



RMA

Antropología Social

‘¡Y tenemos que ser más unidos!’: Carnaval y Política en una zona rural de la Quebrada de Humahuaca, o cómo mantener las tradiciones que se pierden en el pueblo

Guillermina Espósito¹

Pablo Fabbro²

¹ Becaria doctoral CONICET
Museo de Antropología, FFyH, UNC/FLACSO
guillesposito@yahoo.com

² Maestría en Antropología, FFyH, UNC.

Resumen

Desde hace algunos años, las reflexiones académicas que desde la Antropología se han desarrollado acerca de diversos eventos de la vida social, vienen enfatizando la dimensión performática de ciertos géneros dramáticos, como es el caso de los rituales y las fiestas. En el marco de los trabajos de campo etnográficos llevados a cabo durante el verano de 2008, tuvimos la oportunidad de participar en los distintos eventos que conforman el carnaval que todos los años se festeja en la quebrada de Pipintu Grande, Jujuy. Inmersos en el clima festivo del carnaval, intentando tomar el pulso de los rituales de desentierro y entierro, tan prolíficos en coplas de inusitado ingenio como en *ch'allas* y *machas*, comenzamos a reflexionar acerca de los modos de articulación entre los géneros performáticos, las identidades puestas en juego y los procesos de resistencia que se modulan en torno a una tensión entre la percepción de un devenir agonístico que amenaza la unión interfamiliar, amenaza representada en la política, y la puesta en acto de elementos simbólicos ‘tradicionales’, donde el miedo a la pérdida de las tradiciones y costumbres articulan los discursos que se despliegan durante el carnaval.

Palabras clave: Carnaval– Política– Performance– Tradiciones– Jujuy

«And we must be more united!»: Carnival and Policy in a rural region of the Quebrada de Humahuaca, or how to maintain the traditions that are lost in the town.

Abstract

Since some years ago, the academic reflections that from the Anthropology have been developed about diverse events of the social life, emphasize the performatic dimension of certain dramatic genres, as the cases of rituals and parties. In the frame of the ethnographic field works carried out during the summer of 2008, we had the opportunity to take part in the different events that shape the carnival that every year is feasted in the gorge of Pipintu Grande, Jujuy. Immersed in the festive climate of the carnival, trying to take the pulse of the rituals of the ‘entierro’ and the ‘desentierro’, so prolific of couplets of unusual ingenuity as in ‘*ch'allas*’ and ‘*machas*’, we began to think about the manners of articulation between the performatic genres, the identities and the processes of resistance, that are modulated around a tension between the perception of an agonistic development that threatens the interfamiliar union, threat represented in the politics, and the putting in act of ‘traditional’ symbolic elements, where the fear to the loss of the traditions and customs articulates the speeches that are unfold during the carnival.

Keywords: Carnival– Politics– Performance– Traditions– Jujuy

Introducción

Culminando el *entierro*¹ del carnaval de la quebrada de Pipintu Grande² en febrero del 2008, Lautaro, uno de los *principales colaboradores*³ de la comparsa Los Cachafaces anunció que, en contra de los rumores que había estado

escuchando, el diablo iba a ser desenterrado nuevamente *para el año*⁴. Los rumores de que Los Cachafaces no iban a organizar el carnaval del año próximo, se fundaban en el ‘declive’ que había sufrido el festejo en los últimos tres o cuatro años, donde pocas familias hacían *invitaciones*, nadie quería aceptar los padrinazgos para el año siguiente ni trabajar en la organización del carnaval, y donde

los *desentierros* y *entierros* se habían llevado a cabo con la concurrencia de pocas familias del lugar. En medio de la alocución de Lautaro, una frase emergió impetuosa entre la gente que lo rodeaba, generando el conjunto de reflexiones que dieron origen a este trabajo: *¡y aparte tenemos que ser más unidos!*. Las argumentaciones que sustentaban los rumores, estaban de hecho fundadas en la idea de que la *desunión* de las familias de Pipintu Grande provocaría la desintegración de Los Cachafaces, por lo que era necesario *ser más unidos*, respetando y siguiendo las *costumbres y tradiciones de los abuelos*. Los momentos finales del entierro se constituyeron así en una instancia dramática, donde el despliegue de un conjunto de discursos se articuló críticamente con la percepción de la *desunión* que amenazaba la existencia misma del carnaval. Es así que, compartiendo la noción del ritual como una suerte de «metalenguaje para discutir la vida social» (Turner 1975:51), en este trabajo nos proponemos analizar las formas en que el carnaval de Pipintu Grande se constituyó como una instancia de crítica y a la vez de resistencia a aquello que amenaza la *unión* intra e inter familiar, y los modos en que estas instancias se hicieron cuerpo y discurso en aquellos que las ejecutaron. Para ello, se vuelve fundamental realizar una caracterización de la estructura social e institucional local, así como la articulación social de la quebrada de Pipintu Grande en este marco. Además, la descripción de las comparsas del pueblo de Pipintu nos permitirá realizar un análisis comparativo con la comparsa de Pipintu Grande, puesto que aquellas actúan al modo de un espejo, reflejando en este caso, un destino no deseado para Los Cachafaces de Pipintu Grande. Del mismo modo, observaremos analíticamente los discursos, prácticas y símbolos desplegados durante el *entierro* del carnaval de la quebrada, mostrando las maneras en las que se construyó como un espacio de resistencia a la 'temida' politización del carnaval. La descripción densa de las categorías de *la unión* y *el compartir* en el marco de estos contextos, nos permitirá ubicar al carnaval en su potencial performativo y creador, como un modo a través del cual la comunidad de Pipintu Grande tendió a fijar determinados modos de pensarse sí misma. El trabajo de campo realizado durante el carnaval y en el que participamos ambos autores, corresponde a un período del trabajo mayor realizado por uno de nosotros (Guillermina Espósito), en relación a la investigación titulada «*Sin perder de vista lo auténtico, lo propio*': Políticas de identidad, Territorio y Estado en una comunidad local del Noroeste Argentino».

