arriesgas mucho. Es aburrido, dormir en el campo, se sufre.” (Eusebio Delgado, 2009)

Don Beltrán Soriano nos describía este mismo proceso, pero hacía una clara alusión a la conveniencia de dejar los viajes a favor del trabajo en las minas.

“en el ochenta y...yo por lo menos en esos años dejé, por el ochenta. .... Ya me fui a trabajar, más me gustaba trabajar que ir a viajar porque el viaje cabreaba [...] En el 70 más o menos ya había más laburo. Más primero había pero así una sola empresa, no mucho. Después del 70, ya más. Vinieron esas borateras, trabajamos [señalando hacia Sijes]. Y claro, se va la gente a las borateras, se va a trabajar y dejaron de viajar. O sea, ahora ves que no viaja nadie. Doña Gregoria viajaba; no viaja nadie. Todos los burritos ya están desocupados, todos chúcaros [...] será por más comodidad que tienen los trabajos pues, que más. Que ahora puedas trabajar, sale mejor que ir a viajar. Y ahora también dejaron de viajar porque ya llega la mercadería a la casa. Antes no, nadie llegaba acá con mercadería, nadie” (Beltrán Soriano, 2009)

El joven José Luis Delgado, trabajador de las minas y todavía viajero ocasional, entendía que por las razones que hacían que sea preferible trabajar en las mineras y disponer de dinero, “ya no se podía viajar tanto”. Según él, los jóvenes contemporáneos ya “no son de viajar, de la época de viajar; ya se han dedicado al trabajo, ya no viajan en burro ya. A trabajar en la mina, sacar bora, se han dedicado al trabajo en las empresas” (José Luis Delgado, 2010). La racionalidad de los pastores fue virando a favor del trabajo en las minas cargando de una mirada negativa al esfuerzo físico que comprendía la realización de un viaje.

“[...] Ahora menos quiere la gente porque el gobierno da todo, y todo vagancia [...] Pienso yo que se ha dejado de viajar porque la gente vos le mandás a cargar un burro y nadie sabe, ¿quién va a viajar? Nadie. Por la minería puede ser casi seguro, ¿no le digo así?, por minería porque mucho laburo. No te digo yo me metí en máquina, no me gustó ya joder con los burros porque había trabajo. Sí había plata ya, antes no había plata ¡y la gente quería ir! [...]” (Justino Morales, 2011)

Don Celecio sugería que el trabajo estaba asociado culturalmente a una corriente de modernización a la que los pastograndeños se inclinaban cada vez más:

“[...] se moderniza pues la gente, ya quiere la modernización; pues se pone a trabajar en las minerías, ya se van a... más a la joda, ya no quieren trabajar la gente ya trabaja... el

estudio, ya el estudio, colegio, colegio y chau, ya no viajan más [...] se va a la mina y cobran plata pues, ganan plata pues. Con la plata ya modernizan con todo, ya modernizan todo. En cambio el viaje no pues, puramente para comer. Ya es distinto [...] en la minería no, cobran plata [...] Y adiós viaje (Celecio Morales, 2009)

Y en definitiva, toda voluntad que se inclinaba a favor del trabajo en las minas, con el prestigio y la valoración positiva implicada, ingresaba de alguna forma en un camino con pocas posibilidades de retorno. Así como las caravanas eran una cuestión de “necesidad”, luego de más de 30 años sin viajes tal como se practicaban hasta la década de 1970, nos encontrábamos con una nueva generación que prácticamente dependía del trabajo en las minas para comprar lo necesario. Esta mirada de ninguna forma es extrema, ya que existen personas que comparten un punto de vista similar. Preguntamos a Beltrán Soriano que haría en caso que todas las borateras cerraran de manera definitiva y se quedara sin trabajo y nos respondió:

“y bueno, tendrá que volverse a viajar ¿Porque más puede hacerse? Viaje lo único. No se puede ni criar hacienda, mira los años que estamos, no llueve, no hay pasto. No sé mirá. Pero años era lindo, criaba mucha hacienda, carneaba, llevaba, vendía; ahora no podés criar ni esos cuantos ahí, no se puede. Estamos en una crisis digamos. Años era lindo, uno carneaba 5, 6, vas vendías, allá cambiabas, traías, ya te servía el maíz, te servía todo, todo era de ahí: el zapallo, la papa, la cebolla, todo era de ahí lo que consumíamos aquí nosotros. Pero ahora llega todo aquí. Como decía, si no tenés trabajo, ¿Qué podés hacer? Nada, si no vas a tener plata y quién va a vender; nadie. En los valles, qué podés hacer, cómo te digo, no hay mucha hacienda para llevar. Obligado al trabajo” (Beltrán Soriano, 2009)

La llegada de los negociantes a la localidad ha sido identificada para el mismo período que el modesto auge que habría tenido la minería de boratos, es decir, entre las décadas de 1960 y 1970. Por supuesto, existen varios elementos para vincular el arribo de los *negociantes* con la minería. El hecho mismo de que hayan abierto las mineras produjo la apertura y reacondicionamiento de varios caminos.

Antes de que se construyera el camino que pasa por el Abra del Gallo, los vehículos de los *negociantes* que comenzaron a llegar a los parajes de Pastos Grandes accedían por una carretera por la que apenas pasaban los camiones; era una huella por la que podía pasar una sola camioneta o un camión chico. Algunos sostienen que ese camino se hizo más o menos en 1920: “ese camino era angostito, para esos camioncitos chiquititos, otros más chiquititos que cargaban 2 o 3 toneladitas nada más” (Natividad Guitián, 2010). Los *negociantes* que ingresaban al principio fueron pocos y los precios de sus

productos parecían estar fuera del alcance de la gente, “cobraban lo que no valía” (Oscar Casimiro, 2009). Parece ser que por ello, durante algunos años para la gente siguió siendo conveniente ir al valle con sal, carne y lanas para hacer cambios.

Los *negociantes* tenían otras razones para llegar a la localidad más allá de la venta de mercaderías. Como lo dijimos en el capítulo 5, ellos absorbían la producción pastoril de lanas, tejidos, carnes y cueros. Pero la manera en que llevaban a cabo las transacciones comerciales con la población pastoril, no era por *cambio* o *cambalacheo* como en los valles. Los *negociantes* asignaban un precio a los bienes pastoriles que querían comprar y luego ponían también el valor de sus productos. La gente les vendía su lana y con el dinero que obtenían les compraban a ellos mismos la mercadería:

“ya venían los vehículos con mercaderías, camiones...bah, no cambiaban sino que vendían. Vendían la lana o...vendían cueros....no sé, tejido no sé. Pero lana si sé que vendían la lana y con eso compraban, no hacían cambio [...] los negociantes ya traían todo en el camión...más que compraban la lana. Por ahí te compraban la carne también” (Hilario Morales, 2009)

De esta manera “intercambiaban” sus productos al precio de mercado que los comerciantes proponían. Desde la década de 1970 tanto la verdura y la fruta como también otras mercaderías comenzaron a ser compradas a los comerciantes que ya llegaban “hasta la puerta de la casa” y a hasta los campamentos mineros que albergaban familias enteras durante todo el año (Mauro Tolaba, 2010).

“[...] de San Antonio venían los comerciantes. Andaban de reparto, venían y entraban al campamento [...] Eso era en el año, bueno ya desde el 70 digamos ya; ya comenzaron a entrar los vendedores aquí la casa. Y entraban allá a Sijes, porque ahí había familias. Se paraba ahí, iban y miraban y compraban” (Adrián Tolaba, 2010)

Pero como los *negociantes* también compraban la producción pastoril con dinero, sobre todo la lana, los viajes que se hacían a Catamarca que describimos más arriba para comercializar lanas tampoco fueron necesarios: “después de los setenta, ya se cambió, se acabaron las mulas. Ya se vendía la lana aquí, antes no porque había que llevarla arreando” (Adrián Tolaba, 2010). Con este primer impulso, los *negociantes* introdujeron varios de los bienes propios del intercambio tradicional y lograron no solo suspender los viajes comerciales de la lana, sino también dar “tapada” a los compradores de lana que viajaban por la Puna con sus animales. Pues así fue como nos lo reveló don Ricardo Morales:

“[...] sería más o menos del 75 al 80, ya paró los viajes todo ya. Ya no viajo más nadie [...] ¿por qué? Porque de esos años ya ha venido, ya había movilidad, ya había camiones, ya venían los comerciantes de San Antonio de los Cobres. Y esos han dado tapada a los compradores de lana porque estos venían con mercadería, entonces en vez de ir a comprar mercadería allá, se venían y cambiaban con la lana aquí. No se cambiaban, se vendía la lana por la plata y la mercadería por la plata, hacían, bueno, ‘tanto de lana tantos pesos, tanta mercadería quiero’; salgo a deber o salgo a mi favor. Y entonces ya han dejado de viajar porque venían muchos negociantes, camiones cargados con mercadería, ¡llenos! Y desocupaba el camión, y cargaba la lana y se iba. Cueros de oveja, cueros de llama, todos compraba [...] Como le digo, del 75 al 80 la mercadería llegaba en camión aquí, muchos. Entonces ya han dejado de viajar para allá, y a lo último ya no viaja nadie. Y hasta ahora vienen los comerciantes aquí” (Ricardo Morales, 2010)

Retomando el comentario expuesto más arriba de Beltrán Soriano acerca de la comodidad que significó tener trabajos y que la mercadería llegue a la casa, él recordaba cómo antes debían ellos mismos viajar a San Antonio de los Cobres para traer *mercadería*. Uno de los comerciantes más recordados, y quizás el primero, ha sido Omar Espinoza. De acuerdo a los comentarios que tenemos de él, Espinoza ha sido uno de los primeros emprendedores mineros, que además transportaba y vendía mercaderías hasta los parajes del sur del Salar Centenario y Ratones. Entre los comerciantes que merodeaban la zona a mediados de la década de 1970, se mencionaban a Omar Espinoza, Patricio Cruz y Restituto Taritolay. Ellos también compraban carne y lana y “de ahí salía platita para el azúcar y la harina de trigo” (Matilde Fabián, 2010). Otro comerciante recordado también como un buen comprador de lana se apellidaba Cruz (Teófila Tolaba, 2009). En el presente no todos los comerciantes se dedican a hacer estos “cambios” a través de la equiparación a precios de mercado, ni tampoco suelen comprar la lana. Pedro Cruz, de quién se dice que es nieto del antiguo comerciante apellidado Cruz, continúa con el oficio de *negociante* legado por su abuelo, pero no siempre compra la producción de los pastores.

Nuevamente nos llama la atención cómo el haber resignado los viajes como estrategia de adquisición de recursos coloca a la gente en situación de dependencia, esta vez, de los propios *negociantes*. Don Esteban Rodríguez, quien continúa haciendo algunos viajes –de hecho estuvimos a punto de acompañarlo en 2009 y 2011–, nos explicaba que la razón por la que se había dejado el intercambio era:

“porque ya había mucho vehículo ya. Mucho vehículo ya venía la mercadería la traían aquí, y te compraban la lana, te compraban la carne, te compraban los cueros; y ahí nomás ya tenías todo en la casa, ¿para que ibas a viajar ya? Y ya no es lo mismo que hacer un viaje, ¡antes convenía comprar aquí nomás! En cambio ahora ¡no va!, porque ahora viene Pedro Cruz y quiere la plata y no te compra ni un kilo de lana, no te compra ni un kilo de carne. Él quiere la plata, nos vende caro, entonces hay que rebuscarse por otro lado” (Esteban Rodríguez, 2009)

Otro hecho que parece estar intrínsecamente asociado a la minería es la construcción caminos. Por supuesto, muchas de estos tuvieron su origen en la actividad extractiva. Las huellas, rutas y caminos conectaron al pueblo y los distintos parajes con el tránsito vehicular, y habrían servido como posibilidad para el ingreso de mercaderías y comerciantes. Por ejemplo, la construcción de la huella que atravesaba el salar Centenario hasta el salar del Hombre Muerto, afectó las formas de acceso a productos de subsistencia de las familias del sur de Pastos Grandes.

“[...] antes era lindo porque aquí no había ningún reparto de frutas, nada. No había ningún camión que viniera con reparto. Entonces nosotros, toda la gente se iba a traer la verdura de Cachi en animales. De ahí traíamos tomate, manzana, durazno hasta lechuga; todo, zapallo, cebolla, repollo [...] Después cuando se han hecho la ruta grande, abajo que está ahora; ahí han comenzado el reparto [...] esta ruta que se ha hecho, que pasa a Tincalayo por acá, se ha hecho en el 65. Ya han comenzado a trillar y ahí han empezado a viajar comerciantes ya. Y entonces por eso de ahí, ya iban terminando los viajeros [...] ya venían camioneta, camiones, [...] ya no viajaba porque ya de abajo viene el reparto trayendo de todo, ya conviene comprar de ahí” (Constancio Delgado, 2009)

La apertura del camino del Abra del Gallo en 1978 construido con fines de seguridad nacional, pero también oportunamente aprovechado para el desarrollo de la minería, significó un cambio importante para las posibilidades de movilidad intrínsecas de este sector del departamento. Si bien con anterioridad a la construcción de este camino llegaban comerciantes, la apertura de esta ruta significó un flujo continuo de vehículos mineros.

“[...] esos años [por los años anteriores a la década del setenta] que desde aquí viajaba mucha gente, y para el Gallo no había camino todavía, o sea, no se veía una camioneta, ni una camioneta, no andaba nunca un equipo ni un camión grande, ni un chasis por ahí. Entonces la gente de aquí qué va ir, se va a viajar a buscar mercadería del valle. Y después como comenzó ya los trabajos ya han comenzado a abrir la ruta esta, ahora hay camión todo los días [...] yo digo que por eso de los caminos [dejaron de viajar]. Inclusive no había trabajo; entonces ¿uno qué iba a hacer? iban a viajar. Y como ya han aparecido los mineros ya los hombres iban a trabajar a las minas, ya había movimiento,

ya mercadería para Salta, San Antonio, ya han dejado de viajar, digo yo” (Domingo Fabián, 2009)

Este camino ofreció también la posibilidad de hacer viajes a personas del pueblo que pudieron adquirir una moto o una camioneta, acceder a la movilidad rentando un viaje o haciéndose levantar por un camión de transporte de minerales: “entonces como ahora hay vehículo nadie arrea burros, ahora si necesitas mercadería agarrás, si querés, bajas a San Antonio tenés plata, comprás. Ese trayecto. Por eso no viaja la gente, de año había poco vehículo (Eusebio Delgado, 2009). En varios comentarios se destaca la facilidad con que uno puede trasladarse a San Antonio de los Cobres para propiciarse de mercaderías.

