



Los rodeos de burros. Un modelo vigente de comunalidad territorial en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina

The donkey *rodeos*. A current model of territorial commonality in the Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina

Jorge Luis Cladera¹  <https://orcid.org/0000-0002-9992-7636>

¹ Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Tilcara, ARGENTINA. Email: chorchcladera@gmail.com

Resumen

Mediante el análisis de material etnográfico de primera mano y su puesta en diálogo con determinadas fuentes documentales y con los avances historiográficos contemporáneos, se estudia una práctica de trabajo colectivo que mantiene vigencia en pleno siglo XXI entre las comunidades rurales de puna y quebrada de la provincia de Jujuy: los rodeos de burros. Se abordan tres aspectos de esta práctica: en primer lugar, las especificidades conceptuales y simbólicas que adquiere el ganado asnal en el sistema ontológico local. En segundo lugar, se estudia el sistema de organización del trabajo colectivo que se despliega en la actividad de los rodeos, identificando de este modo dos mecanismos diferentes de organización del trabajo y coordinación territorial en las prácticas contemporáneas. Por último, se examinan los encadenamientos mutuos de estas prácticas entre sí, que de este modo producen diferentes redes de identidad regional supracomunitaria. Mediante el abordaje de dos fuentes documentales del siglo XIX, se estudia cómo estas tres especificidades analizadas adquirieron su forma actual en tanto mecanismo de reordenamiento de las identidades y los territorios colectivos en el contexto de la desestructuración étnica y jurídica sufrida por las comunidades indocoloniales ante los avances del sistema estatal liberal.

Palabras clave: territorialidades subalternas, trabajo colectivo, comunidades indocoloniales, ganadería.

Abstract

Through the analysis of first-hand ethnographic material and its discussion with certain documentary sources and with contemporary historiographic advances, we study a practice of collective work that is still in force in the 21st century among the rural communities of Puna and Quebrada regions, in the province of Jujuy: the *rodeos de burros* (donkey rodeos). Three aspects of this practice are addressed: firstly, the conceptual and symbolic specificities that asinine cattle acquire in the local ontological system. Secondly, the system of collective work organization that is displayed in the activity of *rodeos*, thus identifying two different mechanisms of social cooperation and territorial coordination in contemporary practices. Finally, the mutual enchainments of these practices, thus producing different chains of supra-community regional identity. Through the approach of two documentary sources from the 19th century, we study how these three characteristics acquired their current form as a mechanism for the reordering of collective identities and territories in the context of the ethnic and juridical de-structuring suffered by the indocolonial communities in the face of the advances of the liberal state system.

Keywords: subaltern territorialities, collective labour, indo-colonial communities, stockbreeding.

Recibido: 22 abril 2020. Aceptado: 9 agosto 2020

Introducción

Con el afianzamiento de la democracia en Argentina y la recuperación de una tradición académica en estudios campesinos que había quedado cercenada en el país debido al golpe militar de 1976, la provincia de Jujuy constituyó un caso en el que ensayar comparaciones con los estudios sobre el campesinado comunitario en los Andes Centrales. Estos esfuerzos eran imaginables, entre otras cosas, debido a la persistencia en Jujuy hasta tiempos republicanos de determinadas formas de cohesión social y control colectivo de la tierra y el trabajo de base étnica. Consecuentemente, una preocupación analítica distintiva de nuestros referentes académicos fundantes, tales como Guillermo Madrazo (1990, 1995) o Alejandro Isla (1987, 1992, 2002), consistió en comprender cómo fue posible el desestructuramiento de las “comunidades indocoloniales” (Madrazo, 1995, p. 129) o de las diversas modalidades de la “forma comunidad” (Isla, 1992, p. 204) en la puna y la quebrada jujeñas, para dar lugar a un campesinado minifundista y semiproletario, como el que encontraban ellos a fines del siglo XX.

Estos trabajos pioneros nos permitieron comprender el rol central que en este proceso cupo al Estado liberal provincial durante el siglo XIX. El marco jurídico de ese período estableció dos criterios desiguales para reconocer la vigencia de derechos de propiedad sobre las antiguas mercedes reales de origen colonial. Por un lado, las inmensas extensiones territoriales del Noroeste Argentino (NOA) concedidas por merced real a vecinos potentados fueron respetadas como propiedades particulares, manteniendo así continuidad en manos privadas latifundios de decenas de miles de hectáreas, dentro de los cuales habitaban comunidades rurales en condición de arrenderas (Madrazo, 1982; Paz, 1992). Para el caso del departamento de Humahuaca, esto ocurrió con algunas grandes fincas como Finca Rodero y Negra Muerta, o Finca el Aguilar (Comisión de Latifundios de la Puna, 1925; Rutledge, 1987).

En cambio, las mercedes reales que la Corona había concedido a las comunidades indígenas reducidas fueron consideradas por la República formas de derecho obsoletas, y devinieron por lo tanto tierras fiscales a partir de 1830 (Teruel y Fandos, 2008; Fandos, 2014a). El estado provincial de Jujuy promovió diversos mecanismos legales e institucionales de subdivisión de estas tierras para arriendo en enfiteusis primero, y a partir de la década de 1860, para su venta a propietarios particulares (Fandos y Teruel, 2012; Fandos, 2014a, b; Teruel, 2014).

Este esfuerzo estatal por lograr la privatización y parcelamiento de las antiguas tierras comunales indígenas adquirió sin embargo dos formas marcadamente diferentes, como las investigaciones historiográficas recientes están permitiendo sacar a la luz. En las tierras agrícolas de fondo de valle, cercanas a los pueblos de reducción como en Tilcara o Humahuaca, el proceso enfiteutico provocó una constelación de minifundios particulares, de superficie insuficiente para la manutención doméstica (Fandos y Teruel, 2012; Fandos, 2014a). En cambio, los territorios localizados en las laderas serranas, dedicados a una actividad principalmente ganadera y regados por microcuencas propias,¹ transitaron un proceso de privatización diferente (Fandos, 2013). En muchas oportunidades, la entrega mediante remate de títulos de propiedad de estas “estancias del Estado” (Fandos, 2013, 2014a) quedó en manos de comerciantes o funcionarios

1 Aunque durante el siglo XVII algunas de estas tierras figuraron como propiedad particular en el testamento de un cacique (Sica, 2014), probablemente retornaron luego a la propiedad comunitaria, como la propia autora sugiere: “Es posible que las mismas hayan sido parte del resto de tierras del pueblo y que Don Andrés Choque las utilizara en usufructo por su condición de cacique, revirtiendo su uso al pueblo al momento de su muerte” (Sica, 2014, p. 28).

particulares. Pero en algunos casos, los habitantes antiguos de estas estancias apelaron como argumento para evitar el amojonamiento a su impracticabilidad por tratarse de pastoreos de acceso abierto, y como procedimiento para conservar el derecho común, a la única figura de propiedad inmueble colectiva que reconocía la República liberal de aquel momento: el condominio (o “copropiedad”), lográndolo, para el departamento de Humahuaca, en los siguientes casos: Cerro Negro (hoy probablemente Chorrillos), Coctaca, Baliazo (hoy Valiazo), Pucará, y Molla (Fandos, 2013).

De la atomización del control colectivo sobre la tierra ocurrido en el transcurso del siglo XIX, es inevitable deducir y observar empíricamente que los mecanismos sociales encargados de la distribución anual de los espacios productivos colectivos –vigentes hoy en distintas partes de los Andes Centrales mediante denominaciones tan diversas como *suyu*, *aymoqa*, *laymi*, *moyas*, *muyus*, *manay*, *turno* o *suerte* (Carter y Mamani, 1989; Orlove, Godoy y Morlon, 1996; Sendón, 2010)– entraron en desuso durante el siglo XIX en la Quebrada de Humahuaca –en donde habrían existido también, según lo sugiere por lo menos un documento del año 1805 citado y analizado por Sica (2014, p. 47) y por Fandos y Teruel (2012, p. 214)–, siendo reemplazados por las unidades domésticas, nuevas propietarias o arrendatarias, en tanto órganos decisores autárquicos sobre sus minifundios (Isla, 1992).

Ahora bien, el hecho de que las parcelas de producción agropecuaria respondan hoy a unidades familiares mutuamente autónomas, no implica que no haya una multiplicidad de mecanismos vigentes de comunalización del territorio. Al menos dos de estos mecanismos han recibido atención en los estudios recientes. Por un lado, se han analizado las estrategias que las redes familiares han desarrollado para evitar la dispersión patrimonial a la que tiende un sistema minifundista, por medio de alianzas endogámicas (Fernández, 2018; Ferreiro, 2018). Por otra parte, se ha puesto de manifiesto la relación entre los relatos y las memorias vinculadas a la lucha por la tierra y la organicidad de los procesos de reemergencia étnica para demandar, y en varios casos, obtener efectivamente los títulos de propiedad comunitaria (Weinberg 2004, 2009; Cowan Ros y Nussbaumer, 2013; Espósito 2014a, b).