Pipintu Grande a través del espejo: las comparsas del pueblo en el espacio social local

Enclavado en medio de los cordones montañosos que modelan la Quebrada de Humahuaca, se encuentra el pueblo de Pipintu,

localidad cabecera del departamento homónimo que nuclea diversas instituciones estatales – municipalidad, escuela primaria, puesto de salud – lo que la convierte en el punto de convergencia de la población de la relativamente amplia zona rural que la rodea. Pipintu se asienta a la vera de la Ruta Nacional 9, que en dirección aproximada norte/sur, recorre la Quebrada de Humahuaca en toda su extensión, siendo uno de las decenas de núcleos urbanos que se extienden por los casi 150 Km. de su recorrido. Hacia la Quebrada de Humahuaca desembocan diversas quebradas menores que albergan poblaciones rurales dedicadas principalmente a las actividades agrícolas y ganaderas, al comercio de los productos derivados de estas actividades, y al empleo estatal y goce de planes sociales. La zona rural que gravita alrededor del pueblo de Pipintu comprende la población de dos de estas quebradas subsidiarias, una que se halla hacia el Este del pueblo, que comprende las zonas de Puñu y Silutio, y otra hacia el Noroeste del pueblo, la quebrada de Pipintu Grande, cada una con dinámicas sociales particulares en su relación con el pueblo y las instituciones que alberga.

En el pueblo de Pipintu –cuya población se compone mayormente por migrantes internos de estas zonas rurales– Puñu, Silutio y Pipintu Grande son percibidos como los lugares en donde *todavía se mantienen las costumbres que se perdieron en el pueblo*. Estas *costumbres* hacen referencia a un conjunto de prácticas que se conceptualizan como *tradicionales*, hechas desde *los tiempos de los abuelos*, tales como el festejo del día de los muertos, las celebraciones a la Pachamama, las señaladas, las marcadas, y el carnaval, entre otros, que involucran determinados modos de relacionarse socialmente e implican diversos modos de organización intra e inter familiar. En el pueblo de Pipintu y en sus alrededores, al igual que en la mayoría de los pueblos de la Quebrada de Humahuaca y el resto de los espacios andinos, el carnaval es una de las más importantes celebraciones populares, y su festejo integra un heterogéneo complejo ritual que implica variaciones locales de distinta índole⁵. En la actualidad, el carnaval de Pipintu se organiza en torno de tres comparsas: Los Alegres de Pipintu, los Corazones Alegres y Los Cachafaces, las dos primeras del pueblo de Pipintu, y la última de Pipintu Grande. La *comparsa* es el modo en que se agrupan las personas del lugar durante el carnaval. «Los miembros de cada comparsa se perciben y actúan como grupo (...) Los sentimientos de unidad son característicos de las comparsas durante el carnaval, tanto directamente como grupo, como en relación a quienes lo representan en algunos momentos: sus autoridades, sus músicos, sus disfrazados (...) Los encuentros entre comparsas dejan entrever una especie de competencia de fuerzas: cuál canta más fuerte el canto de la comparsa, cuál es menos floja,

cuál baila más, en fin cuál es más 'alegre' y carnalera» (Costa y Karasik 1996: 286).

En el pueblo, la primer comparsa que se funda es la de «Los Alegres de Pipintu», impulsada por un grupo de jóvenes quienes a mediados de los años '60 comienzan a reunirse para *encontrarse* y *juntarse*, ya que hasta entonces el festejo del carnaval se hacía en distintas casas del pueblo y del campo, para luego seguirlo en los *bailes* de Volcán y Maimará, localidades cercanas al pueblo de Pipintu. Hacia mediados de los '70, los relatos locales hablan de un *decaimiento* de la comparsa, lo que lleva a otro grupo de jóvenes a armar una nueva comisión, fundando así Los Corazones Alegres de Pipintu.

G: Y cuando vuelve, más de diez años después ya había dos comparsas...

D: Dos comparsas...

G: ¿Y usted que vio de diferente cuando volvió?

D: Mire, diferencia no había mucha, porque estaban los fortines, seguía la gente igual, sí se veía más gente, ya venía más gente de afuera a visitarnos, sí, la gente que venía de afuera sí, tenía que optar 'o voy acá o voy allá', pero la gente que era de acá no, estaba aquí... yo llegué y cuando llegué me agarraron Los Corazones para que participe con ellos... y Los Alegres 'no, vos sos fundador de Los Alegres, tenés que estar con nosotros'. Así que al final no he simpatizado, he estado con los dos siempre, nunca he dicho 'yo soy de aquí' o 'yo soy de allá', no integré más, así que no me llevaban a ningún lado, sí participaba como cualquiera...

G: ¿Y la gente es de una o de otra, o va a las dos?, ¿cómo es?

D: No, generalmente son de una o de otra... así es, no sé... no se cambian de bando (se ríe), no se cambian de bando... (Entrevista a Donato Zequeida, 2 de marzo de 2008).

La aparición de una segunda comparsa en el escenario carnavalesco de Pipintu, preparó el terreno donde comenzarían a surgir sentimientos de pertenencia a una u otra. De allí en más, ambas comparsas comenzarían a *competir* por cual de las dos convocaba más gente, produciendo una situación en la que las familias comenzarían a 'ser' de *Los Alegres* o de *Los Corazones*. A pesar de que el carnaval comenzó a ser organizado por las comparsas, el mismo mantenía entonces su carácter familiar, lo que actualmente es añorado fundamentalmente por la gente mayor del lugar. En este sentido, el carnaval en el pueblo de Pipintu, para muchos de sus participantes, ya no es lo que era. Los recuerdos acerca de los viejos tiempos, donde primaban la amistad, la *unión*, el cajeo en los patios, las veladas folklóricas, se tiñen de una nostalgia anhelante en los relatos de aquellos que lo evocan:

D: ...nos juntamos en distintas casas, primero el sábado de carnaval por ejemplo era en una casa, el domingo en otra casa, el lunes en otra casa, y también íbamos, compartíamos con gente de Yacu, de Puñu, Pipintu Grande, así que destinábamos un día también para visitar a los distintos lugares y la gente del campo se entusiasmó mucho (...) entonces los fortines eran caseros (...) El joven se ha ido absorbiendo con la música moderna y ya no lo han seguido, yo no veo jóvenes en cajeadas, muy pocos. Hace cinco, seis años atrás yo fui a la cancha y ahí sí había algunos jóvenes, pero ahora ni siquiera eso; he visto cajeadas en la cancha de básquet (...) nosotros teníamos un lugar pero nos juntábamos tres, cuatro familias aquí en la casa o en la casa del otro vecino también, se juntaban entre vecinos, y formaban, hacían un bolsillo y se compraba carne, se hacía un asado de cordero, nosotros generalmente hacíamos asado de vaca, con choclo y queso, y papa, eso era lo que invitábamos nosotros. Algunos hacían la picanteada, otros hacían el locro, qué sé yo... pero invitaban a comer a todos, y también la bebida se les servía a todos, entonces la gente empezó a venir, hoy en día no se puede pensar en atender a un mundo de gente que viene, por más caseros que sean, si vienen tres, cuatro mil personas no le vamos a dar de comer a todos, ni de tomar a todos, no se puede.

