



“Comunidad indígena”: (des)encuentros de sentidos entre miembros de la institucionalidad pública y de comunidades aborígenes del departamento de Yavi, provincia de Jujuy

Carlos Cowan Ros* y Beatriz Nussbaumer**

Resumen

El artículo explora los sentidos existentes en torno a la idea de comunidad entre agentes vinculados con la cuestión indígena, en particular representantes de la institucionalidad pública y miembros de seis aldeas de la Puna jujeña, que adscriben a la etnia *kolla*. Teniendo por referencia las representaciones y prácticas de los miembros de las aldeas, se reconstruye su sentido de “comunidad”, se reflexiona sobre las convergencias y divergencias con la representación dominante en la institucionalidad pública y se exploran facetas de la re-actualización que opera en la producción de sentidos entre ambas esferas. Finalmente, se observan aspectos de la legislación que pueden no corresponderse con las modalidades como se (re)producen las comunidades originarias y, en consecuencia, condicionar el ejercicio de los derechos de sus miembros.

Palabras clave: Comunidad; Indígena; Políticas Públicas; Sentidos; Puna jujeña

* Doctor, en Ciencias (Universidad Federal Rural de Río de Janeiro). Investigador asistente del CONICET, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Agronomía. Correo electrónico: cowanros@agro.uba.ar.

** Doctora en Ciencias Agronómicas (Universidad Humboldt, Berlín). Investigadora asistente del CONICET, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Agronomía. Correo electrónico: nussbaum@agro.uba.ar. Fecha de recepción: junio de 2012. Fecha de aprobación: abril de 2013.

“INDIGENOUS COMMUNITY”: CONTESTED OF MEANINGS

Abstract

The paper analyses different meanings of community attributed by both agents involved in indigenous issues -in particular representatives of public institutions- and members of six villages of the Puna (Jujuy-Argentina) belonging to the *kolla* ethnic group. Given by reference the representations and practices of the villagers that allow the reconstruction of their meaning of community, the authors reflect on the convergences and divergences with the dominant representations of the public institutions as well as on certain areas of feedback in meanings' production between both spheres. Finally, we discuss certain aspects of the indigenous legislation that might not correlate with the modes of indigenous communities' reproduction and thus, could restrict the rights of their members.

Key words: Community; Indigenous; Public Policies; Significance; Puna jujeña

“COMUNIDADE INDÍGENA”: (DES)ENCONTROS DE SENTIDOS

Resumo

No artigo exploram-se os sentidos existentes sobre a ideia de comunidade entre agentes vinculados à questão indígena, em particular representantes das instituições públicas, e membros de seis aldeias da Puna jujeña, que aderem à etnia *kolla*. A partir de considerar as representações e práticas dos membros das aldeias, reconstrói-se seu sentido de “comunidade”, reflexiona-se sobre as convergências e divergências com a representação dominante nas instituições públicas e exploram-se facetas da retroalimentação que opera na produção de sentidos entre ambas as esferas. Finalmente, observam-se aspetos da legislação que podem não se corresponder com as modalidades como se (re)produzem as comunidades originárias e, conseqüentemente, condicionar o exercício dos direitos de seus membros.

Palavras-chave: Comunidade; Indígena; Políticas Públicas; Sentidos; Puna jujeña

COMUNIDAD COMO ESFERAS DE SENTIDOS

Con la actualización de la cuestión indígena en la agenda pública nacional a mediados de la década de 1990, la categoría “comunidad”¹ adquirió renovada significación en las narrativas de diversos agentes (juristas, miembros de instituciones públicas, religiosas y de ONG y representantes e integrantes de comunidades indígenas) que la accionan, con distintos sentidos y en ámbitos sociales diferentes. En torno a dicha categoría se gesta cierta polisemia a desentrañar.

La sanción, en 1985, de la Ley Nacional de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes de Argentina (Ley Nº 23.302); la ratificación, en 1992, del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (Ley 24.971) y, finalmente, la reforma de la Constitución Nacional, en 1994, configuran una nueva etapa en la legislación argentina, caracterizada por el modo como el Estado Nacional concibe y se vincula con los miembros de los pueblos originarios, ahora concebidos como sujetos de derecho. La aceptación de la “preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos” (Constitución Nacional argentina, art. 75 inc. 17) implica el “reconocimiento” de sus “comunidades”, en cuanto instituciones anteriores a la conformación de la Nación Argentina, otorgándoles el rango de personas jurídicas de derecho público, bajo la figura “comunidad indígena”. El reconocimiento de la condición de “indígena” de un individuo y/o colectivo, así como el ejercicio de los derechos derivado de ella, están sujetos a su pertenencia a una “comunidad” reconocida por el Estado, a través de su inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas.² De este modo, en el ámbito legislativo, la noción “comunidad” adquiere el status de una *categoría jurídica*.

El nuevo marco legislativo, sumado al conjunto de decretos y resoluciones sancionados a partir del accionar del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas –INAI– configuran una política de Estado que alberga correspondencias y divergencias de sentidos en su interior, con la legislación preexistente y con otras políticas sectoriales.³ A su vez, adquiere variaciones específicas en el ámbito de los estados provinciales, pues, como observa Claudia Briones, a pesar del peso e incidencia uniformante de las políticas del Estado Federal y de las construcciones de alteridad hegemónica en arenas nacionales, distintos estados provinciales reinterpretan esos lineamientos, desde formas históricamente

específicas de inscribir, no sólo la relación provincia/nación, sino también la relación provincia/alteridades internas (2008). En particular, la forma en que el reconocimiento jurídico de los pueblos originarios se operacionaliza en políticas públicas revela cierto margen de (re)interpretación por el que opera la adjudicación de determinadas cualidades a lo indígena y, por efecto correlativo, a la categoría “comunidad indígena”. Esta última suele ser referenciada a un grupo de familias que habitan un mismo territorio y que se reconocen como miembros de un pueblo originario. La asociación entre grupo de familias y coexistencia en una unidad espacial, como elementos subyacentes a la idea de “comunidad”, se manifiesta en diferente grado en las leyes y resoluciones y, con mayor énfasis, en las narrativas de los funcionarios y técnicos de la institucionalidad pública orientada a la cuestión indígena, configurando cierto sentido común sobre la idea de comunidad indígena en ese ámbito.⁴

En las narrativas de representantes de las etnias *kolla*, *quechua* y *omaguaca*, especialmente cuando hablaban en su carácter de portavoces de un “pueblo”, más que como miembros de una “comunidad”, se observó la movilización de diferentes cualidades relacionadas con la categoría “comunidad aborígen”.⁵ Recurrentemente, fue asociada a un “modo de vida” a preservar y/o recuperar, idealizado y referenciado en el *ayllu* andino, íntimamente relacionado con sus “costumbres”, con “hacer y decidir entre todos”, “unidos” y “solidariamente” y con “vivir de la tierra”, alusión que remite a un tipo de vida rural, estrechamente vinculado con la producción agropecuaria. La “comunidad” también podía referir a una modalidad organizativa, presentada frecuentemente con un comportamiento corporativo. En consonancia con la legislación vigente, la pertenencia a una “comunidad aborígen” era uno de los atributos, probablemente el más relevante, que definía a una persona como miembro de un “pueblo” o “nación” originaria. Así, la “vida en comunidad” era identificada como una de las cualidades que definía y delimitaba la especificidad del pueblo en cuestión, especialmente en oposición al modo de vida urbano u occidental. En esa perspectiva, “comunidad” no sólo remitía a una categoría jurídica, también podía asumir el status de una *categoría étnica*, en cuanto elemento simbólico que representa y califica el “modo de vida” de un individuo (y, por lo tanto, su pertenencia a un “pueblo”).

De este modo, a través de la categoría “comunidad” se accionan sentidos y cualidades, no siempre convergentes. Esas concepciones las interpretamos como ‘esferas de sentidos’ que, si bien movilizan elementos en común, hacen

foco en aspectos diferentes. Lejos de ser concéntricas, son esferas de sentidos parcialmente superpuestas.

