

# Reemergencia indígena en la Quebrada de Humahuaca.

## Un camino pedregoso hacia la primera formación política de las comunidades aborígenes del Departamento de Humahuaca

Autor:

**Eyhartz, Ana Julia**

Tutor:

**Lenton, Diana**

**2019**

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del Magister de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología Social

Posgrado

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**Maestría en Antropología Social**

**REEMERGENCIA INDÍGENA EN LA**  
**QUEBRADA DE HUMAHUACA.**

*UN CAMINO PEDREGOSO HACIA LA PRIMERA  
FORMACIÓN POLÍTICA DE LAS COMUNIDADES  
ABORÍGENES DEL DEPARTAMENTO DE HUMAHUACA*

TESIS DE MAESTRÍA

MAESTRANDA: LIC. ANA JULIA EYHARTZ

DIRECTORA: DRA. DIANA LENTON

Noviembre de 2019

# INDICE

I. <b>Introducción</b> .....	pág. 3
II. <b>Capítulo 1: Reclamos territoriales en las tierras altas de Jujuy- en la Historia. De la sujeción al despojo</b> .....	pág.12
➤ En el orden colonial.....	pág.12
➤ En el orden republicano.....	pág.18
➤ En el Estado moderno.....	pág.23
➤ Levantamiento en la Puna.....	pág. 26
➤ Entre Quera y el Malón de la paz.....	pág. 32
➤ El Malón de la paz: por las rutas de la patria.....	pág.34
III. <b>Capítulo 2: Pueblos indígenas e Iglesia, en el mundo de los noventa</b> .....	pág. 46
➤ El inicio del camino.....	pág.57
➤ “Una iglesia particular en las tierras altas de Jujuy”.....	pág.59
➤ “Removiendo el avispero”.....	pág. 63
IV. <b>Capítulo 3: La Reforma de la Constitución Nacional. De cómo la imposibilidad la transformaron en posibilidad.</b>	
➤ La reforma constitucional.....	pág. 65

➤ La Comunidad, una construcción.....	pág. 68
➤ Después de la Reforma: El Programa de Participación Indígena.....	pág.73
➤ El P.R.A.T.P.A.J.....	pág.81
➤ La polémica ley 5030.....	pág.86
➤ Foro permanente de los Pueblos Indígenas de Jujuy.....	pág.88
➤ Jubileo de la tierra en Abra Pampa.....	pág. 89
➤ Entre“invenciones”y“autenticidades”.....	pág.95
<b>V. Capítulo 4: Comienza el nuevo milenio.....</b>	<b>pág.105</b>
➤ Mientras tanto, del otro lado de la frontera.....	pág. 105
➤ Y en las tierras altas de Jujuy.....	pág.107
➤ Quebrada de Humahuaca, Patrimonio de la Humanidad.....	pág.110
➤ En la era de la cultura. Turismo y Cultura: entre lo pintoresco y lo ancestral.....	pág.112
➤ Y continúan los reclamos por el territorio.....	pág. 121
➤ Un fallo histórico.....	pág. 124
➤ El Segundo Malón de la Paz.....	pág.126
➤ La disputa del poder político.....	pág. 133
<b>VI. Conclusiones.....</b>	<b>pág.135</b>
<b>VII. Epílogo.....</b>	<b>pág. 138</b>
<b>VIII. Anexos.....</b>	<b>pág. 142</b>
<b>IX. Bibliografía.....</b>	<b>pág. 147</b>

## INTRODUCCIÓN

Valga decir que, desde el inicio de mi formación académica, numerosos silencios llamaron mi atención. Corrían los primeros años '70 cuando inicié mi formación en Historia. Eran años de mucho debate historiográfico, sin embargo, ciertas cuestiones seguían ausentes en el debate. La Historia se escribía y se discutía desde el Río de la Plata. El norte del país aparecía fugazmente. Y la cuestión indígena, de manera absolutamente irrelevante.

“Los indios” parecían haber existido sólo con la llegada de los españoles; los malones, en particular, después de la caída de Rosas y con la conquista del desierto. Esto siempre en torno a un modelo agroexportador, donde los “indios” eran solamente los del sur y ponían en jaque la incorporación de tierras productivas al modelo económica impuesto a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

Seguía llamándome la atención, que en aquellos tiempos, incluso para marcos teóricos como el marxismo, no existieran los “indios”. Los sectores subalternos implicaban a campesinos, a obreros. Aquellos habían desaparecido. Los tiempos eran propicios para lecturas diversas. Así llegaban a mis manos obras indigenistas como las de José Carlos Mariátegui, las novelas de Manuel Scorza o las de José María Arguedas.

Convengamos que esta ausencia no resultaba casual. Al respecto, Boccara (2007;283) señala que *“mientras los historiadores (...) se dedicaban a dar cuenta de la emergencia de las instituciones políticas y los espacios sociales nacionales (...), los antropólogos(...) focalizaban su atención sobre el presente de unas comunidades indígenas concebidas en tanto que monadas culturales en vía de desaparición.”*

Esos silencios marcaron el inicio de una búsqueda, a lo largo de mis años en el ejercicio de la docencia en Buenos Aires, en gran parte, dedicado al trabajo con adultos. Hasta mediados de los '90, muchos de los estudiantes eran migrantes. De ellos fui aprendiendo un mundo de costumbres, creencias, y lenguas de culturas que, teóricamente, habían dejado de existir. De alguna manera, fueron ellos quienes empezaban a poner

sonidos a esos silencios que había advertido. A ese aprendizaje sumé la búsqueda bibliográfica.

Así acompañé mi tarea docente con lecturas antropológicas, asistemáticas. Mis enfoques variaban, al tiempo que también se modificaban en el campo de la disciplina antropológica. En particular, en temas tan sensibles como el concepto de cultura e identidad.

Corría el año 1998. Mientras hurgaba en una librería, encontré el libro, *Nuestros paisanos los indios*, del antropólogo Martínez Sarasola. Su trabajo histórico con relación a nuestros pueblos originarios comenzó a llenar esos silencios que, tiempo atrás, habían despertado mi curiosidad.

Comencé a experimentar en mis clases, donde los jujeños eran los más tímidos y silenciosos. Buscaba algún momento propicio para poner en valor algún elemento cultural que, suponía, ellos practicaban. El efecto era notorio, levantaban la cabeza y la mirada. La autoridad hecha carne en mi rol docente avalaba su cultura.

Silenciada, oculta como vergonzante, persistía.

Algunos años después comencé a viajar con frecuencia a las tierras altas de Jujuy. En cada viaje al norte, hablaba con la gente del lugar, buscaba bibliografía, tomaba notas. Eran zambullidas en esa realidad que desde siempre me había inquietado.

En el año 2007, una compañera de trabajo visitó la Quebrada de Humahuaca por primera vez. En su viaje visitó a la familia Lama, de la Comunidad Aborigen de Hornaditas, una de las tantas Comunidades en el Departamento de Humahuaca. Esta se encuentra 17 km al norte de la ciudad, sobre la ruta nacional N° 9. La casa está en la zona de la Mesada, a la derecha de la ruta en dirección a La Quiaca.

Es en ese viaje dónde le cuentan que algunas familias de la Comunidad habían creado una Biblioteca y buscaban quién la apadrinara. Como podría comprobarlo yo misma unos meses después, la institución del padrinazgo reviste suma importancia.

Para ese entonces, viajaba con frecuencia a la Quebrada y a la Puna jujeña. A esos viajes, además de disfrutar de los paisajes y de su gente, incorporaba el estudio de acontecimientos, sumamente importantes para la zona y para los pueblos originarios. Temas que habían estado siempre ausentes en mi formación académica o no habían merecido poco más que un párrafo.

De más está decir que me entusiasmó en grado sumo la idea de amadrinar la Biblioteca. Obviamente, esta Biblioteca, no estaba en la escuela, sino que se trataba de un recinto aparte. Entre algunas de las viviendas de la Comunidad destinaron dos pequeños salones de adobe y techo de torta de barro. En sus estanterías, se acomodaban unos cuantos libros y esperaban muchos más. El objetivo: que los niños y adolescentes pudieran acceder a la lectura y también a libros de estudio, sin depender de la estructura horaria escolar.

La ceremonia de amadrinamiento - toda una ceremonia- se realizó en el fin de semana que coincidía con el 12 de octubre. Estuvo presente casi toda la comunidad. En la misma ceremonia, aceptamos el madrinazgo con todas las formalidades y asistimos a una convocatoria política. Estaban próximas las elecciones. Sorprendida, escuchaba a los candidatos. Habían formado un partido, el Movimiento de Participación Comunitario y convocaban a votar para defender sus derechos. Se presentarían en el ámbito municipal. Se trataba del primer partido político formado por las Comunidades.

La Biblioteca era un punto de encuentro para los niños y jóvenes donde, además del acceso a los libros, también se desarrollaban actividades participativas. Cada tanto se realizaban reuniones para conversar sobre la marcha de la Biblioteca y las acciones que se podían desarrollar. En estas reuniones participaban las familias involucradas y nosotras, las madrinas. Fue después de una de esas reuniones que ocurrió. Severiano tomó un anillado que tenía a su lado, me lo dio y me dijo:

“Yo quiero que se haga algo con esto, que se registre esta historia.”

Empecé a hojearlo estremecida. El anillado contenía una cantidad de recortes periodísticos, actas de reuniones, notas y petitorios referidos a la acción de las Comunidades por esos años. Fue un punto de inflexión en mi búsqueda. Me llevó tiempo. Como ya señalé, la Comunidad aborígen de Hornaditas se encuentra en el Departamento de Humahuaca. Dado que el problema a investigar será el proceso de re-emergencia indígena en la Puna y Quebrada de Humahuaca y el posicionamiento de las Comunidades Aborígenes del Departamento homónimo, comencemos por situarnos en el terreno.

Este Departamento pertenece a las tierras altas de Jujuy. Está en el centro este de la provincia y al norte de la Quebrada de Humahuaca, estrecho y árido valle montañoso

con dirección norte-sur por donde corre la cuenca del Río Grande. Al oeste y norte está flanqueada por el Altiplano de la Puna (3800 mts. de altura) y al este por las sierras subandinas. Los límites del Departamento fueron establecidos por ley provincial 537 en 1899 y quedaron establecidos de la siguiente manera: al norte por el punto de unión entre los departamentos de Yavi, de Cochinocha y la provincia de Salta; al este, con Salta por la Sierra de Zenta; al oeste, con el departamento de Cochinocha y la Sierra de El Aguilar; y el límite sur, con el Departamento de Valle Grande, por la serranía de Hornocal, el de Tilcara, por el río Yacoraite y la Sierra Alta y el Departamento de Tumbaya, mediante el arroyo El Arenal. La cabecera del Departamento es la ciudad de Humahuaca.

Este Departamento comprende los Municipios de Humahuaca, de El Aguilar y a las Comisiones Municipales de Hipólito Yrigoyen y Tres Cruces.

El relieve es montañoso, con el recorrido central del río Grande, del que son tributarios varios arroyos de montaña y cauces estacionales. En su mayoría, entre marzo y noviembre, esos arroyos desaparecen, ya que la época de lluvias es el período estival. El Río Grande tiene sus nacientes en los arroyos de la Cueva y Tres Cruces. En lo que corresponde al Departamento de Humahuaca, recibe, en la margen derecha, los afluentes de los ríos Sapagua, Coraya y Cuchiyaco. Y, en su margen izquierda, desembocan los ríos Chaupi-Rodero, Coctaca y Calete.

Allí se encuentran varias lagunas, como la Laguna Blanca, la Colorada, la Cruznioc y la de Leandro. Esta última a 4600 metros sobre el nivel del mar. También cuenta con picos elevados que van entre los 4300 metros y 4980 metros sobre el nivel del mar como el cerro Minero.

El clima es de montaña, árido, con carácter continental intenso y se caracteriza por una gran amplitud térmica ya sea estacional como diaria. Esto está establecido tanto por el relieve como por la latitud y la altitud. Con relación a los vientos locales prevalecen las brisas de valle y montaña. Otro viento local es el conocido como “viento norte”, propio de las estaciones de otoño e invierno. Se caracteriza - por ser seco y cálido, con ráfagas que adquieren alta velocidad y arrastran gran cantidad de partículas de tierra.

Desde el punto de vista bioecológico, podemos decir que el Departamento, se inscribe en las Provincias Altoandina y Puneña. En las laderas de la Quebrada de Calete, se destaca la presencia de “el cardonal”, como vegetación representativa. Entre Uquía y Chorrillos, sobresale la asociación de dos especies: “el cardonal” y el “churcal” que delinear el aspecto particular de esta zona de la Prepuna. La vegetación disminuye hacia las zonas de mayor altura.

En cuanto a la fauna, entre los mamíferos silvestres predominan las vicuñas, el zorro colorado, el puma y el guanaco entre otros así como una gran variedad de aves y reptiles adaptados a las condiciones ambientales.

Sus pobladores comparten su cotidianeidad con la presencia de numerosos sitios de ocupación prehispánica. Un ejemplo es el complejo agrícola de Coctaca que, en menor escala, aún constituye una zona agrícola. (2002, Quebrada de Humahuaca). Otros son los Pucaras o poblados elevados, habitados entre los siglos XI y XVI, emplazados próximos al río, con contactos visuales entre sí y asociados a una vegetación endémica de cardones. También es importante la numerosa presencia de pinturas rupestres. Las representaciones más frecuentes son las de figuras antropomorfas y zoomorfas, así como motivos abstractos. Entre las más destacadas se encuentran las pictografías de Inca Cueva o los petroglifos de Sapagua y Ocumazo.

Los pobladores de las Comunidades aborígenes del Departamento de Humahuaca se dedican, como actividad principal, al pastoreo y a la agricultura.

A modo de ejemplo, Clara<sup>1</sup>, oriunda de Yaví y casada con Héctor Lamas nativo de Hornaditas, me cuenta que la actividad principal es la referida a la hacienda. Las familias “tienen 300, 400, 500 cabras. El trabajo de la hacienda lleva la mayor parte del tiempo”, la otra labor es el cultivo: papa, maíz. Clara y Héctor tienen frutales en el campo. La producción es, sobre todo, para el consumo, sólo en el caso de “la carne, se vende algo en el mercado de Humahuaca”-señala. Las necesidades se resuelven mediante el intercambio de excedentes entre las familias, pero no constituyen fuentes de ingreso de dinero.

---

<sup>1</sup> Entrevista a Clara Domínguez de Lamas, pobladora de La Mesada- Hornaditas, Departamento de Humahuaca, Provincia de Jujuy.



Hasta hace alrededor de cuatro décadas atrás, en la provincia de Jujuy, las poblaciones aborígenes eran apenas un dato del pasado. Los académicos designaban como elementos folk a la pervivencia de ciertas costumbres ajenas a la cultura del mundo occidental. Fuera del mundo de los estudiosos, estas señas culturales apenas significaban un rasgo pintoresco. Las más de las veces, un estigma, rémora del pasado y símbolo de atraso.

En estas últimas décadas, ante los ojos sorprendidos de todos, inclusive, de parte importante de la población local renegada de sus orígenes, los pueblos indígenas de Quebrada y Puna han cobrado visibilidad, es decir, se reafirmaron como una realidad que ha estado siempre presente. Así el retorno del indio, parafraseando a Xavier Albó, es el retorno a la superficie de una realidad negada que siempre existió. Al respecto, la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui (2003) en el trabajo etnográfico sobre la hoja de coca, que realizó en el noroeste de nuestro país en el año 2001 advierte la visibilidad de los contextos del akhulliku<sup>2</sup> y destaca la diferencia de lo que observara en 1971, cuando vivió una breve temporada en Jujuy. Destacamos que la hoja de coca, además de estar relacionada con pautas de sociabilidad, con usos recreacionales y medicinales, se halla fuertemente asociada con la ritualidad y está presente en las ofrendas a la Pacha Mama, en especial, las del mes de agosto.

Considero que no es adecuado pensar la visibilidad/ invisibilidad en términos unilineales.

Por un lado, debemos tener en cuenta el proceso de construcción y posterior consolidación del Estado-nación, que necesitaba invisibilizar a las poblaciones aborígenes locales en pos de una imaginada homogeneidad “blanquizada” de sus habitantes. Si tomamos en consideración que, hacia fines del siglo XVIII (censo de 1778), la población indígena del área mencionada oscilaba entre el 72% y el 65% del total, (Madrazo, 1982) resulta, al menos curiosa, su “desaparición”. El advenimiento del Estado-Nación se consolidó a partir de la derrota definitiva del interior y de la acción desplegada por los terratenientes latifundistas de la pampa húmeda y las oligarquías provinciales. Estos últimos articulan sus intereses con la expansión económica europea, en particular, la de Inglaterra. Así, la Puna y la Quebrada jujeña, otrora eslabones

---

<sup>2</sup> El coqueo es una práctica tradicional, durante mucho tiempo recluida, en gran parte, al espacio privado.

fundamentales del comercio altoperuano, se convierten en un área marginal, sólo valiosa a la hora de proveer mano de obra forzada a los ingenios jujeños y salteños.

La clase patricia, con el control del poder económico y político, se caracterizó por ser conservadora, teñida de positivismo e imbuída del darwinismo social imperante en la época.

El proyecto no incluía a los indígenas ni a la gran masa mestiza de nuestra población. Por eso, se trata de una “desaparición” por invisibilización. La nación soñaba un país blanco de mieses y vacas. Así, ser indio, ser *qolla* se volvió estigma. La cultura *qolla* se replegó tozudamente al ámbito de lo privado.

Por otra parte, Diego Escolar (2014) precisa la necesidad de pensar la continuidad étnica desde una perspectiva de larga duración, más allá de las coyunturas que le imprimirán características particulares. Destaca que “la invisibilización o la marcación étnica de colectivos sociales pueden constituir tanto estrategias de sometimiento como de resistencia” (Escolar, 2014;222).

Es, al pensar en términos de larga duración, que considero a los reclamos actuales por sus territorios, no una mera acción oportunista o de simple coyuntura.

Las diferentes acciones han tenido un eje vertebrador: el reclamo por sus tierras de las que fueron despojados definitivamente con la consolidación del estado –nación en nuestro país. Insistimos, la visibilidad actual es la emergencia de un reclamo que tiene vigencia en el tiempo.

Considero necesario, entonces y en un primer término, entender la relación del indio con el estado en un marco de larga duración - tanto colonial, como republicano – y, comprender, también, el vínculo del indio con la tierra. Stern (1990) aconseja un período de aproximadamente cien años, como el tiempo necesario para comprender los reclamos indígena-campesinos del mundo andino. En esa misma línea, Diego Escolar (2014) también propone pensar la continuidad étnica desde una perspectiva de larga duración. En este caso, atendiendo a los consejos metodológicos de Stern y Escolar, se abordará un eje de larga duración con relación al problemática de la tierra, que nos permitirá comprender la complejidad de la misma en el presente.

El problema se piensa como el resultado de la intersección de dos dimensiones, una diacrónica: un eje histórico de larga duración con relación al problema de la tierra. Y

otra sincrónica, que considera la aplicación de políticas neoliberales y una profunda crisis política, en particular, en la provincia de Jujuy. De esta manera, el capítulo primero estará destinado al eje histórico de larga duración, más extenso que la propuesta de Stern. Fundamento su extensión en el hecho que, de esta manera podremos analizar las diferentes formas de propiedad de la tierra, coexistentes en muchos casos, poner de manifiesto el proceso de despojo de la tierra y las diferentes acciones de los pobladores originarios por el reclamo de sus territorios en el estado moderno y que se actualiza en el presente. El segundo capítulo estará dedicado a analizar el marco contextual de profunda crisis en la provincia de Jujuy, como consecuencia de las políticas neoliberales de los '90. Será, entonces, en la confluencia de estas dos dimensiones, que tendrá lugar el proceso de emergencia, objeto de este estudio.

En el tercer capítulo abordaré la reforma de la Constitución Nacional en 1994. Esta condensará nuevas pautas de relación entre el Estado y los pueblos indígenas. En la región y, con la participación de diferentes actores, la reforma actuará como plataforma desde donde se articulará un nuevo modo de organización y lucha.

Por último, el capítulo cuarto versará sobre el nuevo rol de las Comunidades aborígenes del departamento de Humahuaca, sobre el surgimiento de una nueva dirigencia y sobre su posicionamiento como actores políticos.

Con relación al período cronológico del tema de esta tesis, fue necesario construir un corpus de conocimiento. En esta construcción han sido piezas fundamentales: el archivo personal de Severiano Lamas, con el que me inicié en el tema; el trabajo de archivo en la Prelatura de Humahuaca, y la consulta de los periódicos jujeños El Tribuno y El Pregón, entretejidos con las entrevistas personales.

Espero que este trabajo cumpla, al menos en parte, con aquel deseo de Severiano Lamas, cuando me entregó su archivo personal.

## CAPÍTULO 1

### **LAS TIERRAS ALTAS DE JUJUY Y LOS RECLAMOS TERRITORIALES EN LA HISTORIA. DE LA SUJECCIÓN AL DESPOJO**

Arroja luz sobre la compleja situación de la tierra en la región el texto que compilan Teruel y Fandos (2014) sobre las distintas formas de propiedad de la tierra. Las autoras nos proponen pensarla como categoría histórica. Esta característica hace que, lejos de permanecer inmutable en el tiempo, haya sufrido transformaciones. La propiedad moderna, tal y como la conocemos, es tan sólo la forma hegemónicamente universalizada como categoría. En consecuencia, tendemos a pensarla a-históricamente. Así pues, desde los tiempos coloniales hasta el siglo XX, ha habido diferentes modos de instalar la noción de propiedad, impuestos desde el estado, de acuerdo a sus necesidades. No obstante, las distintas estrategias de resistencia hicieron que coexistieran diferentes formas de propiedad de la tierra, hasta bien entrado el siglo XX. Es en este sentido que Teruel y Fandos nos plantean entender la categoría propiedad: “*como un sistema de relaciones entre los hombres , creado socialmente para la apropiación y el uso territorial, compuesto por variables sociales, económicas, políticas y culturales, materializado y simbolizado en definiciones jurídicas (los derechos de propiedad) y en prácticas concretas.*” (Teruel y Fandos, 2014; 8).

#### ***En el orden colonial***

La Puna y la Quebrada jujeña se inscriben, aunque periféricamente, en un espacio andino más amplio: el Kollasuyo. Esto hace que, desde tiempos inmemoriales hayan mantenido un activo intercambio por medio de las caravanas de llamas con un patrón de organización fundado en el uso colectivo de la tierra. Este uso estuvo basado en relaciones de reciprocidad.

Esta situación se habría visto reforzada después de la conquista por la consolidación de espacios de producción y comercio, en especial, de la Puna y Quebrada Jujeña y el sur de Bolivia. Dichos espacios se articularon con el espacio económico alto peruano, conformado en torno a la demanda de los centros mineros.

Un conjunto de factores y las distintas legislaciones en vigencia y coexistentes, a pesar del proceso de despojo al que fueron sometidos, han permitido mantener el vínculo con la tierra. A saber: el tributo impuesto por el Estado colonial, la perduración de los ayllus como unidades económicas independientes de las haciendas en el caso de Bolivia (Klein, 1990), la prestación de servicios como encomendados, la reducción en los llamados Pueblos de Indios, después como arrendatarios<sup>3</sup> y el carácter estacional de la incorporación indígena al capitalismo agrario hacia fines del siglo XIX, en el caso de las tierras altas de Jujuy (Rutledge, 1987).

Si estudiamos comparativamente los reclamos y rebeliones, podemos advertir que, por encima o a pesar de las fronteras nacionales existe una relación importante del movimiento campesino indígena boliviano y jujeño, no en términos de unidad política pero sí de lazos familiares e identificación cultural. El fenómeno de los reclamos indígenas jujeños, muchas veces se torna incomprensible si se lo analiza sólo desde lo local –provincial-nacional. Si bien el foco del trabajo estará puesto más adelante en las comunidades aborígenes del Departamento de Humahuaca hacia fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI, se torna necesario contextualizar espacial e históricamente.

Cabe aclarar que consideramos indiscutible el hecho de que el movimiento indígena boliviano tiene una envergadura mucho mayor que el de nuestro país. Esto último se explica, desde el punto de vista demográfico, por el propio peso específico que tiene la población quechua y aymara con relación a la totalidad de la población boliviana, lo que no invalida lo anteriormente expuesto como veremos más adelante.

Considero que existen fuertes lazos entre el movimiento campesino indígena andino del altiplano boliviano y el de la puna y quebrada jujeña, con una continuidad desde las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Catari hasta la actualidad. A su vez, el núcleo de resistencia indígena boliviana actúa como foco de irradiación y fortalece la posición de las comunidades puneñas y quebradeñas a la hora de reclamar al Estado

---

<sup>3</sup> En la Puna Jujeña como por ejemplo en el Marquesado de Yavi –Tojo en los siglos XVIII y XIX, también, en la Quebrada de Humahuaca.

argentino, situación que se reactualiza en el contexto de la crisis del Estado y de los levantamientos indígenas bolivianos, desde el año 2000 en adelante.

En cuanto nos alejamos de los grandes relatos fundantes de las identidades nacionales nos encontramos con una serie de múltiples reclamos y rebeliones, que jalonan la historia de la sierra boliviana y la Puna y Quebrada jujeña, desde los tiempos coloniales. Y que recorre la formación de las nuevas repúblicas, la consolidación de los Estados Nacionales y de sus diferentes modelos, hasta la actualidad.

El Estado colonial establece una fuerte relación asimétrica, después del primer sometimiento con la conquista. En esta relación de subordinación, de acuerdo con el régimen de castas, los indios ocupaban los peldaños más bajos de la escala social. Sin embargo, existió una abundante legislación específica con respecto al trato que debía dárseles: la reglamentación del trabajo y sus obligaciones tributarias. Esto permite destacar, aun en condiciones de sujeción, la visibilidad que tienen los indígenas en el período colonial. De esta manera:

*“La invasión europea en América generó un doble y contradictorio proceso en la integración de las antiguas sociedades precolombinas al sistema colonial: por un lado, la unificación de la diversidad y de las diferencias prehispánicas en una nueva categoría colonial homogeneizadora que se fue conformando en los primeros años de la conquista, pero al mismo tiempo la desintegración de grupos prehispánicos más extensos en identidades locales.” (Sica, 2008; 2).*

En otra de sus obras, la autora señala que la conquista española en América implicó la aparición de nuevas relaciones de poder, que dejaron su impronta en la dimensión espacial. Esto conllevó a una transformación de los paisajes agrarios. Los paisajes agrarios, ahora coloniales, se caracterizan - entre otros aspectos- por nuevas formas de propiedad, reorientación de los intercambios y nuevas relaciones sociales. (Sica, 2014).

Según datos del Censo de 1778 en la Puna y en Humahuaca, los indígenas alcanzan el 72% de la población total. La misma tendencia se mantiene en Tumbaya y Tilcara, con el 70%, para disminuir al 65%, a medida que el relevamiento se acerca a San Salvador de Jujuy (Madrado, 1982). Estos elementos ponen de manifiesto la semejanza poblacional de esta región con la que hoy pertenece al estado boliviano. Durante el

período colonial, la región de la Puna y la Quebrada de Humahuaca estuvo absolutamente integrada al espacio económico altoperuano, conformado en torno a las demandas de los centros mineros.

De esta manera, con relación a estos centros articuladores mineros coexistieron en el espacio altoperuano, comunidades indígenas libres, estancias y haciendas (Klein, 1990).

En el siglo XVI, la Corona impuso a todo hombre adulto de una comunidad la obligación de pagar tributo.

En el Alto Perú, sobrevivieron las comunidades indígenas libres y, en La Paz, en particular, vivían poblaciones amerindias de una alta densidad demográfica. Esa ciudad contaba con algunas de las comunidades más ricas de Sudamérica.

En las comunidades libres los encargados de recaudar el tributo u organizar el reclutamiento de los que deberían integrar los repartimientos fueron los curacas, situación que, más allá de la relación de sojuzgamiento, al mismo tiempo reforzaba la idea del derecho al autogobierno de las comunidades indígenas.(Klein, 1990).

En la Puna y Quebrada jujeña, la estancia, la hacienda y la encomienda cumplieron un papel fundamental en relación con el comercio del Alto Perú.

Guillermo Madrazo (1982) señala que en el contexto de la explotación colonial el sector indígena mantuvo su propio régimen de carácter comunal orientado hacia la subsistencia, aunque este no fuera en pleno dominio sino en usufructo.

La principal hacienda de la región fue la del Marquesado de Yavi y Tojo, una gran empresa familiar, que se desarrolla dentro del ámbito de dos jurisdicciones: la de San Bernardo de Tarija y la de San Salvador de Jujuy, que continuó usufructuando las encomiendas mucho más allá de las guerras de la Independencia, a pesar de haber sido abolidas. Los grupos de Cochinoca y Casabindo habrían sido los más favorecidos, en el sentido de no haber sufrido desarraigo colectivo. Esto, más allá de la situación de subalternidad, habría permitido mantener sus lazos con la tierra. Esto no ocurrió con otras poblaciones de la región del Tucumán.

En el caso de la Quebrada, las haciendas y encomiendas convivieron con los Pueblos de Indios. Comenzaron a crearse hacia finales del siglo XVI,<sup>4</sup> después de la fundación definitiva de San Salvador de Jujuy, en el año 1593.

La creación de Pueblos de Indios consistió en trasladar forzosamente a la población indígena, para su instalación en pueblos diseñados de acuerdo al modelo español. La mayoría de los pueblos actuales de la Quebrada de Humahuaca tienen su origen en esos Pueblos de Indios: se apartaba a la gente de los Pucara y se los establecía en un pueblo con diseño español, la plaza central y, frente a esta, la Iglesia. Los Pueblos de Indios fundados fueron los de Humahuaca, Uquía, Tilcara y Purmamarca.

Es destacable que, de acuerdo a la legislación indiana tenían derecho a poseer tierras propias que aseguraran la reproducción de la población reducida. La visita de Alfaro, entre 1611 y 1612, institucionalizó esta situación.

Las ordenanzas establecían que cada Pueblo de Indios del Tucumán debía poseer chacras de dos tipos: propias de los indios, y las que debían cultivar a medias con los encomenderos, más una extensión destinada al ganado. Sica (2014; 27) destaca que *“podemos suponer que el Visitador Alfaro delimitó sus tierras o ratificó su posesión si ya las tenían.”*

Así, a fines del siglo XVI, se fundó el Pueblo de San Antonio de Humahuaca, perteneciente a la encomienda de Omaguaca. Poco después, con gente de la misma encomienda, se crea el Pueblo de San Francisco de Paula de Uquía, estos dos últimos, pertenecientes al actual Departamento de Humahuaca.

De esta manera, alrededor de ocho leguas quedaron como propiedad comunal, mientras las principales propiedades españolas se ubicaron en la zona de Rodero al norte y Huacalera al sur. (Sica, 2008; Sica, 2014).

Estos nuevos procesos de “comunalización” (Briones, 1996) generan nuevos sentidos de pertenencia, en los que *“la tenencia de las tierras de comunidad (...) sirvió para reforzar el sentido de pertenencia a través de la idea de la propiedad en común”* (Sica, 2008).

---

<sup>4</sup> Se desconocen las fechas exactas de su creación ya que quedó a cargo de los encomenderos la creación de los Pueblos de Indios. Al ser una acción privada no se han encontrado documentos con dichas fechas. (Sica, 2014).

La creación de Pueblos de Indios, aunque en una relación de dominación y con una reducción coactiva de la territorialidad indígena, mantuvo el vínculo del indio con la tierra.

Las tierras de Humahuaca y Uquía contenían importantes sitios de agricultura prehispánica, como Coctaca. Estos contaban con campos de cultivo, terrazas y canales de riego, junto con zonas de comunicación con los valles orientales y diferentes microambientes que permitían obtener diferentes producciones.