“[...] ya han conseguido laburo, ya se han abierto las borateras, se han abierto las borateras ya hay trabajo y ya no han podido, otros se han muerto y ya jóvenes ya no, así como yo ya trabajaban. Han empezado a trabajar, trabajar y ya había más movilidad y ya no hemos viajado [...] más camino, antes no se conocía, la movilidad decimos porque hay un camión, quieren traer de San Antonio su carga, agarra un camión se va y trae su mercadería. Antes no, porque antes no había camión, nada” (Natividad Guitián, 2010)

“Ya se han acabado los viajeros, la gente joven ya no manejan tropa, ya tienen camioneta. Cuando tienen necesidad, se van a San Antonio, compran su mercadería. Antes no, antes no había nada, éramos pobres, había que arrear tropa nomás” (Cándido Cruz, 2009)

Con la llegada de las minas, y a la par de los comerciantes, los depósitos de las empresas ofrecieron a los mineros otra posibilidad. Algunas veces, cuando preguntábamos de dónde obtenían las mercaderías que antes traían de los valles, nos respondían que de las proveedurías de las empresas mineras:

“[...] Las traía la empresa, les vendía. La empresa ahí de Boroderivados, que tenía un negocio grande, que la gente de acá, lo que necesitaba su familia llevaban y después le descontaban [...] Ellos le llamaban, este... proveeduría [...] Claro, les pagaban más con mercadería que ver plata. Por ahí les deban un adelanto. Ahí [en el campamento de Sijes] ya había escuela todo eso, los chicos, y tenían que comprar... Y si no encargaban todo de Salta” (Oscar Casimiro, 2009)

Para los trabajadores de algunas empresas existía la posibilidad de retirar mercadería de las proveedurías que luego era descontada de sus salarios. En verdad desconocemos si los precios eran similares o más elevadas que en el mercado. Pero preguntando de

dónde traían las cosas que necesitaban, nos encontramos con que el mismo patrón de una mina podía ser también uno de los negociantes que llevaban mercadería a la puerta de la casa de mucha gente. Don Justino Morales advertía que Omar Espinoza, al parecer uno de los primeros borateros que la gente recuerda, se desempeñaba en varios de esos roles. Le preguntamos en qué año llegaron las borateras:

“ah, eso han llegado hace, bah, que esto ahora como está llegaron hace pocos años. Pero los otras borateras han llegado hace muchos años. Espinoza ese empezó. El viejito Omar ese, ese trabajaba mucho y era solo que andaba jodiendo: era capitalista, minero, llevaba los changos. Puede ser que en el 70 empezaran. Si las borateras parece que han empezado mucho más antes, en el salar, García Pinto le decían” (Justino Morales, 2011)

En el testimonio de Natividad Guitián también aparece el nombre de Omar Espinoza a la vez que se enfatiza el rol de los patrones como proveedores de mercadería:

“claro, [aproximadamente en el 65] todo minería, toda la minería, las borateras, todo minería, ¡ve! Había trabajo en Pocitos, cargaba manganeso, cargaban sal, cargaban tincal, cargaban perlita. Otra era Tincalayo. Tincalayo, ¡semejante paleando que había como 500 personas! Sijes también tenía como 250 personas. Ulex no había, Ulex nada que ver todavía. Patito tampoco. Hombre Muerto menos [...] encargabas bolsa de harina, entonces el patrón venía a traerte la mercadería que necesitabas en tu casa. Y venían los comerciantes también, ¡para qué se iban a cargar un burro! Estaba un tal Espinoza, Omar Espinoza; él traía el camión lleno de mercadería, traía ropa, traía carne, traía todo [...] Bueno y ahí había empezado que no había más gente [viajando] porque el patrón traía la mercadería. Si yo cuando estaba allá en la minería también, traía la mercadería traía ropa el patrón que me descontaba del sueldo y listo, ya tenía la mercadería” (Natividad Guitián, 2010)

En este momento, puede que los viajes no hayan sido desechados por completo y aún persistan aquellos que aún no lograron su inserción en la minería, como puede ser el caso de algunos jóvenes, o para quienes todavía continua resultando conveniente hacer un desplazamiento de corta distancia –algo que es notable para quienes están más cerca de los valles–. Pero el disponer de movilidad propia, trabajo en las minas y la posibilidad de comprar lo necesario viajando unas horas por un camino en buen estado (el del Abra del Gallo), hacen que el especular con hacer viajes parezca más una obstinación que una estrategia económica:

“[...] [desde el 79] he trabajado en una boratera, en una en otra, por ahí no me pagaban. Me iba a otra, sacaba la mercadería para comer. Yo tenía mi tropa aparte para bajar, ahora no tengo ni un burrito manso. Pero con más guita, más trabajo, como te digo, ¡no

hay necesidad de viajar! ¿Para qué voy a viajar? Si aquí tengo todo, tengo mi camioneta. Me voy a San Antonio y compro, tengo plata, ¿Qué voy a llevar? ¿Sal? ¡Nooo!” (Beltrán Soriano, 2009)

Una gran cuestión que afectó directamente al intercambio estuvo situada fuera de la localidad, por decirlo de algún modo, en la otra punta del hilo de las caravanas: la sustitución de los cultivos en los Valles Calchaquíes. Los viajes de intercambio estaban estructurados alrededor de un buen número de bienes agrícolas. Sin embargo, parece ser que los más importantes eran los granos como el maíz y el trigo y las papas.

Nuevamente, en simultaneo con todos los cambios que venimos reseñando, desde la década de 1970 los viajeros comenzaron a notar una merma en los cultivos que consideraban típicos de los valles. En esos años vieron como los vallistos comenzaban a reemplazar el trigo y el maíz por cultivos como el pimiento, el poroto, la arveja y el comino. Estos últimos cultivos tenían un escaso o nulo interés económico para los pastores y sus familias. La gente de Pastos Grandes interpretaba que para los vallistos ya no era conveniente mantener los productos del intercambio con los puneños, cuando podían dedicarse a la producción de cultivos con valor de mercado que incluso podían exportarse.

“[...] sí bueno, es así porque Cachi mismo también ha dejado de sembrar mucho [trigo y maíz], en Cachi siembran pimiento y poroto. Eso le da plata a la gente [...] ¿para qué uno va a traer pimiento?, no va a comer pimiento. Eso ya va para ir; esos van a exportación ya” (Esteban Rodríguez, 2009)

Este interés en el mercado no se redujo a la venta de cultivos con salida comercial. Los vallistos rápidamente comenzaron a exigir a los pastores el uso de dinero, pero ellos también insistían en comprar los productos pastoriles como la sal, la carne y la lana. Naturalmente, esto perjudicó los términos del intercambio tradicional que expusimos más arriba. Nicolás Morales nos ofreció una explicación de estos aspectos.

“[...] Por esos tiempos no se sembraba, no ponían el...pimentón, no había pimentón. Sino sembraba la gente todos cereales nomás todo maíz, trigo, haba, papa nomás. Y después ya, así como cuándo...no habrá sido como en el 70, en el 75 habrá sido ya, han empezado a poner este... pimentón, pimiento. Ya han empezado a poner pimiento, que han empezado a poner tabaco y ya. Y nosotros también ya hemos dejado de viajar un poco. Ya han empezado a poner tabaco, han empezado a poner pimentón, ya han empezado a poner menos estemmm, trigo, maíz [...] para Cachi, para los valles también, pero ya abajo, aquí arriba en esas pruebas el pimentón no ha dado ni tabaco tampoco así que no [...] arvejas, porotos, no sé si han puesto [...] eso empezó a joder el



cambio, sí. Ya habían menos granos, ya algunos no tenían ya. Ya tenían plata para comprar, vos le tenías que vender, por ejemplo, yo me acuerdo que querían por plata, vos le vendías por plata, la carga de sal le vendías a valor de...preguntabas “a cuánto la bolsa de harina”, 10 pesos estaba la bolsa de harina, “¿10 pesos?, 10 pesos vale la carga de sal”, entonces vendías la carga de sal y comprabas una bolsa de harina y ya la cargabas al burro” (Nicolás Morales, 2009)

Para los pastores, cuando los vallistos vieron que “la plata crecía” cosechando unas cuantas toneladas de pimienta, tabaco y otros cultivos, dejaron de cultivar el trigo y el maíz. Pero además, muchos de los bienes agrícolas por los que viajaban en el *verano* (frutas y verduras) entraron en los circuitos comerciales y la gente de los valles exigió dinero a los pastores que los requerían por trueque. Según Beltrán Soriano, cuando le preguntamos si lo que se estaba plantando servía para el *cambio* nos habló del redireccionamiento al mercado de productos que antes se trocaban y del interés por el dinero, pero también del escaso interés que fueron demostrando los pastores en productos como la harina de trigo, que ya podían adquirir en sus casas:

“[...] claro, puede ser por la fruta, más el pimienta, el poroto, eso. Eso también hace, desde el 70, había pero así muy pero muy poco. Pero ahora más porque tiene más precio eso. Ahora también te jode el cambio porque la fruta ya la hacen vender para abajo, ya no le venden casi. Todo, todo, papa, zanahoria, todo, verdura y fruta lo mismo ya lo venden por cajón ya embalado, bien embalado, bien lavadito, listo. Quieren plata ¿Y para qué va a traer poroto? ¿Pimienta también para qué va a traer? [...] Una ha sido porque allá lo venden por plata. Eso ha sido porque no querían cambiar. No era porque el pimienta o el poroto estaba vendiéndose más. Ya quería la plata la gente. Ya empezaron a querer la plata, del 85 ya más, más, más [...] y bueno ají, poroto, arveja todo eso, eso embolsan, embolsan, encajonan todo al mercado. Ya el trigo...y ahora quién te lo va a buscar el trigo ahora, porque antes...una vez que vos necesitabas la harina tenés que hacer de ese, más barata. Porque traías una bolsa de harina blanca y unas cuantas bolsas de trigo y aquí las mezclabas y hacías pan. Ya ahora no, quién va a ir a moler trigo allá, quién va ir a buscar maíz si aquí está llegando todo” (Beltrán Soriano, 2009)

Los agricultores también comenzaron a demostrar menos interés en los productos pastoriles. La llegada de comerciantes no solo se circunscribió a la Puna, sino que también arribaron a los valles vendiendo mercaderías y productos típicamente pastoriles como la sal y la carne. Esto afectó, una vez más, las condiciones del intercambio.

“[el cambio era] lo mismo, igual [en todos los valles]. Todo así era antes. Ahora que ya no cambian, no, ya no hay cambio. No hay pues. No hay grano, no quieren sal, porque sal le echan por camiones. Antes no había para entrar la sal, por eso cambiaban. Y

cuándo he ido mi último viaje hemos ido hasta Palermo, ¡Ahora no! ¡Sal tenés para botar! Entran los camiones llenos de sal” (Cándido Cruz, 2009)

Para dar cierre a este asunto, podemos citar la opinión de Ricardo Morales que resume de manera comprensiva todas las transformaciones que impactaron en el modo de vida pastoril, teniendo en cuenta también, desde su propia mirada, cambios importantes del modo de vida en los valles:

“Hace 30 años que no se viaja, y algo más, porque los últimos años se ha viajado así muy poco. Han cambiado todos los sembrados, ya no ponen muy poco maíz, muy poco trigo, se han dedicado al pimiento los vallistos; al pimiento, comino y al poroto. Eso han empezado no sé de qué año han empezado eso, pero ahora ya no hay cambio, ya no necesitan nada, todo comprado [...] Yo he andado por Cachi, no tiene nada que ver lo que era antes [...] En esos años se sembraba lo que cambiábamos nosotros. Más o menos, en el 70/80 ya han cambiado todo [...] la gente que no viaja más es por laburo, minería. Entonces ya trabajan, y entonces, me dan la oportunidad de traerte la mercadería y voy a decir “bueno”; o te ponen camión, cualquier cosa y ya voy a estar viajando pues. Lo que ha perdido todos los viajes esos son la minería. Y por eso ya a los valles tampoco nadie viaja y nadie ha llevado nada, entonces ellos también cambiaron, igual que nosotros. Ya ponían otras cosas que se pueden vender. Por ejemplo, el pimiento se ha asentado muchísimo en Cachi; pimiento, comino, poroto, son cosas que se venden a buen precio y le conviene mucho a ellos. Se han dedicado a eso, y ya han perdido las costumbres de antes, igual que nosotros” (Ricardo Morales, 2010)

Aun cuando las posibles correlaciones entre los años de aumento de la demanda de mano de obra de las borateras y el empleo de pastograndeños parecen ajustarse a la información que obtuvimos, nuestras entrevistas, como vemos, sugieren que este proceso es mucho más complejo. No nos dejan de parecer sugerentes ciertas apreciaciones que logran captar esta complejidad relacionando más elementos al problema. Con claridad, en la breve reflexión que sigue hecha por una pastora, se aprecian cuestiones como el aumento de la capacidad adquisitiva por los ingresos de dinero y la entrada de los comerciantes:

“Sí, así antes. Después vinieron las borateras y todos, tuitos [sic], fueron a las borateras y ya nadie salía. Ahí tuvieron plata y después vinieron los comerciantes con vehículos y todos compraron a los comerciantes y nadie salió a los valles” (Eleuteria Chaparro, 2008)

De modo que tal como se presenta en el centro de nuestra hipótesis, el crecimiento de la minería y el avance del mercado capitalista a lo largo del siglo XX habrían sido factores

decisivos en la desarticulación gradual del intercambio tradicional. Tal como es afirmado por los pastores, desviándose a la minería la energía de trabajo masculina, la constante introducción de bienes de mercado habría coadyuvado en el proceso generando dependencia de varios productos. La apertura y mejoramiento de los caminos lentamente propició la llegada de vehículos y vendedores ambulantes, y los almacenes apostados en las empresas mineras y *negocitos* locales, aunque todos vendiendo a precios mucho más elevados, presentaron otras posibilidades de acceso a recursos en décadas pasadas. El circulante que los pastores obtuvieron en las ventas de sus productos primero y luego a través del trabajo asalariado en las minas, permitió comprar muchos de los bienes que antes intercambiaban en el trueque sin moverse de sus casas. En el otro extremo, entre los cambios que afectaron a los destinos en los valles y repercutieron en la realización de los intercambios, se encuentran las posibilidades de vender la producción agrícola en el mercado, la sustitución de cultivos y también el ingreso de los comerciantes. Tomemos una última reflexión también comprensiva de todos estos procesos que señalamos hecha por don Nicolás Morales:

“[...] no sé, por ahí puede ser, 70, 80, pero viajaban, yo sabía que viajaban, cada vez menos. Como digo esas familias de ahí [cuenca del Salar Centenario], Constancio, don Horacio esos siempre viajaban. Esos hace unos dos, tres años, cuatro años, cinco que han dejado de viajar. Yo creo que hasta al 2000 todavía han ido ralo, ralo, así. Pero claro, ya no tanto. Pero una vez por año por lo menos han ido, en el invierno. Porque yo he andado una vez y Horacio me decía “hace poco me he ido al valle”, en el 2000. Yo creo que hasta el 2000 por ahí, pero ya se ha empezado a dejar, menos, menos, menos y ya ahora ya...del 80 para adelante... menos, muchísimo menos [...] por el tema de las empresas mineras, porque ya han hecho...este...han puesto trabajo y ha hecho todos los caminos, el trabajo este que están trabajando, y ya por ejemplo, este, ya no vas al valle porque ya te llega casi todo aquí a la casa, ya te traen la fruta, los duraznos, las uvas, llega a puerta de la casa y bueno. Y antes no, antes no había camino, nada. Si yo cuando tenía mis, cuando tenía mis diez, once años, no había ni una, nada, nada, huellas de camión, nada, nada, nada. Después ya han empezado a aparecer los diesel, los jeep de antes los jeep, chiquititos, doble tracción, esos han empezado a aparecer, más, más y más, y han empezado a hacer camino, camino, y ahora con semejantes jeep. Y entonces ya, por ejemplo si íbamos a... después también han empezado a aparecer a comprar la lana, te llevan la mercadería ya venían en camioneta y camión, te compraban la lana y te traían harina, azúcar, yerba, sémola, frangollo, de todo. Y ahí nomás cambiaban en la casa, le vendías, cambiabas, claro le vendías. Con lo que te daban ellos comprabas la mercadería y, claro, y entonces ya hemos dejado de viajar. Porque si no hubiese sido que venían estas rutas nuevas el tema de esas mineras, capaz que seguíamos viajando. Porque de allá de Vicuña Muerta se venían por toda aquella costa para viajar a San Antonio con animales para comprar azúcar, harina, faltaba el aceite, el jabón. ¡Y ahora no!, si querés ir, tomás un camión y ya te vas a San Antonio y ya traes, ya no necesitas los burros [...] ya tienen plata ya los hombres trabajan en las minas, las mujeres por ahí ya cuidan la hacienda un poco, [antes los hombres] teníamos tiempo, mucho más tiempo, no había trabajo. Los hombres ya se han ido a trabajar en las minas, ya ha

habido más plata y se ha dejado de viajar [...] La única ruta que había que trabajaba Tincalayo era por el otro lado, era de Pocitos por allá. Esa era ruta que ya estaba, era ruta grande. Porque nosotros sabíamos salir del otro cerro, del frente de Constancio, ¿ahí donde vive Paulino Delgado? [En el paraje Tarón], bueno, en ese cerro sabíamos subir al alto y de ahí para el otro lado veíamos los camiones que iban de Pocitos y volvían a Tincalayo, era por el otro lado, por acá no había ningún ruta, esa era la primera ruta. Y esa ruta más o menos se ha hecho en el cincuenta cuando yo he nacido más o menos 52, 53 empezó a trabajar esa empresa Boroquímica se llamaba, era antes, Boroquímica. Después se ha cambiado a Bórax Argentina” (Nicolás Morales, 2009)

En décadas posteriores este mismo proceso se agudizó con la intervención del Estado con asignaciones familiares, jubilaciones y planes asistenciales que también inyectó dinero más que significativo para estas economías. Tal como lo hemos desarrollado en el capítulo 5, en este contexto las posibilidades para adquirir dinero dentro de la localidad comenzaron a aumentar: los empleos públicos desde finales de la década de 1980, y más tarde, los planes nacionales y provinciales de empleo a mediados de la década de 1990. Recientemente, la Asignación Universal por Hijo devino en una importante fuente de ingresos. Entre otras cosas, don Justino Morales nos explicaba su punto de vista de por qué no se continuaría con las caravanas. Recorriendo los mismos ejes temáticos de los que venimos hablando, concluyó diciendo:

“para qué va a seguir viajando si los comerciantes ya traen todo a la puerta de la casa, ahora ya hay plata [...] para que van a viajar, si el Estado ya da todo, mete plata con jubilaciones, salarios [...] Ahora menos quiere [viajar] la gente porque el gobierno da todo, y todo vagancia” (Justino Morales, 2011)

Obviamente tuvo en cuenta al trabajo en las minas, en el que también incursionó. Pero también consideró el rol del Estado como un agente que “mete” dinero e influye en el abandono de los viajes. Don Celecio Morales nos decía sobre este punto:

“ahí se empezó a llenar todo de comerciantes.... y antes no era también de los salarios, trabajabas no cobrabas salario pues. Y ahora ya ha llegado el salario así que ahora tener un hijo les conviene más que trabajar. Trabaje no trabaje ya cobra salario es lo mismo ya [...] del 75 ya más y más, 80, 85. Más y más, más salario. Ahora cobra el hijo más que el padre que trabaja. Así que para qué ya viajar” (Celecio Morales, 2009)

Paralelamente, el influjo de nuevas ideologías de consumo capitalistas a las que ya nos referimos operaron como estímulos decisivos para comprometer a los jóvenes con la

búsqueda de trabajo en las minas, asestando un golpe final a la continuidad de la complementariedad económica.

