

## ESCALAS Y ESPACIALIDADES: INTERACCIONES DESDE LA CELEBRACIÓN DE LAS FIESTAS PATRONALES EN UN PUEBLO PUNEÑO. CORANZULÍ, PROVINCIA DE JUJUY, ARGENTINA

Scales and Spatialities: Interactions from the Celebration of the “Fiestas Patronales” in Coranzuli, Province of Jujuy, Argentina

Julietta BARADA\*

**Resumen:** Problematizaremos la noción de escala a partir del análisis de las espacialidades que se construyen durante la celebración de las Fiestas Patronales en un pueblo puneño de la provincia de Jujuy, Argentina. Comprendemos a la escala como producto social material real, resultado de las relaciones, muchas veces conflictivas, entre agentes, prácticas y espacios. Apoyándonos principalmente en esta noción y a partir de la descripción etnográfica del evento, observaremos cómo los diferentes recorridos que las personas realizan y las relaciones que entre sí establecen, construyen distintas espacialidades que operan, a su vez, diferentes nociones de escala, coexistentes y muchas veces contrapuestas.

**Palabras Clave:** escala, espacialidad, Puna de Jujuy, fiestas patronales

**Abstract:** We will discuss the notion of scale from the analysis of the spatialities are constructed during the celebration of the “Fiestas Patronales” in a small village located in the highlands of Jujuy province, Argentina. We comprise the scale as a real material social product, result of relationships, often conflictive, between agents, practices and spaces. Relying mainly on this notion and on the ethnographic description of the event, we see how the different paths that people transit and the relationships they establish with each other,

### Introducción

Es habitual pensar en la escala como una herramienta necesaria a la hora de definir el abordaje analítico de un determinado objeto de estudio. De hecho, es uno de los factores que opera en la propia definición del objeto, a partir del cual se hace posible para el investigador establecer preguntas, las que finalmente guiarán el proceso de análisis. Sin embargo, también es habitual que durante la propia investigación, la o las escalas elegidas para nuestra aproximación al objeto, resulten insuficientes y sea necesario revisar los dispositivos de análisis para continuar el trabajo. Este tipo de dialéctica que se establece entre lo que el investigador propone y lo que encuentra finalmente en el campo es especialmente significativa cuando nos proponemos

---

\* Arquitecta, Magister en Antropología Social, doctoranda de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, área Geografía. Jefa de Trabajos Prácticos de la asignatura Historia de la Arquitectura III en la FADU, UBA. Es Investigadora del Instituto de Arte Americano Investigaciones Estéticas “Mario A. Buschiazzo” de la FADU, UBA y del Instituto de Geografía “Romualdo Ardissonne” en la FFyL, UBA. E-mail ju.barada@gmail.com

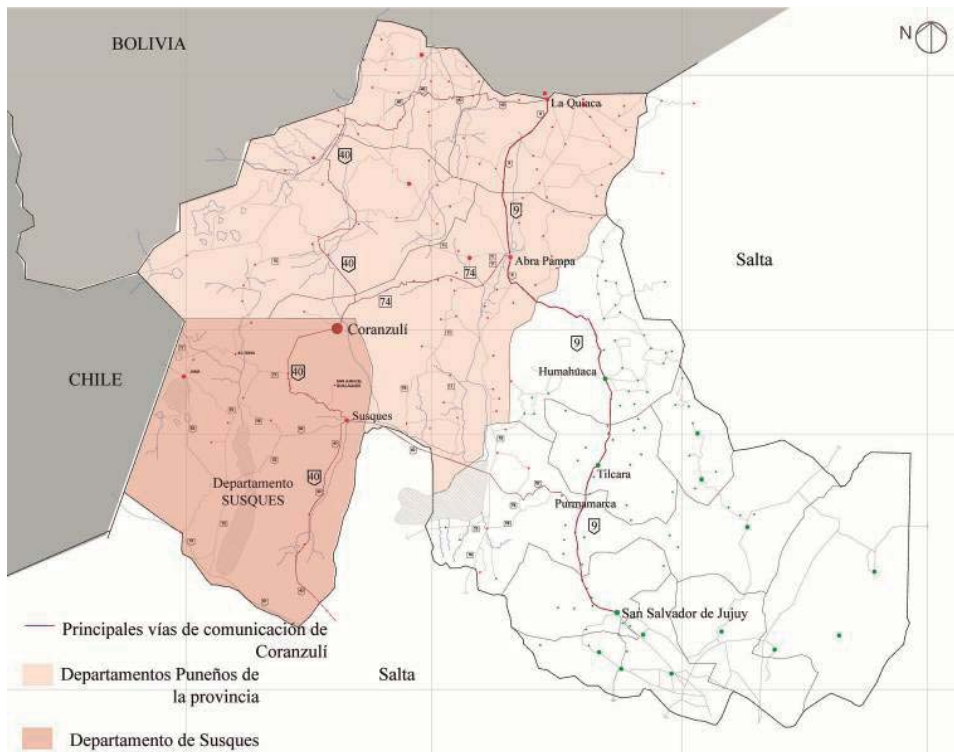
construct different spatialities which also operate different notions of scale that are coexistent and also conflictive.

**Key words:** scale, spatiality, Jujuy Highlands, Fiestas Patronales

realizar un trabajo de tipo etnográfico (GUBER, 2001). Son entonces parte de los interrogantes que aparecen en el trabajo de campo, los que nos conducen a problematizar a la propia noción de escala en función de complejizar su sentido, no sólo como herramienta analítica sino como constructo social capaz de ser comprendido en el espacio (HEROD, 2003).

Trabajaremos a partir del análisis etnográfico elaborado sobre el registro de un acontecimiento particular como es el de la celebración de las Fiestas Patronales en Coranzulí, un pueblo de pastores localizado en la Puna de la provincia de Jujuy, Argentina (Figura 1). Las características del evento en el cual se centra este trabajo y la significación que éste tiene para la conformación del propio pueblo, nos permitirán ensayar cómo en su desarrollo, se construyen distintas espacialidades (BENEDETTI y TOMASI, 2014)<sup>1</sup> que operan diferentes construcciones escalares las que, a modo hipotético, llamaremos: 'local', 'extra-local' y 'doméstica'. Este evento será trabajado del modo en el que lo ha propuesto Gluckman (2003 [1958]) para el análisis de lo que él llama "situaciones sociales". En tanto acontecimientos desde los cuales es posible aproximarse al análisis de otras relaciones, que se dan en el marco de un determinado esquema social. Desde esta perspectiva, atender a este tipo de relación nos permitirá traer a la luz una idea extensamente

trabajada en los estudios sobre grupos pastoriles en los Andes y que tiene que ver con los sentidos de lo comunitario.