En la segunda mitad del siglo XVIII, se produce una reactivación de la economía colonial, impulsada por la expansión del ganado mular. Se mantendrá hasta las primeras décadas del siglo XIX. La Quebrada de Humahuaca vivió este crecimiento económico al que se sumó el crecimiento de la población tanto por carácter vegetativo como por la llegada de forasteros.<sup>5</sup>

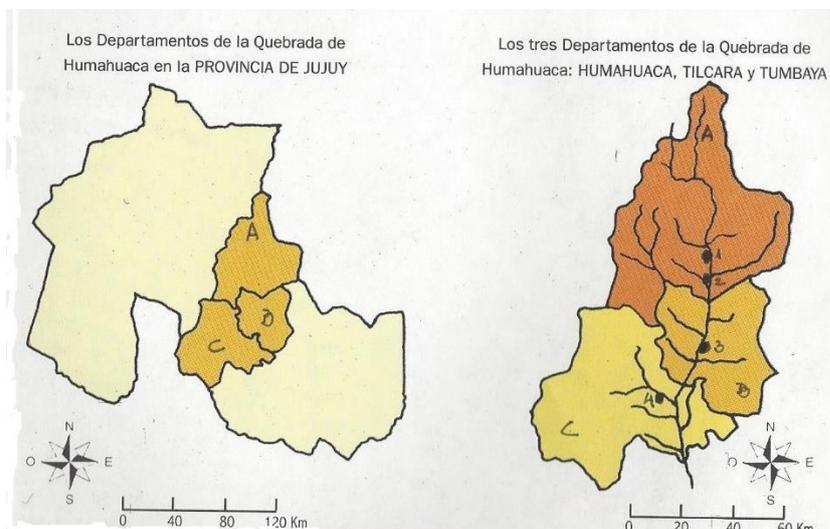
Para la época, las tierras de los Pueblos de Indios seguían siendo las propiedades más extensas de la Quebrada y mantenían prácticamente los mismos límites fijados en el siglo anterior. *“En esta etapa, la coyuntura creada por las reformas borbónicas intentaban un mayor control de la población indígena con fines fiscales pero permitieron la consolidación de los derechos a las tierras comunales de aquellos Pueblos de Indios que quedaron registrados y tributando.”*(Sica, 2014; 45). Hasta finales de 1830, las tierras comunales eran las principales propiedades de la Quebrada. Los pueblos de indios y la propiedad comunal indígena tuvieron una larga vigencia hasta su división a través de las leyes de enfiteusis a mediados del siglo XIX.

A continuación, podemos observar la localización geográfica de los Pueblos de Indios en la Quebrada de Humahuaca.

---

<sup>5</sup> Forasteros era el nombre con el que designaba a los indios provenientes de otras comunidades que buscaban eludir la tributación o la mita minera.

## PUEBLOS DE INDIOS



A: Departamento de Humahuaca.

B: Departamento de Tilcara.

C: Departamento de Tumbaya.

1: Pueblo de San Antonio de Humahuaca.

2: Pueblo San Francisco de Paula de

3: Pueblo de San Francisco de Tilcara.

4: Pueblo de Santa Rosa de Purmamarca.

Uquía.

### *En el orden republicano*

En el marco del surgimiento de las nuevas repúblicas con la consecuente delimitación de las fronteras nacionales, el área surandina queda en posición de marginalidad con respecto al resto de la sociedad nacional en formación. La pérdida del Alto Perú en las guerras de la independencia rompe el espacio económico altoperuano. Esta situación resultaba muy conveniente para la burguesía portuaria, que aprovechó estratégicamente los circuitos comerciales resultantes de la creación del Virreinato del Río de la Plata a fines del siglo XVIII.

Podemos pensar que la vida en los bordes de la nación germinal habría favorecido la pervivencia de los lazos con la tierra.

Al mismo tiempo, con las nuevas repúblicas y la posterior consolidación del Estado-Nación, se produce un mayor ocultamiento del sujeto indígena.

Pero, vayamos por partes.

En la región, la primera mitad del siglo XIX se ve jalonada por dos guerras y las políticas contradictorias del Estado en germen. Por un lado, las ideas de ciudadanía no conjugaban con la existencia de una casta tributaria, por lo que los indígenas pasaron a la categoría de arrendatarios de las tierras que siempre habían trabajado. Durante las luchas por la independencia, este territorio se convirtió en el escenario de la guerra viéndose los indios obligados a cubrir las necesidades de los ejércitos. La antigua ruta comercial con el Alto Perú se transformó en el camino para el desplazamiento de los ejércitos de ambos bandos.

Por otro lado, al tiempo que el estado germinal necesitaba de los indígenas como soldados de infantería y mulas y alimentos para los ejércitos, permanecía el temor por la convulsión generada por los levantamientos del siglo XVIII. Esto provocaba una relación ambivalente de necesidad y desconfianza.

La desestructuración del orden colonial, a pesar de las proclamas en los tiempos iniciales<sup>6</sup> de la Revolución, profundizó el proceso de despojo de la tierra.

Los antiguos encomenderos, de acuerdo con la legislación colonial, no adquirirían el derecho sobre la tierra, sino sólo a cobrar tributos. A título de ejemplo, los miembros de las Comunidades de Casabindo y Cochino pagaban tributo al Marquesado de Tojo<sup>7</sup>.

A pesar de la abolición de los tributos - y aprovechando la confusión de los tiempos revolucionarios - continuaron cobrándolos, entonces, en calidad de arriendos. Esto los convertía en propietarios de hecho de las tierras que nunca les habían pertenecido. El ex Marquesado no sólo exigía el pago de los arriendos, sino además la prestación de servicios personales en la hacienda. Esta situación de abuso e injusticia se desarrolló paralela a la concentración de tierras en pocas manos. La mayoría absentista, se hacía

---

<sup>6</sup> Decreto N° 240 de 1811 por el que se suprimen los tributos que pagaban los nativos a la Corona de España por intermedio de los encomenderos.

<sup>7</sup> Marquesado de Tojo también llamado de Yavi por ser esta hacienda el centro administrativo y el lugar de residencia habitual. Fue una unidad productiva constituida por un conjunto de tierras distribuidas entre Tarija y la Puna argentina. Creada y consolidada por D.P. Bernárdez de Ovando a mediados del siglo XVII. Más tarde Juan José Campero de Herrero casado con la única hija de Ovando- de apenas once años de edad- en 1708 adquirirá el título de Marqués. La familia Campero siguió controlando este territorio inclusive después de la Revolución.

presente por intermedio de sus recaudadores para obtener así el excedente productivo de las pequeñas unidades domésticas. A este proceso de despojo se sumará después el propio Estado.

Más tarde, en el marco de la separación de Jujuy de la provincia de Salta y de la guerra contra la Confederación peruano-boliviana, se producirá un breve interregno, en el que la flamante provincia buscará captar la adhesión de las poblaciones indígenas. Prohibirá la venta de tierras de las comunidades y abolirá los servicios personales (Teruel, 2014).

La tensión entre el gobierno provincial y su población indígena va a ser una constante. La guerra con Bolivia (1838-1839) no hizo sino aumentar la desconfianza. Los indígenas puneños veían cómo sus pares bolivianos corrían mejor suerte con respecto al tema de la tierra, lo que les hacía ver con cierta simpatía la anexión al territorio boliviano. En 1840 la Provincia de Jujuy- entre otras cosas, para aligerar la situación fiscal- reimplanta el tributo indígena eximiendo a los indios de ser milicianos. Según Tristán Platt (1982), en Bolivia, los indígenas pagaban tributo a cambio de que se les reconociera su derecho a la tierra mientras, de este lado de la frontera, pagaban a cambio de no ser enrolados en la milicia. Esta medida no sólo intentó paliar la crisis fiscal sino que evitó incorporar a los ejércitos a aquellos considerados potenciales traidores. La sospecha permanente de juzgarlos propensos a responder a los intereses de Bolivia refuerza la idea de unidad e identificación de los indígenas del sur boliviano y del área surandina de nuestro país. Así también, la labilidad de las nuevas fronteras.

Como dijéramos, llegados los tiempos republicanos, si bien en un primer momento se declaró la abolición del tributo indígena, poco después, las flacas arcas fiscales hicieron que la flamante provincia de Jujuy<sup>8</sup> lo reimplantara. Mientras tanto, continuaban las tierras comunales que fueran los pueblos de indios, junto con la extensa encomienda de la familia Campero.

Será entonces que la provincia intentará “adecuar” a los nuevos tiempos a las tierras que aún permanecían como comunales: Humahuaca, Uquía, Tilcara y Purmamarca en la Quebrada; Cochino y Casabindo en la Puna. Así también intentará

---

<sup>8</sup> La provincia de Jujuy obtiene su autonomía de la provincia de Salta en 1834.

deslindar a las que tenían títulos considerados legítimos de las otras, y a esas, declararlas fiscales.

Por aquel entonces, el diputado Manuel Ignacio Portal preguntaba: ¿Cómo quitarles esas tierras en un día después de doscientos años de posesión? (En Teruel, 2014; 70) El gobierno encontró una solución intermedia, entre la continuidad y el despojo: la ley de enfiteusis. Por esta modalidad, el Estado se reservaba el dominio directo, mientras los enfiteutas mantenían el dominio útil, a cambio de un canon. <sup>9</sup>La enfiteusis se aplicó exclusivamente en la Quebrada de Humahuaca, si bien, luego será prohibida por el Código Civil (1871), siguieron entregándose tierras en enfiteusis hasta fines del siglo XIX. De esta manera, *“los principios teóricos del liberalismo, con el nuevo paradigma de la propiedad absoluta, libre y circulante, durante las primeras décadas del siglo XIX coexistieron con la legislación castellana e indiana”* (Teruel, 2014; 63.)

La ley que se promulgara el 9 de marzo de 1839 restablecía los diezmos y arrendamientos. Con relación a las tierras en la Quebrada de Humahuaca establecía que todas aquellas que antes habían pertenecido al estado colonial, le correspondían entonces al nuevo orden republicano. En consecuencia, dispondría de ellas para distribuir las en arrendamiento, o bien para venderlas bajo el contrato enfiteutico. Su reglamentación establecía los derechos del enfiteuta. En ella se explicitaba que tendrían preferencia los indígenas. De acuerdo con dicha reglamentación podían vender el dominio útil, siempre y cuando, mediara autorización del gobierno. Sin necesidad de autorización tenía la posibilidad de empeñarla o imponerle servidumbre y de transmitirla por herencia.

Con este nuevo “ordenamiento” de las tierras comunales, se perdían campos de pastoreo<sup>10</sup> y, las más de las veces la tierra en enfiteusis resultaba insuficiente para el sostén del grupo familiar.

Teruel (2014) hace referencia a la resistencia de los comuneros al nuevo régimen, no sólo por el hecho de abstenerse de solicitar los terrenos, sino por las quejas y presentaciones hechas al gobierno. En el Departamento de Humahuaca hubo mayor resistencia que en la zona sur de la Quebrada. En 1840, tendrá lugar un motín en contra del pago del canon que imponía el nuevo régimen.

---

<sup>9</sup> Al enfiteuta se lo considera como otro dueño del fundo, con derecho a gozar de los frutos de su explotación, transmitirlo por herencia o vender el dominio útil. Esto último con la anuencia del Estado.

<sup>10</sup> La ganadería tiene carácter trashumante por lo que se necesitaban diferentes campos de pastoreo.

La entrega en enfiteusis, como lo había sido en tiempos coloniales, implicó una vez más la reducción de la territorialidad. Las tierras fiscales de la provincia no son otra cosa que el resultado del proceso de expropiación y despojo de lo que fueran los dominios indígenas. La ley de enfiteusis posibilitaba que las tierras se transformasen en un recurso fiscal para el nuevo estado provincial.

Paradójicamente, entre resistencias, quejas y presentaciones, los nuevos enfiteutas seguían manteniendo el lazo con la tierra.

Los años subsiguientes no morigeraron la situación de despojo y explotación, en la que se alternaban terratenientes y Gobierno provincial. Paz señala que, los campesinos indígenas de la Puna jujeña desarrollaron todo tipo de estrategias de resistencia, desde la morosidad intencional al estallido de motines con el objetivo de *“modificar y mejorar con acciones continuas las situaciones conflictivas que enfrenta en su relación con los otros sectores de la sociedad”* (Paz, 1991; 72).

En la segunda mitad del siglo XIX, hacia 1860, comienza la privatización de la Quebrada de Humahuaca. Fandos (2014) analiza el proceso que culminará con el despojo para el que se procede a la venta de tierras. Tierras fiscales que, lejos de ser baldías, provenían de la desarticulación de la estructura agraria colonial.

La privatización de las tierras en Humahuaca, no obstante, se hizo más tardíamente. Siguiendo con Fandos, ella interpreta que *“la privatización de las estancias de Humahuaca partía de un programa oficial de parcelamiento ideal de la propiedad que era opuesto en la práctica al uso productivo de las mismas, vinculado al pastoreo”* (Fandos, 2014; 109). Curiosamente, varias de las ventas se hicieron bajo la figura de copropiedad. En muchos casos, figuraba sólo un propietario con acuerdos y contratos basados en la confianza y en las relaciones de reciprocidad y confianza, concepto bastante alejado del de la propiedad privada propia del liberalismo. La autora considera que *“las compras mancomunadas bajo la figura de copropiedad de algunas estancias fiscales, permitieron solapadamente la continuidad de ciertas prácticas comunitarias”* (Fandos, 2014; 133).

De lo descripto se desprende la complejidad del escenario agrario de fines del siglo XIX, en el que coexistieron diferentes formas de propiedad.

## *En el Estado moderno*

Con las últimas décadas asistimos a la consolidación del estado-nación moderno, resultado de un largo y conflictivo proceso a lo largo del siglo XX.

Dado que esta etapa implicará para los pueblos indígenas una nueva forma de relacionarse, vayan entonces algunas consideraciones al respecto.

Para entender las relaciones de poder que se dan al interior del Estado, considero importante el aporte de Gramsci quien, entre sus conceptos centrales, elabora el de hegemonía. Una primera interpretación considera este concepto como la dominación que ejerce un sector social sobre otro, tanto en el plano político como en el cultural y el ideológico. Se logra como resultado de un proceso de coerción y consenso. Las clases dominantes ejercen su poder, entonces, también porque imponen la cosmovisión por la que las clases subalternas prestan conformidad a esa dominación. En este caso, disfrazan sus intereses particulares y los hacen ver como de interés general. La lucha contrahegemónica, entonces es el resultado de una relación dialéctica entre los subalternos y la hegemonía lograda por los grupos dominantes. En una revisión a su pensamiento, Roseberry (2007) señala que ni Scott ni Corrigan y Sayer están particularmente de acuerdo con esta consideración. Scott pone especial acento en la falta de consenso en las situaciones sociales de dominación. Plantea que los dominados están conscientes de dicha situación, saben por quiénes y cómo, lejos de aceptarla generan todo tipo de formas sutiles de vivir, hablar, resistir, socavar y confrontar los mundos desiguales y de concentración del poder en los que viven. Corrigan y Sayer tampoco acuerdan en demasía con la noción de “consenso ideológico”, pero la critican desde el otro polo del campo de fuerza. Para ellos, el poder del Estado radica, más que en el consentimiento de las clases subalternas, en las formas e instituciones reguladoras y coercitivas del Estado. Por medio de estas, se definen y crean ciertas clases de sujetos e identidades, al tiempo que niegan y excluyen otras clases de sujetos e identidades. En este proceso, desempeñan un papel central no sólo su policía y sus ejércitos, sino sus oficinas y rutinas, sus impuestos, sus licencias y los papeles y procedimientos de registro. Estamos en condiciones de afirmar que, en nuestro caso, fueron herramientas decisivas en la construcción del poder del Estado, no sólo sus ejércitos sino la creación del Registro civil

-que arrebató a la Iglesia el poder de control sobre los “ciudadanos”- y la creación de un sistema educativo nacional como generador de subjetividades. Sólo a título de ejemplo, traigo a colación una conversación con un conocido músico jujeño, cercano a los 70 años. Este me contaba que, de pequeño y en la escuela, cuando el maestro les preguntaba con qué habían desayunado, la mayoría respondía: café con leche. El desayuno de la mayoría consistía en api, (una bebida obtenida de la harina de maíz morado). Este relato va más allá de una simple anécdota y tiene un carácter revelador. Da cuenta, a través de un elemento cultural, del sujeto que mostraban al maestro, agente del estado. En el contexto de la sujeción a un modelo imperante se muestra una subjetividad exigida por el poder.

Volviendo a Roseberry, en Hegemonía y el lenguaje de la controversia, y de las dos críticas importantes mencionadas con anterioridad, este recupera el concepto de Gramsci. Señala que el filósofo italiano entendió y enfatizó, según refiere, la compleja unidad entre coerción y consenso en situaciones de dominación desarrollando el concepto de hegemonía, al ver a esta como material / política y al resaltar su gran fragilidad. Abona lo que venimos describiendo: el hecho de que la hegemonía no es una formación ideológica acabada y monolítica sino se presenta como un proceso problemático, disputado y político de dominación y lucha.

El mérito particular de esta comprensión del proceso hegemónico está, entonces, en el hecho de que ayuda a esbozar un mapa más complejo de un campo de fuerza. Enfocar la atención sobre los lugares de ruptura, sobre aquellas áreas donde no se puede lograr un marco discursivo común, sirve como punto de entrada al análisis de un proceso de dominación que moldea tanto al “Estado” como a “la cultura popular”.

De esta manera y de acuerdo con lo planteado por Roseberry, es necesario pensar la formación objetiva de los grupos subalternos, por el desarrollo y transformaciones que ocurren en la esfera de la producción económica. También se debe considerar su difusión cuantitativa y sus orígenes en grupos sociales preexistentes, cuya mentalidad, ideología y propósitos conservan, por un tiempo. Y, por último tomar en cuenta su afiliación activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes. Asimismo, sus intentos por influir en los programas de estas formaciones con el objeto de presionar por sus propias reivindicaciones, y las consecuencias de estos intentos en determinar procesos de descomposición, renovación o nuevas formaciones.

Es necesario tomar en cuenta que Gramsci no asume que los grupos subalternos hayan sido controlados o inmovilizados por algún tipo de consenso ideológico. En ningún caso considera que la realidad de los grupos subalternos sea estática o definitiva. En vez de ello, tanto la afiliación activa o pasiva son colocadas dentro de una gama dinámica de acciones, posiciones y posibilidades; una gama que incluye la formación de nuevas organizaciones e instituciones, la presión de las demandas y la afirmación de la autonomía. Esta gama es comprensible, solamente, a partir de un campo de fuerza que conecta lo dominante y subalterno en “las relaciones orgánicas entre el Estado o sociedad política y la ‘sociedad civil’” y a partir de un proceso hegemónico. Por otra parte, las relaciones entre los grupos dominantes y subalternos se caracterizan por la controversia, la lucha y el debate. Lejos de asumir que los subalternos aceptan pasivamente su destino, Gramsci asume claramente una población subalterna mucho más activa y dispuesta a la confrontación de lo que suponen muchos de sus intérpretes. De cualquier manera, él ubica la acción y confrontación dentro de las formaciones, instituciones y organizaciones del Estado y la sociedad civil en las que viven las poblaciones subordinadas.

Será en esta tensión que se desarrollará la problemática a analizar.

En esta línea de análisis, y ya con respecto a las poblaciones andinas de nuestro continente, Stern (1990) cuestiona la tendencia “del reactor localista”. Discute la interpretación por la que el accionar de las poblaciones indígena-campesinos sería una simple reacción a las situaciones a las que se vieran sometidas, que definirían su conducta. Por el contrario, además de valorar el significado de los factores étnicos para explicar la conciencia y las revueltas campesinas, propone repensarlos como “*iniciadores continuos*” de relaciones políticas entre ellos y los sectores no campesinos. (...) *poblaciones dispuestas simultáneamente a “adaptarse” a fuerzas objetivas ubicadas fuera de su control y a “resistirse” a la pérdida de logros y derechos difícilmente conquistados.*” (Stern, 1990; 31). Señala que las estrategias y evaluaciones políticas - andinas, estudiadas por Albó y por Dandler y Torrico para el período contemporáneo, no representan un súbito “despertar” de la conciencia política, sino la continua experimentación y acumulación de experiencia por parte de los campesinos en sus relaciones políticas con el Estado y con los sectores no campesinos. Tomando en cuenta los patrones de “adaptación en resistencia”, veremos a “*los pueblos andinos nativos como actores, sujetos de la historia, continuamente comprometidos en moldear sus sociedades, a veces como forjadores de relaciones políticas, no meros reactores, y*

*ejerciendo con frecuencia un importante impacto limitante sobre sus superiores locales y sobre actores o sistemas ‘externos’*”. (Stern, 1990; 33).

Si retomamos el hilo que venimos desovillando, surge con claridad que la problemática de la tierra ha sido un tema central desde los tiempos coloniales. Las diferentes legislaciones, con el propósito de despojarlos de ella- pero acomodándose a la realidad, generaron una complejidad en el paisaje agrario de la región, que tiene sus efectos al día de hoy. Como respuesta veremos las diferentes estrategias que desarrollan los pobladores de las tierras altas de Jujuy.

*“Un patrón de resistencia desde que fueron despojados de sus tierras, repitiendo la combinación de formas pacíficas de petición a las autoridades –guardando normas y fórmulas legales- con estallidos violentos, según lo propicio de cada momento. Son opciones que las comunidades y sus líderes realizan en tanto actores políticos que confrontan, dialogan, negocian –a veces con más claridad y decisión que otras- con grupos sociales no campesinos –o con los surgidos de una diferenciación interna- y los voceros políticos del Estado Nacional o Provincial, para conservar o conquistar espacios y derechos dentro de un proceso de lucha varias veces secular.”*(Fleitas y Teruel, 2007; 26)

### ***Levantamiento en la Puna***

La sublevación que tendrá su momento crítico entre fines de 1874 y comienzos de 1875. Pero no fue un acontecimiento aislado, sino la culminación de un proceso en lo concerniente a reclamos territoriales.

Según Cardozo (2000) ya en el año 1857, se produjo el primero de varios levantamientos, que continuarán hasta el año 1862 con un nuevo embate en 1864. Las causas de las revueltas fueron los impuestos desmedidos a la producción de lana y el pago de los arriendos. Los arriendos habían sufrido un primer aumento en 1854. El gobierno provincial había exigido una contribución territorial que los terratenientes, sin hesitar, trasladaron a los arrenderos. En una denuncia planteada al gobierno, los indígenas manifestaban *“(…) se violaron nuestras casas (…)* llegando con pistola en manos *(…)* en otras apaleando *(…)* en otras dando lazazos, queriendo incendiar las habitaciones,

*ofreciendo desterrar al que no pagaba inmediatamente el aumento*". (Cardozo, 2000; 20).

La tensión social en la Puna irá en aumento.

Finalizaba el año 1872, cuando un grupo de arrenderos de Cochinoca presentó al gobierno provincial un documento probatorio del pago tributario al Estado colonial. Por lo tanto, ellos consideraban que las tierras de Cochinoca y Casabindo eran tierras fiscales y no propiedad del antiguo Marquesado. El gobernador de entonces, Pedro Portal, al no haber podido comprobar que Campero<sup>11</sup> fuera el propietario de las tierras denunciadas, decretó el carácter fiscal de dichos territorios. Esto liberaba a los campesinos indígenas del pago de los arriendos y los servicios personales al terrateniente. Meses después se sumaron otras denuncias, de Rinconada y Santa Catalina. El resultado favorable expandió el sistema de protesta, fundada en esa primera denuncia de las tierras como fiscales. Entre los líderes del movimiento, se destacó Anastasio Inca de Suripugio (Yavi). Anastasio Inca no sólo recorría la campaña del Departamento, sino que también mantenía contacto con campesinos indígenas de Bolivia. Este se había presentado ante el gobernador Sánchez de Bustamante – sucesor de Portal – para alegar que las tierras de Yavi eran fiscales y que Campero las usufructuaba sin ser el dueño. El gobernador le entregó un edicto por el que debían manifestarse ante la autoridad todos aquellos que se consideraran dueños. El 4 de junio de 1873, Inca con algo más de 200 indígenas, algunos de ellos armados, llegó al pueblo para dar a conocer los edictos. Esto provocó la fuga de las autoridades hacia Bolivia. (Cardozo, 2000; Abán, 1974).

Comenzaba el año 1874, el clima social se espesaba.

Entretanto, en el terreno judicial, se debatía si las tierras en cuestión pertenecían a la familia Campero o si, por el contrario, eran fiscales. En este contexto, los aborígenes, liderados por Inca, tomaron el pueblo de Yavi. *“El nueve de marzo de 1874, se concentraron (...) alrededor de mil doscientos indígenas y atacaron a las autoridades residentes en el pueblo, matando a varias personas”*. (Rutledge, 1987; 126).

---

<sup>11</sup> Fernando Campero, heredero de los marqueses, poseía la hacienda de Yavi, las tierras de Cochinoca y Casabindo (todo el Departamento) y la finca Yoscaya en el Departamento de Santa Catalina.

Este estado de rebelión tendrá sus picos más altos entre diciembre de 1874 y enero de 1875, tuvo puntos de articulación, en el contexto nacional, con la revolución mitrista.

En los últimos veinte años, la provincia de Jujuy había sido controlada por el clan Sánchez de Bustamante, un gobierno de tíos, primos y sobrinos. El clan supo tener en sus manos todos los hilos del poder político. Entre 1873 y 1874, la familia quedará envuelta, en un primer momento, en la telaraña política de elecciones a diputados provinciales y, después, nacionales. De esta manera, llegará a su fin la era del clan Bustamante. Es en este contexto, cuando una facción de la elite les disputó el poder. Al apoyo brindado a la candidatura de Mitre, de escasa proyección nacional, se agregó el hecho de haberle dado lugar al reclamo campesino. Esto provocó la rápida alineación de los terratenientes, en lo que se dio en llamar la “oposición”. A comienzos de 1874, ante el temor de la expansión de la protesta de los indígenas, apoyarán el derrocamiento de Sánchez de Bustamante, quien será reemplazado por José María Álvarez Prado, terrateniente del Departamento de Humahuaca.

Sus primeras acciones como gobernador estuvieron dirigidas a restablecer el orden en la Puna y a devolver el poder y las tierras a los terratenientes.

La lectura de Bernal (1984), nos presenta una mirada ingenua de los indígenas. Estos se habrían dejado cooptar por los intereses entre partidos nacionales y así habrían desvirtuado el sentido original del movimiento indígena. Por el contrario, yo adscribo al planteo de Paz (1991), quien, en la línea de análisis de este trabajo, señala el papel del campesinado de la puna jujeña como continuo generador de acciones políticas en su relación con otros sectores de la sociedad.

Pero, sigamos un poco más con el hilo de los acontecimientos.

Al tiempo que se propagó la noticia, el estado de rebelión se generalizó por toda la Puna. A partir de ese momento, la tensión fue in crescendo. En diciembre de 1874 los puneños, acampados cerca de Abra Pampa, esperaban el avance de las tropas al mando de Álvarez Prado. Se enfrentaron en Abra de la Cruz (Cochinoca). Allí, los rebeldes indígenas derrotaron rápidamente a las fuerzas del gobierno. Las fuerzas derrotadas se constituyen en Humahuaca y piden refuerzos al gobierno nacional y al salteño. Llegados los refuerzos las fuerzas oficiales, avanzaron sobre las puneñas parapetadas en los cerros

de Quera (Cochinoca). La superioridad del ejército, en número y armamentos, a pesar de la encarnizada resistencia, terminó en la derrota de los aborígenes, el 4 de enero de 1875.

Las tropas de los puneños estaban encabezadas por los líderes de los distintos departamentos de la Puna: José María Maidana de Yoscaba, Laureano Saravia de Santa Catalina, Federico Zurita de Cochinoca y Benjamín Gonza de Rinconada. Los dos últimos serán fusilados después de la derrota en Quera. Maidana logró salvarse ocultándose entre unas rocas grandes. Tapado con piedras, burló la patrulla que rastillaba la Puna en busca de rebeldes. Permaneció así varios días. En las jornadas subsiguientes a la batalla de Quera, diferentes patrullas recorrieron los departamentos de Rinconada, Cochinoca, Santa Catalina y Yavi, tomaron prisioneros, los fusilaron y colgaron los cuerpos en las plazas públicas, a modo de escarmiento.(Cardozo, 2000; Aban 1974, Rutledge, 1987)

*“los prisioneros puneños tomados por la fuerza tomados por la fuerza militar del gobierno en la batalla de Quera fueron trasladados primero a Mocaraité cuartel militar de Álvarez Prado y de allí conducidos encadenados a la Quebrada de Humahuaca y luego a San Salvador de Jujuy para someterlos a trabajos forzados para el gobierno y para algunos terratenientes de la Quebrada” (Cardozo,2000;53-54).*

En la línea de nuestro análisis, Espósito y da Silva Catela (2013) agregan que estas rebeliones fueron denunciadas como amenaza comunista. El gobernador Eugenio Tello, en su discurso de apertura de las sesiones Ordinarias de la Legislatura en el año 1894, decía “...parece un sueño que en la República Argentina se hable de comunismo, y sin embargo es sabido que en el año de 1873 brotó una idea de funestas consecuencias entre los indígenas de la Puna” (en Espósito y Da Silva Catela, 2013; 3). Esto podría considerarse un exabrupto del gobernador de aquel entonces, si no fuera porque también las autoras aportan información sobre un folleto anónimo que apareciera veinte años antes. “*El Comunismo en la Provincia de Jujui*” acusaba al clan Bustamante, sindicado como la facción comunista en la provincia, de incitar a la rebelión a los indígenas para perpetuarse en el poder. En el mismo folleto se hacía referencia a la Comuna de París de 1871 como la fuente de inspiración de los hechos. Podríamos pensar que la elite provincial, desde la limitación de su esquema ideológico, seguramente, estaba más pronta

a interpretar dichos sucesos desde lo que acontecía en Europa que, desde el significado profundo que hundía sus raíces en las propiedades comunales desarticuladas. No obstante, si tomamos en cuenta el hecho de que *“la provincia de Jujuy es una de las primeras en reconocer a las poblaciones originarias el status de comunidad”*, la enunciación anterior resulta insuficiente. Este reconocimiento *“estuvo vigente en el Noroeste argentino al menos desde los últimos tiempos coloniales e inicios de la república, a diferencia de las “provincias nuevas” surgidas tras la anexión de territorios patagónicos y chaqueños, dónde el término comunidad no se utiliza sino hasta mediados del siglo XX.”* (Lenton et al, 2016; 218).

Es en términos de proyecto nacional, que podemos entender las acusaciones que buscan deslegitimar la defensa que los indígenas hacían de sus tierras.

El rumbo modernizador, junto al advenimiento del Estado-Nación, se consolidó a partir de la derrota definitiva del interior y por la acción desplegada por los terratenientes latifundistas de la pampa húmeda junto a las oligarquías provinciales, quienes articularon sus intereses con la expansión económica europea, en especial, con Inglaterra. En el caso de Jujuy fueron los intereses de la burguesía agro industrial de la zona circun-tropical de los valles que, a su vez, integraban a otros territorios sociales como Quebrada y Puna. Estos aportaban mano de obra, sobre todo, en tiempo de zafra.

La clase patricia se apoderó de las riendas del poder político, teñida de positivismo e imbuida del darwinismo social de la época. No cejó en su propósito de “blanquear” la raza. Insistimos, el proyecto no incluía a los indígenas ni a la gran masa mestiza de nuestra población (Rouquié, 1981). La derrota de Quera y la feroz represión posterior constituyen, junto con las campañas en Patagonia y Chaco y Formosa, *“una tríada de violencia de Estado contra los pueblos originarios de la que ya no puede desconocerse su carácter genocida”* (Lenton et al, 2016; 215).

Cabe señalar que este movimiento de rebelión es contemporáneo de otro más amplio en la zona andina en Bolivia, movimiento de resistencia al rumbo “modernizador”, iniciado por el país vecino, a partir de la década del '60.