Independientemente de estas estrategias jurídicas de resistencia comunal, lo que me interesa poner de relieve en este artículo es la vigencia ininterrumpida en la quebrada de Humahuaca y la puna jujeña de determinadas prácticas de trabajo colectivo en las que cobra consistencia la experiencia de habitar, de hacer y de constituir un territorio común. Me refiero a los *rodeos*. Dado que la práctica de los rodeos se desentiende de los criterios de demarcación de áreas de propiedad equiparables a las jurídicas, pasa fácilmente desapercibida para la mayoría de las herramientas metodológicas que empleamos para el estudio de la territorialidad y la propiedad rural, y solo se advierte mediante el ejercicio etnográfico en el transcurso de largos períodos de permanencia.

Considero útil analizar esta práctica en tanto manifestación de **comunalidad**, siguiendo la propuesta de los teóricos y activistas zapotecos Floriberto Díaz (2014) y Martínez Luna (2015). En efecto, en ella, las y los participantes se experimentan a sí mismas/os como “una sociedad territorializada, comunalmente organizada, recíprocamente productiva, y colectivamente festiva” (Martínez Luna, 2015, p. 101). Abordada desde esta perspectiva de la comunalidad, la experiencia es simultáneamente epistemológica, afectiva y comportamental: un colectivo de pertenencia íntegra de manera indisoluble a la vez a un conjunto de miembros y un territorio que lo define y que es definido por él, que es causa y efecto, criador y criado, en el proceso de ejercer un trabajo cooperativo para la administración de determinado recurso de acceso abierto

(Bollier, 2014). Existen diversas tareas colectivas hoy en los Andes jujeños que responden a estas experiencias de *crianza* recíproca (Bugallo y Tomasi, 2012; Lema, 2014; Pazarelli y Lema, 2018). Mi interés puntual por los rodeos se basa en que tienen la peculiaridad de delimitar, mediante ejercicios de movimiento centrípeto, determinado territorio como aquel sobre el que ejerce derecho un colectivo social.

Una observación notable sobre los estudios etnográficos del NOA es la virtual ausencia de un análisis de la categoría *rodeo*. Diversos autores mencionan el término, pero lo presentan al pasar como un sinónimo local o espacial de *comunidad* (p.e., Isla, 1992; Hocsman, 2011) o de *fundo* o *finca* (p.e., Paz, 1992). Solo he encontrado un esfuerzo de interpretación conceptual de esta categoría por parte de Mariana Quiroga Mendiola:

Las comunidades aborígenes de la zona han circunscripto sus comarcas, en general, a la división territorial de los antiguos latifundios, los “rodeos”. Estos “rodeos” corresponden a cuencas o subcuencas de ríos y arroyos dentro de la antigua hacienda (Quiroga Mendiola, 2014, pp. 238-239).

El hecho de que, en determinados contextos, la palabra signifique **lo mismo que comunidad** pone de manifiesto la centralidad de analizar las características semánticas del término *rodeo* para una adecuada interpretación de las adscripciones identitarias así como de su correlato territorial en el NOA.

Cabe aquí aclarar que la mayoría de las veces he escuchado emplear esta palabra por parte de las comunidades locales mediante diptongo: *rodios*. Pero si en la conversación uno emplea la forma convencional *rodeo*, la palabra se entiende perfectamente. En una revisión exhaustiva de mis apuntes de campo, sin embargo, me enfrento al hecho de que me es imposible ya distinguir en qué momentos se emplea una forma u otra, o incluso, en qué momentos no habré sido yo quien haya modificado la acentuación en el proceso de transcripción. Para evitar amplificar errores, en el transcurso de este artículo emplearé únicamente la forma *rodeo*.

La aclaración anterior cobra sentido si se tiene presente que la centralidad analítica de los rodeos no fue una premisa de abordaje de mi campo etnográfico, sino una consecuencia, un emergente de la evidencia empírica. La información presentada aquí proviene, salvo cuando se señale lo contrario, de fuentes directas recopiladas por el autor mediante participación observante, tanto en las prácticas colectivas analizadas (años 2008, 2010, 2018, 2019) como en otras situaciones de registro etnográfico en las que emergieron referencias a dichas prácticas (durante los años 2003 a 2019) entre integrantes de comunidades rurales del departamento de Humahuaca. Durante la mayor parte de este período, mi trabajo en y con estos colectivos sociales no se vio motorizado por una inquietud exclusivamente heurística, sino también por un ejercicio profesional dedicado a la promoción social. Por lo tanto, muchos episodios etnográficos registrados ocurrieron en el marco de acciones de intervención técnica en desarrollo agropecuario, que devinieron en aperturas de campo no anticipadas. El uso de la textualidad con la que se expresan y utilizan determinados conceptos –*rodeo*, *rodeito*, *base*, *pastoreo*, *salvaje*, *manso*, *hacienda*, *Santo*, etcétera– me obliga, para dar cuenta con precisión de las características semánticas de los hechos sociales analizados, a transcribir fragmentos textuales de mis apuntes de campo. Siempre que emplee frases textuales o categorías emic, las distinguiré mediante el empleo de cursivas.

Qué es un rodeo

El rodeo es una práctica que se realiza una o dos veces por año en cada localidad rural. De manera sintética, podemos explicar la tarea como el arreo de algún tipo de ganado (o *hacienda*, usando el término convencional local), desde los sitios en los que los animales se dispersan para pastorear hasta el corral en el que son confinados con el fin de practicar una serie de tareas para su manipulación.

En las comunidades de la quebrada de Humahuaca –y también en aquellas de la puna jujeña en las que he tenido oportunidad de trabajar– la palabra rodeo sobreentiende dos aspectos: *la hacienda* en cuestión es, salvo que se mencione lo contrario, la asnal (o sea que un rodeo es un *rodeo de burros*); y en segundo lugar, la tarea es también, salvo que se mencione lo contrario, una acción colectiva realizada por todos los dueños de burros (o incluso por todos los vecinos) de determinada comarca rural.

Las tareas pecuarias que se les practican a los burros durante los rodeos son su identificación, clasificación, y manejo poblacional. Las tareas de identificación consisten en el conteo y reconocimiento de las señales en las orejas y las ancas que identifican la propiedad de cada animal, para, a partir de allí, poder identificar también la propiedad de los juveniles recién destetados que aún carecen de señal (*toches*). La tarea de clasificación consiste en la distribución de los animales en tropas según sus dueños, quienes se encargan de señalar a sus *toches*, y eventualmente separar alguno para su adiestramiento en el tiro del arado o para la venta. Las tareas de manejo poblacional consisten en la venta de los *toches* que cada dueño considere oportuno, en el capado del resto, y en la venta en remate de los animales *orejanos* –es decir, que carecen de señal y por lo tanto de dueño– así como de aquellos burros cuyos propietarios no se hicieron presentes o deben algún tipo de multa.

El orden consensuado de tareas que constituyen un rodeo son:

- por la madrugada, *echar el rodeo*: el movimiento centrípeto de arreo de los animales desde las alturas más escarpadas hacia su punto de confinamiento, localizado en un lugar relativamente equidistante en el centro de la comarca: el *corral del rodeo*.
- Al mediodía los animales son encerrados en el corral de rodeo, y los arreadores almuerzan. Mientras tanto, los animales se van ordenando: cada *toche* se pone al pie de su madre y los animales se reúnen en sus grupos de pastoreo habitual, facilitando el trabajo de separación de las tropas después del almuerzo.
- La separación de las tropas por cada dueño.
- Las *yerras* que cada dueño realiza sobre sus animales.
- El *despacho*, que se hace “*igual que el del resto de la hacienda*”, es decir, *chuyándolos* (asperjándolos con *chuya*; ver Bugallo, 2015) y haciéndoles dar tres vueltas dentro del corral al ritmo de las coplas, para largarlos luego por la entrada del corral, siempre localizada en dirección este.

A partir de estos principios comunes, existe una multiplicidad de diferencias entre los rodeos practicados en distintas localidades. En algunos se realizan torneos de fútbol o se arman carpas

de venta de bebida y comida; en otros no. En algunos rodeos, una comisión es encargada de preparar la comida para agasajar a los arreadores que llegan extenuados de la jornada de caminata; en otros casos, la familia de cada arreador lo espera en su puesto de venta de comidas, y en otros casos, lo esperan con el almuerzo preparado en su respectiva casa. En algunos rodeos los animales son “floreados” con *chimpos* de lana de colores en las orejas, pero no en todos los casos. En algunas comunidades, la *yerra* de los burros la realiza cada dueño en sus propios corrales familiares, para lo cual luego del almuerzo retira a sus animales del corral colectivo; en otras comunidades, la costumbre consiste en realizar la *yerra* directamente en el corral del rodeo.

