



FORMAS DE ESTRUCTURACIÓN DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y RESPUESTAS A LAS MODALIDADES DE INTERPELACIÓN ESTATAL

FEDERICO MARIO KINDGARD

Antropólogo, profesor de Antropología de las Sociedades Complejas

Universidad Nacional de Jujuy

federicokin@hotmail.com

GABRIELA CARLOS

Antropóloga

Universidad Nacional de Jujuy

gabidlacarlos@gmail.com

RAÚL ACOSTA

Técnico en Antropología

Universidad Nacional de Jujuy*

RESUMEN

Desde fines de la década del '90 asistimos a una fuerte etnización del discurso político en la provincia de Jujuy. Amplios sectores de la población empezaron a reivindicar su pertenencia a diversos pueblos originarios al tiempo que se esfuerzan por hacer visibles aquellos rasgos que consideran más significativos de las culturas indígenas locales. La apelación a lo indio y a las culturas originarias trascendió ampliamente el ámbito de las discusiones científicas, introduciéndose sobre todo en las discusiones jurídicas, donde la visualización del carácter instrumental de las reivindicaciones de base étnica actúa como un elemento deslegitimante de las mismas.

En el presente escrito, proponemos acercarnos al análisis de los procesos de reproducción social prevalecientes en las comunidades locales, específicamente aquellos por los cuales se reprodujo históricamente la desigualdad entre la población de origen indígena y el resto de la población provincial, así como a las formas de interpelación desde el estado hacia esas poblaciones, que contribuyeron y contribuyen a la forma específica que asume la organización y expresión de los intereses locales.

Fecha de Recepción: 05 de febrero de 2016 - Fecha de Aceptación: 23 de mayo de 2017

*Junio de 2015

Palabras clave: Identidad, Pueblos originarios, Propiedad de la tierra, Interpelación estatal.

***STRUCTURATION FORMS OF INDIAN PEOPLE AND THE RESPONSES
TO THE MODALITIES OF STATE INTERPELLATION***

ABSTRACT

Since the late 90's we have seen a strong ethnicisation of the political discourses in the province of Jujuy. Broad sectors of the population started to defend their belonging to different native peoples while trying to make visible those characteristics of local indigenous cultures they consider meaningful. Appealing to the issues regarding the indigenous peoples and the native cultures has transcended the field of scientific discussions and has been introduced mainly in legal discussions, where the visualization of the instrumental character of the ethnic-based demands acts as a delegitimizing element of those demands.

In this paper, we propose to make an approach to the analysis of the processes of social reproduction prevailing in local communities, specifically those processes by which inequality among native peoples and the rest of the provincial population has been historically reproduced. We also want to show the forms of interpellation from the state towards the native peoples that contributed and still contribute to the specific form that assumes the organization and expression of local claims.

Key words: Identity, Indigenous peoples, Land property, State interpellation.



INTRODUCCIÓN

Desde fines de la década del '90 asistimos a una fuerte etnización del discurso político en la provincia de Jujuy, donde amplios sectores de la población empezaron a reivindicar su pertenencia a diversos pueblos originarios al mismo tiempo que se esfuerzan por hacer visibles los rasgos que consideran más significativos de las culturas indígenas locales. La apelación a lo indio y el respeto hacia las culturas originarias ganó también espacio en el discurso político. El contraste de esta nueva situación con la que se daba en los años '80 y la rapidez del cambio ha llevado a que discursivamente predominen explicaciones de tipo instrumental de la nueva etnicidad presente en la provincia, retomando algunas conceptualizaciones de Frederik Barth (1976) acerca del carácter no esencialista de lo étnico y de la forma en que los actores sociales alternativamente activan o desactivan sus identidades étnicas según el contexto, implícitas tanto en la legislación como en la implementación de políticas hacia los pueblos indígenas que hacen hincapié en la autoadcripción como elemento fundamental para determinar el carácter indígena de un colectivo. Sin embargo aquí no nos encontramos frente a actores individuales que activan o desactivan las referencias étnicas en su comportamiento y discurso según las situaciones de interacción, sino de la constitución de colectivos organizados en referencia a identidades étnicas, presuntamente preexistentes pero aparentemente ausentes hace apenas 20 años. Aunque aquí nos concentraremos en el abordaje antropológico del tema, vale hacer notar que el mismo trasciende ampliamente el ámbito de las discusiones científicas y se ha introducido en las discusiones políticas locales y sobre todo en las discusiones jurídicas, donde la visualización del carácter instrumental de las reivindicaciones de base étnica actúa como un elemento deslegitimante de las mismas.

Las reflexiones conjuntas que presentamos en esta ponencia son el fruto de las observaciones realizadas en las investigaciones que cada uno de nosotros sigue en forma individual y de las discusiones y el trabajo conjunto realizado como miembros del equipo técnico del área social del RETECI (Registro Territorial de Comunidades Indígenas)¹, si bien omitiremos la consideración de casos concretos observados en el

¹ RETECI es un programa desarrollado en el marco del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, con diferentes contrapartes en la provincia de Jujuy. El programa tiene por finalidad registrar el total de las poblaciones indígenas del país, su situación

curso del trabajo como parte de este programa, los que son de carácter confidencial. Sin embargo la observación reiterada de problemas similares nos llevó al convencimiento de la necesidad de dar a conocer estas reflexiones generales a fin de contribuir a la comprensión del significado de las luchas actuales de los pueblos indígenas.

Al abordar la problemática desatada por la adjudicación de tierras a los pueblos indígenas en el marco de las nuevas disposiciones constitucionales aparecen como ejes sobresalientes el del autoreconocimiento como colectivo étnico y el de la cosmovisión y su relación con la territorialidad. Como resultado predomina una visión ahistórica de la problemática, visión sostenida en la apropiación de diversos conceptos desarrollados en el seno de la antropología, que alterna entre la discusión del presente y los procesos de organización comunitaria, reconocimiento legal y autoreconocimiento como colectivos étnicos y la recuperación de un pasado lejano y mítico como fundamento histórico de los reclamos. Esta visión ignora los términos del problema tal como se presenta, generalmente, a las comunidades concretas que lo abordan desde la perspectiva de una reivindicación histórica de las tierras que habitan (o habitaron hasta épocas recientes), fundada en la historia reciente y su continuidad con la situación actual.