En esta década, en Bolivia, habían fracasado distintos intentos de reforma: una de ellas intentaba transformar las propiedades comunales en pequeñas propiedades indígenas, en la idea de “civilizar” al indígena. Medida que desconocía los patrones andinos de la explotación de la tierra. Otra, fue aquella que intentó llevar a cabo

Melgarejo: el Estado confiscaba las tierras comunales y forzaba a los indígenas a adquirir las por un período de cinco años. Finalizado ese lapso debían volver a comprarlas mientras, seguían en manos del Estado. Los levantamientos indígenas (1869 y 1870) fueron de tal envergadura que, ya derrocado Melgarejo, los liberales debieron dar marcha atrás y postergar sus intentos de expoliación ( Klein, 1990).

Sin embargo, a pesar de la derrota y el duro escarmiento después de la batalla de Quera, los reclamos indígenas no cesaron.

### ***Entre Quera y el Malón de la Paz***

Los indígenas se movían entre el rechazo a los arriendos y las presentaciones al gobierno provincial. Todavía estaban frescos los ecos de las batallas. Maidana, quien había salvado su vida oculto bajo unas rocas, volvió a ponerse en contacto, ya no sólo con los puneños, sino también con los de Humahuaca y con los de Valle Grande. Serán innumerables los pedidos y reclamos ante el Estado, tanto provincial como nacional.

Entre estos, merece especial mención la extensa Nota colectiva de 1882, presentada al gobernador de la provincia. Transcribo algunos párrafos, donde queda clara la apelación a la idea de “ancestralidad”, en la que fundamentan su carácter de “originarios” y muestran el grado de conciencia que tenían de las leyes coloniales que los respaldaban, frente a la explotación de los apropiadores de las tierras:

*“Los abajos suscritos indígenas originarios moradores en los Departamentos de Humahuaca, Yavi, Santa Catalina, Valle Grande y Tilcara (...) esperavamos con hancia para salir de la insertidumbre en que nos encontramos y creiendo firmemente que tenemos derechos sobre las tierras que poseemos y moramos como verdaderos originarios desde nuestros antepasados desde un tiempo inmemorial (...) conocemos por las Leyes de recopilación de indias que regían en estos reinos, esas leyes nos animan reivindicar y esclarecer esas nuestras tierras que poseavan nuestros antepasados con el Dominio directo pagando los tributos por las mismas leyes (...) los detentadores patrones, dueños abusivos de la tierra, nos tratan mal, a pesar que nosotros somos pobladores y moradores*

*desde nuestros antepasados, como verdaderos originarios poseemos la tierra (...)*"<sup>12</sup>

El proceso de proletarización iniciado hacia fines del siglo XIX sumó más presión al despojo y al abuso histórico. El desarrollo agrario a partir de la expansión de la industria azucarera y la explotación minera en Pirquitas y El Aguilar, a pesar de la demanda compulsiva de mano de obra, no generaron desarraigo. La primera actividad sólo requería de mano de obra estacional y la segunda era una alternativa de trabajo para afrontar el pago de los arriendos, por lo que no quebró el lazo con la tierra y continuaron los reclamos.

En 1911, los puneños de Cochinoca y Casabindo se quejaron, por malos tratos y por escrito, y requirieron garantías al gobierno. Dos años más tarde, los habitantes del actual Puesto del Marqués reclamaron al interventor federal de aquel entonces las tierras en poder de terratenientes extraños al lugar, recordándole que eran hijos y nietos de quienes dieron valientemente su sangre en la masacre en la Batalla de Quera, cuando peleaban por la devolución de sus tierras.

Años después, ya durante la presidencia de Hipólito Irigoyen, en tiempos de Miguel Aníbal Tanco, se produjo una nueva oleada de movilización indígena en las tierras altas de Jujuy.

El tanquismo, ala popular del radicalismo jujeño, se ocupó de canalizar las demandas de los indígenas sobre sus tierras. Serán numerosos los petitorios. Y, si bien, como apuntan Fleitas y Teruel (2007), se percibía la mediación política del tanquismo, al mismo tiempo seguían presentes las demandas de siempre. Por otra parte, los escritos dan cuenta de la intervención de asesores letrados, pero las autoras citan al propio Tanco, cuando al referirse al habitante del altiplano, señala *“tienen predilección por el estudio de Códigos y leyes, muchos los conocen de memoria especialmente la Constitución de la Nación y la Provincial, que para ellos es algo así como un catecismo, esta preocupación por el estudio de códigos y leyes, sin duda emana de la idea de reivindicar sus tierras, que está encarnada en todos ellos desde que tienen uso de razón”*. (Tanco, 1924; 32 en Fleitas y Teruel (2007)

---

<sup>12</sup> Expediente A-1882 Gobierno de la Provincia de Jujuy en Cardozo, Esteban. Historia Jujeña. Batalla de Quera. S. S. de Jujuy, 2000.

Para la época, también una comitiva de naturales puneños de Cochinoca y Casabindo viajó a Buenos Aires a entrevistarse con el presidente. Por esos tiempos hubo otro pedido de devolución de tierras al gobierno provincial.

Por su parte, en 1920, los diputados nacionales por Jujuy presentan un proyecto de expropiación de tierras.

No prosperará.

Así las tensiones, se envió otra comitiva.

La explotación de la que eran objeto los naturales de Yavi por los herederos de Campero - quienes además les impedían tener comunicación con los naturales de otros departamentos- los empujó a solicitar al gobierno la suspensión del cobro de arriendos por parte de la señora Corina Araos de Campero e hijos. Pero no obtuvieron resultados.

A su vez, los arrenderos otorgaron un poder general para el inicio de una gran demanda contra la provincia por la reivindicación de las tierras.<sup>13</sup> Sin embargo, el juicio no prosperó. (Cardozo, 2000).

De todos modos, ellos seguirán reclamando sin desmayo, aunque no todas fueron presentaciones y reclamos legales. Hubo momentos álgidos. Las tierras altas eran un polvorín. Todavía flotaba el recuerdo de la amenaza de los habitantes de Susques dos décadas antes: ellos proponían pedir la anexión a Bolivia o a Chile. En el Departamento de Humahuaca, en marzo de 1923, los arrendatarios de El Aguilar se levantaron armados con palos y piedras en un choque sangriento (Fleitas y Teruel, 2007).

### ***El Malón de la paz, por las rutas de la patria***

Así como lo hicimos con los levantamientos en la Puna, considero oportuno hacer referencia a los acontecimientos que ocurrían del otro lado de la frontera nacional, en Bolivia. Hacia fines de 1943, producto de un golpe, Gualberto Villarroel tomó la

---

<sup>13</sup> “Caso Guari, Lorenzo y otros s/ Reivindicación de tierras comunitarias indígenas c/ Provincia de Jujuy. Esto sirvió de base para proyectar la actual legislación que recepta el derecho comunitario indígena en el derecho positivo argentino.” (Frites, 2011; 141).

presidencia. Un gobierno surgido al amparo y conformidad del GOU (Grupo de Oficiales Unidos) en la Argentina.

Como efecto pos guerra<sup>14</sup>, se produjo una importante movilización social en el altiplano. Villarroel intentó armar un bloque contrahegemónico contra “La Rosca”<sup>15</sup> integrado por el ejército, los mineros, los campesinos y el MNR. Con el cogobierno de RADEPA (logia militar Razón de Patria-MNR), la capacidad de presión de los movimientos huelguísticos aumentó. El MNR, se abocó a promover la organización sindical obrera y campesina y cedió a las presiones de los líderes populares de varias regiones del país, que reclamaban apoyo estatal para la realización del Primer Congreso Indígena a nivel nacional. Este se realizó en mayo de 1945 en La Paz. Como resultado de este Congreso, se suprimió el pongueaje (servicios de trabajo gratuitos en las haciendas) y se regularon los derechos y obligaciones entre patronos y colonos. (Rivera Cusicanqui, 2003).

La “Rosca” no perdonó estas políticas y, al no haber podido construir una base social como lo hizo el peronismo, una insurrección general lo derrocó. Fue linchado públicamente.

Es difícil pensar que estos acontecimientos no tuvieran repercusiones en nuestro país, tanto en los aborígenes de las tierras altas de Jujuy como en el gobierno nacional.

Corrían los años '40. El gobierno surgido del golpe del '43 y la figura de Perón en la Secretaría de Trabajo y Previsión Social abrían nuevas expectativas para los nativos: *“los puneños que no habían claudicado jamás, siguen más que nunca reclamando a los cuatro vientos la reivindicación y la devolución de las tierras, que alguna vez le habían pertenecido a sus antepasados por haber sido hombres originarios de estas tierras”* (Cardozo, 2000; 198). Así, en julio de 1945, una nueva comitiva viajó una vez más a Buenos Aires para pedir la expropiación, en este caso, de la Finca San José de la Rinconada. En septiembre del mismo año otra delegación, integrada por dirigentes collas de Cochinoqa, también se dirigió a la capital del país para demandar a los terratenientes abusivos.

Resultado de interminables horas de pasillos y antesalas, estas delegaciones conocieron al ex teniente Mario Augusto Bertonasco. Las comunidades mapuches con

---

<sup>14</sup> Guerra del Chaco (1932-1935)

<sup>15</sup> Oligarquía integrada por los grupos mineros, los terratenientes y la burguesía comercial exportadora.

las que habían compartido aquellas largas horas de espera, les dieron buenas referencias. El militar retirado se desempeñaba en el Consejo Agrario dependiente de la Secretaría de Trabajo y Previsión Social.

Mientras tanto en la Puna, el discurso de campaña -sobre una posible reforma agraria - y las promesas en la gira proselitista sobre la expropiación de las tierras de Yavi e India Muerta, habían pasado de boca en boca. Así se sucedían reuniones tras reuniones, con mensajeros que iban de una localidad a otra. Muchos de ellos tenían abuelos que habían combatido en Abra de la Cruz y Quera. (Valko, 2007). En ese contexto, Bertonasco, junto al diputado jujeño Viviano Dionicio<sup>16</sup>, ayudaron en la organización.

Esta vez, ensayarían una nueva estrategia: sobrada experiencia tenían del escaso éxito obtenido con una pequeña comitiva, así que intentarían una acción que les diera la suficiente visibilidad, como para poder llegar hasta el mismísimo presidente.

Luego de esforzados preparativos, el 15 de mayo de 1946, partieron desde Tinate, Queta, Miraflores, Abra Pampa en la Puna Jujeña y, desde San Andrés y Santa Cruz, en las serranías del Zenta. La caravana recorrerá, a pie y, durante dos meses y medio, los más de 2400 kilómetros que separan la Puna de Buenos Aires. Llevaban un petitorio que entregaron, en persona, al General Perón. Iban a pedir sus tierras, las tierras de sus abuelos.

Este episodio, cubierto por todos los medios periodísticos de la época, cayó rápidamente en el olvido, tanto por el oficialismo como por la oposición. Tampoco fue considerado relevante por la historiografía. En los últimos años, algunos trabajos específicos reparan este olvido y recuperan esta memoria, que se inscribe en una historia de resistencia (Lenton, 2005; Slavutsky y otros, 2007; Valko, 2007, Kingdard, 2017)

Valko, a partir de un exhaustivo y enjundioso estudio, rescata de las sombras a estos hombres, quienes con una tozudez comprensible sólo a la luz de las estrategias de adaptación y resistencia campesina, recorrieron más de 2400 kilómetros hasta el corazón del Estado. A su vez, el Instituto Interdisciplinario de Tilcara (FFyL-UBA), bajo la dirección de Ricardo Slavutsky y la participación de varios investigadores, junto a trabajadores no docentes del Instituto, fue el encargado de recuperar la memoria entre los propios actores y sus descendientes. Al momento de este estudio, cinco eran los

---

<sup>16</sup> Diputado provincial por el laborismo, originario de Cochinocha, y que llegó a tener activa participación en los aspectos organizativos de la marcha.

sobrevivientes de la caravana: Gerarda Gutiérrez, Buenaventura Yurquina, Ciriaco Condorí, Narciso López y Valentín Cruz, quien falleció en el transcurso de la investigación. Más allá de la descripción de los acontecimientos, resultan de especial relevancia, en este último trabajo, los testimonios de aquellos actores o descendientes que inscriben este suceso en una memoria histórica de resistencia y permiten reconstruir una mirada no hegemónica de los sucesos, diferente de la de los medios de comunicación. Ellos subrayan como indicios de *“reproducción de conciencia histórica en “tiempos de paz” (...) el mantener los testimonios materiales – documentos- que dan cuenta de los hitos, momentos cruciales, que sintetizan la lucha”* (Slavutsky y otros, 2007; 24). Los investigadores destacan que, en la casa de uno de los sobrevivientes se conserva, muy bien guardado, un libro fechado en 1918 que detalla los acontecimientos de la Puna en 1875, el juicio contra el Marqués de Tojo y Yavi, la nota colectiva de 1882 y noticias que dan cuenta de restos humanos, encontrados entre las rocas. Restos pertenecientes a desaparecidos que se habían atrevido a reclamar por sus derechos<sup>17</sup>. Este estudio pone de manifiesto una conciencia histórica que, se reproduce no sólo porque esas tierras “sus antepasados las habitan desde un tiempo inmemorial”, sino por haber peleado por ellas. A este libro se suman transcripciones de actas de diverso tipo y recortes periodísticos, que refuerzan la urdimbre de esta lucha sostenida en el tiempo.

Como decíamos, la caravana partió desde Abra Pampa el 15 de mayo y, siguieron a Casabindo, donde se sumaron miembros de la comunidad de Casabindo y de localidades cercanas. Prosiguieron la marcha hacia Aguas Calientes, donde se sumaron “maloneros” de Cochinoqa, Doncellas y Tambillos. En ese cruce de caminos, antes de retomar la marcha y como es tradición en la cosmovisión andina, levantaron un mojón y “corpacharon”<sup>18</sup> la tierra. Relatará Hermógenes Cayo *“y ya todos unidos (...) se levanta un mojón, y se titula este encuentro “el campo de las fraternidades” de los hermanos que forman el “Malón de la Paz por las rutas de la patria”* (Cayo, 1946).

---

<sup>17</sup> El libro mencionado es Cuestiones de Derecho colonial y garantías constitucionales del Dr. Nicolás Reyes. El libro fechado en 1918 “no sólo hace referencia pormenorizada “a la gran matanza de naturales en la Puna en 1875, sino también al juicio contra el Marqués de Yavi y a la nota colectiva de 1882. Y da noticias sobre los que “han desaparecido ultimados a balazos y que han sido escondidos o sepultados entre las rocas”“. Slavutsky y otros no hace referencia a las fechas de estas desapariciones. El texto hace suponer que se han producido entre la batalla de Quera y la fecha del libro mencionado.

<sup>18</sup>Ofrendar a la Pachamama dándole a la tierra hojas de coca, comida y bebida.



Hermógenes Cayo (Foto de Jorge Preloran)

La caravana continuó hacia las Salinas, allí se sumaron más viajeros. Ya en la Quebrada de Humahuaca, marcharon hacia San Salvador de Jujuy. Antes de ingresar a la ciudad, se detuvieron para esperar a la columna Salta. La mayoría de los salteños iba a caballo, mientras los jujeños marchaban a pie. Llegaron a totalizar un contingente de 174 “maloneros”, con otros cinco rezagados, quienes, más tarde, se les unirán en Córdoba. Y no se detuvieron ahí: Salta, Tucumán, Catamarca, Santiago del Estero, Córdoba. A medida que la caravana avanzaba recibía muestras de solidaridad, al tiempo que eran alojados, las más de las veces, en los cuarteles del ejército, para descansar y reponerse de la fatigosa marcha. Una vez en Santa Fe, la caravana había comenzado a internarse en el corazón de la Pampa Húmeda. Después de participar, en Rosario, de los festejos del 9 de julio, ya encararon hacia la provincia de Buenos Aires. Fue en Pergamino, donde fueron recibidos con mayor efusividad. Valko repara en las expectativas de las ligas agrarias, los arrendatarios de parcelas y los sindicatos rurales, que avizoraban la posibilidad de sumarse al éxito del malón.

Ya en Pergamino, festejos de bienvenida, donde participaron las fuerzas vivas de la localidad, duraron tres días. El 24 de julio continuaron el camino.

Llegaron a la Capital Federal el 3 de agosto.

La marcha había durado 84 días y habían recorrido 2425 kilómetros.

*“La delegación de indios Coyas de Salta y Jujuy, que vienen a pie a esta capital para gestionar ante las autoridades la restauración de las tierras de labranza que ocupan, será recibida hoy a su llegada a la intersección de las Avenida Rivadavia y General Paz (...) por el titular de la Dirección de Protección al Aborigen y otros funcionarios de la Secretaría de Trabajo y Previsión, quienes lo acompañaran luego hasta Plaza de Mayo”* (Diario La Prensa. 3/08/ 1946 en Valko, 2007; 171 )

En la Capital Federal, fueron recibidos en la Casa Rosada y alojados en el Hotel de Inmigrantes, donde los visitó el Presidente. Después de una fuerte exposición mediática, a fines de agosto, terminaron expulsados y subidos a la fuerza a un tren que los devolvió a la Puna.

El brusco final suscitó la necesidad de encontrar una explicación.

Una de ellas ha sido el contenido del “misterioso” sobre lacrado que le entregaran a Perón cuando llegaron a la Casa Rosada (Slavutsky, 2008). La cercanía de Bertolaso con el presidente y su admiración (Valko, 2007) siembra dudas sobre esta posibilidad.

Rutledge señala que *“una posible explicación (...) es que, en esa primera etapa de su presidencia, no se sentía lo suficientemente seguro como para encarar una política, que aunque restringida a una pequeña extensión geográfica del país, tenía implicancias muy radicales”* (1987; 218). El espaldarazo que significó el 17 de octubre al poder del general Perón torna difícil pensar que se sintiera inseguro para tomar decisiones políticas.

Desde otro ángulo, Lenton (2005), después de un profuso análisis de los debates en la Cámara de Diputados de la Nación, considera que los motivos del abrupto desenlace deben encontrarse en la política poblacional del peronismo, en su carácter homegeneizador y armonizador, que no permite otra posibilidad que contemplar la confrontación entre lo nacional y lo oligárquico.

*“podría deberse a la negativa de los integrantes de la Caravana a permanecer en los límites de dicha oposición, y a su reafirmación como indígenas en forma marcada, al oponerse a la designación de dirigentes “profesionales”* (no-

*indígenas) ante la Dirección del Indígena propuesta por el gobierno, lo cual constituye una nota discordante en el proyecto de pueblo que sustentaba el justicialismo” (Lenton, 2005;460).*

Valko (2007), habla del “efecto Pergamino” y considera que, probablemente, ahí comenzó a gestarse el repentino final del malón.

*“No creo equivocarme al señalar que el punto de inflexión se produjo el 21 de julio con la bienvenida apoteótica recibida en la ciudad de Pergamino (...) Pergamino, junto con las localidades cercanas, era el verdadero corazón del granero pampeano”(…) “la aproximación de los “famosos indios coyas” movilizó viejas y nuevas aspiraciones del “Grito de Alcorta”<sup>19</sup> (Valko, 2007;142-143).<sup>20</sup>*

Según Valko (2007) el reclamo de los “maloneros” fue vislumbrado por los arrendatarios de la Pampa Húmeda, como una oportunidad para avanzar hacia una Reforma Agraria.

Al respecto, es importante señalar la política de tierras que llevó adelante el peronismo en esta región, donde efectuó expropiaciones de tierras en la provincia de Buenos Aires. En la práctica el CAN <sup>21</sup>, cuyo funcionamiento fuera reglamentado después de 1943, tuvo su período de mayor actividad durante el peronismo. Pero, también, cabe señalar que las tierras que fueran entregadas a pequeños productores eran tierras que no estaban en producción (Chaves y Paolucci, 2014).

Valko (2007), a su vez, introduce otra variable: el mismo 21 de julio, cuando el Malón de la Paz hacía su entrada triunfal en Pergamino, transcurrían las últimas horas de Villarroel en La Paz, un gobernante que contaba con las simpatías de su par argentino. El teniente coronel Gualberto Villarroel será colgado por una multitud enardecida en la Plaza Murillo. <sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Pronunciamiento en la Sociedad Italiana de Alcorta en el año 1912. En dicho pronunciamiento los arrendatarios se negaron a sembrar como medida de presión para pedir una rebaja en los arrendamientos.

<sup>20</sup> Algunas semanas antes de la llegada de los maloneros se creó en Pergamino una nueva asociación “Sociedad de Arrendatarios e Hijos de Pequeños Propietarios Pro Reforma Agraria”

<sup>21</sup> Consejo Agrario Nacional creado en 1940.

<sup>22</sup> Al final trágico de Villarroel, Rivera Cusicanqui lo atribuye “a la eficacia de algunas acciones que por el ámbito particular de su eficacia podrán llamarse simbólicas como el Congreso de Indios y los “crímenes de Chuspipata” (en noviembre de 1944 RADEPA hizo fusilar a un grupo de prominentes representantes de la oligarquía por “razón de Patria”. Pero además se había permitido una invasión de indios en el único

En este sentido Frites<sup>23</sup> relata

*“cuentan los kollas que cuando andaban por las oficinas del Director, el aborigen Dr. Peralta y su equipo, reunido con un grupo de empresarios – entre ellos los de Robustiano Patrón Costas- le escucharon decir a este: “ Póngase fuerte, Don Peralta. . Estos kollas hoy piden tierras comunitarias, mañana van a pedir la reforma agraria. Hay que desalojarlos para que no solivianten a las ligas agrarias de Salta y Buenos Aires” (2011; 38)*

Kingard (2017), al referirse a la significación del peronismo en lo que hace a política tierras, destaca que Antonio Molinari fue nombrado director del C.A.N. por Perón en 1943. El flamante director era también dueño del diario Democracia que *“en su edición del 7 de diciembre de 1945, publicaba en primera página: "Se expropiarán un millón de hectáreas en la Puna de Atacama antes de fin de año".”* Y, continúa:

*“el Consejo Agrario enviaba a la Puna jujeña una comisión de seis ingenieros agrónomos para estudiar el latifundio y dictaminar sobre las tierras que debían ser expropiadas, con lo que es dable suponer que los indígenas que medio año después emprendían la marcha a Buenos Aires habían podido constatar in situ la existencia, en las altas esferas de poder, de un clima favorable a sus tradicionales reivindicaciones.” (2017; 10)*

Entonces, el carácter popular del peronismo posibilitará espacios de reclamo como la caravana, que bajó a pie desde Abra Pampa a Buenos Aires en 1946. Los aborígenes de las tierras altas de Jujuy vislumbraron la oportunidad de una acción más efectiva que las pequeñas comitivas que habían enviado anteriormente.

Sin embargo, la caravana no obtuvo los resultados acordes a las expectativas de quienes hicieron el camino y de los que se habían quedado a la espera. Encontró una encerrona entre las contradicciones hacia el interior del propio movimiento peronista y la oposición.<sup>24</sup>

---

*terreno hegemónico que la oligarquía conservaba: el espacio físico de la sede del Gobierno.”(Rivera Cusicanqui, 2003; 103).*

<sup>23</sup> Eulogio Frites, oriundo de Varas de Palca de Aparzo (Humahuaca) . En 1950, con catorce años llegó a Buenos Aires para trabajar como secretario de un diputado. Allí realizará sus estudios recibiendo de abogado.

<sup>24</sup> A fin de ilustrar dichas contradicciones, cabe señalar que, unos años después, en 1953, Perón designará como Director de Protección al Aborigen, al cacique mapuche Jerónimo Maniqueo. Su gestión será

¿Cuáles habrán sido las razones? ¿La reafirmación como indígenas, de los maloneros, que confrontaba con la concepción de sociedad del peronismo? ¿La adhesión más que entusiasta de los arrendatarios y pequeños productores de la pampa húmeda? ¿El peronismo - estaba dispuesto a asestar un golpe fatal al corazón del granero del mundo, a pesar de la consigna electoral “la tierra para el que la trabaja”? El trágico final de Villarroel en Bolivia, gobierno de corte nacionalista surgido de un golpe militar, ¿Pudo haber alertado sobre una situación que no pudiera ser controlada? ¿La conjunción de algunas de estas variables?

Las diferentes hipótesis proveen de un conjunto de herramientas para intentar explicar el desenlace de la caravana que, en sus inicios, contó con una clara anuencia oficial. (Valko, 2007).

No obstante, cabe aclarar que no es el objeto de este trabajo avanzar en las respuestas a los interrogantes planteados. Sí nos interesa el significado que el Malón cobrará en el tiempo, como evento *epitomizante*<sup>25</sup> (Briones, 1994; Lenton 2005; Lenton 2015), que enhebra una historia de reclamos por las tierras.

En este sentido, el abrupto final y el silenciamiento del malón, tanto por el oficialismo como por la oposición, no disminuyen la importancia de esta gesta en la lucha histórica por la tierra. Fue una acción estratégica y creativa, en la que aprovecharon las oportunidades que les ofreció el peronismo,<sup>26</sup>dándole visibilidad a la situación de la Puna en el propio corazón del Estado.

Y sí. Volvieron con las manos vacías, pero continuaron los reclamos y quedó instalado en el seno del Congreso el debate sobre el derecho a las tierras.

---

interrumpida por el golpe de Estado de 1955. En aquella ocasión, fue convocado Eulogio Frites para asistirlo, ya que el cacique no sabía leer ni escribir, si bien era un gran conocedor del derecho indígena. En una reunión con el presidente, el cacique Maniqueo y un grupo de jóvenes indígenas reunidos por Frites, el primero dijo: “*Señor Director, estos jóvenes deben ser becados en el Secundario y en la Universidad ¿Entendió Maliqueo? Si los colegios o las universidades no les abren las puertas, búsqume que los dos pecharemos para conseguir el objetivo. Señores, la cuestión indígena la ponen en marcha las organizaciones indígenas o no las encarrila nadie. Así, hermanos, el indio salva al indio*” (Frites, 2011; 39).

<sup>25</sup> “*Briones define los eventos epitomizantes como aquellos a través de los cuales se condensa un proceso histórico de largo plazo en la forma de un evento de gran poder explicativo.*” (Lenton et al 2016; 225)

<sup>26</sup> Es necesario recordar que una de las consignas electorales del peronismo había sido “la tierra para quien la trabaje”, al mismo tiempo que se había sancionado una profusa legislación laboral que protegía a los trabajadores.

En 1949, el Estado decreta de utilidad pública y sujeta a expropiación, las tierras de la Quebrada y de la Puna.<sup>27</sup> La concreción de esta ley quedó postergada hasta la presidencia de Frondizi, quien transfirió al gobierno provincial las tierras y la responsabilidad de entregarlas <sup>28</sup> a sus dueños - quienes venían luchando desde hacía siglos.

Las tierras siguieron sin llegar a sus legítimos dueños.

A partir de la década del sesenta, en el ámbito nacional, comenzaron a surgir espacios de debate y organizaciones específicamente indígenas.

Algunos hitos fueron la creación de la CCIIRA (Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la República Argentina) en Buenos Aires, en el año 1970. Esta capitalizó el trabajo de redes, elaborado en tiempos de Maliqueo, como Director de Protección al Aborigen y conservado por Eulogio Frites (Lenton, 2015).

En 1972, en la provincia de Neuquén, se llevó a cabo el Primer Parlamento Indígena Nacional Futa Traun, organizado por la CIN (Confederación Indígena de Neuquén) con el apoyo de la CCIIRA. Una vez finalizado el Parlamento, sus miembros elaboraron un borrador que, años más tarde, se convertiría en la ley 23.302<sup>29</sup>, que dará una respuesta parcial a las demandas.

Lenton señala que el logro más importante del Parlamento fue *“visibilizarse como “indígenas” o “aborígenes” más allá de los acotados reconocimientos estatales, y transgrediendo las líneas de las alianzas políticas locales, para promover la primera auto-presentación pan-aborigen a nivel nacional de la historia argentina.”* (2015; 20).

---

<sup>27</sup> Decreto N° 18. 341 (1/08/1949) contempla la expropiación de *“cincuenta seis rodeos ubicados en los departamentos de Tumbaya, Valle grande, Humahuaca, Cochinoca, Rinconada, Yavi y Santa Catalina”* (Abán, 1974; 24).

<sup>28</sup> Ley N° 14.551/59.

<sup>29</sup> En 1985. Artículo 1- Declárase de interés nacional la atención y apoyo a los aborígenes y a las comunidades indígenas existentes en el país (...) Artículo 2- A los efectos de la presente ley, reconócese personería jurídica a las comunidades indígenas radicadas en el país. Artículo 4- 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 vigente.

Al año siguiente, se realiza el Segundo Parlamento, en Buenos Aires<sup>30</sup> y se llamó Eva Perón. Este Parlamento no logró escapar al clima político de la época. Las tensiones originadas desembocaron en la disolución de la CCIIRA.

*“A pesar de su sabor amargo, quizás la principal consecuencia del Parlamento Nacional Indígena del ‘73 fue el cisma que confrontó al movimiento indígena con sus límites frente a la coyuntura política. De este proceso resultó la creación, el 25 de abril de 1975, de la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), primera organización de militancia indígena con expectativas y posibilidades de representación nacional y carácter permanente.”*(Lenton, 2015; 24)

En 1979 se creará el Centro Kolla.

Las organizaciones indígenas no escaparon a la persecución de los oscuros años de la dictadura, pero es destacar que *“a pesar de indiferencias, vigilancias y represiones, la década del ‘70 vio surgir el protagonismo de una nueva –y perdurable– clase de agentividad indígena, que transformó para siempre no sólo la política indígena en sí, sino también la política indigenista estatal”* (Lenton, 2015; 27)

Estas nuevas formas de militancia indígena serán transmitidas a las generaciones posteriores a la dictadura.

En el caso específico de las tierras altas de Jujuy, es importante reparar en el lugar que ocupan la batalla de Quera y el Malón de la Paz en los usos del pasado y construcción de la memoria. La derrota de Quera cobra aún más envergadura que la victoria unos días antes en Abra de la Cruz<sup>31</sup>. *“En este caso, la celebración de la lucha, se combina con la recordación de los muertos en la contienda y su permanencia en el territorio, para fortalecer una demanda identitaria donde la presencia y la lucha de los ancestros son indisociables de (...) las luchas actuales”*(Lenton et al, 2016; 220).<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> La idea inicial era realizarlo en una provincia, probablemente Chaco.

<sup>31</sup> 3 de diciembre de 1874.

<sup>32</sup> En enero de 2005, viajé a Abra Pampa. En aquel momento, estaba estudiando las rebeliones indígenas en la Puna. Me fui munida del libro “Fuego en Casabindo”, de Tizón. Me parecía el mejor lugar para leerlo. El mismo día en que llegué me dirigí a la oficina de turismo y cultura para averiguar dónde podía obtener información. Al verme “turista”, me informaron sobre algunos festivales que tendrían lugar en la zona. Al manifestarle mis intenciones, quien me atendía me miró serio y me contó que hacía unos días habían conmemorado la batalla y me indicó una pequeña Biblioteca frente a la Plaza. Allí me encontré con un ejemplar mimeografiado del Diario de Hermógenes Cayo, dedicado por Prelorán a L. Abán y con el libro “la Ley emancipadora” de Abán. Habían transcurrido tres días y en mi hospedaje, intrigados me preguntaron sobre los motivos de mi permanencia. Al enterarse, sin dudar, sacaron de abajo del mostrador un libro que me prestaron. Era “Historia Jujeña. Batalla de Quera”, de Cardozo. Hasta ese momento yo

El Malón de la Paz años es reivindicado y vivido como una “epopeya” ( Lenton, 2005) y “*opera aun hoy como “mito de origen”* de la movilización indígena contemporánea” (Lenton, 2005;18).

Ambos acontecimientos enhebran una historia de lucha y resistencia.<sup>33</sup>

---

estaba estudiando Historia. Estas experiencias me permitieron comprender la vigencia de esos hechos en el presente, para sus pobladores y la alimentación de la memoria.

<sup>33</sup> Al respecto considero oportuno señalar que en el archivo personal de Severiano Lamas, encabeza toda la documentación una reseña histórica que, toma precisamente estos hechos como relevantes y plantea una continuidad de la lucha.

## CAPÍTULO 2

### PUEBLOS INDÍGENAS E IGLESIA, EN EL MUNDO DE LOS NOVENTA

Hemos desarrollado hasta ahora un eje de larga duración, donde la problemática central ha sido el reclamo por las tierras que les fueran enajenadas a los indígenas. El reclamo, como hemos visto, ha adquirido diferentes formas: levantamientos, peticiones, motines, marchas emblemáticas.

