

Pessoas que Cruzam Territórios e
Territórios que são Pessoas – As
Experiências do Direito Espacial nos
Andes: um estudo de caso no noroeste
argentino

Jorge Cladera

Instituto Interdisciplinario de Tilcara/Universidad de Buenos Aires, Argentina
E-mail: chorchcladera@gmail.com

Resumo

Estudam-se as práticas agroganaderas das comunidades camponês-indígenas nas Serras de Zenta – limite ecológico entre ambientes de floresta húmida nas terras baixas e ambientes áridos andinos, bem como o limite jurídico entre os estados de Jujuy e Salta – para observar o modo no qual a mobilidade transhumante estabelece diferentes critérios de direito espacial, aplicáveis a cada paisagem da deslocação das famílias pastoras. Analisam-se estes critérios de direito mediante dois modelos espaciais desenhados por Tim Ingold, denominados zerodimensional e bidimensional. Os caminhos que ligam os espaços produtivos nas diferentes paisagens – respondendo assim a um terceiro modelo espacial, o unidimensional – permitem identificar a verdadeira dimensão comunitária do espaço e, ainda a dimensão na que se ativa a experiência da paisagem como sujeito com ação própria. Essas experiências constituem uma dificuldade para a aplicação de reivindicações do direito territorial comunitário, já que a linguagem jurídica só pode interpretar critérios bidimensionais de direito espacial.

Palavras-chave: Transhumancia. Andes. Direito espacial. Paisagem-sujeito.

Abstract

This essay studies agricultural and herding customs of peasant-indigenous communities from Zenta mountains – which act both as an environmental bound between humid lowland rainforests and dry highland Andes, and as a juridical boundary between provincial States of Jujuy and Salta –, in order to observe how transhumant mobility establishes different criteria of space rights corresponding to each landscape used by shepherd families. To study these criteria, two space models developed by Tim Ingold are employed, namely zero-dimensional and two-dimensional tenure. Paths connecting productive sites along different landscapes – hence responding to a third space model: one-dimensional tenure – show the true Community dimension of space, while also activate the experience of landscape as a subject, with agency of its own. Difficulties that arise when applying native territory right claims are observed, for this complexity of space experience cannot be understood by State juridical language, able only to interpret two-dimensional space rights criteria.

Keywords: Transhumance. Andes. Space Rights. Landscape as a subject.

I Introducción

Durante el año 2012, en la Argentina se asistió a un acalorado debate en torno al Anteproyecto de ley para la reforma del Código Civil y Comercial. Aunque, finalmente, la emergencia de otras situaciones políticas haya demorado la discusión del Anteproyecto, lo cierto es que el nuevo Código Civil y Comercial en debate significaba, para muchas esferas del derecho ciudadano, un notable avance, una actualización necesaria y largamente demorada de la reglamentación jurídica a las condiciones contemporáneas de la población argentina.

Sin embargo, hubo un punto en particular del Anteproyecto que no logró consenso social, y que fue uno de los que más oposición generó desde los propios sectores populares. Se trata del punto relacionado con el derecho territorial indígena (Vázquez, 2012). ¿Por qué un Código Civil que implicaba un notable avance para la ciudadanía no lograba, sin embargo, consenso en este aspecto tan delicado? Porque el nuevo Código inscribía a la problemática indígena en la esfera de lo que se denomina **derechos reales**, es decir, derechos que detenta **un propietario** sobre determinado **bien material**. De esta manera, el nuevo Código amenazaba con encorsetar las reivindicaciones territoriales de los pueblos originarios dentro de un tipo de concepción específica, simplista y netamente burguesa acerca de la relación entre el humano y la tierra en tanto mercancía.

El debate al que asistió la Argentina durante el 2012, se inscribía a su modo, aunque de una manera menos radical y profunda, en el ámbito de los debates acerca de cómo refundar el “contrato social” constituido por el Estado: debates que vinieron teniendo lugar en los países andinos durante la última década, y que dieron como resultado

la redacción de dos Constituciones Estatales sin precedentes como lo son la del Estado Plurinacional de Bolivia, y la de la República de Ecuador (Santos, 2010). La primera, partiendo de la base de la diversidad étnica y cultural como eje paradigmático de la nueva estatalidad; la segunda, llegando a reconocer a la propia Naturaleza como sujeto de derecho, haciéndose eco así de la concepción andina del mundo (Zaffaroni, 2012).

Ahora bien, la puesta en marcha de estos principios legislativos corre a cuenta de Estados modernos. Una de las características constitutivas del Estado moderno es la de imponer sistemas burocráticos de administración de sujetos y recursos sobre un determinado territorio. Esta capacidad de acción y de imposición de normas requiere, como condición de existencia, de una serie de características para su éxito administrativo: precisa de poblaciones uniformes y sedentarias, y de un territorio concebido en tanto recurso neutro, para la acción de las personas jurídicas, es decir, de humanos y de capitales.

Esto sugiere la emergencia de contradicciones ontológicas entre el espíritu de la ley, y los dispositivos burocráticos para su aplicación. Por un lado, porque, para seguir ejerciendo su especificidad cultural, los pueblos andinos requieren continuar con sus prácticas de movilidad y dispersión espacial: requieren atentar contra el carácter sedentario que los volvería sujetos administrables. Por otro lado, porque para la concepción y experiencia cotidiana andina, el propio territorio se constituye en sí mismo en un sujeto de derecho: trascendiendo ampliamente su carácter de mero recurso material inerte. Para poder avanzar en el desarrollo de herramientas normativas para defender el derecho territorial indígena, debemos necesariamente responder a una pregunta: ¿cuáles son las experiencias del derecho espacial según los pueblos originarios y campesinos?

2 Divisiones Políticas, Ecosistemas y Paisajes

En el presente trabajo, queremos reflexionar acerca de las experiencias del derecho espacial tal como se activan hoy en la región andina, al menos de la Argentina. Para ello observaremos las dinámicas espaciales de las poblaciones de lo que constituyó mi región de

trabajo – como etnógrafo primero; como técnico luego – desde el año 2003 hasta el 2012: las comunidades originarias agroganaderas de las sierras del Zenta¹, en un área de contacto entre los estados provinciales de Jujuy y Salta.

Debido a su abrupta altura – en unos 60 Km en línea recta, se pasa de alturas de 800 msnm a alturas de 4500 msnm – las sierras del Zenta actúan de barrera natural para las precipitaciones provenientes del este. En consecuencia, las sierras conforman un nítido límite hidrográfico – las vertientes occidentales alimentan al Río Grande de la Quebrada de Humahuaca; y las vertientes orientales conforman parte de la cuenca alta del río Bermejo – así como ecológico. Efectivamente, la ladera nororiental recibe, entre noviembre y marzo, la mayor parte de los aportes hídricos, presentando ambientes de **selva de montaña** en sus zonas bajas (hasta los 1500 msnm); y en los territorios altos (entre los 1500 y los 3000 msnm), ambientes de **bosque montano** y **praderas de altura**. En cambio, la ladera sudoccidental se caracteriza por un paisaje árido de **prepuna**, sólo irrigada por los grandes ríos de fondo de quebrada. Entre una ladera y otra se eleva el filo de las sierras, a más de 4500 msnm, caracterizado por ambientes **altoandinos**, extremadamente fríos y escarpados.

Esta calidad de frontera ecológica e hidrográfica ha significado la constitución de las sierras del Zenta en un límite, también de jurisdicciones políticas. Entre dos estados provinciales (Salta al noreste; Jujuy al sudoeste) e incluso entre tres unidades subprovinciales o Departamentos (Humahuaca en Jujuy; Iruya y Orán en Salta). Esta división política ha coincidido por más de ciento cincuenta años con una división entre tres grandes latifundios establecidos por las hegemonías provinciales, hoy en avanzado proceso de restitución a la propiedad comunitaria indígena: Finca Rodero y Negra Muerta en Humahuaca; Finca Santiago en Iruya; Finca San Andrés en Orán. Ya en otra oportunidad hemos abordado las transformaciones del régimen fundiario en el Zenta, y el despliegue de identidades indígenas para luchar por estos derechos de reivindicación (Cladera, 2013), de manera que no profundizaremos en ese aspecto en esta oportunidad.