En la perspectiva ahistórica prevaleciente, el abrupto cambio de identidades locales y la rápida asunción de identidades étnicas no puede ser entendido sino como una simple manipulación consciente de la identidad con el fin de obtener el reconocimiento de propiedad sobre tierras que pueden estar o no siendo ocupadas de manera efectiva, asumiendo de manera implícita esa definición instrumental de la identidad étnica. Luego aparece un vacío para llenar entre la reivindicación presente y la evocación mítica de un pasado distante, vacío, que busca llenarse en función de aportes de la arqueología, la historia y la antropología social; es decir, se constituye un proceso en que las comunidades indígenas son expropiadas de sus propias reivindicaciones que pasan a manos de un conjunto heterogéneo de intermediarios (entre quienes nos contamos) que a su vez, en ese mismo proceso de constitución como mediadores, imponen una serie de requisitos que son otros tantos obstáculos para las comunidades en cuestión.

En contraposición a esto, planteamos que para analizar el proceso

socioeconómica y sus respectivas reivindicaciones territoriales, en el marco de ley 26.160 que suspende los procesos de desalojo contra comunidades indígenas. Los autores formamos parte de los equipos técnicos de ese relevamiento en el año 2009.



es necesario distanciarnos de los conceptos en juego (autoadscripción, importancia central de la cosmovisión como elemento de sustentación de los reclamos, justificación de una identidad "originaria", comunidad indígena) recordando además que no son conceptos que hayan puesto en juego los mismos pueblos indígenas sino que han sido postulados desde el estado a través de las distintas normas sancionadas y políticas implementadas. Desde este distanciamiento proponemos acercarnos al análisis de los procesos de reproducción social prevalecientes en las comunidades locales y específicamente a los procesos por los cuales se reprodujo históricamente la desigualdad entre la población de origen indígena y el resto de la población provincial (no solamente los descendientes de europeos sino también todos aquellos que siendo descendientes de indígenas hubieran cortado todos sus vínculos con las poblaciones rurales), así como las formas de interpelación orquestadas desde el estado hacia esas poblaciones y que contribuyeron y contribuyen a la forma específica que asume la organización y expresión de los intereses locales. La adopción de esta perspectiva permite, además, un acercamiento más congruente con el modo en que las reivindicaciones son entendidas y expresadas por las comunidades locales así como a hacer visibles una serie de contradicciones y conflictos que se plantean en el proceso y que dificultan a los pueblos indígenas avanzar en sus reivindicaciones.

LAS COMUNIDADES INDÍGENAS COMO PARTE DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA

Desde hace algo más de cien años, la reproducción material de la desigualdad entre la población hispanizada y la población indígena se produjo y produce en la subsunción de las formas de producción indígena y los usos indígenas de la tierra en la economía capitalista, subsunción que, aunque implicó importantes cambios a nivel económico, político y simbólico, mantuvo la especificidad de las formas indígenas de acceso y uso de la tierra; y esta reproducción material ocurre bajo la presión estatal para la incorporación de la población indígena en condiciones económicamente favorables para las empresas así como políticamente manejables.

Desde mediados del siglo XIX, mientras en el nivel de las relaciones de propiedad, el estado ilegalizaba la propiedad comunitaria y se ex-

pandía la propiedad privada en grandes latifundios, expropiando de ese modo a la población indígena, empezó una fuerte campaña (que continúa hasta hoy, si bien reducida a pequeños grupos de antiindígenas militantes) tendiente a borrar las identidades indígenas e imponer nuevas, tales como las de "gaucho" o "criollo". Estas formas de interpelación estatal pueden caracterizarse por:

1) El proselitismo religioso, acompañado de la prohibición y la persecución de las prácticas religiosas prehispánicas que se dan ya desde el primer momento de la conquista y continuaron hasta aproximadamente la década de 1980 en el caso de la iglesia católica, y siguen hasta la actualidad en el caso de las iglesias evangélicas.

2) La influencia de la escolarización sobre la lengua hablada, con la progresiva sustitución de las lenguas originarias por el español como lengua de uso cotidiano. Por momentos, sobre todo hasta mediados del siglo XX, estas presiones incluyeron la prohibición del uso de la lengua materna en el contexto escolar con castigos psicofísicos para quienes la usaran. De modo más permanente esta presión se conjugó con la discriminación y el desprecio hacia las expresiones culturales indígenas.

3) Imposición a través de todas las instituciones del estado, pero sobre todo a través de la escuela de una versión oficial de la historia que negaba la presencia y la persistencia de poblaciones indígenas en el presente histórico, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Haciendo una oposición entre: Indio/Ciudadano; Salvaje/Civilizado, tomaban la historia republicana como el escenario de una transición de los pueblos indígenas de una situación a otra, lo que implicaba la ruptura con el pasado indígena y la disolución de las identidades indias en la identidad nacional. En esta identidad nacional se reforzaba la figura del gaucho como personaje que reunía en sí los atributos del mestizaje entre la cultura europea y la cultura americana y el de ser el símbolo de la lucha contra el dominio español primero y la lucha contra los pueblos indígenas no incorporados a la órbita estatal después.