Llegados a este punto, se impone analizar el contexto histórico en el que desarrolla el problema en cuestión. Los noventa serán la otra coordenada, que se intersecta con el eje de larga duración y donde se inscribe la organización de las comunidades aborígenes del Departamento de Humahuaca.

Como es sabido, en nuestro país, los noventa serán la culminación de un modelo en el que las ideas neoliberales pondrán fin al modelo de industrialización sustitutivo, iniciado durante la década del 30 y consolidado durante la época del peronismo histórico. Aquel proceso se inició con la dictadura militar, que impuso un fuerte disciplinamiento social junto con las políticas de apertura económica del entonces ministro de economía, Alfredo Martínez de Hoz. Este proceso se dará en consonancia con la crisis petrolera de 1973 y su consolidación vendrá de la mano de Carlos Menem (1989-1999) quien dirigirá el rol intervencionista del Estado *“para transferir la renta hacia los sectores más concentrados de la economía, en desmedro de los trabajadores y a favor de la burguesía oligopólica argentina”* (Lagos y Gutiérrez, 2009: 66) en el marco del Consenso de Washington<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Se conoce como el Consenso de Washington al conjunto de diez recomendaciones en política económica, formuladas por el economista inglés, John Williamson en 1989. El Consenso estaba integrado por el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y el Tesoro de los Estados Unidos. Cuestionaban - el proteccionismo y el intervencionismo estatal y pretendían la liberalización del comercio exterior y el sistema financiero, junto con la desregulación por parte del Estado.

Y, si hablamos de los noventa, también hablemos de globalización...

Irrumpió de manera decisiva en esa década. Sólo nombrarla, una ola de entusiasmo sacudía a los agoreros que sentían, de una vez por todas, el paraíso al alcance de sus manos. Finalmente, entrábamos al mundo. Otros tantos anunciaban el Apocalipsis. En una primera instancia, la globalización se trata de una nueva etapa de expansión del capitalismo impulsada, como otras veces, por una revolución tecnológica. En esta oportunidad, en el campo de las nuevas tecnologías de la información y comunicación.

Este capitalismo, que se erige triunfante de entre los escombros del Muro de Berlín y celebra la “desaparición de las ideologías”, atraviesa todas las sociedades y reconfigura, de ese modo, la relación tiempo- espacio. Así, Fukuyama anunciaba “el fin de la historia” presentando al liberalismo como la última ideología victoriosa.

La globalización, entendida como proceso y en tanto modificación de las condiciones materiales de una nueva fase del capitalismo, a su vez se convierte en ideología. Esta se interpreta como moderna y considera a cualquier tipo de regulación como retrógrada (Bergesio y Fandos, 2009). En este contexto, se desarrolla nuestra problemática.

Al final del siglo XX y resultado de la revolución cultural del capitalismo, en el estado moderno abundan signos de rutinización, en cuanto a la presencia gubernamental en la cotidianeidad de sus ciudadanos. También, siguiendo a Trouillot (2001), vemos imágenes de un poder gubernamental desafiado, desviado, o cuyo espacio es ocupado por instituciones infra o supranacionales. Estas transformaciones, en aparente contradicción con la manera en la que se pensaba el estado moderno, hacen que los analistas sugieran, cada vez más frecuentemente, que la globalización torna al estado irrelevante, no sólo como actor económico sino también como elemento de contención social y cultural. De esta manera, el siglo XXI comienza con la contradicción aparente entre un estado visible e intrusivo, y, a la vez, menos efectivo y relevante. Trouillot, - al referirse a la globalización - señala que, aunque esto parezca una novedad de fines del siglo XX, dista mucho de serlo. Es tan antiguo como el origen del capitalismo. El mundo ha sido global desde el siglo XVI.

Para referirse al registro empírico masivo de flujos globales de las últimas décadas, habla de “globaritarismo”, refiriéndose de esta manera a la ideología dominante

en nuestro tiempo. También insiste en la necesidad política y académica de establecer una distancia crítica respecto de esa ideología.

A su vez advierte que, si nos acercamos a la globalización como “a un mundo sin fronteras”, estaremos repitiendo clichés publicitarios. Estos tropos no sólo silencian las historias del mundo, sino que no nos permiten entender el presente, debido al ocultamiento de la historia del capital. El capitalismo ha sido siempre transnacional. Es algo inherente a él: a lo largo de toda su trayectoria histórica, ha atravesado las fronteras. La novedad no reside en la internacionalización del capital como tal, sino en que los cambios se manifiestan en la espacialización de la economía mundial, en el volumen y – especialmente - en el tipo de movimientos a través de los límites políticos. El mercado de capital, tanto financiero como industrial, el mercado de trabajo y el mercado de bienes de consumo constituyen espacialidades superpuestas pero no sincronizadas, que son las que configuran la economía actual.

Esta nueva configuración del capitalismo tiene sus primeras manifestaciones en el mercado e impacta sobre la economía. Luego, se hace sentir - como era de esperar - en la cultura, la política y en la sociedad en general. Así da lugar a la construcción de nuevas subjetividades sociales (Wortman, 2009).

El principal cambio está en el dinamismo de las inversiones internacionales. La magnitud de la inversión directa extranjera hace que se convierta en la forma primaria de intercambio a través de las fronteras de los Estados. Un lugar que, tradicionalmente fuera ocupado por el comercio.

La principal transferencia se alejó de las manufacturas y fue hacia objetivos “no productivos”, como bienes raíces, turismo, shoppings, banca y seguros.

Los mayores beneficios se obtienen ahora en la forma de renta, especialmente, en los mercados extranjeros.

En la actualidad, el estudio de este fenómeno y el abordaje transdisciplinario por parte de las ciencias sociales permiten interpellarlo en toda su complejidad, inscribirlo históricamente y analizarlo. Entender que no se trata de un fenómeno unívoco y unilateral faculta tomar en cuenta las articulaciones y tensiones que se producen en torno a las propias contradicciones que genera: integración/exclusión; hegemonía/diferencia; uniformización/diversidad; tradicionalismo/novedad. (Krieger, 2009).

La principal consecuencia socioeconómica de estas superposiciones es la polarización global. Esta polarización tiene múltiples formas. Entre compradores y vendedores, emergen los oligopolios mundiales.

Nada más lejos de la visión idílica de la aldea global en la cual cada quien está conectado con todos los demás. Más bien, es un tiempo marcado por una creciente conciencia de flujos y procesos globales entre poblaciones fragmentadas, donde se profundizan las desigualdades.

Podemos decir que, dentro y a través de las fronteras de los estados, la polarización y el enmarañamiento crean nuevas formas de percepción de la distancia - temporal, espacial, social y cultural- y conforman un nuevo horizonte de historicidad: la “globalidad fragmentada”.

Con el trasfondo de esta globalidad fragmentada se pueden evaluar mejor los cambios en la efectividad del estado nacional, en tanto localización primaria del intercambio económico, de la contienda política, o de la negociación cultural. Considero que una vez vista la necesidad del estado nacional como una ficción vivida de la modernidad tardía, probablemente, resulten menos sorprendentes estos cambios. De este modo, las afirmaciones respecto a la declinación de la relevancia del estado a lo largo de las líneas globalitaristas son, en el mejor de los casos, prematuras. Y que los cambios son múltiples y contradictorios. Se puede señalar la manera en la que las esferas de intervención de los gobiernos nacionales han ido cambiando rápidamente. Entonces, actúan como marco ideológico y cultural menos eficaz. Surgen nuevos procesos y prácticas que parecen rechazar o traspasar la forma del Estado, como los nuevos movimientos sociales que se deslizan en los intersticios ofrecidos por este Estado en retirada. Aquellos, otrora propios del Estado, son ocupados en muchos casos, por espacios no gubernamentales como ONGs o instituciones transestatales, por ejemplo el Banco Mundial. Estas características no significan, bajo ningún punto de vista, que los gobiernos nacionales hayan dejado de intervenir en la marcha económica o en otras áreas de la vida. Por otra parte, la capacidad de penetración del capitalismo, posibilitada por la revolución tecnológica, sobre los decimonónicos estados nacionales, los debilita y provoca la crisis de sus identidades, producto de las comunidades imaginadas a fines del siglo XIX.

Así, *“la telaraña global es también una inmensa arena política donde múltiples actores con insumos planetarios y locales producen cotidianamente sus vidas y proyectan su futuro”* (Carrasco, 2002; 1).

Al tiempo que los grandes relatos nacionales se resquebrajan, se hacen visibles identidades ocultas. En los contextos contemporáneos de globalización, la crisis del Estado, como construcción histórica moderna, sólida, omnipresente y homogénea, permitirá el surgimiento de nuevos lugares de reclamo, ligados a los espacios regionales desde donde alzan voces de respeto a la pluriculturalidad.

Si bien el impacto de las medidas neoliberales resultó traumático en todo el país, la situación de marginalidad de la provincia de Jujuy hizo que el resultado fuera dramático. Tomamos el concepto de marginalidad en un doble sentido, por estar situada en los márgenes del país y, al mismo tiempo, por la situación de crónico atraso que padecía la provincia y que se agudizará en esos años. Será en el marco de estas políticas que la provincia de Jujuy se debatirá entre la crisis económica y social y la de gobernabilidad. En lo político, la década se iniciará en noviembre de ese año con una pueblada que derrocó al gobernador Ricardo de Aparici. Sería el sino de la década.

En la provincia de Jujuy, las principales actividades económicas estaban concentradas en el azúcar, el tabaco, la minería y la siderurgia, esta última representada por la emblemática empresa estatal, Altos Hornos de Zapla.

La historia de la industria azucarera se desarrolla a partir de las últimas décadas del siglo XIX, y se despliega al calor de la protección arancelaria por parte del Estado. A comienzos del siglo XX, la mano de obra se reclutaba entre los indígenas de manera compulsiva y con la colaboración del Estado. En un principio, fueron los indígenas del Chaco. A medida que aumentó la necesidad de trabajadores estacionales en los ingenios, se incorporó de manera forzada a los pobladores de las tierras altas jujeñas, resultado de un acuerdo entre los hacendados de la Puna y los propietarios de los ingenios. Por este acuerdo entre patrones, debían pagar parte del arriendo en trabajo prestado en los ingenios. (Golovanevsky, 2001). Ya nos habíamos referido a la manera en la que se habían convertido en arrendatarios de sus tierras.

En 1942, el interventor de la provincia, Nicolás González Iramáin informa sobre la necesidad de intervenir *“siquiera para excluir a los terribles “contratistas” de peones, salvajes “negreros” que todavía usan el látigo i otros fieros medios de*

*flagelación, i que después resultan (...) diputados influyentes de la Honorable Legislatura*”(en Aramayo,2009: 70). La situación de explotación extrema que sufrían los trabajadores del azúcar se modificaría con la llegada del peronismo al poder. El Estatuto del Peón, de 1944, establecería por vez primera la regulación de las condiciones de trabajo, en este caso, para los zafreiros. No obstante, al mismo tiempo, no puede obviarse que estas mejoras implicarían el proceso de proletarización de los mismos.

*“A principios de la década del 1980, se estimaba que alrededor de 15.000 campesinos temporales, provenientes del ámbito andino, trabajaban en la zafra cañera de Tucumán y del norte argentino”* ( Sica y otros, 2006:370-371). En la década del setenta, se inicia el proceso de mecanización de la cosecha, en particular, en la empresa más importante: el Ingenio Ledesma. Con la mecanización, se redujo la demanda de mano de obra, tanto temporal como permanente, y disminuyeron los costos laborales. Esto provocó un impacto importante en la contracción de generación de empleo. Hacia fines del siglo pasado, el trabajo estacional de los quebradeños en las tierras bajas disminuyó notoriamente. Al respecto, cabe señalar que, si bien este trabajo se realizó siempre en condiciones de explotación, al mismo tiempo permitía incorporar moneda circulante en sus economías de subsistencia.

Una actividad agrícola de desarrollo más tardío - recién en los años sesenta- será la del tabaco. Orientada a la producción de tabacos rubios *“iría desplazando el gusto popular por los negros de la zona misionera y correntina”* (Lagos y Gutiérrez, 2009: 97). El cultivo del tabaco será protegido e impulsado con la creación del Fondo Especial del Tabaco, a partir del gobierno de Onganía.<sup>35</sup> Durante los noventa, el énfasis estuvo puesto en la defensa del Fondo por parte de los productores, quienes aducían que la actividad desaparecería. Lagos (2009) considera que si la política económica de Cavallo no avanzó en este sentido, se debió a los intereses del estado en la economía tabacalera. Cabe señalar que, si bien el tabaco sobrevivió a los embates del neoliberalismo, no tuvo un peso considerable a la hora de generar empleo. Este era estacional, además de desenvolverse en pésimas condiciones de trabajo.

---

<sup>35</sup> El FET se conformaba a partir de los impuestos que pagaban los fumadores. Se repartía entre los productores para ser invertidos en tecnología, investigación y asesoramiento agrario.

A pesar de que la demanda de trabajadores disminuyó de manera notoria después de la tecnificación de la zafra, tanto en el caso del azúcar como en el del tabaco, ambos generaban una demanda de trabajo estacional en el momento de la cosecha.

Otro polo de la economía jujeña ha sido la minería. Los dos grandes centros mineros son Mina Pirquitas, en el Departamento de Rinconada en la Puna jujeña y Mina El Aguilar, en el Departamento de Humahuaca. Ambos centros mineros padecieron la recesión minera a nivel mundial desde la década del ochenta, con la consecuente caída de los precios internacionales. En consonancia con las políticas neoliberales, con el Plan Cavallo y con la idea de que el capital extranjero las reactivaría, se autorizó el ingreso de dichos capitales. No obstante, este proceso sólo trajo achicamiento y el consecuente desempleo. En el caso de Mina El Aguilar, el personal se redujo de 1800 operarios a apenas 600. El impacto fue enorme, aproximadamente 1200 familias se derramaron, en su mayoría a lo largo de los centros urbanos de la Quebrada de Humahuaca. Un impacto similar produjo la quiebra de Pirquitas. (Teruel, 2006).

Cabe aclarar las pésimas condiciones de vida y laborales. En el caso de Mina Pirquitas *“las viviendas son infrahumanas: una sola pieza para toda la familia, sin agua corriente y sin sanitarios (...) letrinas públicas, ubicadas cerca del núcleo habitacional y en muy deficientes condiciones higiénicas (...) las condiciones laborales son peores que las vitales (...) la mayoría de los mineros tiene que dejar el socavón antes de los 40 años”* (Olmedo, 2004:73) por distintos tipos de enfermedades pulmonares.

Llegados los años setenta, los misioneros claretianos serán destinados de manera permanente para el trabajo pastoral en Mina Pirquitas. Uno de ellos, Pedro Olmedo. Luego, como obispo de la Prelatura de Humahuaca, desempeñará un papel de importancia en la defensa de los derechos de los pueblos originarios del territorio prelatiaco. Cabe agregar que estas dos explotaciones son lo que podemos llamar economía de enclave.<sup>36</sup> No generan riquezas ni para el país ni para la región.

No obstante, la industria emblemática de Jujuy y del país ha sido Altos Hornos de Zapla.

---

<sup>36</sup> Capitales extranjeros que se dedican a la explotación de algún recurso natural estableciendo sus propias normas que están por encima de las del propio Estado. A título de ejemplo, en el caso de Mina El Aguilar, no se puede transitar libremente, guardias controlan el ingreso y el egreso de las personas.

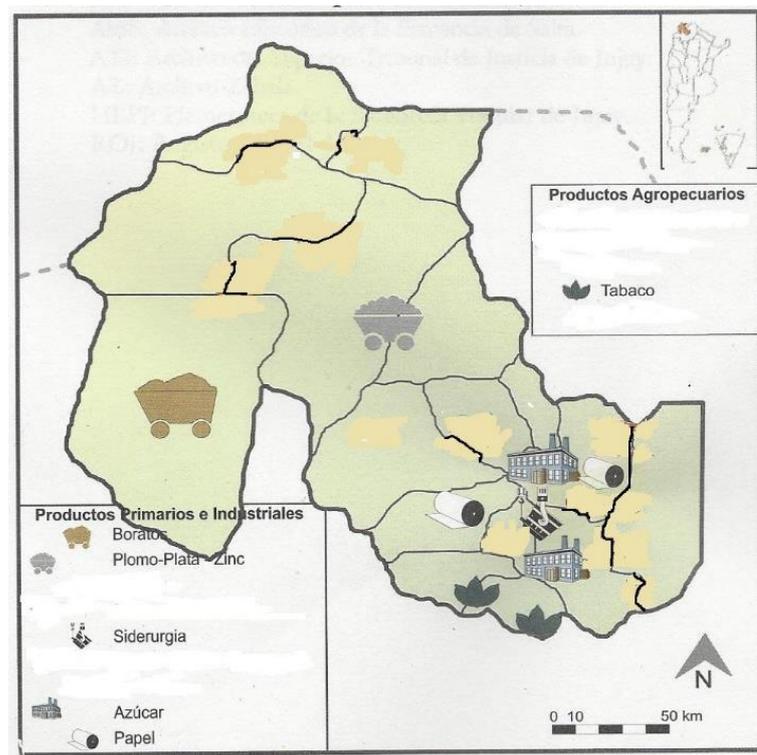
A comienzos de 1941, por un hallazgo casual, se conoció la existencia de mineral de hierro en las serranías del Zapla. Hacia fines de 1942, se firma el acuerdo entre la provincia y la Dirección General de Fabricaciones Militares, esta última creada a instancias del General Manuel Savio. Así nace, en 1943, el establecimiento Altos Hornos de Zapla, como resultado de la decisión política de desarrollar la industria siderúrgica nacional. En octubre de ese año, se realizará la primera cola de arrabio argentino. Diez años después, eran cuatro los centros de producción: Centro siderúrgico, Centro Mina 9 de octubre, Centro Mina Puesto Viejo y Centro Forestal. El primero contaba a su vez con Altos Hornos, Acería y Laminación. Además de todo lo imprescindible para la producción, tenía las instalaciones necesarias para la gran cantidad de mano de obra que absorbía y sus familias. A su vez, alrededor de este complejo, se fueron instalando otras fábricas que dependían del acero de Zapla para su producción ( Bergesio y otros, 2009).

En el marco de las políticas de privatización que caracterizaron los noventa, Altos Hornos de Zapla no fue la excepción. Es cierto que el fantasma de la privatización no era nuevo. Ya había sobrevolado en tiempos de la dictadura. Pero, dado que era un emprendimiento donde se jugaban los intereses de las fuerzas armadas, no prosperó.

Luego de un tratamiento parlamentario que duró menos de un mes, se inició el proceso de privatización para convertirse en Aceros Zapla S.A. Entre retiros voluntarios e indemnizaciones, la empresa quedó reducida a su mínima expresión. Esto provocó un fortísimo impacto ocupacional y ocasionó que gran parte de la población económicamente activa se volcara al cuentapropismo como alternativa de supervivencia.

En función de lo anteriormente expuesto, podemos concluir que, durante el período en cuestión, se ha dado un proceso de achicamiento del sector primario y secundario, en particular, en lo que hace a su capacidad ocupacional. Como consecuencia de ello, se desarrollará un proceso de terciarización de la economía, que como señala Golavanevsky (2001), se basará en la expansión del empleo público y que tendrá un techo: los recursos del Estado.

## Actividades productivas que entran en crisis



La crisis del estado provincial no se inaugura en los noventa, sino que se agudiza. Ya hacia fines de la década del ochenta, durante la gobernación de De Aparici, se lleva a cabo una incorporación masiva al empleo público, ante la imposibilidad de ser satisfecho por el empleo privado. Contratados y con salarios bajísimos se convertirían en la bomba de tiempo que explotará en la década del noventa. En el marco de la reciente hiperinflación de aquel momento, el abandono de la presidencia por Raúl Alfonsín y la asunción del electo Carlos Menem, se generan expectativas. Sin embargo, no sólo no se cumplirán sino que, además, se agravará la situación. De Aparici había jugado en la interna partidaria, con vistas a la elección del candidato presidencial, por la figura de Cafiero. Cuando Menem había visitado la provincia de Jujuy, no había sido recibido por el gobernador. Este desplante marcará la distancia política, que luego mantendrá como presidente, con respecto al gobierno de Jujuy (Aramayo, 2009).

La decisión de encolumnarse detrás de Cafiero no fue unánime dentro del justicialismo jujeño. Por el contrario, la conducción del partido en manos de Guillermo Snopek se declaró abiertamente menemista y así confrontó con el gobierno jujeño. Desgastado por la interna peronista, por las innumerables huelgas de trabajadores

estatales, por las manifestaciones y las tomas de edificios públicos<sup>37</sup> y, en medio “*de una profunda crisis económica y social que había llegado al extremo de un estado de emergencia sanitaria - y también educativa- en la provincia, el gobernador (...) presentaba su renuncia obligado por la presión ciudadana*” ( Kindgard, 2009; 137).

La dimisión de De Aparici sólo sería el inicio.

La provincia se debatía entre las exigencias de “ajuste” por parte del gobierno nacional y la presión de una sociedad que había quedado embretada en el empleo público, ante la falta de otra alternativa laboral. Empleo que se había sobredimensionado a fines de los ochenta, bajo la figura del contrato y con salarios paupérrimos. La década más crítica en la historia jujeña del siglo XX, transitó entre huelgas de hambre y toma de edificios públicos, destrozos y enfrentamientos con las fuerzas de seguridad.

La firma de los Pactos Fiscales I y II, en los años 1992 y 1993, redujo en un 15% su coparticipación anual y además “*se comprometían a derogar impuestos tales como ingresos brutos, sellos y modificar el gravamen inmobiliario, acaso los únicos ingresos genuinos*” (Lagos, 2009; 103). A esto debemos sumar la transferencia que hiciera la Nación por la que provincializó el sistema educativo y el de salud.

El cuadro siguiente grafica con claridad la crisis de gobernabilidad. Sólo en la década a la que nos estamos refiriendo, se sucedieron ocho gobernadores, y - cuatro de ellos se vieron obligados a presentar la renuncia. Así, otro elemento se sumó a la crisis. La provincia estaba exhausta, económica y financieramente. Como única salida a la desocupación, se ofrecía una administración pública sobredimensionada, precarizada y con salarios bajísimos, que muchas veces se llegaron a abonar hasta con cuatro meses de retraso. A ello se sumará el recorte en la coparticipación de impuestos.

A la crisis económica en la que se debate la provincia, debemos sumar el fuerte impacto que producirá la pérdida de liderazgos políticos. Humberto Martiarena falleció en 1988 y Carlos Snopek, en el momento gobernador, perdió la vida en un accidente

---

<sup>37</sup> Es de destacar para la época la conformación del Frente de Gremios Estatales (FGE). Dentro de este Frente el Sindicato de Empleados y Obreros Municipales (SEOM) aparecía como el más combativo, con la conducción de Carlos “Perro” Santillán.

<b>PERÍODO</b>	<b>GOBERNADOR</b>	<b>PERTENENCIA PARTIDARIA</b>
10 de diciembre de 1987- 7 de noviembre de 1990.	Ricardo De Aparici(renuncia)	Partido Justicialista
7 de noviembre de 1990- 10 de diciembre de 1991	Eduardo Alderete (por renuncia de De Aparici)	Partido Justicialista
10 de diciembre de 1991- 1 de junio de 1993	Roberto Domínguez (renuncia)	Partido Justicialista
1 de junio de 1993- 15 de abril de 1994	Carlos Fico seco (renuncia)	Partido Justicialista
15 de abril de 1994-10 de diciembre de 1995	Oscar Perassi	Partido Justicialista
10 de diciembre de 1995 –25 de febrero de 1996	Guillermo Snopek (fallece)	Partido Justicialista
25 de febrero de 1996-26 de febrero de 1998	Carlos Ferraro (renuncia)	Partido Justicialista
26 de noviembre de 1998-12 de diciembre de 1999	Eduardo Fellner	Partido Justicialista
12 de diciembre de 1999- 12 de diciembre de 2003	Eduardo Fellner	Partido Justicialista
12 de diciembre de 2003- 12 de diciembre de 2007	Eduardo Fellner	Partido Justicialista

automovilístico, en la localidad de Chucalezna en el año 1991. Ambos peronistas. Al año siguiente, murió Horacio Guzmán, quien fuera líder del Movimiento Popular Jujeno.

### *El inicio del camino*

En el orden nacional, durante la primavera democrática de comienzos de los setenta, cobraron forma algunas organizaciones indígenas. Una de ellas, el AIRA (Asociación Indígena de la república Argentina) fue creada en 1975. Estas organizaciones ingresarán en una etapa de silenciamiento durante los oscuros años de la dictadura cívico-militar.

Con el regreso de la democracia, en el ámbito nacional, se abrirá una nueva etapa para los pueblos indígenas. Algunos de los mojones legales que marcarán el camino serán la ley 23.302 del año 1985 que, como ya mencionamos, legisla sobre política indígena y apoyo a las comunidades. No obstante, cabe destacarlo: esta legislación se mantendría en consonancia con el Convenio 107 de la OIT, de carácter asimilacionista.<sup>38</sup>

Unos años después, en el ámbito internacional, el Convenio 169 de la OIT imprimirá un cambio de rumbo en la concepción de la relación entre Estados y pueblos indígenas. Se abandona el antiguo criterio asimilacionista del Convenio anterior. En esa oportunidad, fue tema de profundo debate el uso del término “pueblos”, en lugar del de “poblaciones”, que figuraba en el Convenio precedente. En su análisis sobre el Convenio 169, Salgado señala que son

*“los representantes indígenas[quienes] declararon que la palabra ‘pueblos’ indicaba que dichos grupos humanos tenían identidad propia y reflejaba más adecuadamente la opinión que ellos tenían de sí mismos, mientras que el término ‘poblaciones’ denotaba sólo una mera agrupación de personas”*(Salgado, 2006;47).

---

<sup>38</sup> La orientación asimilacionista del Convenio 107, sostenía que los gobiernos debían favorecer la integración, pero insistía en la “inferioridad cultural” indígena, considerando a estos pueblos elementos de “atraso” que impedían beneficiarse del progreso.

Otro concepto novedoso que se incorporó en aquella ocasión fue el de “autoidentificación de los pueblos”. Este criterio político implica un avance de los pueblos indígenas sobre los poderes del Estado, en tanto lo limita, ya que dicho criterio concierne a la capacidad de libre determinación. En caso contrario, si el Estado tuviera la facultad de definir la calidad de indígena - o sea de decidir quiénes lo son y quiénes no - se estaría otorgando esta potestad a un agente externo. En consecuencia, se negaría la propia competencia de los pueblos indígenas para establecer los criterios de pertenencia. Dicho Convenio será adoptado como ley por el Congreso de la Nación en 1992. No obstante, recién en el año 2000, el Poder Ejecutivo Nacional entregará la ratificación en la sede de Ginebra. (Carrasco, 2002)

En 1990, como resultado de la organización anterior y junto a algunas ONGs, varios líderes indígenas logran impulsar el Foro Permanente “Los Indígenas en la Reforma de la Constitución Nacional” para plantear la derogación del viejo artículo liberal.<sup>39</sup>

A esta batalla se le sumará ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen)<sup>40</sup> que profundiza el camino iniciado, con charlas y talleres en las comunidades indígenas. Las conclusiones se plasmaron en la “Declaración de Octubre”. Así se obtuvo un primer triunfo. En el año 1993, lograron *“la inclusión en la ley de la Reforma<sup>41</sup> sobre la necesidad de adecuar los textos constitucionales a fin de garantizar la identidad étnica y cultural de los pueblos indígenas”* (Carrasco,2002;8).

ENDEPA jugará un rol clave a través de la asesoría jurídica necesaria brindada por un equipo de abogados.

---

<sup>39</sup> Artículo 67 inciso 15 de la Constitución de 1853.

<sup>40</sup> Las conclusiones del Concilio Vaticano II (1962-1965) y el Documento de Medellín (1968), este último partida de nacimiento de una Iglesia con identidad latinoamericana, constituirán los fundamentos por los que la Iglesia argentina adoptará la opción por los Pueblos Indígenas.

La puesta en práctica se inició como un intercambio de experiencias entre algunos obispos que pronto derivó en la necesidad de creación de un espacio orgánico. Fue entonces que en la Asamblea plenaria del Episcopado (1984) se aprobó por unanimidad la formación de un equipo episcopal para la pastoral aborigen (CEPA). En dicho documento se planteaba la necesidad de definir criterios (desde la perspectiva religiosa) con relación a la cultura, la tierra, la autodeterminación o integración de los pueblos indígenas. La comisión quedó integrada por los obispos Sueldo de san Ramón de la Nueva Orán (Salta), Kemerer de Posadas (Misiones) y Jaime de Nevares (Neuquén). La CEPA será la encargada de definir los lineamientos político-teológicos que se aplicarán en el territorio a través de ENDEPA y sus equipos locales.

<sup>41</sup> Ley 24 309.

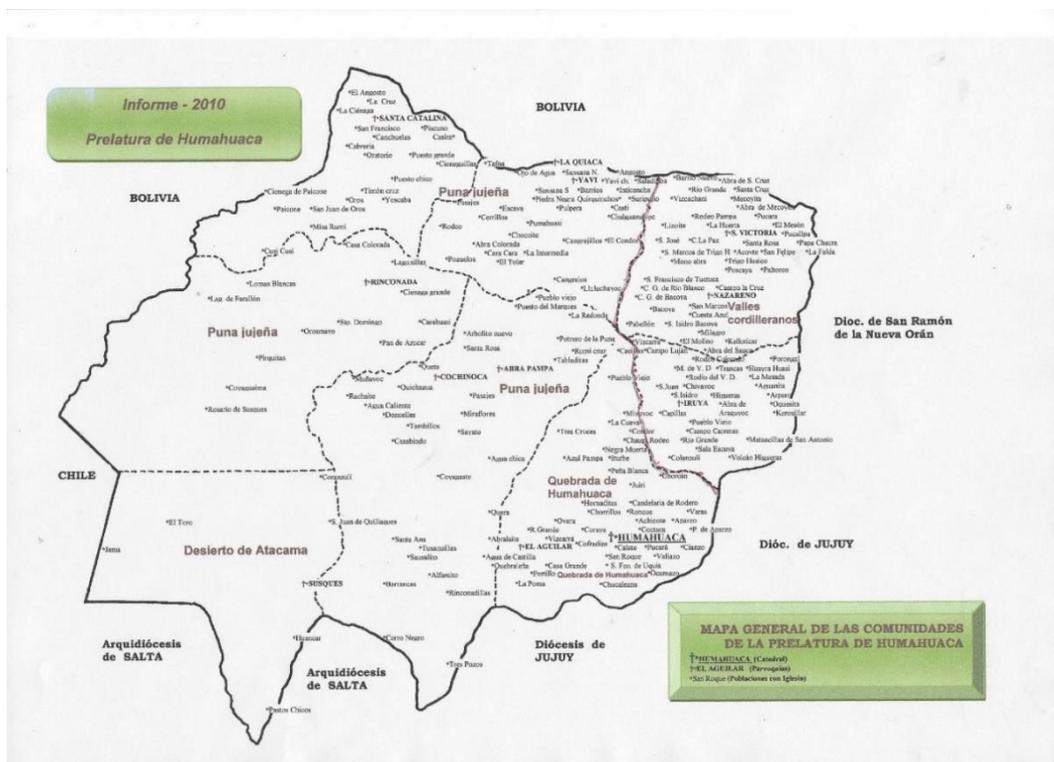
Mientras tanto, en las tierras altas de Jujuy, la Iglesia desplegaba un importante papel de acompañamiento.

### *“Una Iglesia particular en las tierras altas”*

Hemos hecho referencia a que los misioneros claretianos habían comenzado a trabajar en la región en la década de los '70.

Entonces considero, se impone trazar los lineamientos teológico-ideológicos que nutren y orientan el accionar de los misioneros claretianos y, en consecuencia, de la Prelatura de Humahuaca.