Como se observa, la actividad no difiere significativamente de las *señaladas* de ovejas, llamas y vacas que también se realizan en la región, salvo por tres hechos significativos y complementarios. En primer lugar, las señaladas son llevadas a cabo por cada *dueño*, mientras que el rodeo –o al menos la primera parte de la tarea– es realizado de manera conjunta por un colectivo social suprafamiliar, requiriendo en consecuencia de determinados criterios para delimitar dicho colectivo social, su territorio de acción y pertinencia, y las convenciones que rigen sobre la tarea colectiva. En segundo lugar, las fechas para ambas actividades difieren: todos los rodeos se realizan estrictamente durante Cuaresma (a partir del Miércoles de Ceniza, y antes del Domingo de Ramos), en fechas fijas por cada localidad, que son recordadas de manera consuetudinaria. En cambio, las *señaladas* se pueden realizar durante las fiestas patronales de cada especie señalada (desde el fin de la Pascua hasta finales de agosto), o bien entre Candelaria (el 2 de febrero, día de la Fiesta de la Candelaria) y el sábado de carnaval: es decir, antes o después de Cuaresma y Pascua, pero *nunca* durante ese período. En tercer lugar, se pone de manifiesto que el manejo ganadero que se practica con los burros, y las significaciones culturales que se asocian consecuentemente a la especie, es diferente al del resto de la *hacienda*, esto es, caballos, llamas, ovinos, caprinos y bovinos.

El colectivo social encargado de realizar el rodeo es delimitado y expresado del mismo modo que el evento, dándonos un primer indicio de que se trata de una experiencia de **comunalidad**. Es decir, que quienes deben participar de determinado rodeo **asimismo lo constituyen**: frases válidas y corrientes en estas ocasiones pueden ser, por ejemplo, “*me voy para el rodeo de Aparzo*”, o bien “*yo soy del rodeo de Aparzo*”, lo cual significa que el mismo término expresa un evento que tiene lugar en un momento determinado del año y, a la vez, delimita un colectivo social de pertenencia vinculado a dicho evento. Pero también, rodeo designa al territorio demarcado en dicho evento. El término *rodeo* define entonces, además de **una circunscripción temporal y una social, una espacial**. Expresiones lícitas son por ejemplo cualquiera de las siguientes: “*Hoy hay rodeo en Aparzo, mañana es el rodeo en Choracán*”, “*Yo soy del rodeo de Aparzo, mi señora es del rodeo de Choracán*”, o bien “*El rodeo de Aparzo llega hasta aquel filo y de ahí para abajo ya es rodeo de Choracán*”. También se activan otros usos válidos del término. Un dueño de una tropa de burros puede definirla como “*su rodeo*”: “*Mi rodeo anda por aquellos cerros*”, por ejemplo. Pero del mismo modo, se puede usar la palabra para referir al lugar de pastoreo que frecuenta la tropa de animales de su propiedad: “*Mi rodeo queda en aquel ciénego de allí*”. Se observa que la sorprendente polisemia de la categoría facilita usos muy diversos, a veces hasta confusos en el habla coloquial del evento, incluso para los mismos participantes.

Entonces, las preguntas centrales para responder acerca de esta práctica son: 1) por qué los burros reciben este trato y manejo diferentes de otros tipos de *hacienda*; y 2) cómo se organiza el colectivo social, el territorio y las tareas durante el trabajo colectivo desplegado en el evento.

El burro como criatura liminar

A diferencia del resto de *la hacienda*, es decir, de los animales marcados y celebrados durante las señaladas –caprinos, ovinos, camélidos, bovinos, cuidados cotidianamente mediante una organización pastoril que involucra a toda la unidad doméstica–, sobre los burros no se ejerce por fuera de los rodeos ningún otro tipo de manejo ganadero durante el resto del año.² Los burros apacientan por las laderas serranas, al igual que unguados silvestres como vicuñas y guanacos con los que frecuentemente conforman tropas de pastoreo mixtas, alimentándose de las pasturas naturales, bebiendo de los ciénegos y lagunas, y huyendo o siendo presa de pumas y zorros, como si se tratara de animales silvestres, *de campo*. La única tarea de “domesticación” simbólica que se practica sobre los burros, y que los coloca en un lugar diferente al de guanacos y vicuñas, consiste en dejarles periódicamente panes de sal:

Yo: *¿A los burros también se les da?* [panes de sal. MZ me contesta que sí.]

Yo: *¿Pero a los que andan por el campo también?*

MZ: *Sí, también.*

Yo: *¿Y cómo hacen, si andan por el campo?*

MZ: *El dueño le lleva, les deja **en sus rodeos, sabe dónde tiene sus rodeos** y ahí va a dejarles. Los animales como buscan, ya se acercan a la sal.*

(Cianzo. Conversación con MZ y LR, 12 de noviembre de 2019).

Sin embargo, hace ya muchas décadas que existen en diversos sectores de la región andina de Salta y Jujuy tropas de burros que se han asilvestrado y que carecen ya de dueños que los reclamen (Grau, 2018); estos burros *orejanos* (porque tienen las orejas enteras, sin señales de propiedad) no consumen sal y tienden, no solo etológica sino también simbólicamente, hacia una regresión a un estado más salvaje. De hecho, durante la mayor parte del año, tanto los burros *con dueño* como los *orejanos* constituyen para los agricultores un serio problema, al igual que otros animales *de campo* como liebres (*Lepus europaeus*), *choschoris* (*Octodontomys gliroides*), palomas o conejos de cerco (*Galea musteloides*). Durante el período de sequía más aguda, que coincide con el período de germinación a partir de octubre y noviembre, los burros descienden del cerro y se meten –al igual que muchos *animales de campo*– en los *rastrojos* (los sembradíos), provocando graves pérdidas. La forma de resolución de estos conflictos de interés entre animales y personas no puede apelar a la violencia. Obsérvese por ejemplo este extracto de mis apuntes de campo.

CD: *Yo con los animales firmo contrato: las tres primeras rayas [surcos de la siembra] son para la liebre, para el burro; yo esas rayas no las toco, y ellos no me tocan lo demás.*

Yo: *¿Y respetan?*

CD: *¡Claro, respetan! El resto [de los presentes] concuerda explícitamente con CD.*

(Valiazo. Conversación con CD, SI y AL. 10 de septiembre de 2015).

En otro artículo ya he analizado cómo al referir a especies de animales salvajes o *de campo* –vizcachas, vicuñas, tarucas, etcétera– se emplea una fórmula conceptual para desestimular acciones de agresión o cacería sobre estos animales, por temor a una activación nefasta de las

2 Salvo para los *burros de tiro* o *burros de arada*, que reciben un trato distinto, y en los que tampoco nos detendremos en esta oportunidad para no dispersar el objetivo del texto.

agencias espirituales que velan por ellos: la fórmula de que “*son hacienda*” (lo he registrado en Puerta de Zenta, 30.06.2011; y también en Varas, 16.01.2009). Esta fórmula es la que le confiere sentido a un recurrente comportamiento acorde, de tolerancia y no agresión, con el que manifestó CD en Valiázo para con las liebres. Pero la aparición de los burros en esta frase se vuelve misteriosa, ya que, siendo estos un tipo de *hacienda stricto sensu* (inventariables en tanto propiedad de personas físicas), sin embargo no ejercen dicha función, por ser *orejanos*. Si no *son hacienda* de nadie –ni de agencias humanas como las vacas, ovejas y caballos, ni extrahumanas, como las liebres, vizcachas y vicuñas–, entonces, ¿quién vela por ellos? ¿Por qué debería ser necesario entablar con ellos relaciones de respeto como las mencionadas por CD? Apelo entonces a otro extracto de mis apuntes:

*Hasta esta parte [a los cultivos de FG] no le entran tanto los burros; más bien bajan del cerro un poco más río abajo, y de ahí van subiendo. Se meten en el maíz, en las habas. Sobre los burros, que evidentemente lo inoportunan bastante, ya que sale el tema con frecuencia, FG dice “salvajes son” y luego refuerza con “ariscos, soberbios”. Explica: “Tiempo bajan, en junio”: es decir cuando se pone más seco el cerro. Aunque aclara “cuando pillás uno, ya se van para el cerro”. [A este comportamiento, él] lo asocia con que están acostumbrados al puma y por eso ante el peligro se van. “Salvajes son, no tienen dueño” insiste [...]. A raíz de eso me relata que el vecino de la banda del río, cansado de que los burros le entraran al rastrojo, los juntó a todos [en una oportunidad] y los liquidó a tiros. No vivía acá; él vivía en Palpalá, o San Pedro. Pero, me dice FG, “Has visto que **el burro tiene Santo**”, entonces al poco tiempo el vecino este tocó un cable de alta tensión y lo fulminó. “Lo mismo le pasó a BM [quien padece una parálisis de la cintura para abajo como producto de un accidente]. Se la pasaba metiendo tiros con la carabina a los burros, liquidándolos. “**Pero como el burro tiene Santo**, al tiempo se cayó de una acequia y se ha hecho la lesión, y ya ha quedado así”. La fórmula de que **el burro tiene Santo** la emplea [durante nuestra conversación] no menos de cuatro veces.*
(Uquíá. Conversación con FG. 16.03.18).