### **Reflexiones preliminares sobre la retracción del caravanero**

Las distintas transformaciones históricas del modo de vida pastoril de Pastos Grandes nos muestran a sus habitantes combinando varias estrategias que poco a poco han ido desplazando la importancia económica que antaño tuvieron las caravanas y el trueque como medio de supervivencia. A pesar de la dificultad que representa establecer la cadena de causalidades que llevaron a su retracción en el siglo pasado, la literatura de otras regiones del noroeste argentino nos ofreció distintas explicaciones que también afectaron a Pastos Grandes. Otras razones quizás tengan una dinámica más local, como la intensificación y generalización del mercado de trabajo de las borateras del departamento de Los Andes. Debido a factores como estos y al aumento de la circulación de productos industriales, los pastograndeños comenzaron a trabajar sobre un territorio mucho menor y los viajes cedieron considerablemente sus frecuencias ante otros medios de articulación, aun cuando esto significó resignar una práctica importante de diversificación para hacer frente al impacto de la economía capitalista y sus vicisitudes.

Una postura que ha sido deslizada en numerosos escritos que han apreciado la disminución de los viajes es que de un modo progresivo y casi irremediable, las tradicionales caravanas de intercambio transitan rumbo a su desaparición. Pero también existen investigaciones que han promovido otra mirada que tiende a resaltar el carácter circunstancial de ciertas transformaciones, y la capacidad de resiliencia de esta estrategia para reemerger y enfrentar situaciones laborales desfavorables o contextos de crisis, fenómenos que han parecido cuestionar la definitiva retracción territorial de los viajes (ver Rabey et al., 1986; Göbel, 1998a; García et al., 2002). Por ejemplo, en un contexto de reducción territorial de los circuitos, los caravaneros de Huancar incorporaron en la década de 1970 a San Bernardo (Salta) como un nuevo destino de sus viajes (Göbel, 1998a). Se han citado casos de reactivación de circuitos que se habían suprimido a causa de cambios coyunturales que han parecido cuestionar la retracción territorial, como lo han sido los abandonados viajes a Chile desde Susques (Rabey et al., 1986). Posiblemente el caso que mencionamos en el apartado anterior de los viajes hacia Chile en esa misma década en Pastos Grandes haya sido una manifestación

regional de esta breve reactivación luego del relajamiento de los controles fronterizos.<sup>179</sup> Más recientemente García et al. (2003) describieron modalidades de intercambio que se retomaron en la Puna catamarqueña a partir de la crisis económico-social de 2001, destacando el rol activo de los campesinos para retomar sus hábitos de trueque. En momentos en que los sueldos se redujeron por la inflación, encontraron jóvenes realizando su primer viaje en compañía de gente experimentada. En medio de las distintas coyunturas y cambios regionales, estos casos de nuevos circuitos caravaneros, reanudación de viajes y reactivación del trueque nos previenen de ensayar predicciones sobre su destino.

En este marco se ha considerado la posibilidad de que los viajes estén atravesando un proceso de ciclos de incrementos y disminuciones en su volumen a lo largo del siglo XX, contrario a una necesaria decadencia y eventual desaparición final (Rabey et al., 1986). Pero es preciso comprender que los viajes en la actualidad no solo disminuyeron o fluctuaron, también cambiaron sus formas, prácticas, sentidos y representaciones. El punto de inflexión que habría marcado la década de 1970, al menos en Pastos Grandes, hace difícil cohesionar la realidad actual del caravaneo con una mirada hipotética que incluya algún proceso cíclico. Por supuesto, al admitir la posibilidad que las caravanas puedan continuar persistiendo, argumento que de todas maneras no podemos desestimar, debemos partir de una mirada distinta. Desde nuestro punto de vista, nos encontramos más bien ante una nueva etapa de un proceso dinámico y abierto, resultado de distintas decisiones, coyunturas y realidades sociales y culturales, en la que el final de los viajes es también una posibilidad plausible e incluso muy anunciada.

Sin embargo, pese a los impulsos sugeridos por estas reactivaciones, la tendencia indica que las caravanas de la Puna salteña se encuentran en un franco retroceso. La mayoría de las familias pastograndeñas han resignado esta estrategia, y con ello, las actividades económicas, sociales, culturales –y por supuesto territoriales–, vinculadas con las caravanas, para abocarse íntegramente al trabajo asalariado en las minas, el empleo público, las actividades de comercio local y la percepción de subsidios y asignaciones.

A la par de la evidencia etnográfica reciente –como la nuestra– que manifiesta que aún persisten algunos movimientos de caravanas entre la puna y valles del oriente salteño, la tendencia indica que para el sector de los Andes del noroeste argentino que nos

---

<sup>179</sup> Ver también Molina Otárola (2011) para el caso del trueque transfronterizo de la Puna catamarqueña. Allí observó una tímida reactivación de los viajes durante la década de 1980.

encontramos estudiando los viajes transitan hacia su desenlace final. Es muy común oír decir a los pastograndeños que “ya se han acabado los viajes”; ellos esgrimen sólidos argumentos para explicar el porqué es preferible trabajar en las borateras o conseguir un empleo con salarios fijos y más o menos estables, en lugar de *sufrir* con los viajes. Podemos citar un ejemplo reciente que expresa la situación de deterioro actual de las caravanas entre los pastores de Pastos Grandes. En el año 2009 se hablaba de manera cotidiana de *la crisis* económica internacional que se había desatado el año anterior. Las repercusiones de un hecho tan global no se disimularon en la localidad de Pastos Grandes, más bien, ha hecho sucumbir la estructura productiva doméstica pastoril fuertemente orientada hacia el salario minero, donde encuentra su mayor complemento.

Las principales empresas tomaron decisiones orientadas a preservar al máximo los márgenes de su rentabilidad. De otra manera, no podría explicarse cómo compañías de escala mundial como Bórax Argentina S.A., implementaran una inversión de los períodos de trabajo con la correspondiente reducción de los salarios.<sup>180</sup> Además, todas las mineras redujeron temporalmente su personal –varias en más del 50 %– y algunos campamentos, como el de mina Patitos, hasta paralizaron momentáneamente sus actividades. Los mineros que habían sido viajeros constantes en su juventud, como Beltrán Soriano o Nicolás Morales, o jóvenes como Hugo Rodríguez, contemplaban la posibilidad de retomar y “volver a los valles” si las minas no volvían a operar. Sin embargo, sobre todo los mayores, reconocían que esto era más una expresión figurativa ante la agudeza de la situación, dado que existían ciertos impedimentos que iban más allá de la intención expresa, tales como las dificultades que implicaba no tener *clientes*, que la producción de los valles no esté enfocada a este tipo de intercambio, además de que *los caminos* ya se hayan borrado, no poseer burros *baqueanos*, no disponer de sogas, caronas y peleros adecuados para los viejas, etc. Hoy en día creen que además de innecesario, fatigoso y poco económico, realizar viajes es una travesía casi inviable.

La forma en que la economía pastoril se articuló con otras estrategias económicas, conllevó un cambio en el modo cultural de interpretar sus beneficios. El problema del abandono de los viajes no toca solo aquellos que paulatinamente han ido inclinándose a al mercado de trabajo minero y a comprar con el monetario conseguido lo que antes intercambiaban. En el presente la mayoría de los jóvenes menores de 30 años nunca han hecho un viaje de intercambio a lomo de animal, y posiblemente nunca lo hagan. Ellos

---

<sup>180</sup> De 20 de *turno* x 8 días de *ciclo*, algunos trabajadores de Sijes pasaron a trabajar nueve días por 20 de descanso.

no poseen este sentimiento “contradictorio” sobre su realidad actual. En contextos donde el valor cultural del pastoralismo ha perdido su prestigio y comienza a denigrarse, pueden sentir curiosidad sobre estas formas de vida y *respetar los estilos de los abuelos*, pero no logran conmoverse por su abandono. Los jóvenes son conscientes de esto. En el balance subjetivo, los *sufrimientos y sacrificios* asociados con los viajes a los valles no fueron razonablemente compensados ante las posibilidades monetarias de adquisición de recursos. Hemos podido ser testigos de la percepción que se tiene de esta empresa en el viaje que acompañamos, cuando las intenciones de nuestro viajero resumían el conjunto de incertidumbres que se tienen, al punto de afirmar que solo íbamos “para probar si hay cambio”.

En la retracción de los viajes se manifiestan la realidad de varias cuestiones implicadas con el modo de vida pastoril en su totalidad. Este fenómeno alude a la pérdida de autonomía económica de la economía pastoril ante la penetración sostenida del mercado en la localidad, que deteriora las posibilidades de la unidad doméstica de articularse a los viajes de intercambio. El acceso a la producción de los valles le permitía a los pastores a mantener cierto nivel de independencia respecto al mercado, eligiendo los momentos y la manera de vincularse y en qué sector hacerlo (venta de fuerza de trabajo en el sector minero, comercialización de productos pastoriles, compra de bienes industrializados). Es decir, los diferentes grados de inserción en el mercado laboral capitalista a partir de las décadas de 1960 y 1970, han desencadenado diferencias sociales y económicas dentro de la localidad que redundaron en la pérdida de flexibilidad propia de la organización social del pastoreo a la que venimos aludiendo desde el primer capítulo. Tal como lo destacaba Göbel:

“Esta flexibilidad es parte de una estrategia general de diversificación económica, que dispersa los riesgos, al crear alternativas en las que se puede recaer en caso de necesidad. No sólo permite aprovechar oportunidades laborales que se presentan de repente, sino también combinar el trabajo asalariado con la cría de animales sin estar obligados a abandonar totalmente una estrategia por la otra” (Göbel, 2003)

Prescindiendo del intercambio, los pastograndeños se apoyaron más en estrategias económicas de articulación con el capitalismo y el Estado. De esta forma, se vio restringida la capacidad de las estrategias tradicionales para contrarrestar los efectos de las fluctuaciones del mercado de trabajo, del cual dependen cada vez más, o su capacidad de emerger e intensificarse en los momentos de crisis económicas (García et



al., 2003). Por un lado, es cierto que el dinero permite adquirir un arco más variado de productos que el trueque, e incluso, todos los bienes que no pueden adquirirse a través del *cambalacheo*. Pero las fluctuaciones inflacionarias repercutan directamente en la capacidad adquisitiva del grupo doméstico y hacen que la dependencia del dinero sea una estrategia sumamente riesgosa (Casaverde, 1977; Göbel, 1998b).

Pero además, el sistema de intercambio tradicional no se reducía a un mecanismo de defensa contra la economía capitalista, sino que implementado en combinación con distintos grados de participación en el mercado, proveía la posibilidad de diversificar las estrategias de obtención de múltiples recursos que complementan la economía pastoril, moviéndose entre estructuras de producción e intercambio más tradicionales y la economía capitalista (Caro 1985; Molina Rivero, 1987; Göbel, 1998a, 1998b; García y Rolandi 1999; García et al. 2003). Existen trabajos que han formado una corriente dentro de la antropología andina que enfatizaba el rol activo de las estructuras tradicionales frente al mercado y la capacidad de diversificación de la economía campesina. Precisamente porque han tomado grupos pastoriles de los Andes, han insistido en que la articulación con el mercado no significaba una mecánica y progresiva descomposición de sus medios de producción: el campesino podía estar vinculado con el mercado al resguardo de ciertos mecanismos tradicionales de producción que le permitían una participación controlada y racional (Molina Rivero, 1987). Por supuesto, esto pudo verse en Pastos Grandes, la población habría sostenido un rol activo frente las transformaciones sociales y el impacto de la economía de mercado asumiendo las presiones a través de su propia lógica de subsistencia, combinando las diferentes lógicas en sus prácticas económicas y sistema de representaciones. El mismo hecho de que todavía persistan tímidas manifestaciones del intercambio no hace más que apoyar este punto de vista.

Los cambios fueron incorporándose de manera paulatina hasta que las nuevas generaciones decidieron la ruptura con las tácticas tradicionales de intercambio a favor del trabajo asalariado. Al abandonar el intercambio, estas posibilidades quedaron notablemente disminuidas, aumentando cada vez más la dependencia de una economía de mercado que desde los parámetros utilizados por los pastores resulta bastante impredecible.

Aunque los viajes con animales se encuentran reducidos a sus términos mínimos y elementales, todavía pueden discutirse las miradas que indican que ya nada queda de las

tradicionales caravanas de intercambio. Pero incluso, yendo más allá de las discusiones sobre la decadencia y posibilidades de resurgimiento de estas formas de articulación, podemos discutir sobre aspectos a veces dejados de lado al tratar sobre las caravanas de pastores. Como lo hemos visto, en el proceso que atravesaron hasta la actualidad los viajes no solo disminuyeron su alcance territorial, sus frecuencias y el volumen del intercambio, sino que también cambiaron sus formas, prácticas, sentidos y representaciones asociadas tradicionalmente con ellos. En muchos lugares, los pastores continúan dirigiéndose a hacer sus trueques a las mismas zonas pasadas usando camionetas o la articulación del transporte público. Visto desde el punto de vista territorial y económico, cambios de este tipo representarían tan solo “una simple innovación para potenciar una estrategia de ocupación del espacio andino” (ver Ricard Lanata y Valdivia Corrales, 2009:86, 90). Las consecuencias de estos reemplazos trascienden las lógicas económicas del espacio, ya que abarcan también el contenido ritual que sustenta su ocupación y hace efectiva su apropiación simbólica. Más allá de su importancia económica, los viajes de intercambio comprenden toda una forma de vida que también está cambiando y viéndose desplazada. Un aspecto muy importante es que condensan un simbolismo impregnado de creencias religiosas que contiene todo un modo de ver el mundo y de relacionarse con el afuera típicamente pastoriles que amplían nuestra mirada sobre sus formas de territorialidad y las transformaciones a las que se ven afectadas estas dinámicas. Esta forma de ocupación y articulación del espacio involucra también una dimensión social y cultural cargada de significados que continúan siendo referentes importantes para la memoria colectiva y la identidad de los pastores (Ricard Lanata y Valdivia Corrales, 2009). Esto explica por qué algunos viejos viajeros aún insisten en rescatar el orgullo de los antiguos arrieros, menospreciando la falta de capacidad de organizar caravanas de los jóvenes. Pues entonces, podemos entender que los pocos pastograndeños que continúan aferrándose a esta práctica, tal como lo hace don Hugo Rodríguez, se esfuerzan por cuidar los *estilos de los abuelos*, recordando sus hazañas y proezas y señalando con fervor a la juventud que *no conoce nada* de viajes y olvidan *los estilos de años*. Los pocos arrieros que continúan acudiendo a los viajes en momentos que no tienen trabajo o dinero suficiente, no parecen exclusivamente hacerlo por los beneficios económicos que redundan de ellos. Ellos se esfuerzan por cuidar los *estilos de los antiguos*, honrando a las *almitas* de los viajeros de antaño, recordando sus hazañas y proezas. En cada viaje, ellos se conectan

con aquel pasado viajero que aunque en gran medida creen propio de otros tiempos, aún mantienen vivo.