La población indígena respondió a esta forma de interpelación aceptando de manera ambigua y resignificada las identidades que se les atribuía desde el estado, es decir, calificativos como el de "criollo" y "gaucho" lejos de asimilar la población indígena a la población hispanizada empezaron a servir como diacríticos frente a la población ci-



tadina. De hecho el apelativo "criollo" pasó de designar la oligarquía local de raíz colonial a la población rural de ascendencia indígena, algo similar pasó con el apelativo "cholo", que en Bolivia designa a las clases acomodadas hispanizadas y ciudadinas y aquí designa fundamentalmente a la población de origen rural e indígena. En el marco del racismo imperante en la sociedad, estos apelativos sirvieron también para enmascarar las relaciones de discriminación contra la población indígena, relaciones que se hacían patentes al utilizar apelativos como "coya", "indio", "negro" o "chaguanco" como insultos o formas despectivas de referirse a las poblaciones indígenas.

De este modo los pueblos indígenas de la provincia mantuvieron y defendieron su especificidad cultural frente a la cultura dominante en la provincia, a pesar de no adoptar explícitamente una identidad grupal que hiciera referencia a lo indio. Al evitar o dejar en segundo plano calificativos como el de "coya" o "chaguanco" y adoptar preferentemente calificativos alternativos como el de "criollo" o "gaucho" evitaban –o mejor dicho, soslayaban– la discriminación en la vida cotidiana, sin embargo, mantenían claramente las especificidades culturales que los alejaban de la cultura dominante en la sociedad. Esta situación puede apreciarse en acontecimientos dramáticos tales como el Malón de la Paz, tal como lo describe y analiza Gómez, E (1988). Los participantes en la marcha van vestidos a la usanza tradicional, con ojotas, sombrero ovejuno, ropas de barracán y picote, etc.; para los porteños (ajenos a la cultura provincial y las sutilezas de su racismo) no hay dudas de que se trata de indios, sin embargo los manifestantes se preocupan por aclarar: "no somos indios, somos argentinos, somos ciudadanos como ustedes". Cabe preguntarnos: ¿Eran ciudadanos plenos, como sus interlocutores o la ciudadanía era un estatuto a conquistar? Esto nos lleva al centro del problema que queremos plantear.

ESQUEMA HISTÓRICO DE LOS PROCESOS DE REPRODUCCIÓN DE LA DESIGUALDAD ENTRE LA POBLACIÓN INDÍGENA Y LA POBLACIÓN HISPANIZADA

Desde la colonia, los pueblos indígenas fueron incorporados a las sucesivas formaciones estatales locales como proveedores de trabajo. Durante el período colonial, la legislación aseguraba la subordinación política de las poblaciones a partir de instituciones como la enco-

mienda. Y hasta hoy la economía de los pueblos del área andina es una economía mixta, que combina recursos provenientes del asalariamiento y recursos provenientes de la producción doméstica, esta combinación de trabajo asalariado externo y trabajo doméstico interno a la comunidad tuvo y tiene un papel preponderante en las formas de organización económica, social y política de las comunidades locales.

Durante la colonia, en el área andina, la corona española delegó en los curacas y jilakatas la responsabilidad de conducir a los pueblos indígenas bajo la forma de comunidades, ellos tuvieron, entonces, la responsabilidad de organizar a su pueblo para cumplir con las obligaciones de la mita y la encomienda y también de recaudar y rendir para la corona española el tributo que debían pagar². A cambio retuvieron un grado de autonomía para organizarse según sus propios términos. En cuanto a la propiedad, la corona cedió tierras a nombre de las comunidades indígenas con el objetivo principal de asegurar la reproducción de la población indígena resguardándola de las ambiciones y la explotación de los hacendados españoles y criollos. Esto fue una política consciente, fruto de las graves crisis ocasionadas al proceso colonialista por la desaparición total de los indígenas en las islas de La Española y Cuba, lo que dejó a las primeras colonias españolas sin trabajadores que les provean los alimentos necesarios. Por debajo de la forma de comunidad se mantuvieron las formas locales de definir el acceso y el derecho a la tierra, siendo la principal el derecho a disponer de tierras individuales o familiares, ya no mediados por la pertenencia al ayllu, sino por la relación con la comunidad (no necesariamente la pertenencia a ella) y con una creciente mercantilización de las relaciones a medida que se extendía el uso del dinero. En este sentido, los derechos comunitarios sobre la tierra resguardaron a las comunidades indígenas de la expansión de propiedades españolas, pero siempre hubo un mercado activo de compra y venta de derechos individuales sobre tierras comunitarias entre los mismos indígenas. Finalmente, la propiedad comunitaria resguardó las formas organizativas basadas en el control vertical de pisos ecológicos y en el intercambio recíproco de trabajo que eran la base económica del Tawantinsuyu, pero redefiniéndolas y convirtiéndolas en una economía de subsistencia mientras

² En Sica, G. y Ulloa, M. (2006) hay una exposición de la situación general de los pueblos indígenas durante el período colonial y las características generales asumidas por las cargas de la encomienda y la mita entre los pueblos de la provincia. En Sica (2008a y 2008b) y Sanchez (2003) se puede profundizar en distintos aspectos de las encomiendas españolas.



que la parte dinámica del crecimiento económico pasó crecientemente a lo largo de los siglos de presencia europea, al sector capitalista, que ya aparece en forma incipiente en Potosí y los otros centros mineros coloniales.

La obligación de trabajar para los encomenderos fue sustituida en el período republicano por diversas presiones tendientes a la incorporación de la población indígena como trabajadores asalariados. Esto se logró principalmente a través de la continuidad de las instituciones de tipo feudal de la colonia con mecanismos como la conversión de los derechos de encomienda en obligaciones económicas; es decir, constitución de grandes latifundios de propiedad privada con la obligación de pago de arriendos por parte de las poblaciones originarias asentadas en los mismos. En este caso la figura del arriendo hace aparecer como un contrato con fines económicos entre dos partes lo que en realidad era la imposición unilateral de obligaciones a fin de forzar la concurrencia de los campesinos a la esfera mercantil, ya fuera vendiendo una parte de la producción a fin de pagar arriendos en dinero, ya fuera trabajando en las explotaciones de los propietarios.