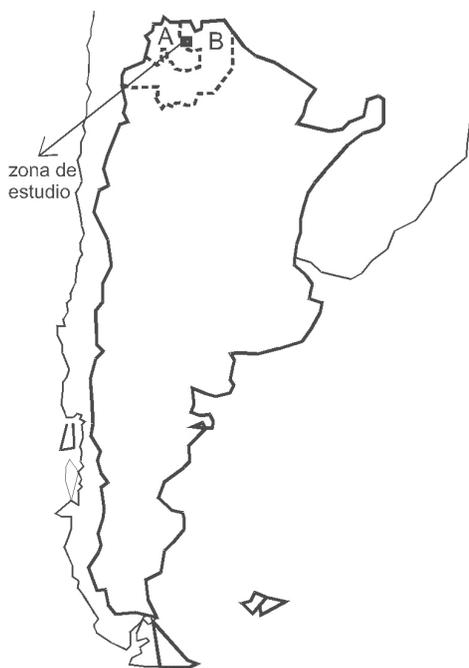


Imagen 1: Ubicación de las sierras de Zenta. A= provincia de Jujuy. B= provincia de Salta

Es importante analizar cuáles son los términos con que se denomina localmente a cada uno de los pisos ecológicos arriba mencionados, ya que ello nos brindará de herramientas fundamentales para comprender la complejidad semántica con la que está cargado el paisaje andino².

Existen en el Zenta denominaciones criollas locales con las que se identifica a cada piso ecológico. La mayoría de estas denominaciones ha sido acertadamente identificada y observada por Reboratti (2009). Sin embargo, veremos a continuación que se trata en general de términos cuya aplicabilidad depende del contexto. En determinadas conversaciones, estos términos se emplean para identificar a los mencionados pisos ecológicos, pero de manera estricta, significan otra cosa. Su sentido estricto contiene una alta importancia simbólica para comprender su empleo para describir o identificar a determinado medio ambiente.

En primer lugar, al ambiente de **selvas de montaña** se lo denomina localmente *el monte*³; y por extensión, el **bosque montano** es

denominado *bordo de monte*, *costa de monte* o sencillamente *la costa*. Ahora bien: el término *monte* se emplea en su definición estricta para aludir a cualquier formación vegetal leñosa de carácter caótico y enmarañado: es decir, que no ha sido ordenada, domesticada, socializada, por la acción humana. En este sentido, cualquier maraña vegetal salvaje es un *monte*, incluso si crece dentro del predio ordenado de determinado agricultor. El carácter feral del *monte* le confiere irremediamente de características asociadas a lo salvaje, a lo no-socializado, y consecuentemente, al espacio librado a la acción de seres y fuerzas extra-humanas, asociadas con la fertilidad desordenada y desenfrenada.

A las **praderas de altura** se las denomina localmente *el valle*. Debido a este empleo, el término no puede utilizarse con su acepción geográfica (es decir, en tanto formación geológica provocada por la erosión de un río). Para referirse a este tipo de formación, se emplea localmente la palabra *quebrada* o *quebradita*, o el quechua *huaico*. La palabra *valle* alude aquí exclusivamente al tipo de paisaje caracterizado por praderas naturales de altura, de gran valor forrajero durante el verano. Por extensión, cualquier puesto ganadero que se ubique a esta altura merece la misma denominación: de manera que se puede emplear tranquilamente una fórmula posesiva para especificar un paraje concreto dentro de este tipo de paisaje. Por ejemplo, cuando un pastor dice “*me voy para mi valle a ver las vacas*”, o “*yo tengo valle en tal paraje*”. He escuchado emplearse del mismo modo posesivo los parajes situados en los paisajes de bosque montano o *costa*, aunque con más frecuencia fuera ya de mi área de trabajo, al sur de las sierras del Zenta. Por ejemplo, al decir “*me voy para mi costa a llevar la hacienda*”.

A los territorios áridos de **prepuna** en la ladera jujeña no se los denomina mediante una definición ambiental concreta, y esto ha sido un problema que me costó mucho tiempo discernir. El término más utilizado que yo he observado es, sencillamente, *jujuy* - por situarse dentro del distrito político homónimo. En este texto, cuando hagamos referencia a los parajes prepuneños en tanto paisaje o ambiente, emplearemos el apelativo *jujuy*, en minúsculas, para evitar confusiones. Esta conclusión me ha venido a conciencia en tiempos muy recientes: de hecho, en otras publicaciones (Cladera, 2013) he hecho figurar a los parajes localizados en la ladera jujeña con el término local *puna*. Sin

embargo, en este trabajo quiero redefinir este concepto, en función de mis observaciones acerca de cuándo y cómo es empleado el término. En efecto, una revisión de los contextos de empleo me permitió reparar en que, en el Zenta, la *puna* **no alude en realidad a un ambiente o espacio físico, sino a una condición** que puede detentarse o no, y que por lo mismo puede caracterizar a determinado paisaje en cierto momento del año pero luego puede no hacerlo. Y, **siendo una condición, no es excluyente de los paisajes, sino que puede hacerse extensivo también a personas o animales.**

Por ejemplo: he escuchado hacer alusión a la *puna* con mayor frecuencia como adjetivo y, sobre todo, para referir a situaciones asociadas al invierno crudo, especialmente, al mes de agosto. En efecto, agosto se denomina como el mes en que los caminos están “*más punosos*”, o en que “*los cerros andan punosos*”. Con estas alusiones se hace referencia al peligro que acecha durante esta época en estos lugares de mucha altura y mucha exposición física. En las abras, el viento gélido arrecia de tal manera que con frecuencia puede tumbar y desbarrancar a caminantes y monturas. En esta fecha, se dice que “*la tierra tiene hambre*” o que “*está abierta*”, así como se aclara que durante dicho mes “*anda el fuego por el cerro*” o que “*los cerros se andan cruzando*”⁵. De modo similar, si un caminante se queda dormido en algún punto del camino, producto posiblemente de una fuerte alcoholización, sin duda morirá congelado durante la noche. Cuando alguien empieza a sentirse afectado por los males de altura, se dice que “*lo ha pillado la puna*”. Si lamentablemente el afectado fallece o enferma gravemente, la expresión se agudiza, y se habla ya de que, quien “*ha pillado*” al caminante ha sido “*el cerro*” o “*la tierra*”. Del mismo modo, a las escasas vacas que toleran las rigurosas condiciones forrajeras y climáticas del invierno sin tener que descender a las zonas de selva, se las denomina localmente *vacas punistas*. Como se ve en los diferentes contextos concretos de empleo del término, la palabra *puna* se refiere más a una condición o un estado, relativo a la altura, el rigor climático invernal y la peligrosidad, que a un tipo determinado de paisaje.

Por último, las zonas de máxima altura en las sierras, en donde los vientos y el frío impiden el desarrollo de prácticamente cualquier

cobertura vegetal salvo por las yaretas (*Azorella compacta*), se asocian con lo que académicamente se denomina **ecosistema altoandino**, y en términos locales, *el cerro*. Sin embargo, en sentido estricto, *el cerro* hace alusión a cualquier promontorio discernible del resto del paisaje, y como tal, hace referencia en general a las cumbres que se concatenan sobre el espinazo constituido por el “filo de las sierras” y la caracterización de este tipo de paisaje pone el énfasis en el despoblamiento, la ausencia de fuentes de agua y la soledad. Como se ve, entre *el cerro* como **paisaje** y *la puna* como **condición**, existe una nítida relación (*en el cerro es donde hay puna, o el cerro tiene puna*). Ambos términos parecen cargarse pues, en las sierras subandinas del territorio argentino, de los sentidos que se le atribuyen en el altiplano boliviano a los conceptos quechuas de *ch’usaj parte* (lugar vacío), *ch’in parte* (lugar silencioso) o *saqra lugar* (lugar peligroso, expuesto a la voracidad de las fuerzas del inframundo) (Cruz 2013).