**Figura 1.** Mapa de la provincia de Jujuy con la localización de Coranzulí.

Elaboración de la autora

Para poder aproximarnos a esta problemática y al espacio de trabajo al cual nos estaremos refiriendo, es necesario que como parte de esta introducción realicemos una somera descripción del poblado de Coranzulí, de algunas de sus características generales y en particular, de sus espacios.

## El espacio de trabajo

El pueblo de Coranzulí se emplaza en una región natural altiplánica localizada al norte de la Argentina y al este de los Andes Centrales que se extiende por las provincias de Catamarca, Salta y Jujuy, que se conoce como Puna. Sus condiciones físicas y ambientales han estado caracterizadas principalmente a partir de su altitud, de un promedio de 3000 msnm, aunque también existen áreas que superan los 4000 msnm (CABRERA, 1976). En términos político-administrativos Coranzulí se encuentra ubicado en el departamento de Susques, a 95km de la ciudad de Abra

Pampa y a 70km del pueblo de Susques, cabecera departamental. Históricamente, Coranzulí comenzó a formar parte del Estado Nacional Argentino recién desde 1900, cuando fue creado el Territorio Nacional de Los Andes<sup>2</sup>, compuesto por los departamentos de San Antonio de los Cobres, Antofagasta de la Sierra, Pastos Grandes y Susques. En 1943, este Territorio fue disuelto y su área repartida entre las provincias de Catamarca, Salta y Jujuy, de sur a norte, respectivamente.

Coranzulí es hoy una de las más de cincuenta localidades que conforman hoy el paisaje de la Puna de la provincia de Jujuy. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que hablar de Coranzulí en tanto pueblo de pastores andino, implica aproximarnos a una espacialidad que ha sido históricamente peculiar respecto de la que ha caracterizado al Territorio Nacional Argentino desde su formación. En buena medida, sus particulares condiciones físicas y ambientales así como las características sociales y étnicas de su población, han sido algunas de las cuestiones que fueron haciendo de la Puna un sitio diferencial para las estructuras espaciales del estado. En relación con esto, la Puna ha sido un área principalmente caracterizada a través de sus atributos rurales, en la que históricamente las familias se han asentado de un modo disperso ligado al desarrollo del pastoreo de alta movilidad (principalmente de llamas, cabras, ovejas y vacas) como actividad productiva principal. Esta práctica, estrechamente asociada a la construcción de una espacialidad dispersa y móvil, ha implicado para la población local, no sólo un medio de subsistencia sino un modo de vida (TOMASI, 2011) que se define a través de el conocimiento, el uso y la construcción simbólica de un espacio que se recorre y que se habita a lo largo del año. En él, la familia ha sido la institución principal que ha organizado gran parte de las pertenencias y relaciones entre los pastores y sus lugares y casas en el campo (GÖBEL, 2002)<sup>3</sup>.

Sin embargo, en este trabajo no nos concentraremos en el campo sino en el pueblo, donde hoy se sitúa la Comisión Municipal respectiva, y desde donde se desarrollan gran parte de las dinámicas actuales de su población. Actualmente, el tejido urbano del pueblo de Coranzulí se extiende en una superficie aproximada de unas 10x5 manzanas (Figura 2) y posee una población total de 333 habitantes, de acuerdo al último censo nacional de población y vivienda (INDEC, 2010). Especialmente en las últimas décadas, con la reactivación de la minería en el área, el incremento del empleo público y la escolarización de los niños y jóvenes, muchas de las familias de pastores que vivían la mayor parte del tiempo en sus casas en el campo, residen hoy casi permanentemente en el pueblo.

En este contexto, el pueblo de Coranzulí, que ha formado parte del sistema de asentamientos pastoriles como un sitio al que los pastores sólo acudían en momentos puntuales, en general para la realización de ciertas celebraciones, se ha

ido transformando progresivamente en un lugar de residencia estable para gran parte de las familias. Es justamente en el diálogo entre estas dos posibles caracterizaciones del espacio del pueblo -la ritual, asociada a la movilidad de los pastores en el campo y la residencial, vinculada a las transformaciones económico-políticas, impulsadas principalmente por el estado- que nos encontraremos en este trabajo. A partir del análisis de la celebración de las Fiestas Patronales, observaremos diferentes espacialidades en cuya construcción se operan, distintas construcciones escalares.

A continuación, haremos un breve recorrido por distintos autores que han tratado acerca de la noción de escala para, a partir de allí, poder posicionar nuestra propia mirada sobre esta problemática, la que desarrollaremos a partir del caso de estudio. Haremos una breve referencia al rol que las Fiestas Patronales han tenido en la historia de Coranzulí, para luego concentrarnos en el relato etnográfico del evento específico al cual nos referiremos aquí. Este relato articulará los registros realizados en dos oportunidades en las que hemos asistido a la celebración de las fiestas, en octubre de 2012 y de 2014. Finalmente, pondremos especial atención en el análisis de las relaciones producidas entre las espacialidades y las construcciones escalares que en las que éstas operan.



**Figura 2.** Panorámica del pueblo de Coranzulí  
Fotografía de la autora

### Primera parte: una aproximación al concepto de escala

De acuerdo con lo que propone Herod (2003), existen al menos dos conceptualizaciones generales sobre la escala, cuya diferencia fundamental parte

del rol que cada una de ellas define para el observador/investigador. Una primera visión piensa a la escala como una matriz desde la cual es posible “observar y ordenar el mundo”. De este modo, la escala constituiría el instrumento conceptual, metodológico y técnico necesario para alcanzar la interpelación entre el objeto y el observador (REBORATTI, 2001). Desde esta conceptualización, la escala es el medio a través del cual el observador es capaz de aprehender la realidad del objeto.

La segunda de estas visiones generales sobre la noción de escala, siguiendo a Herod, propone que más allá de entender a ésta como dato construido en un determinado contexto de observación, podemos pensar que esta existe como producto social material real. En este sentido, y según Marston (2000), la escala no sería una categoría ontológica dada a priori sino que es resultado de las tensiones existentes entre fuerzas estructurales y las prácticas de los agentes en un determinado contexto.