En esta frase, una acción depredadora desmesurada sobre los burros activa una agencia no humana que intercede por ellos –*el burro tiene Santo*–, provocando sobre el causante del mal una serie de graves daños análogos a los que sufriría al depredar *animales de campo*. Vemos que la agresión depredadora sobre unos y otros pone en funcionamiento agencias extrahumanas distintas, pero con consecuencias nefastas similares. El patrono de los burros es San Ramón, cuya celebración, el día 31 de agosto, cierra el período del año que se inició a partir del Domingo de Gloria, en el que, en el calendario tradicional andino de Jujuy, se suceden todas las celebraciones de los santos patronos del ganado (Bugallo, 2010). Durante la celebración de San Ramón, quienes tienen *burros de tiro* (aradores) en sus parcelas agrícolas los florean y los *chayan*. Sin embargo, las grandes tropas de burros que apacientan de manera libre por los cerros no son estrictamente celebradas durante la fecha de su Santo, sino que se actúa sobre ellas en estas instancias especiales, denominadas rodeos, que tienen lugar en Cuaresma. La elección de esta fecha tan significativa asocia dos elementos: por un lado, una trayectoria histórica trazable que le dio origen, y que analizaremos un poco más adelante. Pero por otro, afianza la relación entre este evento y los animales así celebrados, con el resto de las tareas colectivas que tienen lugar en Cuaresma: la limpia de caminos de herradura, la limpia general de canales (aunque hoy prácticamente se ha reemplazado esta fecha por el mes de octubre, cuando comienzan las siembras) y la preparación de las paradas del Calvario. Estas tareas tienen en común que requieren de

la cohesión de la colectividad, y del recogimiento espiritual necesario para esperar la Pascua. En efecto, Viernes Santo constituía, hasta hace algunas generaciones atrás, **el único momento del año en que tradicionalmente se levantaba la veda para la cacería de guanacos, vicuñas y tarucas**, por considerarlos *carne en vigilia* debido a que **no consumían sal** (Cladera, 2013).

En suma: las características de manejo de los burros los ponen en un lugar distinto a los otros tipos de *hacienda*, a mitad de camino hacia los *animales de campo* que la humanidad no gobierna y con los que debe establecer canales rituales y comportamentales de inteligibilidad, respetando criterios de no agresión. Ni del todo silvestres (pues se les provee de sal y tienen su propio Santo que los cuida), pero tampoco del todo domésticos (ya que pueden carecer de dueño, apacientan con otros animales *de campo* y pueden tomar de ellos comportamientos dañinos), los burros asumen características liminares que se condicen con su protagonismo cronológico en el período de mediación litúrgica por definición que es la Cuaresma, momento que intercede entre la plena domesticidad de las *señaladas de la hacienda* en Carnaval, por un lado, y la plena silvestría del consumo de *carne en vigilia* durante la Semana Santa, por otro.

La organización colectiva del trabajo de los rodeos

Aunque la figura central responsable de los rodeos era antiguamente el *comisionado rural*, en la mayoría de las localidades de estudio esta figura se encuentra en desuso –salvo en el Pueblo de la Candelaria (Rodero) en donde lo llaman *el rural* o *el rudal*–, y su responsabilidad ha sido asumida por otros referentes del colectivo social local.

He reconocido dos modalidades distintas de organización del trabajo: por *parajes* (o *rodeítos* o *pastoreos*), y por *bases*. Ambas expresan en la actualidad dos de las trayectorias históricas del derecho territorial colectivo en la quebrada de Humahuaca que hemos visto en la introducción.

En las localidades emplazadas en la zona del Zenta, al este del departamento de Humahuaca, la forma de organizar el trabajo del rodeo está tan convencionalizada que su mecanismo de funcionamiento no emerge fácilmente de entrevistas o conversaciones fuera del contexto de la tarea. Es recién en la participación efectiva en el evento, y en el reconocimiento de las personas particulares que provienen desde distintos puntos y en el nombre con que se designa a cada tropa, que el sistema adquiere sentido. En el caso de estos rodeos, hay diversos *rodeítos* o *parajecitos* que se organizan para el arreo de las tropas. Las tropas (denominadas asimismo *rodeos*) se identifican asociadas a la zona de la que provienen: “*el rodeo de Peña Colorada*”, “*los animales de Maniázo*”, “*el rodeo de Chunquillo*”, etcétera.

Cada uno de estos nombres se condice con un puesto de pastoreo ganadero estacional, utilizado durante la bonanza climática, entre diciembre y mayo aproximadamente, para el forrajeo de ovinos y caprinos. Estos puestos (llamados *estancias* o *pastoreos*) son reconocidos como antiguas herencias familiares en las que pastan tropas de varios dueños, bajo el cuidado de un pariente, casi siempre femenino. En la actualidad, identifiqué entre una y tres familias que conservan el derecho de pastaje sobre cada uno de estos *pastoreos*. Es en consecuencia el *pastoreo* el que debe designar algunos miembros familiares para que *echen el rodeo*:

AC: *Cada uno sabe según qué **pastoreo** es, a dónde tiene que buscar los animales.*

Yo: *¿O sea que es arriba de las **estancias** de cada uno...?*

AC: *Y... más o menos. No coincide igual igual, pero ya cada uno sabe. O sea, este **pastoreo** sabe que le toca subir a ese lugar, y ya de ahí para el otro lado le toca al vecino.*

(Puerta de Zenta. Conversación con AC. 17.03.19).

Es decir que quienes habitan durante parte del año ese territorio, les conocen los comportamientos a los burros y por lo tanto saben, al momento de *echar el rodeo*, en qué punto se encuentran pastando. Consecuentemente, el momento del encuentro colectivo ocurre durante el mediodía del día del rodeo, cuando todos los *rodeítos* llegan al corral comunitario. El arreo lleva varias horas, por lo que comienza a realizarse a la madrugada. En generaciones previas, algunos arreos más distantes requerían que la tarea de *echar el rodeo* comenzara el día previo. El número de animales arreados por cada tropa ha disminuido significativamente en las últimas décadas. Los vecinos y vecinas explican que esto se debe a que, dado que el burro perdió su función como animal de transporte, cada vez hay menos interés por mantener las tropas. En los puestos ganaderos también ha disminuido sensiblemente la cantidad de pastoras que permanecen. Pero la tarea de asistir al rodeo se considera obligatoria para todo aquel que sea **dueño** de burros:

*“Aunque no vaya uno, tiene que mandar un hijo, un sobrino”, pero **alguien tiene que ir**. JM me confiesa que él de hecho nunca subió a arrear los burros; “mi hermano M., sí”. Pero me aclara que él no **porque no tiene burros**. Es claro que solo suben los que tienen animales que arrear. El resto espera abajo, en los puestos de venta o jugando al fútbol.*

(Puerta de Zenta. Conversación con JM. 17.03.19).

Un sistema de organización diferente es el que se aplica en las localidades situadas en la ladera occidental de las sierras de Aparzo, tales como Coctaca y Valiazo, pero, por lo que mencionan los informantes, antiguamente también en Pukara: es decir, en las **estancias en condominio** gestadas durante el siglo XIX (Fandos, 2013). Allí, el trabajo se organiza por las llamadas *bases*. Cada base se identifica con un apellido **de uno de los fundadores** de la colectividad, de *la finca* o *el rodeo*. Este episodio fundacional refiere al conjunto de vecinos que durante el siglo XIX lograron obtener el título de propiedad en condominio. Los miembros de la base son aquellos vecinos de la localidad que se reconocen descendientes de dicho **miembro fundador**, ya sea que porten su apellido o no, pues la pertenencia al colectivo social propietario de la finca se hereda tanto por línea materna como paterna. Lo que sí ocurría hasta hace poco, es que cada base debía elegir a un *encargado de base* entre los hijos varones del encargado anterior. De esa manera, la base podía ser denominada indistintamente mediante el apellido original (supongamos, *la base González*) o bien el nombre del encargado actual (*la base de Juan González*), sin perder la linealidad del apellido. Hoy, esta condición se está relajando, y en algunos casos asumen la responsabilidad de la base algunas mujeres, que conocen mejor el territorio por residir allí durante el año entero, a diferencia de muchos varones que trabajan *para afuera*. Cada miembro de la colectividad puede *responder a distintas bases*, es decir, ser reconocido como descendiente de distintas ramas fundacionales. Pero basta con que cumpla con las responsabilidades que le tocan a cada vecino por una sola de sus bases de pertenencia.

Durante la madrugada del día del rodeo, cada *encargado de base* debe subir hacia el filo del cerro hasta alcanzar el *mojón* de su respectiva base, el cual **establece un punto de límite entre un rodeo y otro**. Allí se reúnen los miembros de cada *base* en el transcurso de la madrugada,

cuya presencia debe ser cotejada (*tarjada*) por el encargado: el miembro de base que se halle ausente debe pagar una multa. Con el alba comienza el movimiento centrípeta de descenso en dirección hacia el *corral del rodeo* desde todos los mojones que circundan la comunidad. Es necesaria la participación de algunos jinetes, que permiten recuperar y encauzar a *los burros que se quieren disparar*. La culminación de esta tarea ocurre, dependiendo de la distancia a recorrer y de la habilidad de los arrieros, entre mediodía y mediodía, cuando los animales ingresan al corral y comienza la identificación y clasificación. Como se ve, en las **fincas en condominio**, la tarea de *echar el rodeo* no se considera responsabilidad exclusiva de quienes sean dueños de burros, sino de todos aquellos que, por ser miembros de una base, participan del derecho territorial colectivo.