La Prelatura es una institución eclesial, con una territorialidad propia: eso significa que se encuentra “en misión” en ese territorio. La Prelatura de Humahuaca fue fundada en 1969 y comprende los territorios del Departamento de Humahuaca en la Quebrada, la Puna jujeña y los altos valles salteños.



Los religiosos comienzan a misionar algunos años antes de la institucionalización de la Prelatura de Humahuaca. Habían llegado a estas tierras en el año 1967. Un año después, la orden sufría un proceso de renovación, en consonancia con las líneas planteadas por el Concilio Vaticano II. Por otra parte, en los claustros religiosos sobrevolaban los aires de los movimientos estudiantiles del Mayo francés junto con las ideas del filósofo Marcuse y la influencia del movimiento tercermundista latinoamericano (Olmedo, 2004).

Pedro Olmedo<sup>42</sup>, sacerdote claretiano, llegó al país y a la región en 1972, donde comenzaría su actividad como misionero, en Mina Pirquitas.

La Iglesia católica en su conjunto sufre un parte aguas que es el Concilio Vaticano II (1962-1965), iniciado por el papa Juan XXIII y continuado por su sucesor, Pablo VI. Más allá de una preocupación central por la difusión del evangelio, toma posición con relación a los problemas políticos y sociales de la época. La Constitución IV o “*Gaudium et spes*” será el documento donde se condensarán estas cuestiones. Se manifestará la preocupación por las enormes desigualdades económico-sociales y por la reivindicación de los derechos laborales. También, señala expresamente el problema de la tierra cuando enuncia “*en muchos países económicamente menos desarrollados existen posesiones rurales amplias y aún extensísimas mediocrementemente cultivadas o reservadas sin cultivo para especular con ellas, mientras la mayor parte de la población carece de tierras*” (Capítulo III.71). Unos años antes, en 1955 en la ciudad de Río de Janeiro, se había concretado la primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. De esta reunión nació el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano).

La segunda conferencia llevada a cabo en Medellín (1968) se constituirá en la partida de nacimiento de la Iglesia católica latinoamericana: una Iglesia con identidad propia, que abordará los problemas más acuciantes del continente. Se puede afirmar que hay un antes y un después de Medellín. En esa conferencia se fortaleció la idea de la opción por los pobres, ya esbozada en el Concilio Vaticano II. “*La Conferencia de Medellín veía como indispensable la formación de la conciencia social (...) y la*

---

<sup>42</sup> Nacido en Sevilla, España.

*importancia de las comunidades de base*<sup>43</sup> *para establecer un equilibrio frente a los grupos de poder*” (García, 2015;29).

Casi una década después, en 1979 - en el papado de Juan Pablo II - se llevó a cabo la tercera conferencia en la ciudad de Puebla. Si bien hay una recomendación del Papa, con relación a lo que considera algunas desviaciones posteriores a Medellín, el documento final reafirmará la identidad de la Iglesia latinoamericana en su opción por los pobres, *“la creciente brecha entre ricos y pobres; el lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas”* (Puebla, Cap.II:63). Asimismo, el documento fue muy crítico respecto de la Doctrina de seguridad nacional instrumentada en Latinoamérica. Se la veía como un sistema represivo sujeto a los intereses elitistas de un sector de la población.

Bajo el mandato del mismo Papa, en 1992, se realizó la cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo. Como telón de fondo de esta cuarta conferencia, sobrevolaba la preocupación de que Santo Domingo hiciera caso omiso de las opciones de Medellín y Puebla o fuera un retroceso con relación a las Asambleas anteriores. El año de realización de esta conferencia coincidió con los 500 años de la conquista, lo que implicó una profunda revisión de lo que significó la conquista y aquella primera evangelización. En la audiencia del 20 de octubre de 1992, el Papa Juan Pablo II pidió perdón en nombre de la Iglesia a los indígenas y a los afroamericanos. Más allá de los intereses político-teológicos que hubiera podido tener el papado, habilitó la continuidad de las conferencias anteriores.

Así se explicitó, en el escrito final de Santo Domingo, el problema del acceso a la tierra *“Nos desafía la situación problemática de la tierra en América latina y el Caribe, ya que “cinco siglos de presencia del Evangelio”...no han logrado aún una equitativa distribución de los bienes de la tierra”* que *“está todavía por desgracia, en manos de unas minorías”*<sup>44</sup> .

En el documento, son numerosas las referencias a la opción por los pobres, a la desvalorización que se hace de las culturas de los pueblos indígenas y de los

---

<sup>43</sup> Para Medellín, la "Comunidad de base" es una "una comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros" (n. 10).

<sup>44</sup>Juan Pablo II, Mensaje para la Cuaresma de 1992.

afroamericanos, así como las críticas al sistema imperante que, por aquellos años, profundizaba la exclusión:

*“La política de corte neoliberal que predomina hoy en América Latina y el Caribe profundiza aún más las consecuencias negativas de estos mecanismos. Al desregular indiscriminadamente el mercado (...) se han ahondado aún más las distancias en la sociedad”*(SD C:177)

Es así que, entre las líneas pastorales, se plasmó el apoyo a

*“a todas las personas e instituciones que están buscando de parte de los gobiernos, y de quienes poseen los medios de producción, la creación de una justa y humana reforma y política agraria”* como también *“dar un apoyo solidario a aquellas organizaciones de campesinos e indígenas que luchan, por cauces justos y legítimos, por conservar o readquirir sus tierras”* (SD.C:177).

En el Archivo de la Prelatura de Humahuaca, es de destacar la presencia de diferentes documentos en la caja correspondiente a ENDEPA, de los años 1993-1996. Entre ellos un documento perteneciente al II Encuentro Pastoral Bolivia (Tiwanaku 1991) sistematizado por Lorenzo Monasterio. En él se concluye sobre cuáles eran los obstáculos para reconocer la IGLESIA ANDINA y se señala que se debe a una inadecuada definición de la tarea misionera por parte de la Iglesia y los teólogos. Afirma *“todavía prevalecen ciertos conceptos basados únicamente en una monocultura eclesiástica, romanizada y hegemónica que contradice las enseñanzas conciliares del Vaticano II y las perspectivas de la Nueva Evangelización planteadas en la línea de Medellín y Puebla”*. ( el subrayado pertenece al texto).

Por otra parte en la Carpeta del CEPA de los años 1993-1995, se halla otro documento. En este caso corresponde a la parte central de la carta pastoral de Monseñor Carlos Ariz, Obispo de la Diócesis Misionera de Kuna Yala y Colón (Panamá). Es el capítulo IV de las conclusiones de su primer sínodo diocesano, celebrado en 1993-1994 y hecho público en 1996. Kuna Yala es la comarca indígena del pueblo Kuna que habita en el litoral nordeste de Panamá. En la carta se refiere a la Nueva Evangelización como a un proceso de acompañamiento que considera las culturas locales y se basa en Vaticano II, Medellín, Puebla y los Encuentros de Pastoral Aborigen. Refiriéndose a la Teología India, señala *“los indios cristianos, por su fidelidad a la experiencia religiosa de su pueblo, tiene derecho a elaborar su propia teología desde sus categorías culturales”*.

En la misma carpeta, hay un documento informe del CO.SO.RE.ZA. (Comisión de Solidaridad con la Rebelión Zapatista) sobre el “*Congreso Nacional Indígena: Nunca más en México sin nosotros*”. También se encuentra un documento sobre el Plan nacional de Pastoral Indígena de Guatemala. Con fecha posterior, en la caja correspondiente a ENDEPA 2001-2004, hallamos un artículo sobre la rebelión de Tupac Amaru y su incidencia en la que luego será la provincia de Jujuy. El artículo carece de referencias bibliográficas, por lo que se desconoce la fuente.

La documentación existente, al momento de la consulta,<sup>45</sup> se encontraba falto de sistematización o de las referencias requeridas por el mundo académico. Se corresponde con una praxis y su presencia en el archivo prelaticio nos hace pensar que constituía material de lectura frecuente entre los misioneros claretianos. Ello pone de manifiesto la presencia activa de una “Iglesia Latinoamericana” en las tierras altas de Jujuy.

Será entonces este el marco teológico-ideológico que impregnará la Prelatura de Humahuaca.

Diría el sacerdote Pedro Olmedo, obispo de dicha Prelatura:

*“si bien la Iglesia argentina era la menos latinoamericana (...) nosotros por estar en el norte, por la realidad social y por la formación que traíamos, nos fue fácil enganchar con los lineamientos de Medellín, Puebla, Santo Domingo y hasta con la Teología de la liberación”* (en García, 2015; 37).

### ***“Removiendo el avispero”<sup>46</sup>***

Desde 1987, la Prelatura de Humahuaca comenzó a participar en ENDEPA, el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen. La presencia de varios artículos en los archivos de la Prelatura sobre la Teología india pone de manifiesto la inscripción teológica-ideológica en esta línea.

---

<sup>45</sup> Tuve conocimiento que, tiempo después, debido a la asidua consulta por investigadores, iniciaron un proceso de sistematización del material.

<sup>46</sup> Frase de Pedro Olmedo, en una conversación informal, para referirse a la actividad desplegada por la Prelatura en el período que estaba estudiando.

Desde comienzos de los noventa, la Prelatura, con el entonces Nuncio Apostólico<sup>47</sup> fue reuniendo y organizando a las comunidades campesinas para plantear la problemática aborígen y reflexionar sobre los quinientos años, de conquista y de evangelización. Como resultado de este impulso, poco a poco, se realizaron asambleas y acciones reivindicativas por las tierras.

Pedro Olmedo señala *“con el Concilio (Vaticano II) se modifica mucho el tema de lo cultural, se revalorizó. Antes de la Reforma de la Constitución, desde la Prelatura, con OCLADE, con ENDEPA ya estábamos trabajando mucho el tema de lo cultural”*.

Para el 12 de octubre de 1992, se convocó a una “marcha aborígen”, llegaron desde los diferentes puntos del territorio eclesiástico a la ciudad de Abra Pampa. Allí, Pedro Olmedo, junto a los demás sacerdotes y, hacia el final de la misa manifestó *“Exigimos la recuperación de nuestras tierras y el respeto por los derechos de las comunidades aborígenes (...); pedimos y exigimos respeto a nuestra cultura y a nuestra raza”* (Olmedo (2004); 145).

Al comenzar el año 1993, el obispo dirigió un mensaje a la comunidad colla, señalamos a continuación algunos aspectos destacados:

*“Nuestra Iglesia de Humahuaca quiere seguir siendo solidaria en vuestras luchas de liberación por conseguir una vida más digna y humana para todos. (...) les proponemos para este año 93 algunas cuestiones pendientes y prioritarias del pueblo colla:*

*-El tema de las tierras.*

*-El problema de la cultura ancestral.*

*En relación al tema de las tierras, les animamos a seguir luchando por recuperar la propiedad de ellas, sintiendo la alegría de vivir y trabajar en las tierras de vuestros ancestros, usurpadas por los conquistadores hace 500 años.*

*(...) Por lo que respecta a la cultura ancestral, les animamos ser fieles a sus raíces y a no perder sus costumbres y ritos religiosos, integrándolo todo dentro del mensaje de Cristo. (...)*

---

<sup>47</sup> Pedro Olmedo ocuparía dicho cargo por vacancia en el cargo de obispo, hasta que fuera designado como tal.

*Finalmente, en todo lo referente a las condiciones de vida, tengan la seguridad que seguiremos luchando codo a codo con ustedes para conseguir mayor justicia, igualdad y solidaridad a lo largo y ancho de nuestra Zona y para toda la población del pueblo colla”<sup>48</sup>*

---

<sup>48</sup> Mensaje de Pedro Olmedo al pueblo colla para el año 1993. Archivo de la Prelatura. Caja ENDEPA 1993-1996.

## CAPÍTULO 3

### LA REFORMA DE LA CONSTITUCIÓN NACIONAL. DE CÓMO SE TRANSFORMÓ LA IMPOSIBILIDAD EN POSIBILIDAD.

#### *La reforma constitucional de 1994*

En este período y en relación a nuestro tema, uno de los hechos que pone de manifiesto la idea de hegemonía como un proceso problemático, disputado y político, de dominación y lucha es la Reforma Constitucional, con la incorporación del artículo 75 inciso 17.<sup>49</sup>

Como resultado del Pacto de Olivos, en octubre de 1993, se estableció la Ley de necesidad de la Reforma de la Constitución Nacional. En abril del '94 se realizó la elección de constituyentes y, en el mismo año, comenzó a sesionar la Convención Nacional Constituyente en Santa Fe.

---

<sup>49</sup> Con anterioridad a la Reforma y a la incorporación de los derechos indígenas al texto constitucional, se sancionó la ley 23.302, en el año 1985. Si bien dicha ley continuaba con los lineamientos ideológicos de carácter integracionista, significó un avance, con relación al artículo 67 inciso 15 de la Constitución Nacional. La ley planteaba la implementación de “*planes que permitan su acceso a la propiedad de la tierra y el fomento de su producción (...), la preservación de sus pautas culturales en los planes de enseñanza (...)*”. Por esta misma ley, se crea el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas), como entidad descentralizada con participación indígena, y reglamentado por el Decreto N° 155, en febrero de 1989, dependiente del Ministerio de Desarrollo Social. Otra ley, la 24.071 ratifica el convenio 169 de la OIT.

En este contexto se dio nuevamente combate, con la presencia indígena continua y rotativa en la Convención Nacional Constituyente durante los meses de mayo, junio, julio y agosto. En paralelo se realizaron reuniones en las comunidades<sup>50</sup>.

La participación no se dio sin tensiones hacia el interior de los propios indígenas. Un informe de Mabel Quinteros<sup>51</sup>, dirigido al obispo Pedro Olmedo, señalaba *“el día 8 (agosto) comenzaron a llegar hermanos (...) con discursos muy ideologizados algunos, algunos pertenecientes a organizaciones: COAJ<sup>52</sup> (Jujuy).”* (Carpeta CEPA 1993-1995).

Por otra parte la coordinadora de ENDEPA relata que la Comisión de Nuevos Derechos recibió al grupo<sup>53</sup> en dos oportunidades y pidió expresamente a los abogados de ENDEPA - los doctores Altabe y González y al doctor Maldonado del AIRA- que pudieran aportar fundamentos jurídicos. Al mismo tiempo, en el informe del proceso, se realizaron críticas a la doctora Nimia Apaza. Se la acusó de no ser representativa y de tener relaciones con el oficialismo. Los roces con el COAJ fueron manifiestos, no así con el AIRA, enfatizando la participación del Doctor Eulogio Frites. Destaca en el proceso el “lobby” permanente de los indígenas con los diferentes bloques.

Las rispideces a raíz de *“algunos planteos agresivos hicieron que el grupo que acompañábamos y el AIRA tuvieran que sacar un comunicado de prensa ya que algunos expresaron ante los medios que no se había conseguido algo importante, consideraban como migajas la sanción de la modificación del artículo 67, inciso 15.”* En el comunicado expresaron que la modificatoria era *“la puerta abierta para que, con más posibilidades, se lleve a término la recuperación de la tierra y los demás derechos explicitados en el nuevo texto Constitucional (11/08/94).”* (Carpeta CEPA 1993-1995).

En la línea del Convenio 169 de la OIT, la reforma constitucional de mediados de los '90 condensará en nuestro país nuevas pautas de relación entre el Estado y los pueblos indígenas. A partir de estas nuevas pautas, estos últimos configurarán un

---

<sup>50</sup> Con anterioridad, en el año 1990y en Buenos Aires, tuvo lugar un foro organizado por Martiarena “Los indígenas en la Constitución Nacional”. Este foro contó con el auspicio de la Secretaría de Derechos Humanos - y el Consejo Federal de Inversiones. Entre los expositores se encontraban Eulogio Frites, Nimia Apaza, José Lanusse Condorcanqui, Lorenzo Cejas Pincen, Rogelio Guanuco y Ricardo Altabe.

<sup>51</sup> Coordinadora de ENDEPA a nivel nacional.

<sup>52</sup> Consejo de organizaciones Aborígenes de Jujuy.

<sup>53</sup> El informe no hace referencia a quiénes integraban el grupo, pero su lectura hace suponer que se refiere a los indígenas que participaron en la discusión.

novedoso posicionamiento con relación al Estado (Lenton: 1997); la modificación en cuestión declara:

**“Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos.**

*Garantizar el respeto a su **identidad** y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus **comunidades** y la **posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan**; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos.*

*Asegurar su **participación en la gestión** referida a los recursos naturales y a los demás intereses que las afecten.*

*Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”<sup>54</sup>*

El reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas implica reconocer la institucionalidad indígena previa al Estado nacional y conlleva, en consecuencia, a admitir el status jurídico que les corresponde. Esto implica el reconocimiento a la existencia de cuerpos políticos diferentes dentro de la misma estructura estatal (Salgado, 2006) . Por lo tanto, sus formas organizativas no pueden regirse por el Código Civil, como cualquier otro tipo de organización. No son asociaciones civiles, son pueblos con una identidad particular - dentro del propio Estado. El Estado, entonces no será, el encargado de otorgarle la personería jurídica, sino quien se las reconocerá.

El reconocimiento a la posesión de la tierra pone de manifiesto una relación indisoluble para los pueblos indígenas entre tierra y cultura. *“La relación entre tierras y cultura implica que el asentamiento territorial es mucho más que propiedad privada pues constituye el ámbito de resguardo para la existencia grupal como cultura con identidad diferenciada. Esta es la base teórica del reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a sus tierras en el derecho internacional”* (Salgado, 2006; 146).

Así, la reforma constitucional de 1994 marca, como dijéramos, un giro de fundamental importancia, en cuanto establece nuevas pautas de relación entre el Estado

---

<sup>54</sup> CN artículo 75 inciso 17. el hecho de que este artículo haya quedado entre las atribuciones del Congreso y no en el cuerpo de la Constitución está relacionado con el carácter de la Reforma establecido por ley.

y los pueblos indígenas de nuestro país. Atrás quedó el artículo 67 inciso 15 - de la Constitución de 1853- que establecía como tarea del Congreso “*conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo*”. Se trataba en el mejor de los casos, de promover su asimilación al mismo tiempo que desconocía su identidad cultural.

Llegado este punto, consideramos importante señalar, que este giro no es producto de una decisión unívoca o de una concesión graciosa del Estado, sino de la “tozudez” de quienes, al insistir en sus derechos persisten en una lucha histórica. Y, asimismo, destacar que la reforma constitucional no fue la culminación de la movilización, sino la plataforma desde la que se articuló una nueva forma de organización y de lucha. Contra la idea de que los “indios” eran sólo un dato del pasado y a su supuesta pasividad - a pesar del sometimiento impuesto- los pronunciamientos indígenas han estado siempre presentes a lo largo de la historia de nuestro país. En ocasión del reconocimiento de la personería jurídica de las comunidades aborígenes y del convenio para la mensura de las tierras, el COAJ<sup>55</sup> señalaba

*“estos convenios son el fruto de la lucha de nuestros antepasados en las batallas de Abra de la Cruz y de Quera en 1874 y 1875, del juicio “Guari y otros contra la Provincia de Jujuy” en 1925, del Malón de la Paz en 1946 y luego de la lucha permanente de los Pueblos Indígenas de Argentina hasta el reconocimiento de nuestra preexistencia en la Constitución Nacional”.*

Con relación a este último punto señala, “*después vino nuestra lucha por la reforma de la Constitución: años de congresos, talleres, seminarios, etc. hasta que llegó la ley que declaró la necesidad de la Reforma y allí entramos nosotros en un pequeño artículo*” (Diario El Tribuno, 27/12/96).

### ***La Comunidad, una construcción***

Hasta ahora hemos abundado con referencias a la categoría “comunidad”. Es la forma con la que los pueblos aborígenes se auto-reconocen y, a su vez, la forma con

---

<sup>55</sup> Consejo de organizaciones Aborígenes de Jujuy.

que el Estado las reconoce. En consecuencia, considero, se impone acercar algunas interpretaciones para pensar y reflexionar sobre ella.

Al respecto, Gil Montero (2008) señala que la comunidad es una institución de origen colonial, integrada por quienes tenían derecho sobre las tierras que les fueran asignadas, al ser reducidos en pueblos, o adquiridas por compra posterior, siempre que hubiera sido en forma conjunta. Asimismo, dicha institución descansaba sobre patrones indígenas de entender la tierra. Aclarado su origen, nos interesa aprehender el sentido de dicho concepto en la historia reciente de las poblaciones andinas.

Grande (2014) aporta información sobre la aplicación de dicho concepto en la historia reciente de Bolivia. Señala que grupos especializados se abocaron a la tarea de imprimirle una deconstrucción histórica con el fin de pensar la comunidad en coordenadas que trasciendan un esquema interpretativo de carácter estático o estructuralista a-histórico. Destaca, hasta el momento, dos grandes núcleos teóricos. Uno de ellos sostiene la tesis continuista y panandinista. Caracteriza a la comunidad como una narrativa histórica marcada fundamentalmente por una trayectoria de supervivencia, que atiende a las transformaciones históricas. Representantes de esta tesis son Karen Spalding y Xavier Albó. Un segundo núcleo teórico agrupa a aquellos investigadores para quienes las comunidades indígenas hunden sus raíces en el orden colonial castellano. Así, Thomas Abercrombie señala que el origen de las comunidades de la actual Bolivia hay que buscarlo en las ordenanzas toledanas. En esta misma línea, más recientemente, Paula Zagalsky, considera que hay un uso profuso y ambiguo de esta categoría, ya que existió un proceso de desarticulación étnica. No obstante, considera que dicha desarticulación no se dio sin avances y retrocesos, en un ciclo de constantes resistencias y negociaciones. Miguel Glave argumenta que las comunidades han sido el producto de un largo proceso de explotación y dominio interno colonial y neo colonial.

Estos debates historiográficos destacados por Grande (2014) han trascendido su ámbito para pasar al debate político de la historia reciente de Bolivia, que da cuenta de esta tensión entre la esencialización y la historización. Así, la necesidad política tiende a la esencialización como estrategia.

Pero dejemos por un momento el debate político. Nos ubicamos, entonces, lejos de las posturas esencialistas las que, con una visión necrótica entienden a la cultura como a un conjunto de valores y costumbres que no se modifican en el tiempo. Retomo las

palabras de Larraín, cuando parafrasea a Giddens, en este caso para referirnos a las identidades étnicas o con componentes étnicos: las identidades colectivas no deben ser consagradas como si tuvieran una vida independiente, sino que son recreadas permanentemente por los propios individuos a través de los propios medios por los que se expresan a sí mismos como actores de una identidad (Larraín, 2001). Los nombres con los que se reconocen y los procesos étnicos son una de las objetivaciones del proceso de identificación, donde intervienen diversos factores. No son unívocos porque hacen referencia, explícitamente o no, a relaciones sociales, pasadas y presentes, que pueden incluir potencialmente, tanto la carga de opresión y desprecio, como la reivindicación de la propia cultura y la identidad social.

Briones señala que los

*“procesos de auto-identificación comunitaria en apariencia recientes despiertan sospechas tanto sobre la legitimidad de las afirmaciones de pertenencia colectiva y ordenamientos comunitarios, como sobre las mismas personas que los formulan. El prejuicio más sostenido anticipa que son mayormente cálculos interesados los que conducen a adoptar nuevas identidades”*

Evidentemente, en estas afirmaciones, no se toman en cuenta

*“los “costos” de afirmar pertenencias que aún son estigmatizadas, ni cuáles eran en el pasado las posibilidades efectivas de hacer visibles otras prácticas y de hacer oír otras lecturas de ellas, o si se intentó hacerlo sin lograr ser ni visibles ni escuchados; tampoco se toman en cuenta ni la contundencia ni violencia material y simbólica inscripta por prácticas hegemónicas de discriminación entre identidades permitidas y proscriptas.”(2013; 2)*

Si bien es cierto que no todos los miembros de las Comunidades son campesinos, al ser los ejes centrales de sus reclamos la defensa del territorio, la historia y las actividades económicas predominantes – se impone en este punto, hablar de sociedades campesinas.

Para ello partimos de la definición que ensaya Powell (1974). Después de analizar las limitaciones y posibilidades de otras concebidas con anterioridad, plantea que *“una sociedad campesina está compuesta por individuos establecidos en el área rural, ocupados la mayor parte de su tiempo en la producción agrícola y cuyas actividades productivas y características culturales distintivas están influenciadas, moldeadas o determinadas en grado importante por forasteros poderosos”* (Powell,

1974; 52). Es importante señalar que el autor aclara que toma como modelo de análisis a los granjeros de Estados Unidos y a los pos-campesinos de Europa. Nada más alejado, entonces, de las comunidades indígena-campesinas que pretendo estudiar. Sin embargo, el autor explicita que dicha definición debe reforzarse, teniendo en cuenta la manera en que surgieron inicialmente estas sociedades, cómo se conservaron en formas reconocibles hoy en día y cuáles fueron las relaciones sistemáticas de desigualdad que se fueron estableciendo

Al respecto, al referirse a estos procesos de cambio en las sociedades latinoamericanas, Quijano (1991) destaca que uno de los más importantes es la tendencia del campesinado a diferenciar entre sus intereses, los enemigos de sus intereses y aquellos con quienes es posible establecer alianzas estratégicas. Consecuencia de este proceso de diferenciación, resulta la tendencia a organizarse para la defensa de dichos intereses, con propuestas alternativas a la “necesaria modernización” de “sociedades atrasadas”.

Encuentro importante insistir que, en la micro región a la que hago referencia, se da una doble complejidad: la de campesino y la de indígena, situación esta última negada por el Estado nación, al punto de no haber sido considerados indígenas por el Censo Nacional Indígena llevado a cabo entre 1966-67 (Martínez Sarasola, 1998).<sup>56</sup> Cabe señalar que sus integrantes no forman parte de la comunidad como un ente cerrado, muchos de ellos han tenido experiencias urbanas, han migrado por motivos laborales como así también, otros alternan su cotidianeidad entre los ámbitos urbanos y rurales. Otros han tenido acceso a estudios fuera de la comunidad, sin perder su pertenencia.

El concepto de comunidad significa, para sus propios integrantes, la referencia a un pasado que en la región no se mantuvo como tal, que de alguna manera opera, alimenta y reconstituye la identidad, donde ellos se fortalecen. Lejos de querer idealizarla, considero importante cuando Ratier (2004) señala que su significado es variable. Entre sus características se encuentran la preferencia por la propiedad común y las tecnologías agrícolas preservadoras del medio ambiente, no obstante, estas no son inherentes, sino que *“los llamados campesinos adquieren una cultura en relación al medio precisamente a partir de su entrada a las organizaciones”* (Ratier, 2004;9). El hecho de organizarse

---

<sup>56</sup> Curiosamente, en el Censo, no se registró a la población colla, cuando desde el Estado provincial siempre se había reconocida su existencia.

potenciaría el trabajo colectivo y los lazos solidarios. La discusión como herramienta para lograr el consenso y horizontalizar las estructuras. Sin embargo, en el caso que estudiamos, considero que el proceso tiene una característica particular. En la organización comunitaria subyace un sustrato cultural caracterizado por la reciprocidad, donde existe una cultura en relación al medio. Al valorizarse, la organización potencia algo que ya estaba presente.

La Reforma ha posibilitado e impulsado a su vez la organización comunitaria. Por eso es fundamental *“buscar causas sociales y culturales producto de relaciones concretas e históricas en torno al movimiento de actuales campesinos (...) es más fructífero que el concepto reificado y naturalizado de la categoría”* (Ratier,2004;10).

Los recientes contextos de lucha legal han fortalecido los lazos inter- familiares, las decisiones se toman en el Consejo de la Comunidad, integrado por jefes de las distintas familias. Esta misma forma de organización ha ido acompañada de un proceso de revalorización de las identidades étnicas, al tiempo que ha potenciado la necesidad de recuperar tradiciones de los *“antiguos”* para *“semillar”* entre los jóvenes.<sup>57</sup> Ellos entienden que su cultura los hace diferentes y valiosos y les sirve como argumento estratégico para disputar objetivos políticos (Carrasco, 2002).

Asimismo, es importante el hecho de que las Comunidades aborígenes no están aisladas, ellas mantienen vínculos con otras organizaciones tanto nacionales como internacionales.

Así, estamos en condiciones de proponer que el nuevo escenario, en particular en la región de Quebrada y Puna jujeña, es el efecto de la sinergia de una serie de fuerzas. Por un lado, en lo que hace a las Comunidades aborígenes, es el resultado de una adaptación resistente, que tuvo sus momentos más visibles en las rebeliones en la Puna del siglo XIX, en el *“malón de la paz”* en 1946 y en la Reforma de la Constitución Nacional en 1994, con la inclusión del artículo 75, inciso 17. Hitos con los que enhebran su memoria histórica.

Por otra parte, entre las organizaciones o instituciones externas a las Comunidades y que han actuado como mediadores culturales o brokers, en términos de

---

<sup>57</sup> Palabras de Severiano Lamas, dirigente de la Comunidad Aborigen de Hornaditas y presidente de la Federación de Comunidades del Departamento de Humahuaca, con respecto a los objetivos a llevar adelante mediante diferentes actividades en la Biblioteca creada y administrada por ellos mismos.

Wolf<sup>58</sup>, hallamos a la Prelatura de Humahuaca. Encarnada en la figura del obispo Pedro Olmedo, sacerdote claretiano y, a través de ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen) y su versión local, el EPREPA (Equipo Prelaticio de Pastoral Aborigen) desarrolla una ardua tarea, desde los comienzos de los '90. La importancia del papel que desempeña la Prelatura merecerá más adelante su tratamiento.

La hermana Silveria Salas, coordinadora del EPREPA en esos años, señala que con vistas a la Reforma Constitucional “*había que preparar a la gente*” y por eso trabajaron con abogados del ENDEPA que acompañaron a las Comunidades asesorándolos tanto en el tema de las tierras, como en el proceso de identificación como indígenas. Estimo importante repensar el concepto de Powell (1974) de “forasteros poderosos”. Es indudable que la Iglesia, en este caso la Prelatura de Humahuaca, es una institución con su propio poder. Empero, pensarla sólo como “forastero poderoso” simplificaría la complejidad de la trama existente. La Prelatura cuenta con sacerdotes, religiosos y laicos, que se autoidentifican como indígenas y participan en las actividades de concientización. La propia religiosa citada, tanto en sus informes como coordinadora como en la entrevista personal, “va y viene” entre el uso de la primera y tercera persona. Lo retomaremos dentro de algunas líneas.

## *Después de la Reforma*

### *El Programa de Participación Indígena*

Después de la Reforma de la Constitución Nacional, la acción resultó constante. Pero podemos destacar algunos momentos de condensación en la lucha por la defensa de sus territorios.

---

<sup>58</sup> Wolf acuña este término en el año 1956 para entender el proceso de formación nacional de México. Con él se refería a aquellos individuos que, al manejar símbolos y categorías de ambas culturas, podían servir de puente entre ambas.

Dos años antes de la Reforma, en la provincia, se crea el Registro Provincial de Comunidades. Este registro se llevaba a cabo con la intervención del COAJ (Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy), que se convertía en el garante del carácter aborígen de la comunidad a registrarse. Esta situación se modificó a partir de la nueva legislación, lo que se manifestará en una explosión de inscripción de comunidades indígenas, en especial, hacia fines de los noventa.

En 1995, por iniciativa de ENDEPA (Equipo Pastoral Aborígen), del AIRA (Asociación Indígena de la República Argentina) y del INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígena - este último como interlocutor del Estado nacional- nació el Proyecto de Participación de los Pueblos Indígenas (PPI).

Dado que el artículo 75 inciso 17 no pudo incorporarse al cuerpo central de la Constitución Nacional, sino en el capítulo referente a Nuevos Derechos y Garantías, era necesaria su reglamentación. Carrasco (2002) destaca el papel de ENDEPA que, a través de sus contactos con el poder político, logró la aprobación de un proyecto de movilización indígena, a nivel nacional. De esta manera, nació el Programa de Participación Indígena (PPI), que será financiado por la Nación.

Dicho proyecto fue diseñado por la Asesoría Jurídica de ENDEPA y suscripto por el AIRA.