A partir de esta segunda visión podemos aproximarnos a pensar, en el contexto de este trabajo, en de qué manera la producción de escalas estaría involucrada como parte activa en las tensiones inherentes a los modos en los que se construyen espacialidades a través de la ritualidad. Esta condición implicaría pensar en la escala como un factor activo y mayormente dinámico (HOWITT, 1988), atravesado por la variabilidad de relaciones que se dan entre las personas y sus espacios a través de la práctica, en el sentido planteado por Bourdieu (2007 [1980]). Así, de la misma condición social del espacio (SANTOS, 1996) se desprende que estas relaciones nunca son homogéneas ni estáticas, siendo la temporalidad, un factor central en la comprensión de sus variaciones. En este sentido, la escala tampoco construye sentidos unívocos. Podemos definir entonces su temporalidad al comprenderla como producto histórico, así como también podemos pensar en la simultaneidad de distintas construcciones escalares, incluso en un mismo espacio. Así, es posible pensar que un mismo objeto es simultáneamente parte de construcciones de escalas distintas, dinámicas y muchas veces en relaciones de tensión entre sí. Las personas pueden entonces ‘moverse’ a través de distintas escalas en de acuerdo a los intereses, ideas y relaciones que los atraviesen en un momento y sitio determinados. Tal como propone Staeheli: “se puede tomar ventaja de los recursos de una escala para superar las limitaciones encontradas en diferentes escalas” (1994, p. 388 [traducción de la autora]). Así, no sólo los límites entre una y otra construcción escalar resultan difusos sino que también podemos pensar, a partir de esta referencia, que son de hecho los mismos agentes los que pueden estar operando en uno y otro sentido, inclusive de manera simultánea. Nos acercamos finalmente al concepto de “multiescalaridad” que plantea Haesbaert, al pensar el desarrollo de las prácticas asociado a múltiples representaciones espaciales superpuestas, así: “esa multi-escalaridad de las prácticas socio espaciales

implica la vivencia de múltiples ‘papeles’ que ‘se inscriben cada uno en migajas de espacio’, discontinuo, multiescalar” (2005, p. 6784-6785 [traducción de la autora]).

Partiendo de esta aproximación a la noción de escala y en función de recuperar las preguntas que surgen de su exposición, definiremos para este trabajo que la escala puede ser observada como una interacción entre espacios, personas y tiempos, atravesada por intereses, relaciones y contextos. Entendemos que a partir de un abordaje etnográfico es posible visibilizar de qué manera estas escalas, producidas desde un sentido social, se definen y visibilizan a través de la práctica.

## Segunda parte: el relato etnográfico y la escala

### Las Fiestas Patronales en Coranzulí

En línea con aquellos estudios que han abordado la problemática de la conformación de los pueblos en el área puneña desde una perspectiva histórica y geográfica (GUTIERREZ, 1993; DELGADO y GÖBEL, 1995; BENEDETTI, 2005; SICA, 2006; entre otros), observamos que la Iglesia ha constituido uno de los elementos más importantes para su configuración desde el período colonial. Esto puede comprenderse no solamente en relación al despliegue de la política evangelizadora, sino también desde el plano espacial y arquitectónico. Si bien como mencionamos, en Coranzulí el desarrollo urbano del pueblo y el cambio en el patrón residencial de las familias tuvo que ver con una política propia del estado nacional<sup>4</sup>, la Iglesia se ha constituido como una institución presente que definió parte de los sentidos asociados a su espacio y, en buena medida, a su origen. Esta es una de las cuestiones que nos permite comprender parte del rol que la celebración de las Fiestas Patronales posee para la vida social de la población local y que permite visibilizar también muchos de los procesos que, operando en diferentes escalas, atraviesan al pueblo.

Por otra parte, en términos rituales, las Fiestas Patronales -no sólo en Coranzulí sino en otros sitios de los Andes (CÁNEPA, 1998; DIEZ HURATADO, 2000; entre otros)-, son los eventos de celebración colectiva que tienen quizás mayor significancia para los pueblos y que se han sostenido, a su vez, a lo largo del tiempo. En la actualidad de Coranzulí, resulta interesante destacar que participan de dicho evento no sólo las personas que hoy viven en el pueblo sino que es ocasión para el regreso de muchos de los que han migrado, motivados principalmente por el acceso a otras alternativas laborales, en otros pueblos y ciudades. Es decir que la congregación que la Fiesta Patronal implica, se ha ido transformando de acuerdo a cómo se han transformado también los patrones de asentamiento de la población:

si para comienzos del siglo XX, en el contexto de su anexión a la Argentina, la Fiesta era uno de los eventos para los cuales las familias de pastores que vivían en el campo se trasladaban al pueblo; en la actualidad se trata de una celebración de la que participan quienes residen en el pueblo y que a su vez convoca al regreso de quienes se fueron, posibilitando el sostenimiento no sólo de sus lazos sociales sino también espaciales a lo largo del tiempo<sup>5</sup>.

En función de esta relevancia, debemos notar el rol que posee la Fiesta no sólo en el calendario ritual anual sino en la propia historia local del pueblo. Así, el siguiente fragmento de su 'mito de origen' es leído al comienzo de la Fiesta mientras la población es congregada en la plaza frente al atrio de la Iglesia. Este plantea una vinculación entre la fundación del pueblo, la construcción de la capilla y la ubicación allí de la virgen, indicando entonces aquel lugar que será de especial significación en el desarrollo del evento:

"En el año 1899 se fundó este hermoso pueblo, por aquel entonces era un lugar de una casa abandonada y nada más (...) vecinos de los alrededores (...), se pusieron de acuerdo para dar vida a este lugar al que denominarían Coranzulí. En primer término, con el apoyo de los vecinos del lugar, se creó la capilla. (...) Una vez construida la capilla, la Virgen del Rosario fue trasladada desde Aguas Calientes para quedarse definitivamente y por todos los tiempos en Coranzulí. Luego vino un sacerdote desde Bolivia para bendecir y dejar definitivamente fundado el lugar, que desde ese entonces todos los años, en este día, es la fiesta en Honor a Nuestra Señora del Rosario, Patrona de Coranzulí y dueña de la fe de todos los lugareños".

En este sentido, existe una primera relación entre una escala 'doméstica', la de las familias vecinas, y otra 'local', que se define a través de la reunión de los *vecinos* y la construcción colectiva de la capilla, como espacio de significación común. Sin embargo, luego de la lectura del fragmento precedente, el locutor del evento agrega lo siguiente:

"Ustedes, pobladores de esta tierra, que está en un recóndito lugar y que hacen patria desbordando nuestra soberanía... Aquí, reunidos como verdaderos argentinos en esta plaza, testigo mudo de conmemoraciones más significativas de las letras cívicas que hoy nos toca honrar con fervor patriótico junto al legado más importante que nos dejó el indeleble Gral. Manuel Belgrano, se hacen presentes entonces, las banderas de ceremonia..."