Así como hay dos mecanismos distintos de organización del rodeo, también se expresan dos mecanismos para el mantenimiento del corral. El nodo de la convergencia operativa, social, y simbólica sobre el que se ejerce el movimiento centrípeta que sintetiza el territorio comunitario está constituido por el *corral del rodeo*, que, de esta forma, se vuelve, junto a la iglesia, la escuela, el cementerio y hoy también la cancha de fútbol, una de las expresiones espaciales de comunalidad infaltables en las comarcas rurales de la región andina de Jujuy. Pero los modos de darle mantenimiento difieren.

Para el caso de las comunidades localizadas dentro de la zona del Zenta, el mantenimiento del corral de rodeo es realizado por “*el que lo necesita*”. Ocurre que dicho corral, al encontrarse en un punto topográfico de confluencia óptimo (entre ríos o quebradas, entre caminos, etc.), es utilizado en distintos momentos del año por muchos vecinos para realizar sus señaladas y *yerras* particulares de ganado bovino y también ovino, durante sus desplazamientos por distintas altitudes a lo largo del año en procura de los forrajes disponibles. En consecuencia, quien hace uso particular del corral tiene la obligación de colaborar en su mantenimiento, reconstituyendo las pircas derruidas.

Bien diferente resulta el caso de los corrales de rodeo localizados en fincas en condominio. En estos casos, el corral “*está dividido en partes*” imaginarias equivalentes, que son responsabilidad de mantenimiento de cada base. Si en una finca hubiera doce bases, es decir, doce apellidos fundacionales, cada uno de los cuatro lados que conforman el corral estaría “dividido” imaginariamente en tres sectores, constituyendo un total de doce. Cada sección es responsabilidad de una base diferente.

Como se ve, una diferencia sustancial entre el modelo de organización de los rodeos en el Zenta y el aplicado en las fincas de condominio es que, en el primer caso, quienes deben realizar la tarea de arreo y mantenimiento del corral son aquellos que hacen uso efectivo de los mismos. Mientras que en las fincas en condominio, ambas responsabilidades son asumidas por el total del colectivo social.

En ambos casos, sin embargo, el hecho de que se trata de una tarea colectiva se manifiesta en el siguiente principio: “*No importa que tus burros no estén en tu paraje, alguno otro te los va a traer*” (Puerta de Zenta. Conversación con JM. 17.03.19).

Hay que arrear por territorio, no por propiedad de los animales. Eso ya se define cuando llegan todas las tropas y cada dueño identifica a sus animales y “*se los lleva para señalarlos*”. Como se ve, es esta dimensión la que establece la comunalidad sobre el territorio: un recurso (los burros), que se dispersa sobre un territorio de una manera indiferenciada, es concentrado

y reordenado anualmente por el conjunto del colectivo social, para su distribución particular bajo criterios socialmente consensuados.

Los rodeos crean tramas sociales de escala regional

Vemos hasta aquí un primer nivel lógico de la comunalidad que se despliega en los rodeos: la conformación de un todo colectivo compuesto de subconjuntos (los *pastoreos* o *parajes* en algunos casos; las bases en otros). En los casos de las fincas en condominio, estos subconjuntos tienen su propio orden interno, su propia entidad espacial de referencia (el *mojón*), y su propia responsabilidad específica sobre la entidad espacial que sintetiza la colectividad (el *corral*). En los rodeos practicados en la zona de Zenta, vemos que las reglas que se siguen son bastante más laxas y circunstanciales.

Pero la sucesión de distintos rodeos a lo largo del espacio y el tiempo configura un segundo nivel lógico de despliegue de la comunalidad: el establecimiento de estas experiencias en tanto **unidades mutuamente equivalentes**, que se integran en esquemas de escala regional. El orden de realización de sucesivos rodeos sigue antiguos cronogramas convencionalmente difundidos y bien establecidos, eslabonando así cadenas regionales claramente delimitables y facilitando la participación de vecinos de distintos rodeos a cada uno de los eventos. Incluso cuando en la actualidad algunos rodeos ya no se realizan, el resto sigue respetando el cronograma histórico.

Puedo dar cuenta de por lo menos dos de estas cadenas regionales.

Una de estas cadenas, más corta pero sobre todo más difusa –no todos los vecinos la tienen tan presente, sino que se “reconstruye” en las conversaciones colectivas– se organiza en referencia al martes que tiene lugar exactamente un mes después del martes de carnaval, o “*martes de chaya*”. Ese día se realiza el rodeo en la localidad de Chorrillos; el día siguiente (miércoles en que se cumple un mes exacto del Miércoles de Ceniza), tiene lugar el rodeo grande de Coctaca; el jueves se efectúa en Valiazo, y continuaba el viernes en Pukara (en donde hoy ya no se realiza). En conversaciones colectivas, algunos vecinos de estos parajes refieren que antiguamente la cadena de rodeos se sucedía aún más hacia el sur, finalizando en Capla, en donde tampoco se realiza ya. Observada en el mapa (Figura 1), vemos que esta cadena respeta una sucesión coherente en el espacio siguiendo un eje norte-sur, encadenando entre sí **las estancias en condominio** gestadas durante el proceso enfiteútico del siglo XIX.

La otra cadena, más extensa pero también mejor estructurada en la memoria oral, comienza “*el sábado que sigue al de carnaval*” (el sábado de entierro del carnaval) en Hornocal. La cadena involucra a los rodeos de lo que en este artículo hemos presentado como la zona de Zenta, pero continuaba antiguamente más allá en el tiempo y el espacio de esta zona, respetando un eje sur-norte, configurando una cadena recreativa de diez rodeos diferentes durante diez días consecutivos. El ciclo comienza el sábado en Hornocal (en donde hoy ya no se realiza), y a partir de ahí se sucede del siguiente modo: domingo en Puerta de Zenta; lunes en Varas; martes en Aparzo; miércoles en Chorcán; jueves en Pueblo de la Candelaria (o Rodero); viernes en Iturbe; sábado en Chaupi Rodeo; domingo en Miyuyoc; y lunes siguiente en Colanzulí, completando así en la memoria colectiva la sucesión de diez días seguidos de rodeos.

La recreación de lazos de vinculación entre las distintas comunidades que integran esta segunda cadena de sucesión de rodeos mantiene vitalidad aún en la zona de Zenta, es decir, en el

primer tramo de la cadena antigua. Si bien ya no se celebra el rodeo en Hornocal, mantienen vigencia los rodeos de Puerta de Zenta, Varas, Aparzo, y Choracán. En cada una de estas oportunidades, la importancia de la pertenencia regional se expresa en la paralela organización de los torneos de fútbol. Si bien las personas responsables de las tareas rurales de los rodeos son, como ya hemos señalado, solamente aquellos propietarios de burros de cada localidad, en cambio los torneos de fútbol integran a equipos provenientes de todas las localidades mencionadas. Los torneos van así cambiando de sede en consonancia con la fecha en la que se celebra la actividad en cada uno de los cuatro parajes. La importancia de los torneos de fútbol para la reconstrucción dinámica de las tramas de identidad social ha sido ampliamente estudiada ya para otra región andina de Jujuy (Fernández, 2009, 2010), aledaña a la de nuestro análisis actual. Sobre la antigüedad de estos torneos realizados durante los rodeos, hay opiniones contradictorias. En Chaupi Rodeo me han referido su realización como una actividad que ya se practicaba 40 años atrás (“*armábamos el equipo, como 10 caballos juntábamos, y también llevábamos a los hinchas en las ancas*”, LV, 28.10.19); mientras que en la zona de Zenta me lo han manifestado como un hecho más reciente: “*Antes no se hacía fútbol, después ya llegamos los más de la pelota y se empezó a armar*” (DL, Puerta de Zenta, 17.03.19). En todo caso, el hecho significativo a los intereses de este artículo consiste en tener presente que, mientras que las actividades de manejo de los burros estrictamente hablando disminuyen hoy su importancia debido al reemplazo de estos animales por otros medios de transporte, sin embargo las cadenas de identidad colectiva encuentran, al menos en el Zenta, otros dispositivos, como el torneo de fútbol, en tanto alternativas complementarias para recrear y revalidar la importancia de las tramas de pertenencia a escala regional desplegadas durante el evento. En muchos otros aspectos por fuera de los rodeos, las comunidades de la zona de Zenta también refuerzan una integración regional. Esto ocurre con particular elocuencia durante las fiestas patronales a fines de enero, que se eslabonan entre el 19 y el 24 de enero. En cada uno de estos eventos, cada localidad anfitriona repite determinados comportamientos rituales de integración de las otras localidades, mediante un despliegue que merece un análisis aparte.