En este contexto en el área andina el resguardo de la propiedad comunitaria fue una conquista de los pueblos indígenas frente a los embates de las políticas liberales; a través de ellas los pueblos indígenas, cuando pudieron, aseguraron su autonomía limitando la injerencia estatal (por ejemplo en cuestiones de policía y justicia), impidiendo o revertiendo la expansión de la propiedad privada en manos de criollos y dando una cobertura a las producciones indígenas frente a la competencia mercantil, mediante el mantenimiento de circuitos de trueque y los mecanismos de intercambio recíproco de trabajo y control vertical, aunque cada vez más limitados. La persistencia de este sector de subsistencia no implicaba la no participación indígena en la economía mercantil y capitalista, por el contrario, hubo una fuerte participación en estos sectores.

En el caso de la provincia de Jujuy a partir de la autonomía con respecto a la provincia de Salta, en el año 1835, se inició una política destinada a la desarticulación de las comunidades indígenas. Ese mismo año se quitó representatividad política a los curacas y en 1839, a partir de la ley de Enfiteusis la tierra pasa totalmente a manos privadas, desarticulándose las propiedades comunitarias. Sin embargo, la lucha y la resistencia de los pueblos indígenas por la tierra continuaron. Un punto

importante en esta lucha se dio entre los años 1872 y 1874, que abarcan el levantamiento puneño contra las tierras de la familia Campero, heredera del Marquesado de Tojo. Los Campero habían logrado que en el período republicano se les reconociera como propiedad no sólo las tierras que les habían sido entregadas como mercedes reales a los miembros de la familia sino las que correspondían a encomiendas, que de hecho estaban en manos de comunidades indígenas, de este modo los Campero empezaron a ser dueños de un extensísimo latifundio que abarcaba los departamentos de Yavi, Santa Catalina, Rinconada y Cochino. En el marco de esta lucha se dieron las batallas de Abra de la Cruz y Quera, en la primera los puneños derrotaron al ejército argentino, en la segunda, el ejército, con refuerzos llegados desde Salta derrotó a los puneños. Finalmente, la Corte Suprema de Justicia de la Nación declaró caducos los títulos de la familia Campero, basados en la herencia del Marquesado, sin embargo las tierras quedaron como de propiedad estatal y fueron vendidas a distintos hacendados en los años subsiguientes. A fines del siglo XIX el latifundio estaba totalmente reinstaurado en la puna de Jujuy.

En relación a los latifundios lo importante a destacar aquí es que en ellos persistió una relación de tipo feudal encubierta bajo la figura del arriendo, tal como se describe supra. Estas relaciones feudales obligaban a pagar determinadas sumas en dinero o especie, y cumplir con tareas laborales para los propietarios. Estas tareas iban desde la atención del servicio doméstico en las casas del campo y la ciudad, para lo cual se destinaban niñas desde corta edad; hasta la concurrencia a tareas específicas en explotaciones agrícolas de la finca; llegando a forzar la concurrencia a explotaciones capitalistas tal como se señala en la investigación de Rutledge (1987).

A partir del año 1949, y como resultado del Malón de la Paz, llevado adelante en el año 1946, la mayor parte de las tierras de la puna y quebrada pasaron a ser propiedades fiscales y entregadas en usufructo a los pobladores. Desde entonces se constituyeron algunas propiedades privadas sobre todo en el área de la quebrada de Humahuaca en las zonas aptas para agricultura y en algunas zonas ganaderas más productivas de la puna, como las tierras que rodean la laguna de Pozuelos. Sin embargo, la mayor parte de la tierra permaneció como tierra fiscal. Aquí se ve el principal aspecto en que las prácticas económicas de los pueblos indígenas chocan con el marco legal vigente. Las tierras de un



núcleo familiar son usualmente heredadas por un pariente, principalmente un hijo o hija, que se haya quedado viviendo en la comunidad, y cuando esto no sucede, pueden heredarlas parientes más lejanos. Esto no se compatibiliza fácilmente con las leyes que regulan la herencia en nuestro país, y que hace de todos los hijos herederos forzosos. El resultado es que las tierras que fueron entregadas en propiedad privada se encuentran frecuentemente en situaciones legales precarias (desde el punto de vista del titular de la explotación), es decir, como herencias indivisas en que se suman los derechos de dos o tres generaciones de herederos, de los cuales unos pocos son los que realmente utilizan la tierra y actúan como titulares de la misma, o como tierras sujetas a juicios de prescripción adquisitiva o usucapión, con los que periódicamente se arreglan las situaciones generadas por las sucesiones indivisas.

Este problema de la transferencia de la tierra por herencias y compra venta es de hecho más complejo, puesto que hay diversas transacciones que se arreglan a nivel local pero que al no tener regularizada la situación de propiedad efectiva, las mismas no son fehacientemente acreditadas por el Estado. Esta falta de correspondencia entre la legislación y las prácticas locales es uno de los factores que ha llevado a que se perpetúe el mantenimiento de las tierras como propiedad fiscal y en usufructo, y las situaciones a que da lugar en los casos que se ha tramitado la propiedad privada hacen que la relación de propiedad entre los campesinos y la tierra haya sido siempre precaria y que siempre se haya visto amenazada por la expansión de la propiedad privada capitalista.

En el caso de los guaraníes la historia es diferente. Durante el siglo XIX, en el SE de Jujuy se constituyeron grandes latifundios sobre la base de las mercedes de tierra otorgadas en el período colonial, donde desde fines del siglo XVIII se habían instalado haciendas azucareras. Sin embargo, el control del territorio por parte de los españoles era limitado debido tanto a la resistencia indígena como a la dificultad para explotar la tierra. A fines del siglo XIX y con el desarrollo de la producción azucarera a escala industrial se produce el control total del territorio, a partir de la ampliación del área sembrada con caña de azúcar y la fijación de la población trabajadora. Las diferencias étnicas sirvieron para organizar la división del trabajo, Kollas y Wichis fueron incorporados principalmente como mano de obra estacional, para la zafra;



los Guaraníes fueron tomados como mano de obra permanente, para el cultivo de la caña a lo largo del año, y también para la zafra.