En este contexto, una escala que llamaremos 'extra-local' pasa a formar parte del evento, a través del discurso del locutor y de la aparición de las banderas nacional y provincial. La Fiesta se constituye entonces como una celebración que excede a las familias y a su comunión en torno a la figura de la virgen Patrona, para ser un evento en el que se celebra también una condición ciudadana y nacional. La posibilidad de entender estos sentidos como dicotomías o bien comprenderlos como partes de un mismo significado que se construye desde el espacio, es una de las cuestiones centrales que abordaremos desde el análisis de este relato etnográfico.



## Descripción del caso: la fiesta de la Virgen del Rosario

En Coranzulí, la fiesta se celebra cada segundo domingo del mes de octubre. Sin embargo, sus actividades comienzan el día anterior con la recepción de aquellos grupos que cada año se acercan a celebrar junto con los coranzuleños. Estos, compuestos tanto por hombres como por mujeres, en algunos casos familias completas, provienen de otros pueblos de la Puna cercanos a Coranzulí. En la ocasión de 2012, fue el caso de los peregrinos de Susques, quienes se acercaron caminando en procesión desde su pueblo, junto con su propia virgen Patrona (la Virgen de Belén). Ese sábado, previo a la Fiesta, la Virgen del Rosario salió del templo por la tarde escoltada por sus fieles y avanzó en andas hacia el sur. Precediéndola, la banda de *sikuris* de Coranzulí caminaba tocando, mientras que los demás fieles se turnaban para cargarla en su recorrido, hasta el encuentro con los susqueños (Figuras 3 y 4). Al producirse el encuentro, las dos vírgenes Patronas fueron puestas frente a frente y reverenciadas, mientras que las bandas continuaron tocando y los oradores intercalaron cantos y algunas palabras referidas a la alegría del encuentro: *que Susques y Coranzulí sean unidos*<sup>6</sup>. Luego de esto, ambas vírgenes fueron *chayadas*<sup>7</sup> y se dijeron oraciones, mientras continuaba la música. Finalmente, ambos grupos avanzaron en procesión nuevamente hacia Coranzulí. Allí, se encontraron con otros santos y peregrinos que acompañaron a las vírgenes hasta el interior de la Iglesia, donde fueron ordenadas en hilera, mirando hacia el este. Algunas familias locales se acercaron también con sus propios santos<sup>8</sup>, y los ubicaron en la Iglesia, a ambos lados de la virgen.

Esa misma noche, se realizó el encendido de las *luminarias*<sup>9</sup> en la plaza central, frente a la Iglesia. Con las fogatas allí encendidas, las bandas de *sikuris* comenzaron a tocar y los presentes iban bailando, alternadamente, en círculos alrededor de ellas. Al mismo tiempo, se llevó a cabo una danza en el atrio de la Iglesia que en parejas, desarrolló una estricta coreografía de giros, avances y retrocesos (Figura 5).





**Figuras 3 y 4.** Encuentro de las vírgenes en Coranzulí.  
Fotografías de la autora



**Figura 5.** Bailes en el acceso a la Iglesia de Coranzulí.  
Fotografía de la autora

El domingo por la mañana, las actividades comenzaron con la misa, celebrada por el Obispo de la Prelatura de Humahuaca, quien fue a Coranzulí especialmente para el evento. Luego de ésta, la Virgen del Rosario, volvió a salir de la Iglesia para la procesión (Figura 6), que partió desde la puerta del atrio hacia la derecha de la capilla, con los *sikuris* sonando durante todo el recorrido. Este se desarrolló de manera circular, en sentido anti-horario y deteniéndose en cinco paradas, en distintos lugares del pueblo (Figura 7). En cada una de ellas, el obispo pronunció algunas oraciones y pedidos, replicadas por los peregrinos: en la primera de ellas, realizada frente al local de la Iglesia Evangélica, se pronunció por la *hermandad entre evangélicos y cristianos en Coranzulí*<sup>10</sup>. En la segunda, frente a la escuela primaria, el obispo pidió a las autoridades provinciales por la necesidad de culminar la construcción del colegio secundario. En la tercera parada, sobre la calle “de Los Troperos” el motivo de oración fue por los visitantes, por *los que van y los que vienen*. En la cuarta y quinta paradas, en el acceso al pueblo y ya de regreso en la Iglesia, las oraciones fueron dedicadas a la comunidad coranzuleña y al reconocimiento al trabajo realizado para por la Comisión de Servicio de la Iglesia<sup>11</sup> para la organización de la Fiesta. Finalmente, la procesión regresó a al punto de partida en el atrio de la Iglesia y las vírgenes volvieron a ser ubicadas tal como habían estado la noche anterior.





**Figuras 6 y 7.** Salida de la procesión desde la Iglesia (6) y una de las paradas de la misma en las calles de Coranzulí (7)

Fotografías de la autora

En ese momento, los altoparlantes comenzaron a llamar a los pobladores a concentrarse en la plaza, para llevar a cabo lo que se proclamaba desde allí como el “acto central” (Figura 8). Este acto cívico fue organizado por la Comisión Municipal de Coranzulí, y en esta ocasión contó con la presencia de algunos invitados provenientes del mundo de la política provincial, representantes de la Iglesia de Coranzulí y de la Prelatura de Humahuaca y las autoridades de la Comisión local. Luego de finalizar una insistente convocatoria, el acto se dio por iniciado con el izamiento de la bandera nacional y la presentación de las instituciones presentes: el Colegio Secundario, la Escuela Primaria “Héroes de Malvinas”, el grupo Reservistas del ejército del destacamento de de Coranzulí, la Escuela Deportiva, el Centro Informático, los excombatientes de Malvinas, la Comisión de Servicio de la Iglesia y la banda de la Policía de Jujuy, que musicalizó el evento. Luego de la entonación del himno nacional, distintas personalidades invitadas pronunciaron sus discursos: el Comisionado Municipal, quién se refirió a la importancia de las fiestas para Coranzulí y realizó pedidos concretos para la

comunidad (principalmente la necesidad de contar con profesionales de la salud, la construcción de la escuela secundaria, y los avances para lograr tener luz eléctrica permanente). Se refirió también a temas de alcance regional tales como la entrega de títulos de tierras comunitarios y la importancia de ejercer los controles adecuados al desarrollo de las empresas mineras. Luego de los aplausos, fue el turno de la Comisión de Servicio de la Iglesia y de un representante de la Comunidad Aborigen de Coranzulí<sup>12</sup>, quien destacó el *estado de marginación* en que se encuentran las poblaciones puneñas en relación a las operaciones de empresas mineras y agencias estatales, sobre sus territorios. Finalizados los discursos y pedidos por parte de las principales instituciones locales, nos dirigimos hacia la calle principal, para observar el desfile cívico-militar. Distintos grupos fueron haciendo su aparición en el desfile, detrás de sus insignias y marchando con los uniformes distintivos de cada institución: la escuela primaria, el colegio secundario, el jardín de infantes, la comisión de servicio, la comunidad aborigen, los ex-combatientes de Malvinas, la escuela deportiva, la unidad sanitaria, el centro informático. Un palco ubicado estratégicamente en una de las esquinas de la avenida, fue el sitio en el que se ubicaron las autoridades invitadas para observar y aplaudir el paso de los diferentes grupos. El resto de los presentes, fuimos acomodándonos a lo largo de las veredas, hacia ambos lados de la avenida. Luego del paso de cada uno de los grupos y sus aplausos, el acto se dio por finalizado.