En la carta que ENDEPA envía a Eduardo Amadeo<sup>59</sup>, solicita financiamiento *“para una movilización capacitadora de representantes indígenas de todo el país, que progresivamente vayan desde lo zonal a lo nacional con apoyo y asesoría de profesionales y/o instituciones, desembocando en una Asamblea Nacional Indígena con los siguientes objetivos:*

- *Crear un vocero auténticamente representativo del mundo indígena del país que sea interlocutor válido a nivel nacional e internacional.*
- *Expresar el pensamiento indígena para la actualización de la Ley Nacional Indígena n° 23302 a la Constitución Nacional vigente.*

---

<sup>59</sup> Secretario de Desarrollo Social de la Nación.

- *Expresar el pensamiento indígena para la implementación de la personería jurídica de las Comunidades indígenas.*”<sup>60</sup>

El obispo Pedro Olmedo, presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Aborigen, señala

*“está encargada este año de hacer la consulta a todos los grupos aborígenes del país para la aplicación del artículo 75, inciso 17 de la Constitución, donde dice que tienen que participar los aborígenes para la reglamentación de esta preceptiva constitucional, sobre el derecho a la tierra, su organización interna, la educación”.*<sup>61</sup>

Será entonces, a partir de agosto de 1996 que, en los Departamentos de la Quebrada, Puna y Valles de Jujuy y Salta, las diversas comunidades se reunirán para analizar su situación y su problemática, en áreas tales como: tierras, territorios, identidad, cultura, recursos Naturales, desarrollo, producción y servicios del Estado. Las reuniones comenzarán en las comunidades y luego se extenderán hacia las diferentes regiones de la provincia: el Ramal, la Puna, la Capital y la Quebrada. Ya a fines de noviembre del año 1996, en la localidad quebradeña de Tumbaya, se llevará a cabo la reunión en la que analizarán dichas problemáticas a nivel provincial. Localidad emblemática, donde, en ese año, se expropió definitivamente la Finca Tumbaya. (Espósito, 2012)

En los primeros días de junio de 1997, en el complejo Eva Perón de Los Alisos, se realizó la reunión regional del NOA. Sus conclusiones se presentaron en el Foro Nacional del Programa de Participación de los Pueblos Indígenas, en septiembre del mismo año, para que los legisladores reglamentaran el artículo en cuestión, aunque, en la actualidad, sigue aún sin reglamentar.

Si bien las conclusiones del Foro no se concretaron en la reglamentación del artículo 75 inciso 17, el PPI posibilitó la producción política de los Pueblos Indígenas quienes elaboraron una plataforma desde donde argumentar sus reclamos a partir de la diferencia cultural como valor positivo. (Carrasco, 2002).

---

<sup>60</sup> Carta de ENDEPA al Secretario de Desarrollo Social de la Nación. Archivo de la Prelatura de Humahuaca. Caja ENDEPA 1993-1996.

<sup>61</sup> El Tribuno de Jujuy, 12 de noviembre de 1996.

El desarrollo del PPI no estuvo ajeno a las rispideces entre distintas organizaciones, el “basismo”<sup>62</sup> promovido por ENDEPA y los equipos diocesanos fue fuertemente cuestionado por otras organizaciones indígenas con asiento en zonas urbanas. Estas cuestionaban la independencia real a la hora de la toma de decisiones, por parte de las Comunidades y acusaban de paternalistas a los grupos de apoyo.

Carrasco reivindica la importancia del Foro Nacional del PPI, en tanto dio visibilidad y sustento a un nuevo liderazgo, conformado desde la base. Subraya, asimismo y como resultado del PPI, el surgimiento de tres categorías reivindicativas: territorio, pueblo indígena y cultura. Al respecto destaca que, en las primeras reuniones locales, se reclamaba la entrega de las tierras. Con el desarrollo del proceso- que implicó reuniones zonales y provinciales, para luego llegar a la instancia del Foro Nacional- se produjo el pasaje a un concepto más abarcador: el de territorio. El territorio es un espacio mucho más complejo que aquel sólo destinado a la producción, donde se conectan tanto aspectos materiales como inmateriales. Es el espacio en el que se vive, donde se produce, el de los antepasados, el de los cultos, de los sitios sagrados como los antiguos. Por otra parte *“de cara al futuro implica hacer extensivo el ejercicio de esos derechos a explotaciones “no tradicionales” aunque potencialmente factibles-la riqueza del subsuelo, la minería, explotación del oro, etc.”* (Carrasco, 2002; 20). Con relación a la categoría pueblo indígena, su adopción resultaba oportuna, si se tienen en cuenta los diferentes textos jurídicos que los respaldaban y ateniéndose al carácter de los reclamos que, en el período en cuestión, fueron claramente “juridizados”.

En lo que hace a la categoría “cultura”, mientras antes se había convertido en obstáculo en tanto elemento estigmatizante, pasó a utilizarse como recurso de negociación en la coexistencia con la sociedad dominante. A partir de entonces, aquello que los hacía diferentes se actuó como estrategia. (Wright, 1998).

También, en el año 1996, desde la Prelatura de Humahuaca se creó el EPREPA, versión local de ENDEPA. La coordinación de dicha organización estuvo en manos del sacerdote Vidal Zerpa, la misionera claretiana Silveria Salas y la señora Francisca Brájeda. Junto a promotores de OCLADE (Organización Claretiana para el Desarrollo) y a algunos miembros de Organizaciones Indígenas, se realizaron reuniones locales y

---

<sup>62</sup> Con esta expresión nos referimos a la participación de los integrantes de las Comunidades Aborígenes que se asimilan para la Prelatura de Humahuaca a las comunidades eclesiales de base por el grado de horizontalidad en las discusiones y toma de decisiones.

zonales, donde se eligieron referentes de base para participar en los Encuentros a nivel Provincial, Regional y Nacional. El accionar del EPREPA reforzó el trabajo en las Comunidades articulándolo con el PPI.

Silveria Salas se auto-reconoce como Kolla<sup>63</sup>, en ella convergen la pertenencia indígena y la pertenencia a la orden religiosa católica. Esta convergencia se pondrá de manifiesto en la tensión con otras organizaciones como el COAJ. Su autoidentificación como indígena surge claramente en los distintos informes que eleva al obispo Pedro Olmedo, al ser ella una de las responsables del EPREPA.

Entre las metas del equipo están: trabajar el tema Tierra e Identidad cultural, aportar información y formación a los miembros de las Comunidades, que recuperen su memoria histórica, reafirmar su identidad y valores culturales, fortalecer sus organizaciones y poder formar redes inter-comunitarias.

El equipo señala que, como resultado de las reuniones locales y zonales, surge un documento *“de voz indígena con fuertes denuncias de atropellos a nuestra Cultura”*.

<sup>64</sup> Más adelante, en el mismo informe y refiriéndose al PPI, dirá:

*“Los hermanos se pusieron de pie, se pronunciaron con fuerza, se hicieron escuchar. Decían que los Indios no sabemos hablar, sí que sabemos hablar, sólo hace falta espacios como éstos para podernos expresar lo que pensamos y queremos decir. Lo más fuerte para nosotros los indígenas está contenido en el art. 75, inc. 17 de la Constitución Nacional en la cual se nos reconoce **la pre-existencia y sobre todo en el tema Tierra, fue como una nueva esperanza para nuestras Comunidades.**”* (el subrayado pertenece al informe).

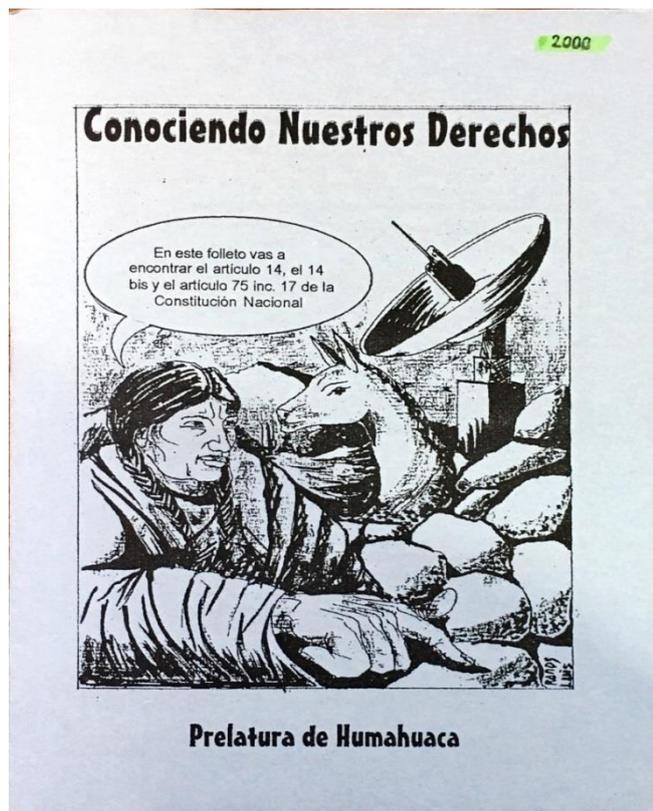
En simultáneo al trabajo del PPI y desde el EPREPA, se llevó a cabo una fuerte campaña de difusión de sus derechos centrados en dos ejes principales: tierra y cultura. A su vez tanto en el PPI como en las comunidades, habrá un acompañamiento en el asesoramiento y capacitación en los aspectos legales.

A continuación, algunas imágenes de las cartillas de difusión de derechos elaboradas desde el EPREPA.

---

<sup>63</sup> Entrevista a Silveria Salas, misionera claretiana y coordinadora del EPREPA.

<sup>64</sup> Informe del EPREPA- Archivo de la Prelatura de Humahuaca.



La cartilla va acompañada de una serie de sugerencias para trabajar los artículos 14, 14 bis y 75 inciso 17.

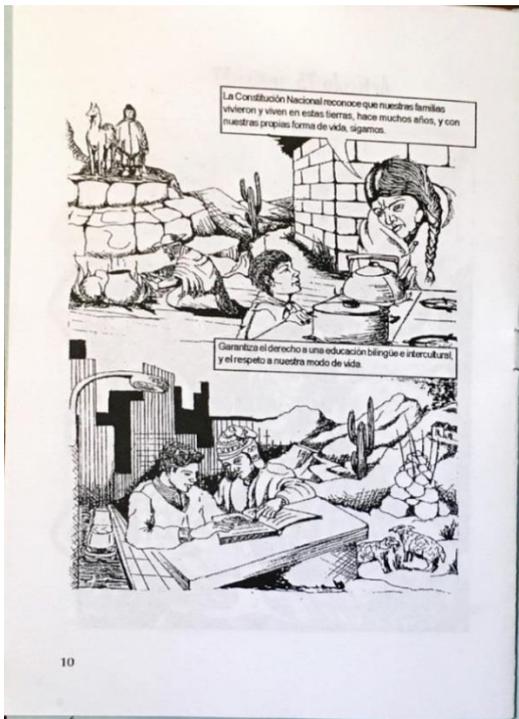
Entre las sugerencias, se proponía la presentación de afiches o fotocopias de los derechos a trabajar, la observación y la lectura en grupo, indagar sobre los conocimientos que poseían e, incentivarlos a buscar información para luego hacer una puesta en común.

Las cartillas, donde se promueve la participación real de los miembros de las comunidades, dan cuenta de esta trama hacia el interior de la Prelatura de Humahuaca. Los diferentes dibujos promueven la identificación, por medio del hábitat, la vestimenta, los alimentos.

**Artículo 75, inciso 17**



En el caso del dibujo que ilustra el artículo 75, inciso 17 es notoria la fuerza – en los dos puños muy grandes y fuertes. Uno en alto, en señal de lucha, acompañado de un grito que parece salir de la boca abierta. El otro sostiene una Wiphala, símbolo identificador de los pueblos andinos. Las imágenes resultan harto elocuentes con relación a la línea teológica-ideológica y a las líneas de acción de esta iglesia.



Por medio de las cartillas se promovía la difusión y la discusión sobre la importancia de la organización de los consejos comunitarios, la tramitación de las personerías jurídicas en el marco del reclamo y el derecho a que les entregaran las escrituras de sus tierras.

### ***El P.R.A.T.P.A.J.***

Resultado de las presiones desde las comunidades, de sus organizaciones propias y de las instituciones de apoyo ya mencionadas – ya casi a fines del año 1996, el 27 de diciembre, se firmó un convenio entre la Provincia de Jujuy y la Secretaría de Desarrollo de la Nación. La firma de este convenio dio lugar a la creación del P.R.A.T.P.A.J. (Programa de regularización y adjudicación de tierras a la población aborígen de la Provincia de Jujuy).

Dicho convenio nació entonces, para ejecutar la entrega de tierras largamente demorada durante décadas. Tres años después del llamado Malón de la Paz, precisamente, el 1° de agosto de 1949, el gobierno de Perón, con el fin de devolver las tierras a los nativos - originarios, expropia cincuenta y seis rodeos en los departamentos de Tumbaya, Santa Catalina, Yavi, Cochinoca, Rinconada y Casabindo.<sup>65</sup> Varios años después, en 1958 durante el gobierno de Arturo Frondizi, las tierras expropiadas por el gobierno nacional pasan a la Provincia de Jujuy.<sup>66</sup>

El P.R.A.T.P.A.J. iba, de esa manera, a responder a esta demanda y comprendía la regularización de 1.283.300 hectáreas fiscales rurales y 15.583 parcelas fiscales urbanas en los Departamentos de Cochinoca, Yavi, Tumbaya, Rinconada, Santa Catalina, Susques, Humahuaca, Tilcara, Santa Bárbara y Valle.

El Programa beneficiaría a 20.233 familias de las comunidades aborígenes de la Provincia, a las que posteriormente se les haría entrega de los títulos traslativos de

---

<sup>65</sup> Decreto Nacional 18341.

<sup>66</sup> Decreto Nacional N° 4177/59.

dominio. La provincia asumía el compromiso de garantizar la infraestructura y el personal necesario para la ejecución del Programa con el financiamiento del gobierno nacional.

La Provincia, de acuerdo con la firma del Convenio, debería:

- Conformar una Comisión Interministerial de Coordinación y Control de Gestión, de la que dependerán una Unidad Ejecutora Interdisciplinaria y un Consejo Asesor integrado por las Organizaciones representantes de las Comunidades Aborígenes.
- Remitir trimestralmente al INAI, un informe detallado del estado de ejecución de la actividad, dificultades propias de la implementación del programa y evaluación general.
- Otorgar las personerías jurídicas a las comunidades aborígenes que lo solicitaran de acuerdo a la Resolución N° 4811 de la Secretaría de Desarrollo Social de Nación.

La Resolución a la que hacemos referencia fue dictada en el año 1996, para reglamentar la inscripción de las comunidades en el RENACI (Registro Nacional de Comunidades Indígenas) en el INAI. En el marco de las transformaciones en lo que se refiere a políticas de Estado con respecto a la cuestión indígena, va a tener consecuencias importantes en la Provincia de Jujuy.

Hasta ese momento, aquellas provincias que llevaban a cabo el reconocimiento de pueblos indígenas en su territorio habían creado su propio mecanismo de registro. La Resolución N° 4811 entiende que, dado que el reconocimiento es meramente operativo, se trataba de crear un registro de estos pueblos a nivel nacional. Al respecto, el estudio de GELIND (1999) hace un análisis etnográfico del discurso jurídico de dicha resolución, donde pone de relieve la necesidad del Estado de controlar la arena política. La aplicación de esta resolución independiza a las comunidades del aval del COAJ. Podemos pensar en un intento del Estado nacional de debilitar el vínculo de los pueblos indígena-jujeños con su organización política. No obstante, en el caso particular de Jujuy en los años subsiguientes, se produce una explosión en la inscripción de Comunidades. Silveria Salas, en entrevista, hace referencia a los enfrentamientos con la abogada Nimia Apaza quien, por entonces, estaba al frente del COAJ. Según refiere

la misionera claretiana, cuestionaba el papel de la Iglesia católica en la lucha por los derechos indígenas. Nos permitimos especular que, dicha Resolución no hizo sino agudizar esta tensión, en la medida que esta organización perdía el derecho de ser garante de la aboriginalidad de las Comunidades que solicitaban su inscripción. Enrique Oyharzábal abona esta idea, cuando dice:

*“se le cuestiona el monopolio a partir de la intervención de la Iglesia... hay que reconocerle a Nimia que fue la única que peleaba el tema indígena cuando nadie lo peleaba (...) Uno de los primeros registros indígenas que existe en el país es el que se generó en la gobernación de Domínguez con Nimia... está bien que todos tienen que tener el aval del COAJ para ser reconocidos...pero bueno no había otra cosa.”*

Considera que, en el fondo es una discusión de poder entre

*“la Iglesia (que) pugnaba por una representación más horizontal, más inclusiva a un trabajo con grandes dirigentes porque hay que reconocer que eran autoritarios, los únicos que tenían la información, que la tenían compartimentada, que accedían a beneficios que de otra manera, no. Cosas que después se repiten con la Iglesia porque nadie es santo en esto.”*

El PPI será el espacio donde se dará el primer enfrentamiento. E. Oyharzábal agrega, de manera mucho más gráfica, *“retirarle el otorgamiento de las personerías al COAJ, le cortó las piernas.”*

Entre tanto, el Programa de Adjudicación de Tierras (P.R.A.T.P.A.J.) confeccionaría también una cartilla para trabajar con las Comunidades.

**Art. 75 Inc. 17 de la Constitución Nacional:** "Reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas Argentinos, garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; Reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones".



**Y nosotros qué debemos hacer**

Debemos asistir a las asambleas comunitarias para escuchar al equipo del programa, que van a visitar cada comunidad, explicando las formas de entrega de los títulos, para que nosotros discutamos y elijamos si los queremos en forma comunitaria o individual.



**¿Qué es eso del P.R.A.T.P.A.?**

Es un programa del Gobierno Provincial juntamente con el Gobierno Nacional y el I.N.A.I. (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) por el que se nos devuelven las tierras que ocupamos desde siempre, entregando las escrituras.



**Y por qué nos van a entregar las escrituras recién ahora?**



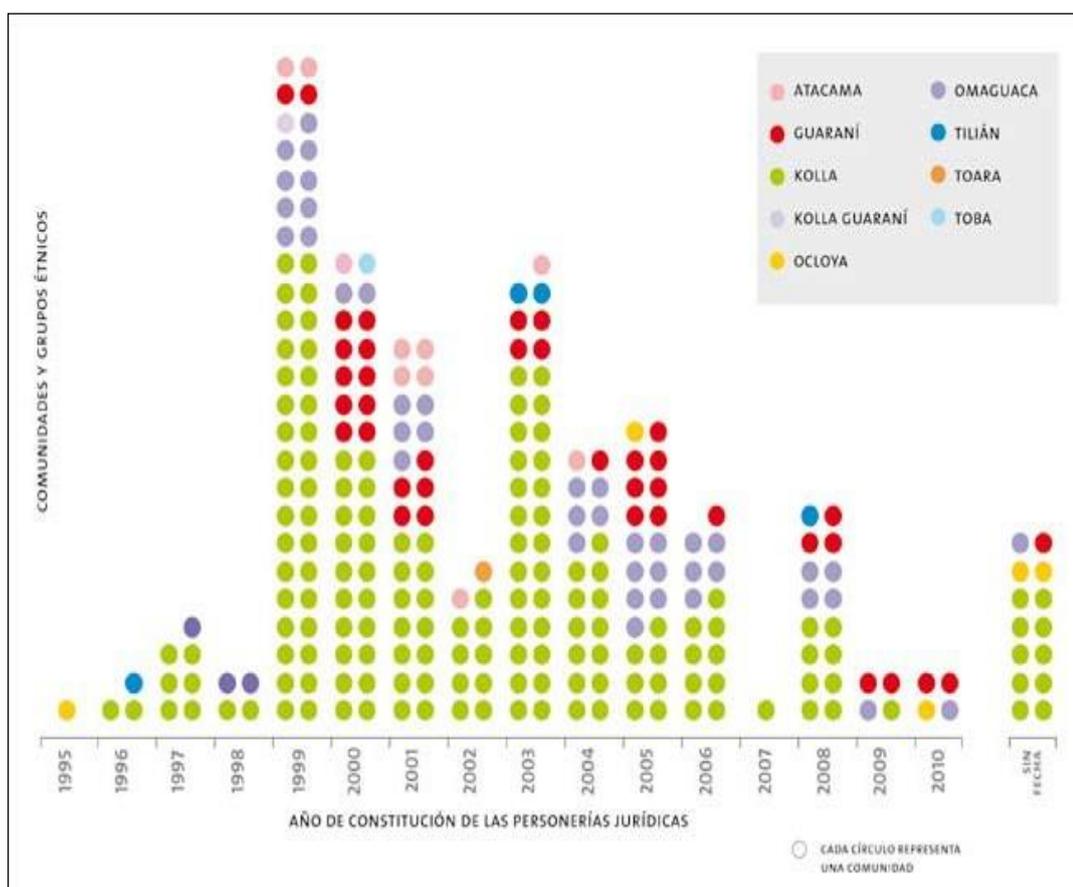
Es que desde que se Reformó la Constitución en el año 1994 se nos reconoce como poseedores millenarios de las tierras, como que por ser descendientes de los antiguos, estamos de antes que existieran los títulos.  
Le leo el artículo de la constitución para que vea.



La articulación potente de la Reforma de la Constitución Nacional, la adecuada formación en los derechos propios, el proceso de las organizaciones comunitarias y la creación del P.R.A.T.P.A.J. desembocarán en una explosión de personerías jurídicas de las Comunidades aborígenes.

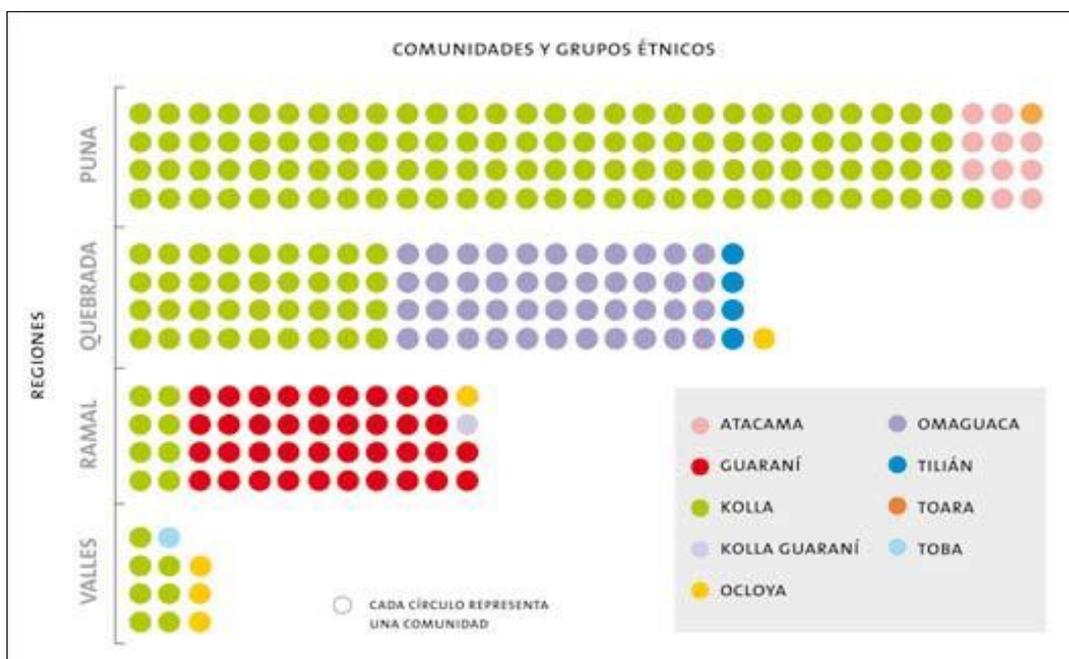
Los siguientes gráficos ilustran profusamente este hecho.

**Registro Provincial de Comunidades Aborígenes de Jujuy, según fecha de inscripción** <sup>67</sup>. (García Moritan y Cruz, 2011; 21)



<sup>67</sup> El ritmo de reconocimientos e inscripciones estatales obedece tanto a procesos internos de las comunidades como a políticas variables del propio estado.

## Ubicación de los grupos étnicos, por región geográfica



### *La Polémica ley 5030*

En este contexto de avances en las políticas públicas hacia los pueblos indígenas, de organización de los pueblos y de discusión al interior de las Comunidades con un fuerte tutelaje por parte de la Iglesia y otras organizaciones no gubernamentales, el poder político provincial responderá, con la sanción, en diciembre de 1997, de la polémica ley 5030.<sup>68</sup>

De acuerdo con esta, los títulos de propiedad se podían recibir tanto en los regímenes de propiedad individual y comunitaria pero, condiciona a todos quienes quisieran la modalidad comunitaria a la decisión de la Legislatura, que aprobaría por ley cada caso. Además de inconstitucional, por no respetar lo establecido por el artículo 75,

<sup>68</sup> ARTICULO 2º.-La adjudicación de las tierras que tradicionalmente ocupan los aborígenes deberá ejecutarse según opten los beneficiarios de la presente ley, por el sistema de propiedad complementaria o individual prevista en el artículo 75 inc 17 de la Constitución Nacional, conforme al régimen de las Leyes Nacionales Nros 23.302 y 24.071, o el régimen de la propiedad individual previsto en la ley N° 4394 .

ARTICULO 3º.-La adjudicación de las tierras en forma comunitaria prevista en el Artículo 75 inc 17 de la Constitución Nacional, o por el sistema previsto en las Leyes Nros 23.302 y 24.071 deberá en todos los casos, ser aprobado por Ley de la Legislatura. En el caso de la Ley N° 4394 se deberá seguir el procedimiento establecido en dicha normativa legal.

inciso 17, esta ley condenaba a *“tener que peregrinar ante la Legislatura para mendigar un título que (les) corresponde por hecho y derecho, privilegiando al que pide el título individual y desconfiando y menospreciando la decisión tomada (por la comunidad)”* (El Tribuno, 3/06/00), convertía, así, a las comunidades en objetos de negociación de las fuerzas políticas.

La Red Puna<sup>69</sup>, valiéndose de la ley 4926 (iniciativa popular) y con más de 2500 firmas de diversas comunidades, presenta el pedido de derogación de la ley 5030, en Asuntos Institucionales. En ese entonces, tanto esa comisión como el entonces Vicegobernador Daza se comprometieron a agilizar el tratamiento.

Una vez más, las esperanzas fueron vanas.

Mientras la arena política se empantanaba con la sanción de esta ley, durante el año 1997, comenzaron a llevarse a cabo, en el Departamento de Cochino y en el marco del P.R.A.T.P.A.J., reuniones informativas y toma de decisiones en el interior de las comunidades. No obstante, tanto la falta de voluntad política como las pujas internas partidarias hicieron que el Programa entrara en un estado de inercia hasta quedar suspendido a comienzos de 1998.

Así, cuando todo parecía haber quedado en nada, el movimiento indígena se rearticuló y, el año 2000 resultó otro momento de condensación de las demandas y acciones.

### ***Foro Permanente de los Pueblos Indígenas de Jujuy***

En mayo del año 2000, se constituyó el Foro Permanente de Los Pueblos Indígenas de Jujuy, que agrupa a más de 150 comunidades. La coordinación quedó a cargo de los abogados Doctor Enrique Oyharzábal Castro y Doctor Julio García. El propósito de este Foro era generar un espacio de encuentro entre las comunidades, para

---

<sup>69</sup> La Red Puna, se crea en noviembre de 1995, como resultado de las reuniones entre OCLADE, API, Cooperativa Puhna y GTZ, cuya conclusión fue la realización del crítico documento "Puna, promesa y olvido". En este documento, las distintas organizaciones realizan un diagnóstico en común y plantean algunas líneas de acción, para desarrollar a futuro un proyecto de desarrollo regional. Dicho documento es retomado y rediscutido en mayo de 1998 en la localidad de Yavi.

compartir experiencias y organizar la forma en que continuarán las demandas y exigencias con respecto a los temas sin resolver.

Como resultado de esta primera reunión constitutiva se resuelve:

- “1- Constituir una Comisión Ejecutora (con representantes por Zona).*
- 2- Constituirnos en el Foro Permanente de los Pueblos Indígenas de Jujuy.*
- 3- Remitir peticiones al INAI, el gobierno Provincial en sus distintos Poderes.”<sup>70</sup>*

Se trabajó por equipos sobre diversos temas de interés de las comunidades. En las conclusiones sobre el tema personería jurídica, señalaron que si bien había estado presente el esfuerzo propio de cada comunidad, se había recibido mucho apoyo de la Iglesia, a través de ENDEPA y de otras organizaciones de apoyo, *“todas las comunidades tienen sus representantes elegidos por la comunidad. Es importante el poder independizarse de las organizaciones de apoyo, sin perjuicio de poder pedirles apoyo en cuestiones puntuales.”<sup>71</sup>* Sentían que, a partir de esta organización, se habían hecho fuertes para pelear por sus tierras.

En las conclusiones generales se elaboró un petitorio donde se establecen *“como temas prioritarios, el tema tierras, el convenio nación provincia, la modificación de la ley 5030 en su artículo 3 y (...) que en la reforma constitucional se incorporen los derechos de los pueblos indígenas” (...)<sup>72</sup>*, que será dirigido al gobernador de la provincia, al vicegobernador y a los presidentes de los distintos bloques de la Legislatura Provincial.<sup>73</sup>

En el mes de mayo de ese mismo año, la Nación anunció que estaría dispuesta a reactivar el P.R.A.T.P.A.J., a partir de una serie de condicionamientos. Entre ellos, la regularización de fondos otorgados en el convenio suscripto anteriormente y no

---

<sup>70</sup> Acta constitutiva del Foro Permanente de los Pueblos Indígenas de Jujuy. San Salvador de Jujuy, 27 de mayo de 2000.

<sup>71</sup> Acta constitutiva del Foro Permanente de los Pueblos Indígenas de Jujuy. San Salvador de Jujuy, 27 de mayo de 2000.

<sup>72</sup> Acta constitutiva del Foro Permanente de los Pueblos Indígenas de Jujuy. San Salvador de Jujuy, 27 de mayo de 2000.

<sup>73</sup> Notas en archivo de Severiano Lamas, dirigente de la Comunidad de Hornaditas. Departamento de Humahuaca

destinados al fin otorgado y “*la modificación de la ley 5030 por entrar en colisión con las legislaciones vigentes en la materia*” (El Pregón, 5/07/00).

### ***Jubileo de la Tierra en Abra Pampa***

En agosto, mes de importancia trascendental para los pueblos originarios, representantes de 150 comunidades kollas y guaraníes se reunieron en Abra Pampa, en el encuentro del Jubileo de la Tierra. Resultado de este encuentro fue la elaboración de un extenso petitorio, donde el que el tono de las demandas se modifica notoriamente. Exigían:

- “*la inmediata entrega de los títulos comunitarios de las tierras que son nuestras desde siempre*”<sup>74</sup>,
- se los consulte en todos los temas que los atañen y que la consulta sea vinculante,
- que el Registro de Comunidades de la Provincia de Jujuy modificara los decretos de inscripción de comunidades y quitara la palabra “otorgamiento” para reemplazarla por el de “reconocimiento e inscripción”, de acuerdo al espíritu de la Constitución Nacional.
- Se modificara la Constitución Provincial y se incorporasen sus derechos de acuerdo a la legislación nacional e internacional.
- Se adecuasen los programas de enseñanza, contemplando una educación bilingüe e intercultural con la participación de las comunidades.

Las exigencias hacían hincapié en reclamar se les reconociera un rol como actores de sus propia historia, despojados de tutelajes,

*“exigimos del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas la participación y el protagonismo que nos corresponde como comunidades indígenas, protagonismo que nos ha sido negado por dicha institución privilegiando sus*

---

<sup>74</sup> Petitorio de Comunidades aborígenes de Jujuy y Salta en el encuentro del jubileo de la tierra realizado en Abra Pampa los días 19 y 20 de agosto de 2000.

*relaciones con organizaciones y sectores políticos. Exigimos que dicho Instituto escuche nuestra palabra en todos los asuntos que hacen a la defensa de nuestros derechos”<sup>75</sup>*

Cerraban el Petitorio con una invocación

*“a nuestra Madre Tierra, la Pachamama, para que abra los corazones de nuestra sociedad y de nuestros gobernantes, para que nos acepten como hermanos aborígenes, para que dejen de ignorarnos. Por respeto a nuestros mayores que hicieron el Malón de la Paz, para que juntos con nuestra Pacha, nos den el coraje de seguir sus pasos de pelear por lo que es nuestro.”*

El 4 de diciembre, las comunidades se movilizaron para insistir sobre las exigencias planteadas y a las que no habían tenido respuesta así como *“para asegurar la participación efectiva de las comunidades en la gestión, control y decisión del convenio Nación provincia, Adjudicación de tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano de todas las comunidades de Jujuy”* (El Tribuno, 4/12/00).

Una semana después, entre el INAI y el Ministerio de Bienestar social de Jujuy, se firmó un Protocolo adicional al convenio suscripto en 1996 para poner en marcha el demorado Programa acordado cuatro años antes. De acuerdo con este convenio se conformaba, por un lado, la Unidad Ejecutora del PRATPAJ (UEP) y, por el otro, la Comisión de Participación Indígena (CPI). Esta comisión estará integrada por:

- a) Un representante por cada comunidad aborígen en cuyas tierras se realice la mensura, que actuará conjuntamente con un representante por cada comunidad que posea o resulte adjudicataria de tierras colindantes.
- b) El obispo de la Prelatura de Humahuaca, Monseñor Pedro Olmedo.
- c) El obispo de San Salvador de Jujuy, Monseñor Marcelo Palentini, en el caso de los departamentos de santa Bárbara y Valle Grande.

---

<sup>75</sup> Petitorio de Comunidades aborígenes de Jujuy y Salta en el encuentro del jubileo de la tierra realizado en Abra Pampa los días 19 y 20 de agosto de 2000.

La CPI, además de participar en la redacción del Reglamento operativo, preveía el acceso a la totalidad de la información, especialmente, en lo relativo a la utilización de los fondos. Podía realizar propuestas, observaciones, evaluar y pedir cuenta de los trabajos de la UEP<sup>76</sup>. Era la primera vez que los indígenas se iban a desempeñar como actores en un organismo ejecutor de políticas públicas y no como sujetos de políticas públicas. (Entrevista a Enrique Oyharzábal).

Y, ya en los últimos momentos del año, el 26 de diciembre se logró la modificación de la ley 5030/97, por la Ley N° 3231 y la aprobación del protocolo adicional al convenio de R.A.T.P.A.J.

En la ley ley 5.030/ 97 se modificarán los artículos 2 y 3 que quedarán redactados de la siguiente manera:

(...) artículo 2 (...):

*“La regularización de los títulos de las tierras tradicionalmente ocupadas por las comunidades indígenas, que se realicen con los fondos establecidos en el Convenio serán para otorgamiento de títulos de propiedad comunitaria en los términos del art. 75 inciso 17 de la CN, el Convenio 169 de la OIT (aprobado por ley nacional N° 24.071) y de la ley nacional N° 23.302 de Política indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes en lo pertinente”*

(...) artículo 3(...):

*“La extensión de los títulos de propiedad establecidos en el artículo anterior deberán ser tramitados por ante la Escribanía de Gobierno de la Provincia. Las restricciones al dominio emergentes del artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional, deberán ser inscriptas en el Registro Provincial de la Propiedad de Inmuebles, mediante atestación marginal.*

(...) Se derogan los artículos 4,5 y 6 de la ley N° 5.030.

Si bien el Jubileo de la Tierra se concretó por una convocatoria de la Prelatura de Humahuaca, del Petitorio, surgió un posicionamiento diferente en el tono de las

---

<sup>76</sup> Cabe destacar, como se señalará en el capítulo 4, que la conformación de la CPI se demorará hasta agosto de 2001. Una vez más se pone de manifiesto la resistencia del gobierno provincial a la concreción de las políticas públicas relativas a la situación de los indígenas.

demandas y del rol que desempeñan. Para reforzar esta idea, Oyharzábal refiere “*en los años ‘93, ‘94 no había tanta participación protagónica de dirigentes indígenas. Esto será recién a partir del ‘96.*”

Al respecto, el Dr. Enrique Oyharzábal dice “*Pedro (refiriéndose al obispo) tuvo la generosidad y la visión de decir siempre: señores, yo acá no participo. La Iglesia y el Estado siempre buscaban que fuera el interlocutor: yo no, son las comunidades,(...), no me voy a sentar en la misma mesa, que era lo que querían.*”.

En el mismo sentido Pedro Olmedo manifiesta “*aprendimos en los momentos más difíciles...nos tomaban de mediadores y después nos dejaban pagando...ahí aprendí...mediador nada*”

El accionar y los reclamos de las Comunidades, centradas en el reclamo de sus territorios y en la reivindicación de su cultura como pueblo indígena se manifestará ante otros atropellos. Estos formaban parte de su cotidianeidad, lo que no disminuye su importancia, ya sea en aquel momento, como a la hora de analizarlo en perspectiva. Era habitual que el ejército realizara sus ejercitaciones de combate y tiro de artillería en tierras consideradas como fiscales por la provincia y reclamadas por las Comunidades. “*Al amanecer encontrábamos nuestros rastros arruinados*” dirá Severiano Lamas. En su relato, contó que fue al Instituto de Colonización donde le mostraron una nota, por la que el gobierno provincial le entrega al ejército las tierras para maniobras en Finca Negra Muerta. Solicitó entonces, se le enviara una nota al ejército. Le respondieron “*no te metas con el ejército*”. Agregó sonriente, “*ya veníamos cada vez más autónomos, cada vez más independientes. Ya manejaba bien todas las leyes*”.

En carta dirigida al director Coordinador del Instituto de Colonización, Ingeniero Alberto de Pascuale, del 28 de setiembre de 2000

*“los integrantes de los consejos comunitarios de las comunidades aborígenes del Departamento de Humahuaca (...) poner en su conocimiento nuestra preocupación por la presentación de una nota con fecha 8 de mayo del presente año (...) dónde el Grupo de Artillería 5 “Cap. Felipe A. Pereyra de la Lucena” solicita se OTORGUEN LOS TÍTULOS DE PROPIEDAD DE LAS TIERRAS FISCALES, a la “Guarnición Militar del Ejército Jujuy”, FINCA NEGRA MUERTA. (...) nos oponemos terminantemente a tal situación, por no respetar*

*nuestros derechos reconocidos y amparados en la Constitución Nacional y ley 24071- Convenio 169 de la OIT.”*

La nota la firman los presidentes de las Comunidades aborígenes y es avalada por el Foro Permanente de las Comunidades Aborígenes de Jujuy.

El 8 de noviembre del mismo año, el Ejército informó al Instituto de Colonización que, nuevamente, utilizará las tierras de Finca Negra Muerta que fueran cedidas a comienzos de año por dicha institución para sus prácticas militares, entre el 12 y el 17 de ese mes. Al día siguiente, el Instituto respondió que solamente las había cedido para el período comprendido entre el 25 y 28 de abril de ese año y que un nuevo permiso debía solicitarse con una antelación de, al menos, veinte días hábiles. También le informó que, como resultado de los ejercicios de tiro y combate llevados a cabo en el mes de abril, se habían recibido pedidos de las comunidades aborígenes y avalados por el Foro Permanente - solicitaban los títulos de propiedad de dichas tierras. Por último, para que el Instituto les otorgara una nueva autorización, recomendaban gestionar previamente un Acta de conformidad entre el Ejército y las Comunidades.

Dos días después, los integrantes de los consejos comunitarios solicitaron se negara la autorización del uso de sus tierras al ejército argentino. En caso de no tener *“una respuesta favorable en el término de 5 días hacemos expresa reserva de interponer RECURSO DE AMPARO ANTE LA JUSTICIA PROVINCIAL”*.

Ese mismo día, a las seis de la tarde, se reunieron en Humahuaca miembros de los Consejos Comunitarios de las Comunidades Aborígenes del Departamento de Humahuaca y el teniente coronel Oscar Frascaroli. Severiano cuenta cómo habían preparado la reunión, qué tenía que decir cada uno y en qué momento. Entonces, entre ellos, decían *“a ver hermanito”* y así daban el pie a la siguiente intervención *“Durante cuatro horas de reunión les dijimos leyes y artículos. Como resultado de esta asamblea en Humahuaca no hubo más maniobras”*. Sólo se autorizaron por única y última vez la que ya estaba preparada para esos días. Severiano refiere *“son pasos dados y a pie firme, hacia adelante. Pudimos hacerlo porque ya estábamos organizados”*.

Estos acontecimientos que Severiano Lamas recuerda como un hito me llevan a algunas reflexiones. La primera es que, en la carta del 28 de setiembre se refieren al otorgamiento de los títulos de esas tierras al ejército aunque que en realidad, se trataba solo del uso de las mismas. No obstante, podemos entender que, en tanto tierras

fiscales o sea, propiedad del estado provincial, como resultado de la historia a la que ya hemos hecho referencia implicaba un paso más en el despojo. Por otro lado, la importancia que surge del relato del dirigente indígena se puede dimensionar desde el peso que tiene el ejército como aparato represivo del Estado. En particular, si tenemos en cuenta la pasada dictadura cívico-militar.

Severiano contó, poco antes de estos acontecimientos con el ejército, que algunos “*hermanitos*” se sentían intimidados en sus reuniones por la presencia de los hombres “*de sotana*”. Conversó sobre este problema con Pedro Olmedo, él y los demás sacerdotes se pusieron a disposición de las Comunidades.

Al relato de estos acontecimientos, los considero pertinentes, ya que permiten vislumbrar la manera en la que se van posicionando con relación al Ejército y a la Iglesia.

Oyharzábal se refiere al surgimiento de esta nueva dirigencia y cuenta de Severiano Lamas

*“(...) el mismo Seve también ha hecho todo un proceso, Seve era policía retirado, fue presidente de centros vecinales... con una trayectoria de trabajo en centros vecinales y también es como que hace un quiebre y una vuelta impresionante a su raíz.”*

Hace alusión a la particularidad de que varios dirigentes surgidos por aquellos años se habían desempeñado como policías:

*“es muy fuerte el tema de policía dentro, Severiano, René Calpanchay y Vilca un chango de Yavi...porque además tenían herramientas, herramientas de saber redactar, de saber comunicarse, un manejo de autoridad distinto, empiezan a tener roles muy importantes dentro de las comunidades con una aceptación...es muy interesante este proceso.”*

Coincido con lo expresado por Oyharzábal ya que, una primera mirada, simplista haría que desconfiáramos de estos dirigentes. Creo que se debe contextualizar en principio que el oficio de policía, en un medio donde escasea el empleo, es garantía de un salario fijo y una obra social. Un aspecto más interesante para nuestro trabajo es ver cómo saben, estos dirigentes, aprovechar las herramientas de las que los ha provisto el Estado y cómo se resignifican en un proceso de fortalecimiento de la identidad indígena.

## ***Entre “invenciones” y “autenticidades”***

Al decir de Bengoa, esta emergencia indígena, se expresa, como dijéramos, a partir de la reafirmación de las identidades colectivas y se sustenta desde el inicio con los “usos del pasado” que hacen los propios actores.

Al respecto, Claudia Briones (1994) lleva a cabo un análisis enjundioso de las discusiones sobre los “usos del pasado” que se desatan desde de la obra de Hobsbawn y Ranger.

La autora señala que si bien - hasta los 80 - la posibilidad de conjugar Antropología e Historia se limitaba a analizar la manera en que el pasado construía el presente, las nuevas perspectivas de los “*usos del pasado*” y los procesos de “*invención de la tradición*” reformularon el vínculo entre ambas disciplinas y se centraron en el análisis del “pasado” como construcción social, siempre desde un “presente” local y posicionado.

El artículo de Briones sintetiza las discusiones de las últimas décadas al respecto.

Plantea que, en lo que hace a la relación entre Antropología e Historia, la importancia de las estructuras empezará a ser cuestionada, a partir del momento en el que Hobsbawn y Ranger editan “*la Invención de la tradición*”, en los primeros años de la década de los 80. Centrado en los “*usos del pasado*” el deconstruccionismo histórico que este libro promueve irá de la mano con un redescubrimiento del “*sujeto social*” en tanto “*agente*”.

Pasado el impacto producido por esta afirmación, se planteará la necesidad de analizar la complejidad de dicho planteo. Se impone preguntarse entonces, ¿cómo es que el pasado ha conducido al presente? ¿y cómo es que el pasado crea el presente?

La autora destaca, en tanto meritorio y destacable, de la obra de Hobsbawn y Ranger el hecho de iniciar una reflexión sistemática acerca de cómo el presente organiza y construye el pasado. Si bien es cierto que la obra de dichos autores se refiere a las tradiciones inventadas por los estados decimonónicos con el objetivo de legitimar estas construcciones sociales, la idea de invención se independiza para trascender el campo de la formación de los Estados-Nación y entonces aplicarse a otras construcciones sociales.

Es cierto que el concepto de invención parece referirse a construcciones “desde arriba”. De esta manera, fuera de este tipo de construcciones “artificiales”, parecieran quedar las “sociedades agrarias” o “primitivas”. A ello se suma que, de dicho análisis se desprende cierto halo despectivo hacia aquellas tradiciones inventadas por el hecho de carecer de autenticidad. Las tradiciones, los valores aparentan entonces desmoronarse. Aquí acude Briones, acercándonos la posición de Handler y Linnekin (Briones. 1994; 103). Para ellos, la vida social nunca es algo dado sino que toda tradición está simbólicamente constituida y construida. La noción de *autenticidad* con la que se inviste, es más el resultado de un proceso de interpretación que atribuye significado en el presente mientras refiere al pasado, que una cualidad objetiva de ese pasado. A la sazón, también es necesario contemplar y tener en cuenta el papel del investigador quien, con sus preguntas asume un rol activo en la construcción de los hechos que parecen dados.

Así, estamos en condiciones de afirmar que la noción de invención en tanto construcción social es aplicable para todas las sociedades. Esta idea nos ayuda a pensar y desarticular la apreciación de aquellos contemporáneos de la emergencia indígena en la Quebrada y Puna Jujeña, que se manifiestan escépticos ante la autenticidad o no quienes se reconocen como indígenas.

Considero altamente ilustrativo al respecto el caso que cita la autora sobre el análisis que hace Hanson (Briones. 1994; 104) de la cultura maorí. Hace hincapié en que no sólo los grupos dominantes inventan tradiciones para legitimar relaciones asimétricas de poder, sino que también los grupos subordinados inventan sus propias tradiciones con el objetivo de legitimar o validar alguna realidad presente, aspiración o demanda.

Hanson enfatiza, entonces que toda realidad cultural está preñada de invenciones. En consecuencia, los investigadores no deben poner el acento en desbrozar “lo auténtico” de lo que no lo es, sino analizar los procesos por los cuales algunos elementos han adquirido autenticidad.

Estas afirmaciones no hacen más que profundizar la polémica. Y, a pesar de que el concepto de invención no se plantea en tono peyorativo, la propuesta de Hobsbawn y Ranger se vuelve incómoda desde el punto ideológico, cuando se lo aplica a grupos subordinados. A mi entender dicha dificultad estriba en una mirada contradictoria. La de quienes, desde lo académico, simpatizan con los reclamos de los pueblos originarios y al mismo tiempo les niegan- como grupos subordinados -la posibilidad de un rol activo, en

tanto agentes. Por ende, también les niegan la facultad de instalar agendas, por ejemplo, de tipo política. Entonces “lo auténtico” como valor esencial, sería lo que vuelve legítimo el simpatizar con grupos subordinados.

Al respecto, resulta significativo el análisis de Diego Escolar sobre el caso de “emergencia” aborígen y huarpe en Cuyo. Los huarpes, extinguidos desde el discurso dominante y tras el cristal de la nacionalidad, viven un proceso de transformación de sus identidades colectivas *“que suponen ‘usos del pasado’ que habilitan dichas identificaciones disputando y eventualmente negociando con discursos hegemónicos”* además de *“apoyarse en supuestos y categorías de realidad alternativas para quebrar el guion hegemónico instalado en su propia conciencia”* (Escolar, 2012; 56).

En las tierras altas de Jujuy, el caso huarpe que analiza Escolar, presenta características diferentes. Espósito (2012) en su tesis doctoral sobre la Finca Tumbaya, (Quebrada de Humahuaca), apela al concepto de etnogénesis acuñado por Sturtevant (1971). Este *“da cuenta del proceso de transformaciones étnicas durante largos períodos históricos”* (...) *enfaticando en la historicidad de la formación de grupos sociales”* (Espósito, 2012; 19). Dicho concepto puede revelarnos la historia de resistencia a la situación de dominación a la que fueran sometidos.

Escolar redefine teóricamente el concepto. Desde su reinterpretación, la etnogénesis *“da cuenta de las relaciones entre grupos y categorías étnicas que se crean, desechan, transforman, reciclan, se invisibilizan o neutralizan, siendo un proceso donde la “emergencia” es uno de sus momentos”* (Espósito, 2012; 20). La autora señala que el saber arqueológico los declara oficialmente muertos. No más ver la leyenda que reza en la pirámide construida en la cima del Pucará de Tilcara en homenaje a Ambrosetti y Debenedetti. La misma fue construida en 1935 y declara *“De entre las cenizas milenarias de un pueblo muerto exhumaron las culturas de nuestros aborígenes dando eco al silencio”*.

No obstante y como hemos visto, hacia fines del siglo XIX y durante el siglo XX “lo colla” está presente en debates de la legislatura o en la concreción de acciones por parte de los pueblos indígenas. Un punto de inflexión en el ámbito académico será la creación de la Universidad Nacional de Jujuy<sup>77</sup> y la creación de las carreras de

---

<sup>77</sup> La Universidad Provincial de Jujuy, creada en 1972, contará solamente con las carreras de Agronomía, Química, Minas y Metalurgia. Será a partir de la ley n° 20.579 del 13/12/73 que se convertirá en

Antropología e Historia. Será el comienzo de una serie de estudios regionales dedicados a esta problemática (Espósito, 2012).

El punto central estuvo puesto más que en la negación de lo indígena, en su estigmatización. No deberán disputar su existencia con el saber académico contemporáneo, como en el caso cuyano. Comentarios como “ahora son todos indios” o “trabajan de indios”<sup>78</sup> –entiendo- se anclan más en el asombro por el hecho de haberse revertido el carácter vergonzante que conllevaba y menos en el dudar de que efectivamente lo sean.

Considero importante destacar que no se trata de la aparición de una etnicidad nueva, sino de un proceso novedoso de “visibilización” o “emergencia” que se da en esta determinada coyuntura histórica. Será en el marco de la aboriginalidad, en tanto construcción, en la que coexisten una etnicidad privada - experimentada íntimamente, y una etnicidad pública, definida por la arena pública donde el Estado se relaciona con los pueblos aborígenes. Resulta ilustrativo el comentario de Rubén Cruz<sup>79</sup>. Habla de “*la cultura para afuera,*” y de que es necesario “*volver a la temática de la identidad, de la resistencia...*”

En el caso que nos ocupa, la reconstrucción de la memoria abreva en la ancestralidad, en reconocerse como verdaderos originarios, en tanto habitan esas tierras desde un tiempo inmemorial, al tiempo que se percibe un proceso de revitalización de la cultura andina de la mano de otro que, conlleva a la profundización en las formas de organización y de las acciones de reclamo.

Este proceso se da en el contexto global del que hiciéramos referencia en un comienzo y, en particular, en el marco de la etapa de democratización, posterior a la última dictadura militar. <sup>80</sup>

---

Universidad Nacional, creándose las distintas Facultades, entre ellas, la de Humanidades y Ciencias Sociales.

<sup>78</sup> Expresiones como estas fueron escuchadas en conversaciones informales por pobladores no indígenas.

<sup>79</sup> Primer sacerdote diocesano de la Prelatura de Humahuaca, humahuaqueño.

<sup>80</sup> Hoy hay un autorreconocimiento del ser qolla, - aunque se advierte la yuxtaposición de identidades nacionales y étnicas, con sus consecuentes contradicciones: “soy “qolla” pero no boliviano”. La adscripción identitaria a la cultura andina no desborda la frontera nacional, y desplaza el estigma al ser boliviano. Al respecto, Karasik - señala “*no debe olvidarse que se les exigió a las ‘comunidades aborígenes’ que declararan explícitamente su carácter ‘argentino’ al pedir su reconocimiento legal. El dispositivo de reconocimiento como segmento étnico supone en este caso la posibilidad de desconocimiento, al negar*

Con relación al “nuevo vigor” de la cultura andina como marco referencial, en el presente análisis, privilegio dos elementos que, por su peso simbólico dan cuenta de la visibilidad que ha cobrado la cultura qolla en el noroeste de nuestro país. En primer término, el renovado auge que ha cobrado el coqueo en la vida cotidiana - además de sus usos ceremoniales - el akhulliku o masticación de la coca ha pasado del espacio privado al espacio público. El otro elemento es la vitalidad del culto a la Pacha Mama, cuyos momentos ceremoniales más intensos ocurren en el mes de agosto y en carnaval.

La biografía de la hoja de coca nos indica que, en tiempos coloniales y junto a otras, se convirtió en una mercancía articuladora de un amplio mercado interno que aún se mantiene activo. Este espacio tenía como núcleo al centro minero de Potosí y llegaba hasta Tucumán, al sur.

El coqueo es una práctica fuertemente representativa del mundo cultural andino, ligada a pautas de sociabilidad y de ritualidad. Dicha práctica, primitivizada y criminalizada por la Guerra a las Drogas fue perseguida. De ese modo, se invisibilizó el mercado lícito de la misma.

A mediados del siglo XX, la lucha internacional contra el narcotráfico, que consideraba a la hoja de coca como estupefaciente, hizo que se estableciera un cupo decreciente hasta llegar a una meta cero, en un plazo de 25 años. Coincidente con la dictadura militar, en nuestro país, se prohibió la importación y el consumo en su estado natural.

Ya en democracia, en el año 1989 expiraba el plazo para la erradicación de los cultivos. La llamada ley Snopek abre nuevamente la exportación a la Argentina.<sup>81</sup>

La hoja de coca además de estar relacionada con pautas de sociabilidad, usos recreacionales y medicinales se halla fuertemente asociada con la ritualidad, está presente en las ofrendas que se le hacen a la Pacha Mama.

---

*otro registro de ‘ancestralidad’: negar los antepasados bolivianos propios o de los compañeros para ser reconocidos como indios”*

<sup>81</sup> Ley 27737 (1989) Art. 15.- La tenencia y el consumo de hojas de coca en su estado natural destinado a la práctica del coqueo o masticación, o a su empleo como infusión, no será considerada como tenencia o consumo de estupefacientes.

Alejandra Portugal (2006) señala dos épocas de intensa actividad ceremonial. La primera, en agosto, de carácter propiciatorio para la fecundidad y la fertilidad. Y, la segunda, el momento de las cosechas, tiempo de distensión. Tiempo de celebrar y agradecer.

Pacha Mama, culto telúrico de los sectores populares del Ande anterior al incario que impuso como religión oficial el culto al Sol. El pensamiento dual y complementario andino permitió su continuidad. Con la conquista, la rápida desintegración del Estado Inca, arrastró al culto solar de las élites, pero aquel permaneció fuertemente arraigado el culto de los runas. (Reyes, 2008)

A manera de cordón umbilical indestructible, las tradiciones ancestrales siguieron alimentando la necesidad y la obligación de celebrar y de agradecerle<sup>82</sup> los bienes recibidos. Honrarla forma parte de la vida cotidiana del mundo andino. En agosto, especialmente el 1º, se abre la boca de la Pacha para corpacharla, es decir, ofrecerle a la tierra todo lo que ella da: el alimento, bebida, tabaco. Esta ceremonia propiciatoria, comienza la preparación de la tierra para la siembra, una acción de reciprocidad hacia a la tierra por lo que la tierra da.

Esta ceremonia no sólo se realiza en la quebrada y Puna, ofrendándole alimentos, bebidas y hojas de coca y sahumando las casas, sino que también se practica en la capital, sahumándose además sanatorios, oficinas, y otros espacios. Ha desbordado los límites de lo privado para hacerse popular en otros contextos. Su peso simbólico da cuenta de la visibilidad que ha cobrado la cultura indígena en el noroeste de nuestro país.

En su viaje de estudios, en un restorán céntrico de la ciudad de San Salvador, el 31 de julio por la noche, Rivera Cusicanqui señala haber presenciado la ceremonia de ofrenda a la Pachamama.

---

<sup>82</sup> Esta ceremonia ancestral patrimonio de los pueblos originarios implica un compromiso profundo con una cosmovisión en el que la Pachamama es mucho más que la tierra. Pacha es tiempo y espacio, Mama son los cuatro elementos de la Naturaleza, luz, aire tierra y agua. El hombre forma parte de ella. En agosto, en el hemisferio sur, la Pachamama comienza a abrir sus entrañas para que la fecunden. Este mes está íntimamente ligado con el Inti Raymi (año nuevo solar) que se inicia el 21 de junio y el Kapaj Raymi, asimilado al carnaval europeo, que es la gran celebración del florecimiento de la tierra. El carnaval andino es entonces la manifestación de la alegría por las cosechas, el multiplico, la continuidad de la existencia.

*“La dueña del local, con una coplera de la Quebrada y el conjunto de Tomás Lipán auspiciaron la ceremonia que consistía en enterrar un plato de “tijtíncha” o cocido de granos, carne y tubérculos en un “berque” u olla grande de cerámica cocida. Luego se tapaba la comida con tierra y se cubría la olla con hojas de coca. En esta parte de la ceremonia, los auspiciantes invitaron a todos los presentes, y se formó una larga fila de gente echando coca haciendo parar cigarrillos encendidos sobre la hoja, y “ch’allando” con vino.” (Rivera Cusicanqui, 2003; 146).*

Al día siguiente, una ceremonia similar tuvo lugar en el mercado artesanal de la ciudad,

*“una variante más concurrida e igualmente ceremonial de la “ch’alla” a la “Pachamama”. El entierro se realizó en el jardín municipal, y se consumió coca, comidas típicas y chicha, además de vino. Folkloristas como Tomás Lipán y varios conjuntos de la Quebrada amenizaron la fiesta”. (Rivera Cusicanqui, 2003; 146)*

Dos años después, en la Biblioteca Popular de Tilcara, tuve la oportunidad de presenciar la misma ceremonia. En aquella ocasión los directivos explicaron que, hacía un tiempo se habían planteado la necesidad y la importancia de difundir su cultura hacia aquellos que nos acercábamos a conocerlos. Los dueños de casa realizaron las ofrendas y luego invitaron al público a que colocara cigarrillos encendidos en la boca abierta de la Pacha. Terminadas las ofrendas el canto del purmamarqueño, Tomás Lipán, amenizó la celebración.

Para carnaval se vuelve a abrir la boca de la Pacha, es el momento de la celebración por las cosechas. El carnaval es fiesta. Es un tiempo especial, donde se suspende la vida ordinaria, es el tiempo del exceso permitido, del exceso reglado por el propio ritual de la fiesta. No hay en él espectadores, es un hecho colectivo, todos participan, todos están invitados, todos forman parte del regocijo.

Más allá de las lógicas particularidades locales, se mantiene una constante en lo que hace a las instancias rituales centrales de la celebración: el desentierro, el martes de ch’alla y el entierro.

El desentierro es el momento más esperado, que dará inicio a los festejos del Carnaval.

Cada comparsa tiene su mojón, generalmente alejado de la zona poblada, al pie de algún cerro. Es el momento de “pedirle permiso a la tierra”. Algunos se arrodillan con unción<sup>83</sup> antes de adornar amorosamente el mojón. Varas de maíz, flores, serpentinas y papel picado transforman el mojón abandonado el año anterior. Lo ch'allan<sup>84</sup>. Las autoridades de la comparsa abren la boca de la Pacha, no sin antes sahumar, y comienzan la ceremonia donde los ofrendantes, se arrodillan generalmente de dos en dos, para ofrecer con ambas manos. A diferencia de la celebración del 1° de agosto, en esta oportunidad las ofrendas consisten, en especial, en bebidas y hojas de coca. Mientras, va comenzando la danza al son de las bandas de músicos o de los movimientos rítmicos que acompañan la cajeadada y el sonido ronco y profundo del erkencho. Mutuamente, se entalcan la cara y adornan con papel picado y serpentinas de colores. Una ramita de albahaca, en la oreja o en el sombrero, será el símbolo del carnavalero. En los últimos años, se ha incorporado la nieve industrial: en un comienzo como divertimento entre los niños pero luego se extendió su uso (Rivera Cusicanqui, 2003; 146). Los padrinos o madrinan del mojón vigilan que todo se haga según corresponde: permiten la participación de visitantes, siempre y cuando, se atienda a las normas de la ceremonia.<sup>85</sup> Cuando termina el desfile de ofrendantes, vuelven a cerrar cuidadosa y respetuosamente la boca de la Pacha y se desentierro el Carnaval. Según los casos, las bombas de estruendo anuncian el descenso de la Diablada del cerro más cercano o se saca del mojón un muñeco, que representa el diablo. Una algarabía generalizada baila alrededor del mojón con la nueva bandera de la comparsa, hasta que el diablo encolumna la fila de danzantes hacia las casas donde se los espera con las “invitaciones”. El vaso con “saratoga”<sup>86</sup> pasa de mano en mano. Las invitaciones serán en los días subsiguientes y por las tardes. Muchas comparsas tienen diabladas sus trajes están profusamente decorados con espejos de colores. Las máscaras, algunas con un alto grado de elaboración - si bien no alcanzan el brillo de los costosísimos trajes de la diablada de Oruro- son muy vistosas y coloridas. Después del desentierro, la

---

<sup>83</sup> Resulta notable observar - rasgos religiosos sincréticos. Muchos de ellos se arrodillan, piden a la Pacha permiso y que todo se desenvuelva en armonía. Luego hacen la señal de la cruz.

<sup>84</sup> Ch'allan es la acción de bendecir y agradecer, mojando o rociando con bebidas alcohólicas,

<sup>85</sup> En oportunidad del desentierro del Carnaval 2006, una mujer de edad vestida a la usanza típica ocupada afanosamente en los preparativos del mojón, fue interrumpida por un joven turista que quiso ch'allan el mojón. La anciana, severamente, le respondió: “No, déjenos a nosotros que sabemos cómo hacerlo”

<sup>86</sup> Bebida dulzona preparada a base de vino y fruta.

comparsa es acompañada en su recorrido por bandas de metales. Tanto las diabladas como las bandas de metales tienen una fuerte tradición en Bolivia. Estas son un desprendimiento de las danzas rituales de los Diablos, cuyas raíces se vinculan con creencias mineras: el culto al Tío desarrollado en los tiempos coloniales, donde los mitayos eran trasladados a trabajar en los socavones. A su vez, este culto tiene su origen en el legendario Huari, dios de las profundidades, a quien le pedían su protección. De ahí que, si bien la representación del Diablo es cristiana, este no carga con los atributos del mal y no es temido ni eludido como inculcaba la Iglesia. (Gavazzo, 2002; 137).

Otro momento importante en la semana de festejo es el martes de ch'alla. Esta ceremonia adquiere un carácter más privado y, mientras en las otras instancias todos participan, en esta oportunidad es posible compartir la ceremonia si uno es invitado especialmente. Se ch'allan los bienes recibidos u obtenidos durante el año en señal de agradecimiento. El martes de ch'alla es una celebración más íntima, familiar, con amigos.

Después de días de baile y música, caras blancas de talco, papel picado y serpentinas multicolores que cuelgan a manera de múltiples collares, llega el entierro. Es el fin de la fiesta, se vuelve al mojón y se prende una fogata. Se arroja al fuego todo lo que tiene que ver con la fiesta: los trajes viejos, se sacuden el talco, el papel picado, se arrojan las serpentinas y se quema el diablito. Una vez más, se ch'alla el mojón, mientras los diablos lloran y se lamentan.