En los lotes, la población guaraní pudo continuar con las prácticas económicas tradicionales, tenían acceso a los ríos para pescar, a la selva y el monte para cazar y tenían la libertad de desbrozar trozos de selva virgen para establecer sus "chacos" (chacras) donde sembraban maíz, mandioca, zapallo, porotos, y verduras de distinto tipo para su auto-subsistencia. Esta situación empezó a cambiar a partir de la década del '70, al comenzar la sustitución del trabajo humano por máquinas y consiguientemente a desalojarse los lotes. El proceso se aceleró y prácticamente terminó durante la década del '90, aunque aún persisten algunos lotes en el ingenio La Esperanza, donde la población continúa con el cultivo de huertos tradicionales como complemento del salario. En otros sitios las dificultades de acceder a tierras y agua para mantener huertos son tantas que aunque hay familias que los tienen, no es una práctica extendida en las comunidades. Por lo dicho, los guaraníes enfrentan simultáneamente la pérdida de acceso al salario y a los recursos de subsistencia tradicionales. En las localidades más chicas se mantiene el recurso a la pesca y la caza (dependiendo de la distancia y facilidad de acceso a los ríos o al monte) como medios de subsistencia, pero esto es muy dificultoso en las ciudades grandes (además debe entenderse que en las localidades chicas también el grueso de los recursos provienen del trabajo remunerado y solo una pequeña parte del consumo se satisface por dichas actividades). Además, se mantienen otros tipos de utilización del monte, como recolección de leña, madera para confección de artesanías y recolección de fibras, así como de plantas medicinales, aunque cada vez enfrentan más restricciones para acceder al monte por parte de los propietarios de tierra (fundamentalmente los ingenios azucareros). Al haber una complementación, en apariencia no contradictoria mientras duró, entre las actividades tradicionales y la participación como trabajadores asalariados de los ingenios, las poblaciones guaraníes no reclamaron tierras y se acomodaron a este modo de vida de forma que también la organización de los lotes en base a las jerarquías de las empresas reemplazó a la organización social tradicional. Sin embargo, los lotes se convirtieron en espacios de preservación de la cultura que se asentaba en el trabajo de los huertos familiares, trabajo que implicaba un tipo de reciprocidad generalizada (el motiro) que enlazaba a toda la comunidad guaraní



de cada lote.

REPRODUCCIÓN SOCIOCULTURAL Y DIFERENCIACIÓN ÉTNICA

Ligadas a la persistencia de esta particular sociedad agraria se ha dado también la persistencia de la cultura indígena, más allá de los diacríticos que las comunidades locales utilizaran para expresar sus particularismos frente a la cultura dominante y más allá de las formas de autodenominarse. Como parte de esta cultura de origen indígena encontramos los elementos de la cosmovisión que hoy se tratan de utilizar como argumento legal central en los reclamos de las comunidades. En ese sentido es posible que al centrar todo el peso de la argumentación en el auto-reconocimiento o no como pueblos originarios, nos estemos centrando en uno de los aspectos más superficiales de la problemática de la identidad de los pueblos indígenas³.

En el presente los pueblos originarios de la provincia van articulando su identidad a partir del reconocimiento de elementos civilizatorios⁴ de origen americano presentes en su vida cotidiana, en sus prácticas religiosas, en sus tradiciones orales y en sus prácticas económicas.

En el área andina, encontramos básicamente una forma de identidad que en su base se corresponde a lo que Miguel Bartolomé (1997) denomina identidad residencial. Es decir, los elementos civilizatorios originarios permanecieron vigentes resguardados por identidades locales, centradas en símbolos que resaltan la unidad de la comunidad local frente al mundo exterior. En este tipo de situación, la persistencia de una identidad originaria y los elementos civilizatorios correspondientes no implican una conciencia clara de pertenencia a unidades mayores o a pueblos de origen indoamericano, en algunos casos estas

³ Los procesos de autoadscripción y adscripción por otros son elementos centrales en la constitución de grupos étnicos entendidos como grupos políticamente movilizados, pero el marbete que sirve a tal proceso es de carácter altamente arbitrario y responde a los procesos históricos y coyunturas particulares de cada caso.

⁴ Tomamos la idea del trabajo de Miguel Bartolomé (1997), en él analiza la relativa independencia de la cultura e identidad indígenas y su interdependencia en el proceso histórico, interdependencia que encuentra su hilo conductor en la persistencia y el desarrollo de procesos civilizatorios alternativos al proceso dominante, procesos que remiten a la resistencia cultural de los pueblos indígenas, como aspecto irreductible de las luchas que los pueblos indígenas libran a la vez en otros planos (político, económico, etc.) Con el concepto de *elementos civilizatorios* queremos aludir a aspectos de la cultura indígena que están presentes en la vida diaria aunque no necesariamente articulados en un discurso étnico. Son, sin embargo, los emergentes de los procesos de resistencia cultural, y la materia prima a partir de la cual se desarrollan los discursos étnicos que movilizan en la actualidad a los pueblos indígenas de la provincia de Jujuy, en ese sentido el proceso de etnización más que el aprovechamiento de una coyuntura legal favorable, representa el trabajo reflexivo sobre la propia realidad y la propia historia, y su articulación a partir de un nuevo sentido de las mismas.

filiaciones sociales y culturales pueden estar incluso negadas, como el caso de varias comunidades del pueblo Ocloya, que en gran parte asumió una identidad “gaucha” como expresión y como articuladora de las identidades locales, en las que sin embargo, fácilmente se distinguen los elementos civilizatorios indígenas.