## Conclusiones

La investigación que desarrollamos en esta tesis ha estado dedicada fundamentalmente al análisis etnográfico y antropológico de los cambios en las estrategias de intercambio económico de los pastores de Santa Rosa de los Pastos Grandes.

El trabajo etnográfico y los enfoques teóricos y comparativos puestos en consideración al momento de exponer los resultados de nuestra investigación, han sido abordados pensando a la sociedad pastograndeña como un grupo de pastores especializados que habitan el extremo sur de los Andes meridionales, los cuales se encuentran atravesando una serie de desafíos que comprometieron la continuidad de una de las estrategias consideradas clásicas del pastoralismo. La tesis partió de un interés concreto en abordar el estudio de las caravanas de intercambio, en un momento en que habían sido prácticamente abandonadas.

Siendo conscientes de esta situación de retracción del caravaneo, pero no de su verdadero alcance ni de los cambios que esto implicaba para el modo de vida de Pastos Grandes, nos entusiasmó la posibilidad de estudiar esta estrategia en una sociedad que desplegaba muchas de las características propias de los pastores especializados. El dialogo entre la teoría y la experiencia etnográfica hizo que reformuláramos nuestro interés inicial de hacer una tesis sobre el caravaneo y reorientamos nuestra atención a la investigación de un problema común de las sociedades pastoriles contemporáneas, que es la manera en que éstas enfrentan e incorporan, desde sus propias lógicas sociales y culturales, los cambios del entorno social en el que se insertan y las transformaciones en sus modos de vida.

Para el desarrollo de esta investigación hemos partido de preguntas alrededor de esta estrategia que nos surgieron en nuestras primeras visitas al terreno y nos permitieron comprender que en la actualidad, los pastores se encontraban enfrentando importantes cambios en sus modos de vida. De la misma forma que otras sociedades especializadas de los Andes, los pastores pastograndeños siempre apuntaron a combinar otras estrategias económicas productivas y de adquisición de recursos con la actividad ganadera. Debido a que entre nuestros objetivos nos propusimos estudiar cómo se fueron dando determinados procesos de cambio social en las prácticas pastoriles, al prestar atención a la situación pretérita para hacer nuestra comparación con el presente,

podimos ver que, si bien se mantuvo la estrategia de obtención recursos complementarios que caracteriza a las economías pastoriles, se presentaban importantes transformaciones en sus contenidos. En medio de estos procesos una de las estrategias que habían caracterizado a las sociedades pastoriles de los Andes, estaba siendo reemplazada por otros modos de complementación económica y la pregunta sobre el tema de la pérdida paso a ocupar uno de los objetivos de nuestra investigación.

Nuestra hipótesis al respecto, en gran parte sugerida por los mismos actores, fue que la desarticulación de los intercambios caravaneros estaba relacionada con el avance de la actividad minera y el aumento de la participación en su mercado de trabajo y con la circulación de bienes industriales en la localidad, procesos que se vieron intensificados alrededor de la década de 1970. Ante este cuadro de situación, nuestro objetivo fue presentar una explicación que nos permitiera apreciar, por un lado, con qué intensidad y ritmos se fueron sucediendo los procesos de cambio social en referencia a momentos históricos determinados, y por el otro, las formas en que la sociedad pastograndeña enfrentó los desafíos propuestos por estas transformaciones sociales y económicas.

Para confrontar el alcance de esta hipótesis con los datos obtenidos a través de nuestro prolongado trabajo en el terreno, partimos primero de una descripción de las particularidades del pastoralismo en Pastos Grandes. De los aspectos enumerados para la caracterización teórica que hemos hecho de los pastores especializados de los Andes, nos interesa destacar, tal como lo ha hecho de la etnohistoria, la arqueología y una parte de la etnografía andina, que el pastoreo altoandino consistía en una forma desarrollo económico y social cuyo fundamento descansa en una alta movilidad y el intercambio económico. Estos dos aspectos, además de cruciales, eran considerados centrales al pastoralismo de los Andes –y de otras partes del mundo–, ya que hacían posible el desarrollo de la crianza de animales en las regiones más áridas de las tierras altoandinas y el establecimiento de un conjunto de relaciones complementarias con “el mundo de afuera” que les permitía funcionar como tales. Posteriormente, la evidencia etnográfica que trató sobre sociedades pastoriles, replanteó estos supuestos al encontrar numerosos casos de retracción –y hasta escenarios de posible abandono– de las prácticas caravaneras en diferentes lugares de la geografía andina.

A lo largo de las páginas de esta tesis hemos caracterizado a Santa Rosa de los Pastos Grandes como una sociedad de pastores del sector más árido de los Andes meridionales, que ha basado su subsistencia en el pastoreo de llamas, cabras y ovejas. La sociedad de

principios de siglo XX que pudimos reconstruir a partir de fuentes documentales y obras publicadas de viajeros, nos permitió apreciar tan solo una porción del modo de vida de aquellos años. Entre las estrategias socioeconómicas de subsistencia que los pastores de estos parajes han puesto en práctica a lo largo de distintos momentos del siglo XX, la ganadería era la principal actividad productiva de la mayoría de sus habitantes y el recurso económico más importante de la economía doméstica. Pudimos comprobar que la población pastograndeña desarrollaba un tipo de pastoreo trashumante que proveía recursos que se destinaban tanto para el consumo como para el intercambio caravanero con otras zonas ecológicas. A pesar de ser una estrategia especializada en el sentido de que las actividades agrícolas no tenían trascendencia alguna, los pastores han perseguido un desarrollo económico más equilibrado implementando otras técnicas productivas y de explotación de recursos. En la primera mitad de siglo, los pastores de Pastos Grandes complementaban la economía ganadera a través de una combinación flexible de actividades, entre las que sobresalían algunos cultivos, la caza de vicuñas y chinchillas, la tejeduría de fibras y lanas, el trabajo migratorio fuera de la localidad y el intercambio caravanero. En Pastos Grandes, la estrategia económica basada en la obtención de múltiples recursos incluyó también la participación en el mercado a través de la venta de los productos del ganado y la caza, y de una forma secundaria e incipiente, la venta de fuerza de trabajo a empresas capitalistas mineras que comenzaban a operar en la región.

En el presente, los elementos que componen el sistema de pastoreo que conseguimos documentar en Pastos Grandes a través de nuestro trabajo en el terreno, presentan varios contrastes y continuidades con aquella estrategia pastoril que lograba congeniarse con los cultivos, la cacería y el tráfico caravanero. Una de las continuidades más destacables ha sido la vigencia del pastoreo trashumante; más de la mitad de las *familias* de Pastos Grandes se dedican a la cría de llamas, cabras y ovejas, actividad que continúa desempeñando un rol central en la vida social y cultural de la región. Los recursos del ganado son principalmente usados para consumo doméstico; pero también, en menor medida, como medios para obtener dinero a través de la comercialización de productos en bruto y manufacturados.

El eje principal de la vida social pastograndeña se identifica con el grupo doméstico o *familia*, que desarrolla de manera relativamente autónoma todas las actividades relacionadas con la producción, distribución y reproducción social. Entre estas

actividades ganaderas de los pastograndeños, una de las más importantes es el “ciclo de movilidad” conformado por el conjunto de los traslados realizados en un año. Los pastores resuelven la variación estacional de pasturas para el ganado implementando una estrategia trashumante articulada en un sistema de múltiples asentamientos y fuertemente centrada en el uso de vegas en períodos de verano, en la que el uso de la vega del pueblo de Pastos Grandes desempeña un papel fundamental para quienes la incorporan en sus sistemas de movilidad.

El pastoreo en la actualidad sigue conservando su flexibilidad y se complementa con un conjunto de actividades consideradas económicamente redituables desde el punto de vista doméstico, y en las que muchas familias pretenden participar. El conjunto de las diferentes actividades económicas e institucionales que involucran a los miembros del grupo doméstico, y repercuten en esta estrategia de producción pastoril comprende una lista en la que se incluyen, además del pastoreo, la venta de mano de obra en las mineras de la localidad y otras estrategias tales como el comercio local, la adquisición de prestaciones estatales y los empleos ocasionales. Uno de los cambios más notables de las estrategias de diversificación económica, es que la articulación con el sector capitalista, anteriormente poco importante, paso a estar en el centro de la economía doméstica de por lo menos la mitad de las familias pastograndeñas. Naturalmente, para el caso de las *familias* pastoriles, esta diversificación de la economía ha exigido un esfuerzo de coordinación con el resto de las estrategias productivas que componen el pastoreo, por lo que cada *familia* debió coordinar los usos específicos de sus tiempos. Pero si bien el pastoreo trashumante se ha reacomodado frente a los cambios, uno de los efectos más notables ha sido la pérdida de una de las estrategias típicamente pastoriles; para ponerlo en los propios términos de los pastograndeños, el abandono de uno de los *estilos de antes* más importantes. La pérdida de las caravanas de intercambio como una de las principales formas de complementación económica, ha formado parte de un proceso complejo que fue dándose paulatinamente en distintos momentos del siglo pasado.

A lo largo de nuestro escrito hemos podido apreciar el amplio alcance que han tenido las caravanas en distintos momentos del siglo XX. A principios de siglo, y llegando hasta mediados del mismo, han llegado a articular la producción de pastores y agricultores en un contexto regional que trascendía las fronteras actuales del territorio argentino –hacia Chile y Bolivia–, poniendo en evidencia la importancia económica que

han tenido como medio de vida en el pasado reciente. A su vez, hemos podido observar cómo fue estrechándose el alcance de estas caravanas durante el siglo XX. Por lo menos desde principios de siglo, resultaba imprescindible recurrir al intercambio ya que constituía, en términos objetivos, un medio insustituible de subsistencia. Durante la segunda mitad de siglo, fueron acentuándose las tendencias a abandonar los viajes a destinos internacionales y tan solo han perdurado desplazamientos restringidos dentro de los márgenes de los valles salteños.

En la actualidad, las distintas transformaciones históricas del modo de vida pastoril de Pastos Grandes, nos muestran a sus habitantes combinando varias estrategias que poco a poco han ido desplazando la importancia económica que antaño tuvieron las caravanas y el trueque como medio de vida; desembocando en una retracción del intercambio a sus mínimas expresiones en prácticamente todas sus dimensiones.

Al interrogarnos acerca de las causas de la declinación de los viajes, se hace evidente que confluyen en un mismo proceso acciones estatales, coyunturas internacionales, impulsos económicos de la minería y corrientes culturales de modernización que operan a escala regional, nacional y global. Según nuestra hipótesis, apoyada por la misma interpretación de los viajeros de Pastos Grandes, las transformaciones sociales y económicas, y los cambios culturales acontecidos alrededor de las caravanas de intercambio, claramente se iniciaron alrededor de la década de 1970, momento en que ellos mismos comenzaron a percibir el declinar más agudo que los viajes de intercambio debieron afrontar.

En el transcurso de la segunda mitad de siglo XX, se sucedió uno de los cambios más trascendentales que afectaron al modo de vida en Pastos Grandes de manera global: la intensificación de un mercado de trabajo en la localidad de la mano de las empresas mineras extractoras de boratos. El empleo de la fuerza de trabajo masculina por parte de las empresas explotadoras de los boratos, coincide con el inicio del proceso de desarticulación caravanero más significativo que se dio en el transcurso de la segunda mitad de siglo. Este es el núcleo principal de nuestra hipótesis sobre la interrupción de los intercambios caravaneros en Santa Rosa de los Pastos Grandes. La fuerte tendencia ascendente que mostró la producción de las borateras desde la década de 1970 se habría traducido, en años posteriores, en una estabilidad relativa de la producción. Es por ello que, en suma, los procesos que confluyen con el desarrollo de la minería regional – muchos de ellos provocados por la misma actividad– habrían marcado un punto de



inflexión en el modo de vida de la localidad en ese mismo decenio: la introducción del dinero proveniente de los salarios, la construcción y apertura de caminos, la llegada de los comerciantes que lograron el acceso a través de los mismos, la introducción masiva de bienes de mercado y las cargas sociales en los casos de trabajo regulado. Otra cuestión externa a la localidad que afectó directamente al intercambio, ha sido la sustitución de los cultivos en los Valles Calchaquíes por otros con salida al mercado y de escaso interés para los pastores. Posteriormente, también debemos considerar el desembarco del clientelismo estatal y las repercusiones económicas de los beneficios sociales en un poblado que se tenía prácticamente como aislado y sin actividad comercial.

Para los objetivos de nuestra investigación y teniendo en cuenta la dificultad que representa identificar la cadena de causalidades que llevaron a su retracción durante el siglo XX, resulta acertado considerar que la intensificación y generalización del mercado de trabajo de las borateras del departamento de Los Andes, fueron los principales factores que desencadenaron el abandono de los viajes. Sin embargo, decir que estos fueron abandonados por la actividad minera, significaría no solo caer en un reduccionismo equivocado, sino también, en una simplificación de los complejos procesos dinámicos en los que intervienen múltiples causas y variables que afectaron la legitimidad de la práctica caravanera. Además, si se pierde de vista el carácter procesual y complejo de la retracción del caravaneo, puede opacarse el rol activo que los pastores han tenido ante los cambios en distintos momentos del pasado reciente; abandonando selectivamente los destinos, retomando sus hábitos de trueque de acuerdo a distintas coyunturas y, más allá de que sean pocos, persistiendo aun en la actualidad con la continuidad de los viajes.

Debido a los factores enumerados, los pastograndeños redujeron el alcance territorial de las caravanas y disminuyeron considerablemente las frecuencias, reemplazándolas por los medios de articulación presentes, aun cuando esto significó resignar una práctica importante de diversificación económica sumamente útil para enfrentar los impactos de un mercado, que por momentos, resulta impredecible. Las caravanas no son meramente una estrategia de complementación económica, sino una de las prácticas más importantes del modo de vida en Pastos Grandes. Los viajes condensan un simbolismo impregnado de creencias religiosas que contiene todo un modo de ver el mundo y de relacionarse con el afuera típicamente pastoriles, que involucra también una dimensión

social y cultural cargada de significados que aún hoy conservan su peso como referentes importantes para la memoria colectiva y la identidad de los pastores. Las caravanas siguen definiendo una parte importante del *ethos* pastoril, aun cuando hayan dejado de practicarse y resulta sorprendente que lo sigan siendo aún para algunas personas que decidieron no continuar con los tradicionales viajes de intercambio. El orgullo viajero como referente identitario, los amigos del intercambio como fuente de relaciones sociales y la apropiación simbólica del espacio caravanero, fueron aspectos que en el pasado reciente definían gran parte de la vida pastoril. Es por ello que los pastograndeños de mayor edad, intentan salvaguardar el prestigio de una de las instituciones más fundamentales del modo de vida pastoril de este sector de los Andes argentinos. Esto no significa que la gente esté dispuesta a continuar *sufriendo* con los viajes.

Lo que parece haber sido una estrategia económica indisociable de los grupos de pastores de los Andes y otras partes del mundo, hoy constituye una manera, de por cierto, muy depreciada en términos pragmáticos, de acceder a recursos que, en adición, ya no son indispensables. Además de algunos viajes que cada vez resultan más inusuales, las caravanas son también implementadas por jóvenes que no consiguen ubicarse rápidamente en el mercado laboral o por viejos que a fuerza de inercia no consiguen separarse de sus *estilos*. Aunque son un pequeño puñado, existen también pocos jóvenes que intentan conectarse con el pasado caravanero de los *abuelos de antes*. Ciertamente, las sociedades pastoriles desde hace mucho tiempo se van transformando en sociedades sumamente distintas. Como vemos, en su conjunto, uno de los cambios más importantes de las últimas décadas en la producción pastoril, ha sido la reorientación creciente de los esfuerzos para garantizar la subsistencia, pasando a sustituir los patrones de intercambio tradicionales por la incorporación de nuevas modalidades estrechamente asociadas con estructuras capitalistas. Los cambios históricos del modo de vida en Pastos Grandes nos muestran en la actualidad, a los miembros que aportan al fondo familiar participando en diversas actividades para aumentar sus fuentes de ingresos monetarios, articulándose con estructuras capitalistas y estatales. Entre las más importantes que puede combinar un mismo grupo doméstico, se encuentran la venta de fuerza de trabajo en las mineras de la zona, el empleo público, la comercialización de la producción pastoril, las actividades de comercio local y la percepción de diversas asignaciones y planes de asistencia social por parte del Estado.