G: Claro, o sea que cada una de las casas organizaba los fortines con colaboración de algunas familias... (Entrevista a Donato Zequeida, 2 de marzo de 2008).

Vemos entonces que los recuerdos de Don Donato hablan de un tiempo pasado donde quienes organizaban el carnaval eran las familias en sus propias casas, *costumbre* que se perdió al 'masificarse' el carnaval, perdiéndose el carácter familiar y las formas de organización que éste entrañaba. Luego de que se formaran las comparsas, el carnaval del pueblo de Pipintu fue adquiriendo progresivamente un carácter masivo, circunstancia en la que intervino un conjunto de hechos circunstanciales, a partir de los cuales se modificarían sustancialmente las formas de organizar el festejo del carnaval en el pueblo:

D: Sí, y a partir del '92 como le digo, por disposición del gobierno, se ha prohibido hacer los fortines. Y se ha dicho 'no, a partir de ahora los fortines tienen que ser en el local (...) tienen que ser higiénicos, por el tema del cólera ¿no?, tiene que ser un lugar higiénico, tiene que haber baño'. Y bueno, lo hacían únicamente en la cancha de básquet, y algún año me acuerdo que se ha hecho en el Hogar también, pero después ya se hizo aquí en el salón municipal. Entonces, la cancha de

básquet y el salón municipal, lugares cerrados, con baño, qué sé yo... pero antes de eso no, se hacía en las casas y... a partir del '92 ya nunca más se hicieron en las casas los fortines, se dejó de hacer en las casas, se empezó a hacer únicamente en el local. (Entrevista a Donato Zequeida, 2 de marzo de 2008).

La epidemia de cólera declarada en el año '92 en algunas zonas de la Argentina, fue un hecho a partir del cual el Estado local comenzó a regular el carnaval en el pueblo de Pipintu, sus lugares de reunión, sus prácticas, su organización, todo lo cual derivó en una reestructuración de las relaciones sociales construidas alrededor del mismo. El municipio, habiendo comenzado a reglamentar los espacios del carnaval desde un criterio epidemiológico, se erige paulatinamente en meta organizador del mismo, cooptando el evento. Ya no serían las familias quienes a través de sus redes de reciprocidades organizarían los festejos en *las casas*. La circunscripción del carnaval en determinados lugares, y el posterior cobro de entradas y venta de comidas y bebidas al interior de los locales, fueron prácticas que, habiendo comenzado con el cólera, se instalaron mercantilizando el carnaval y redefiniendo los modos de organización locales de los festejos.

L: Ahora, cuando empieza el tema de cobrar las entradas, a cobrar las bebidas, se ve ya el cambio de... ya es como política lo de las comparsas. Un ejemplo, en la comparsa Los Corazones eran bien unidos, lo mismo Los Alegres, pero Los Corazones invitaban, ponían de su bolsillo, cuando empieza el tema de la plata parece que la plata empieza a hacer cambiar a toda la gente. Un año se peleaba tal familia, se va con Los Alegres, aguanta un año, dos años con Los Alegres y se vuelve otra vez con Los Corazones. Otra vez con Los Corazones ya se peleó, se va ya para Los Alegres, y también una de Los Alegres se viene para acá, y últimamente el Club Atlético Fuerte Esperanza se mete en los carnavales, pero por disposición política. Se mete en los carnavales y empiezan con el tema 'yo me quedo con la cancha y ustedes se quedan con el salón', son los únicos dos lugares que hay para los bailes, y el salón es mucho más pequeño que la cancha, así que todos pelean por la cancha, y ahí empieza el tema político (...) Primero la municipalidad ayudaba bien, porque hacía propaganda para ambas comparsas, apoyaba con vehículos, con personal para ayudar a cerrar la cancha, y así todo el carnaval. Iba, limpiaba el salón y limpiaba la cancha por igual. Y en estos últimos años por el tema político tira para un solo lado el municipio, cosa que se ha notado mucho, ya a Los Alegres no les apoyó con nada, les dejó sin la cancha, ya donde les conviene van y ayudan a esa

comparsa y no a los otros. (Entrevista a Lautaro Zequeida, 8 de abril de 2008).

La oficialización del carnaval de Pipintu conllevó una politización de las comparsas del pueblo, donde la relación entre ambas comienza a ser mediada por su relación al *gobierno de turno*, reconfigurándose las adhesiones familiares a una u otra en términos faccionales. Veremos a continuación los sentidos que adquiere la política en Pipintu y las maneras en que las conceptualizaciones que se hacen sobre la misma intervienen en las relaciones entre el *pueblo* de Pipintu y el *campo*, Pipintu Grande, como lugares producidos a través de conflictivas relaciones recíprocas donde el mantenimiento o no de las tradiciones es un valor central en sus mutuas representaciones.

El pueblo, el campo y la política

En su trabajo sobre los carnavales pueblerinos de Tilcara, Costa y Karasik señalan una distinción entre los festejos del carnaval en los «núcleos urbanos» de la Quebrada de Humahuaca, y aquello que acontece en el *campo*, las zonas rurales que los rodean, donde los carnavales «integran un ciclo marcado por intervalos de tiempo festivo, pero no se constituyen como «la fiesta» por excelencia» (Costa y Karasik op.cit: 280). Como conclusión de su trabajo, aunque sin problematizarlo, las autoras plantean que durante el carnaval, «el campo se encuentra con el pueblo, pero el centro es el pueblo» (Costa y Karasik op. cit: 300). Varios autores han sostenido lo relativo del acto de delimitar el «contexto» que se construye en torno a las unidades de análisis que abordamos los antropólogos en nuestras investigaciones (Appadurai 2001; Guber 2005).

En el caso de Pipintu, *el campo* no puede pensarse de forma aislada al contexto social más amplio en el que se inserta, y en el que el *pueblo* se constituye como un universo con el cual se mantienen cotidianas y conflictivas relaciones de interacción social⁶. El 'ser del campo', ser *del lugar* o ser *nacido y criado* en Pipintu Grande, se construye en relación a un universo 'otro', en relación a varias categorías clasificatorias: los *foráneos*, los *sureños* y *los que se fueron*. Los *foráneos*, es una categoría inclusiva que abarca a todas aquellas personas que no son *nacidas y criadas* en el lugar. Dentro de los *foráneos*, una de las más significativas de estas categorías clasificatorias –extensible al resto de la Quebrada de Humahuaca– la constituyen los *sureños*, la gente del centro y sur del país, en donde el «sur» no es una referencia «exclusivamente geográfica, sino que indica «urbano» pero especialmente «no colla», por lo que esta categoría puede llegar a incluir a la gente de San Salvador de Jujuy para quienes «la gente del norte» es la gente de la Puna y la Quebrada de Humahuaca» (Karasik 2005:138).