En cambio en el área guaraní, encontramos una forma de identidad centrada en la persistencia del uso de la lengua originaria, el reconocimiento de lazos de parentesco y la participación social en diversos eventos de la vida diaria y del ciclo ritual anual. Esta identidad no está centrada o referida localmente, ya que los lazos sociales, principalmente los de parentesco, cruzan las localidades y se extienden por un amplio territorio que abarca la faja de selva basal de las provincias de Jujuy y el N.E. de Salta, y se extiende hasta el sur de Bolivia. En este caso, la pertenencia a una tradición indoamericana es un elemento consciente para todos, así como la oposición con las tradiciones europeas (oposición que se da a un nivel simbólico en la retórica de los discursos y en las representaciones del Arete Guazu, en la historia oral, o en los relatos míticos; y que no significa rechazo de los elementos culturales provenientes de la tradición europea).

Teniendo esto presente, pensamos que se puede proponer una interpretación alternativa de las razones para la rápida etnización de los discursos en la provincia. Desde la década de 1990 asistimos a un creciente reconocimiento legal y político de la existencia de las comunidades indígenas y de sus particularidades por parte del estado argentino, en el marco de un proceso similar de alcance mundial y en que los acuerdos alcanzados en la ONU y otros organismos internacionales por parte de los pueblos indígenas de todo el mundo han sido un elemento de presión para los estados nacionales. En 1994, la reforma de la constitución dio cabida al reconocimiento de la preexistencia de los pueblos indígenas y de su derecho a tierras. Estos artículos de la constitución se han visto completados, luego, por acuerdos internacionales, como el Convenio 169 de la OIT⁵. En este marco, el Estado empezó a interpelar a la población de origen indígena en términos de “comunidades indígenas” y con una mayor disposición a aceptar y promover los particularismos culturales de cada comunidad. Los pueblos

⁵ El Convenio 169 de la OIT Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes fue promulgado en el año 1989, sin embargo Argentina lo ratificó en el año 2000 y entró en vigencia en julio del año 2001, 7 años después de la reforma constitucional de 1994.



indígenas fueron asumiendo abiertamente identidades indias sin que esto haya significado cambios importantes en su situación social y en sus prácticas culturales, que siguieron siendo las mismas, aunque ahora se les da más visibilidad pública y son reivindicadas como prácticas legítimas. Es decir, el cambio abrupto desde una situación de ausencia de discursos étnicos marcados como formas de identificación grupal a la rápida etnización actual es producto básicamente del cambio en las formas de interpelación del Estado y las consiguientes respuestas a la misma por parte de los pueblos indígenas para enfrentar problemas que son básicamente los mismos de antes aunque hoy tienen otras posibilidades de reclamo y resolución.

Esto implica que, si nos quedamos en una posición interaccionista y situacional, no vemos la complejidad de los procesos de reproducción social y cultural de los que las decisiones individuales forman parte y adquiere una importancia teórica fundamental aquello que posiblemente sea el aspecto más superficial de los procesos de constitución de grupos: la selección del marbete en nombre del cual se desarrollarán los procesos de autoadscripción y adscripción a grupos. En una perspectiva que ignora voluntariamente los procesos históricos de diferenciación social y cultural y asume la diferencia como expresión de una creación actual de identidades, minimizando los procesos de reproducción social a partir de los cuales las diferencias se mantienen y se resignifican a lo largo del tiempo (incluso durante largos períodos históricos), al hacerlo no sólo invierte las relaciones de determinación en el análisis poniendo el énfasis en los aspectos más superficiales del fenómeno como elementos determinantes de los procesos sociales, también se convierte en un operador ideológico de negación (desde una posición dominante) de los aspectos de la relación que aparecen como más importantes para los sujetos involucrados en los procesos de autodefinition étnica, a saber, el derecho a la diferencia, la importancia central de la viabilidad histórica de lo que Bartolomé llama proyecto civilizatorio. En efecto, al hacer un énfasis exclusivo en los procesos de autodefinition, pasando a segundo plano los aspectos de diferencia cultural que se expresan en la diferenciación étnica, este tipo de defensa de las identidades étnicas es enteramente compatible con la persistencia de presiones aculturadoras que se imponen autoritariamente sobre los pueblos indígenas.

LAS FORMAS DE INTERPELACIÓN ESTATAL Y SUS CONDICIONAMIENTOS AL PROCESO DE ESTRUCTURACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS COMO SUJETOS HISTÓRICOS

Para terminar este análisis queremos mostrar cómo este tipo de imposiciones autoritarias está presente en la implementación misma de políticas que buscan incentivar los procesos de autoreconocimiento y hacerlo en términos respetuosos con las especificidades culturales de cada grupo.

En primer lugar, está la imposición de una organización formalizada frente al Estado como condición para acceder no sólo al reconocimiento de tierras sino a los diversos proyectos que se promueven desde el estado; y que esa forma de organización es la "comunidad".

Las comunidades son en principio unidades localizadas de los distintos pueblos que habitan una determinada región, y son la única entidad jurídica reconocida por el estado argentino como forma de organización de los pueblos originarios del país, y a través de la cual podrían hacer efectivos sus derechos. Pero para que esto se cumpliera deberíamos prescindir de cualquier concepto preestablecido de comunidad, y permitir que las comunidades sean lo que en cada caso hayan definido sus miembros y que resulten de la dinámica histórica observable en cada pueblo. En razón de ello es necesario despojar al concepto de las connotaciones inmediatas de sentido común, como por ejemplo la oposición entre comunitario: individual. En el aspecto de la propiedad la oposición real e histórica es propiedad comunitaria: propiedad privada, la propiedad individual no queda anulada por la propiedad comunitaria sino subsumida en ella. En realidad, tampoco es correcto hablar de derecho comunitario y derecho individual a secas, sino que la propiedad comunitaria es la forma culturalmente definida de determinar los derechos a la disposición y uso de los bienes; dentro de los cuales están contenidos también los derechos al uso y disposición individual. Incluso es posible pensar una propiedad comunitaria que no sea otra cosa que el resguardo legal de las propiedades individuales de sus miembros.