Sin embargo, algo que permanece más oscuro es la histórica extensión de esta cadena de rodeos allende la zona del Zenta, continuándose hacia el norte hasta Colanzulí. La ausencia de explicaciones locales para este fenómeno (la explicación invariablemente es la misma, “*así hacían los abuelos*” o “*así he conocido yo*”) nos invita a abreviar en otras fuentes de información en la búsqueda de indicios. Particularmente sugerente resulta un documento histórico que Guillermo Madrazo (1982) halló en el Archivo Histórico de Jujuy, y que transcribe (pp. 191-194) y analiza (pp. 161-163). Se trata de un reglamento de manejo de la Finca Rodero del año 1839, que él adjudica al entonces propietario de esta, el sacerdote Escolástico Zegada. Un aspecto que el propio historiador observa, es la alternativa disponible para que los habitantes de la finca paguen sus arriendos en dinero o bien **en burros**. Esta alternativa se menciona dos veces en la fuente de manera casi idéntica; transcribo aquí solo la segunda:

Debiendo todo arrendero pagar su arrendamiento el día primero de Quaresma | testado dice “Abril” | de cada año: los maiordomos deberán ponerme en Jujuy el total de arriendos y obligaciones pa. el día primero de Junio. Y supuesto qe. todos crían burros con destino de venderlos no recibirán en otra especie qe.o dinero o burros abonándolos según su calidad al precio corriente, a menos que io les de orden de recibir otros géneros [...] (Citado de Madrazo, 1982, p. 192. Mi resaltado).

La fuente sugiere entonces que la imposición de la cuaresma (asociada al mes de abril), como fecha para el pago del arriendo, con la facilidad de poder realizar este pago en burros, habría

establecido un marco de referencia para adecuar la práctica de los rodeos en torno a esta época del año. Resulta imposible determinar qué ocurrió primero: si los rodeos o el reglamento, pero en cualquier caso la relación mutua es innegable. Es menester entonces delimitar concretamente qué territorio abarcaba la Finca Rodero para identificar sobre qué colectivos sociales impactaba la medida. La delimitación de los antiguos latifundios coloniales suele generar mucha incertidumbre, debido a la sucesión de los títulos y a la confusión que producen los nombres de los lugares. Particularmente respecto de la Finca Rodero y Negra Muerta, la confusión se multiplica por el hecho de que este latifundio modificó su extensión durante su historia, anejando otras fincas en distintos momentos, y de que existe actualmente una localidad denominada Rodero (o Pueblo de la Candelaria), un área denominada Rodero (que incluye el Pueblo de la Candelaria pero también otros dos parajes aledaños denominados Juiri y Ronque), y una localidad denominada Negra Muerta. Todos estos lugares, habiendo estado en algún momento confinados dentro del latifundio homónimo, sin embargo conforman apenas una ínfima parte del territorio total que este abarcaba (164 500 ha, según la Comisión de Latifundios de la Puna, 1925). Para la adecuada reconstrucción de la superficie espacial total abarcada por la ex Finca Rodero y Negra Muerta, contamos con un documento histórico esclarecedor: el plano catastral datado en el año 1889, que marca todos sus mojones linderos.³ El hecho de contar con los mojones linderos –y en muchos casos, con los nombres de los mismos– nos permite en la actualidad reconstruir los límites precisos que en el siglo XIX delimitaban esta finca: tarea que hemos realizado y se puede observar en el mapa adjunto (Figura 1). Allí se evidencia entonces que todas las comunidades que participan de la cadena más larga de rodeos **coinciden con aquellas que en el siglo XIX estaban confinadas dentro de la Finca Rodero y Negra Muerta**. La única excepción –la comunidad de Colanzulí, última de la cadena, ubicada en Finca Santiago, en la provincia de Salta– debe ser interpretada considerando la siguiente información: la Finca Santiago no fue sino un desprendimiento de la misma Finca Rodero y Negra Muerta durante el siglo XVIII, manteniendo en algunos documentos el mismo nombre que el latifundio de origen, y reunificándose en 1889 al figurar ambas fincas en manos del mismo propietario, Vicente García (Fandos y Fleitas, 2011).

Es decir, sintetizando: que una tarea que se volvía obligatoria para cumplir con el sistema de explotación hacendaria al que las comunidades locales se veían sometidas –el pago de los arriendos mediante burros– pareciera haber sido resignificada por estas mismas comunidades como una instancia para reconfigurar cadenas de identidad colectivas que afianzaban los vínculos solidarios y de pertenencia localizada de sus miembros. Esfuerzos similares de consolidación de identidades encadenadas en el mismo período –la Cuaresma– y por la misma tarea pecuaria –los *rodeos de burros*– habrían sido practicados por otro tipo de colectivos sociales posindianos: aquellos conjuntos de familias que lograron mantener cierta independencia durante el siglo XIX por medio de la obtención de títulos de propiedad indivisa en las fincas en condominio.

Ya por fuera de la zona del Zenta, pero dentro aún de la antigua Finca Rodero y Negra Muerta, la vigencia de la práctica de rodeos es intermitente. En algunas localidades se conserva la práctica pero la fecha de realización ha cambiado, tal como ocurre con Rodero (Pueblo de la Candelaria), en donde la actividad se efectúa actualmente una semana más tarde que en la fecha original. En otros parajes, la erosión de la importancia de los burros como animales de carga ha provocado directamente el abandono de los rodeos. Sin embargo, se ponen de manifiesto esfuerzos creativos por parte de los miembros de estas localidades para mantener vigentes

3 Archivo Histórico de Tribunales de Jujuy, Exp. N° 274, Caja VII, Año, 1888, “Deslinde Rodero y Negra Muerta”. Agradezco el acceso a este documento a la gentileza de Cecilia Fandos.

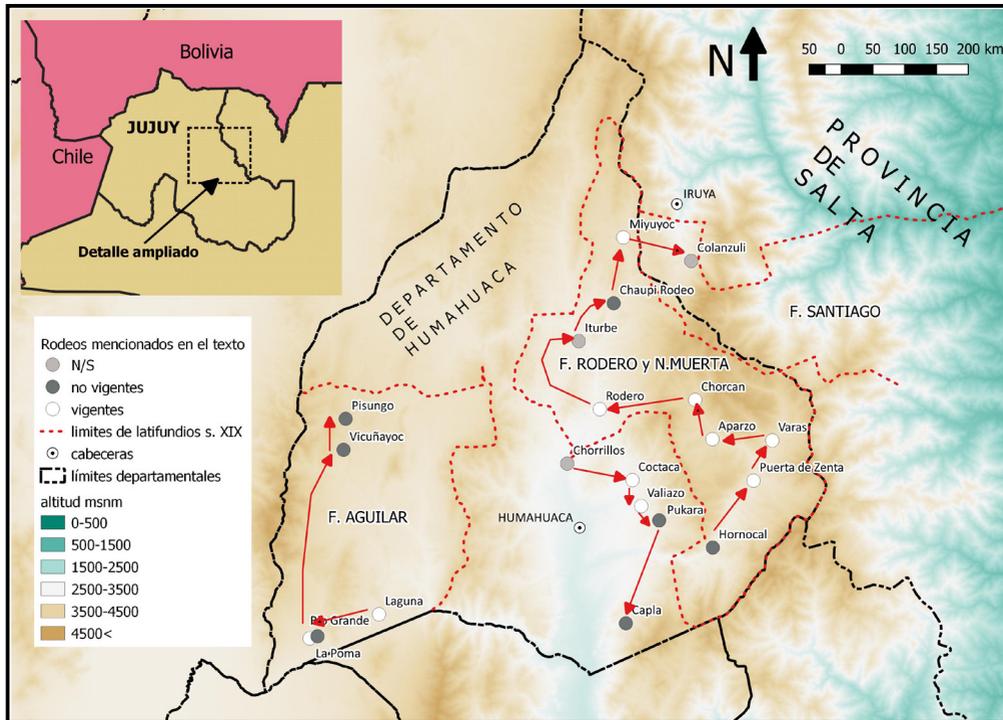


Figura 1. Mapa del departamento de Humahuaca (provincia de Jujuy) con la localización de los rodeos mencionados en el artículo. El orden de realización de los rodeos se señala mediante las líneas de flechas. Se detallan asimismo los límites de los antiguos latifundios de origen colonial.
Fuente: Elaboración propia del autor.

quiera algunas formas de comunalidad que recuperen el sentido de los antiguos *rodeos*. Un ejemplo lo constituye la localidad de Miyuyoc, en donde hoy ya no se realiza el rodeo; pero en la misma fecha en que en el calendario regional correspondía el rodeo en Miyuyoc –el segundo domingo después de carnaval– se celebra actualmente el Festival de la Caja y la Quena, el evento propio de la localidad, como se desprende del siguiente fragmento:

SI: *¿Cuándo va a ir a la fiesta, ahora este sábado?*
 FQ: [...] *Domingo es la joda en mi pago.*
 SI: *Ah, la fiesta. ¿Y ya están los rodios, ya han pasado?*
 FQ: *¡No poh! Justo es ahora, por eso hacemos así pues, en el día en que caía.*
 Yo: *Ah, es rodeo.*
 FQ: *Es rodeo de gente ahora. No, no... de la caja y copla nada más es ahora... y quena. Ah, quena nada más.*
 Yo: *Antes se sabía hacer rodeo de burros, ¿no?*
 FQ: *Rodeo de burros, sí. Después ya se han acabado los burros, ya no quedan, listo, entonces han dicho hagamos festival de la caja y la quena.*
 (Ciudad de Humahuaca. Entrevista a SI de Aparzo y FQ de Miyuyoc. 17.03.2017)

Es necesario terminar esta descripción de las cadenas regionales mencionando la vigencia de cadenas similares en otros territorios de la región andina jujeña que no constituyen mi ámbito de trabajo etnográfico estricto. Una de ellas, también localizada dentro del departamento de

Humahuaca, ha sido recientemente descripta por la comunicadora Gloria Bustos (Bustos, 2018) en un documento divulgativo, no académico, pero sin embargo notablemente minucioso y riguroso. Se trata de la cadena de rodeos que tiene lugar en la Finca El Aguilar. Cabe aclarar que, según la comunicadora, allí los rodeos se practican sobre burros y bovinos, obligando a tomar con prudencia cualquier proyección automática de las reflexiones analizadas en este artículo. En cualquier caso, esta finca constituye el otro gran latifundio de origen colonial (Sica, 2014) que, junto a la ya mencionada Finca Rodero y Negra Muerta, persistía en el departamento de Humahuaca hasta el siglo XX (Comisión de Latifundios de la Puna, 1925), y continúa estando en manos privadas debido al interés de sus utilidades mineras. Según la fuente periodística, el procedimiento de los *rodeos* en este latifundio respetaba la misma lógica territorial que la que hemos analizado para el otro caso: articulando, de una manera organizada a razón de un rodeo por día, una constelación de nueve rodeos diferentes, comenzando un miércoles que –según mis apuntes, la fuente no lo aclara– es el que continúa al Miércoles de Ceniza, y engarzando los siguientes rodeos entre sí: Chocoara, Cueva Colorada, Punta El Agua, Laguna, La Poma, Río Grande de La Poma, Cajas, Vicuña y Pizungo. De estos, solo mantendrían vigencia los rodeos de Cueva Colorada, Laguna y La Poma (Bustos 2018). Si observamos en el mapa (ver Figura 1) aquellos parajes mencionados que puedo identificar y localizar, podemos observar que en este caso también la cadena de rodeos sigue un eje sur-norte, o más exactamente, un eje este-oeste que luego se prolonga como sur-norte.

Conclusiones

Incluso en ausencia de sistemas colectivos de organización y manejo de la tierra agrícola comunitaria –estigmatizados, negados jurídicamente y del todo desarticulados a partir de los dispositivos legales aplicados durante el siglo XIX–, no obstante las sociedades andinas en la Quebrada de Humahuaca han logrado recrear y sostener otras prácticas en las que un territorio y un colectivo social son concebidos indisolublemente como comunidad. Particularmente relevantes se vuelven las tareas realizadas durante la Cuaresma (que requieren de la cohesión de colectivos sociales de pertenencia en el período litúrgico de mediación espiritual por definición), y sobre todo, los rodeos de burros.

Los rodeos, acaso menos explícitos que los sistemas de redistribución anual de terrenos de siembra que guardan vigencia en los Andes Centrales, recrean no obstante los mismos elementos constitutivos que les merecen su condición de comunalidad: integran colectivos sociales bien delimitados, que ponen en funcionamiento la cooperación en el trabajo mediante la distribución de responsabilidades, derechos y roles con el fin de reorganizar anualmente el acceso particular a un recurso, ordenando el espacio por medio de marcadores geográficos de efectividad a la vez sintética y funcional: *corrales de rodeo*, *parajecitos/rodeítos/pastoreos*, y *mojones de base*. Asimismo, hemos podido poner en evidencia cómo, ante la negación legal y el desuso forzado que durante el siglo XIX sufrió la comunidad indígena en Jujuy, la categoría *rodeo* recuperó parcialmente la polisemia del concepto: una categoría que, como aquella, delimita a la vez un territorio y un colectivo social. *Hacer el rodeo*, *estar en un rodeo*, y *ser miembro de un rodeo*, se vuelven conceptos intercambiables que expresan la vigencia de una comunalidad subalterna pero tenaz.

En este proceso común a todo el ámbito del departamento de Humahuaca, hemos podido distinguir, sin embargo, dos modalidades diferentes para practicar los rodeos, que, coincidiendo con dos trayectorias distintas del derecho territorial, ponen el énfasis en dimensiones diferentes

de la comunalidad. En las fincas en condominio, el énfasis del evento está depositado en la actualización y reivindicación de un colectivo de pertenencia, un nosotros asociado de manera indivisa a un territorio compartido, identificado mediante expresiones topográficas de las subunidades que integran el colectivo –los *mojones* de las bases. En las comunidades emplazadas dentro de los exlatifundios, el énfasis no radica en una clara delimitación de un nosotros (la organización de cada evento responde a modelos más lábiles, a través de los *rodeitos* o *parajecitos*), sino en la participación de cada colectivo social dentro de una cadena de identidad regional de mayor escala: cada colectivo refuerza menos su demarcación territorial que su integración dentro de calendarios que dan coherencia a ámbitos regionales coincidentes con los lindes de los antiguos latifundios.

La segunda reflexión que se desprende de aquella refiere a la vitalidad de los eventos constructores de identidad colectiva tales como los rodeos. En ambos modelos analizados, vemos que la declinación de la actividad económica que legitimaba la realización de los rodeos –la utilización de burros como principal medio de transporte y carga– no significa estrictamente el cese del evento, sino más bien su resignificación con el fin de *aggiornar* su énfasis conceptual en los términos contemporáneos. En las fincas en condominio, por ejemplo, el menor interés económico de la actividad facilita el relajamiento de las estrictas reglas patriarcales de herencia de la responsabilidad administrativa, en favor de modelos más laxos y permeables a la idoneidad de las personas con independencia de su sexo o linaje de origen. En las comunidades del exlatifundio promueve otras formas de sociabilidad e integración regional, tales como los torneos de fútbol en la zona de Zenta. E incluso en algunos de aquellos lugares en los que se ha diluido por completo el manejo asnal, la fecha en el calendario colectivo mantiene vigencia y se recrea en nuevas formas de identidad colectiva sobre la base de la tradición, como en el Festival de la Caja y la Quena que se celebra en Miyuyoc, respetando la misma fecha del antiguo rodeo.

Por último, la identificación de distintos procedimientos de demarcación de un territorio colectivo, que no necesariamente lo conciben en tanto área de superficie mensurable sino que pueden definirlo de otros modos, como el modelo de territorialidad centrípeta aquí descrito, puede tener utilidad a los efectos de la correcta interpretación de determinados marcadores físicos en el espacio para el estudio del pasado (por parte de la arqueología, la historia y otras etnociencias) y del presente (para el estudio de las territorialidades subalternas).

Agradecimientos

Este artículo fue posible gracias a los aportes en investigación de los proyectos UBACYT 2014-2017 GC “Análisis etnográfico y comparativo de la producción social de distintos niveles de organización político-administrativa (II): relaciones sociales y escala en los procesos políticos”, financiado por la Universidad de Buenos Aires; PICT-2014-2676 “Agentes estatales, campesinos e indígenas en la reconfiguración de estatalidades y modos de vida en Jujuy”, financiado por el Fondo Nacional de Ciencia y Técnica (FONCYT); y FILOCYT 2018-2020 “Políticas públicas, territorialidades y dispositivos tecnológicos: un análisis antropológico comparativo de procesos sociales de producción, demarcación y representación espacial en Argentina”.

Este artículo tampoco habría sido posible sin la generosidad de Cecilia Fandos, quien me facilitó desinteresadamente el acceso a documentación histórica identificada y recopilada por ella. Por último, le debo un inmenso aporte a dos dirigentes de la comunidad de Coctaca sin quienes me habría sido imposible comprender la modalidad de organización de esta tarea colectiva

en las fincas en condominio: ellos son Donato Gutiérrez y el recientemente fallecido don Eloy Tactaca, a cuya memoria me gustaría dedicar este artículo.

Referencias citadas

- Bollier, D. (2014). *Think Like a Commoner: A Short Introduction to the Life of the Commons*. Philadelphia, PA: New Society Publishers. <http://thinklikeacommoner.com/home>
- Bugallo, L. (2010). La estética de la crianza. Los santos protectores del ganado en la puna de Jujuy. En Bovisio, M. A. y Penhos, M. (Eds.). *Arte indígena: categorías, prácticas, objetos* (pp. 85-102). Córdoba, Argentina: Editorial Brujas – Grupo Encuentro.
- Bugallo, L. (2015). Wak'as en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con pachamama. En Bugallo, L. y Vilca, M. (Comps.). *Wak'as, diablitos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino* (pp. 112-161). San Salvador de Jujuy: EdiUNJu.
- Bugallo, L. y Tomasi, J. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, 42(1), 205-224.
- Bustos, G. (2018). Rodeo en la Puna jujeña; un hecho cultural que tiene raíces ancestrales. En *Revista Paisaje y Tradiciones* (cultura y turismo), (10). Año 11. <http://revistapaisajesytradiciones.com/rodeo-en-la-puna-jujena-un-hecho-cultural-que-tiene-raices-ancestrales/> (accesado 12.10.2018).
- Carter, W. y Mamani, M. (1989). *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Editorial Juventud.
- Cladera, J. L. (2013). Pessoas que cruzam territórios, e territórios que são pessoas. As experiências do direito espacial nos Andes desde um caso no noroeste argentino. *Illha*, 15(1), 149-178
- Cladera, J. L. (2014). La Comunidad Indígena como categoría de traducción: trashumancia ganadera y propiedad jurídica en las sierras del Zenta (dts. Humahuaca e Iruya, pcias. Jujuy y Salta). En Tomasi, J. y Benedetti, A. (Comps.). *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina*. Tomo I (pp. 197-226). Buenos Aires: Ediciones FFyL UBA.
- Comisión de Latifundios de la Puna. (1925). *Los Latifundios de la Puna. Informe de la Comisión encargada de estudiar dicho problema*. San Salvador de Jujuy: Imprenta del Estado.
- Cowan Ros, C. y Nussbaumer, B. (2013). “Comunidad indígena”: (des)encuentros de sentidos. *Cuadernos de Antropología Social*, 37, 109-137
- Díaz, F. (2014). *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento*. México D.F.: UNAM, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial. Recuperado de: <http://www.libros.unam.mx/floriberto-diaz-escrito-comunalidad-energia-viva-del-pensamiento-mixe-9786070262081-ebook.html>
- Espósito, G. (2014a). Despojo, reconocimiento y después. En Fandos, C. y Teruel, A. (Coords.). *Estudios sobre la propiedad en la Quebrada de Humahuaca* (pp. 185-214). San Salvador de Jujuy, EdiUnju/ UNHIR/ ISHIR/CONICET.
- Espósito, G. (2014b). Procesos de articulación étnica y política en la Quebrada de Humahuaca. El caso de la Comunidad Aborigen Kolla de Finca Tumbaya. En Tomasi, J. y Benedetti, A. (Comps.). *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina*. Tomo I (pp. 165-196). Buenos Aires, Argentina: Ediciones FFyL UBA.

- Fandos, C. (2013). Derechos de copropiedad en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). Arriendo fiscal y privatización de tierras de pastoreo entre las décadas de 1830 y 1920. En *Actas del XIV Congreso Internacional de Historia Agraria, Asociación Española de Historia Agraria*. Badajoz: Universidad de Extremadura.
- Fandos, C. (2014a). Enfiteutas, propietarios y arrendatarios en el departamento de Humahuaca. Estructura social y distribución de la riqueza en la década de 1860. *Estudios Sociales del NOA, Nueva serie*, 14, 41-61.
- Fandos, C. (2014b). *Tierras comunales indígenas en Argentina. Una relectura de la desarticulación de la propiedad comunal en Jujuy en el siglo XIX*. IELAT, 63. Universidad de Alcalá, España.
- Fandos, C. A. y Fleitas, M. S. (2011). El Código como “arma”. Conflictividad, políticas e ideas en torno a la propiedad de la tierra en la Quebrada de Humahuaca durante el primer gobierno radical (1918-1921). Presentado en las *Jornadas Interescuelas de Historia*.
- Fandos, C. A. y Teruel, A. (2012). “¿Cómo quitarles esas tierras en un día después de 200 años de posesión?” Enfiteusis, legislación y práctica en la Quebrada de Humahuaca (Argentina). *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 41(2), 209-239.
- Fernández, F. (2009). La trama del juego. Parentesco y análisis de redes sociales en valles orientales de Jujuy. *Congreso ALAS 2009*, FCS, UBA.
- Fernández, F. (2010). “De Padre a Hijo Nativo”: narrativas sobre el fútbol y las identidades sociales en los valles orientales de Jujuy, Argentina. *Revista de Ciencias Sociales (Cl)*, 25, 7-19.
- Fernández, F. (2018). Redes de capital social familiar en la región oriental de Jujuy (Argentina) durante las tres primeras décadas del siglo XX. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* (en línea), 58, 29-48. Recuperado de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/3238>
- Ferreiro, J. P. (2018). Composiciones familiares y configuraciones matrimoniales en redes genealógicas indígenas del oriente jujeño, Siglo XIX. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* (en línea), 58, 49-67. Recuperado de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/3239>
- Grau, H. R. (2018). El burro en la Puna. ¿Invasor o restaurador? En Grau, H. R., Babot, M. J., Izquierdo, A. E., Grau, A. (Eds.). *La Puna argentina: naturaleza y cultura* (pp. 207-208). San Miguel de Tucumán: Fundación Miguel Lillo.
- Isla, A. (1987). *Persistencia y desestructuración: dos casos para su comparación*. Informe de Cierre – Proyecto ECIRA. Tilcara. Instituto Interdisciplinario Tilcara, FFyL, UBA.
- Isla, A. (1992). Dos regiones, un origen. Entre el Silencio y la Furia. En Isla, A. (Comp.), *Sociedad y Articulación en las Tierras Altas jujeñas. Crisis terminal de un modelo de desarrollo*. Buenos Aires: Proyecto ECIRA – ASAL – MLAL.
- Isla, A. (2002). *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.
- Lema, V. (2014). Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de la Argentina. En Tomasi, J. y Benedetti, A. (Comps.). *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina*. Tomo I (pp. 301-338). Buenos Aires: Ediciones FFyL UBA.
- Madrazo, G. B. (1982). *Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna argentina bajo el marquesado de Tojo. Siglos XVII a XIX*. Buenos Aires: Fondo Editorial.

- Madrazo, G. B. (1990). El proceso enfiteúutico y las tierras de indios en la quebrada de Humahuaca (Pcia. de Jujuy, República Argentina). Periodo nacional. *Andes*, 1, 89-114.
- Madrazo, G. B. (1995). Historia de un despojo: el indigenado del noroeste argentino y su transformación campesina. *Andes*, 6, 127-156.
- Martínez Luna, J. (2015). Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán* [en línea], 15. Recuperado de <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473006>> ISSN 8170-5642
- Orlove, B., Godoy, R., Morlon, P. (1996). Sistemas de barbecho sectorial. En Morlon, P. (Comp. y Coord.). *Comprender la agricultura campesina en los Andes Centrales*. Cusco: IFEA y CBC.
- Paz, G. (1992). Campesinos, terratenientes y Estado. Control de tierras y conflicto en la Puna de Jujuy fines del siglo XIX. En Isla, A. (Comp.). *Sociedad y Articulación en las Tierras Altas jujeñas. Crisis terminal de un modelo de desarrollo*. Buenos Aires: Proyecto ECIRA – ASAL – MLAL.
- Pazarelli, F. y Lema, V. (2018). A Pot Where Many Worlds Fit: Culinary Relations in the Andes of Northern Argentina. *Indiana*, 35(2), 271-296. DOI 10.18441/ind.v35i2.
- Quiroga Mendiola, M. (2014). “Donde no se puede sembrar”. La triple espacialidad pastoril en Suripujio, Puna de Jujuy, Argentina. En Tomasi, J. y Benedetti, A. (Eds.). *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico* (pp. 227-256). Buenos Aires: Editorial FFyL UBA.
- Rutledge, I. (1987). *Cambio agrario e integración: el desarrollo del capitalismo en Jujuy, 1550-1960*. Tilcara, Argentina: ECIRA-CICSO.
- Sendón, P. (2010). La tierra emparentada. Acerca de los muyu o “suertes” (sistema de barbecho sectorial) en Marcapata, Perú. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 40, 63-84.
- Sica, G. (2008). “Tierras indígenas, tierras de españoles en la Quebrada de Humahuaca. Una historia en larga duración. Siglos XVII-XVIII”. En *XXI Jornadas de Historia Económica*. UNTreF, septiembre de 2008.
- Sica, G. (2014). Paisajes agrarios coloniales en la Quebrada de Humahuaca. Tierras privadas, tierras comunales. Siglos XVI-XVIII. En Teruel, A. y Fandos, C. (Comps.). *Quebrada de Humahuaca, estudios históricos y antropológicos en torno a las formas de propiedad*. San Salvador de Jujuy: UnIHR y EdiUNJu.
- Teruel, A. (2014). La propiedad territorial en tiempos de la enfiteusis. En Fandos, C. A. y Teruel, A. (Comps.). *Quebrada de Humahuaca, estudios históricos y antropológicos en torno a las formas de propiedad*. San Salvador de Jujuy: UnIHR y EdiUNJu.
- Teruel, A. y Fandos, C. A. (2009). Procesos de privatización y desarticulación de tierras indígenas en el norte de Argentina en el siglo XIX. *Revista Complutense de Historia de América*, 35, 233-255.
- Weinberg, M. (2004). Identidades y Organización política en la Comunidad Kolla de Finca Santiago. Iruya, Salta. *Estudios Sociales del NOA*, 7, 43-66.
- Weinberg, M. (2009). *The Politics of the State and the State of Politics in an Indigenous Community in Northwestern Argentina*. Masters Thesis, Binghamton University – State University of New York.