**Figura 7.** “Acto central” en la plaza de Coranzulí.

Fotografía de la autora

Por la tarde, el obispo dejó Coranzulí y lo propio hicieron los grupos de Susques y otros visitantes. A las seis de la tarde, se reanudaron los bailes en la puerta de la Iglesia y se procedió a despedir allí a los santos familiares. Mientras que la virgen

del Rosario permaneció en el templo, la virgen de Lourdes, San Santiago, San Ramón y el Sagrado Corazón de Jesús salieron de la Iglesia y fueron llevados en procesión hasta el oratorio de una familia local, ubicado en el pueblo a pocas cuadras de la Iglesia. Una vez en la puerta, todos los presentes fueron ingresando por turnos, para *chayar* los santos. Mientras esto sucedía, sólo se oía el canto de algunas mujeres. Finalmente, la Fiesta continuó en el patio de la casa. Allí, nuevamente arrancó la *sikuriada*, y al igual que la noche del sábado, se armó el baile en círculos alrededor de las bandas. Desde dos de las habitaciones de a casa, algunas personas de la familia se encargaron de ir sacando y sirviendo bebidas para todos.

### Tercera Parte:

#### la construcción de escalas en la Fiesta Patronal de Coranzulí

##### *Lo local*

Podemos pensar, al menos en principio, que el universo de sentidos que se construye en torno a la Iglesia y a su virgen Patrona, vinculado a su vez al citado 'mito de origen' del pueblo, constituye a la Fiesta Patronal como evento que permite visibilizar relaciones constituidas históricamente entre las familias de pastores coranzuleñas. Desde esta perspectiva, es una escala 'local' la que opera en la construcción de la espacialidad de la Fiesta, la cual tiene como centro material y simbólico a la Iglesia: es allí donde fue llevada la virgen y es allí donde debe ser celebrada. Asimismo, la procesión permite vincular a la Iglesia con el espacio del pueblo como ámbito de reunión de las familias. Así, ésta establece en su recorrido, una determinada manera de definir al propio pueblo, de establecer sus límites y sus puntos jerárquicos. Como hemos observado, la procesión parte de la Iglesia y en sentido anti-horario realiza un recorrido circular que encierra el espacio de la iglesia-plaza como eje de rotación y se detiene en determinados puntos del pueblo que construyeron su significación a través de la articulación entre el espacio y las oraciones y pedidos: la Iglesia Evangélica, la Escuela, la calle "de Los Troperos", el acceso al pueblo y la Iglesia (ver Zoom 1 en Figura 9). Sin dudas, se trata de lugares disímiles pero articulados desde la práctica en un único recorrido y desde el discurso, en las dinámicas e intereses que atraviesan hoy a las familias en el pueblo: las controversias religiosas, el desarrollo educativo de los más jóvenes, las migraciones, la integración comunitaria, el fortalecimiento de las instituciones locales. En este contexto, cabe preguntarnos si acaso ¿no se está estableciendo allí una relación interior-exterior entre el espacio contenido entre la procesión y el centro-capilla y el que queda por fuera de ese recorrido? ¿qué otras relaciones y demandas están quedando por fuera?

Es interesante en relación con la cuestión de los límites, referirnos nuevamente a la forma urbana del pueblo. En Coranzulí, cuatro calvarios se ubican en los cuatro puntos cardinales alrededor del pueblo, circundando su espacio (ver en Figura 9). En este sentido, y tal como ha observado Tomasi (2012) también para el caso de Susques, “los cuatro calvarios forman un sistema que tiene un rol central en la delimitación del pueblo, pero especialmente en la organización de la población dentro de un colectivo” (2012:2). Siguiendo al autor, los calvarios se encuentran ligados a la idea de límite, de cambio ontológico de un espacio a otro. Desde esta perspectiva, efectivamente podríamos pensar en una diferenciación entre el ‘interior’ de ese recorrido y el ‘exterior’, como así también pensar (a través de las peticiones) en los cambios de estado que se experimentan al atravesar cada una de las paradas de la procesión. En Coranzulí, si bien los calvarios no forman parte del recorrido pudimos ver su intervención en la fiesta en el momento de la recepción de los invitados de otros pueblos. Como sucedió con los peregrinos de Susques, éstos fueron recibidos en el extremo sur del pueblo, en coincidencia con la localización del calvario sur (el único en Coranzulí que en la actualidad se encuentra semi-derruido) y fue de hecho allí mismo donde se realizó la *chayada* de las vírgenes y el ingreso de los visitantes con su propia Patrona al espacio-tiempo de la fiesta.

Así es que debemos pensar en función de la espacialidad, no sólo en el espacio sino en el tiempo. La Fiesta conmemora un momento originario que se recrea en el espacio a partir de las acciones que realizan las personas durante la fiesta y que responde por tanto, a su duración. Se trata de una instancia de colaboración mutua y de sentido de lo comunitario que se sostiene desde el propio ‘mito de origen del pueblo’ y que se ‘activa’ entonces en la Fiesta. El valor histórico de ésta cobra especial relevancia, en tanto es el momento de iniciado con la aparición de la virgen y la fundación del pueblo el que se reafirma en cada celebración.