Al respecto cabe remarcar que la comunidad como organización formal no deja de ser una institución de origen occidental, que aunque puede dar cabida a aspectos de la organización económica, social y política de los pueblos indígenas que no están contemplados en otras



formas legales que regulan la actividad del resto de la población, resulta manifiestamente incompatible con otros aspectos, los más importantes observables en el campo: exige la resolución de los conflictos a través de la discusión y el tratamiento verbal de los mismos en asambleas públicas, entrando en contradicción con la situación de pueblos que resuelven los conflictos en modos diferentes, como por ejemplo la separación del grupo originario y la conformación de nuevas unidades sociales a partir del mismo; exige una toma de decisiones también colectiva y verbalizada en discusiones públicas lo que entra en contradicción con la práctica en los pueblos en que el consenso se manifiesta a través de la simple obediencia o desobediencia de las decisiones tomadas por los dirigentes. Exige la formalización e institución de un cuerpo de dirigentes, introduciendo rigideces que no se corresponden con la situación de pueblos en la que el liderazgo es repartido entre diversas personas con autoridad reconocida en la comunidad pero que no se mueven como cuerpo colegiado.

La comunidad indígena es una institución colonial, que de hecho tuvo éxito fundamentalmente en las regiones en que se habían desarrollado estados precolombinos: la región andina y mesoamérica, donde pudo servir como medio de ordenar las relaciones entre las poblaciones indígenas y la corona española. Debajo de la forma comunidad tuvieron continuidad diversas instituciones y prácticas económicas, políticas y simbólicas de origen precolombino, y lo que las poblaciones locales hacían de la comunidad no necesariamente se correspondía con lo que la corona suponía que debían ser las mismas, sin embargo parece haber sido especialmente eficaz en el caso de poblaciones campesinas indígenas con un fuerte localismo, el que se vio reforzado por el corte de los lazos regionales, no sucedió lo mismo con las poblaciones indígenas organizadas en forma tribal o de bandas, que más bien fueron integradas a partir de misiones y reducciones, las que mantenían sus formas culturales propias en la medida en que podían mantener una conexión solo parcial con estas instituciones coloniales, en que eran sometidas a una intensa presión aculturadora.

En segundo lugar, para formalizar la existencia de una comunidad se debe presentar determinada documentación al estado, básicamente un estatuto de la comunidad, un censo de personas pertenecientes a la misma, un croquis del territorio en caso de que la comunidad reclame tierras y una historia de la comunidad. Estos requisitos subordi-

nan de hecho a la comunidad a la actuación de profesionales y técnicos que imponen (o imponemos) ciertos modos de interpretar los conceptos que se suponen que definen a una comunidad indígena forzando exigencias que si bien no están necesariamente incluidas en las leyes y disposiciones administrativas del estado, aparecen en su instrumentación. Por ejemplo, en la formalización de la organización de las comunidades se recurrió muchas veces a modelos con una forma de organización y funcionamiento que no se corresponde con las necesidades y las costumbres de las mismas, el resultado es que muchas comunidades cuentan con estatutos con los que no pueden cumplir o con los que tienen muchas dificultades para encuadrar su funcionamiento; situación que entorpece su desenvolvimiento normal en relación a instituciones que les exigen como requisito que la situación de la comunidad se adecue al estatuto.

Principalmente importantes son las contradicciones que se plantean en relación a la frecuencia de las Asambleas Ordinarias, las funciones de la Asamblea en relación a los dirigentes de las comunidades y el cumplimiento con el quórum exigido en las mismas. Una consecuencia interna de esta situación es la emergencia de conflictos internos difíciles o imposibles de resolver en determinados casos.

Otro tanto cabe decir de la formalización de croquis territoriales que buscan delimitar las tierras a ser entregadas como propiedades comunitarias, toda vez que los modos de uso de la tierra frecuentemente incluyen usos no exclusivos de la misma y la exclusividad se presume como atributo de la propiedad. Estas rigideces no se desprenden necesariamente ni de la Constitución Nacional ni de los tratados internacionales sobre el tema, pero sí de la forma en que se llevan a la práctica con la figura de la propiedad comunitaria.

Volviendo a lo que decíamos anteriormente sobre los prejuicios que acompañan la implementación de las leyes, para funcionarios y asesores profesionales no indígenas de las comunidades hay una idea bastante definida, aunque difusa, de lo que debe ser una comunidad. Esta idea abreva de las definiciones de Tönies que oponen a la comunidad, tradicional, solidaria y colectivista a la sociedad, racional, competitiva e individualista. Se espera a partir de esto que la vida de los pueblos indígenas esté ampliamente cargada de actividades colectivas, que en las relaciones interpersonales prevalezca la solidaridad y la comunidad de intereses, que haya estructuras de autoridad claramente estableci-



das y que estas sean reconocidas sin conflicto, que esta autoridad esté legitimada en creencias tradicionales, etc. La ausencia o la poca frecuencia de actividades que congreguen al conjunto de la comunidad, la manifestación abierta de intereses individualistas o la visualización de conflictos internos, la legitimación de autoridades en términos distintos a los de la tradición cultural, etc. son tomados como signos de que no se trata de una verdadera "comunidad indígena".

REFLEXIONES FINALES

Los pueblos indígenas de la provincia de Jujuy se vieron permanentemente relegados como tales en la legislación, lo que llevó a que sus prácticas económicas se mantuvieran en forma permanente en un estado de cuasilegalidad que las hacía muy vulnerables a las intervenciones políticas, tanto la intervención directa del Estado como de la intervención informal (o incluso paralegal) de las clases y facciones dominantes en la provincia. De allí que enfrentaron permanentemente una situación en que sus instituciones no tenían un reconocimiento legal mientras la imposición de otras instituciones (propiedad privada de la tierra, escuela, iglesia, policía, etc.) no solo minaba la base de sus prácticas culturales sino que los despojaba legalmente de la base material de su reproducción (la tierra). De allí que para asegurar esa reproducción debieron aceptar una serie de disposiciones legales o extra económicas que aseguraban su subordinación.