Como hemos podido observar, *el cerro* y *el monte* aluden a sendos espacios caracterizados por su inhabitabilidad y dominados por lo salvaje. Como tales, se vuelven espacios en donde gobiernan fuerzas no-humanas, aunque con una diferencia significativa entre un caso y el otro. El *monte*, espacio cuyo acceso está vedado al humano por la exuberancia vegetal, **cobija** a criaturas y fuerzas de fertilidad desmesurada y voracidad (física o sexual) desenfundada: el *tigre*⁶, el *viborón*, el *juco* y la *juca*⁷; el *doende*. Estas criaturas aparecen con frecuencia en los relatos de las zonas bajas, protagonizando historias y espantando o mostrando el temple de los personajes que se les enfrentan. *El cerro*, en tanto figura específica discernible del relieve circundante, **constituye en sí mismo una entidad con agencia propia**, además de representar determinado tipo de ambiente, como veremos más adelante. Ambos paisajes se oponen en su carácter no-social y, por ende peligroso, a sendos espacios domesticados, *jujuy* y *el valle*.

3 El Ciclo de Trashumancia Estacional y Espacial en las Sierras del Zenta

La nítida división ecológica hasta aquí descripta constituye - para las actividades agropecuarias de las unidades domésticas locales - una

oportunidad de diversificar recurso mediante una alta movilidad a lo largo de los distintos ambientes naturales, en procura de la oferta forrajera óptima para los ovinos y los vacunos durante cada estación del año.

Para alimentar a su *hacienda*, las unidades domésticas deben hacer uso de por lo menos dos parajes diferentes: por un lado, una (o más) localidades en la prepuna sudoccidental (en *jujuy*). Estas localidades pueden ser Varas, Aparzo, Palca de Aparzo, Chorcán o Cianzo. Por otro lado, se deben emplear diferentes parajes ganaderos o *estancias*, en *el valle* en Finca Santiago (Iruya) o Finca San Andrés (Orán), provincia de Salta. Por último, cada unidad familiar debe emplear también *puestos de monte*, ubicados en las tierras bajas de las mencionadas Finca Santiago o Finca San Andrés. Además, cada tipo de ganado requiere dos desplazamientos diferentes: ya que las ovejas se manejan de una manera, mientras que las vacas lo hacen de otra⁸.

Cada familia cuenta con una mayoría de ovinos y con algunas decenas de bovinos. Para fines de noviembre, con el comienzo de las lluvias estivales, se traslada la *hacienda* desde los parajes en *jujuy*, hasta *el valle*, aprovechando el renacimiento de pasturas de altura. Allí, se cultivan a temporal pequeñas chacras de tubérculos andinos (papas *tuni*, *oca*, *papalisa*, *papaverde*), y muy especialmente, maíz, que por las condiciones climáticas no puede producirse en *jujuy*⁹. Entretanto allí permanecen pastoreando y cultivando las mujeres de cada unidad familiar, los varones bajan hasta *el monte* a buscar a sus bovinos que han pasado el invierno forrajeando ahí; y regresan con sus bovinos hasta sus respectivos *valles* a fines de diciembre. A partir del 20 enero, coincidiendo con las fiestas patronales en las localidades jujeñas, la mayoría de las familias regresa a sus parajes de *jujuy*, aprovechando los pasturas *punistas* que se han ido regenerando. Trasladan con ellos a sus ovinos, dejando los vacunos en *el valle*.

Algunos días después de la Semana Santa, las unidades familiares vuelven a su *valle* para las cosechas de papas, en donde las mujeres aprovechan para que las ovejas *alcen* o *talen* lo que queda del pasto. Mientras tanto, los varones se desplazan una vez más hacia *el monte*, pero esta vez trasladando a sus bovinos hasta allí, para que permanezcan durante el invierno. Finalmente, hacia fines de mayo o prin-

cipios de junio, las familias enteras regresan a sus casas en el Zenta jujeño, en donde alimentarán a sus ovinos principalmente a base de arbustivas (*tolares*), y de complemento de alfalfa. A partir de agosto, comenzarán las actividades agrícolas en *jujuy*, destinadas sobre todo a la producción de leguminosas – habas y arvejas– tubérculos y cultivos para forraje – trigo, avena, alfalfa.



Imagen 2: Los ambientes en las sierras del Zenta. Las flechas rojas marcan los caminos de trashumancia entre distintas localidades: 1) Chorcán; 2) Campo Grande; 3) Aparzo; 4) Palca de Aparzo; 5) Volcán Higueras; 6) Río Cortaderas; 7) San Ignacio; 8) Tres Morros; 9) Cianzo; 10) Querusillar; 11) Santa Cruz; 12) San Andrés

Se observa que las unidades familiares presentadas aquí¹⁰ deben emplear tres pisos ecológicos - *jujuy*, *valle* y *monte* - por medio de frecuentes y complejos procesos de traslado de personas y hacienda, así como mediante la constante dispersión y atomización de las residencias familiares. Esto conlleva a que, en las sierras del Zenta, cada familia acceda a distintas unidades de derecho fundiario a lo largo del año o, lo que es lo mismo hoy, a territorios de distintas Comunidades Indígenas situados en diferentes jurisdicciones provinciales. El único

paisaje que en cualquier caso permanece vacío, inabordable para el empleo productivo familiar, es *el cerro*. Pero *el cerro* marca, precisamente, la frontera que debe ser transitada obligadamente para pasar de una unidad política estatal (Jujuy) a la otra (Salta); de una unidad fundiaria (comunidad de Chorcán, Aparzo, Cianzo, etc.), a otra (Finca Santiago o Finca San Andrés), y por último, de un piso ecológico a los restantes. Esto implica que diferentes paisajes se caractericen por distintos criterios acerca de qué significa y cómo se establecen los derechos espaciales, como veremos a continuación.

4 Aplicando las Dimensiones del Derecho Territorial de Tim Ingold en el Zenta

Hasta aquí hemos podido observar como determinados paisajes están cargados - en la experiencia cotidiana de los pastores del Zenta - de un carácter doméstico, socializado; al contrario de otros que expresan un espacio no socializado, y en consecuencia, permanentemente peligroso, librado a la acción de las fuerzas naturales, pero también, como veremos, de fuerzas tónicas (não sei que palabra é essa. Ela existe ou é erro de digitação?). Por otra parte, hemos visto cómo el tránsito por todos esos paisajes se da en el transcurso del año, a través de los movimientos estacionales de los pastores.

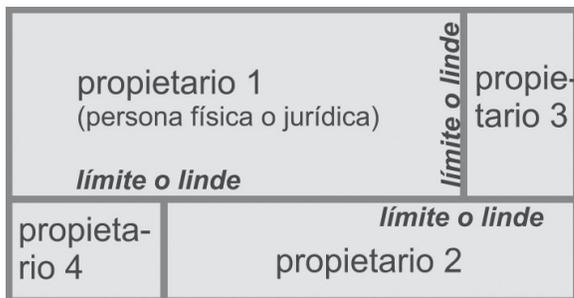
Ahora bien, cada unidad doméstica asume de manera particular sus propias decisiones productivas de manera autónoma. Esto produce una compleja trama de movimientos trashumantes y de empleo de sitios por parte de cada pastor y su *hacienda* en el transcurso del año. ¿Cómo se organiza entonces el espacio productivo para evitar la superposición de productores en un mismo sitio y la competencia o la sobreexplotación de un mismo recurso por parte de distintas unidades? O, para decirlo en términos normativos, ¿cómo se establecen los criterios de derecho espacial entre las familias?