Este tipo de prácticas rituales que movilizan una serie de lazos sociales comprensibles en un sentido comunitario, han sido registradas en distintos sitios de los Andes en el contexto de las celebraciones religiosas y en el carnaval (TOMASI, 2011; COSTA Y KARASIK, 2010); así como también en relación con prácticas vinculadas a la producción, tales como la limpieza de asequias, y a las prácticas constructivas, en general asociadas a las arquitecturas de las Iglesias (URTON, 1988; SENDÓN, 2004; TOMASI, 2011). En este contexto, el concepto de comunidad en el contexto andino es un problema en sí mismo que abordaron diferentes autores (MOSSBRUCKER, 1990; KHAZANOV, 1994; ALBER, 1999; ZAGALSKY, 2009) y adentrarnos en él excede los objetivos de este trabajo. Sin embargo, es necesario diferenciar, por un lado, la idea de comunidad en tanto producto jurídico, cuyo origen se encuentra asociado a la relación entre las poblaciones pastoriles andinas

y los estados, coloniales y republicanos (FUENZALIDA, 1970; ABERCROMBIE, 2006 [1998]); y por el otro, la comunidad como una construcción que, más allá de sus orígenes socio-políticos, se constituye como una construcción compleja y dinámica (MOSSBRUCKER, 1990) que es posible de ser articulada a través de distintas construcciones espaciales. Desde esta segunda perspectiva, lo que nos interesa plantear en este caso, tiene que ver con lo que llamaremos un 'sentido comunitario' que, aunque dinámico, se construye a lo largo del tiempo y que aquí tiene que ver con una relación que existe entre: las distintas familias, el espacio del pueblo y el 'origen común'. Es desde el acto performativo que implica la fiesta que estos lazos se visibilizan y operan en la construcción de diferentes espacialidades.

Así, la Fiesta Patronal activa en el pueblo y en su recorrido procesional, una concepción escalar que la preexiste y existe asociada a un espacio y a contexto histórico determinado que tiene que ver con su origen. En esa actualización, no solamente se refuerzan vínculos y roles entre las personas, sino que también estas relaciones pueden ser modificadas, transformadas y por lo tanto reconstruidas de acuerdo a circunstancias específicas, tal como observaremos más adelante en relación con lo 'extra-local' y también con lo 'doméstico'.

### *Lo extra-local*

El desfile cívico-militar fue la fiesta que articuló a las distintas 'institucionalidades' que operan en Coranzulí: la comisión de servicio, la unidad sanitaria, la escuela, la Comunidad Aborigen, los ex-combatientes de Malvinas; las que desfilaron ante la mirada de las autoridades político-administrativas, tanto del municipio como de la provincia. La banda de música de la policía provincial, fue la encargada de musicalizar el paso de los distintos grupos. La conjunción de agentes estatales y participantes locales que están implicados en estos diferentes colectivos resulta en sí, significativa para pensar en la escala como una construcción que se da desde la práctica y en relación. Se trata de una construcción institucional 'extra-local' pero que es operada por agentes en su mayoría locales y que actúa en el contexto de una fiesta que es propia del pueblo, y que por lo tanto reactualiza también un sentido comunitario. En este sentido, los discursos pronunciados por los funcionarios previo al desfile, orientaron demandas colectivas sobre diferentes problemáticas de estas instituciones, las que encarnan, también, distintas tensiones entre estas escalas.

El modo en el que estas relaciones se 'espacializan', sin embargo, se diferencia de la lógica de la procesión. Esta no tiene lugar en el espacio delimitado por la Iglesia, sino en la avenida principal del pueblo, donde se encuentran los edificios institucionales y los comercios. No hay, en la linealidad de su recorrido, un espíritu



integrador de los distintos grupos que desfilen, sino que se trata de una sucesión de personas que avanzan en un continuo donde ni el comienzo ni el fin resultan importantes y donde el único punto de relevancia está dado por la pasada frente al palco (ver en Figura 9). A diferencia de la circularidad de la peregrinación, la linealidad del desfile se encuentra en relación con cierta ‘oficialización’ de la fiesta o de parte de ella. La fiesta excede entonces el propio límite de lo ‘local’, para conformarse en un espacio de demandas que tiene que ver con el rol que lo comunitario tiene a nivel provincial e incluso nacional. En términos temporales, no hay un origen común que se reactive, sino que se trata de una construcción cívica que articula, a través de las adscripciones de los participantes, distintos momentos de una historia que excede a los procesos estrictamente ‘locales’ (las reivindicaciones de los pueblos originarios, la historia de la escuela, la memoria de Malvinas).

En este sentido, el desfile contó con la presencia de invitados que llegaron a Coranzulí desde la capital provincial, los que ubicados en el palco montado especialmente para tal fin sobre la avenida, espectaron el desfilarse de los distintos grupos. Sin embargo, la procesión que anteriormente entendimos como ‘local’ involucró también la participación de personas y figuras sagradas extra-locales (los susqueños y su virgen Patrona). Sin embargo, no podríamos llamarlos ‘espectadores’. Su participación en las instancias procesionales y en los bailes que formaron parte de la celebración frente a la Iglesia, se dio de manera activa. Lo performativo de la procesión y en particular la acción del *chayado* realizado en el calvario a su llegada, podemos plantear que han operado como instancias de cambio de estado y de incorporación al espacio-tiempo de la fiesta. Resulta central entonces esta diferenciación, la que se pone entonces de manifiesto a la hora de definir los sentidos de lo colectivo. Acaso ¿aquellos observadores del desfile forman parte de la construcción colectiva de la fiesta?

#### *Lo ‘doméstico’*

Cabe preguntarnos entonces acerca la problemática que a su vez se da cuando una tercera escala, que llamaremos ‘doméstica’ se incorpora a través del oratorio domiciliario como lugar de ciertos santos y como instancia de peregrinaje hacia el fin de la fiesta. Hemos mencionado el rol que posee la familia como institución central que ha organizado las pertenencias y espacios de los pastores en el campo. Ahora bien, ¿cuál es el rol que el oratorio doméstico de una familia local cumple en el espacio religioso comunitario del pueblo?

Una cuestión no menor en este punto se es que el oratorio comienza a formar parte de la celebración luego de la partida de la mayoría de los grupos y personas

‘extra-locales’, e incluso posterior a la partida del obispo. Así, la introducción de la escala doméstica ante la deconstrucción de la ‘institucionalidad’ resulta interesante para ser observada nuevamente a la luz de las relaciones comunitarias que se construyen en el espacio del pueblo. Finalmente, se trata de las distintas familias pastoras de Coranzulí las que, a través de sus lazos constituidos históricamente celebran en el oratorio de una de ellas y junto con sus santos. A su vez, la espacialidad que se construye en esa instancia de la fiesta reproduce en cierto sentido, aquella que se había constituido en el ámbito de la plaza la noche anterior, con la banda tocando y los bailes en círculos (ver Zoom 2 en Figura 9). Simultáneamente, el oratorio alberga a las vírgenes y santos, -ya no a la Patrona, quien descansa en la Iglesia-, sino aquellos que *son* de las familias y que, en general, habitan en sus pequeños oratorios en el campo.