En el presente, debido al grado de penetración del mercado, existe la posibilidad de generar el capital monetario para adquirir lo necesario para subsistir prescindiendo totalmente de las tácticas de intercambio interzonal y, como en principio lo demuestran varias familias, hasta de la crianza de animales. La intensidad de los vínculos con el mercado capitalista representó el quiebre de las formas de intercambio propiamente pastoriles frente a la incorporación de productos de origen industrial. La venta de mano de obra en las empresas mineras constituyó el principal medio para adquirir monetario y garantizar la subsistencia de muchas *familias* –pastoriles y no pastoriles– y, por lo tanto, en el centro gravitacional de sus estrategias económicas. Este ingreso al mercado de trabajo redefinió el rol de la producción pastoril en la economía doméstica, que en algunos casos, de ser la principal fuente de sustento quedó reducida a un exiguo recurso complementario de los ingresos monetarios. La incorporación creciente de bienes de consumo de origen industrial pasó a sustituir parte de los que antes se obtenían con el intercambio y muchos pasaron a representar nuevas necesidades que no tenían precedentes.

Por supuesto, los pastores no han seguido un mismo camino frente a los cambios, y las respuestas tomadas no han sido homogéneas. Nos encontramos con casos de unidades domésticas que combinan el trabajo asalariado y la producción ganadera, que han optado por articularse de una forma más equilibrada con la economía capitalista en pos de conservar cierta autonomía y continuar con la ganadería. Pero también existen casos de jóvenes familias que decidieron definitivamente no continuar con la crianza como modo de vida; los vínculos que han establecido con el mercado son más intensos y la dependencia de la economía capitalista es mayor que en las otras. Ambos grupos tienen en común la articulación con el Estado; de manera tal que estas transferencias, que dependen de la conformación de un grupo doméstico, se constituyen en un piso fijo –y relativamente constante– de ingresos monetarios. Sin embargo, en casi la totalidad de los casos, la integración del pastoreo con la economía capitalista ha reemplazado las caravanas de intercambio.

Surge entonces la necesidad de formularnos una pregunta ineludible; y es si a partir de lo expuesto en Pastos Grandes, ¿es posible afirmar que la economía pastoril ha sido efectivamente “subordinada” a la participación en el mercado, al asistencialismo estatal y a sus instituciones?

En nuestra opinión, hablar de subordinación en particular puede sonar exagerado. Si bien es innegable la importancia de estas instituciones en la vida de Pastos Grandes, es necesario un mejor entendimiento de los modos en que especialmente los pastores, modificaron aspectos de sus mecanismos productivos sin comprometerlos del todo. Como lo hemos visto para el caso particular de las familias que continúan pastoreando, los grados de flexibilidad de sus prácticas y los intentos de mantener en equilibrio las relaciones entre los demás componentes de sus actividades productivas y obligaciones institucionales, condujo a la elaboración de respuestas estratégicas que, si bien no evitan del todo la subordinación del pastoreo trashumante a ellas, persiguen no comprometerlo y mantenerlo dentro de los márgenes posibles.

Hemos mencionado la equivocación de interpretar que los cambios en la economía pastoril son únicamente inducidos por agentes exógenos, tales como el Estado y el avance del capitalismo. Los pastores no son meros receptores pasivos de los impactos y las influencias externas, sino que adoptan las decisiones que creen convenientes en el marco de sus propias dinámicas sociales y lógicas culturales que, por supuesto, también están sujetas al cambio. La variabilidad de estrategias adoptadas, demostrando compromisos diversos con el pastoreo o la economía capitalista, encarna la diversidad de las decisiones tomadas por los grupos domésticos pastograndeños poniendo de manifiesto que los cambios no son simples reflejos de las transformaciones del mundo de afuera. Lejos de haber tomado un rol pasivo, las formas de articulación que se desarrollan en relación con las oportunidades a su alcance, son el resultado de estrategias económicas –acertadas o no– que han sido cuidadosamente evaluadas en el seno de cada grupo doméstico. Esta mirada se enriquece al adoptar una perspectiva temporal, prestando atención a los procesos históricos desde donde pueden observarse las variaciones entre los compromisos con el pastoreo especializado y los cambios en las estrategias de diversificación productiva; además de los compromisos con la producción de subsistencia y un progresivo viraje de algunas familias hacia mayor articulación con mercado capitalista.

En el marco de situación descrito para la sociedad pastograndeña, el trabajo asalariado constituye un componente estructural de la economía doméstica, además de propiciar la proletarización de un cierto número de personas. En este contexto, viendo la cuestión desde el grupo doméstico pastoril, al referirnos a la especialización que cada género asume en un momento dado del ciclo de desarrollo, podemos hablar de las pastoras y los

mineros de Pastos Grandes. Otro tipo de discusión es si efectivamente un grupo de familias que abandonaron el pastoreo, pueden considerarse un sector aparte de la población totalmente escindido del pastoralismo y especializado en el trabajo minero. Sin embargo, antes de presentarlos como grupos conformados por casos extremos de especialización que pueden determinarse de manera discreta, el pastoreo y la minería se presentan como estrategias que una unidad doméstica puede complementar.

Para entender mejor las relaciones con el mundo de afuera que influyen al pastoreo en la actualidad se hace necesario comprender que estamos hablando de distintas lógicas productivas, que sin embargo, forman parte de una misma organización social de la producción. En un proceso que no es reciente, pero que parece ir encontrando un rumbo decidido en las últimas décadas, el modo de vida pastoril ha ido encontrando una manera de complementarse con el “mundo de afuera” en el “mundo de ahora”, el mundo moderno, sin comprometer (del todo) su existencia. Sin embargo, el resultado de esta síntesis que proponemos, que solo se aplica para los casos de familias pastoriles, no debería esconder la contradicción específica siempre latente que se expresa, no solo en el plano de la continuidad de los viajes de intercambio, sino también, entre el constante despliegue de relaciones sociales capitalistas y la influencia del Estado, y la estructura del pastoreo como modo de vida. En este contexto el pastoralismo, habiéndose transformado, parece haber perdido centralidad y su abandono es también una de las posibilidades que podría depararle el futuro del modo de vida de Pastos Grandes.

En el plano de las representaciones culturales pueden verse reflejados estos conflictos. Pudimos apreciar que muchas estrategias pastoriles, como ser la trashumancia estacional, entran en conflicto con las estrategias de articulación y con las obligaciones y responsabilidades de “la vida moderna”. Por ejemplo, las lógicas de movilidad suelen depender de las estrategias de diversificación económica en las que cada grupo doméstico interviene. Como sabemos, estos tienen como objetivo intensificar las relaciones de trabajo en la minería, que subsume la fuerza de trabajo doméstica al capital minero y provoca la ausencia de los hombres y de su aporte laboral en la economía pastoril trashumante. Pero también existen otras cuestiones de la vida contemporánea que entran en conflicto con una economía de características itinerantes, que representan un límite infranqueable para los grupos domésticos. Un ejemplo de ello son las características del sistema escolar, que dada su obligatoriedad, en los casos de las familias pastoriles que viven en el campo, provoca los traslados de una parte del

núcleo familiar al pueblo de Pastos Grandes para el cuidado de los niños en momentos críticos del cuidado del ganado, como lo es el periodo invernal. Estos impulsos de orientación centrífuga que emanan de instituciones estatales y privadas, dispersan a los miembros de las familias fuera de su grupo doméstico, dejando traslucir cierta conflictividad con los requerimientos centrípetos del pastoreo que buscan concentrar mano de obra para las ocupaciones ganaderas. Los pastores han respondido a estas situaciones principalmente de dos maneras: reacomodando sus tiempos trashumantes y fragmentando los grupos domésticos. De esta forma cumplen con las obligaciones institucionales de una “vida instruida” y, además, echan mano de lo que entienden como beneficios de una “vida moderna”, manteniendo dentro de ciertos límites un modo de vida pastoril trashumante.

Es notable la forma en que la economía vernácula, articulándose con otras estrategias e imposiciones sociales y culturales, demuestra la capacidad de flexibilidad que tienen los pastores de complementarse con otros sistemas económicos. Sin embargo, esta articulación conlleva un cambio en el modo cultural de interpretar los beneficios de la estrategia pastoril. Las exigencias que demanda la articulación del conjunto de actividades en las que interviene el grupo doméstico, en suma, impactan sobre el modo de vida pastoril plagándolo de contradicciones en su estructura interna. Muchas personas consideran que el criar hacienda es algo muy trabajoso que excede largamente los beneficios que retornan en comparación con las posibilidades alternativas de consecución de recursos monetarios a su alcance con las que puede prescindirse del pastoreo. Desde su propia racionalidad, los pastograndeños juzgan imprescindible y en sus deseos llegan a privilegiar la ganancia monetaria por encima de las actividades pastoriles; hecho que sobre todo, se observa más en los jóvenes que ya no continúan con el pastoreo. Las generaciones venideras, parecen encarnar una transición histórica hacia un proceso de sedentarización creciente y muchas familias encuentran dificultades para conseguir que alguno de sus hijos permanezca en la casa, y de esta manera, continúe cuidando a la *haciendita* que los ha acompañado durante toda su vida.

La situación contemporánea en Pastos Grandes nos ofrece también la posibilidad de reflexionar sobre una posible reconfiguración del pastoreo en la localidad. En el capítulo 5 propusimos repensar el significado que tendría el “abandono” del pastoreo en aquellos casos en que efectivamente un grupo doméstico se aparta de la crianza de ganado. Si bien hemos dicho que no es la mera propiedad de ganado lo que los

convierte en pastores, sino que son las prácticas pastoriles mediante el manejo de la hacienda lo que les confiere dicho estatus; esto de ningún modo implica una total y definitiva desvinculación con la ganadería.

De acuerdo a las lógicas del sistema de propiedad del ganado, en Pastos Grandes todas las personas mantienen sus derechos de propiedad sobre los animales que les han sido *nombrados* desde sus primeros años de vida. La gente cumple con las obligaciones rituales y suele participar de actividades dirigidas al cuidado del ganado familiar en su conjunto para preservar sus derechos sobre los animales. Vemos que el ganado no solo mantiene una importancia económica en el modo de vida de los pastograndeños, sino que desempeña también una función de socialización. El rebaño, o mejor dicho, la *hacienda*, es la expresión concreta de la historia de vida de un familia y los vínculos sociales que una *familia* ha ido tejiendo a lo largo de su ciclo de vida. Esto puede verse expresado en los rituales dirigidos a su cuidado y preservación, como las *señaladas*, en los que se apersonan participando activamente todos los dueños del ganado, aun cuando no continúen con la crianza y hayan migrado de la localidad.

A modo de cierre, nos gustaría expresar un comentario final sobre ciertos temas que, ciertamente, no fueron tópicos tratados en esta tesis. Los pastores trashumantes de la Puna salteña y del noroeste argentino, están atravesando una serie de desafíos que pueden llegar a comprometer la continuidad del pastoralismo como forma de vida distintiva de la manera en que lo conocimos.<sup>181</sup> En muchas partes del mundo, los Estados modernos ven a los pastores como un problema; dada su condición móvil, los califican de rebeldes, proscriptos y hasta ven en ellos una amenaza (Salzman, 2004). El Estado Argentino parece no registrar a los pastores trashumantes dentro del acervo cultural de la Nación. Por ejemplo, la legislación de las comunidades indígenas no cuenta con un substrato serio que contemple sus formas de territorialidad, y la práctica de la trashumancia, cuando ha sido advertida, sobre todo en el pasado, ha sido asociada con una condición de pobreza carente de valores sociales y culturales. De todas formas, es cierto que a través de ciertas instituciones que pertenecen al Estado se dio inicio a las campañas de vacunación del ganado (alrededor del año 2009) y se promovieron mejoras sustanciales de las condiciones de vida en el campo a través de las instalación de paneles solares. Pero de hecho, ya muy lejos de comprenderlos, no han proliferado en el

---

<sup>181</sup> Desconocemos la envergadura que podría llegar a tener el impulso de la minería de litio, pero los indicios nos permiten suponer que introducirán nuevas transformaciones en la vida de la localidad y en toda la Puna Argentina.

departamento de Los Andes, al menos hasta el momento de nuestras observaciones, intentos sinceros de conformar un mercado o un red comercial para que puedan vender los productos pastoriles como la lana y la carne sin la necesidad de tener que caer en manos de los acopiadores locales. Estos procesos pueden llegar a revertirse en el corto plazo, ya que nuevamente estas instituciones han demostrado su interés en desarrollar ferias ganaderas en la misma Puna de Atacama.<sup>182</sup>

De una manera dicotómica y no exenta de maniqueísmo, la cultura dominante pretende ejercer un juicio valorativo sobre las formas de vida a las que el pastoralismo trashumante de la Puna salteña pertenece. Philip Salzman advertía que la cultura moderna de los siglos XX y XXI, valoraba la vida urbana sobre la rural, la educación en lugar de la experiencia, el refinamiento en lugar de las cualidades naturales, el consumo por encima de la propia producción, la identidad nacional y no la local y el ocio en lugar del trabajo (Salzman, 2004: 15-16). En contextos donde el valor cultural del pastoralismo comienza a denigrarse la dinámica contradictoria que se expresa en el plano de las relaciones sociales, acarrea también una alta conflictividad con los valores culturales de la sociedad mayor que no se limita al terreno de las decisiones económicas. En la mirada de la sociedad y la cultura dominante proyectada a través de escuelas y medios masivos de comunicación, pero también en boca de los empresarios mineros y “la gente de abajo”<sup>183</sup>, los pastores trashumantes contemporáneos son apreciados como marginales y atrasados. Además, los discursos de *los políticos* tienden a teñirse de una mirada en la que el pastoreo ocupa una posición de sufrimiento y cercana al sacrificio, que necesita de su ayuda indispensable para proseguir. Estos análisis suelen depreciar el valor social y cultural que tiene la ganadería para la gente de Pastos Grandes, resaltando la parte negativa. En el mejor de los casos, se los observa con una actitud paternalista que expresa cierta compasión, como si fuesen el relictos de un pasado que no tiene lugar de desarrollo en el mundo actual. Directa o indirectamente, los jóvenes son constantemente alentados a abandonarlo, a continuar con sus estudios fuera de la localidad y a emprender una carrera laboral sea en una minera de la región o migrando a aglomerados urbanos en busca de un “futuro”. Con una valoración cultural del pastoreo tan desacreditado, los jóvenes se desalientan de continuarlo, y sin este

---

<sup>182</sup> Tanto en los casos de las vacunaciones y de los paneles solares como en el de la organización de las ferias, nos referimos a iniciativas del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria.

<sup>183</sup> Los pastograndeños llaman así a la gente que vive en la capital de Salta y las ciudades en general. Ellos sostienen, de una manera que no resulta del todo desacertada, que “los de abajo” los tienen como *kollas* o *indios de mierda*.



reclutamiento, su final parecería ser inevitable (Salzman, 2004: 15-16). Pese a todos estos impulsos que operan en contra de la continuidad del pastoralismo en la región, nada nos autoriza a pronunciarnos sobre su eventual final.

Uno de los aprendizajes más importantes que nos ha dejado el desarrollo de esta tesis, es que a través del pastoreo trashumante, así como también de las caravanas de intercambio, pueden apreciarse los aspectos más profundos de la vida social y cultural de los pastores pastograndeños. Ellos encarnan un modo de vida singular que forma parte de la riqueza que tiene la diversidad cultural de nuestro país. La necesidad de continuar con el estudio de estas sociedades, con sus propias lógicas culturales y el marco ideológico que embebe la racionalidad de sus prácticas, es materia urgente que corresponde a un ejercicio de reparación histórica al rechazo y la ignorancia a que fueron y son sometidos los pastores trashumantes de los Andes del noroeste Argentino.

# Bibliografía y fuentes documentales

## Fuentes consultadas

Archivo General de la Nación

*Series Históricas III - Libros copiadore del Territorio de Los Andes*

Registro Civil de San Antonio de los Cobres

*Actas de nacimiento (1903-1941), matrimonio (1918-1942) y defunción (1903-1943)*

Censos Generales y Nacionales de Población correspondientes a los años 1895, 1914, 1947, 1960, 1970, 1980, 1991, 2001 y 2010.

Censos de los Territorios Nacionales correspondientes a los años 1912 y 1920.

Censo Indígena Nacional del año 1965.

Censos Ganaderos y Agropecuarios Nacionales correspondientes a los años 1908, 1922, 1930, 1937; 1942a, 1942b, 1952, 1960, 1969, 1974, 1977, 1988, 1998, 2000 y 2002.

Memorias del Departamento del Interior de los años 1899, 1900a, 1900b y 1901-1904.

Memorias del Ministerio del Interior de los años 1904-1905, 1910-1911, 1911-1912, 1913-1914, 1914-1915, 1915-1916, 1916-1917, 1921-1922, 1922-1923, 1925-1926, 1927-1928, 1934-1935 y 1936-1937.

Estadísticas Mineras de la República Argentina desde el año 1907 hasta 1988.

## Bibliografía

ABELED, Sebastián (2008) *Los pastores de la altura. Una mirada evolutiva de la vida en la Puna de Atacama*. Tesis de licenciatura. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

ABELED, Sebastián (2012) “Los viajes de intercambio en la Puna de Atacama: pasado reciente y actualidad del caravaneo en Santa Rosa de los Pastos Grandes (Salta)”. En: *VI Congreso de Ciudades y Pueblos del Interior. Memoria*. San Fernando del Valle de Catamarca: Comité editor del VI Congreso de Ciudades y Pueblos del Interior - Facultad de Humanidades - Universidad Nacional de Catamarca.

ABELED, Sebastián (2013a) *Pastos y agua en un pueblo de la Puna de Atacama (Los Andes, Salta). Una mirada evolutiva*. Buenos Aires: Ediciones Kula.

ABELED, Sebastián (2013b) “Territorio, caminos y prácticas culturales de los viajes de intercambio del último siglo (departamento de Los Andes, provincia de Salta)”. En: A. Benedetti y J. Tomasi (comps.), *Espacialidades de las tierras altoandinas. Avances de investigación desde el noroeste argentino*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En prensa.

ABELED, Sebastián (2013c) “Pastoreo trashumante a comienzos de un nuevo siglo: su vigencia en Santa Rosa de los Pastos Grandes (departamento de Los Andes, Salta)”. *Revista Andes*. En prensa.

ABDUCA, Ricardo G. (1992) “Unidad campesina y semiproletarización: el caso de Yavi, Jujuy”. *Cuadernos de Antropología Social* 6: 5-43.

ALBER, Erdmute (1999) *¿Migración o Movilidad Social en Huayopampa? Nuevos Temas y Tendencias Actuales en la Discusión sobre la Comunidad Campesina en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- ALBERTI, Giorgio y MAYER, Enrique (comp.) (1974) *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ALBEZA, María Virginia; ACRECHE Noemí y CARUSO Graciela (2002) “Biodemografía en poblaciones de la Puna (Chañarcito, Santa Rosa de los Pastos Grandes y Olacapato) Salta, Argentina” *Chungara* 34 (1): 119-126.
- ALLEN, Catherine J. (2008) *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- ALONSO, Ricardo (1999) “Los salares de la Puna y sus recursos evaporíticos, Jujuy, Salta y Catamarca”. En: *Instituto de Geología y Recursos Minerales SEGEMAR. Recursos Minerales de la R. Argentina. Anales*. Buenos Aires: Editorial E.O. Zappettini, 1907-1921.
- ALONSO, Ricardo (comp.) (2007) *Minería de Salta. Secretaria de Minería y Recursos Energéticos de Salta*. Salta: Crisol Ediciones.
- ALONSO, Ricardo N. (2008a) *Las Cordilleras del Poniente. La expedición de Abraham Becerra (1987) a las minas y borateras de la Puna Salto-Jujeña*. Salta: Crisol Ediciones.
- ALONSO, Ricardo N. (2008b) *La Puna Argentina. Ensayos geológicos, históricos y geográficos de una región singular*. Salta: Crisol Ediciones.
- AMBROSETTI, Juan B. (1904) *Viaje á la Puna de Atacama. De Salta a Caurchari*. Buenos Aires: La Buenos Aires.
- AMBROSETTI, Juan B. (2005) *Viaje de un maturrango y otros relatos folklóricos*. Buenos Aires: Taurus. [1963]
- BARFIELD, Thomas J. (1993) *The Nomadic Alternative*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- BARNABÉ, Juan (1915) *Los yacimientos minerales de la Puna de Atacama. Anales del Ministerio de Agricultura, Sección Geología, Mineralogía y Minería, N° 5*. Buenos Aires: Talleres Gráficos del Ministerio de Agricultura.
- BECERRA, Abraham (1887) *Informe presentado al Exmo. Gobierno. Excursión hecha desde la cuesta de Acay á las cordilleras ponientes de la provincia. Con datos y detalles á las instrucciones sobre borateras*. Salta: Imprenta El Nacional.
- BOLSI, Alfredo y GUTIÉRREZ, Ramón (1974) “Susques: Notas sobre la evolución de un pueblo puneño”. En: *Documentos de Arquitectura Nacional N° 2*. Departamento de Historia de la Arquitectura. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 14-29.
- CARRASCO, Morita (2000) *Los derechos de los pueblos indígenas en argentina*. Buenos Aires: IWGIA.
- CLADERA, Jorge (2006) *Implicancias de la apropiación comunitaria de la tierra sobre las actividades de subsistencia de la comunidad kolla de Finca Santiago (provincia de Salta)*. Tesis de licenciatura. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- CRUCES, Guillermo; EPELE, Nicolás y GUARDIA, Laura (2008) *Los programas sociales y los objetivos de desarrollo del Milenio en Argentina*. Santiago de Chile: División de Desarrollo Social.
- BATES, Daniel G. y LEES, Susan H. (1977) “The Role of the State in Peasant-Nomad mutualism”. *Anthropological Quarterly*, 79: 824-841.

- BARBARÁN, Francisco R. y ARIAS, Humberto (2009) “Migraciones en la Puna: su relación con el uso de los recursos naturales en el departamento de Los Andes (provincia de Salta, Argentina) Período 1947-2001”. *Espacio y Desarrollo* 21: 1-23.
- BARTH, Fredrick (1956) “Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan”. *American Anthropologist* 58 (6): 1079-1089.
- BARTH, Fredrick (1961) *Nomads of South Persia*. Boston: Little, Brown.
- BAZÁN, Santiago (1947) *Los Andes. Estudio económico, social y sanitario*. Publicación N° 3. Salta: Ministerio de Acción Social y Salud Pública de Salta.
- BENEDETTI, Alejandro (comp.) (2003a) *Puna de Atacama (Sociedad, economía y frontera)*. Córdoba: Alción Editora.
- BENEDETTI, Alejandro (2003b) “Territorio Nacional de Los Andes: entre el éxito diplomático y el fracaso económico”. En: A. Benedetti (comp.), *Puna de Atacama (Sociedad, economía y frontera)*. Córdoba: Alción Editora 53-80.
- BENEDETTI, Alejandro (2005) *Un territorio andino para un país pampeano. Geografía histórica del Territorio de los Andes (1900-1943)*. Tesis doctoral. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras.
- BERTRAND, Alejandro (1885) *Memoria sobre las cordilleras del desierto de Atacama y regiones limítrofes*. Santiago: Imprenta Nacional.
- BHASIN, Veena (2011) “Pastoralists of Himalayas”. *Journal of Human Ecology*, 33 (3): 147-177.
- BIANCHETTI, María Cristina (2008) *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas Populares de Salud Mental en la Puna Argentina*. Salta: Hanne Editor.
- BIANCHI, Alberto R. y YÁÑEZ, Carlos E. (1992) *Las Precipitaciones en el Noroeste Argentino*. Salta: Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria-Estación Experimental Agropecuaria Salta.
- BISIO, Raúl H. y FORNI, Floreal H. (1976) “Economía de enclave y satelización del mercado de trabajo rural. El caso de los trabajadores con empleo precario en un ingenio azucarero del noroeste argentino”. *Desarrollo Económico* 16 (61): 3-56.
- BOMAN, Eric (1908) *Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- BOWMAN, Isaiah (1924) *Desert Trails of Atacama*. New York: American Geographical Society.
- BRAUN WILKE, Rolando (1995) *Plantas de interés ganadero de Jujuy y Salta, noroeste argentino*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- BROWMAN, David L. (1974) “Pastoral Nomadism in the Andes”. *Current Anthropology* 5 (2): 188-196.
- BROWMAN, David L. (1977) “Tiwanaku Expansion and Altiplano Economic Patterns”. *Ponencia presentada en el VII Congreso de Arqueología de Chile*. Talca.
- BROWMAN, David L. (1990) “High Altitude Camelid Pastoralism of the Andes”. En: J. G. Galaty y D. L. Johnson (eds.) *The World of Pastoralism: Herder Systems in Comparative Perspective*. New York: The Guilford Press-Belhaven Press, 323-352.
- BROWMAN, David L. (1994) “Información y manejo del riesgo de los fleteros de llamas en los Andes Centro-Sur”. En: D. Elkin, C. Madero, G. Mengoni Goñalons, D. Olivera, M. Reigadas y H. Yacobaccio (eds.), *Zooarqueología de Camélidos vol.1*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Grupo Zooarqueología de Camélidos, 23-42.

- BRUSH, Stephen (1976) "Introduction to Symposium on Mountain Environments". *Human Ecology* 4 (2): 125-133.
- BRUSH, Stephen (1980) "Parentesco y agricultura en un pueblo peruano". En: E. Mayer y R. Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 569-592.
- BUGALLO, Lucila (2008) "Años se manejaba el cambio y ahora el billete. Participación de población de la Puna de Jujuy en ferias e intercambios entre los siglos XIX y XX". *Estudios trasandinos*, 14 (2): 5-30.
- CABRERA, Ángel L. (1976) *Regiones fitogeográficas argentinas*. Buenos Aires: Editorial ACME.
- CAJÍAS, Fernando (1975) *La provincia de Atacama (1825-1842)*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- CAMPI, Daniel y LAGOS, Marcelo (1994) "Auge azucarero y mercado de trabajo en el Noroeste argentino, 1850-1930". *Revista Andes*. 6: 179-208.
- CAPLAIN, Luciano (1912) *Informe sobre el estado de la minería en el Territorio de Los Andes. Anales del Ministerio de Agricultura, Sección Geología, Mineralogía y Minería, N° 1*. Buenos Aires: Talleres de Publicaciones de la Oficina Meteorológica Argentina.
- CARO, Deborah (1985) "*Those who divide us*". *Resistance and Change among Pastoral Ayllus in Ulla Ulla, Bolivia*. Tesis doctoral. Baltimore-Mariland: Universidad de John Hopkins.
- CARUSO, Graciela; ACRECHE Noemí y ALBEZA María V. "Polimorfismos hematológicos en Santa Rosa de los Pastos Grandes". *Revista de Antropología Biológica* 2 (1): 227-242.
- CASASSAS CANTU, José María (1974) "Noticias demográficas sobre la región Atacameña durante el siglo XVIII". *Estudios Atacameños* 2: 73-88.
- CASAVARDE, Juvenal R. (1977) "El trueque en la economía pastoril". En: J. A. Flores Ochoa (comp.), *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 171-191.
- CASAVARDE, Juvenal R. (1985) "Sistema de propiedad y tenencia de pastos naturales altoandinos". *Allpanchis* 25: 271-288.
- CASTELLANOS, Alberto (1928) *Por un rincón de la Puna de Atacama*. Buenos Aires: Publicaciones de Instituto Cultural Joaquín V. González VI-VII.
- CASTRO LUCIC, Milka (2000) "Llamereros de puna salada en los Andes del norte de Chile". En: J. Flores Ochoa y Y. Kobayashi (eds.), *Pastoreo altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades*. La Paz: Editorial Plural-Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 85-109.
- CASTRO, Milka (1981) "Estrategias socio-culturales de subsistencia en las comunidades aymaras altoandinas en el interior de la Provincia de Arica. Parinacota". En: *El hombre y los ecosistemas de montaña. vol. 2*. Santiago de Chile: Proyecto MABO-UNESCO, 94-132.
- CATALANO, Luciano R. (1926) *Geología económica de los yacimientos de boratos y materiales de la cuenca Salar de Cauchari*. Buenos Aires: Ministerio de Agricultura de la Nación.
- CATALANO, Luciano R. (1930a) *Puna de Atacama (Territorio de Los Andes). Reseña geológica y geográfica*. Rosario: Universidad Nacional del Litoral.

- CATALANO, Luciano R. (1930b) *Boratera de Coyahuaima*. Buenos Aires: Ministerio de Agricultura de la Nación.
- CERRI, Daniel (1903) *El territorio de Los Andes (República Argentina). Reseña geográfica descriptiva por su primer Gobernador, el General Daniel Cerri*. San Salvador de Jujuy: Universidad de Jujuy.
- CIPOLLETTI, María S. (1984) “Llamas y mulas, trueque y venta: el testimonio de un arriero puneño”. *Revista Andina* 4: 513-538.
- CLADERA, Jorge (2010) “Continuidad y cambio en las prácticas trashumantes. El caso de los ganaderos del circuito Iscuya–Astilleros, Comunidad Kolla Finca Santiago (Provincia de Salta)”. *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur* 3: 55-65.
- CLUTTON-BROCK, Juliet (1989) *The Walking Larder: Patterns of Domestication, Pastoralism and Predation*. London: Unwin-Hyman.
- CONCHA CONTRERAS, Juan de Dios (1975) “Relación entre pastores y agricultores”. *Allpanchis* 8: 67-101.
- CONTI, Viviana E. (1989) “Articulación económica en los Andes centromeridionales”. *Anuario de Estudios Americanos* 46: 423-453.
- CONTI, Viviana E. (1993) “El norte argentino y Atacama: producción y mercados”. *Siglo XIX. Revista de Historia, segunda época*, 14: 7-38.
- COWAN ROS, Carlos y SCHNEIDER, Sergio (2008) “Estrategias campesinas de reproducción social. El caso de las Tierras Altas Jujeñas, Argentina”. *Revista Internacional de Sociología* 66 (50): 163-185.
- CUSTRED, Glynn (1974) “Llameros y comercio interregional”. En: G. Alberti, y E. Mayer (comps.), *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 252-289.
- CUSTRED, Glynn (1977) “Las punas de los Andes centrales”. En: J. A. Flores Ochoa (comp.), *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 55-85.
- CUSTRED, Glynn (1980) “Parentesco, subsistencia y economía en las zonas de puna”. En: E. Mayer y R. Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 539-568.
- CRUZ, María L. y LERA, Mariana Ester (2006) *La participación de los Valles Calchaquíes en los Circuitos mercantiles durante fines del siglo XIX y principios del siglo XX*. I° Jornadas Internacionales de Historiografía Regional, 9 y 10 de Noviembre. Resistencia, Chaco.
- DAMONTE, Gerardo y CASTILLO, Gerardo (2010) “Presentación: una mirada antropológica a las industrias extractivas en los Andes”. *Anthropológica* 28: 5-19.
- DÁVALOS, Juan Carlos (1930) “Notas de viaje en la Gobernación de Los Andes”. En: *Relatos lugareños*. Reeditado como: *Juan Carlos Dávalos. Obras completas* (editas). Buenos Aires: Ministerio de Agricultura. Secretaría Parlamentaria, Dirección de Publicaciones.
- DEL PINO MANRIQUE, Juan (1836) *Descripción de la Villa del Potosí y de los partidos sujetos a su intendencia*. Buenos Aires: Imprenta del Estado. [1787]
- DELGADO, Fanny y GÖBEL, Bárbara (2003) “Departamento de Susques: La Historia olvidada de la Puna de Atacama”. En: A. Benedetti (comp.), *Puna de Atacama (Sociedad, economía y frontera)*. Córdoba: Alción Editora, 81-103.
- DOLLFUSS, Olivier (1981) *El reto del espacio andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- DYSON-HUDSON, Neville (1972) "The Study of Nomads". En: W. Irons y N. Dyson-Hudson (eds.), *Perspectives on Nomadism*. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 2-29.
- DYSON-HUDSON, Rada y DYSON-HUDSON, Neville (1980) "Nomadic Pastoralism". *Annual Review of Anthropology* 9: 15-61.
- ESPINOSA MORAGA, Oscar (1958) *La postguerra del Pacífico y la Puna de Atacama (1884-1899)*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1976) *Brujería, magia y oráculo entre los azande*. Barcelona: Anagrama.
- FERNÁNDEZ DE VICENTE, Simeón y FERNÁNDEZ DE VICENTE, Anastasia A. (1942) *Una escuela puneña (pasión y aventuras de dos maestros)*. Buenos Aires: El Ateneo.
- FLANNERY, Kent V., MARCUS, Joyce y G. REYNOLDS, Robert (1989) *The Flocks of the Wamani: A Study of Llama Herders of the Punas of Ayacucho, Peru*. San Diego: Academic Press.
- FLORES, Horacio R. (2004) *El beneficio de los boratos*. Salta: Crisol Ediciones.
- FLORES OCHOA, Jorge A. (1968) *Los pastores de Paratía. Una introducción a su estudio*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- FLORES OCHOA, Jorge A. (1975) "Pastores de alpacas". *Allpanchis* 8: 5-23.
- FLORES OCHOA, Jorge A. (comp.) (1977a) *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- FLORES OCHOA, Jorge A. (1977b) "Pastores de alpacas en los Andes". En: J. A. Flores Ochoa (comp.), *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 14-49.
- FLORES OCHOA, Jorge A. (1977c) "Pastoreo, tejido e intercambio". En: J. A. Flores Ochoa (comp.), *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 133-154.
- FLORES OCHOA, Jorge A. (1983) "Pastoreo de llamas y alpacas en los Andes – Balance Bibliográfico". *Revista Andina* 1 (1): 175-218.
- FLORES OCHOA, Jorge A. (comp.) (1988) *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.
- FLORES OCHOA, Jorge y KOBAYASHI, Yoshiki (eds.) (2000) *Pastoreo altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore-Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco-Universidad Hosei-Plural.
- FLORES OCHOA, Jorge y VIZCARRA, Nájjar (1977) *Bibliografía sobre pastores, pastoreo, llamas y alpacas*. En: J. A. Flores Ochoa (comp.), *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 273-285.
- FORDE, Daryll (1963) *Habitat, Economy and Society: A Geographical Introduction to Ethnology*. London: Methuen & Co. Ltd.
- FORNI, Floreal; TORT, María I.; JIMÉNEZ, Dora y PESSINA, Leonor (1994) *Estudios socio-antropológicos en la Puna catamarqueña*. Informe de Investigación. Buenos Aires: Centro de Estudios de Investigaciones Laborales-Programa de Investigaciones Económicas sobre Tecnología, Trabajo y Empleo.
- FORTES, Meyer (1958) "Introduction". En: J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-14.

- FOX, Robin (1972) *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza Universidad. [1967]
- GALAFASSI, Guido (1994) "Manejo y apropiación del medio natural por una comunidad de pastores de altura (Laguna Blanca-Catamarca)". *Ruralia* 5: 7-25.
- GALATY, John G. y JOHNSON, Douglas L. (1990) "Introduction: Pastoral Systems in Global Perspective". En: J. G. Galaty y D. L. Johnson (eds.), *The World of Pastoralism. Herding Systems in Comparative Perspective*. New York: The Guilford Press, 1-32.
- GARCÍA, Silvia y ROLANDI, Diana (1999) "Viajes comerciales, intercambio y relaciones sociales en la población de Antofagasta de la Sierra (Puna Meridional, Argentina)". En: C. E. Berbeglia (coord.), *Propuestas para una Antropología Argentina, V*. Buenos Aires: Biblos, 201-217.
- GARCÍA, Silvia; ROLANDI, Diana; LÓPEZ, Mariana y VALERI, Paula (2002) "Viajes comerciales de intercambio en el departamento de Antofagasta de la Sierra, Puna meridional argentina: pasado y presente". *REDES- Revista hispana para el análisis de redes sociales* 2 (5). <http://revista-redes.rediris.es>
- GARCÍA, Silvia, ROLANDI Diana, LÓPEZ Mariana y VALERI Paula (2003) "Para el gasto. Vigencia de redes de intercambio en un área rural del Noroeste argentino". *XXIII Conferencia Internacional de Análisis de Redes Sociales*. Cancún. <http://revista-redes.rediris.es>
- GENTILE, Margarita E. (1986) *El "control vertical" en el Noroeste argentino. Notas sobre los atacamas en el valle Calchaquí*. Buenos Aires: Casimiro Quirós.
- GIL MONTERO, Raquel (2004) *Caravaneros y trashumantes en los Andes Meridionales. Población y familia indígena en la puna de Jujuy 1770-1870*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GÖBEL, Bárbara (1994) "El manejo del riesgo en la economía pastoril de Susques". En: D. Elkin, C. Madero, G. Mengoni Goñalons, D. Olivera, M. C. Reigadas y H. Yacobaccio (eds.), *Zoarqueología de Camélidos vol.1*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Grupo Zooarqueología de Camélidos, 43-56.
- GÖBEL, Bárbara (1997) "You Have to Exploit Luck: Pastoral Household and Cultural Handling of Risk and Uncertainty in the Andean Highlands". En: B. Göbel y M. Bolling (eds.), *Risk and Uncertainty in Pastoral Societies. Nomadic Peoples 1*. Oxford: Berghahn, 37-53.
- GÖBEL, Bárbara (1998a) "Salir de viaje: Producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino". En: S. Dedenbach-Salazar, C. Arellano, E. König y H. Prümers (eds.), *50 años de Estudios americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones a la arqueología, etnohistoria, etnolingüística y etnografía en las Américas*. Saurwein: Estudios Americanistas de Bonn, 867-891.
- GÖBEL, Bárbara (1998b) "Risk, Uncertainty and Economic Exchange in a Pastoral Community of the Andean Highlands (Huancar, N.W.Argentina)". En: Th. Schweizer y D. White (eds.), *Kinship, Networks and Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 158-177.
- GÖBEL, Bárbara (1999) "Why Herd Animals Die: Environmental Perception and Cultural Risk Management in the Andes". En: H. Geist y B. Lohnert (eds.), *Coping with Changing Environments. Social Dimensions of Endangered Ecosystems in the Developing World*. London: Ashgate, 205-229.



- GÖBEL, Bárbara (2000-2002) "Identidades sociales y medio ambiente: La multiplicidad de los significados del espacio en la Puna de Atacama". *Cuadernos del instituto nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 19: 267-296.
- GÖBEL, Bárbara (2001a) "Risk and Culture in the Andes: Differences Between Indigenous and Western Developmental Perspectives". En: G. Böhm, J. Nerb, T. McDaniels y H. Spada (eds.), *Environmental Risks: Perception, Evaluation and Management*. New York: Elsevier Science, 191-220.
- GÖBEL, Bárbara (2001b) "El ciclo anual de la producción pastoril en Huancar (Jujuy, Argentina)". En: G.L. Mengoni Goñalons, D.E. Olivera y H.D. Yacobaccio (eds.), *El uso de los camélidos a través del tiempo*. Buenos Aires: Grupo Zooarqueología de Camélidos-International Council For Archaeozoology- Ediciones del Tridente, 91-115.
- GÖBEL, Bárbara (2002) "La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques)". *Estudios Atacameños* 23: 53-76.
- GÖBEL, Bárbara (2003) "La plata no aumenta, la hacienda sí: continuidades y cambios en la economía pastoril de Susques (Puna de Atacama)". En: A. Benedetti (comp.), *Puna de Atacama (Sociedad, economía y frontera)*. Córdoba: Alción Editora, 199-242.
- GÖBEL, Bárbara (2008) "Danger, Experience and Luck: Living with Uncertainty in the Andes". En: M. J. Casimir (ed.), *Culture and the Changing Environment: Uncertainty, Cognition and Risk Management in Cross-Cultural Perspective*. New York-Oxford: Berghahn Books, 221-250.
- GOLDSCHMIDT, Walter (1965) "Theory and Strategy in the Study of Cultural Adaptability". *American Anthropologist* 67 (2): 402-408.
- GOLTE, Jürgen (1980) *La racionalidad de la organización andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GOODY, Jack (1958) "The Fission of Domestic Groups among the LoDagaba". En: J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press, 53-91.
- GUILLET, David (1983) "Toward a Cultural Ecology of Mountains: The Central Andes and the Himalayas Compared". *Current Anthropology* 24 (5): 561-574.
- GUNDERMANN, Hans K. (1984) "Ganadería aymara, ecología y forrajes: Evaluación regional de una actividad productiva". *Chungara* 12: 99-124.
- GUNDERMANN, Hans K. (1998) "Pastoralismo andino y transformaciones sociales en el norte de Chile". *Estudios Atacameños* 16: 293-319.
- HABER, Alejandro F. (2000) "La mula y la imaginación en la arqueología de la Puna de Atacama: una mirada indiscreta al paisaje". *TAPA* 19: 7-34.
- HABER, Alejandro F. (2003) "¿Cómo, cuándo y por qué la Puna se convirtió en texto?" *Revista Pacarina* 3:169-178.
- HABER, Alejandro F. y LEMA, Carolina (2006) "Dime cómo escribes y te diré quién eres textualizaciones del campesinado indígena de la Puna de Atacama". *Memoria Americana* 14: 119-137.
- HAESBAERT, Rogerio (2004) *O Mito da Desterritorialização. Do "Fim dos Territórios" a Multiterritorialidade*. Río de Janeiro: Bertrand Brasil.
- HIDALGO LEHUEDE, Jorge (1982a) "Fechas coloniales de fundación de Toconao y urbanización de San Pedro de Atacama". *Chungara* 8: 255-264.

- HIDALGO LEHUEDE, Jorge (1982b) “Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede 1749-1781. Anexo 2: Documentos inéditos contemporáneos”. *Chungara* 9: 192-246.
- HIDALGO, Jorge (1984) “Complementariedad ecológica y tributo en Atacama (1683-1792)”. *Estudios Atacameños* 7: 311-325.
- HOCSMAN, Luis (2011) *Estrategias territoriales, recampesinización y etnicidad en los Andes de Argentina*. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- HOLMBERG, Eduardo A. (1900) *Viaje por la Gobernación de los Andes (Puna de Atacama)*. San Salvador de Jujuy: Editorial Universidad Nacional de Jujuy.
- INAMURA, Tetsuya (1988) “Relación estructural de pastores y agricultores en las fiestas religiosas de un distrito”. En: J. A. Flores Ochoa (comp.), *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos, 203-214.
- INAMURA, Tetsuya (1986) “Relaciones estructurales entre pastores y agricultores de un distrito altoandino en el sur del Perú”. En: S. Masuda (ed.), *Etnografía e historia del mundo andino*. Tokio: Universidad de Tokio, 141-190.
- INGOLD, Tim (1994) “From Trust to Domination. An Alternative History of Human-Animal Relations”. En: A. Manning y J. Serpell (eds.), *Animals and Human Society. Changing Perspectives*. London/New York: Routledge, 61-76.
- ISBELL, Billie Jean (2005) *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- ISLA, Alejandro (2002) *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.
- KARASIK, Gabriela (1984) “Intercambio tradicional en la puna jujeña”. *Runa* 14: 51-91.
- KHAZANOV, Anatoly (1994) *Nomads and the Outside World*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- KRADER, Lawrence (1959) “The Ecology of Nomadic Pastoralism”. *International Social Science Journal* 11 (4): 499-510.
- KRAPOVICKAS, Pedro (1973) “Los estudios de Arqueología en la Puna (República Argentina)”. *América Indígena*, 33 (3): 681-693.
- KRAPOVICKAS, Pedro (1978) “Los indios de la Puna en el siglo XVI”. *Relaciones* 12: 71-93.
- KRAPOVICKAS, Pedro (1985) “La economía prehistórica en la Puna”. *Runa* 14: 107-121.
- KRAPOVICKAS, Pedro (1994) “Algunas observaciones respecto a los vínculos entre el noreste de la Puna de la Argentina y las regiones colindantes. Síntesis”. En: M. E. Albeck (ed.), *Actas del Taller “De costa a selva: Producción e intercambio entre los pueblos agroalfareros de los Andes Centro Sur”*. San Salvador de Jujuy: Instituto Interdisciplinario de Tilcara, 7-15.
- KÜHN, Franz (1910) “Informe sobre un viaje de exploración morfológica en el Valle Calchaquí y Territorio de los Andes”. *Boletín de la Instrucción Pública* 6 (18): 260-317.
- LAMBERT, Bernd (1980) “Bilateralidad en los Andes”. En: E. Mayer y R. Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 11-54.

- LANGER, Erick D. y CONTI, Viviana E. (1991) "Circuitos comerciales tradicionales y cambio económico en los Andes centromeridionales (1830-1930)" *Desarrollo Económico* 31 (121): 91-111.
- LA BARRE, Weston (1946) "The Uro-Chipaya". En: Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. II. Washington, U.S: Government Printing, 575-585.
- LECOQ, Patrice (1987) "Caravanas de lamas, sel et échanges dans une communauté de Potosí, en Bolivia". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 16 (3-4): 1-38.
- LECOQ, Patrice y FIDEL, Sergio (2000) "Algunos aspectos de la vida y de los ritos ganaderos en Ventilla, una comunidad pastoril del Sud de Potosí, Bolivia". En: J. A. Flores Ochoa y Y. Kobayashi (eds.), *Pastoreo altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades*. La Paz: Plural - Musef, 149-187.
- LEES, Susan H. y BATES, Daniel G. (1974) "The Origins of Specialized Nomadic Pastoralism: A Systemic Model". *American Antiquity*, 39 (2): 187-193.
- LÓPEZ ARANDA, Pastor (1937) *El Territorio Nacional de Los Andes*. Buenos Aires: Boletín Ministerio Nacional de Educación.
- MADRAZO, Guillermo (1981) "Comercio interétnico y trueque recíproco equilibrado intraétnico". *Desarrollo Económico*, 21 (82): 213-230.
- MALENGRAU, Jaques (2008) *Parientes, paisanos y ciudadanos en los Andes de Chachapoyas*. Lima, Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de las Casas.
- MANZANAL, Mabel (1987) *Pobreza y marginalidad en el agro argentino. La producción agrícola y su comercialización en Cachi, Salta*. Buenos Aires: Cuadernos del Centro de Estudios Urbanos y Regionales.
- MANZANAL, Mabel (1998) "Vicisitudes de la comercialización de hortalizas entre los pequeños productores agropecuarios (el caso de la producción de tomate fresco en Cachi, Salta)". *Realidad Económica* 153: 58-75.
- MARISCOTTI DE GORLITZ, Ana (1978) *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los andes centromeridionales*. Suplemento de la *Revista Indiana*, vol. 8. Berlín: Indiana Gerbrüder Mann Verlag.
- MARTINEZ CERECEDA, José Luis (1998) *Pueblos del chañar y el algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII*. Santiago de Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- MCCABE, J. Terrence (1996) "Pastoralists and Markets: A Comparison of East African and Middle Eastern Pastoral people with a Special Emphasis on the Turkana of Kenya." En: U. Fabietti y P. C. Salzman (eds.), *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies: The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation*. Italia: IBIS Publishers
- MEDINACELI, Ximena (2005) "Los pastores andinos: una propuesta de lectura de su historia. Ensayo bibliográfico de etnografía e historia". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 34 (3): 463-474.
- MEDINACELLI, Ximena (2006) *Los Pastores de Oruro, Mediadores Culturales Durante La Colonia Temprana*. Tesis doctoral. Lima: Universidad Mayor de San Marcos-Facultad de Ciencias Sociales.
- MERLINO, Rodolfo J. y RABEY, Mario A. (1978) "El ciclo agrario-ritual en la puna argentina". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 12: 47-70.