Por otro lado, *los que se fueron* es una categoría de un menor nivel de inclusión social, que se refiere a aquellos *nacidos y criados*, pero que, producto de su migración y radicación en el pueblo o en *el sur*, retornan periódicamente a Pipintu Grande en ocasiones festivas, o simplemente a visitar a sus familiares⁷. Dentro de este marco clasificatorio, la más inmediata construcción que de sí misma hace la gente del *campo* en Pipintu Grande en sus formas de representaciones y prácticas cotidianas, se construye sobre el horizonte inmediato del *pueblo*, espacio con el cual la gente del *campo* se vincula cotidianamente, a través de una compleja red de relaciones de parentesco, comerciales y políticas. Producto de estas relaciones, es claro que el *pueblo* y el *campo* no pueden concebirse como lugares separados o encerrados en sí mismos, sino que ambos se constituyen mutuamente⁸. Veremos ahora cómo en Pipintu estas clasificaciones se articulan con un conjunto de prácticas y representaciones, en torno a las cuales *la política* se esgrime como una 'entidad' que amenaza los valores que sustentan la vida social local.

Como dijimos, el pueblo de Pipintu nuclea un conjunto de instituciones estatales que condensan lo que en las representaciones locales se conceptualiza como «la política». En Pipintu, la política hace referencia a aquello que gravita en torno a la municipalidad, y a las personas y prácticas que se entablan en relación a ésta. Estas personas y prácticas se hallan articuladas en torno a las disputas por los recursos que desde allí se generan, todo lo cual crea un enmarañado paisaje político alrededor del cual se construyen dinámicamente las relaciones sociales al interior de la localidad. Estas relaciones se enmarcan en coaliciones que, en forma de facciones, constituyen grupos estructurados en torno a la figura de un líder o *cabecilla* que se articulan en redes de relaciones personalizadas. Este escenario político, históricamente relacionado con el gobierno municipal, fue reconfigurado en los últimos diez años a partir de la conformación de un nuevo espacio de organización y participación política, la Comunidad Aborigen Kolla de Finca Pipintu⁹, impulsada fundamentalmente por pobladores de Pipintu Grande, *arrenderos*¹⁰ de la finca hasta entonces privada. En tanto nuevo espacio de organización social, la comunidad aborigen se conformó aludiendo a criterios compartidos sobre aquellos valores que articulan a las comunidades andinas: ayuda entre familias en distintas actividades, solidaridad, posesión comunitaria de las tierras, etc. Los intercambios recíprocos (tanto simétricos como asimétricos) han sido conceptualizados como uno de los fundamentos de las organizaciones socio-económicas de las sociedades andinas. En su clásico «Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos» Alberti y Mayer dirán que:

«...dentro de estos sistemas, la reciprocidad es una dimensión económica que regula el flujo de mano de obra, se servicios y de bienes entre las instituciones de producción, distribución y consumo. Pero como dimensión económica, se manifiesta en un conjunto sociocultural que le da sustento y significado. En este sentido, la reciprocidad, como concepto y como praxis, representa un elemento fundamental de un modo de producción de tipo comunitario que proviene desde los tiempos preincaicos y que, aunque haya perdido pureza y sufrido alteraciones al entrar en contacto con otros modos de producción, persiste en el presente» (Alberti y Mayer 1974:14).

Un modo fundamental de regular la reproducción familiar en Pipintu, se establece a través de intercambios recíprocos entre las distintas familias del lugar. Tanto en la vida cotidiana a través del establecimiento de ayudas entre vecinos para el aporcamiento de los campos, el riego de los cultivos entre otros, como en contextos rituales y festivos, la solidaridad e intercambios entre familias se esgrime como un modo a través de los cuales se articulan derechos y obligaciones vinculantes que 'lubrican' la vida social local. De hecho, como pudimos observar en un caso¹¹, el no cumplir en la cadena de servicios y favores mutuos es una sanción en sí misma (*sanción negativa*), ya que priva al ahora deudor del beneficio futuro del derecho de recibir. (Malinowski 1986 [1926]:46). De este modo, en Pipintu Grande coexisten prácticas socio-económicas vinculadas al modo de producción capitalista, con modos de producción y reproducción donde entran a jugar nociones vinculadas a la ayuda aparentemente desinteresada entre familias, de gran potencia y eficacia práctica y simbólica en la reproducción social local. A lo largo de nuestro trabajo de campo, pudimos acceder a la *unión* y el *compartir* como categorías nativas fundamentales en la estructuración de las relaciones sociales locales, en tanto representan dos de los valores que regulan aquello que se pretende como 'ideal' en las formas de relacionarse cotidianamente en Pipintu Grande. El *ser unidos* y el *compartir*, en el marco del mantenimiento de las *tradiciones* del lugar, categorizan un aspecto de los modos de regular las relaciones sociales locales, como un ideal que no hay que perder, y que se hayan sujetos a distintas fuerzas que los amenazan. La *desunión* fue el término con el que, a lo largo de nuestro trabajo de campo, la gente hacía referencia a aquello que agenciaba *la política* en Pipintu, desunión de las familias y de los espacios de encuentro que en las memorias locales cohesionaban en un tiempo pasado la vida comunitaria. En las numerosas charlas, entrevistas y encuentros informales que entablamos con distintas personas en Pipintu, nos llamó la

atención el sentido casi reificado de «la política» que impregnaba la cotidianeidad de los pobladores de la localidad, en general, en un sentido 'negativo'. La política aparece como una fuerza que amenaza en distintos niveles aquellos valores definidos como ideales, concebida como un campo autónomo y *sucio*, que impregna contagiosamente los intersticios de los distintos espacios de la vida social local *dividiendo* y *desuniendo* a la gente. Desde el punto de vista local, el consejo de delegados de la comunidad aborigen comenzó a replicar las prácticas que se llevaban adelante desde el municipio, experimentando un proceso de progresiva politización. Las prácticas que eran condenadas hacían especial referencia a la asignación diferencial de recursos a distintas familias, lo cual generaba la percepción de que algunos recibían y otros no, en directa relación a la adhesión de las mismas a una u otra facción de la localidad (Palmeira y Heredia 1993; Palmeira 1992)¹².