En las representaciones relevadas pareciera existir cierta convergencia en asociar la categoría “comunidad” a un grupo de familias localizado, que tiene un comportamiento corporativo. En la narrativa de los juristas y directivos y técnicos de instituciones públicas predomina la acepción jurídica, ya que cuando es accionada suele remitir a la condición de “indígena” de sus miembros y, en consecuencia, su reconocimiento como sujetos de derecho. Los representantes indígenas también asocian “comunidad” a un atributo étnico, que hace a un “modo de vida” y a una modalidad organizativa, frecuentemente ‘teñida’ por un ideal de “unidad”, “cooperación” y “solidaridad”. Pero ¿en qué medida esas concepciones y/o estereotipos de “comunidad” se corresponden con las de las personas que las componen? ¿Hasta qué punto esa mirada externa es convergente con las visiones de mundo y prácticas de los sujetos que pretenden “representar”, en el caso de los dirigentes indígenas, o consagrar como “sujetos de derecho”, en el caso de los juristas y miembros de la institucionalidad pública? ¿Qué tipo de interacciones operan en la producción de sentidos sobre “comunidad” entre las representaciones existentes en cada ámbito?

El presente artículo tiene por objetivo explorar los sentidos existentes en torno a la categoría comunidad que tienen los actores antedichos y los miembros de seis aldeas o “comunidades”, que adscriben al pueblo *kolla* y se localizan en la comarca de la Comisión Municipal de Yavi, provincia de Jujuy. Adicionalmente, se busca detectar la existencia de retroalimentaciones que pudieran operar entre los diferentes actores y/o ámbitos sociales en la producción de esos sentidos, para aportar a la comprensión de los contextos en que ellos se producen. En la segunda sección, se exploran los sentidos que los miembros de dichas aldeas movilizan en torno a la categoría “comunidad”. En la tercera, se analiza la producción de sus límites simbólicos y, en la cuarta, los principios de comportamiento que rigen en ese ámbito social. En la quinta, referenciando el patrón habitacional vigente, se analiza la relación entre los miembros de las comunidades y la unidad espacial de referencia. En la última sección, a la luz de la concepción nativa de “comunidad” delineada en las secciones precedentes, se reflexiona sobre algunos aspectos de la legislación, que entendemos pueden condicionar el ejercicio de la ciudadanía de quienes se reconocen como pertenecientes a pueblos originarios.

El análisis presentado surge de una pesquisa realizada en la comarca de Yavi, entre el año 2004 y 2008 (Cowan Ros, 2013), y otra en curso (Cowan Ros, 2010) que, con una perspectiva etnográfica, abordan diferentes aspectos de las lógicas organizativas y de la *praxis* política de los pobladores. Los registros empíricos fueron recolectados entre 2005 y 2012, a través de la observación participante (en eventos festivos, de trabajo colectivo, reuniones comunitarias, acciones colectivas de protesta y campañas electorales), conversaciones y/o entrevistas semi-estructuradas a miembros y representantes de las aldeas, dirigentes indigenistas del pueblo *kolla*, *quechua* y *omaguaca*, representantes de diferentes instituciones y organizaciones locales (municipios, ONG de promoción social, Iglesia Católica e iglesias evangélicas) y técnicos del INAI y de la Secretaría de Derechos Humanos del Gobierno de la Provincia de Jujuy. Esa información primaria fue complementada con documentación referenciada oportunamente en el texto.

LA “COMUNIDAD” YAVEÑA: UN UNIVERSO SOCIAL Y DE SENTIDOS

Actualmente, la categoría “comunidad” ocupa un lugar omnipresente en los relatos de los yaveños.⁶ No sólo baliza la geografía local, sino también es altamente referencial de la identidad de los individuos y de colectivos sociales. En las conversaciones se accionaban diferentes sentidos asociados a “comunidad”. Fue referenciada como un espacio geográfico donde reside y trabaja gente, la aldea. También remitió a un grupo de personas que cohabitan en ese espacio y están “unidas a través de varias cosas”, es decir, un grupo de convivencia y de pertenencia, la vecindad de una aldea. Adicionalmente, la “comunidad aborígen” podía referir a la institución de representación de la vecindad.

Ese repertorio de sentidos asociado a “comunidad” resultó ser representativo de un pensamiento o sentido común ampliamente difundido en la comarca. Lejos de remitir a un repertorio de significados compartido uniformemente y movilizado de la misma forma por los yaveños, los sentidos concurrentes fueron accionados con diferente énfasis por las personas, según el contexto de la conversación y la idiosincrasia y posición ocupada por el interlocutor en el espacio social que configura la aldea. En función de ello, se interpreta a la categoría “comunidad” como constitutiva de un sistema o código de comunicación local, altamente referencial, que alberga cierto margen de (des)entendimiento.

“Comunidad” es una categoría compleja, que envuelve diferentes significados y entidades, tangibles e intangibles, que están relacionadas, siendo difícil comprender el significado de una sin considerar el de las otras y sin contextualizarlo. Otro desdoblamiento opera en su sentido normativo, es decir, cómo debiera ser o funcionar una ‘comunidad ideal’ y, en su sentido fáctico, como funciona en la cotidianidad. En diversos relatos obtenidos pudieron observarse esas dos dimensiones interactuando y configurando una valoración de la práctica de los miembros de una “comunidad”, que interviene en su especificidad como grupo social. A continuación, se analizarán los tres sentidos atribuidos a dicha categoría (aldea, vecindad e institución de representación) en su dimensión normativa, para interpretarlos a la luz de la cotidianidad de las aldeas, en las próximas secciones.

Probablemente, muchos yaveños nunca vieron un mapa político del distrito o no hayan recorrido toda su extensión. Eso no impide que tengan una idea de las dimensiones y límites del territorio y de las distancias aproximadas entre lugares. Si bien en esa cartografía imaginaria recurren a toponimias, es distintiva la frecuencia con que referencian a las “comunidades” para situar el lugar donde residen las personas, donde ocurrió un evento o donde se puede encontrar o conseguir algo. Lejos de pensar el territorio únicamente a partir de su dimensión superficial, también lo hacen referenciando sus elementos constitutivos; la comarca puede ser pensada como un ‘mosaico de comunidades’.

“Comunidad” puede significar un lugar, pero ese espacio no es homogéneo, está constituido por lugares, en los que las normas de convivencia comunitarias pautan modalidades de tenencia, distribución y uso del espacio, que definen un patrón de ocupación. Las aldeas visitadas tienen un principio de ocupación del territorio semejante. Su topografía es accidentada, pudiéndose identificar tres áreas: una zona de cerros o de “pastoreo”; una zona baja, donde escurre un escueto arroyo, costado por los lotes de siembra –“rastros”– y, próximo a ésta, el área de viviendas y edificios públicos, que se extiende longitudinalmente acompañando el trayecto del arroyo.

En la narrativa de los yaveños, “la tierra es de la comunidad”, es decir, pertenece al conjunto de vecinos, a pesar que es el Estado provincial quien detenta la titularidad de la mayor parte de ellas. Ahora bien, en el interior de cada aldea existe una distribución tradicional del espacio para el uso de cada familia. El área de pastoreo es considerada de pertenencia comunitaria, aunque en algunas aldeas está definida la zona de pastaje para cada familia. En el área

de “rastros” y en la de residencia están delimitados los lotes sobre los que tiene derecho de uso cada grupo familiar, factibles de ser heredados o transferidos entre parientes. Los edificios públicos, caminos y acequias son considerados de pertenencia y uso comunitario.

Según los testimonios obtenidos, los límites de cada aldea estuvieron, históricamente, más o menos definidos y reconocidos por los habitantes de la comarca. Para la obtención de la personería jurídica se debió demarcar con precisión el territorio de cada “comunidad”, lo que en algunos casos generó conflictos entre aldeas, actualizando y fortaleciendo el sentido espacial de “comunidad”.

En la acepción de *vecindad* se movilizaron dos elementos: grupo de vecinos y las cosas que comparten y los unen. El grupo de vecinos remite a las personas que pertenecen a la “comunidad”. Las cosas que los unen refieren a una dimensión simbólica que, por intangible, no siempre es fácil de enunciar, pero remite a su esencia como grupo. En esta acepción, “comunidad” puede ser aprehendida a través de la noción homóloga acuñada por Tönnies (1947) y, posteriormente, recuperada por Weber (2005) con la categoría *comunidad de vecindad*, para referir un ámbito social donde las modalidades de ordenamiento de la convivencia son cara a cara y se fundan principalmente en un sentimiento subjetivo de pertenecer a un mismo grupo.

Existen cosas que se comparten que son más objetivas que otras. Para que la producción agropecuaria sea viable, así como la vida en (la) “comunidad”, los vecinos se sienten compelidos a compartir y coordinar el uso del agua, el cronograma de siembra, el trabajo para mantener las acequias, como así también el uso de la capilla o la asistencia a la “reunión comunitaria” y las tareas que allí se definen y distribuyen entre los vecinos.

Existe otro orden de cosas que también comparten los integrantes de una “comunidad” que son más difíciles de expresar y hacen a su identidad como grupo. El origen común, las “fiestas”, las “costumbres” y, en especial, su “modo de vida” o “la clase de persona que son” constituyen elementos simbólicos, que si bien presentan trazos comunes en las diferentes aldeas, ganan cierta especificidad en cada una. Así, sobre la base de compartir un conjunto de elementos tangibles e intangibles, los miembros de una “comunidad” sienten pertenecer a un mismo grupo de personas.

La formalización del grupo comunitario a través de la figura jurídica de “comunidad indígena”, *institución de representación* de la vecindad, además de

actualizar el sentido espacial de “comunidad”, también lo hizo con el de grupo de pertenencia, al conformar una entidad política de organización y representación del “nosotros”. Entre 1996 y 2000, la mayor parte de los miembros de las aldeas de Yavi solicitó al Estado ser inscripta como “comunidad indígena”.

La tramitación de la personería jurídica, procedimiento burocrático y racionalizado desde el Estado, supuso objetivar y crear los elementos que representan y, como observa Bourdieu (1990), “hacen al grupo”, que pasa a existir por medio de sus representantes y símbolos. En ese proceso se definió el nombre de la “comunidad aborígen”, en todos los casos (re)afirmando la denominación con la que tradicionalmente se conoce al paraje. Se estableció un objetivo colectivo, que en general visa el bienestar de sus miembros. Se eligieron autoridades –“presidentes” y “secretarios”– y los mecanismos para su elección y renovación, en todos los casos mediante mayoría simple en asamblea. Se definieron y reafirmaron los límites del espacio de la “comunidad” y se realizó el censo de los miembros que la integran, explicitando los mecanismos para pertenecer al grupo. Se (re)construyó la historia de la “comunidad”, identificando sus costumbres y normas de convivencia. Esos elementos se plasmaron en un reglamento o estatuto, que presenta gran similitud entre las diferentes aldeas estudiadas, en parte por haber sido asesorados por los mismos agentes externos, y por constituir aspectos “recomendados” por el INAI, para registrar a las “comunidades indígenas”.⁷

En las aldeas estudiadas, la tramitación de la personería jurídica supuso una objetivación de la “comunidad” en cuanto grupo de convivencia. Parte de las normas comunitarias, en su mayoría relativas al uso y distribución de los recursos, que estaban implícitas y gozaban de cierto principio de entendimiento entre los vecinos, fueron explicitadas y (re)definidas a través de un sistema de derechos, obligaciones y sanciones, pautados en la “reunión comunitaria” y explicitados en el estatuto, que busca racionalizar, en el sentido de tornar impersonal y objetiva, la resolución de conflictos entre vecinos. Adicionalmente, la “comunidad aborígen”, a través de la figura del “presidente” o “cacique”, se constituyó en el canal formal de representación y comunicación del grupo con el mundo externo. Interpretado, a partir de los tipos ideales *weberianos*, lo *comunitario* debió ser pensado y presentado, es decir, formateado como *societario*, para que fuera reconocido por el Estado.

La creación de la “comunidad aborígen” no sólo formalizó una entidad representativa de los miembros de la aldea, sino también creó un mecanismo

que tiende a avanzar sobre la ‘administración’ de la convivencia comunitaria y la vinculación del grupo con el mundo externo. Isla, en un estudio comparativo entre aldeas del departamento de Yavi y del cantón Tiwanaku, departamento de La Paz, Bolivia, analizó las formas organizativas que asumen los sectores subalternos frente a “lo otro”. Asumiendo que la “forma comunidad”⁸ –referenciada en el *ayllu* andino– dominaba a la llegada de los españoles en ambas regiones, analizó su estado en el momento de la realización de la investigación. Observó su vigencia en el área boliviana y su desestructuración en la Puna jujeña, persistiendo “resabios, que se observan, aunque desintegrados entre sí, en las relaciones de producción, distribución e intercambio” (1992:171). Entre los factores identificados por el autor que explicarían ese fenómeno, interesa destacar la desaparición de la institución política de organización y vinculación con la sociedad más amplia y el debilitamiento de la identidad étnica (Isla, 1992:206). Si bien la noción “comunidad” accionada por Isla difiere del trato que se le da en este trabajo (analizada como categoría nativa), interesa observar cómo en la últimas décadas, en particular a partir del nuevo marco legislativo, se registra la (re)emergencia, aunque resignificada, de elementos referenciados en los *ayllus* andinos, como ser la “comunidad aborígen” en cuanto institución política de organización, representación y vinculación con agentes externos, especialmente los representantes del Estado, en el contexto de un proceso de rearticulación étnica.

LA PRODUCCIÓN DEL GRUPO COMUNITARIO A PARTIR DE SUS LÍMITES SIMBÓLICOS

En la comarca, las aldeas se disponen de manera dispar a lo largo de dos valles. En algunos casos, el caserío se encuentra rodeado de pastizales, un relativo aislamiento que facilita su identificación y delimitación como aldea; en otros, las casas y “rastros” se disponen en un *continuum* que se extiende a lo largo de más de una “comunidad”, de tal modo que sólo una persona familiarizada con los límites locales puede reconocer dónde comienza y acaba cada una.

Como observa Cohen (1985), los límites físicos favorecen la objetivación de las *comunidades*, sin embargo, cuando se tornan borrosos, son los simbólicos los que deben ser producidos y reafirmados por el grupo para su auto-reconocimiento y diferenciación de los otros. Entre los yaveños, una de las acepciones de “comunidad” más accionada refiere al grupo de pertenencia, al ‘nosotros’, que se (re)produce en el tiempo. La idea de grupo sólo tiene

sentido si es pensada como una entidad que se constituye con relación a otras, por medio de la diferenciación. Así, en el ejercicio de la producción del grupo se construyen fronteras que delimitan un dentro y un afuera, definiendo la posición de cada persona con relación al ‘nosotros’. En la producción de esos límites se movilizan elementos físicos y simbólicos. Como fue observado, la dimensión espacial de la “comunidad” adquiere sentido y es reforzada siempre en relación con el grupo de vecinos y con la entidad que los representa. A continuación, se abordará la producción de un límite simbólico de la comunidad yaveña, el referido a las normas que regulan la membrecía.

En las conversaciones mantenidas con los nativos, el parentesco, sea por vínculo sanguíneo o por casamiento, surgió como el único mecanismo institucionalizado, reconocido y avalado por la “comunidad aborígen”, para tornarse miembro del grupo comunitario. Fue elocuente la conciencia de la norma que demostraron las personas consultadas en las diferentes aldeas. Esto pareciera que fue favorecido por la elaboración de los estatutos comunitarios, en los que primó el criterio de limitar el número de miembros de cada “comunidad” a las “familias” que tradicionalmente residen o a las cuales, por herencia, se les reconocen derechos sobre lotes de la aldea.

La unidad que integra una “comunidad” es la “familia”, en el sentido de *comunidad o grupo doméstico*, no la persona. En todo caso, una persona pertenece a una “comunidad” en su calidad de integrante de una “familia” miembro.

El principio del parentesco, en cuanto única norma que regula la vinculación con el grupo comunitario explica la amplia difusión de vínculos familiares en el interior de una aldea. Ese entramado familiar se torna más objetivo cuanto menor es el número de “familias” que la integran, lo que predispone a sus integrantes a que perciban y definan la “comunidad” como “una gran familia”. Otra acepción nativa de “comunidad”, que evidencia no sólo los vínculos de parentesco existentes, sino ciertas pautas de funcionamiento derivadas de su proximidad social. Así, el sentimiento de poseer una ascendencia y/o origen común es uno de los elementos simbólicos más significativos, aunque no el único, que permite a los miembros de una “comunidad” percibirse y reconocerse como un nosotros.

Al ser el casamiento un mecanismo que posibilita crear un vínculo con una “comunidad”, explica que no todos los miembros de una aldea se reconozcan como parientes. Asimismo, es uno de los mecanismos a través del cual se redefine la composición del grupo. Adicionalmente, posibilita que

una persona esté vinculada a más de una “comunidad”, pues ninguna de las “comunidades aborígenes” estudiadas aplica la pérdida de la membrecía por no residir en la aldea o por tener un lazo con otra. No fue raro encontrar personas que, al mantener el vínculo con la “comunidad” de origen de su madre y/o de su padre y al haber creado vínculo, por medio de casamiento, con otra “comunidad”, tuvieran membrecía en dos o tres “comunidades”, haciendo uso de los lotes de tierra heredados y/u ocupando cargos en más de una de ellas.

Una norma estatutaria común a todas las aldeas es la prohibición de la compra-venta de tierra a personas que no pertenecen a la “comunidad”, constituyéndose en otro mecanismo de regulación de la composición del grupo. Así, el parentesco constituye la única vía *institucionalizada* de acceso a un grupo comunitario, pero ¿cuál es el sentido de la norma?

Entre los motivos que llevaron al establecimiento de esa regla, algunos argumentaron que constituye una “tradición” local, en cambio otros explicitaron que es una forma de preservar la tierra en manos del grupo comunitario y evitar su fragmentación frente al ingreso de foráneos.

Toda referencia a la “tradición” o “costumbre” siempre envuelve cierta arbitrariedad derivada de la definición del período histórico en el que las prácticas sociales son consideradas auténticas. Desde la colonización española hasta la actualidad, los pueblos originarios de la Puna jujeña fueron enajenados de los derechos sobre los territorios que habitan. Parecería que ese contexto no favoreció la generación de un mercado de tierras entre los habitantes de la región. Sin embargo, en varias aldeas se registraron casos de campesinos que, siendo originarios de otras regiones, pasaron a residir y formar parte de la “comunidad” a través de la compra de hecho o legal de tierra, entre las décadas de 1980 y 1990. En la década de 1970, algunos nativos accedieron al título de propiedad individual de las tierras que habitan a través del Instituto de Colonización Provincial. En 1987, en una de las aldeas, Abduca (1993) registró la oposición de un grupo de vecinos ante la tentativa de otro de ceder tierra a un tercero. Por su parte, Isla registró transacciones entre nativos; sin embargo, concluyó que la intervención estatal impedía la conformación de un mercado de tierras (1992:206). Más frecuentes son los casos de arrendamiento de lotes entre vecinos de una aldea y/o aledañas. Así, se infiere que en la década de 1980 existía, aunque no muy desarrollada, la transferencia de hecho del derecho de uso de la tierra, principalmente entre personas del lugar,

que habría sido desincentivada, aunque no eliminada, con la creación de las “comunidades indígenas”.

Otro factor a considerar es la legislación relativa a la regularización de la tenencia de tierra de las “comunidades indígenas”, que prohíbe la venta y/o arriendo de tierras en las “comunidades indígenas” que hayan recibido el título de propiedad. Es de destacar que todas las “comunidades” yaveñas están bregando por sus títulos, lo que amplía la comprensión de la generalización de la regla en cuestión y la deslegitimización de la mercantilización de la tierra entre los yaveños.

En los años en que se visitó el territorio, se observó que la rigidez con que se aplica esa norma variaba conforme las características de la “comunidad” y la distancia temporal al momento de sanción del estatuto comunitario. En las aldeas donde existe mayor número de familias y en las que la disponibilidad de agua y de lotes para cultivo no son limitantes, pareciera existir mayor flexibilidad en la aplicación de la norma, aunque la “comunidad aborígen” siempre interviene autorizando o no el ingreso de los futuros vecinos.

Más allá del contenido de la norma, interesa su existencia en cuanto mecanismo que regula la membrecía de la “comunidad”. ¿Qué aspecto/s del grupo se pretende proteger, preservando a la “comunidad” de la entrada de ‘extraños’?

La preservación del “modo de vida” fue el argumento más esgrimido por los nativos. En una aldea en la que existen miembros que accedieron por compra de tierras, una señora, “presidenta de la comunidad”, respondió: “nosotros vemos, si la persona es buena, trabaja, presta servicio a la comunidad, se porta bien, le damos un lugarcito, que haga su casita, pero primero vemos qué clase de familia es”. En otra aldea, un hombre, que había accedido a pertenecer a la “comunidad” mediante ese mecanismo, respondió: “una persona de afuera [de origen occidental] ya no, está prohibido. Ahora bien, familiarmente sí se puede. Se puede vender, pero, así, entre gente de clase campesina”. En esa aldea, en la última década, se aceptó a un matrimonio, sin vínculos de parentesco con algún vecino, para que residiera en el lugar. Años más tarde, la “comunidad aborígen” pidió que se retiraran por considerar que “no eran buena gente”.

Los relatos comparten la idea de que el grupo comunitario, representado en la figura de la “comunidad aborígen”, “ve” –evalúa– a la/s persona/s que desea/n residir en la aldea. Se busca la reproducción del grupo comunitario a partir de integrar elementos semejantes, preservando la cualidad del grupo. A

diferencia de las “comunidades aborígenes”, que cuidan celosamente la existencia de un vínculo de parentesco entre los nuevos integrantes y algún miembro de la aldea, en estas otras, la noción de “pariente” puede ser flexibilizada ante una persona que, sin ser de la familia, es como si lo fuese, porque es “gente buena”, ‘es como la gente, como nosotros’. En ambos casos, se trata de preservar un estilo de vida, una modalidad de convivencia en la que se deben compartir recursos cruciales para la sobrevivencia de cada familia, para lo que es necesario poseer una cualidad moral, otra de las fronteras simbólicas que los distinguen de otras personas y de otros grupos.

Pero no sólo a partir de la idea de un origen común y de una cualidad moral se produce la identidad del grupo comunitario y sus fronteras simbólicas. Su modo de vida también se constituye y referencia a partir de una diversidad de elementos, tangibles e intangibles, que hablan sobre su cotidianidad. La ubicación y distancia de la aldea a la “ciudad”, la vocación productiva de sus miembros, la existencia de restos arqueológicos, la filiación religiosa (“católica” o “evangélica”) y/o política (“oficialismo” u “oposición”) que predomina entre los vecinos o la particularidad e intensidad con que se celebra cada fiesta o se realizan ciertas prácticas colectivas (“mingas” o “señaladas”) también son elementos que hacen a sus “costumbres” y especificidad como “comunidad”. No obstante ello, es raro que alguien caracterice a una “comunidad” listando los elementos antedichos. Estos ganan y pierden relevancia según el acontecimiento del momento (cosecha, ferias, fiestas religiosas, campaña electoral, etc.), en la comarca.

LA ALDEA YAVEÑA INTERPRETADA COMO UNA COMUNIDAD MORAL

Es común apreciar en las narrativas de los yaveños cierta idealización de la calidad moral del ámbito comunitario, especialmente cuando se la compara con ámbitos foráneos, como las ciudades, pensadas como inseguras y adversas.

La (auto)percepción de su cualidad moral, en cuanto grupo, es otra de las fronteras simbólicas que define y recorta los límites de la “comunidad” en Yavi. Esa percepción configura una definición de cómo son, que envuelve un mandato sobre cómo deben comportarse. En los casos en que los nativos fueron indagados sobre cómo debiera ser una comunidad ideal, surgieron con mayor explicitación los valores o principios de comportamiento que deberían regir en ese ámbito.

La “unión” es un valor fundamental para los vecinos, probablemente el más invocado. En ella se funda la buena convivencia. Pero, ¿cuál es el significado de “unión”? En el cotidiano de la aldea, ese tipo de unión se logra a través de “compartir”, “participar” y “cooperar” o “ayudarse recíprocamente”, es decir, en la convergencia de las familias en acciones conjuntas para lograr diferentes objetivos orientados a “progresar”, “crecer” o “mejorar”, un repertorio de categorías que insistentemente accionaron para retratar su proyecto de futuro, contrapuesto a una definición de presente que es preciso cambiar. “Familias necesitadas” o “humildes” fueron términos accionados para ilustrar cierta precariedad material en sus vidas. “Unirse para mejorar” lleva implícita la idea de que individualmente no se puede progresar. Pero la convergencia de todos no significa unión si no existe consenso en la meta a seguir. De ahí que “unión” signifique convergencia en la acción y en el pensamiento.

La igualdad es otro de los valores que rige el principio de ordenamiento y comportamiento en el interior de una aldea. Los vecinos se piensan como formando parte de una misma clase de persona. Poseen un mismo estatus derivado de un origen común, en oposición a una estratificación por estirpes. Comparten un mismo “modo de vida”, pues tienen estrategias de vida semejantes, “costumbres” y una misma “forma de ser”. La igualdad en cuanto ideología se traduce en retórica a través de la máxima “todos tienen los mismos derechos y obligaciones”, principio que se imbrica con la idea de que sólo es posible progresar de manera colectiva.

La autonomía es otro de los valores invocados y defendidos. Remite a la autodeterminación del grupo comunitario para definir su composición, las normas que rigen la convivencia interna y/o cualquier evento que tuviere lugar en su “territorio”. Ese ideal de ‘soberanía’ ganó actualización con el reconocimiento de la personería jurídica de las “comunidades indígenas” y el derecho al “consentimiento libre, previo e informado”, reconocido por el Convenio 169 de la OIT y ratificado por el Estado nacional. A través de la “reunión comunitaria” y de los procedimientos asociados a ella, se busca gestionar los conflictos que emergen entre vecinos para resolverlos en la intimidad del grupo, preservando que trasvasen los límites de la aldea y/o que se entrometan extraños.

El ideal de la “comunidad” en Yavi se funda en un grupo autónomo, con capacidad de definir su configuración y modo de vida y autoridad sobre su territorio, donde sus miembros, unidos en el pensamiento y en la acción, y en igualdad de condiciones, cooperan para garantizar un bienestar común.

Ciertamente, esto no resume el etos comunitario, ni los principios de (di)visión del mundo de los yaveños, más bien remite a los valores más comúnmente invocados que debieran regir el comportamiento del grupo comunitario. Los laboriosidad, honradez y solidaridad fueron los valores accionados sobre los que se debiera regir el comportamiento individual, ya que posibilitan la convivencia armónica y, a su vez, definen al “buen vecino”.

En función de ello, se interpreta a la comunidad yaveña como una *comunidad moral*, en la medida en que el grupo se (re)produce a partir de un sistema de valores y un código de comunicación común, que lo cohesiona, permite su autorreferenciación y regla el comportamiento de sus miembros. Pero como señala Pitt Rivers:

tales valores no son uniformes, en el sentido de que no son compartidos igualmente por todos los miembros de la comunidad (...) varían según la posición del individuo en la estructura social. Esa variación, que a veces origina rivalidades, conduce también a una serie de inconsistencias lógicas, las cuales, sin embargo, no son sociológicamente inconsistentes. Más bien, cabe atribuir las a la necesidad de reconciliar lazos sociales conflictivos dentro de la misma comunidad y dentro de los mismos individuos. Las formas en que esa reconciliación se verifica dan a la estructura de la sociedad muchas de sus características (1971:10-11).

Desacuerdos en torno al turno de riego, al trabajo aportado por cada familia en tareas comunitarias, a daños causados en los cultivos por animales sueltos, a la inasistencia a las “reuniones comunitarias”, a la distribución de los recursos de los programas sociales y, en especial, a la adhesión a los candidatos en las campañas políticas, son los temas que más frecuentemente enfrentan a los vecinos. Según las circunstancias, esos desentendimientos pueden permanecer como tensiones, alimentadas por comentarios o rumores, o evolucionar en “peleas”, en las que el resto de las “familias” pueden explicitar su adhesión por alguna de las partes en conflicto, accionándose facciones en el interior de la “comunidad”. Esas situaciones, consideradas de “desunión”, no son deseadas porque perjudican el bienestar y la vida en (la) “comunidad”.

Si bien en los estatutos comunitarios están explicitadas puniciones –cobro de multas y/o trabajo adicional– para quienes violan alguna norma, rara vez se accionan. En un ámbito social donde las relaciones son cara a cara y existen intrincadas *relaciones múltiples* (Bailey, 1971), pues las personas suelen referenciarse y estar vinculadas por más de un lazo –parentesco, compadrazgo,

vecindad, religioso y/o político—, la prominencia de vínculos personales torna impracticable la implementación de normas universales. Tal vez por ello, algunos piensan que la “comunidad aborigen” interviene como juez y parte en los conflictos comunitarios.

El principio de “igualdad” parece ser implementado a partir de la interpretación de quienes tienen más influencia en la “reunión comunitaria”. No todos son (tan) iguales en la aldea. La dificultad de punir a través de sanciones estatutarias es contrabalanceada con las valoraciones con que las personas juzgan el proceder de los otros, para validar sus puntos de vista y desautorizar a su(s) contrincante(s), en un intento de sumar adherentes a su causa. Es que “la unidad moral de la aldea se consigue a través de una opinión pública activa y altamente articulada” (Pitt-Rivers, 1971:45). “Individualista”, “egoísta”, “falto de conciencia”, “descomprometido” u “oportunista” formaban parte de una serie de categorías, que en ocasiones ganan la fuerza de estigmas personales y/o familiares, accionadas para calificar a sus contrincantes. Una *política de reputación* o *pequeña política*, al decir de Bailey (1971:2), fundada en juicios éticos aplicados a las prácticas de otros, sobre los que se (re)produce una valoración de la ‘estatura moral’ o posición de cada vecino. La (re)producción de reputaciones constituye un mecanismo característico de las *comunidades de vecindad* en la regulación de la convivencia de sus miembros que, en términos teóricos, puede ser contrapuesto al tipo ideal *societario*. Al tener un papel activo en la definición de otra frontera simbólica de la “comunidad”, que delimita al grupo en función de su cualidad moral, la (re)producción de reputaciones posibilita que cada vecino sea juzgado y valorado conforme su proceder, situando a algunos, los que no cuentan o con los que no se puede contar para emprendimientos colectivos, en los confines del grupo.

La posición de esos individuos en la “comunidad” es ambigua y cambiante, así como su propia definición de lo que es la “comunidad”. Ciertamente, fueron ellos quienes más contribuyeron a develar intrigas y conflictos que dividían y unían a los vecinos en una dinámica de facciones antagónicas, que se accionan y retroalimentan a partir de otras redes de filiación (políticas, religiosas, parentesco, etc.). En su perspectiva, la “comunidad” no era el todo homogéneo y armónico, constituido por iguales. Tampoco era el ámbito de la “unidad” y la “solidaridad”, que con frecuencia se idealizan en las narrativas que exaltan la cualidad del mundo indígena. Para ellos, la “comunidad” era un ámbito de “peleas” y “acusaciones”, que, por algún motivo que no acababa

por aclararse en sus relatos, los solían tener por destinatarios. Fueron ellos los que menos arriesgaban al relatar “todo lo malo de la comunidad”, al revelar lo que la facción dominante tenía para ocultar. También fueron ellos los que posibilitaron visualizar que se puede participar de diferentes dimensiones o recortes de lo que se defina por “comunidad”, pues se puede residir en la aldea y pertenecer formalmente a la “comunidad aborigen” sin pertenecer al grupo de familias o facción dominante, ni asistir a los eventos o participar de los proyectos de la “comunidad”, mayormente convocados y movilizados por ese grupo. Estos *outsiders* se sienten marginados y, conforme las circunstancias, se autoexcluyen de participar de la “reunión comunitaria”, en cuanto los grupos familiares que les son antagónicos dominan la escena.

De este modo, se observa que “comunidad”, en su acepción de grupo de vecinos, está estrechamente relacionada con la cualidad moral del grupo. Según la persona y el contexto en que se enuncie, dicha categoría puede recortar diferentes unidades de vecinos de una misma aldea, por lo general coincidente con las facciones movilizadas, pero rara vez como el grupo corporativo de vecinos proclamados en las narrativas que *fetichizan* ese ámbito social.

¿UNA COMUNIDAD LOCALIZADA?

Durante la mayor parte del siglo XX, primó en las familias yaveñas una significativa movilidad espacial de sus miembros, especialmente vinculada con la venta de mano de obra en diferentes destinos de la provincia y del país. El desplazamiento de las personas, temporal o definitivo, ha implicado la dispersión de los miembros de los grupos domésticos, culminando, en algunos casos, en su desagregación como tales y, en otros, en el reencuentro, total o parcial, de sus integrantes en determinados momentos del año.

Es común que quienes residen lejos retornen anualmente a la aldea para visitar a sus parientes, en general por ocasión de alguna fiesta. Residir fuera de la aldea no significa la pérdida de sus derechos sobre la tierra heredada, ni su carácter de miembro de la “comunidad”, que siempre puede ser accionado cuando se retorna. En algunas “comunidades” existe una norma por la que se pierde la membrecía en caso de residir fuera de la aldea por un período de tiempo determinado, pero parece ser otra de las reglas que se tornan impracticables.

En la última década, en concomitancia con la reducción de la demanda de mano de obra en los destinos tradicionales de migración de los yaveños

y la proliferación de programas de promoción social, entre algunas familias comenzó a cristalizarse una nueva estrategia de vida, que combina los ingresos provenientes de las actividades tradicionales (agropecuaria y venta de mano de obra) con los de los programas sociales. A ella se asocia la generalización de un patrón de movilidad que opera a través de una red de casas, situadas en la aldea, en el pueblo y/o en La Quiaca, por las que circulan los miembros de una parentela en la implementación de sus estrategias de vida. La búsqueda de trabajo dejó de ser el único motivo que lleva a los yaveños a salir de la aldea. Continuar los estudios, acceder a servicios médicos o de esparcimiento explican ese ir y venir.

Esta lógica se incrementó notablemente en los últimos años y repercutió en una significativa disminución de los residentes permanentes en las aldeas. Aproximadamente, sólo la mitad de las familias censadas en cada “comunidad” tiene algún miembro residiendo en la casa de la aldea. Una parte de la “familia”, por lo general los ancianos, reside en la aldea y se ocupa del cuidado del ganado y de los cultivos, mientras que la otra parte pernocta en la ciudad. En los picos de trabajo agropecuario –siembra, cosecha o marcación de los animales– confluye la familia en la aldea, para asistir a quienes tienen a su cargo la producción. También se observan situaciones en las que toda la familia se desplaza a la ciudad o al pueblo, siendo responsabilidad de un miembro ir a la aldea para garantizar la producción agropecuaria, movilizándose el resto del grupo doméstico o mano de obra contratada cuando se demanda mayor trabajo.

Diferentes patrones de movilidad espacial se configuran y resultan en la dispersión de los miembros de una “comunidad”. Cada vez con mayor frecuencia el sentido espacial de dicha categoría se encuentra disociado del lugar o, mejor dicho, de los lugares donde se encuentran los miembros del grupo comunitario. Pensar la “comunidad” como un grupo de individuos que habita y produce en un mismo espacio puede no ser adecuado a la realidad actual de las comunidades yaveñas. En ese marco, adquiere sentido interpretar la “comunidad” y los vínculos sociales sobre los que se (re)produce prescindiendo de la necesidad de anclarlos en su espacio físico de referencia. Comerford sugiere pensar la localidad no como espacio físico, sino como aparece y se produce en las conversaciones de las personas, es decir, como término socialmente significativo que denomina un lugar empírico ligado a una determinada práctica de localización moral, pero no constituye necesariamente los límites de ese grupo, ni su ámbito de residencia (Comerford, 2006). El grupo tradicionalmente, en su

ir y venir, ha desbordado ese espacio físico. Su dispersión y su reconocimiento en cuanto grupo fuera de los límites de la aldea es lo que le da identidad, al colectivo y a las personas, en la comarca y fuera de ella, y les permite su (re) producción como grupo, fuera de los límites espaciales de la aldea.

LA COMUNIDAD EN CUESTIÓN: (DES)ENCUENTROS DE SENTIDOS

Con las representaciones y las prácticas de los miembros de las “comunidades indígenas” yaveñas, la esfera de sentidos sobre dicha categoría gana amplitud y se complejiza. Existen áreas de convergencia entre la idea de “comunidad” dominante en la institucionalidad pública nacional y la provincial y las definiciones brindadas por los miembros de las aldeas estudiadas. Fue común que en sus primeras definiciones movilizaran referencias que convergen con el estereotipo de un grupo de familias situadas, que vive de la tierra, posee un origen en común y un comportamiento corporativo.

Entendemos que esa correspondencia de sentidos deriva tanto de cierta adecuación de la legislación con la realidad empírica, como también de su poder para formatearla. Como observa Nussbaumer, el sentido de comunidad accionado en la legislación argentina no es ajeno a la cuestión de la tierra y a cierta concepción de que la tenencia comunitaria [porque ha sido] es la forma de vinculación de los pueblos originarios con ella. Bajo esa concepción, se establecieron normas y los límites de lo diverso, homogeneizándose los tipos de relaciones que se establecerán con estos nuevos sujetos de derecho colectivo (Nussbaumer, 2011:149). Esa idea de “comunidad”, en parte, fue formulada para dar respuesta a un reclamo histórico de los pueblos originarios: la entrega de los títulos de propiedad de las tierras. Juristas y dirigentes indígenas, entre los que destacan referentes de la etnia *kolla*, han tenido activa participación en la producción de la legislación y en su operacionalización en políticas públicas. Si bien se buscó dotar al marco legislativo de suficiente amplitud para albergar la diversidad que abriga ‘lo indígena’, también se trató de garantizar que se adecue a lo que definen que es o ‘debiera ser’ su “modo de vida”, en cuanto asumen que, como consecuencia de la colonización, transitan un proceso de “pérdida de sus costumbres”. En la narrativa de algunos representantes de las etnias andinas, su definición del “modo de vida” del pueblo al que adscriben remite a una rememoración del *ayllu* y se constituye en un enunciado performativo.

Como observa Bourdieu, la producción, en el ámbito del Estado, de categorías de apreciación y clasificación de la realidad, en este caso la propia noción de “comunidad”, al ser apropiadas por las personas, en especial los destinatarios de las políticas públicas, tiene el efecto de condicionar su práctica, en el sentido de (re)producir el mundo según los esquemas de pensamiento de quienes las produjeron (Bourdieu, 1996). La puesta en vigencia de la noción “comunidad” como categoría para pensar, casi con exclusividad, la cuestión indígena, ciertamente no es neutral. Su (re)edición no es ajena a su etimología, que moviliza, al tiempo que circunscribe, ciertos sentidos y valores para pensar su esencia y límites y, por derivación, también ‘lo indígena’. Puesto de tal forma, parece no ser casual el intento de racionalización y burocratización –*societización*– de la vida comunitaria, operado a través de la conformación de las “comunidades aborígenes”, que acaba configurando *prácticas híbridas* a partir de las lógicas preexistentes. Tampoco lo es la insistencia con la que algunos líderes indígenas circunscriben los límites del grupo étnico a los miembros de las “comunidades aborígenes”. Nótese que no estamos pensando al Estado como una entidad autónoma desde donde se le impone a otra, la “sociedad civil”, una ideología, sino como una *arena de disputas* en la que, entre otros, juristas y dirigentes indígenas de algunas etnias consiguieron involucrarse para imponer sus definiciones.

No obstante ello, la convergencia de sentidos sobre “comunidad” encuentra sus límites, en la heterogeneidad de casos que abriga la realidad. En conversaciones con yaveños, al profundizar sobre el cotidiano de la “comunidad” o al considerar sus prácticas, emergían nuevos elementos que complejizaban y relativizaban su primera definición, al evidenciar que dicha categoría alberga variedad de sentidos y lógicas de acción que pueden no corresponderse con el estereotipo dominante. Interesa abordar tres cualidades atribuidas a la noción de “comunidad indígena” en la legislación y sus derivaciones en las políticas públicas, que presentan ciertas distancias con los casos estudiados.

En primer lugar, destaca la restricción de la condición de “indígenas o indios a los miembros de las comunidades” (Ley 23.302, art. 2). En un país en el que ha operado una significativa mestización, desplazamientos masivos de la población originaria y desarticulación con sus grupos de origen, la “comunidad”, en cuanto grupo con un origen común y localizado, no siempre se corresponde con la situación de muchas personas que se reconocen o podrían reconocerse como descendientes de pueblos originarios. En la Encuesta Complementaria

de Pueblos Originarios, realizada por el INDEC, se observa que el 47,7% de la “población que se reconoce perteneciente o descendiente en primera generación del pueblo kolla” reside en comunidades indígenas, cifra que asciende a 86,3% en el caso de la etnia *wichi* y disminuye a 5,9% en el de la *guaraní*. En la provincia de Jujuy, muchos miembros de las denominadas “organizaciones sociales”, que operan principalmente en ámbitos urbanos, se reconocen como descendientes de pueblos originarios. Sus miembros, en la medida que no forman parte de una “comunidad indígena”, no son reconocidos en cuanto tales por el Estado, ni por los representantes de las etnias indígenas de Jujuy. El Estado los desconoce porque su modalidad organizativa no responde a los requisitos de la legislación vigente. Los principales referentes indígenas entienden que su “lucha”, en cuanto objetivos y modalidad organizativa, articulada con estructuras políticas “clasistas” nacionales, dista de la “cosmovisión andina”.

Tampoco son reconocidos los pobladores urbanos que no están vinculados a una “comunidad”. Algunos líderes del movimiento indígena los convocan a “volver a sus comunidades”, significando la necesidad de recuperar el vínculo con sus aldeas de origen, como forma de (re)afirmar su condición indígena. Ese contexto ha promovido que familias residentes en áreas urbanas, provenientes de diferentes aldeas, se agregasen bajo el formato de “comunidad indígena” y tramitasen la persona jurídica correspondiente, entre otros fines, para poder ejercer sus derechos. El origen común, la propiedad comunitaria de la tierra o “vivir de la tierra” no son cualidades aplicables a esa modalidad de ‘comunidad étnica urbana’, que emerge como novedad en la producción de la identidad étnica en la Puna.

Otro aspecto a considerar es el tipo de vínculo comunidad-tierra que presupone e impone la legislación vigente. La Ley 23.302, en el artículo 10, correspondiente al apartado de Adjudicación de Tierras, legisla que “las tierras adjudicadas deberán destinarse a la explotación agropecuaria, forestal, minera, industrial o artesanal, en cualquiera de sus especialidades, sin perjuicio de otras actividades simultáneas”. En el artículo 12, se contempla la adjudicación de las tierras bajo la tenencia comunitaria y se resuelve que los adjudicatarios están obligados a:

- a) radicarse en las tierras asignadas y a trabajarlas personalmente los integrantes de la comunidad o el adjudicatario individual con la colaboración del grupo familiar y b) no vender, arrendar o transferir bajo ningún concepto o forma sus derechos sobre la

unidad adjudicada ni subdividir o anexas las parcelas sin autorización de la autoridad de aplicación”.

En el artículo 13 se observa que “el miembro de una comunidad adjudicataria de tierras que las abandone no podrá reclamar ningún derecho sobre la propiedad; los que le correspondieran quedarán en beneficio de la misma comunidad a que pertenecía”. Así, la ley define e impone una forma de vincularse y de vivir en “comunidad” y reserva al Estado la definición de situaciones que escapen a las disposiciones legales.

Entre los descendientes de los pueblos originarios encontramos diversas modalidades de vinculación con la tierra. Existen “comunidades indígenas” que se corresponden, en gran medida, con el estereotipo consagrado en la legislación. También existen casos en los que algunas familias o la totalidad poseen títulos de propiedad individual de las tierras que habitan y/o trabajan. La propiedad comunitaria de las tierras no es necesariamente un valor sentido en la misma forma e intensidad por los miembros de las diferentes etnias y/o “comunidades indígenas” de la Puna. Miembros del pueblo *quechua*, situados en el departamento Santa Catalina, poseen los títulos individuales de sus tierras y defienden la continuidad de esa situación, en cuanto derecho adquirido. Por su parte, el arriendo o venta de tierra, entre miembros de una “comunidad” e, incluso, con personas ajenas a ella, parece ser una práctica que varía en las aldeas de adscripción *kolla*, siendo siempre arbitrario remitir a la idea de “tradicción” para vedarla o, más aún, reservar la decisión a un agente externo, como ser la “autoridad de aplicación”. Más llamativa aún es la conformación de comunidades pertenecientes a una de las etnias *guaraní*, nómades en el pasado y residentes urbanos en la actualidad, que se relocalizaron en un lote fiscal del ámbito rural del departamento de Santa Bárbara, en el marco de un programa provincial de regularización de tierras que contempla la promoción de actividades agropecuarias y artesanales. Hasta octubre de 2012 habían sido entregadas 4000 de las 11.000 ha. asignadas, estando las restantes supeditadas a su “ocupación”. Coincidimos con Briones en que “muchas legislaciones y políticas aún confinan la cuestión y las incipientes soluciones esbozadas al ámbito rural” (Briones, 2008:33). Entendemos que ese sesgo emerge de cierta representación de ‘lo indígena’ asociado a lo que se entiende como su situación ‘prístina’, concebida como ‘auténtica’, perdiéndose de vista o desconociéndose sus realidades actuales. Estas situaciones y dilemas generan no pocos conflictos

en el interior de las “comunidades”, entre líderes del movimiento indígena y entre éstos y los representantes del Gobierno provincial, en el marco del proceso de regularización de la tenencia de las tierras.

Otra dimensión a considerar es que los miembros de una “comunidad” no cohabitan necesariamente en un mismo espacio. Conforme observan Bidaseca y otros, “la personería jurídica es un mecanismo que asegura la domiciliación de la comunidad, su localización, su emplazamiento: su aseguramiento” (2011:158), pero eso no siempre se condice con la realidad. Tampoco el vínculo con la tierra precisa involucrar una actividad económica, como condiciona la ley. Residir o realizar actividades productivas en el territorio de la “comunidad” no es una precondition para pertenecer o para la propia existencia de la “comunidad”. En todo caso, el “territorio” es un elemento movilizado en la construcción de la identidad colectiva, de la que deriva una noción de comunidad. El vínculo con la tierra puede restringirse a una producción identitaria, factible de ser movilizada a través de la idea de soberanía, situación no muy distante del vínculo que establece el Estado nacional con vastos territorios aún inhabitados.

El último aspecto a considerar es el concepto de membrecía única a una “comunidad”, que se expresa en la “Guía orientadora para la inscripción de la personería jurídica de comunidades indígenas”, producida por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. En ella se indica que “los miembros de una comunidad sólo pertenecen a una comunidad y no a varias”. Esa cualidad no condice con los mecanismos a través de los cuales las “comunidades yaveñas” estudiadas administran su membrecía. Más bien parece remitir a un criterio administrativo, que (re)ordena y homogeneiza la composición de cada “pueblo”. Es distinguible el reconocimiento de la “comunidad indígena”, como figura jurídica, para evitar imponer lógicas foráneas a los pueblos originarios por vía del formato de las asociaciones civiles. Sin embargo, pareciera que la lógica societaria del Estado inevitablemente permea, aunque no siempre consiga imponerse, en todo lo que clasifica y reconoce.

CONSIDERACIONES FINALES

De lo expuesto, se observan convergencias y divergencias de sentidos y prácticas en torno a la idea de “comunidad” entre los miembros de las aldeas yaveñas estudiadas, representantes indígenas, de las instituciones públicas y la legislación vigente. Esos (des)encuentros de sentidos operan por medio de un proceso de

doble vía de significación. Pues, si por un lado, desde la institucionalidad pública se ejerce el poder de formatear las comunidades indígenas a través de la imposición de representaciones colectivas mediante el proceso administrativo de adquisición de las personerías jurídicas, por otro, esa normativa se inspira y se referencia en cierta representación de lo que son/eran las ‘comunidades indígenas’, un ideal con cierta atribución de ‘autenticidad’. Al mismo tiempo, los miembros de los pueblos originarios (re)interpretan esos sentidos a partir de sus propias representaciones y prácticas “comunitarias”. Es en el marco de esa retroalimentación de (re)interpretaciones sobre lo que son las comunidades que reemergen modos de pensar y producir las “comunidades indígenas” en la actualidad.

Las diferencias de sentidos emergen de la propia tensión existente entre las lógicas dominantes en el ámbito del Estado y de la comunidad. Pitt-Rivers (1971) reflexionó sobre la tensión derivada de los principios de (di)visión y clasificación que operan en el ámbito del Estado y en la “comunidad”. En cuanto el Estado se rige por un conjunto de categorías anónimas, producto de abstracciones y generalizaciones, pues las leyes son formuladas para ser aplicadas universalmente, lo que siempre encierra cierta homogeneización de la realidad, la *comunidad*, al estar constituida por individuos identificables y vinculados por relaciones múltiples, se rige por principios morales que se interpretan conforme las circunstancias. Esa tensión estructural entre Estado y comunidad se expresa en la distancia que opera entre la definición jurídica de la categoría, universal e impersonal, y su funcionamiento en la cotidianidad, específico y personalizado, siendo propia de cada “comunidad” la forma en que se arbitra la distancia entre su práctica cotidiana y lo que regla la legislación.

La distancia con la legislación vigente parece ampliarse cuando se (re) conocen otros “modos de vida”, como el de las etnias que en el momento de la llegada de los conquistadores eran (semi)nómadas y/o de las que actualmente gran parte de sus descendientes reside en ámbitos urbanos, sin estar articulados. Entendemos que parte de los desajustes entre la legislación y la realidad de los sujetos que pretende empoderar en el ejercicio de sus derechos deriva, en primer lugar, de la visión dicotómica “indígena-occidental”, que homogeneiza la diversidad étnica y la condensa en la idealización de patrones culturales del pasado. Una forma de comenzar a asumir el desafío de resolver ese dilema parte por plantearse: ¿qué es ser miembro de un pueblo originario o, mejor dicho, de tal o cual etnia en la Argentina del siglo XXI? Pensar la actualidad de las etnias originarias en términos de “culturas híbridas” conforme sugiere García

Canclini, es decir, pensar su vigencia referenciando su historia, pero sin anclarla (y anclarlos) en el (un) pasado (imaginado), parece ser un camino para superar ese principio de (di)visión. En segundo lugar, se observa la dificultad del Estado argentino en operacionalizar el espíritu sobre la cuestión indígena de la Carta Magna. En cuanto la Constitución nacional reconoció la categoría “pueblo indígena”, instando a garantizar el respeto a su identidad, su operacionalización se tradujo en el reconocimiento jurídico de las “comunidades”, es decir, una parcialidad del “pueblo”, manteniendo vigente la autoridad e incumbencia del Estado argentino en la prescripción de algunas modalidades de funcionamiento o ‘pautas culturales’ de esos “pueblos” que ahora afirma reconocer.

AGRADECIMIENTOS

A los pobladores de la comarca de Yavi. Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas y a la Agencia Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la Argentina por su apoyo a través del Proyecto PIP 310 y del PICT 2456/2010, respectivamente. También se agradecen los aportes realizados por Ximena Arqueros, Nela Gallardo y los de las/os evaluadores/as anónimos, para mejorar el texto.

NOTAS

¹ Se utiliza *itálica* para términos ajenos al castellano y para destacar conceptos, comillas dobles (“...”) para referir categorías y frases nativas o de otros autores/as y comillas simples (‘...’) para expresiones propias que ilustran percepciones.

² El artículo 2 de la Ley 23.302 dictamina: “A los efectos de la presente ley, reconócese personería jurídica a las comunidades indígenas radicadas en el país. Se entenderá como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitan el territorio nacional en la época de la conquista o colonización, e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad”.

³ Un caso emblemático de la existencia de divergencias de criterios en la institucionalidad pública se observa en el reconocimiento de la condición de indígena de un individuo por parte del Estado nacional. En cuanto la Ley 23.302, supedita la condición de indígena a la pertenencia a una comunidad indígena reconocida por el Estado; el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas, realizada entre 2005-2006, la basa en el autorreconocimiento del encuestado.

⁴ En el inciso a) del artículo 12 de la Ley 23.302, apartado correspondiente a la Adjudicación de Tierras a las comunidades indígenas, se expresa: “Los adjudicatarios están obligados a radicarse en las tierras asignadas y trabajarlas personalmente”. En el artículo

18 del decreto nacional 155/1989, que reglamenta la Ley 23.302, se explicita que “sólo se cancelará la inscripción de una comunidad cuando esta desaparezca como tal, ya sea por extinción o dispersión de sus miembros”.

⁵ Existe cierta variación en la forma en que los diferentes agentes se refieren a las parcialidades de los pueblos originarios. En la institucionalidad pública nacional predomina el uso de la categoría “comunidad indígena”, mientras que en la institucionalidad pública de la provincia de Jujuy se utiliza indistintamente “comunidad aborigen” y “comunidad indígena”. Entre los dirigentes indigenistas y pobladores de esa provincia se acciona “comunidad aborigen” o, simplemente, “comunidad”.

⁶ En la literatura académica los pobladores rurales del departamento de Yavi han sido caracterizados como “campesinos semiproletarios” (Isla, 1992 y Abduca, 1993), por combinar los ingresos provenientes de la producción agropecuaria, destinada principalmente al autoconsumo familiar, con los de la venta de mano para su reproducción social.

⁷ La Ley 23.302, en el artículo 4, establece que “Las relaciones entre los miembros de las comunidades indígenas con personería jurídica reconocida se regirán de acuerdo a las disposiciones de las leyes de cooperativas, mutualidades u otras formas de asociación contempladas en la legislación”. Con ese formato, la ley impone una modalidad organizativa ajena a las lógicas de los pueblos originarios. Ante el reclamo de dirigentes y juristas indígenas (Frites, 2011:90), en 1996, el INAI, a través de la Resolución 4811/96, que reglamenta el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, optó por la figura jurídica de “comunidad indígena” para el reconocimiento de las comunidades originarias, y restringió los requisitos a: “nombre y ubicación geográfica de la comunidad, reseña que acredite el origen étnico, descripción de las pautas de organización y de los mecanismos de designación y remoción de sus autoridades, nómina de los integrantes con grado de parentesco, mecanismo de integración y exclusión de sus miembros” (INAI, Resolución 4811/96). En 1997, el Gobierno de la provincia de Jujuy firmó un convenio (decreto provincial 3371-G-97) con la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación y con el INAI para la creación del “Registro Provincial de Comunidades Indígenas”, por el cual se homologaron los procedimientos de reconocimiento de “comunidades” con la normativa del INAI (García Moritán y Cruz, 2011:9). Hasta junio de 2011 fueron reconocidas 271 comunidades de nueve etnias en la provincia de Jujuy. Sólo existió un caso de divergencia de criterios entre la autoridad provincial y el INAI. Conforme acuerdo suscripto en el Convenio, se aceptó la apelación del INAI y se reconoció a la comunidad indígena. Algunas provincias continúan rigiéndose por la Ley 23.302 (INAI, s/año).

⁸ Isla entiende la *forma comunidad* como un modo de producción y distribución: “Las específicas formas de solidaridad que se dan en el mundo *aymara*, la resolución entre lo individual y lo colectivo, los vínculos intraétnicos fuertemente contrapuestos a los externos, la apropiación del territorio, constituyen la forma comunidad. Es un conjunto de respuestas políticas y culturales, que constituyen el modo de producción y reproducción de lo social” (Isla, 1992:172).

BIBLIOGRAFÍA

- ABDUCA, Ricardo. 1993. “Unidad campesina y semiproletarización: el caso de Yavi, Jujuy”. *Cuadernos de Antropología Social*, N° 6: 5-43.
- BAILEY, Frederick. 1971. “Gift and poison”. En: F. Bailey (org.). *Gifts and poison*. Oxford: Basil Blackwell. pp. 1-25.
- BIDASECA, Karina; GIGENA, Andrea; GUERRERO, Leopoldo; MILLAN, Facundo y QUINTANA, María. 2011. “Dispositivos miméticos y efectos de identidad. Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias”. En: K. Bidaseca (coord.). *Signos de la identidad. Emergencias identitarias en el límite del tiempo histórico*. Buenos Aires: SB. pp. 153-167.
- BOURDIEU, Pierre. (1990). “A delegação e o fetichismo político”. En: P. Bourdieu. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliensis. pp. 188-206.
- BOURDIEU, Pierre. 1996. “Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático”. *Sociedad*, N° 8: 5-29.
- BRIONES, Claudia. 2008. “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En: C. Briones (ed.). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia. pp. 9-36
- COHEN, Anthony. 2001. *The symbolic construction of community*. Taylor & Francis e-Library.
- COMERFORD, John. 2006. “Onde está a comunidade? Configurações sócio-morais e a redefinição dos limites do rural e do urbano”. *Reunião Brasileira de Antropologia*, Goiana.
- COWAN ROS, Carlos. 2013. *La trama de lo social. Familia, vecindad y facciones en la producción de prácticas políticas en comunidades aborígenes de la Puna argentina*. Madrid: Académica Española (en prensa).
- COWAN ROS, Carlos. 2010. “Políticas públicas e indigenismo: la incidencia de los programas sociales en la (re)emergencia de la cuestión indígena en Jujuy”. Buenos Aires: Proyecto PIP 063 - CONICET.
- FRITES, Eulogio. 2011. *El derecho de los pueblos indígenas*. Buenos Aires: PNUD.
- GARCÍA MORITÁN, Matilde y CRUZ, María Beatriz. 2011. *Comunidades originarias y grupos étnicos de la provincia de Jujuy*. Salta: Ediciones del Subtrópico.
- ISLA, Alejandro. 1992. “Dos regiones, un origen. Entre el silencio y la furia”. En: A. Isla (comp.). *Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas. Crisis terminal de un modelo de desarrollo*. Buenos Aires: ECIRA, ASAL, MLAL. pp. 167-215
- NUSSBAUMER, Beatriz. 2011. “Don Camilo y Peppone *reloaded*. Los sentidos de comunidad y la disputa territorial *Huarpe* en Mendoza”. En: Nussbaumer y Cowan Ros (eds.). *Mediadores sociales. En la producción de prácticas y sentidos de la política pública*. Buenos Aires: CICCUS. pp. 131-180

- PITT RIVERS, Julian. 1971. *Los hombres de la sierra. Ensayo sociológico sobre un pueblo andaluz*. Barcelona – México: Grijalbo.
- TÖNNIES, Ferdinand. 1947. *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- WEBER, Max. 2005. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Otras fuentes

- Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas de la Argentina, INDEC.
- Constitución Nacional de la República Argentina, 1994.
- INAI. Resolución 4811/96
- INAI. S/año. Guía orientadora para la inscripción de la personería jurídica de comunidades indígenas (mimeo).
- Ley sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes de Argentina (Ley N° 23.302).
- Poder Ejecutivo Nacional. 1989. Decreto 155/1989. Ley sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes. Reglamentación.
- Ratificación del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (Ley 24.971).