- MERLINO, Rodolfo J. y RABEY, Mario A. (1983) “Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico”. *Allpanchis* 21: 149-171.
- MÉTRAUX, Alfred (1931) “Un mundo perdido. La tribu de los Chipayayas de Carangas”. *Sur*, 3: 98-131.
- MICHEL, Azucena y SAVÍC, Elizabeth (2003) “Una cuestión de altura: la Gobernación de Los Andes y San Antonio de los Cobres (1900-1943)”. En: A. Benedetti (comp.), *Puna de Atacama (Sociedad, economía y frontera)*. Córdoba: Alción Editora, 105-135.
- MISHKIN, Bernard (1946) “The Contemporary Quechua”. En: Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. II. Washington, U.S.: Government Printing, 411-470.
- MOLINA OTAROLA, Raúl (2011) “Los otros arrieros de los valles, la Puna y el Desierto de Atacama” *Chungara* 43 (2): 177-187.
- MOLINA RIVERO, Ramiro (1987) “La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: una comunidad pastoril en Oruro”. En: O. Harris, B. Larson y E. Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI - XX*. La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 603-636.
- MOSSBRUCKER, Harald (1990) *La Economía Campesina y el Concepto de “Comunidad”. Un Enfoque Crítico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MUÑOZ, Santiago (1894) *Jeografía descriptiva de las provincias de Atacama i Antofagasta*. Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg.
- MURRA, John V. (1975) “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”. En: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 59-115.
- MUSCIO, Hernán (2004) *Dinámica poblacional y evolución durante el período agroalfarero temprano en el Valle de San Antonio de los Cobres, Puna de Salta, Argentina*. Tesis doctoral. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras.
- MUSCIO, Hernán; GÓMEZ, Mariana y AZCUNE, Carolina (2001) “Contribución al análisis de las escalas en arqueología y evolución”. *Publicaciones del XIV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Rosario.
- NACHTIGALL, Horst (1968) “Ofrendas de llamas en la vida ceremonial de los pastores de la puna de Moquegua (Perú) y de la puna de Atacama (Argentina), y consideraciones histórico-culturales sobre la ganadería indígena”. En: *Actas y memorias del 36 Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 3. Sevilla, 193-198.
- NACHTIGALL, Horst (1975) “Ofrendas de llamas en la vida ceremonial de los pastores” *Allpanchis*, 8: 133-140.
- NIELSEN, Axel (1996) “Competencia territorial y riqueza pastoril en una comunidad del sur de los Andes centrales (Dpto. Potosí, Bolivia)”. En: D. Elkin, C. Madero, G. Mengoni Goñalons, D. Olivera, M. C. Reigadas y H. Yacobaccio (eds.), *Zooarqueología de Camélidos vol.2*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Grupo Zooarqueología de Camélidos, 67-90.
- NIELSEN, Axel (1997) “El tráfico caravanero visto desde la Jara”. *Estudios Atacameños* 14: 339-371.

- NIELSEN, Axel (1997-1998) "Tráfico de caravanas en el sur de Bolivia: observaciones etnográficas e implicancias arqueológicas". *Relaciones de la sociedad argentina de Antropología*, 22-23: 139-178.
- NIELSEN, Axel (2000) *Andean Caravans: An Ethnoarchaeology*. Tesis Doctoral. Tucson: Universidad de Arizona.
- NIELSEN, Axel (2002) "La complementariedad entre los pastores del altiplano de Lípez (Potosí, Bolivia)". *Mundo de Antes* 3: 137-162.
- NÚÑEZ SRÝTR, Marinka (2011) "Rutas, viajes y convidos: territorialidad peineña en las cuencas de Atacama y Punta Negra". En: L. A. Núñez y A. E. Nielsen (eds.), *En ruta. Arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 373-398.
- NÚÑEZ, Lautaro A. y NIELSEN, Axel E. (eds.) (2011) *En ruta: arqueología, historia y etnografía del tráfico Surandino*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- NÚÑEZ, Lautaro y DILLEHAY, Tom (1995) *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de Tráfico e interacción económica*. Antofagasta: Universidad Católica del Norte. [1979]
- ORLOVE, Benjamin S. (1981) "Native Andean Pastoralists: Traditional Adaptations and Recent Changes". En: P. C. Salzman (ed.), *Contemporary Nomadic and Pastoral Peoples: Africa and Latin America. Studies in Third World Societies* 17. Williamsburg/Virginia, 95-136.
- ORLOVE, Benjamin S. y GUILLET, David W. (1985) "Theoretical and Methodological Considerations on the Study of Mountain Peoples: Reflections on the Idea of Subsistence Type and the Role of History in Human Ecology". *Mountain Research and Development* 5 (1): 3-18.
- OUTES, Carlos (1924) *Memoria de la Gobernación de los Andes*. Salta: Imprenta Pascual y Baleirón de las Llamas.
- OZLACK, Oscar (2003) "El mito del Estado mínimo: una década de reforma estatal en Argentina". *Desarrollo Económico* 42 (168): 519-543.
- PALACIOS RÍOS, Félix (1977a) "...*Hiwasaha Uywa Uywataña, Uka Uywaha Hiwasaru Uyusitu*". *Los pastores aymara de Chichillapi*. Tesis de maestría. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PALACIOS RÍOS, Félix (1977b) "Pastizales de regadío para alpacas". En: J. A. Flores Ochoa (comp.), *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 155-170.
- PALACIOS RÍOS, Félix (1988a) "Tecnología del pastoreo". En: J. A. Flores Ochoa (comp.), *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos, 87-100.
- PALACIOS RÍOS, Félix (1988b) "Bilateralidad y propiedad en una comunidad de pastores". En: J. A. Flores Ochoa (comp.), *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos, 179-190.
- PAZ, Gustavo (1991) "Resistencia y rebelión campesina en la Puna de Jujuy, 1850-1875". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"* 4: 63-89
- PAZ, Gustavo (1997) "Tierra y resistencia campesina en el Noroeste Argentino. La puna de Jujuy, 1875-1910". En: R. Barragán, et al., *Bolivia y América Latina en el siglo XIX*. La Paz. Institute Francais d' Etudes Andines, 509-531.
- PEREZ, Ramón (1899) *Valles Calchaquíes y Puna de Atacama*. Buenos Aires.

- PHILIPPI, Rodolfo (1860) *Viage al Desierto de Atacama Hecho de orden del Gobierno de Chile en el verano 1853-54*. Halle en Sajonia: Librería de Eduardo Antón.
- PIMENTEL, Gonzalo G.; Rees, Charles H.; De Souza, Patricio y Arancibia Lorena (2011) “Viajeros costeros y caravaneros. Dos estrategias de movilidad en el Período Formativo del desierto de Atacama, Chile”. En: L. A. Núñez y A. E. Nielsen (eds.) *En ruta: arqueología, historia y etnografía del tráfico Surandino*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 43-82.
- PIZARRO, Cynthia A. (2002) “Espacialización y pertenencia en Antofalla, un oasis en la Puna de Atacama”. *Revista Pacarina* 2: 213-227.
- PLATT, Tristan (1987) “Calendarios tributarios e intervención mercantil. La articulación estacional de los ayllus de Lípez con el mercado minero potosino (Siglo XIX)”. En: O. Harris, B. Larson y E. Tandeter (eds.), *La participación indígena en los mercados surandinos: Estrategias y reproducción social Siglos XVI a XX*. La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 471-557.
- PLATT, Tristan, BOUYSSÉ-CASSAGNE, Therese y OLIVIA Harris (2006) *Qaraqara-Charka: Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- RABEY, Mario A. (1989) “Are Llama-Herders in the South Central Andes True Pastoralists?” En: J. Clutton-Brock (ed.), *The Walking Larder: Patterns of Domestication, Pastoralism and Predation*. London: Unwin-Hyman, 269-276.
- RABEY, Mario A. y MERLINO, Rodolfo. J (1988) “El control ritual-rebaño entre los pastores del sur de los Andes Centrales (Argentina)”. En: J. A. Flores Ochoa (comp.), *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos, 113-120.
- RABEY, Mario A.; MERLINO, Rodolfo J. y GONZÁLEZ, Daniel R. (1986) “Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales”. *Revista Andina* 7: 131-160.
- REBORATTI, Carlos (1994) *La naturaleza y el hombre en la Puna*. Salta: Proyecto GTZ- Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino.
- REGALES, Eliana (2012) “La Comunidad Indígena en un pueblo rural del noroeste argentino”. En: R. Wiggers, H. E. Ratier y C. Rodrigues (comps.), *Comunidades Rurais: Organização, Associações e Lideranças*. Manaus: Edua, 88-116.
- REICHERT, Fritz (1907) *Los yacimientos de boratos y otros productos minerales explotables del Territorio de Los Andes (Puna de Atacama)*. *Anales del Ministerio de Agricultura, Tomo II, número II*. Buenos Aires: Talleres de Publicaciones de la Oficina Meteorológica Argentina.
- RHOADES, Robert E. y THOMPSON, Stephen I. (1975) “Adaptive Strategies in Alpine Environments: Beyond Ecological Particularism”. *American Ethnologist* 2: 535-51.
- RICARD LANATA, Xavier (2007) *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores de Ausangate*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro Bartolomé de las Casas.
- RICARD LANATA, Xavier y VALDIVIA CORRALES, Gustavo (2009) *Tejedores de espacio en los Andes. Itinerarios agropastoriles e integración regional en el sur peruano*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

- RIVET, Carolina (2013) *Estructuras chullparias, agencias y negociación de sentidos en Agua Delgada (Coranzulí, provincia de Jujuy), entre el Período Tardío y el Colonial*. Tesis doctoral. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras.
- RODRÍGUEZ, María Dionicia (2010) *Santa Rosa de los Pastos Grandes, puna salteña: historia de un pueblo y su escuela*. Salta: Mundo Gráfico Salta Editorial.
- RUTLEDGE, Ian (1987) *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy*. Tucumán/Jujuy: CICSO -ESCIRA.
- SALZMAN, Philip C. (1972) "Multi-resource Nomadism in Iranian Baluchistan". En: W. Irons y N. Dyson-Hudson (eds.), *Perspectives on Nomadism*. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 60-68.
- SALZMAN, Philip C. (2004) *Pastoralists: Equality, Hierarchy, and the State*. Boulder: Westview Press.
- SAN ROMÁN, Francisco (1896) *Desierto i cordillera de Atacama. Tomo Primero I. Itinerario de las exploraciones*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional.
- SANHUEZA, Cecilia (1992) "Estrategias readaptativas en Atacama: La arriería mulera colonial". En: S. Arce, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinacelli (eds.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. La Paz: Instituto de Historia Social Boliviana-Instituto Francés de Estudios Andinos-Sociedad Boliviana de Historia, 363-385.
- SANHUEZA TOHÁ, Cecilia (2001) "Las poblaciones de la Puna de Atacama y su relación con los Estados nacionales. Una lectura desde el Archivo." *Revista de Historia Indígena* 5: 55-82.
- SANHUEZA TOHÁ, Cecilia (2008) "'Indios' de los Oasis, 'indios' de la Puna. Procesos migratorios y rearticulaciones identitarias en Atacama (Susques, Siglos XVIII-XIX)". *Chungara* 40 (2): 203-217.
- SANHUEZA, María Cecilia y GUNDERMANN, Hans K. (2007) "Estado, expansión capitalista y sujetos sociales en Atacama (1879-1928)". *Estudios Atacameños* 34: 113-136
- SECKT, Hans (1912) "Contribución al conocimiento de la vegetación del noroeste de la República Argentina (Valles de Calchaquí y Puna de Atacama)". En: *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, Volumen LXXIV.
- SEGEMAR (2002) *Boratos. Seminario de estudios sobre el ciclo de minerales*. Buenos Aires: Publicación técnica SEGEMAR-UNSAM.
- SENDÓN, Pablo F. (2004) *Parentesco y Organización social en un pueblo de pastores del sur andino*. Tesis doctoral. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras.
- SENDÓN, Pablo F. (2008) "Organización social de las poblaciones pastoriles en los Andes del sur peruanos: hacia un balance comparativo de un aspecto omitido". En: G. Damonte, B. Fulcrand y R. Gómez (eds.), *Perú: el problema agrario en debate*. Lima: SEPIA XII, Seminario Permanente de Investigación Agraria, 327-374.
- SENDÓN, Pablo F. (2010) "Ch'ullpa y sociedades de pastores en los Andes centrales y meridionales (Siglos XIX y XX): Una propuesta." *Población y Sociedad* 17 (2): 95-145.
- SGROSSO, Pascual (1943) *Contribución al conocimiento de la minería y geología del noroeste argentino*. Buenos Aires: Dirección de Minas y Geología.
- SOMMI, Luis (1959) *La minería argentina y la independencia económica*. Buenos Aires: Editorial Raigal.

- SPOONER, Brian (1971) "Toward a Generative Model of Nomadism". *Anthropological Quarterly* 44 (3): 198-210.
- SPOONER, Brian (1973) *The Cultural Ecology of Pastoral Nomads*. Reading (MA): Addison-Wesley Publishing.
- STENNING, Derrick J. (1958) "Household Viability among the Pastoral Fulani". En: J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press, 92-119.
- SUTTON, Mark Q. y ANDERSON E. N. (2010) *Introduction to Cultural Ecology*. Lanham, MD: Altamira Press.
- TERUEL, Ana A. (1994) "La incidencia en la tenencia de la tierra en la formación del mercado de trabajo rural en la provincia de Jujuy. 1870-1910". *Población & Sociedad* (2): 161-187.
- TERUEL Ana A. (2005) "Estructuras agrarias comparadas: la Puna argentina y el sur boliviano a comienzos del siglo XX". *Mundo Agrario* 7 (11): s/p.
- THOMAS, R. Brooke (1977) "Adaptación humana y ecología de la Puna". En: J. A. Flores Ochoa (comp.), *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 87-111.
- TINTE MONTALBETTI, María de los Ángeles; VALDEZ, Silvana Karina y FLORES, Horacio (2009) *Análisis de la industria de los boratos del NOA para la aplicación de estrategias de diferenciación*. 3º Congreso Argentino de Ingeniería Industrial, COINI'09, Misiones.
- TINTE MONTALBETTI, María de los Ángeles; VALDEZ, Silvana Karina y FLORES, Horacio (2011) "Industria argentina de los boratos: situación actual y perspectivas". *Ingeniería química* 491: 56-63.
- TOMASI, Jorge (2010) *Geografías del pastoreo. Territorios, movilidades y espacio doméstico en Susques (provincia de Jujuy)*. Tesis doctoral. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras.
- TROLL, Carl (1958) *Las culturas superiores andinas y el medio geográfico*. Lima: Publicaciones del Instituto de Geografía, Universidad nacional Mayor de San Marcos.
- TURNER, Juan Carlos M. (1964) *Descripción Geológica de la hoja 7c, Nevado de Cachi (Provincia de Salta)*. *Carta Geológico-Económica de la República Argentina*. Buenos Aires: Dirección Nacional de Geología y Minería.
- VILELA, Cesar R. (1969) *Descripción Geológica de la hoja 6c, San Antonio de los Cobres (Provincia de Salta y Jujuy)*. *Carta Geológico-Económica de la República Argentina*. Buenos Aires: Dirección Nacional de Geología y Minería.
- VITRY, Christian (2008) *El Nevado de Cachi*. Salta: Palloni Ediciones.
- WEBSTER, Steven (1973) "Native Pastoralism in the South Andes". *Ethnology* 12 (2): 115-133.
- WEST, Terry L. (1981) *Sufriendo nos vamos: from a Subsistence to a Market Economy in an Aymara Community of Bolivia*. Tesis doctoral. New York: New School for Social Research.
- WEST, Terry L. (1988) "Rebaños familiares y propietarios individuales: ritual ganadero y herencia entre los aymara de Bolivia". En: J. A. Flores Ochoa (comp.), *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco, 191-201.



- WING, Elizabeth S. (1975) “La Domesticación de Animales en los Andes”. *Allpanchis* 8: 25-44.
- YACOBACCIO, Hugo D.; MADERO, Celina M. y MALMIERCA, Marcela P. (1998) *Etnoarqueología de pastores surandinos*. Buenos Aires: Grupo de Zooarqueología de Camélidos.
- ZERPA, Fortunato (1947) “Transcripción del libro histórico escrito por el ex director de la escuela nacional n° 4”. En: M. D. Rodríguez, *Santa Rosa de los Pastos Grandes, puna salteña: historia de un pueblo y su escuela. Anexos*. Salta: Mundo Gráfico Salta Editorial, 131-159. [2010]