Veremos ahora las maneras en que el *entierro* del carnaval de Pipintu Grande reveló tanto los conflictos entre el *pueblo* y el *campo*, como el peligro que a nivel local representa la política, contestando las formas hegemónicas de 'hacer el carnaval' en el pueblo, a través de una reflexión crítica que ubicó el mantenimiento de las tradiciones como el 'antídoto' contra la *desunión* que implicaría la mediación de la política en el carnaval del lugar.

El entierro del carnaval de Pipintu Grande o Tradiciones vs. Política

Nuevamente estábamos a los pies del cerro rojo, el mismo que días atrás había lanzado al mundo de los humanos a aquel diablo impiadoso que fustigaba con generosidad a cualquiera que se cruzara en su camino. Nuevamente rodeábamos el mojón que aguardaba en silencio el desenlace de toda aquella historia demoníaca. No había pasado aún media hora cuando el cielo se pobló de ecos lejanos, que en su dialecto particular, hablaban de gente acercándose. Coloquio enigmático que dejaba oír entre sus frases el canto del inconfundible acordeón. La procesión se acercaba lentamente, contando entre sus filas con la figura ataviada completamente de rojo. Era el diablo que también estaba presente, aunque ya no flagelaba a los mortales, sino que por el contrario parecía acercarse resignadamente al mojón, y con el ánimo de un condenado a muerte, caminaba como presa de un sortilegio que le impedía desatar la furia que había mostrado días atrás. Inerme y presa de arrebatos frenéticos de angustia, el diablo comienza a llorar y a gemir al ver cómo su hijo, el pequeño diablillo de tela, le es arrebatado de sus manos a la vez que el mojón se viste de altas e inquisitivas llamas aguardando el ominoso final. Entre ch'allas, gritos y gimoteos desesperados, las quijadas de fuego se abren para devorar a la figura de tela que representa al hijo del diablo, y desesperadamente clama por su guagua al presenciar como se retuerce

y se consume irremediabilmente hasta deshacerse en un manojo de cenizas. El diablo parece estar pagando muy caro lo cometido durante el carnaval, y no ofrece resistencia alguna cuando la ropa que cubre su cuerpo es desgarrada en partes que luego son arrojadas al fuego que arde en el mojón. La cola con la que a modo de látigo castigaba a los desafortunados mortales le es arrebatada de un tirón y lo mismo ocurre con otras partes de su cuerpo como los brazos y las piernas. El llanto y el lamento desesperado del diablo alcanzan magnitudes proporcionales a la alegría de los allí presentes que finalmente se cobran revancha por los azotes recibidos. Finalmente, cuando ya no queda nada de aquel personaje, emerge en su lugar la figura humana que se ocultaba bajo el traje, quien se muestra ofendido si se lo interpela con el nombre de «diablo», prefiriendo que ahora se lo llame por su nombre propio. Con los ánimos más sosegados, los últimos momentos del ritual se reservan para pronunciar las palabras de agradecimiento a los padrinos, así como a todos los presentes, a la vez que uno a uno se nombran los padrinos del año entrante. Mientras se agradece, se expresan los deseos de que la comparsa no desaparezca, sino que por el contrario crezca en número y en organización. Una vez pronunciadas estas palabras de agradecimiento y nombrados los padrinos para el año entrante, entre los que nos encontrábamos nosotros, el carnaval finaliza, la gente se separa, y cada uno toma su rumbo.»

(Registros de campo, 9 de febrero de 2008).

Como vimos, las tradiciones que se pierden, la politización de las comparsas, la creciente desunión de las familias, todo ello parece no ocurrir en Pipintu Grande. En Pipintu se dice que todo lo que se perdió en el pueblo aún se mantiene en el cerro, donde todavía se respetan las *costumbres* y las *tradiciones heredadas* de los abuelos. En el caso del carnaval, todavía se siguen haciendo *invitaciones*¹³ entre las familias, y la organización del mismo a través de la comparsa implica la participación de gran parte de las familias de la quebrada. La gente del pueblo se refiere a la gente del cerro como más *auténtica* y *genuina* en lo que hace a mantener y respetar las tradiciones y valores locales, visión en parte compartida por los habitantes de Pipintu Grande, quienes construyen una imagen de sí en contraste con lo que ocurre en el pueblo, donde *efectivamente las costumbres de los abuelos se han perdido*. Sin embargo, como veremos, esta visión no carece de ambigüedades, ya que, entre otras cosas, las personas perciben que estas tradiciones y costumbres *se están perdiendo* progresivamente en Pipintu Grande.

Quienes forman Los Cachafaces son diversos miembros de las familias de Pipintu Grande, relacionadas entre sí por lazos de vecindad y parentesco. Estos lazos, lejos de conformar un 'colchón' que amortigua los diversos conflictos que

se generan en distintas circunstancias, se hallan atravesados por adhesiones faccionales que ubican a las familias en un campo de permanentes disputas. A pesar de esto, y a diferencia de lo que ocurre en el pueblo, el municipio y el consejo de la comunidad aborigen no tienen injerencia en la organización del carnaval del campo. Esta situación no es un hecho fortuito, sino que, como veremos, es agenciada por la propia gente de la quebrada a través de un conjunto de prácticas que tienden a establecer espacios de resistencia a la politización que se derivaría de la participación de cualquiera de aquellas instituciones en la organización del carnaval.

En este sentido, el *entierro*, momento cúlmine del carnaval, se erigió como un espacio de reflexión crítica respecto a la posibilidad de *intromisión* de la política en el carnaval y a la *desunión* que esta situación supondría. Como un paréntesis entre la 'alegría' que se había desplegado durante los días previos, había llegado el momento de la seriedad, y con ella las alusiones concretas a todos aquellos valores y prácticas que, consideradas como tradicionales, se percibían y se sentían en franco retroceso. La reflexión que dio origen a este trabajo se dio, como vimos, en el marco de las palabras de 'despedida' dichas por uno de los organizadores del carnaval, en base a una serie de rumores que *había escuchado* acerca de que el festejo no iba a ser organizado el año siguiente. Durante los últimos años, el carnaval se había 'desinflado' como consecuencia del poco compromiso de la gente con la organización del evento que, como vimos, implica la *ayuda* y *colaboración*¹⁴ de un gran número de familias del lugar. Esta situación se daba en el marco de la 'tensión' que había comenzado a producirse a partir de la pelea entre la gente de la comisión municipal y la coordinación de la comunidad aborigen, situación que había comenzado a redefinir las relaciones locales en términos faccionales. Es así que los momentos finales del *entierro* revelaron estas tensiones en forma dramática, a partir de la 'puesta en acto' de un conjunto de reflexividades en estos términos.

Lautaro: A veces nosotros nos vamos olvidando de nuestras costumbres. A veces el Tata Alfonso viene y pincha la oreja y todos se cagan de risa y eso no es cagarse de risa, sino que simplemente...

Otro: ...es una tradición...

Lautaro: El año que viene seguirlo haciendo ¿sí?
Araceli: ¡Y tenemos que ser más unidos!

Lautaro: Y tenemos que ser más unidos y yo por eso acepté. Yo le pregunté a un par de Cachafaces que se reunieron, y por eso agradezco, no sé (...) Quiero decir así, que lo que hacen nuestros abuelos nosotros lo vamos a seguir haciendo para que no se pierdan las costumbres de Pipintu Grande (...) Antes de challar todo el mojón para despedirlo al diablo vamos a elegir los padrinos para el año que viene, porque había rumores que

los Cachafaces se enterraban una sola vez o dos veces, no se cuánto, pero hay gente que quiere seguir. Bueno, esa gente son algunos de ustedes, mi señora y yo, nosotros no somos nadie pero somos colaboradores, nada más, simplemente, y queremos que los Cachafaces sigan, sigamos todos... (Registros de campo, 9 de febrero de 2008).

Estas palabras finales sintetizan en gran parte el sentimiento de estar perdiendo ciertas prácticas y relaciones sociales estructuradas en torno a valores como la *unión* y el *compartir*, en parte debido a las contingencias sociales y políticas más amplias comentadas anteriormente. El *pinchar la oreja* del que habla Lautaro, hace referencia a la *señalada*, ritual propiciatorio andino vinculado a la hacienda, que se lleva a cabo generalmente durante los meses de febrero y marzo, al final de la época de lluvias¹⁵. En el evento participan, además de los miembros de la familia, parientes y vecinos que ayudan en las distintas actividades que implica la señalada, ayudas que se articulan en redes de reciprocidad entre las distintas familias, puesto que quienes son ayudados en una *señalada*, quedan a su vez comprometidos con esas familias a *ayudarlos* y eventualmente a *colaborar* en la señalada de su hacienda. Las *señaladas* son clasificadas como una de las tradiciones que se realizan desde *los tiempos de los abuelos*, cohesionando la vida social y comunitaria a partir de los juegos de intercambios recíprocos que implican. En este contexto, muchas veces nos fue dicho que a lo largo de los últimos años, la gente de Pipintu Grande ha ido paulatinamente ocupándose menos de las actividades agrícolas y ganaderas, cultivando menos y dejando de reproducir su hacienda, debido a la creciente asignación de planes sociales que hicieron que la gente *se haga vaga*, conformándose con los *pocos pesos* y las asistencias que la asignación de esos recursos significan¹⁶.

Así, podemos ver que el ritual del *entierro* se constituyó como una suerte de metalenguaje, que permitió a nuestros interlocutores comentar ciertas particularidades sobre la vida social en Pipintu Grande, donde las tradiciones se estaban perdiendo, así como idear salidas y soluciones a los dilemas que se plantean a partir de esta percepción. En este sentido, si bien el ritual posee cierto carácter formal y prescriptivo (Turner 1966), se caracteriza al mismo tiempo por ser una entidad abierta, que le permite en ocasiones funcionar como un instrumento tradicionalizador (Myerhoff y Moore 1977) y que, hallándose sujeto a lo que Turner llama el «devenir de la vida social», se erige como una instancia en la que los sujetos pueden comentar críticamente las vicisitudes en el transcurso de la propia existencia y por ende desplegar en el ámbito de la imaginación creadora la posibilidad de concebir otras formas de vida (Turner 1974). De esta manera, aquello que se reveló 'deseado' durante el *entierro* del carnaval,

tomó la forma de lo que estaba en riesgo de perderse: las tradiciones.

Aún cuando un ritual se revele formalmente idéntico cada vez que se lleva a cabo, constituye en tanto *performance* una entidad abierta en permanente cambio, con capacidades tradicionalizadoras (Myerhof y Moore, 1977). En este sentido, luego de que se nombraran los padrinos para el año entrante, cuando ya todos habían enunciado sus palabras finales y parecía que la ceremonia llegaba a su fin, pudimos escuchar una voz que tímidamente preguntaba: *Y madrina de chicha... ¿no hay?*. Según supimos más tarde, la *madrina de chicha* constituía un madrinazgo instituido especialmente en aquella ocasión, sin precedentes en la historia de la comparsa, a pesar de que el consumo de esta bebida en contextos rituales es considerado *tradicional* en la zona. Esta pregunta, que irrumpió en el contexto ritual, pone de relieve algunas particularidades, tanto respecto de los rituales en sí mismos, como sobre la agencia y la creatividad de los participantes, y nos permite mostrar cómo, lejos de ser una estructura cerrada, el ritual ofrece lugares para la incorporación de nuevos roles protagónicos que entrarán a formar parte del todo organizado. La novedosa propuesta de una *madrina de chicha*, ocurría en el marco de una situación en la que se estaban señalando y comentando críticamente los avatares de la comunidad y las consecuencias de una progresiva *desunión* entre sus miembros. El nuevo madrinazgo surgido en los momentos finales del *entierro* implicaba no sólo la creación de un nuevo rol social al interior del ritual, que comprometería a una persona durante el próximo año con los valores enunciados alrededor del *mojón*¹⁷, sino que lo hacía de un modo particular, reconfigurando el consumo de la *chicha* en el contexto ritual del carnaval. En este caso, en el marco de enunciaciones críticas relativas a la pérdida de ciertas prácticas y relaciones entendidas como tradicionales, la *madrina de chicha* surgía en el *entierro* del carnaval incorporando un elemento señalado como *tradicional* por los actores. En este sentido puede indicarse que los rituales poseen la capacidad de manipular símbolos, ordenando y desordenando formas clasificatorias, a la vez que ordenan y desordenan sujetos en este proceso, afectando directamente las identidades y roles sociales de los participantes.

Consideraciones finales

La organización y puesta en acto del carnaval de Pipintu Grande en el que participamos, se dio en el marco del festejo que todos los años se realiza en el lugar de manera aparentemente semejante. El carácter repetitivo del evento, que es organizado año tras año por Los Cachafaces y las familias que colaboran a través de sus *padrinazos* y *madrinazgos*, nos podría haber

orientado a analizar sus aspectos formales, a través de la observación de la reiteración de comportamientos actuados, tanto de ocasión, como de contenido o forma (Turner 1966). Sin embargo, atendiendo a las advertencias que formulan Moore y Myerhof (1977) respecto a que el propósito manifiesto de los rituales es frecuentemente el más superficial, nos propusimos analizar las dimensiones performativas y creativas del carnaval, desde un lugar que lo ubica como un espacio de potencial crítica y resistencia. Las parodias, las ironías, las transgresiones consensuadas y permitidas durante el carnaval, han sido analizadas desde distintas perspectivas, como ‘fenómenos’ de inversión y resistencia a los poderes hegemónicos que regulan la vida social en el ‘tiempo cotidiano’ (Bajtín 1994; Eco 1998; Da Matta 1981; Prieto 2007, etc.) La transmisión del ‘saber social’, las memorias y los sentidos de las identidades desplegadas a través del festejo del carnaval en Pipintu Grande, se construyeron performativamente a través de un conjunto de discursos y prácticas que ‘desclasificaron’ el mundo cotidiano, proponiendo formas alternativas de relacionarse socialmente, que se articularon al deseo de no perder las tradiciones comunitarias, volviendo a instalar la *unión* y el *compartir* como valores morales centrales en la vida social cotidiana en Pipintu Grande. La clasificación de las «fiestas por excelencia» y ‘las demás’, tanto como el análisis separado entre lo que sucede en el pueblo y en el campo en espacios andinos como el trabajado, pierden aplicabilidad y rigurosidad teórica a la luz de nuestro análisis de los carnavales del pueblo de Pipintu y de Pipintu Grande, puesto que no pueden comprenderse las prácticas y representaciones de ambas sino es de manera relacional, abarcando en su análisis las múltiples escalas espaciales, temporales y sociales que implican. A partir de lo expuesto, pudimos ver cómo el ritual del *entierro*, en tanto instancia de carácter eminentemente reflexivo, proporcionó a los actores un espacio de resistencia, no sólo para desplegar críticas respecto a la pérdida de prácticas tradicionales y a la politización de diversos ámbitos de la vida cotidiana, sino también un lugar de reunión concreto por fuera de las ‘normas’ sociales y políticas ‘direccionadas’ por el municipio y el consejo de la comunidad aborígen. Entendiendo a los rituales como una de las instancias con mayor capacidad reflexiva de un grupo social, mostramos cómo a través del mismo no sólo se discutió críticamente acerca del presente de la comunidad de Pipintu Grande, sino también acerca del ‘mundo que se desea’, y se desplegó en el ámbito de la imaginación creadora la capacidad y la agencia de los actores para concebir otras formas de vida.

Córdoba, octubre de 2008

Agradecimientos

Un especial agradecimiento al Dr. Gustavo Sorá por la lectura atenta del manuscrito de este artículo.

Bibliografía

Alberti, G., E. Mayer 1974. Reciprocidad andina: ayer y hoy. Giorgio Alberti y Enrique Mayer (compiladores). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Perú Problema 12. Presentación Pp. 13–34. Instituto de Estudios Peruanos, Lima

Appadurai, A. 2001. La producción de lo local. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Pp. 187–207. Ediciones Trilce/FCE, Buenos Aires.

Bajtín, M. 1994. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza Editorial, Buenos Aires.

Costa, M., G. Karasik 1996. ¿Supay o Diablo? El Carnaval en la Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy, Argentina). Bernd Schmelz y N. Ross Crumrine (eds.) *Estudios sobre el sincretismo en América central y los Andes*. Pp. 275–304. Holos/Estudios Americanistas de Bonn, Bonn.

Da Matta, R. 1981. *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Zahar Editores, Rio de Janeiro.

Eco, U. 1998 *¡Carnaval!* Fondo de Cultura Económica, México.

Gordillo, G. 2006. *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Prometeo, Buenos Aires.

Guber, R. 2005. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós. Estudios de comunicación, Buenos Aires.

Harvey, D. 1996. *Justice, Nature, and the Geography of Difference*. Blackwell, Oxford.

Isla, A. 2002. *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Editorial de las Ciencias. Buenos Aires.

Karasik, G. 2005. «Etnicidad, cultura y clases sociales. Procesos de formación histórica de la conciencia colectiva en Jujuy, 1985–2003». Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, 357 páginas. Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.

Lefevre, H. 1991 [1974]. *The production of Space*. Blackwell, Oxford.

Malinowski, B. 1986 [1926]. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Planeta Agostini. Barcelona.

Menelli, Y. 2007. «Un abordaje de la performance de contrapunto de coplas «hombre» y «mujer» en el carnaval humahuaqueño». Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Argentina, 224 páginas. Biblioteca de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

Merlino, R., M. Rabey 1992. Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del sur. *Allpanchis* N° 40: 173–200, Cuzco.

Myerhof, B., S. Moore. 1977. *Secular Ritual*. Myerhof, Barbara & Sally Moore (Edit.). Van Gorcum Assen, Amsterdam.

Palmeira, M. 1992. Voto: Racionalidade ou significado? *Revista Brasileira de Ciências sociais* N° 20 Ano 7: 26–30.

Palmeira, M., B. Heredia 1993. Le temps de la politique. *Études rurales* N° 131–132 juillet–décembre : 73–87.

Prieto, A. 2007. Los estudios de performance: una propuesta de simulacro crítico. *Cuadernos de investigación teatral* N°1: 52–61 <http://performancelogia.blogspot.com/2007/07/los-estudios-del-performance-una.html> (última consulta 20/10/2008).

Turner, V. 1966. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI, Madrid.

Turner, V. 1975. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic action in human society*. Cornell University Press. Ithaca and London.

¹ Ritual con el que finalizan los festejos del carnaval, generalmente el sábado o domingo posterior al inicio del mismo (ritual de desentierro) que se lleva a cabo con la práctica de la quema y entierro de las ropas que vistió el personaje del diablo durante la semana de los festejos.

² Tanto los nombres geográficos –excepto los regionales y de provincias– como los de las personas nombradas en este artículo son ficticios.

³ El uso de *itálicas* hace referencia a expresiones y categorías nativas; las comillas dobles se usan para las citas textuales de autores incorporadas al texto, mientras que las comillas simples relativizan algunas expresiones de nuestra autoría

⁴ Expresión local que hace referencia al año siguiente al actual.

⁵ Los carnavales andinos se ubican en el marco de un ciclo articulado en torno a rituales de transición entre determinadas fases ecológico-religiosas (Costa y Karasik 1996), situándose en el locus temporal y social inmediatamente anterior al inicio de la Cuaresma católica, en coincidencia con el comienzo de la época de las cosechas y con las señaladas. Este ciclo ritual, siguiendo a estas autoras, se compone de dos fases. La primera de

ellas comienza entre los meses de junio y agosto durante la estación seca, donde se celebran los rituales propiciatorios y de agradecimiento a la Pachamama-deidad panandina vinculada a la fertilidad- durante el cual «se prepara la tierra para sembrar los cultivos andinos tradicionales» (Costa y Karasik op.cit.). La *espera de las almas* los primeros días de noviembre inaugura el segundo ciclo, que se extiende durante la estación lluviosa hasta principios del mes de marzo. Para una caracterización de las particularidades que comportan los carnavales en la Quebrada de Humahuaca ver Costa y Karasik (1996), Menelli (2007) y Merlino y Rabey (1992), entre otros.

⁶ En Pipintu Grande viven aproximadamente unas 170 personas agrupadas en unos 35 hogares. Las familias de esta zona rural poseen lo que se ha denominado «pluriempleo» (Isla 2002). Por un lado se dedican a la producción agrícola y ganadera, cuyos productos -hortalizas, frutas, papas, carnes de cordero y chivos, quesos- se destinan mayormente al consumo familiar y a la venta a intermediarios que compran a los productores en forma directa para luego revenderlos en distintos centros comerciales urbanos de la provincia. Igualmente, la totalidad de los hogares posee al menos un plan asistencial del Estado, cuyas contraprestaciones se dan en forma de trabajo en la órbita de la municipalidad. Además, el municipio de Tumbaya contrata eventualmente a los hombres para el arreglo de caminos y demás obras públicas.

⁷ Aquellos que migraron a la ciudad de San Salvador de Jujuy y alrededores *visitan* a sus familiares en ocasiones festivas, como el carnaval, Todos Santos, cumpleaños, o durante algunos fines de semana a lo largo del año. Los que migraron a los núcleos urbanos más alejados de Jujuy - Buenos Aires, Córdoba o ciudades de la Patagonia- 'retornan' a Pipintu Grande una vez al año, en ocasión de las vacaciones estivales, generalmente durante las navidades en el mes de diciembre y durante el mes de enero.

⁸ La producción de lugares en los que se inscriben formas de lucha política y el papel de lo hegemónico en este proceso, ha sido abordada por distintos autores (Gordillo 2006; Harvey 1996; Lefevre 1991).

⁹ En el mes de noviembre del año 1998, mediante la ejecución de una ley de expropiación, el Estado argentino hace efectiva la donación, en forma de posesión comunitaria, de 24.000 ha. de tierras a la comunidad conformada por las familias aborígenes que se encontraban asentadas en el área de la llamada Finca Pipintu, en la región de la Quebrada de Humahuaca de la provincia de Jujuy. Luego de ocurrida la expropiación, la «Comunidad Aborigen Coya de Finca Pipintu», constituida en el transcurso del proceso de lucha y negociación por el territorio reclamado, obtiene la personería jurídica, instrumento que le permite hacer efectivo el usufructo de las tierras expropiadas, gestionar créditos y acceder a las subvenciones que desde el Estado, a través del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas -INAI- se destinan a las comunidades aborígenes argentinas.

¹⁰ Categoría nativa con la cual la gente se refiere a su ex condición de arrendatarios.¹¹ En ocasión de una *señalada* de una familia en Pipintu Grande, otra familia del lugar no ayudó con la preparación del evento, tal cual se establece, lo cual generó que cuando le llegó el turno a ésta de preparar la señalada de su hacienda, contó con un exiguo apoyo de las familias del lugar.

¹² Heredia y Palmeira analizan la conformación y reproducción de las facciones en sus investigaciones en espacios locales brasileros, en base, entre otras dimensiones, a la asignación diferencial de recursos a las distintas familias en contextos eleccionarios, durante lo que denominan el «tiempo de la política» y a las relaciones que estas prácticas generan.

¹³ Durante la semana del carnaval, las familias *invitan* a su casa a la comparsa y a distintos invitados, a quienes 'agasajan' con comida, bebidas y baile durante el día. Cada familia corre con los gastos de su *invitación*. En general, todos los años cada familia de Pipintu Grande hace sus *invitaciones* el mismo día de la semana (domingo de carnaval, lunes de carnaval, martes de carnaval, etc.).

¹⁴ El *ayudar* y el *colaborar* poseen distintos sentidos en Pipintu. Mientras que la *ayuda* hace referencia a la participación que en distintas tareas pueden tener parientes y vecinos o quien sea, la *colaboración* se vincula a la contribución en dinero o especies que alguien pueda aportar a un determinado evento.

¹⁵ Durante su desarrollo, se identifica la propiedad de los animales de una familia mediante el *floreo* y el *chimpeo*, que consiste en atar al lomo y a las orejas de los animales *chimpes* y *flores* hechas con lanas de colores, así como por un corte que el dueño de los animales hace en una oreja a todos los chivos, ovejas y vacas nacidas en el último año dentro de cada hacienda familiar.

¹⁶ Parece existir una relación entre el tamaño de la hacienda y el circuito de las reciprocidades relacionadas con la *señalada*, puesto que el menor número de nacimientos anuales, hace que, en palabras de los pobladores de Pipintu Grande, no *valga la pena* hacer señaladas todos los años. Algunas familias con una hacienda muy pequeña comenzaron a realizar las señaladas cada tres años, ya que, en sus propios términos, no valía la pena organizar una señalada anual por una cantidad tan reducida de animales.

¹⁷ El *mojón* es un pozo tapado por un montículo de piedras, y circunscribe espacialmente un «...ámbito de encuentro con las deidades. Allí se invoca a la Pachamama, de allí surge el carnaval y el diablo que presidirá todo el tiempo. El *mojón* no es solamente un espacio donde moran seres sobrenaturales, es también un conducto, una vía de comunicación con otros mundos, fundamentalmente con el mundo de abajo. En este sentido cumple la función de 'centro' del ritual y es donde lo 'extraordinario' se irradia a todos los presentes.» (Costa y Karasik, 1996: 284). Cada comparsa tiene su propio *mojón*, que es reabierto año a año para el desentierro del carnaval.