Para esto, considero sumamente fructífero hacer uso de una herramienta analítica que nos ofrece Tim Ingold, un antropólogo que ha trabajado la problemática del derecho espacial entre pueblos cazadores-recolectores. Me interesa en particular un ensayo (Ingold,

1987) en el que aborda el problema de **los límites** entre los territorios de las bandas cazadoras-recolectoras. Ingold propone repensar el sentido del territorio para estas sociedades, no como una estrategia de consolidar el control sobre determinados recursos, sino como una estrategia **comunicacional**, para permitir en todo momento que cada colectivo social esté informado acerca de dónde se encuentra cada banda cazadora, y así, estar en conocimiento de los recursos que en ese momento están siendo ocupados. El establecimiento de derechos espaciales deja de ser un ejercicio de monopolización de los recursos de determinado territorio, pues, por el contrario, los recursos están a disposición de quien los precise. De esa manera, no hace sentido la preocupación por **establecer límites espaciales** entre grupos. En cambio, los criterios del derecho espacial se establecen para **informar** acerca del uso actual de dichos recursos.

La preocupación por identificar con precisión los límites de un territorio, emana de una concepción específica del derecho territorial, a la que Ingold denomina **bidimensional**, que no es la única concepción posible ni es la que ejercen los pueblos cazadores-recolectores. Un criterio bidimensional interpreta al territorio en tanto plano, que se secciona en distintas áreas de terreno, delimitables por tanto como **superficies**. Cada una de estas áreas coincide con un determinado sujeto de derecho, un **propietario**, sea éste individual o colectivo. La lógica que este criterio inscribe es que, por fuera de estas superficies de terreno, sobreentendamos que el resto del plano esté igualmente seccionado en áreas de derecho equivalentes, cuya posesión es del mismo modo detenida por determinados sujetos de derecho. Entre unas áreas y otras se establecen franjas precisas de delimitación, o **fronteras**.

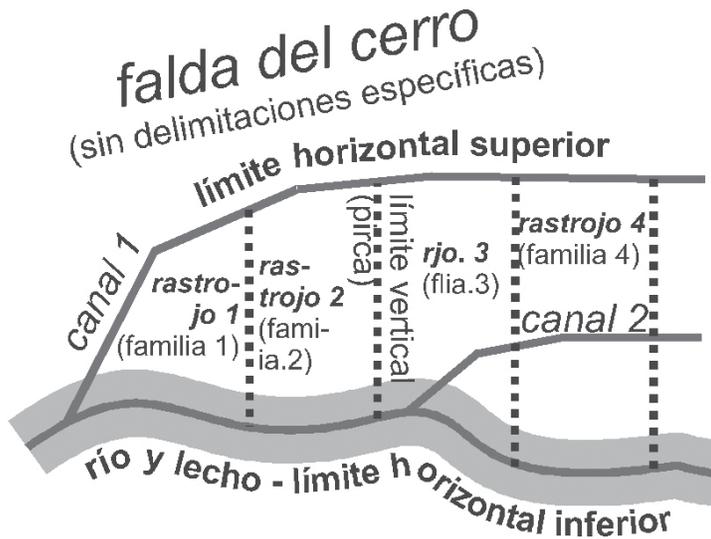
El territorio, así entendido, quedaría delimitado en función de estas unidades de superficie, en un criterio que podríamos graficar del siguiente modo:



Para Tim Ingold, este criterio de espacialidad es el que se ejerce en sociedades agrícolas. Su argumento es que cada agricultor requiere de una superficie delimitada sobre la que desarrollar su cultivo. Ahora bien: en sociedades agroganaderas de pequeña escala y de prácticas tradicionales como ocurre en el Zenta, veremos que esta experiencia de derecho espacial convive con otras. En efecto, en las sierras del Zenta se practica agricultura en dos tipos de espacios bien definidos y bien diferentes. Uno de estos espacios lo constituyen las áreas bajo riego de fondo de valle¹¹, en las áridas laderas jujeñas u occidentales. Aquí, los campesinos practican la mayor parte de sus cultivos, incluyendo forraje para el consumo animal (trigo y alfalfa). Cuando se hace referencia a este tipo de espacio y práctica agrícola, en términos locales se emplea el concepto de *rastrojo*, que, como veremos a continuación, establece unidades de derecho espacial claramente conceptualizables como **bidimensionales**.

En efecto, en la identificación de cada *rastrojo*, existen dos límites para la demarcación de áreas de derecho que están ya dados por el propio paisaje. El límite superior del espacio productivo está dado por la línea del canal de riego que circula a mayor altura; por encima de esa altura, el terreno ya no es cultivable y no está delimitado con precisión. El límite inferior de los rastrojos está marcado, por supuesto, por el propio lecho del río. A estos dos límites podemos llamarlos **horizontales**, ya que corren en dirección relativamente paralela a la del agua. A lo largo de los angostos espacios productivos así delineados se practica una delimitación bidimensional, marcada mediante pircas – o alambrados – que seccionan **verticalmente** los terrenos de cultivo correspondientes a cada agricultor. Cada una de estas superficies bidimensionales empleadas para agricultura bajo riego se la

denomina, en sentido estricto, un *rastrojo*. A su vez, los de bajo riego en las localidades de *jujuy* (para usar los términos locales), aplican criterios de delimitación bidimensional, de una manera que podríamos graficar aproximadamente así:



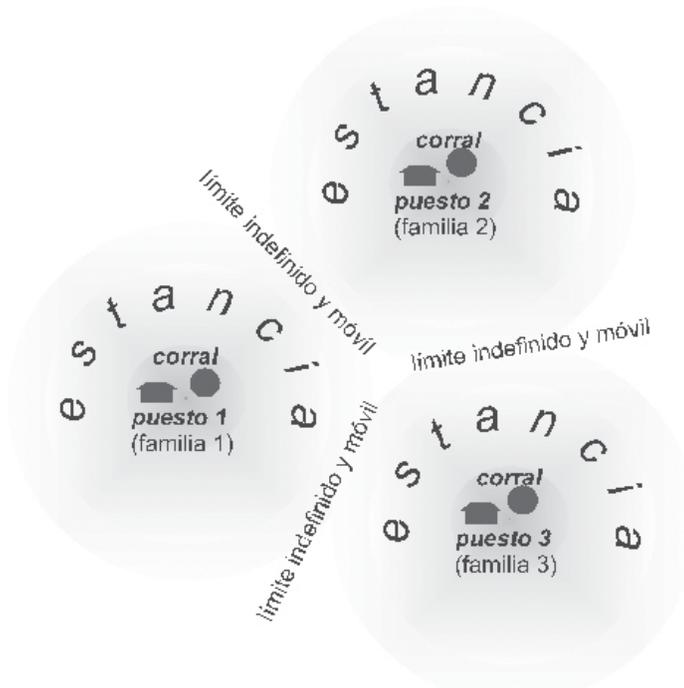
Sobre cada uno de los *rastrojos* así delimitados se establecen criterios de derecho particulares y específicos, conocidos y respetados por todos los vecinos, los cuales - por supuesto - no quita que haya muchos casos de conflictos que pueden ser resueltos de manera vecinal¹².

Ahora bien, lo cierto es que este criterio de delimitación de superficies sólo puede aplicarse en una muy reducida extensión del terreno total que conforman los territorios reivindicados por la propiedad comunitaria y sólo en una de sus laderas (la occidental o jujeña). Todo el resto de las vastas áreas conformadas por las sierras del Zenta son apropiadas productivamente mediante otros criterios, para los cuales volvamos a las categorías propuestas por Tim Ingold.

Otro de los modelos de delimitación del derecho espacial – que él propone como característico de las bandas cazadoras-recolectoras – es lo que denomina como **cerodimensional**. Este criterio no se asienta en función de la limitación de un área, sino en función de un **punto** o **locus** que se establece como el de derecho exclusivo en términos

estrictos de cada grupo social. Alrededor de este punto se inscribe un espacio circundante cuyos contornos no están delimitados y son en cambio plásticos y flexibles. Los recursos de este espacio circundante se sobreentienden como de acceso de aquél que tiene el derecho sobre el locus. En palabras del propio Ingold, “*La campiña [country] circundante es contenida en virtud de su inclusión, en cierto sentido, dentro de los sitios mismos. La tierra no contiene sitios; más bien los sitios contienen a la tierra*” (Ingold, 1987:150; mi traducción y mi resaltado).