Esta segregación legal entre indígenas y población hispanizada reproducida en forma permanente desde el momento de la conquista a la actualidad, es el fundamento de los procesos de reasunción de identidades indígenas que vivimos desde la década del '90. Aunque en cualquier situación dada puede haber acciones de manipulación de identidades y utilización de las mismas de manera instrumental, el proceso histórico que da lugar a esta transformación de las identidades trasciende ampliamente estos aspectos de la interacción y se asienta en el proceso de redefinición de las relaciones entre los campesinos y proletarios agrícolas de origen indígena y el resto de los grupos que intervienen en el sector agrario y el Estado.

Como se señaló antes, uno de los aspectos de este proceso es el de visualización de las trabas que enfrentan los pueblos indígenas para llevar adelante sus reivindicaciones. Al respecto cabe señalar que un



tercio de las comunidades indígenas provinciales no habían obtenido su personería jurídica hasta el año 2010.

En cuanto a las distintas situaciones concretas en que se encuentran los pueblos originarios de la provincia de Jujuy se pueden distinguir dos situaciones con características bien diferenciadas. Estas dos situaciones se corresponden con las tradiciones culturales hoy presentes en la provincia: por un lado, los pueblos del área andina y por otro, el pueblo guaraní de tradición amazónica. Por otra parte, más allá de las similitudes culturales, cada uno de estos grupos es heterogéneo, encontrando distintas situaciones que corresponden en el área andina a las diferencias ecológicas de los territorios que habitan y a las distintas trayectorias históricas de cada uno de los pueblos; en el caso de los guaraníes las diferencias corresponden más que nada al grado de despojo sufrido por cada una de las comunidades y al grado de urbanización de las mismas. Esta diferenciación en parte es consecuencia de la diversa tradición cultural de los respectivos pueblos y en parte es consecuencia de la configuración de la estructura agraria provincial y el papel que en ella jugaron los distintos pueblos indígenas.

Desde el punto de vista cultural, se observa que las dos áreas culturales señaladas corresponden aproximadamente a las fronteras lingüísticas aparentemente vigentes en el momento de la conquista (LOZANO; 1989). En efecto, en el Norte y Oeste de la provincia, que corresponde al área andina, predominaba el quechua como lengua franca (es decir, se hablaban diversas lenguas, pero la lengua que se utilizaba más frecuentemente para la comunicación entre distintos grupos era el quechua), mientras en el Sureste, que corresponde al área guaraní, la lengua franca era el guaraní, habiendo también diversos pueblos en ésta área. Sin embargo y como se desprende de lo expuesto, esta correspondencia no representa una simple continuidad con la situación preconquista, sino que nos encontramos frente a procesos de etnogénesis a partir de los elementos legados por la historia a nuestro presente.

Finalmente desde esta perspectiva se debe entender el actual proceso de reconocimiento de territorios comunitarios en favor de las comunidades indígenas como una reparación histórica por la pérdida de tierras resultado de la segregación legal de las mismas, y debe entenderse que esto no cambia en razón de los cambios históricos experimentados por las comunidades. Articulada y en contradicción con la



visión "instrumentalista" de la asunción de identidades étnicas está la visión de que las comunidades, si fueran auténticas, deberían retener determinados rasgos culturales originarios, por ejemplo, la relación con la tierra se espera que se ajuste a pautas tradicionales de uso y ocupación. Esta argumentación retoma explicaciones "esencialistas" de la diferenciación étnica, suponiendo que la misma se deba ajustar a determinados aspectos esenciales cuya ausencia podría verse como diagnóstica de la ausencia de "verdaderas" comunidades o "verdaderos" indios. Sin embargo la población indígena rural está sujeta a los vaivenes de la historia y hoy a una particular integración con la ciudad que pasa por la integración en el seno de una misma familia de ciclos productivos urbanos y ciclos productivos rurales. Esto se manifiesta en una marcada despoblación del campo, sobre todo en los distritos cercanos a las ciudades, sin que esta despoblación signifique abandono del campo. Esto se ve reforzado por la dependencia de la economía monetaria que ha llevado a la necesidad de adecuarse a las demandas de la sociedad nacional, apareciendo el énfasis en la terminación de los estudios secundarios, impulsando a los adolescentes a afincarse en las ciudades, motivando a veces la migración de toda la familia. Sin embargo, la familia sigue cuidando la explotación agraria, por viajes de frecuencia diaria, o semanal, según los requerimientos del ciclo productivo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTH, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: F.C.E.
- BARTOLOMÉ, M. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón*. México: Siglo XXI.
- GÓMEZ, E. (1987). *Tierra y protesta en la Puna*. Ponencia presentada al seminario externo ECIRA, 10/87. IIT. Tilcara, Argentina.
- LOZANO, P. (1989). *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. San Miguel de Tucumán, Argentina: Universidad Nacional de Tucumán.
- RUTLEDGE, I. (1987). *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy: 1550-1960*. Tilcara. Jujuy. Argentina: ECIRA-CICSO-IIT
- SANCHEZ, S. P. (2003). *Un viaje entre la historia y la memoria: los "ossa" jujeños*. Sevilla. España: Anuario de Estudios Americanos, tomo LX, 1.
- SICA, G. y ULLOA M. (2006). *Jujuy en la colonia. De la fundación de la ciudad a la crisis del orden colonial*. En TERUEL, A. y LAGOS, M. (comp.) *Jujuy en la Historia. De la colonia al siglo XX*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- SICA, G. (2008a). *El papel y la memoria. Medios de construcción de los procesos de identificación local en los pueblos de indios de Jujuy. Siglo XVII*. En *Andes* n° 19, pp 327-344. Salta. Argentina: Universidad Nacional de Salta.
- SICA, G. (2008b). *Tierras de indígenas, tierras de españoles en la Quebrada de Humahuaca. Una historia en larga duración. Siglos XVII-XVIII* ponencia presentada a las XXI Jornadas de Historia Económica. Asociación Argentina de Historia Económica. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero.