

Identidad es Organización.

El proceso histórico de reconstrucción de la identidad indígena Kolla en la Provincia de Salta, Argentina.

Raúl Javier Yudi

Coya indio, coya Folk y Kolla

Las primeras décadas del siglo XX (y particularmente el Centenario de la Revolución de Mayo de 1810) constituyeron un periodo de balance y de inventario de las regiones y las poblaciones que componían la nueva Nación Argentina. Fue cuando la oligarquía salteña se puso frente al espejo de esa “comunidad imaginada” (Anderson, 2005), y descubrió detrás del mismo que sus atributos culturales, económicos y hasta fisonómicos, no eran coincidentes del todo con los postulados por los positivistas y liberales que estaban imaginando el país desde el Río de la Plata. Las clasificaciones sociales que se han hecho hegemónicas en la región fueron construidas en esa época, mirando hacia el puerto. Para la oligarquía provincial, que había logrado monopolizar los principales factores de poder social, los “otros” (las mayorías populares) fueron clasificados en función del grado de similitud o diferencia con los atributos con que ella pretendía presentarse ante las otras oligarquías del país, principalmente la portuaria. Sus propios rasgos no podían más que presentarse negando muchos de los atributos que ese grupo social había compartido con el mundo andino desde la colonia. La categoría *coya* nos da la clave entonces para entender cómo el centro y los anchos bordes de la salteñidad se constituyeron mutuamente.

La lucha por las clasificaciones, en el Noroeste Argentino, se dio entonces entre cercanos. Fue una lucha por distinguirse en la confusión, las continuidades, el mestizaje y el sincretismo cultural. Quienes contaron con los factores de poder social y cultural para postular las diferencias, y ensancharlas simbólicamente, quisieron parecerse a la ficción de la Argentina emanada desde el puerto. Establecieron la creencia de que su grupo era una incrustación blanca y europea en el mundo andino; y descargaron, para ello, la pesada carga de sus propios complejos en las mayorías populares. El mote de *coya* comenzó entonces a condensar todas las marcas, de la población y de la cultura regional, de las que ha debido renegar la oligarquía salteña para reclamar su

participación en el concierto de las clases dominantes nacionales. Ese mote no identificó nunca a un grupo determinado sino a todo lo que necesitaba ser negado para agraciarse con la Argentina Rioplatense. Lo *coya* representa al mundo andino, a la Salta que precedió a la Nación Argentina: a lo rural, lo contrapuesto a la ciudad como foco de civilización occidental, lo montañés, lo huraño, lo altoperuano. Hacia el centenario, lo *coya* identificaba a las mayorías populares de la Salta rural de principios de siglo, compuesta por los arrenderos de las haciendas. Los atributos étnicos justificaron la subordinación económica y personal respecto a los hacendados. Sirvieron también para dar sentido el atraso y el aislamiento de la región, exculpando al conservadurismo y tradicionalismo de la oligarquía.

Luego, a medida que avanzaba el siglo XX, distintos agentes del campo de la cultura, como así también, intelectuales y especialistas del Estado y de la Academia, reelaboraron antiguas clasificaciones o formularon nuevas representaciones, participando en las disputas por la construcción del concepto unificador de “pueblo”, como personalidad colectiva pretendidamente homogénea. Lo hacían para dar sentido de integridad y de continuidad a una Nación recién formada: sobre la base de una población heterogénea, en una gran proporción inmigrante y en otra gran proporción nativa, diversa culturalmente y dispersa geográficamente.

Los *coyas*, para algunos de estos especialistas, dejaron inclusive de ser considerados *indios*, para empezar a formar parte de comunidades *folk*: culturas mestizas campesinas, donadoras de tradiciones y costumbres añejas que daban profundidad histórica a una Nación postulada, esta vez, criolla. A pesar de constituir de hecho, en esos mismos momentos, gran parte de la masa laboral de complejos agroindustriales y de ciudades que crecían aceleradamente; fueron construidos, desde estos especialistas y también desde las nacientes industrias culturales, campesinos, aislados, exóticos, rurales, mestizos, anclados en el pasado ancestral (con la flautiuta, el ponchito, la ojetita, el carnavalito, siempre agachaditos etc.). Así se definió un reparto disciplinario que establecía a los Andes como una región folclórica y al Chaco como una región etnográfica (Martinez, 2005). En esas disputas disciplinarias e ideológicas, en el campo de la cultura y de las nacientes ciencias sociales se producía, como representaciones y como iconografía, lo que en otros países de América Latina había sido consecuencia de las reformas agrarias: la reclasificación de los que habían sido considerados “indios” en el periodo colonial y poscolonial como “campesinos” (Albó, 2002).

Hubo también segmentos de intelectuales de clase media, que a través de las corrientes indigenistas, americanistas y de realismo social, disputaron posiciones a los notables en el campo de la cultura. Lo hicieron proponiéndose portavoces de campesinos e indígenas. Sus denuncias -con nostalgia de un tiempo y un espacio originario perdido, o en proceso de disolución- representaron campesinos e indígenas arrancados de sus lugares esenciales y profanados por el capitalismo y por los poderosos. Tuvieron, por eso, la virtud de situar a las poblaciones originarias en una realidad conflictiva: de explotación y de injusticia.

Los movimientos revolucionarios de las décadas de los 60' y 70' hicieron abstracción de la dimensión étnica del campesinado andino, al cual aspiraban a rebelar. De hecho, en 1964 una célula guerrillera guevarista al mando de un lugarteniente del Che, Jorge Masetti (ver Avalos, 2005), deambuló por las yungas y los cañaverales salteños y jujeños buscando apoyo; y no llegó a ser comprendida por las mismas comunidades que treinta años después emprendieron autónomamente la lucha por los títulos comunitarios de las tierras donde siempre habitaron. Esas vanguardias no veían “indios” sino “campesinos”. Su mirada los hacía ver solo una clase económica- política. “Para las izquierdas latinoamericanas los asuntos étnicos no entraban dentro de sus categorías de análisis”¹ (Bengoa, 2007:241). Mirando esa experiencia después de un tiempo se puede evaluar que esas guerrillas quizás no terminaron de entender que en el norte argentino la cuestión social era también cuestión étnica. La explotación económica no podía comprenderse del todo sin el análisis de los aspectos simbólicos que la hacían posible en grado y en calidad. La lucha contra la explotación material, viendo los procesos desde la actualidad, no podía prescindir de disputas por revertir la desvalorización social y simbólica que venían sufriendo los pueblos andinos. Es decir no podía hacer abstracción de un punto, que ahora en perspectiva, se torna fundamental para evaluar las condiciones subjetivas de cambio social en la región.

A partir de fines de la década de los 80', los 90' y hasta nuestros días, los pobladores andinos han tomado la palabra en su propio beneficio, se han organizado

1 “El Che Guevara va a un país, quechua y aimara hablante, sin tener ni una propuesta ni conceptualización acerca de las cuestiones étnicas. Veía exclusivamente campesinos. Hoy sabemos muy bien que muchos de esos campesinos eran indígenas (.....). En la zona de operaciones del Che Guevara en Bolivia actualmente hay una poderosa organización indígena denominada Asamblea del Pueblo Guaraní, con altos niveles de autogobierno” (Bengoa, 2007:241)

autónomamente y se han constituido en un actor político importante para diversas agendas públicas (la ambiental, la territorial, la productiva, la cultural). El conjunto de reivindicaciones étnicas y territoriales que han proliferado en las últimas décadas son el reflejo de ese cambio.

Esta ponencia sostiene que el proceso de toma de la palabra por parte de las poblaciones andinas, no constituye el resurgir espontáneo de la identidad étnica; como reasunción de rasgos culturales negados o clausurados por un largo proceso de aculturación o etnocidio: nadie se acostó como criollo o como mestizo y se despertó como indígena. No suponemos -como lo hacen las clases dominantes salteñas, en un sentido contrario pero con la misma lógica- la institucionalización estratégica de una impostación (de pobladores rurales convertidos de golpe en indios exóticos por acción de reconocimientos legales o constitucionales y por sed de tierras privadas o fiscales). Tampoco creemos en la emergencia de una “utopía arcaica” como las descritas en las desdeñosas críticas de Vargas Llosa (2011) hacia el indigenismo de mediados de siglo XX. Tampoco compartimos con muchos integrantes de la clase media urbana progresista, que estemos en presencia del despertar del sujeto histórico indoamericano, ni de un movimiento contra-hegemónico liderado por las masas indígenas. Aunque el proceso social descrito tiene fines y efectos reivindicatorios: de cura de los estigmas y de reversión de los reconocimientos negativos de amplios sectores de la población andina.

No creemos que la reasunción de la identidad aborígen sea el indicativo de un proceso amplio de recampesinización, del retorno al campo de los excluidos de la agroindustria, porque si bien puede percibirse un crecimiento poblacional importante en las zonas analizadas, también es cierto que puede reconocerse una creciente concentración en los poblados medianos: nodos de servicio, de comunicación y de comercio local; en desmedro de los sistemas productivos de subsistencia tradicionales.

Postulamos, al contrario de todas estas hipótesis, que identidad es organización. Ello quiere decir que la misma reside en procesos contingentes, no inscriptos en ninguna evolución, naturalidad oprimida, venganza ancestral o filosofía de la historia. No existe, para nosotros una identidad pública, consiente y vindicada sin un tejido organizativo previamente elaborado, sin la formación de portavoces o interlocutores; sin intelectuales indígenas que delimiten la pertenencia o que den visibilidad en espacios públicos más amplios a un tejido social local. Dicho tejido organizativo existe mientras se reproduzca,

se reelabore y se reactualice. La identidad y la etnicidad, cuando es asumida, es entonces política, acción, cambio y organización.

Porque la etnicidad, como atributo, no es necesariamente solidaridad. Puede ser (y de hecho lo fue largamente) carisma negativo. Cuando los andinos se enfrentan “solos, individualmente” a los sectores dominantes (a las oligarquías, a las empresas, a los hacendados, a las presuntuosas clases medias urbanas), están sujetos a adjetivaciones externas, a una etnicidad puesta al servicio de una caracterización negativa y de una desvalorización material.

Por el contrario, las poblaciones andinas salteñas analizadas han logrado revertir la etnicidad como mote, como arcaísmo o como subalternidad, organizándose. Constituyéndose como actor colectivo, han podido también auto-designarse. La identidad étnica, en este caso, se convirtió en carisma grupal positivo. Postulamos, en este sentido, que identidad es acción, no contenido cultural estático, tradicional o adjudicado, ni tampoco derecho escrito en letra muerta.

Las primeras organizaciones que, en un contexto de lucha por el territorio, manifestaron y reivindicaron la identidad *Kolla* en la provincia fueron las surgidas en el conflicto entre el ingenio San Martín del Tabacal y los pobladores de Finca San Andrés (se remonta a la década de los 80'). Conflicto que derivó en la posterior congregación de los pobladores de la Finca en la Comunidad Indígena del Pueblo *Kolla Tinkunaku*. Luego distintos reclamos territoriales expandieron este tipo de organizaciones hacia toda la región de los Andes, constituyendo un movimiento a nivel regional. Así, Finca Santiago se organizó en el Consejo *Kolla*, las comunidades del Municipio de Nazareno en la OCAN (Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno) y las de Santa Victoria Oeste en la UCAV (Unión de Comunidades Aborígenes Victoreñas). Además de otras organizaciones Iruyanas, que fueron conformándose para reclamar también el territorio. Todas ellas, finalmente, continuaron aglutinándose en una instancia de tercer orden, como es el *Qullamarca*.

Mejor la tierra sin gente

Entre los 80' y 90', las poblaciones campesinas e indígenas que conformaron el reservorio de mano de obra de las agroindustrias en general y de los Ingenios Azucareros en particular, pasaron de una integración parcial y forzada en el capitalismo

agroindustrial, a la lisa y llana exclusión. De componer lo que damos en llamar una etnoclase, un proletariado indígena, al total desclasamiento.

Las poblaciones andinas debieron emprender entonces la redefinición de sus estrategias de reproducción social, su vida cultural y su futuro, en un mundo sin Ingenio; o mejor dicho, sin los ingresos que habitualmente lograban por la migración estacional hacia la plantación. Ello trajo distintas consecuencias que iremos analizando. Una de ellas es la que Hocsman (2003: 269) percibe como un proceso de “retorno al espacio doméstico”. Los poblados y comunidades de las antiguas haciendas andinas se constituyeron en refugio. La consecuencia de ello fue la revalorización de los territorios, como espacios de resguardo para la subsistencia y para la reproducción social y cultural de los pueblos andinos.

Identidad, territorio e intervención externa

Para la década de los 80' los departamentos andinos estaban entre los más postergados de la provincia, mostrando cifras alarmantes en pobreza, mortalidad infantil etc. La apertura del espacio público vinculado a la transición democrática permitió que algunos agentes de intervención hicieran prender algunas luces de alarma acerca de la cuestión social andina.

Con la restauración del orden democrático, en 1983, las condiciones sociales de aislamiento, empobrecimiento y explotación de estas poblaciones, emergieron al espacio público por distintas vías: la intervención de agentes externos (iglesia, ONGs, maestros, técnicos estatales etc.). De manera que la institución de la hacienda andina: el pago de arriendo, la subordinación personal etc; se volvieron cada vez más indefendibles. En esos momentos resultó importante la intervención de organismos gubernamentales y no gubernamentales que pusieron en la agenda los problemas de las poblaciones andinas y permitieron ir removiendo los resabios de esos consensos básicos que componían la “economía moral” de la sociedad de hacienda.

En las tierras altas de los departamentos de Iruya y Santa Victoria las organizaciones andinas surgieron a partir de un proceso paulatino, no de un conflicto agudo. El periodo de organización comienza en los 80' con la apertura democrática. En él tuvo gran importancia la intervención agentes pertenecientes a organismos gubernamentales (Programas de asistencia y de desarrollo rural, médicos, maestros) y No Gubernamentales (Iglesia, fundaciones, agencias de cooperación internacional, etc.).

La cuestión de la pobreza rural y la situación de las poblaciones andinas fue entrando, de una forma o de otra, en la agenda de organismo del Estado. Así durante los últimos años de la dictadura militar y con gran impulso en el primer gobierno de la transición democrática se consolidó el Programa de Atención Primaria de la Salud, que organizó una cantidad importante de Agentes Sanitarios para asistir casa por casa a la población rural de la provincia². En 1987 se reforma además la constitución provincial, a partir de lo cual las autoridades municipales pasan a ser elegidas por votación. Ello, además de movilizar un proceso de politización local, ayudó también a elevar a la agenda política y social las demandas de las poblaciones del interior de la provincia. La instalación de establecimientos educativos y sanitarios, la construcción de caminos, implicaron una mayor presencia del Estado y del sistema político en territorios donde había primado la autoridad de los terratenientes o de sus personeros (contratistas, administradores, etc.).

La apertura democrática permitió también que otras instituciones intervinieran en la agenda social y que tuvieran una presencia territorial muy importante. En todo el territorio andino de Jujuy y en la Cordillera Oriental Salteña la presencia de la Iglesia Católica a través de la Prelatura de Humahuaca se hizo muy importante. Las acciones de la Iglesia Católica fueron evolucionando desde objetivos puramente pastorales hacia políticas de desarrollo y de organización político-comunitarias. Así se organizó OCLADE (Organización Claretiana para el Desarrollo) que aglutinó la búsqueda y gestión de financiamiento externo para planes de desarrollo. El crecimiento de esta organización fue paralelo con la reorientación de las políticas sociales hacia un esquema focalizado y territorial, impulsado desde los organismos de financiamiento internacional y desde los gobiernos neoliberales.

² Muchos informantes de la región incluyen a los últimos años de la dictadura dentro de un proceso de apertura hacia una agenda social. Se implementó en esos años inclusive un ambicioso plan de Atención Primaria de la Salud, que incluyó la introducción de Agentes Sanitarios que relevaban y atendían casa por casa. Tal programa tuvo impactos sociales importantes, significó una cuña de intervención estatal en la sociedad de hacienda y sirvió de modelo organizativo para intervenciones posteriores. Los impactos sociales de esa intervención estatal incluyen aspectos sanitarios como políticos porque instaló la intervención estatal en la sociedad de hacienda, llevó profesionales que en ocasiones adquirieron compromisos profundos con las poblaciones andinas, y formó recursos humanos locales, mucho de los cuales fueron protagonistas posteriormente de las organizaciones reivindicativas.

En los Andes salteños y jujeños estos esquemas de expresión y de gestión del conflicto derivaron en una serie de intervenciones territoriales, desarrolladas, sobre todo, por Organismos no Gubernamentales con financiamiento externo y por programas sociales y asistenciales focalizados.

A este tipo de intervenciones se las puede mirar desde dos aspectos o lógicas diferenciadas. Desde una lógica global, respondieron al manejo del conflicto social (orientado a la delimitación local, puntual y particular de las demandas) planteada por el neoliberalismo, en su intención de dispersar el conflicto y desarmar las políticas sociales más universalistas. Desde una lógica local, sin embargo, estas intervenciones tuvieron impactos sociales que excedieron y contrarrestaron la lógica global de control territorial y focal del conflicto. Porque desencadenaron además procesos políticos, organizativos y reivindicatorios de nueva índole. Tales agentes, con su intervención despertaron o ayudaron a encauzar y formular nuevas demandas. De ellas devino el cuestionamiento definitivo de la “economía de hacienda” (o de lo que quedaba de ella), el reclamo territorial y los procesos de revalorización de la etnicidad andina y la identidad indígena.

El efecto más importante de estas intervenciones territoriales fue la formación y capacitación de dirigentes e intelectuales que constituyeron la masa crítica de las posteriores organizaciones indígenas. Las acciones pastorales, se asociaron con otras relacionadas a la solución de problemas concretos (como la apertura de caminos), con otras destinadas al desarrollo productivo de las localidades (obras de riego, instalación de invernaderos, mejoras en la comercialización, controles sanitarios para la ganadería, etc.) y con el explícito objetivo de la capacitación y la formación de dirigentes comunitarios, para prolongar o multiplicar los efectos de la intervención externa. De manera que en la actualidad la mayor parte de las organizaciones que gestionan recursos externos o que intervienen en el desarrollo o la asistencia de las poblaciones andinas de Jujuy y de la cordillera oriental salteña tienen su origen de manera directa o indirecta con la presencia de OCLADE durante la década de los 90 y los primeros años del nuevo siglo.

El esqueleto organizativo de los movimientos *Kollas* de la zona deriva de la intervención de la Iglesia, a través de la orden Claretiana y de la Prelatura de Humahuaca. El caso de las organizaciones aborígenes andinas, que se conformaron en la puna y quebrada Jujueña y en los Municipios Salterños de Iruya, Nazareno y Santa Victoria en los últimos años de la década de los 90', son un ejemplo de ello. Las

energías de este agente externo fueron enfocadas sobre todo a la organización autónoma y a la idea de que la intervención externa era provisoria, debía ser paulatinamente reemplazada por la organización comunitaria local. Ese objetivo, puede decirse que ha sido cumplido en muchos de las comunidades de la región.

Identidad simbólica: lo plebeyo es andino

Podemos definir un primer plano de la identidad coya como “identidad simbólica”. Ella tiene que ver con una dotación de símbolos que comparte la comunidad y que la orienta entre similitudes y diferencias respecto a otros grupos sociales. Las tradiciones, las vestimentas, los rasgos fisonómicos, las comidas típicas, la tonada, la forma de hablar, los giros idiomáticos, los ritos, etc. comunican e identifican, orientan entre lo particular y lo diferente. Son marcas y signos para propios y para extraños. Ellos, están disponibles para las asociaciones, homologaciones y connotaciones que se inscriben (como anticipación) en la percepción, en el sentido común y, sobre todo, en el trato entre los grupos que conviven.

Esta es una identidad, por definición, no llevada al nivel discursivo, sobre la que no se habla porque simplemente se la lleva como signo o como marca, se la practica, se la vive o se la sufre (en algunos espacios de sociabilidad como la escuela, el trabajo, la calle, o las haciendas y plantaciones). En tal sentido los atributos étnicos han sido siempre una variable importante con las que se han definido las clases sociales en el norte argentino.

Los primeros indicios de la propia identidad se presentan a los andinos desde la etnicidad negada; desde el estigma o los atributos negativos; y desde la vergüenza y la timidez asociadas al estigma (Elias, 1998: 79)³

La etnicidad o la identidad simbólica, no implica por lo tanto, en todas las circunstancias solidaridad étnica, porque en muchas ocasiones, sus componentes, sus marcas y sus signos son dispuestos para acomplejar y negar, no para reivindicar. Nadie quiere ser espontáneamente (sin un proceso reflexivo, o político-simbólico de por

³ La vergüenza suele ser un síntoma, inclusive una manifestación física y exterior, de los dispositivos de autocontrol y de modelación de los hábitos en el trato cotidiano (Elías, 1993:499).

medio) miembro del colectivo de los *outsiders* o los estigmatizados y no son pocas las veces que, precisamente, las marcas y rasgos étnicos juegan como dispositivos de desorganización de ciertos segmentos sociales.

“No, era un complejo, yo creo que ellos culturalmente, la expresión de su cultura no la perdieron nunca. Quienes son, qué hacen y qué... no la perdieron nunca. Ellos por el contacto con el mundo yo creo que fueron organizando su visión en función de lo que el contexto le ofrecía. Si a vos te decían coya de mierda, entonces ¿vos que vas a decir que sos coya?... No eran pelotudos... (...) No, además nadie quería ser coya. Porque el coya era coya de mierda. Claro y entonces quien va querer ser coya, nadie. Ni estaba inventada la palabra ‘originario’ ni, ni existía nada de eso. ‘Aborigen’ era una cosa que costaba...” (HR, ex Maestro rural y técnico de programas sociales)

Los procesos de organización de los últimos veinte años fueron los que llevaron a reformular la identidad, revertiendo las valoraciones negativas de la que era portadora la etnicidad andina.

Las identidades, cuando son formuladas en términos positivos, están estrechamente relacionadas con los lazos sociales y la organización. La identidad es, en ese sentido, “carisma grupal”. Cuando los *outsiders* logran organizarse y cerrar filas, pueden defenderse de las imputaciones y atribuciones negativas y “dejar de creerlas”. Empiezan a “creer” otras cosas a cerca de sí mismos y de su grupo y por lo tanto, en términos performativos, a ser otra cosa (ver Elias, 1993; Bourdieu, 2008).

Juventud e *intelligentsia* indígenas

Natalidad y Juventud son conceptos claves para comprender los efectos de los recambios generacionales y, particularmente, de la formación de estos nuevos movimientos reivindicatorios andinos. La natalidad es, para Hanna Arendt (1996) una categoría básica en la *vita activa*. Refiere no solo al relevo biológico sino, sobre todo, a los nuevos comienzos. Juventud, que es un concepto derivado del anterior, según Paul Ricoeur (2000:383) no indica solo una etapa biológica porque constituye una “metáfora de la fuerza plástica de la vida”, la que se manifiesta en la permanente innovación que repele la repetición y el cierre de lo social. Los jóvenes nacieron cuando el mundo de sus padres ya estaba cambiando, por ello no estuvieron destinados a repetirlo o a

revivirlo. Las nuevas generaciones viven en parte la vida de sus padres, por eso los comprenden (e, inclusive, no pocas veces también los niegan), y en parte una vida nueva. Por ello miran también otros horizontes y perciben otros dolores. Ven su mundo y el de sus antecesores con otras categorías y percepciones, por eso pueden, en ocasiones, distanciarse y cambiarlo.

La cuestión generacional ha jugado un rol importante dentro de la conformación de las organizaciones indígenas *Kollas*. Las nuevas generaciones de pobladores andinos, las que nacieron entre la década de los 60' y los 70', ya no estuvieron insertas, mayoritariamente, en los mecanismos de enganche y sobre-explotación. Nacieron en momentos en que las condiciones materiales, que sustentaban los pactos étnicos que habían ligado a sus padres y abuelos a las haciendas y plantaciones, se estaban extinguiendo. Entre las décadas de los 80' y 90', cuando alcanzaron su edad activa, excluidos de su destino como zafreros, debieron diversificar sus estrategias y sus perspectivas. Algunos, volvieron al territorio⁴ y apostaron por revitalizar la economía de subsistencia (Hoschman, 2003), la antigua economía doméstica les sirvió como refugio; otros, acudieron a mercados laborales dispersos en todo el país, pasando largas temporadas fuera de sus lugares de origen. No son pocos los que se reclutaron en las fuerzas de seguridad del Estado, las que ofrecían un empleo estable y un retiro temprano. Y, no es despreciable la proporción de los que prolongaron sus trayectorias educativas, para lograr un empleo formal y un ingreso estable (generalmente en el Estado: como docentes, enfermero, agente sanitario, policía, gendarme etc.). En todos los casos salieron a los mercados de trabajo ya liberados de los requerimientos de contratistas y enganchadores, que habían sacado tempranamente de las escuelas a sus padres y abuelos.

Esta generación, liberada de la opresión de las haciendas y las plantaciones, pudo tomar la iniciativa de organizarse. Para ello, antes, debió hacer consiente las negaciones, y descomponer los pactos étnicos implícitos que sujetaban a sus padres y abuelos a la patronal y a la sociedad criolla.

Distintos discursos de carácter urbano, escolar, sindical, vecinal, barrial, profesional, jurídico, etc. actuaron en estos jóvenes, como lo que Laclau y Mouffe (2004:196) llaman “exterior discursivo”. Desde ese espejo, las arbitrariedades terminaron haciéndose consiente. Y la subordinación que los mayores tomaban con

4 Los de menores posibilidades económicas, educativas formales, familiares, etc.

naturalidad, fue volviéndose conflictiva, para los jóvenes. Muchas de las cuestiones que, en las generaciones anteriores, otorgaban “seguridad ontológica” (Giddens, 2003), certidumbre, sentido de los límites y de las aspiraciones posibles, entraron en crisis. Los estratos se hicieron perceptibles y las marcas étnicas que los señalaban comenzaron a mostrarse arbitrarias. La identidad afloró entonces como problema.

Identidad pública: entre dos exotismos

Lo público es un espacio de visibilidad, de acción y de reconocimiento. Como “identidad pública” definimos entonces la manera en que los andinos se presentaron en el espacio público para reivindicar su etnicidad y su presencia en los territorios. Está conformada por los rasgos con los que los grupos quieren hacerse visible ante los otros y constituirse como actor social. Tal plano de la identidad es el que ha sido usado para tejer alianzas, para construir discursos y argumentos y para formular estrategias teniendo en cuenta la pluralidad de actores que intervienen en la consecución de sus intereses y estrategias.

La construcción de una “identidad pública” es por excelencia el campo de acción de lo que aquí llamamos la “*intelligentsia* indígena” que es un actor social diferenciado del resto del grupo. Los intelectuales indígenas son por lo general miembros de la comunidad que han tenido una trayectoria escolar más extensa que el común de sus hermanos; que se han insertado en ocupaciones urbanas y, por lo tanto, han adquirido la capacidad de comunicarse y tejer relaciones en un entramado social más complejo y diverso que el del mundo campesino; o que han sido promocionados por instituciones externas (ONGs, programas sociales, etc.). Ellos asumieron la tarea de sintetizar, ordenar y exhibir de la manera más eficaz posible, la identidad, las necesidades y los intereses del colectivo en el lenguaje, y las reglas del espacio público. Es decir, en el campo en el que los adversarios cuentan con mayores recursos.

La presentación de la comunidad en el espacio público demandó, en primera instancia, de la construcción de una “sociodisea indígena” para contrarrestar los efectos del relato civilizatorio dominante, desactivando los mitos y ficciones orientadoras que este imprimió en el sentido común de las mayorías y de las propias minorías perjudicadas. Esto requirió, entre otras tareas, rehistorizar a la comunidad, devolverle una historia negada por el discurso oficial y reinstalar o asumir símbolos identitarios

que fueron arrasados, negados o maltratados por la iconografía nacional. Lo cual requirió de las tareas intelectuales de investigar, recopilar y organizar un relato histórico, una identidad narrativa.

Explicar y explicitar las diferencias de la comunidad con el exterior; ligar la población presente a hechos ocurridos en el pasado; transmitir el relato a la generación actual; construir- reconstruir – inventar – reinterpretar tradiciones y ritos (Hobsbawn y Ranger, 2002: 7) fueron tareas que sirvieron para reforzar al colectivo y para presentar la identidad del pueblo Kolla (antes coya) en los espacios en los que ahora se lucha.

Es en su condición de indígenas que, en el actual contexto, la reivindicación del territorio se vuelve legítima. Pero para demostrar, en la actualidad, algo que en otro tiempo histórico hubiera sido obvio - señalado por los mismos sectores dominantes, y presente en el lenguaje privado de las clases medias y altas-, se debe narrar una historia diferente. Y por otra parte acentuar rasgos que marquen la diferencia, que señalen el corte que indique en donde comienza lo distinto: la indianidad la kolleidad; dentro de la continuidad de la convivencia social. Una sociodisea indígena que debe vincularse a la historia oficial (en forma, periodicidad, contenidos, pero no en sentido). Es decir se debe construir un relato que se articule con la historia nacional, pero a contrapelo de esta.

Estos intelectuales han tenido entonces que traducir las necesidades e intereses de sus comunidades a los lenguajes y códigos más diversos. Esto supuso un trabajo de exploración y búsqueda de actores con quien construir consensos y con quienes articular estrategias. A través del mismo la dirigencia mostró la capacidad de identificar lo que Laclau y Mouffe (2004: 154) denominan “elementos con significado flotantes”, en los discursos de actores externos. Los que pudieron ser articulados con los intereses y con los argumentos de los andinos. De esa forma se construyeron cadenas de equivalencia entre indigenismo, ambientalismo, desarrollo sustentable, diversidad cultural, etc.⁵ que permitieron a la comunidad aliarse con los portadores (académicos, intelectuales,

⁵ Todos estos significantes son polisémicos y pueden ser articulados en otros sentidos, por otros actores y siguiendo otros intereses (incluso contrarios). Por ejemplo: el indigenismo puede ser usado para negar los derechos de las poblaciones actuales en pos de rasgos esenciales u originarios, el ambientalismo puede ser orientado hacia un conservacionismo que excluya la presencia humana en ambientes originarios y el discurso del desarrollo sustentable puede estar orientado a intereses de corporaciones o en desmedro de los sistemas productivos imperante ahora en las yungas.

políticos, ONGs, etc.) de esos mensajes, teniendo acceso a recursos nuevos y enfrentando a los actores locales y provinciales desde una posición de mayor poder y consenso.

Paradójicamente reivindicar la etnicidad originaria requiere llevarla al discurso, actuar reflexivamente sobre ella. Cuando lo práctico se vuelve discursivo necesariamente se modifica, se traduce a un lenguaje y a una lógica argumentativa, reversible, formal. En definitiva, politizar la etnicidad conlleva transformar la subjetividad. Pero ello está más relacionado con la idea de la “cura” que de la “aculturación” o de la pérdida de la cultura. Supone, en definitiva, convertir la subordinación histórica y naturalizada en antagonismo, cortar la repetición, desviar las profecías para que no vuelvan a cumplirse.

Pero la cura, las modificaciones y las emancipaciones son vistas desde un discurso culturalista tradicional como contradictorias respecto a la representación dominante del *indio*; lo que introduce a las comunidades y a sus intelectuales en nuevas disputas. Esta vez frente a algunos intelectuales metropolitanos, que parapetados en un rol hegemónico de “voces autorizadas” o “autoridad intelectual”, se constituyeron en lo que Hocsman (2003) denomina “censores de la idianidad”.

La toma de la palabra y la autoproclamación de la identidad por parte de los pueblos andinos, contradice, de alguna manera, el monopolio de la clasificación que ostentaban “intelectuales” más o menos consagrados, más o menos “académicos”. Lo cierto es que detrás de las disquisiciones y abstracciones, pretendidamente eruditas, que surgieron como reacción de la emergencia de los movimientos indígenas al espacio público, muchos intelectuales y académicos, no hicieron más que reproducir o defender representaciones escolares, de sentido común, acerca de la condición, o no, indígena de las poblaciones andinas. Desde algunas de esas posturas se seguía asociando indianidad con exotismo; con esencialidad, con barbarismo, con el pasado -y con una visión parcelaria y folclórica de la relación entre cultura y territorio-. Se imaginaba así a las poblaciones actuales desde una “etnografía de la pérdida” (Hocsman, 2003), “de lo que ya no son”.

La identidad pública de los pueblos andinos y el proceso de auto-nominación, del que están siendo protagonistas, también debe enfrentar las tendencias, si se quiere contrarias a esa censura, consistentes en la exotización, exageración y en la fetichización de la etnicidad andina. Es decir la puesta en valor por parte del mercado turístico del paisaje y la simbología andina. Con la declaración de la Quebrada de Humahuaca como

patrimonio Cultural de la Humanidad por parte de la UNESCO (en 2003), y con una multiplicidad de proyectos turísticos, se ha buscado patrimonializar la etnicidad andina desde el punto de vista de un tradicionalismo esencial, estático, exotizante; dirigido al target multiculturalista de una clase media-alta urbana (Zizek, 2008: 178)⁶. Tradicionalismo y patrimonialismo que reproduce un imaginario cultural muy distante de las experiencias reales de las clases populares andinas actuales (Ver al respecto Karasik 2006).

Identidad es organización

En la actualidad gran cantidad de tierras han sido otorgadas en propiedad comunitaria, o se encuentran en avanzadas gestiones para hacerlo. Lo cierto es que, más allá del estado de los trámites judiciales, ya son muy pocas las voces que se atreven a cuestionar, explícitamente, el derecho y la legitimidad del reclamo territorial de los pobladores andinos. Los que aún lo hacen (muchos de los cuales representan intereses económicos muy poderosos), no pueden más que hacerlo, refunfuñando o a regañadientes. Ello es una señal importante de los logros reivindicativos de las organizaciones que aquí analizamos. En el aspecto simbólico los resultados han sido francamente positivos; en los aspectos materiales y sociales todavía se está en el fragor de la lucha.

Desde el punto de vista social, la propiedad comunitaria de los territorios, no asegura todavía la reversión de la situación de pobreza y exclusión de muchos hogares, pero neutraliza una porción importante de los riesgos sociales que enfrentaban estas poblaciones; principalmente, el riesgo de ser desalojados y despojados de los bienes que arraigan a las familias. Desde un punto de vista que integra lo material con lo cultural,

⁶ A este Imaginario, Zizek, lo describe “análogo a la actitud liberal ‘políticamente correcta’ que se percibe así misma como superadora de las limitaciones de su identidad étnica (ser ‘ciudadanos del mundo’ sin ataduras a ninguna comunidad étnica en particular), funciona en su propia comunidad como un estrecho círculo elitista, de clase media alta, que se opone a la mayoría de la gente común, despreciada por estar atrapada en los reducidos confines de su comunidad o étnia” (Ibídem). Así puede valorar el exotismo rural, lejano, originario, norteño, bucólico, y a la vez protestar contra los morochos cercanos, contra la cumbia, los vendedores ambulantes y los migrantes e inmigrantes (a los que no distingue si son bolivianos, peruanos, salteños, jujeños) que “invaden” Buenos Aires o su cono urbano.

puede afirmarse que estos movimientos andinos están liquidando algunos de los últimos reductos, territoriales y mentales de la sociedad hacendaria.

En lo que hace a la relación de esos territorios, ahora comunitarios, con la economía capitalista, los mismos no se han constituido en los refugios de ancestralidad y de pureza cultural precolonial, con el que algunos intelectuales urbanos soñaban, pero sí en el soporte de organizaciones comunitarias que marcan presencia y que no permiten ya que se las avasalle.

En los hechos estas comunidades andinas se están erigiendo como barrera de paso frente al Estado y al mercado, o por lo menos como un actor ineludible para cualquier proceso de puesta en valor de estos territorios para las actividades económicas capitalistas (como la minería, el turismo, la actividad forestal etc.).

Barrera frente a la cual, los capitalistas y el mismo Estado deben frenar para negociar o para retirarse y volver sobre sus pasos. Para el primer caso resulta ilustrativo el proceso que se está dando con la minería en los Salares de Cauchari y de Olaroz en la Puna Jujeña. Allí las empresas mineras (Orocobre y Exar) que están explorando los salares para extraer Litio -con el aval y el respaldo del Estado Jujeño que declaró ese recurso de carácter estratégico- se encuentran en plena negociación con las Comunidades Indígenas que rodean los yacimientos y son dueñas comunitarias del territorio. Las empresas deben conseguir la licencia social de las organizaciones comunitarias para avanzar con los trámites de aprobación de los Estudios de Impacto Ambiental y Social⁷. Pero, para ello deben evaluar la necesidad de plantear una relación diferente a la que había establecido la actividad boratera⁸ tradicional, para la cual las poblaciones circundantes constituían un vivero de mano de obra que acudía a los salares sin ninguna capacidad de negociación. Frente a los nuevos emprendimiento se encuentra una comunidad organizada, con dirigentes formados y con una identidad indígena

⁷ Lo cual ya representa un reconocimiento de los derechos de las comunidades por parte del Estado provincial.

⁸ Desde hace un siglo aproximadamente la actividad más importante en esos salares es la explotación de boratos usados para la fabricación de insumos industriales y de fertilizantes. Esa actividad, que se realiza de manera todavía muy artesanal, tiene como principales actores a la empresa Borax Argentina, filial de la transnacional Rio Tinto y una multiplicidad de pequeñas y medianas borateras locales y contratistas.

formulada en términos positivos⁹. La que, por ello, puede requerir algunas condiciones, o por lo menos intentar retener en las localidades algunos de los beneficios que las empresas proyectan generar con la extracción del recurso¹⁰.

Las disputas que se dieron, a fines de la década de los 90', entre el Ingenio San Martín del Tabacal y los pobladores de Finca San Andrés en torno a la traza del Gasoducto Norandino también es un ejemplo de esta intermediación de la organización comunitaria entre el territorio y los intereses económicos externos. Los pobladores de San Andrés han resistido la traza del ducto todo lo que han podido, sin evitar que, finalmente, pase por su territorio. Sin embargo, la presencia de una organización comunitaria territorial ha hecho que en el balance no se cuenten solo pérdidas para los campesinos. La resistencia contra la traza del gasoducto trajo, a pesar de todo, algunos beneficios. Ha reavivado la "identidad colectiva" de la población dando nuevos bríos a la lucha por las tierras, brindándole además mayor visibilidad pública. Acercó aliados nuevos, por ejemplo las organizaciones ambientalistas (Greenpeace, la ONG local Yaguareté, técnicos y académicos de la Universidad, etc.), y puso en la agenda política y ambiental al proyecto; lo que orientó la atención de la opinión pública hacia los impactos ambientales y sociales de la obra. Lo cual demandó, por lo menos aparentemente, cierto celo en las medidas de prevención y mitigación de los impactos, y de compensación a las comunidades de la Finca. Retribución que solo hubiera sido percibida por el Ingenio San Martín del Tabacal (que se atribuía la propiedad de las tierras) si sus pobladores originarios no hubieran estado organizados.

Un caso distinto lo constituye el rechazo, por parte de las comunidades de Nazareno y Santa Victoria, de las Hosterías de Alta Montaña proyectadas en el marco del Plan Estratégico de Desarrollo Turístico de la provincia con financiamiento de Banco Interamericano de Desarrollo (BID). El Plan tenía el objetivo manifiesto de poner en valor para el turismo el patrimonio cultural y paisajístico y de brindar oportunidades de empleo en la región. Sin embargo los complejos estaban destinados a concesionarios privados y el organismo de financiamiento impedía expresamente la

9 Se identifican como comunidades aborígenes del pueblo de Atacama.

10 Entre algunos de los requisitos que las comunidades están interponiendo está el que una porción de la mano de obra sea local (además de formal y bien paga), el desarrollo de políticas de Responsabilidad Social Empresaria, la instalación de departamentos de relaciones con la comunidad que sirvan de interlocutores visibles etc.

gestión comunitaria-local. La comunidad de Santa Victoria Oeste ha resistido desde un comienzo la instalación de ese complejo turístico y no permitió su edificación. En Agosto de 2010 la población de Nazareno a través de un plebiscito (impulsado desde la legislatura provincial) rechazó la inauguración de la Hostería de Alta Montaña; construida en las inmediaciones del pueblo. Los motivos explicitados por muchos de los pobladores para rechazar el emprendimiento tenían que ver con la percepción de posibles impactos de la actividad en la cultura, en la identidad y en la sociabilidad del lugar. Una posición menos extrema no rechazaba a la actividad turística pero reclamaba la gestión comunitaria de la hostería y del turismo de la región. Pero más allá de las distintas posiciones lo realmente importante fue que la comunidad de Nazareno adoptó una postura afirmativa de sí misma. A través de ella se manifestó la resistencia de los pobladores andinos a volver a ser objetivados o puestos en valor para otros, para intereses extralocales.

Existen, sin embargo, muchos casos en que los intereses del Estado o del mercado no han encontrado ninguna red organizativa que intermedie, frene, negocie o controle la puesta en valor de los territorios andinos por parte del mercado turístico, minero etc.

Conclusiones

La ponencia quiso colocar el peso explicativo de este proceso de toma de la palabra de las poblaciones andinas en un aspecto contingente, de acción y de agencia social, como es de la organización. Por eso describimos factores y actores que, según nuestra mirada, han confluído para hacer posible los procesos reivindicatorios de la identidad y de los territorios.

Renunciar a colocar a las poblaciones andinas en el rol de un sujeto trascendente que ha conservado (supuestamente) una esencia inalterada, aunque oprimida y velada, a lo largo de la historia, nos genera una posición incómoda pero inevitable. Hubiera sido quizás más conveniente inscribirnos en un relato o en una filosofía de la historia (en cualquiera de sus versiones: materialista, desarrollista, asimilacionista, culturalista, mesiánica, indigenista) en donde pudiéramos colocar estos movimientos sociales, en clave épica, y con un destino fijado en el corto o el largo plazo. Ello nos hubiera ahorrado esa sensación de desasosiego que se manifiesta cuando el cambio social es asociado, pura y exclusivamente, a las acciones de los hombres; a la *vita activa* y no a

un movimiento autónomo de la historia o a la manifestación de una esencia cultural o natural inalterable. Las acciones están situadas en contextos materiales y discursivos cambiantes y no están perfiladas hacia un destino, una síntesis histórica o un esperado resurgir ancestral. Solo dependen de sus impulsos, sus argumentos y sus resultados. Creemos que los logros de hoy deben mantenerse y ampliarse actuando incansablemente en consecuencia; planteando e imaginando nuevos objetivos.

Los colectivos sociales y su identidad se mantienen integrados solo a condición de que exista un lazo social que identifique a sus miembros entre sí y que les otorgue dignidad ante los otros, pero ese lazo social no es un hecho natural, ni un atributo cultural previo, sino el resultado de acciones. La identidad social, para nosotros, no está constituida por rasgos inmutables, heredados o esenciales, la “identidad” no es un compartimento estanco (lo cual a esta altura ya es una verdad de Perogrullo) es “proceso de identificación”. El mismo es por definición una lucha ininterrumpida por distinguir rasgos y grupos, y por otorgar sentido a las diferencias. En esas contiendas simbólicas se cuenta con dotaciones diferenciales de recursos, capitales, ventajas etc. Como en muchos aspectos de la vida social quienes individualmente están desprovistos, pueden optar por enfrentar la lucha colectivamente, pero eso requiere organización. Las comunidades están logrando la reversión de los motes y de los estigmas, la reivindicación del mundo de vida y de la identidad andina porque se están organizando.

Bibliografía

ALBÓ, Xavier. 2002. *Identidad étnica y política*. La Paz. Ed. CIPCA.

ANDERSON, Benedic. 2005. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México DF. Fondo de Cultura Económica.

ARENDT, Hanna. 1996. *La condición humana*. Buenos Aires. Paidós.

AVALOS, Daniel. 2005. *La Guerra del Che y Massetti en Salta, 1964. Ideología y Mito en el Ejército Guerrillero del Pueblo*. Córdoba. Ediciones La intemperie.

BENGOA, José .2007. *La Emergencia Indígena en América Latina*. Santiago de Chile. Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre. 2008. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid. Akal.

Elias, Norbert. 1993. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

_____.1998. “Ensayo teórico sobre la relación entre establecidos y marginados” en *La Civilización de los padres y otros ensayos*. Pg. 80-138. Santa Fe de Bogota. Editorial Norma.

GIDDENS, Antony. 2003. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires. Amorrourtu.

HOBBSAWM, Eric. 2002. “Introducción: la Invención de las tradiciones” en *la invención de las tradiciones*. Hobsbawm y Ranger editores. Barcelona. Crítica.

HOCSMAN, Luis. 2003. *Estructura rural, territorial y estrategia doméstica en la Cordillera Oriental (San Isidro, Finca el Potrero, Colanzulí. Finca Santiago, Salta)*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de La Plata.

KARASIK, Gabriela. 2006. “Categorías geohistóricas y colonialidad. Entre los andes imaginarios y el indio permitido” Ponencia presentada en *Congreso Argentino de Antropología (CAAS)*. Salta. 2006.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. 2004. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

MARTINEZ, Miguel. 2005. *La antropología en Salta (1970-1982)*. Tesis de Licenciatura. Salta. Universidad Nacional de Salta.

RICOEUR, Paul. 2000. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

RUBIO. Blanca. 2004. “La Fase Agroalimentaria global y su repercusión en el campo mexicano” en *Comercio Exterior Vol. 54. N°11*.

VARGAS LLOSA, Mario.2011 [1996]. *La utopía arcaica, José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México D. F. Ed. Fondo de Cultura Económica.

ZIZEK, Slavoj. 2008. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en *Estudios Culturales, reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires. Ed. Paidós