Entonces nuevamente nos vemos ante la necesidad de observar cómo o a través de las prácticas que se dan en el espacio, se definen las relaciones entre las personas. En esta instancia de la celebración, quedan por fuera aquellos que no ‘pertenecen’ al pueblo, tanto los peregrinos susqueños, que fueron incluidos a través del *chayado* en el espacio-tiempo de la fiesta; como también de aquellos que participaron sólo como espectadores, desde el palco principal. Quienes estaban ahí eran entonces las familias, que despojadas no sólo de sus papeles institucionales sino de la centralidad de la Iglesia y la preeminencia de la Patrona, celebraba sus santos desde el interior de una casa en el pueblo.

Esta última cuestión nos conduce a pensar que esta aparente escisión de fiestas (y de escalas) que estamos proponiendo no puede sostenerse del mismo modo cuando nos aproximamos a observar a las personas y sus relaciones. La Comisión de Servicio de la Iglesia es la principal organizadora del evento y es en particular la familia que cada año le corresponde liderar la organización, la que establece los tiempos y espacios de la celebración, principalmente los referidos a la recepción de los visitantes de otros pueblos, los bailes en la plaza y la peregrinación. Por otro lado, la Comisión de Servicio es también una de las organizaciones que porta bandera y realiza su pasada en el desfile cívico-militar, que se autoproclama como el *acto central* de una fiesta que dura al menos tres días y que tiene su centro simbólico en la Iglesia. A su vez, las paradas de la procesión y las peticiones pronunciadas en cada una de ellas por el obispo involucraron, como vimos, cuestiones que necesariamente exceden el campo de lo religioso y en particular del homenaje a la virgen. En un sentido ‘inverso’, la gran mayoría de los agentes que forman parte de la Comisión Municipal encargada de dicho acto fueron parte de la procesión, e incluso de las bandas de sikuris que musicalizaron las *luminarias* y el recorrido. Del mismo modo, muchos de los participantes activos

de la peregrinación y los bailes, formaron también parte, como público o como pasantes, del desfile, expresando su orgullo por símbolos nacionales ante la mirada de los invitados. Entonces, ¿no eran acaso las mismas personas las que jugaban distintos papeles, producían distintos espacios, y trazaban diversas coreografías?



**Figura 9.** Mapeo de los recorridos y desplazamientos que se producen durante la celebración en el pueblo

Elaboración de la Autora

## Reflexiones finales

Al comienzo de este trabajo planteamos a la escala como una construcción que articula: actores, prácticas y espacios. Sin embargo, como pudimos observar a través del relato, estos procesos no son unívocos y existen superposiciones en las articulaciones entre sus partes y agentes. Si como plantea Haesbaert (2005) para comprender la noción de territorio, “primeramente debemos distinguir los múltiples agentes/sujetos que los construyen, sean estos individuos, grupos sociales o Estado, empresas, instituciones” [traducción propia], esto se vuelve aún más complejo cuando las superposiciones no se dan solamente en el plano de lo material. Estas están en estos mismos actores/sujetos, muchas veces escondiendo relaciones complejas, donde distintos intereses conviven en tensión y se constituyen en una puja de poderes por la materialización de ideas e intereses en el espacio.

Entonces, volviendo sobre la idea de la Fiesta como instancia de ‘activación de un sentido comunitario’, ¿es posible pensar, a través de sus espacialidades, a éste de un modo cerrado y homogéneo? ¿La comunidad son los vecinos que se reúnen para celebrar sus santos, son los peregrinos que se congregan para honrar a la virgen o son las instituciones locales que celebran el aniversario fundacional? ¿O más bien debemos pensarla, en línea con lo planteado anteriormente, en una construcción dinámica que conjuga todas estas ideas?

En este contexto volemos sobre la noción de escala y las definiciones planteada por Herod (2003) para pensar en su doble sentido. Como observamos aquí, la escala efectivamente puede ser pensada como una construcción material dinámica que se produce en diálogo con la espacialidad. Sin embargo, es de hecho desde esa aproximación, que la escala nuevamente se constituye como una herramienta de análisis que en definitiva posibilita al investigador reconocer estos diferentes universos operando en el espacio y aproximarse a comprender los sentidos que tiene lo comunitario en un contexto específico, sin etnocentrismos. No podemos entonces pensar en lo comunitario desde una escala ‘local’ sino que necesariamente debemos tener en cuenta las articulaciones que esta tiene con lo ‘extra-local’ y también con ‘lo doméstico’. Es en esa relación donde se construye, en definitiva, su complejidad.

De este modo, consideramos que un análisis que se proponga hacer de la escala una herramienta posible para la aproximación al conocimiento de una cierta realidad social y material, debe necesariamente enfrentarse a la observación de éstas construcciones desde su acción en el espacio. Este artículo intentó indagar justamente sobre esas interacciones y superposiciones, las que se dan en las prácticas de las personas en relación con las escalas que atraviesan sus vidas. Un camino posible para intentar reconocer, como investigadores, las múltiples

nociones, miradas y conflictos, que en definitiva construyen y reconstruyen los propios actores sobre su espacio social.

## Bibliografía

- ABERCROMBIE, T. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Instituto de Estudios bolivianos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006 [1998].
- ALBER, E. *¿Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999.
- ALLEN, C. J. *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2008 [2002].
- BARADA, J. *Entre casas, departamentos y viviendas. Un análisis etnográfico sobre la producción de arquitectura doméstica en un pueblo puneño. Coranzulí, Jujuy*. Tesis de Maestría en Antropología Social inédita. IDES-IDAES/UNSAM, 2015
- BENEDETTI, A. *Un territorio andino para un país pampeano. Geografía histórica del Territorio de Los Andes (1900-1943)*, Tesis doctoral inédita. Universidad de Buenos Aires, 2005
- BENEDETTI, A. Y J. TOMASI (comp.) *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. Tomo I: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2014.
- BOURDIEU, P. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007 [1980].
- CABRERA, A. *Regiones Fitogeográficas Argentinas*. Enciclopedia argentina de agricultura y jardinería. Tomo II, fascículo I, pp. 1-85. Buenos Aires: Acme, 1976.
- COSTA, M., y G. KARASIK. “¿Supay o diablo? El Carnaval en la Quebrada de Humahuaca (Pcia. de Jujuy, Argentina)”, *Carnavales, Fiestas y Ferias en el mundo andino de la Argentina*, p. 43-74, 2010.
- DELGADO, F. Y B. GÖBEL. “Departamento de Susques: la historia olvidada de la Puna de Atacama”. *Jujuy en la Historia. Avances de investigación*. Jujuy: UNJU, 1995.
- DIEZ HURTADO, A. “Fiestas patronales y redefinición de identidades en los Andes Centrales”. Recuperado marzo 5, 2013, de <http://www.naya.or>.
- FUENZALIDA, F. “La estructura de la comunidad de indígenas tradicional”. *AA.VV, El campesino en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, p. 61-104, 1996.
- GLUCKMAN, M. “Análisis de una situación social en Zululandia moderna”, *Bricolage N°1*, p. 1-30, 2003 [1958].
- GUBER, R. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma, 2001.
- GUNDERMANN, H. “Pastoralismo andino y transformaciones sociales en el norte de Chile” En: *Estudios Atacameños* 16. San Pedro de Atacama, p. 293-319, 1998.
- GUTIERREZ, R. (coord.) *Pueblos de Indios, Otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya-yala, 1993
- HAESBAERT, G. “Da Desterritorializacáo á multiterritorialidade”. En: *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*, Universidad de São Paulo, p. 6774-6792, 2005.
- HEROD, A. “Scale: the local and the global” HOLLOWAY, S; RICE, S.P. y G. VALLENTINE. *Key concepts in geography*. Londres: Sege Publications, 2003.
- HOWITT, R. “Scale as relation: musical metaphors of geographical scale”. *Area* 30, p. 49-58, 1998
- KHAZANOV, A. *Nomads and the outside world*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1994