Este modelo facilita la comprensión de los criterios de derecho que operan en el resto de las sierras de Zenta, fuera de la estrecha franja conformada por los *rastrojos* bajo riego. Especialmente, en los territorios denominados de *valle*, ya en la vertiente oriental o salteña. *El valle* se encuentra expuesto a lluvias copiosas durante el verano, lo que sumado a sus laderas mucho más abruptas y verticales, impide instalar tomas para canales de riego; aunque esto no es necesario, ya que aquí se puede cultivar a temporal. De manera que en *el valle*, la unidad de derecho de cada familia se sostiene sobre un determinado punto, constituido por lo común, por un sencillo complejo habitacional contiguo a uno o dos corrales para el pernocte de los ovinos. Los corrales que han tenido varios años de uso – ya suficientemente abonados – son los espacios empleados para la práctica de la agricultura a temporal de cultivos que complementan los de los *rastrojos* en *jujuy*. A este complejo habitacional se lo denomina localmente *puesto*. El *puesto* se constituye en el **punto** sobre lo cual se practica un tipo de apropiación del espacio **cerodimensional**. En efecto, el espacio que circunda al *puesto*, nunca claramente delimitado y que sobreentiende las pasturas y la aguada cercanas sin contornos definidos, es lo que localmente se denomina la *estancia*. A una determinada *estancia* se la reconoce como tal y se le empieza a conferir de un nombre concreto distinto al de las *estancias* circundantes, recién, desde el momento en que una nueva unidad familiar empieza a hacer uso de ella. Es decir - con la apropiación productiva de un nuevo lugar - **nace** una *estancia*. De manera que queda ilustrado cómo la incorporación de un nuevo locus sobreentiende un espacio circundante que es de uso de quien detenta el derecho sobre el locus. El modelo de derecho en los *puestos* de *valle* quedaría de esta manera graficado así:



Este carácter de los puestos se me ha ilustrado en casos etnográficos concretos. Por ejemplo, cuando se me daba por preguntar “¿qué lugar viene después de éste?”, podía comenzar una larga sucesión de nombres de lugares, a cada uno de los cuales se asociaba una unidad familiar. Se desplegaba así una descripción detallada de un camino y sus secuenciados *puestos*. Los únicos lugares detallados en estas descripciones que no correspondían a *puestos* familiares, constituían determinados puntos concretos en los que nos detendremos más adelante – las *abras*, los *cerros*, los *ojos de agua*. Si en algún lugar se instalaba una nueva familia, a partir de ese punto entraba en el “mapa mental colectivo” con un nombre propio. Antes, si existía un nombre para eso, era de carácter íntimo de la unidad familiar más cercana.

Resumiendo: las unidades familiares del Zenta aprovechan dos tipos principales de espacios productivos diferentes¹³, empleados ambos de manera articulada en actividades agrícolas así como ganadera a través de criterios de derecho espacial bien distintos: en un piso ecológico – *jujuy* – un espacio de manejo bajo riego, apropiado

mediante un criterio espacial bidimensional (el *rastrojo*); y en otro piso ecológico – *el valle* – múltiples espacios de manejo a temporal, apropiados por los criterios espaciales cerodimensionales (los *puestos* y sus correspondientes *estancias*).

Hasta aquí se observa que el criterio productivo tradicional en el Zenta depende de una unidad de decisión y de movilización de fuerza de trabajo familiar. No hemos visto actuar aún a la *comunidad* como unidad productiva. Sin embargo, como veremos a continuación, esto no implica que no exista un espacio – o más bien dicho, una *determinada dimensión de apropiación del espacio* – en la que se despliegue, precisamente, un sentido **colectivo** del derecho espacial; por parte de sujetos colectivos que en buena medida coinciden con aquellos que se reivindican como *comunidades*.

5 El Espacio Colectivo y el Espacio No-Humano: los caminos de herradura

Para el desplazamiento – así de las unidades familiares como de sus *haciendas* o tropas de bovinos y ovinos – desde uno de estos sitios a otro, se requiere de sendas o caminos que surcan grandes distancias por relieves extremadamente escarpados; cruzando así las sierras del Zenta desde una ladera a otra y comunicando para cada unidad familiar sus *rastrojos* en *jujuy* con sus *puestos* en *el valle*. Estos caminos transitan a gran altura sobre las laderas de los *cerros* (entre 4000 y 4500 msnm). Cada unidad familiar sabe en qué punto del recorrido *se descuelga* del camino para descender ladera abajo hasta sus respectivos *puestos*. Los recorridos se extienden durante decenas de Kilómetros sin presencia humana, salvo por los muy ocasionales transeúntes con los que uno se pueda cruzar. Las fuentes de agua con las que el caminante se cruza son escasísimas, si acaso las hay, es necesario proveerse del *avio* (comida y bebida para el camino) suficiente para realizar todo el trayecto antes de echarse a andar. Como se ve, los caminos de herradura son espacios de una inmensa exposición física al peligro: ya sea deshidratación, males físicos, *puna* (denominación local para el mal de apunamiento, *sorojche* o *soroche*) falta de albergue, heladas, desbarrancos y vientos huracanados.

Lo verdaderamente significativo es que, en una población que practica la trashumancia ganadera con tanta dispersión territorial y temporal como es el caso en las sierras del Zenta, es en los *caminos de herradura* en donde se expresa verdaderamente el sentido colectivo de la apropiación espacial; en donde se pone en juego una experiencia del espacio que requiere de **sujetos colectivos** para ejercer su derecho de uso así como también su deber de mantenimiento. Y, en tratándose de sendas o caminos, resulta que este espacio es concebido desde la tercer dimensión posible que analiza Tim Ingold, es decir, **unidimensionalmente**.

¿Por qué decimos que aquí se expresa el derecho colectivo? Porque todos dependen por igual del buen estado de los caminos para acceder a sus *puestos*. Esto explica por qué el cuidado de los caminos es una tarea prioritaria y colectiva, para la cual están establecidos en muchos de los estatutos comunitarios los reglamentos de mantenimiento y refacción. Según los estatutos, existen caminos principales y secundarios. El arreglo y la limpieza - que se realiza a pico y pala - de los primeros es responsabilidad de todos los usuarios que quieran conservar su derecho a determinado *puesto*, ya sea que lo usen o no. Si no pueden participar personalmente, deben contratar un peón para que reemplace su mano de obra.

Asimismo, existen fechas establecidas por costumbre para el arreglo colectivo de los caminos principales, que aunque varían de una comunidad a otra (o más precisamente, de un camino a otro), tienen lugar siempre dentro de un período cargado de sacralidad: “*en cuaresma*”. Es decir, entre carnaval y Semana Santa. La argumentación climática para la elección de esta fecha (el camino está “*menos bravo*”, ya que las heladas son aún escasas y los vientos no se han alzado todavía), sobreentiende asimismo una explicación sacra: terminado ya el carnaval¹⁴, la tierra está apaciguada y en descanso, y los hombres transitan su recogimiento espiritual para recibir a la Pasión pascual. La conclusión del arreglo de caminos inaugura las fechas de las fiestas patronales en los *puestos de valle*, por ejemplo, San Marcos el 25 de abril o la Fiesta de la Santa Cruz el 3 de mayo. Se observa que estas fechas coinciden con aquellas de la celebración de la Semana

Santa - época que en la región andina se asocia con la celebración de los espacios de altura, conceptualizados mediante el término *Gloria* (Cruz 2013). En efecto, tengamos en cuenta los estudios sobre la dualidad conceptual andina realizados en los Andes Centrales. Para estos estudios, la experiencia andina concibe al universo como producido por el equilibrio inestable entre dos fuerzas o mundos: las fuerzas genésicas pero voraces y caóticas del **Manqa Pacha** o **Uqhu Pacha** (el Mundo de Adentro) y las fuerzas jerárquicas y ordenadoras del **Alaq Pacha** (el Mundo de Arriba). Un tiempo cíclico regido por distintas fuerzas requiere la puesta en acción de un protocolo ritual consonante con este ciclo anual. Las prácticas rituales dirigidas a las divinidades de la humedad y la fertilidad (las fuerzas del interior de la Tierra, la **Manqa Pacha**) se inician con los Pagos en agosto y concluyen con el Carnaval en febrero - tiempo del entierro del Diablo, del *despacho* de las figuras ctónicas (Lanata, 2007). A partir de entonces, comienza el ciclo de las divinidades celestes, del **Alaq Pacha**, en especial el Sol/Cristo, con su poder secante y ordenador, cuyo epicentro ritual tiene lugar con las procesiones a las alturas para Corpus Christi (Lanata, 2007; Cruz, 2013).

Como se ve, la fecha considerada adecuada para el arreglo y mantenimiento de los caminos no es un dato meramente circunstancial o climático, sino profundamente ritual. De hecho, los caminos constituyen los espacios por los cuales los vecinos zenteños entran en contacto con entidades no humanas que tienen su agencia propia. Para decirlo de una manera más concreta aún: trajinando los caminos, los pastores del Zenta entran en contacto con **un paisaje que** en esa instancia **actúa como sujeto de derecho no humano**, con el cual los pastores tienen que negociar permisos de acceso y empleo. Este paisaje-sujeto es muy rara vez enunciado mediante una denominación concreta en el Zenta. Algo bien distinto expresan algunos autores para otros contextos andinos, particularmente Martínez (1989) sobre los aymara de Isluga. En el Zenta, en cambio, dependiendo de la instancia y el contexto de enunciación, a veces, se menciona a esta agencia del paisaje como *Pachamama* o como *la tierra*, otras, como *el cerro* o *los cerros*, y lo más frecuente es que se hable de él sin nominalizarlo. Sea como sea, lo cierto es que este paisaje-sujeto se activa mediante una

serie de diferentes expresiones materiales con las que se entra en contacto **cuando se transitan los caminos**, es decir, **cuando “se trajina por el cerro”**.

El ejemplo más conocido está constituido por las *apachetas*. En efecto, en cada ascenso por el camino de herradura, se llega hasta el filo del cerro: el punto más alto a partir del cual ya se comienza a descender. En él, de paso entre un paisaje y otro, circundado sólo por las cumbres más altas, se denomina *abra*. **En toda abra existe una apacheta** constituida por piedras amontonadas. El transeúnte debe dejar libaciones de coca y alcohol cada vez que alcanza una *apacheta* y colabora en su mantenimiento sumando una piedra si ésta está muy derruida. En agosto se debe realizar la *Corpachada* o *pago*, enterrando en las *apachetas* no sólo bebida y alcohol sino también comida. Estas *Corpachadas* son hoy realizadas por las comisiones directivas de las comunidades indígenas, que deben subir a “pagar” a las *apachetas* de los caminos que son más transitados por los pastores del lugar, para luego descender al poblado y *corpachar* la *apacheta* del salón comunitario.

Otra expresión del paisaje como sujeto está constituida por las denominadas *Cruces de la Misión* o *Cruces Calvario*. En algunos *cerros* bajos, cercanos a las poblaciones principales, pero también en los más altos que circundan algunas *abras* importantes, se encuentran estas cruces de hierro (de hecho en el Zenta existen dos denominadas elocuentemente *Abra de Cruz*), que son engalanadas con coronas de flores el día 3 de mayo: asimismo, recordemos que para esta fecha se suceden las fiestas patronales en las localidades de *valle*.

De este modo, algunas *abras* particularmente peligrosas, por las cuales se evita que pasen los caminos de herradura, se manifiestan como lugares claramente vinculados a la ancestralidad. Por ejemplo, existe una que es denominada *Abra del Pueblo*, en donde los pastores cuentan que “*hay un pueblo entero “hecho por los indios”, que cuentan que a la noche hace un ruidazo como de tren, y cuando pasa el caminante por ahí como que el pueblo se despierta.*” (extraído de mi cuaderno de apuntes de campo: 16 de septiembre de 2010).

Otra expresión de la peligrosidad a la que se exponen los caminantes que recorren las grandes alturas de las sendas, lo constituyen las **lagunas de altura**, producida por diminutas microcuencas en las

que las lluvias no pueden escurrir, de manera que allí se forman *lagunillas* o *lagunías*. Estas lagunillas, igual que algunos “*pozos bravos*” que brotan al pie del cerro, son espacios peligrosos tanto para los pastores como para sus haciendas. Permítaseme citar una vez más mis apuntes etnográficos, ya que hay varios datos que quiero resaltar:

“[un vecino] dice que [las lagunas] atraen a los animales y los comen; luego escupen “apenas los huesos”. Así dicen, **que el pozo es bravo, que el cerro es bravo**”. Agrega que los pozos te enferman..., que ahí los sapos se dan más grandes. CN cuenta que su hermano, jugando al fútbol cerca del mencionado pozo, también se enfermó, y que se le pasó **con sal**...” (extraído de mi cuaderno de apuntes de campo:19 de enero de 2011).

De este apunte, quería reflexionar acerca de dos aspectos. El primero tiene que ver con el ya mencionado carácter esquivo que tiene la nominalización de este paisaje-sujeto, que raramente es subjetivado, pero en cambio se expresa en sutiles expresiones. En este caso, en la misma oración, CN decía, **como si se tratara de lo mismo**, que “*el pozo es bravo, el cerro es bravo*”. Lo segundo que quería resaltar era algo que veremos, seguirá apareciendo repetidamente: **la sal** como amuleto contra las fuerzas peligrosas que desencadena este paisaje-sujeto.

Además de *apachetas*, *abras* vinculadas a los ancestros y *lagunas*, existe otro aspecto del paisaje-sujeto que considero importante de detallar, acaso el aspecto más significativo de todos, ya que es el que pone al paisaje **en igualdad de demandas de derecho que los pastores**.

En dos oportunidades durante mi trabajo de campo se puso de manifiesto:

“Recorriendo el sendero entre Abra de Puesto y Abra Azul con (un vecino), me cuenta que por las peñas que circundan este camino se ven muchas **vizcachas**. Me dice que cuando eran chicos venían a cazarlas, pero si su abuela se enteraba los castigaba y recriminaba diciendo “dejen en paz, **ustedes tienen su propia hacienda**” (extraído de mi cuaderno de apuntes de campo:16 de enero de 2009).

En aquella oportunidad, el comentario resultaba un tanto esquivo. Pero al tiempo, otro caso le daría un sentido más manifiesto, durante el almuerzo en casa de una familia local:

*“En una oportunidad habla de una **vizcacha** que tuvo de mascota, dice “pero mi mamá me la hizo soltar”: [la madre] dice en ese momento y repite cuando le pregunto por qué hizo soltar, que “dicen que es malo, **porque es hacienda**”. O al menos eso entendí yo, dos veces, incluso después de pedir aclaración.” (extraído de mi cuaderno de apuntes de campo: 30 de junio de 2011)*

Las vizcachas (*Lagidium viscacia*) habitan en las zonas de mayor altura del cerro. Durante el día se las ve asoleándose entre las peñas, donde se esconden ante el peligro, alimentándose de la yareta y otras escasas especies vegetales que crecen a semejante altura. ¿Qué significa esta frase enigmática de que las vizcachas “son hacienda”? Que, así como las ovejas y bovinos, tienen sus propios dueños. Al pedir aclaración acerca de quién era ese dueño, el paisaje volvía a hacerse difuso, de manera que no existía una respuesta concreta para esa pregunta, a la que generalmente se me respondía “así decían los abuelos”. En otras localidades de los Andes del territorio argentino, esta peculiaridad de las vizcachas ha sido recopilada de una manera más explícita. Por ejemplo, en la comunidad de Coranzulí, departamento de Susques (Jujuy), se dice que las vizcachas son “el ganadito de los antiguos”, y que los antiguos “son como vizcachas” por sus dimensiones, motivo que explica el tipo de sitios arqueológicos en pequeños nichos que allí se encuentran (Carolina Rivet, com. pers.).

En cambio, para los Andes Centrales si existe más documentación que explicita la relación entre las entidades ancestrales y algunas especies salvajes, incluyendo las vizcachas:

“En efecto, el Apu¹⁵ posee animales domésticos: los zorros – atuj – son sus perros, los cérvidos andinos – taruka -, sus mulas; las wisk’acha... sus mulas nuevamente, etc.” (Lanata, 2007: 64)

“Los espíritus de los cerros realizan su herranza en la misma fecha que los hombres. Pero mientras éstos se ocupan de las vacas, las ovejas y las llamas, los auquillos... encintan y marcan a los animales silvestres: al zorro, al venado, etc.” (Rivera Andía, 2003: 544)

En ambos ejemplos se menciona otra especie animal que, aunque no de manera explícita, también se carga en el Zenta de atribuciones que la relacionan con la *hacienda* de entidades no humanas. Se trata

de la **taruca o venado** andino (*Hippocamelus antisensis*). Vuelvo a citar mis apuntes:

“Hay una mancha en la falda que sube al Abra de Cruz, con la forma de una cabeza de venado hacia abajo, a la que le dicen “el taruca”... [al otro lado de esta Abra]... EF cuenta que se ven muchos tarucas...” (extraído de mi cuaderno de apuntes de campo:3 al 6 de abril de 2009)

El hecho de que la “mancha” con forma de cabeza de venado se identifique en el cerro es un dato altamente significativo, ya que esta “señal” aparece precisamente en la ladera de uno de los cerros más importantes de la zona (el *Cerro Gigante*), y precisamente, “a la entrada” de *los valles*, en el espacio en que mayor cantidad de tarucas se pueden observar. Además de eso, el sitio ubicado inmediatamente después del *Abra* mencionada, a pesar de constituir una fértil zona de *valle* de muy fácil acceso, no es empleado productivamente por ningún pastor – sólo por las *tarucas* – utiliza el sitio. El paisaje volvía a diluirse al preguntar cómo a nadie se le ocurría instalar un *puesto* en este *valle*: la respuesta era sencillamente “*ya todos tienen su valle*”.

Sin embargo, el respeto por las pasturas de los venados cobra un sentido nuevo si lo asociamos con una información que me habían transmitido muchos años antes, cuando, hablando con una vecina sobre la Semana Santa, me decía que al venado “...sólo se lo caza y consume **en Pascuas**, porque en ese tiempo sólo se puede comer **carne en vigilia**, es decir, de animales **que no consuman sal**.” (extraído de mi cuaderno de apuntes de campo: 13 de enero de 2003).

Esta práctica ha sido identificada por investigadores en otras localidades de los valles de altura del territorio argentino:

“Recientemente en la Argentina, en Jujuy, Claudio Bertonatti y Alejandro Serret recopilaron información acerca de un curioso rito en el que participan todos los hombres de los poblados de San Francisco y Alto Calilegua y que consiste en la caza de una o dos tarucas todos los viernes santos, que se ofrecen así en sacrificio para redimir los pecados en unas ruinas incaicas existentes cerca de la cumbre del Cerro Amarillo” (Chébez, 1999: 331).

Esta reinterpretación andina de la vigilia y el ayuno cristianos me parece sumamente reveladora. En Semana Santa, es decir, en el

tiempo de celebración de las alturas y de los espacios vinculados a *Gloria*, o al **Alaq Pacha**, la prohibición de consumo de carne **rige para la hacienda propia**, pero en cambio se levanta por única vez la veda por el consumo de aquellos animales asociados a las alturas de *los cerros*. Semana Santa es el momento del año en que más calmado, más “domesticado” está el paisaje, **luego de la limpieza de los caminos de herradura** en abril o Cuaresma. Como si *el cerro* permitiese por única vez la faena de su *hacienda* propia, en calidad de pago por el trato recibido.

Asimismo, hay que resaltar que la argumentación para permitir la captura del venado es que **no consume sal**. Ese detalle es definitivamente el que lo asocia al universo de las entidades ancestrales y no humanas. En efecto, hemos podido ver cómo la sal es invocada frecuentemente como marcador de distancia con lo no humano, más aún: como talismán contra el sortilegio de la acción peligrosa de *la Tierra* o de *los Cerros*, es decir, del paisaje-sujeto. Esto ocurre también en otras situaciones de exposición a la fuerza extra-humana del paisaje. Cito un ejemplo de mi trabajo de campo:

“[Una vecina] *me dice que [...] a los 9 años la golpeó un rayo. Le pregunto si no será medio curandera, si acaso los golpeados por el rayo no se vuelven curanderos. Se ríe y me dice que “eso dicen”, pero que ella no, porque la mamá le dio comida con sal; no sabía que no se tenía que dar sal. “Por eso yo no sé nada”, dice.*” (extraído de mi cuaderno de apuntes de campo: 14 de octubre de 2010).

La sal tiene, por un lado, un poder de anulación de las fuerzas del paisaje-sujeto; pero, al hacerlo, se vuelve también el marcador por definición del universo de lo socializado, de lo humano. Esto ha sido largamente ilustrado para los Andes Centrales (ver Platt, 2001; Lanata, 2007). En este sentido, la hacienda – sobre todo los bovinos, que pueden pasar semanas enteras sin presencia humana en los *puestos de monte* – debe ser permanentemente reactualizados en su carácter de animales domésticos, mediante la entrega de sal. Cada quince días aproximadamente, los pastores se encargan de llevarles panes de sal. Esto es tomado como un acto necesario para la adecuada nutrición de los bovinos, pero es también visto como un acto de **afecto** hacia

la *hacienda*. No llevarles sal a los animales es un acto de desamor inaceptable. Cito otro ejemplo de mis apuntes de campo:

“AC y la señora G hablan entre ellos de los animales que dejó una tal R en el monte. “Botando ha dejado la hacienda” se lamenta AC, “ni sal tienen”. Expresa que, para tener los animales así, mejor vender todo.” (extraído de mi cuaderno de apuntes de campo: 30 de marzo de 2011).

Se observa que la sal es el acto mínimo de consideración para con la propia *hacienda*. No dejarles sal es abandonarlos a la merced del paisaje-sujeto. Un etnógrafo peruano ya citado lo señala explícitamente:

“Las reses tienen una fuerte preferencia por la sal que sus dueños satisfacen gustosos: en todos los Andes se regala a las reses... con una buena porción de sal por lo menos una vez al mes. Aún siendo bestia, el ganado gusta de un elemento asociado a la cultura...” (Rivera Andía, 2003: 469).

6 Conclusiones

Hemos observado los tres modelos que concibe Tim Ingold para pensar las prácticas de tenencia espacial. La experiencia que hoy tenemos naturalizada es la **bidimensional**, a la que Ingold asocia con las sociedades agrícolas. Sin embargo, hemos podido ilustrar cómo en las prácticas agroganaderas andinas conviven esta forma de concepción del derecho en determinados paisajes y contextos, con otros modelos propuestos por Ingold, tales como el **cerodimensional**, para otros paisajes. Por último, vimos cómo el propio ejercicio de la trashumancia, es decir, el *trajinar* los caminos, se constituye en una tercer experiencia del espacio, al que podemos relacionar con el modelo **unidimensional**, en el que se activan, al mismo tiempo, la solidaridad espacial colectiva, y la agencia del paisaje que, como sujeto, también detenta sus propios derechos espaciales. Como vemos, la dinámica de la tenencia territorial en el Zenta resulta en un sistema complejo que cruza múltiples criterios.