- MARSTON, S. A. "The social construction of scale", *Progress in human geography*, 24, 2, p. 219-242, 2000
- MOSSBRUCKER, H. *La economía campesina y el concepto "comunidad": un enfoque crítico*, Lima: Instituto de estudios Peruanos, 1990.
- REBORATTI, C. "Una cuestión de escala: sociedad, ambiente, tiempo y territorio", *Sociologías*, Año 3. N°5, p. 80-93, 2001
- RIVET, M.C. *Estructuras chullparias, agencias y negociación de sentidos en Agua Delgada (Coranzulí, provincia de Jujuy), entre el Período Tardío y el Colonial*. Tesis de Doctorado inédita. Universidad de Buenos Aires, 2013.
- SEGATO, R. "Algunas propuestas para un estudio del cambio religioso: la expansión evangélica en la Quebrada y Puna jujeñas" *Revista sociedad y Religión* N°8, p. 41-59, 1991.
- SENDÓN, P. "El wasichakuy de Marcapata. Ensayo de interpretación de una "costumbre" andina". *Revista Andina*, 39, p. 51-74, 2004.
- SICA, G. *Del Pukara al Pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina. Siglo XVII*. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2006.
- STAEHELL, L. "Empowering political struggle: spaces and scales of resistance", *Political Geography* 13(5), p. 387-391, 1994.
- TOMASI, J. *Geografías del pastoreo. Territorios, movilidades y espacio doméstico en Susques (provincia de Jujuy)*. Tesis de doctorado inédita, Universidad de Buenos Aires, 2011.
- URTON, G. "La arquitectura pública como texto social: La historia de un muro de adobe en Pacariqtambo, Perú (1915-1985)" En: *Revista Andina*, 6, p. 225-261, 1988.
- ZAGALSKY, P. "El concepto de "comunidad" en su dimensión espacial. Una historización de su semántica en el contexto colonial andino (siglos XVI-XVII), *Revista Andina*, N°48, pp. 57-90, 2008

(Endnotes)

- 1 Siguiendo a Benedetti y Tomasi (2014), nos referiremos a las espacialidades como al conjunto de acciones relaciones que realizan las personas en relación con los objetos en el espacio tendientes a su apropiación.
- 2 Anteriormente esta área había pertenecido a Bolivia, desde la independencia y hasta 1879, y luego fue parte de Chile desde 1880 hasta 1899.
- 3 La noción de familia y sus implicancias en la producción material del pueblo de Coranzulí ha sido analizada en otro trabajo de la autora (2015).
- 4 A diferencia de los llamados "pueblos de indios" que se extendieron a lo largo de todo el Virreinato del Perú, desde Cuzco hasta la Gobernación del Tucumán en el actual territorio argentino (GUTIÉRREZ, 1993), parte de la Puna de Atacama, donde se encuentra Coranzulí, no fue parte de una política reduccional sistemática sino que el desarrollo urbano de los pueblos y en especial el incremento del asentamiento allí de la población pastoril se dio recién en el siglo XX, asociada a los factores antes mencionados.
- 5 Esta misma condición de la fiesta como articuladora de una población local que se encuentra atravesada por procesos de cambio económico y migraciones del campo a las ciudades, fue observada por otros investigadores en distintos sitios de los Andes (GUNDERMANN, 1998; ALLEN, 2008; GÖBEL, 2002; entre otros).
- 6 Utilizaremos las cursivas para los términos nativos y expresiones utilizadas por nuestros interlocutores en el campo.

7 La *chayada* consiste en arrojar en un hoyo en la tierra, hojas de coca, bebidas, alcoholes, cigarrillos, para la *Pachamama*. Durante la *chayada*, el hoyo permanece abierto y las distintas personas presentes se van acercando para realizar su ofrenda. Al finalizar, éste vuelve a ser tapado. En este caso, el hoyo se abrió en frente a las vírgenes, y es junto con ellas que se realizó la ceremonia.

8 En el contexto puneño, es frecuente que las familias tengan a su cuidado algún santo o virgen que permanece en los oratorios domésticos situados en las casas en el campo, y que en esta ocasión se acerca al pueblo para la celebración colectiva de la Fiesta Patronal. Además de lo registrado en nuestro trabajo en Coranzulí, esto ha sido observado particularmente por Tomasi (2011) para el caso de Susques.

9 Las luminarias son unas enormes fogatas (una o dos) que se encienden frente a la iglesia y que se mantienen encendidas durante el evento nocturno. Alrededor de ellas suelen realizarse algunos bailes y tocar las bandas de música.

10 Según Rita Segato (2008), en Coranzulí el 80% de la población es evangélica. Desde nuestro trabajo de campo observamos también una enorme incidencia de esta población sobre el total en Coranzulí. Esto tiene un impacto significativo en la ritualidad que atraviesa la vida cotidiana del pueblo y la Fiesta Patronal en particular, en tanto los evangélicos no sólo no participan de las fiestas católicas sino que tampoco realizan rituales asociados a las prácticas andinas, como lo es el del *chayado*.

11 La comisión de Servicio de la Iglesia es la organización que se encarga de la mantención de la capilla durante todo el año, y es la que organiza también la fiesta. Compuesta por diferentes familias, cada año la responsabilidad de la organización recae en alguna de ellas, la cual es apoyada por el resto de la comisión.

12 La Comunidad Aborigen de Coranzulí se conformó en el año 2001. Su personería jurídica ante el Estado Nacional Argentino en el marco de las disposiciones contenidas en el artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional en su reforma de 1994; y en la ley 24071 que ratifica el convenio 169 de la OIT del año 1989.