Ahora bien, el desafío para las poblaciones locales ocurre cuando deben traducir esta complejidad al lenguaje administrativo del Estado

moderno, pues para el Estado, **el único criterio inteligible de derecho espacial es el bidimensional**. Cuando las poblaciones locales tienen que organizarse para reivindicar la propiedad comunitaria sobre sus espacios de vida cotidiana, deben encontrar resortes para traducir estas complejas y diversas experiencias en un único lenguaje, obligando a delinear límites precisos entre superficies de derecho con sujetos de propiedad discretos. Las fronteras entre ambos estados provinciales – y por lo tanto, entre ambos territorios de jurisdicción provincial – se correlacionan con las altas cumbres de las sierras, es decir, con lo que localmente es un paisaje cargado de agencia y detentador de su propio derecho: *el cerro*. Así, *el cerro* – lugar vacío, inhóspito, naturalmente marcador de límites para el lenguaje jurídico – es desactivado como entidad subjetiva. Asimismo, los colectivos sociales demandantes – las comunidades indígenas – tienen que expresarse como reivindicadoras de espacios delimitados bidimensionalmente, de un lado u otro de la frontera interprovincial; silenciando de ese modo, el carácter de nexo que en realidad detentan las sierras.

Notas:

- ¹ Mis actividades en el territorio mencionado se realizaron durante dos etapas diferentes y en el marco de experiencias distintas. La primera de ellas abarca los años 2003 y 2004, en el comienzo de la redacción de mi tesis de grado, trabajando específicamente en la ladera oriental (salteña) del Zenta, en la comunidad Kolla de Finca Santiago. La segunda etapa tuvo lugar entre noviembre de 2007 y agosto de 2012, período en que me se desempeñé en el territorio como técnico de terreno para dos instituciones estatales de extensión rural, desarrollando en dicha oportunidad actividades en las localidades que conforman el territorio occidental (jujeño) de las sierras del Zenta, así como en algunas localidades específicas de la ladera salteña.
- ² Las reflexiones acerca de la profunda carga semántica asociada a los términos referidos al paisaje en los Andes no me habría sido posible sin la lectura de los trabajos de Martínez (1989), Cruz (2006) y Cruz (en prensa). La especificidad del trabajo que hoy presento ayuda a reflexionar cómo los términos *criollos* (castellanos) que hoy se emplean en las sierras del Zenta, manifiestan, no obstante, una clara vigencia de las experiencias del paisaje que activan los términos quechuas o aimaras en Bolivia y en el norte de Chile.
- ³ Para diferenciar los términos nativos o **emic**, se los empleará a lo largo del texto *en cursivas*.
- ⁴ *Hacienda* es el término local para referirse al ganado que posee una persona. Se emplea sobre todo para referir al ganado ovino y al ganado bovino, que son los más frecuentes en el Zenta.

- ⁵ Esta última expresión no ha sido recopilada por mí en mi trabajo de campo, sino por la producción del documental “*Davuelutando*”, realizado en 2006 por el proyecto audiovisual “*La Voz de los Sin Voz*” (Dirección: Blas Moreau) del Centro Andino para la Educación y la Cultura – CAPEC. Los testimonios corresponden a las localidades de *valle* del departamento de Tilcara, al sur de mi zona de trabajo.
- ⁶ El *tigre* es la denominación criolla frecuente para referirse al yagareté (*Leo onca*).
- ⁷ *Juco* o *jucu* (masculino) y *juca* (femenino) son los términos que en esta región se emplean como apócope de *ucumar*, criatura de fuerza descomunal y aspecto “*como de gorila*”, cuya lascivia es insaciable. En los andes bolivianos y peruanos se asocia a esta criatura con el oso de anteojos (*Tremarctos ornatus*), especie cuya presencia en territorio argentino es aún dudosa. El *doende* (expresado así, sin diptongo) es, según los relatos, una criatura provocada por los abortos intencionados. Él es atraído por los niños, y gusta de jugar con ellos para luego perderlos, según unas versiones, devorarlos, según otras. En este aspecto, vemos que el término castellano adquiere, en territorio argentino, la carga de sentido que en el altiplano boliviano corresponde al concepto de *q'ara wawa* (lit.: “niño desnudo”) (Platt 2001).
- ⁸ Salvo por las ya mencionadas *vacas punistas*, que se manejan del mismo modo que los ovinos.
- ⁹ Salvo en la localidad de Cianzo. El resto de las localidades del Zenta jujeño presentan un clima demasiado riguroso para el cultivo de maíz.
- ¹⁰ Existen familias que practican otros circuitos de movilidad en el Zenta, los cuales no detallaremos en esta oportunidad.
- ¹¹ Recordemos que el concepto de “fondo de valle” es un concepto geográfico, no nativo: ya hemos detallado lo que significa *valle* como término nativo en el Zenta.
- ¹² Tradicionalmente, se resolvía estos conflictos a través de figuras elegidas a nivel local pero legitimadas por instancias estatales – el juez rural generalmente, en algunas localidades también el juez de aguas. Hoy asume el rol de resolver estas situaciones la comisión directiva de la Comunidad Aborigen de cada localidad de *Jujuy*.
- ¹³ También se emplean los puestos de *monte*, aunque, para las unidades familiares que hoy estamos analizando, este espacio sólo se emplea para el forrajeo invernal bovino, y se trata siempre de un espacio no completamente domesticado.
- ¹⁴ En una sola de las localidades se practica el carnaval de comparsa como se hace en la Quebrada de Humahuaca. Sin embargo, las fechas entre la Virgen de la Candelaria (2 de febrero) y el carnaval son las elegidas para realizar las *señaladas* de la *hacienda*: fiestas que se cargan de muchos de los atributos del carnaval.
- ¹⁵ En el altiplano boliviano, el *apu* es como se denomina a la figura ancestral asociada a determinado *cerro*. En la sierra peruana, tienen un carácter similar ciertos espíritus montañoses denominados *auquillos*.

Referencias

CHÉBEZ, Juan Carlos. *Los que se van. Especies argentinas en peligro*. Buenos Aires: Editorial Albatros, 1999.

CLADERA, Jorge L. “La Comunidad Indígena como categoría de traducción: trashumancia ganadera y propiedad jurídica en las sierras del Zenta (Departamentos de Humahuaca/Jujuy e Iruya/Salta)”. En: Benedetti, A. y J. Tomasi (Comps.) *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina*. Bs. As.: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2013.

CRUZ, Pablo. “Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de Punkus y Qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia”. En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*. Santiago de Chile, vol. 11, n.2, 2006. p. 35-50.

CRUZ, Pablo. “El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca)”. En: Revista *Indiana*. N°29. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut. 2013. Pp. 221-251.

INGOLD, Tim. “Territoriality and tenure: the appropriation of space in hunting and gathering societies”. In: *The appropriation of nature. Essays on human ecology and social relations*. Iowa City: University of Iowa Press, 1987. p. 130-164.

LANATA, Xavier R. *Ladrones de Sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro Bartolomé de las Casas, 2007.

MARTÍNEZ, Gabriel. *Espacio y pensamiento I. Andes Meridionales*. La Paz: HISBOL, 1989.

PLATT, Tristan. “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”. *Anuario de Estudios Americanos*, LVIII (2), 2001. p.633-678.

REBORATTI, Carlos. *El Alto Bermejo. Realidades y conflictos*. 2.ed. Bs. As.: Editorial La Colmena, 2009.

RIVERA ANDÍA, Juan J. *La Fiesta del Ganado en el valle de Chancay*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bs. As.: Editorial Antropofagia, 2010.

Jorge Cladera

VÁZQUEZ, Gabriela Alejandra. *Propiedad comunitaria indígena: retrocesos del Proyecto de 2012*. 2012. Disponible en: <http://odhpi.org/wp-content/uploads/2012/09/Propiedad_comunitaria_ind%C3%ADgena_LA_LEY-G.V..pdf>. Acceso en julio de 2013.

ZAFFARONI, Eugenio R. *La Pachamama y el humano*. Bs. As.: Ediciones Colihue, 2012.

Recebido em 30/07/2013

Aceito em 26/08/2013