Esta breve descripción sólo persigue poner de manifiesto el carácter central que tiene el culto a la Pachamama en la celebración del carnaval y el carácter ritual del mismo.

El carnaval, en tanto espacio de escenificación de la cultura, mediante elementos de un profundo peso simbólico, construye una red de sentido, en el que los individuos se comunican y comparten una identidad en común.

Subrayo que hablo de identidad como proceso (Vázquez, 2000) de mantenimiento de una identidad diferenciada, que se construye y se reconstruye permanentemente en la interacción hacia el interior de la propia cultura y con el "otro". Lejos estoy de una interpretación "esencialista" que entiende lo identitario a la manera de un listado de características congeladas y estáticas. Como señala Bengoa *"la realidad indígena actual no son las "sociedades folk" que estudiara la Antropología tradicional sino una combinación cada vez más compleja de relaciones urbanas y rurales, con contactos internacionales y en una permanente confrontación entre la tradición*

*etnocultural y la modernidad*” (Bengoa, 2007; 36). Hoy los pueblos indígenas han roto el aislamiento. Muchos de sus dirigentes han retornado a sus comunidades después de su experiencia en las ciudades. Algunos han tenido incluso acceso a la educación universitaria, viajan y entran en contacto con la realidad de otros pueblos indígenas. Esta “nueva” identidad en diálogo permanente con la modernidad a la vez se reconstituye y se nutre en prácticas ancestrales.

## CAPÍTULO 4

### *Comenzando el nuevo milenio*

Hemos hecho un recorrido sobre el proceso de organización que se desencadena a partir de la incorporación de los derechos indígenas a la Constitución Nacional. En este proceso se distinguen, como hitos, el PPI, la organización de las Comunidades de acuerdo con la Resolución n° 4811, la obtención de las personerías jurídicas, la creación del P.R.A.T.P.A.J. y la constitución del Foro Permanente de los Pueblos Indígenas de Jujuy.

En el que caso que nos ocupa, este tiempo no estará ajeno a las tensiones con el Estado, en particular, con el Estado provincial, que pone de manifiesto su escasa voluntad política para concretar la entrega de los títulos sobre las tierras a las comunidades.

Asimismo hemos visto cómo la identidad “colla” fue revirtiendo la valoración negativa endilgada por los otros. Colla era la designación estigmatizante con la que los capitalinos jujeños identificaban a sus comprovincianos norteños, hasta hace unas décadas atrás. Así como Fausto Reinaga reivindicó el término indio como bandera política, el Centro Kolla hace lo mismo, por primera vez, en 1980.

El término kolla o indio podía ser auto-referencial en contextos familiares o entre pares, pero era tomado como un insulto cuando se enunciaba desde afuera. Esto ha cambiado con el fin de siglo.

### *Mientras tanto, del otro lado de la frontera*

En Bolivia, en el año 2000, comenzaron los levantamientos indígenas que dieron inicio a un ciclo de movilizaciones.

En abril de 2000, se produjo “*un punto de quiebre histórico porque se ha puesto en debate el diseño del estado, la reforma radical de la sociedad y sus instituciones*” (Mamani Ramírez, 2004; 23). El gobierno de Banzer, en su intento por privatizar el agua

en Cochabamba, desencadenó la llamada “guerra del agua”. El gobierno boliviano entregó en concesión el servicio de distribución de agua de la ciudad a la empresa “Aguas del Tunari”, subsidiaria de la trasnacional norteamericana, Bechtel. De esta manera, el agua era convertida en mercancía, lo que atentaba contra los usos y costumbres de la gestión del agua de los campesinos regantes. Esta medida provocó el rechazo generalizado y se constituyó en la oportunidad política que permitió la creación de un espacio de unidad de las comunidades ante el inminente peligro de desaparecer.

En el mismo año, en los meses de setiembre y octubre, se realizaron bloqueos<sup>87</sup> en el camino internacional Patakamaya-Tambo Quemado, que conecta Bolivia con Chile. A partir de este movimiento, se estructuró toda una acción colectiva que reconstruyó sentidos de identidad indígena aymara de esta región. Era la primera vez que se producía un levantamiento indígena en la zona desde el de Zárate Wilka en el año 1899.

En octubre de 2000 se redactó la Declaración de Achacachi, en la que se declara el renacimiento del poder indigenal y de las naciones originarias de Bolivia. Achacachi se convirtió en el altiplano norte en “*espacio de difusión de discursos contra-hegemónicos aymaras en un territorio cercado de levantamientos indígenas*” (Mamani Ramírez, 2004; 49). Para la misma época el Chapare era un territorio en rebelión con bloqueos de caminos.

Los bloqueos de los caminos continuaron en 2001. En el año 2002, con la asunción de Sánchez de Lozada al gobierno, se agudizó la situación. En el - “febrero negro” de 2003, el Estado boliviano desplegó una feroz política genocida. En setiembre de 2003, en Warisata se declaró la Guerra Civil Indígena. Esta declaración se concretó en el marco de movilizaciones multitudinarias, en contra del propósito de vender gas por puertos chilenos, conocida como la “guerra del gas”. Para la misma fecha, se produjo el levantamiento en la ciudad de El Alto, ciudad de población fundamentalmente indígena aymara. (Mamani Ramírez, 2004). En todos estos conflictos flameaba la bandera multicuadrada. Estos nuevos levantamientos escenificaron el conflicto social en los

---

<sup>87</sup> los bloqueos se llevaron a cabo llenando los caminos de piedras, troncos, palos y ramas en puntos estratégicos del camino.

símbolos de poder indígena, la wiphala que, a un tiempo, aglutina, diferencia y actúa como llamamiento social para hacer prevalecer la vida comunitaria de los ayllus.<sup>88</sup>

El indio se transformó en actor político. Estalló la camisa de fuerza de la identidad campesina, (Rivera Cusicanqui)<sup>89</sup> la cuestión irresuelta por la oposición a reconocer al “otro” y así emergió el indio con sus símbolos.

### *Y en las tierras altas de Jujuy*

Una vez más, en el extremo norte de nuestro país el retorno del indio, se nutre de los movimientos indígenas quechuas y aymaras en Bolivia.

A pesar de que en nuestro caso se han perdido las formas de vida comunitarias de los ayllus, estos actúan como anclaje - en una referencia al mundo andino- que, a su vez, se inscribe en un mítico pasado de rebeliones y reclamos desde el siglo XVIII. El ayllu es el referente de esta comunidad política imaginada cuya historia ha pervivido en su propio espacio.

Si bien el siglo parecía finalizar promisoriamente, la arena política donde se disputaba la titularidad de la tierra seguía siendo cenagosa y atravesada por tensiones que respondían a intereses ajenos a los de las Comunidades aborígenes.

El diario El Pregón del 1 de abril de 2001 recoge el Primer Encuentro de comunidades aborígenes de Jujuy, que tuvo lugar el 31 de marzo y el 1 de abril, en la ciudad de San Salvador de Jujuy. El artículo comienza con un pomposo título: “*Regularización de las tierras. Pueblos aborígenes comienzan a transitar importante proceso*”. El mismo fue convocado por el gobierno provincial, el INAI y la UEP. También participó de la organización un equipo integrado por el COAJ, el Foro de Pueblos Indígenas, organizaciones indígenas de la Puna y guaraníes, la Prelatura de Humahuaca y la Diócesis de Jujuy.

---

<sup>88</sup> El cuerpo de los símbolos es la estructura de significados o representaciones que se manifiestan en el tejido de mensajes o imágenes enraizados en objetos físicos. Además de la wiphala, otros símbolos son la hoja de coca, los pututus y los awayus. (Mamani Ramírez, 2004).

<sup>89</sup> Conferencia de Silvia Rivera Cusicanqui en el Centro Cultural San Martín, Buenos Aires, 2005.

Enrique Lusco, miembro de la comunidad Huancar del Pueblo Atacama expresaba *“los que vivimos en estas tierras queremos opinar y decidir”*. Entre tanto, Ana González, coordinadora del INAI, destacaba que *“este programa de tierras en Jujuy puede transformarse en modelo para otras provincias”*. Dos páginas después, El Pregón publicó otro artículo referido a la entrega de tierras. En este caso recoge la voz del gobernador Eduardo Fellner quien considera que *“es primordial la necesidad de compatibilizar los intereses de los sectores”* (...) se deben tener en cuenta *“los verdaderos derechos e intereses de las comunidades indígenas (...) siempre y cuando se mantenga y se acuerden los intereses de los distintos sectores involucrados”*.

Una nota de opinión publicada en El Tribuno el 16 de agosto de 2002, titulado *¿Existen los aborígenes?* y firmada por Roberto Pellegrino echa luz sobre estas tensiones. En un principio, el título llama poderosamente la atención, ya que la lectura de los periódicos de la época da cuenta de los pueblos aborígenes como actores sociales. Cuando se avanza en la nota, se advierte el carácter irónico de aquel. Afirma que, a pesar de la evidencia de su existencia, en *“las altas esferas del gobierno empezaron a dudar sobre la existencia de los aborígenes, o por lo menos de sus derechos a la posesión de las tierras que vienen ocupando desde sus ancestros y a la utilización de los recursos naturales contenidos en ellas”*. El autor de la nota señala que el debate está motivado por los intereses de las empresas mineras. Esta apreciación ilumina la declaración de Fellner donde, como ya cité, decía *“se mantenga y se acuerden los intereses de los distintos sectores involucrados”*. Pedro Olmedo, en entrevista, lo confirma cuando dice *“el problema era con el Estado provincial (...) por el tema de la minería”*

La alternativa para el gobierno provincial es compleja. Debería negar una realidad subalternizada y estigmatizada, pero que siempre reconoció. Por otra parte, los fondos que Nación enviara para el Programa de Regularización de Tierras no fueron utilizados para tal fin. Se desconocía el destino de los mismos. La posibilidad de denunciar el convenio colocaría a la provincia en el centro de un escándalo internacional. Por otra parte, debería devolver los fondos que fueran desviados para otros fines.

A pesar de las pomposas declaraciones, es sencillo interpretar entonces, las razones de la morosidad provincial. Tanto en el cumplimiento de lo reglamentado como en el armado de obstáculos como la ley 5030.

Podemos acercar otro ejemplo.

Si bien se había reactivado el convenio entre Nación y Provincia, recién en agosto del 2001 se aprobó la conformación de la CPI, de acuerdo con el Expediente N° 200-40/01 Decreto N° 3810.

A los fines de efectivizar lo resuelto en Asamblea Provincial de Comunidades Aborígenes realizadas los días 31 de marzo y 1° de abril del corriente año y el petitorio efectuado a esta gobernación, el gobernador de la Provincia decretó:

*Art. 3. Apruébase la conformación de la CPI, en sus dos instancias una de carácter permanente durante la ejecución del Programa y otra a integrarse durante los trabajos de mensura en los departamentos, la que estará integrada por el Obispo de la Prelatura de Humahuaca y el Obispo de la Diócesis de Jujuy y representantes de las comunidades.*

El campo de disputa no cesó. ENDEPA, a nivel nacional, elaboró un proyecto de consolidación de las actividades económicas de su asesoría jurídica por el que “*se propone acompañar y apoyar a los Pueblos Indígenas de Argentina:*

- *Desde la capacitación legal y la defensa jurídica de sus derechos.*
- *Desde el protagonismo indígena.*
- *Desde la identidad cultural.”* (Archivo de la Prelatura de Humahuaca, Caja ENDEPA 1998/2001-2002).

Mientras tanto, frente a la inminente reforma de la Constitución Provincial, el Foro de Comunidades Aborígenes de Jujuy propuso la reforma del artículo 50. El mismo se refiere a la protección e integración de las comunidades. El Foro señala que “*los pueblos indígenas jujeños no necesitamos protección, sino el respeto a nuestros derechos*” (El Tribuno, 16/07/02).

En entrevista realizada por El Tribuno (7/04/03) a Daniel Almirón, Director técnico del PRATPAJ, se refiere a cuando se está en la instancia de cerrar el tema del territorio con una determinada comunidad, surge alguien como poseedor de un título

vitalicio. Este destaca que “*es notoria la inducción cuando el pretendiente de una propiedad individual no puede disimular un asesoramiento que surge indirectamente de algún político o de algún defensor de algún terrateniente*”. Estos dichos, abonan una vez más, la existencia de intereses ajenos a las Comunidades que se atraviesan en el camino de la recuperación de las tierras.

Recién en junio de 2003, se entregaron los dos primeros títulos en el Departamento de Humahuaca. Serán los correspondientes a las Comunidades de Pueblo Viejo y La Cueva de Humahuaca. El acto de entrega tuvo lugar en el Hotel de Turismo de Humahuaca.

De acuerdo con la información provista por el Dr. Enrique Oyharzábal y el Obispo Pedro Olmedo, estos títulos no eran producto de la acción del PRATPAJ sino que eran títulos trabajados con anterioridad por el Instituto de Colonización y que no son de carácter comunitario.<sup>90</sup>

En este mismo año se sumará una nueva complejidad al escenario que venimos analizando.

### ***La Quebrada de Humahuaca, Patrimonio de la Humanidad.***

A mediados del año 2003, la UNESCO declaró a la Quebrada de Humahuaca patrimonio de la humanidad en la categoría de paisaje cultural.

La acción de la UNESCO se enmarcó en los cambios producidos en la década de los '90. En esos años, el organismo adoptó un enfoque antropológico. Será desde este enfoque que se abordará la patrimonialización de determinados paisajes. En este contexto se tomarán en consideración los siguientes aspectos:

- La coexistencia entre el hombre y la tierra, como movimientos de población, asentamientos, sus modos de subsistencia y su evolución tecnológica
- El hombre en sociedad, las interacciones humanas, la coexistencia cultural, la espiritualidad y su expresión creativa.

---

<sup>90</sup> Recordemos que el debate por la posesión comunitaria de las Tierras es posterior a la creación del PRATPAJ.

Es a partir de este enfoque que nació la categoría de paisaje cultural. Ella expresa la combinación de la acción del hombre con la de la naturaleza.

En el año 2003, la Quebrada de Humahuaca ingresó entonces en la categoría de paisaje cultural. Según los documentos emitidos por la UNESCO, la caracteriza el hecho de ser un paisaje “continuo” en el tiempo, que sigue teniendo un papel social activo en la sociedad contemporánea, conjuntamente con la forma tradicional de vida

En la justificación de dicha designación se tuvo en cuenta que la Quebrada de Humahuaca es un estrecho y extenso valle excavado por el Río Grande, flanqueado por montañas y que se extiende a lo largo de unos 150 km desde las tierras altas andinas al norte hasta los valles subtropicales al sur. Este ha ocupado y ocupa un espacio estratégico en la región. Desde hace 10.000 años, ha constituido una ruta natural imprescindible para el traslado de personas y las ideas desde la época de los cazadores y recolectores hasta la actualidad constituyendo un importante itinerario cultural a través del tiempo. Desde la época de los pueblos cazadores recolectores, pasando por las primeras comunidades agrícolas hasta las grandes sociedades agrícolas e importantes pueblos, la ocupación del Incario, las ciudades españolas con sus iglesias como las luchas por la independencia a comienzos del siglo XIX, cuando la Quebrada de Humahuaca cumplió un papel fundamental en la lucha con el español. Se encuentran allí numerosos sitios de arte rupestre, que ponen en evidencia el uso de cuevas y refugios de la época de los cazadores-recolectores hasta la llegada de los españoles. En algunas cuevas, petroglifos y pictografías se observan personas y animales geométricos junto a representaciones de los españoles a caballo que se enfrentan a guerreros de a pie, como en el caso de “El Pintado” a unos 20 km al norte de la ciudad de Humahuaca. Asimismo, son de destacar, el sistema de terrazas para el trabajo agrícola en Coctaca, todavía en uso, como los Pucarás. También se encuentran varias iglesias y capillas representativas de la época colonial. Todos estos elementos estuvieron detallados en el documento que se elaboró para ser declarado patrimonio por la UNESCO.

Precisamente, por tratarse de un paisaje cultural, más allá de la historia y los elementos materiales que dan cuenta de la misma, se caracteriza por la presencia continua de usos y creencias que dan cuenta de la vigencia de esta cultura.

El gobierno provincial organizó una serie de reuniones a las que no fueron invitadas la mayoría de las comunidades aborígenes. Paralelamente, en la Escuela de

Artes de Humahuaca se organizaron unas Jornadas, donde participaron representantes de varias de las comunidades de los departamentos de Humahuaca y Tilcara, que no habían sido convocadas al encuentro oficial. Esta situación puso de manifiesto de qué manera dicha declaratoria agudizó una problemática ya existente, a pesar del aparente carácter reivindicatorio de la misma.

De esta manera, se sumará una nueva complejidad a la trama que venimos describiendo. Esta implicará nuevos campos de disputa.

### ***En la era de la cultura: Turismo y Cultura, entre lo pintoresco y lo ancestral.***

Se produce una convergencia de la visibilización de los pueblos collas en la Quebrada y Puna Jujeña, resultado de una larga lucha, y la internacionalización de la región, en tanto fue declarada Patrimonio de la Humanidad. Esta convergencia, además de otros factores que favorecen la explotación turística de este espacio, convierte a la cultura en un elemento que se tensiona entre su función reproductiva y la de una mercancía.

En el caso de nuestro país, hacia fines de la década de los '90, el turismo pasó a ser considerado una política de estado. (Troncoso, 2012)

Desde los centros de poder y desde sus organismos internacionales, en las últimas décadas, la cultura ha pasado a ocupar un lugar de importancia a la hora de pensar en el desarrollo. Junto a ella, el patrimonio cultural se ha convertido en un nuevo recurso. En este sentido es razonable pensar, independientemente de los valores indiscutibles de la región, que el impulso y los esfuerzos para propiciar la declaratoria responden a una estrategia político-económica (Torres Fernández, 2009): la de convertir a la región en un recurso económico para la provincia, por medio del turismo. Recordemos la crisis a la que ya hemos hecho referencia (Almiró, A. y Troncoso, C.; 2004).

Esto *“puede ser comprendido en términos más amplios en relación con ese fenómeno que conocemos como ‘globalización’, en donde el proceso de des-industrialización de la década del 1990 sirvió como catalizador para realzar el ‘efecto benéfico’ del progresivo desarrollo turístico sobre la economía.”* (Sosa, 2011; 134)

En este contexto y en torno a la cultura, convergen la emergencia indígena - en un proceso de reconfiguración de identidades, que apela a la cultura ancestral -y el enfoque antropológico de la UNESCO que mencionáramos, donde la cultura se encuentra en el centro de los debates contemporáneos sobre la identidad (Lacko, E., 2011). Será entonces que el respeto y el reconocimiento a la diversidad cultural se conviertan en el lenguaje cotidiano de dicho organismo internacional. El turismo es visto como una estrategia para el desarrollo. De esta manera la identidad se transforma en mercancía y pone en entredicho la facultad de enajenarla (Comaroff, 2011).

Este reposicionamiento de la Quebrada de Humahuaca se produce en el marco de un nuevo paradigma turístico. Es la crisis del turismo masivo, vinculada al mundo del trabajo, que da paso a un turismo caracterizado por la fragmentación, tanto en el tiempo del que se goza de las vacaciones como en lo que respecta a las ofertas específicas. (Bertoncello, 2006).

Señala Moragues Cortada (2006) que *“más allá de las especialidades mercadológicas o de los objetivos de las personas (deberíamos considerar) al turismo como instrumento polivalente, adaptable a múltiples perspectivas e intencionalidades”*

Una vez más, se observa una actitud ambivalente por parte del gobierno provincial. Por un lado, promueve el desarrollo de proyectos de turismo rural comunitario, donde contempla la participación de las comunidades aborígenes y, al mismo tiempo, se muestra inerte ante el proceso de escalada inmobiliaria que trae aparejado la valorización de la tierra, y desata una nueva etapa de apropiación por parte de distintos tipos de capitales. Eso, claro, con la complicidad por acción u omisión de funcionarios provinciales y nacionales.

Esta inercia se entiende en la medida en que las gestiones del poder político ante la UNESCO, para la declaración de la Quebrada de Humahuaca como Patrimonio de la Humanidad, se visualizan como alternativa de crecimiento económico de una provincia quebrada por las políticas neoliberales. Estas políticas, por omisión, harán más complejo aún el problema de la tierra.

El hecho de que no se hayan entregado las tierras a quienes las reclaman ha colocado, en algunos casos, en condiciones de despojo y, en otros, de precarización frente a la escalada inmobiliaria que se desata en la Quebrada al reposicionarse la región como lugar turístico (Troncoso, 2012). El desembarco de capitales tensiona el derecho a

la posesión de la tierra. Colisiona la lógica del Derecho occidental del Estado con la lógica del Derecho consuetudinario. Este último, basado en la ocupación de la tierra desde la época de los “abuelos”. Frente a este turismo de grandes capitales, los pobladores sólo logran ubicarse en puestos de trabajo que refuerzan su subalternidad e, inclusive a veces deben abandonar sus viviendas.

La declaración de la Quebrada de Humahuaca como Patrimonio de la Humanidad hace que el Estado estimule las prácticas culturales que antes condenaba. “Paisaje cultural” es la categoría asignada por la UNESCO para declarar a la Quebrada Patrimonio de la Humanidad. Lo qolla<sup>91</sup> se vuelve atractivo para el turista. La Quebrada y la Puna han dejado de ser zonas vergonzantes que el país ocultó y que los propios jujeños escondieron.

*“La revalorización de lo aborigen, de lo andino coloca a esta área de la provincia en una situación nueva, de ser considerada un área relegada en tanto no concentraba actividades productivas y contaba con una sociedad tradicional que muchas veces se buscaba invisibilizar, pasó a ser el lugar desde dónde se reactivaría (al menos en parte) la economía provincial y todas sus otrora desventajas pasaron a considerarse (y promocionarse desde la provincia) como atractivos turísticos y referentes patrimoniales”* (Troncoso, 2012; 205).

Pero, como todo, tiene sus luces y sus sombras. La nueva visibilidad por parte del Estado va de la mano de la mercantilización de la cultura. Así, - en aquellas localidades donde se produce una afluencia masiva de turismo - en algunos casos, las ceremonias aparecen algo desvirtuadas. No se trata de un planteo esencialista: Un turismo a la búsqueda de lo exótico o lo pintoresco no puede compenetrarse con el sentido profundo del carnaval y muchos lugareños lo viven como una invasión.

Al respecto, el sacerdote Rubén Cruz, en referencia a la banalización de la cultura que se ha producido por los hechos descriptos dice *“la cultura para afuera, se ha vaciado de contenido, (hay que) volver a la temática de la identidad, de la resistencia... lo nuevo no hay que desecharlo pero cotejando las cosas sin dejarnos ahogar por la moda y el folklorismo pero con otro sentido.”*

---

<sup>91</sup> Colla/Coya/Kolla/ Qolla son utilizados indistintamente tanto por los organismos oficiales, prensa, instituciones y pueblos originarios. Los dos últimos parecieran apelar a una grafía que se condice con las lenguas originarias.

Sin embargo, ante este nuevo embate de un capitalismo metamorfoseado, en las comunidades se desarrollan nuevas estrategias.

*“El surgimiento de nuevas actividades económicas etiquetadas, como por ejemplo “turismo rural” o “turismo étnico”, no pueden ser vistas como respuestas espontáneas a nuevas modas o perfiles de turistas internacionales, ávidos de nuevas experiencias culturales, sino como estrategias de supervivencia de sectores de población que vieron vulnerados sus sistemas de reproducción socio-económicos por el avance del neoliberalismo” (Sosa, 2011; 134).*

En el marco de la ambivalencia mencionada, el periódico El Tribuno (7/01/04) recoge un proyecto de Capacitación en Ecoturismo que evite *“hacer de los habitantes un elemento más del paisaje, reservando los beneficios del turismo a las empresas comerciales.”* Se advierte sobre los riesgos de un turismo concebido sólo desde el punto de vista del mercado, que podría dar lugar a *“a la aparición de elementos extraños, falsificaciones culturales o aprovechamiento destructivo.”*

Este nuevo intersticio será aprovechado por las Comunidades. Muy pocos días después, representantes del Foro de Comunidades Aborígenes presentan, ante funcionarios provinciales proyectos de ecoturismo indígena.

Se proponen *“crear un sistema de recepción del turista y promover un espíritu hospitalario, para que el visitante pueda convivir con la actividad diaria del campesino indígena, inclusive compartiendo la vivienda del lugareño”* (El Tribuno, 18/01/04). Piden tarea de promoción a la Secretaría de Turismo y Cultura, encabezada por Jorge Nocetti. Se propone tomar como prueba piloto a una comunidad que, en este caso, será la Comunidad Aborigen de Hornaditas.

En simultáneo, dicha comunidad había dado inicio a una experiencia cuyo propósito era el de promover un encuentro entre culturas, a partir de la convivencia de los turistas con los habitantes de una comunidad.

El programa de actividades planificado contemplaba:

- Partida de los turistas desde San Salvador de Jujuy, recorrerán Tilcara y Humahuaca.

- Llegada a Hornaditas. Visita al gran Churqui y al cardón abuelo de más de 14 metros de altura. Visita a los petroglifos de Sapagua,
- Serán ubicados en diferentes casas de la Comunidad y compartirán las comidas de la región.
- Caminatas. Visita a Alto Sapagua, donde se observarán restos del camino Inca. Inca Cueva, en donde hay numerosos restos arqueológicos. Se visitarán otras comunidades y otros Pucaras.
- Se prevé la visita al Festival de la Comunidad Aborigen de Chorrillos.

La programación establecía una serie de reglas que debían ser respetadas por los turistas.

Severiano contará al periódico que se proponen *“alcanzar la revitalización de las tradiciones culturales y el orgullo comunitario, la generación y diversificación de nuevos ingresos económicos, integración y reconocimiento de la diversidad étnica en nuestro país y la promoción del desarrollo económico sustentable”*.

No será la única actividad de carácter turístico cultural. Tanto El Pregón como El Tribuno darán una amplia cobertura al “Camino de la Sal” que se reeditará por primera vez a mediados de abril del mismo año. Este camino era el que antiguamente realizaban los “abuelos” y unía Hornaditas con Santuario Tres Pozos, en las Salinas Grandes (Departamento de Cochínoca). Este circuito posibilitaba el intercambio entre Comunidades. Son varias las Comunidades involucradas en el proyecto: Rodero, Ronque, Juiri, Candelaria, Queragua, Cuchillaco, Soledad, Mal paso, Agua Blanca, Azul pampa, Río Grande, La Poma, La Despensa, Piscuno, Negra Muerta, Aguas Blancas (Cochínoca), Vicuñayoc, Pizungo y Cueva Colorada.

Además de rescatar una antigua tradición, se la visualiza como una alternativa para generar ingresos por medio del turismo. Severiano Lamas<sup>92</sup> expresa:

*“la inquietud nació cuando la UNESCO declaró patrimonio de la humanidad a la Quebrada. Fue entonces que reflexionamos y decidimos ocupar los lugares vacíos, entre ellos el turismo, porque nos dimos cuenta que rescatando antiguas*

---

<sup>92</sup> En ese momento, presidía el Foro de Comunidades Aborígenes de Humahuaca.

*tradiciones podíamos trabajar y beneficiarnos con la creciente llegada de viajeros”*. (El Pregón, 11/02/04).

Héctor Lamas<sup>93</sup>, nos cuenta de aquella experiencia. *“Había que volver pero no conocíamos. Había que hacer un relevamiento. Había gente que se ofrecía pero eran de afuera y para evitar problemas dijimos que no.”* La organización no fue sencilla, eran varios pero finalmente *“no fuimos muchos, pero fuimos. Había varios pero se anima Narciso Vargas artesano, Carlos Salas técnico en turismo, Severiano, yo, una señora de la Plata con su pareja, que trabajaba con yuyos. Vino uno de Tucumán con su pareja, por yuyos aromáticos. Habían alquilado dos caballos en Rodero para el viaje, además de los burros. Llevaban pasto para los caballos, pero “el caballo es palabra mayor para nosotros”*.

En algunos tramos el camino alcanza los 4000 metros de altura. En los senderos casi desdibujados, como silenciosos testigos del paso de caminantes anteriores, están las “apachetas”.<sup>94</sup> Severiano dice: *“nosotros también llevamos nuestras piedras y pedimos que la Pachamama nos ayude, ruegos que hacemos en voz alta, todos juntos o también desde el silencio del corazón”* (El Pregón, 11/02/2004).

Partieron del salón comunitario de Hornaditas con cargas de maíz, habas, papas andinas y frutos de la Quebrada, a lomo de burro. En Santuario Tres Pozos, trocaron sus productos por cargas de sal, como solían hacerlo sus “abuelos”.

En el recorrido de los 120 kilómetros que implica el trayecto, surgieron algunos inconvenientes. Llegados a Altos de Coraya, a 4000 metros sobre el nivel del mar, debieron pedir una ambulancia en la que enviaron de regreso a los turistas que los acompañaban. El camino no era sencillo *“en parte desaparecía el camino y había que buscar, preguntábamos, nos decían por ahí”*.

El alquiler de los caballos no estaba dentro de sus posibilidades, además de necesitar pastos para alimentarlos, *“mandamos de vuelta los caballos, nosotros seguimos*

---

<sup>93</sup> Héctor Lamas, oriundo de Hornaditas y primo de Severiano. Una vez terminados los estudios primarios, no pudo seguir estudiando y comenzó su vida laboral. Anduvo por varias provincias pero ninguna le gustó, por lo que la mayor parte trabajó en la provincia de Jujuy recalando en Palpalá donde conoció a su mujer Clara Domínguez. Las condiciones laborales iban desmejorando, le pagaban a él solo, aunque su mujer también trabajaba, quedó sin obra social, y ya tenían a dos de sus cuatro hijos: Marina y Fabio. Será entonces en 1992 cuando decida volver a su tierra y empezarán a impulsar la organización de la Comunidad.

<sup>94</sup> Montículos de piedra ligados a la espiritualidad andina, allí se coquea, se reponen energías y los caminantes agregan una piedra en ofrenda a la Pachamama.

*y mandamos de vuelta los caballos”.* Siguieron con los burros, *“eran ocho o diez, donde se paran comen (los burros). Íbamos equipados, equipo para dormir, agua.*

A Héctor se le ilumina la mirada, ya ha perdido cierta reticencia que mostraba al inicio de la charla. Cuenta cómo eran recibidos a medida que avanzaban en el camino. *“se iban anoticiando en Ovara, Coraya, Casa Grande...había una maestra, Río Grande, La Poma ...nos recibían muy bien, nosotros todos contentos.”* La intención de la *revitalización de las tradiciones culturales y el orgullo comunitario*, con la recuperación del “Camino de la sal” se pone de manifiesto al relatar *“dábamos pequeñas charlas a los chicos y maestros y explicábamos sobre el camino. Se trataba de volver a tener un poco de tradición”.*

Llegados a Santuario Tres Pozos, sonrío y cuenta, *“nos aplaudían, nos esperaban con la comida, nos trataban como jefes, iban a llevar a descansar los animales”.*

El viaje había durado cuatro días, permanecieron un día realizando el intercambio para luego emprender el regreso.

Los periódicos mencionados dedican varias notas a este proyecto que se concreta en abril de 2004. Héctor me informa que *“lo hicimos tres veces,<sup>95</sup> ellos (los de Santuario Tres Pozos) no vinieron, nosotros cumplimos las tres, ellos no se pudieron organizar”.*

No fue la única acción en este sentido. En el mes de octubre, los periódicos El Pregón y El Tribuno, en sendas notas del 18 de octubre, informan sobre una siembra comunitaria que se realizó en la Comunidad Aborigen de Hornaditas el 1º de dicho mes.

Ambas notas toman las palabras de Severiano Lamas:

*“La Comunidad Aborigen de Hornaditas, mediante resolución comunitaria continúa con la recuperación de la cultura, la historia y demás saberes de los mayores, a través del registro y posterior sistematización de los relatos que a partir de ahora se llevará a cabo en el mes de octubre de cada año”*

---

<sup>95</sup> El número tres tiene un significado especial, los acontecimientos importantes se deben repetir por tres veces como también el traje de carnaval se usa por tres años y luego se quema en ofrenda.

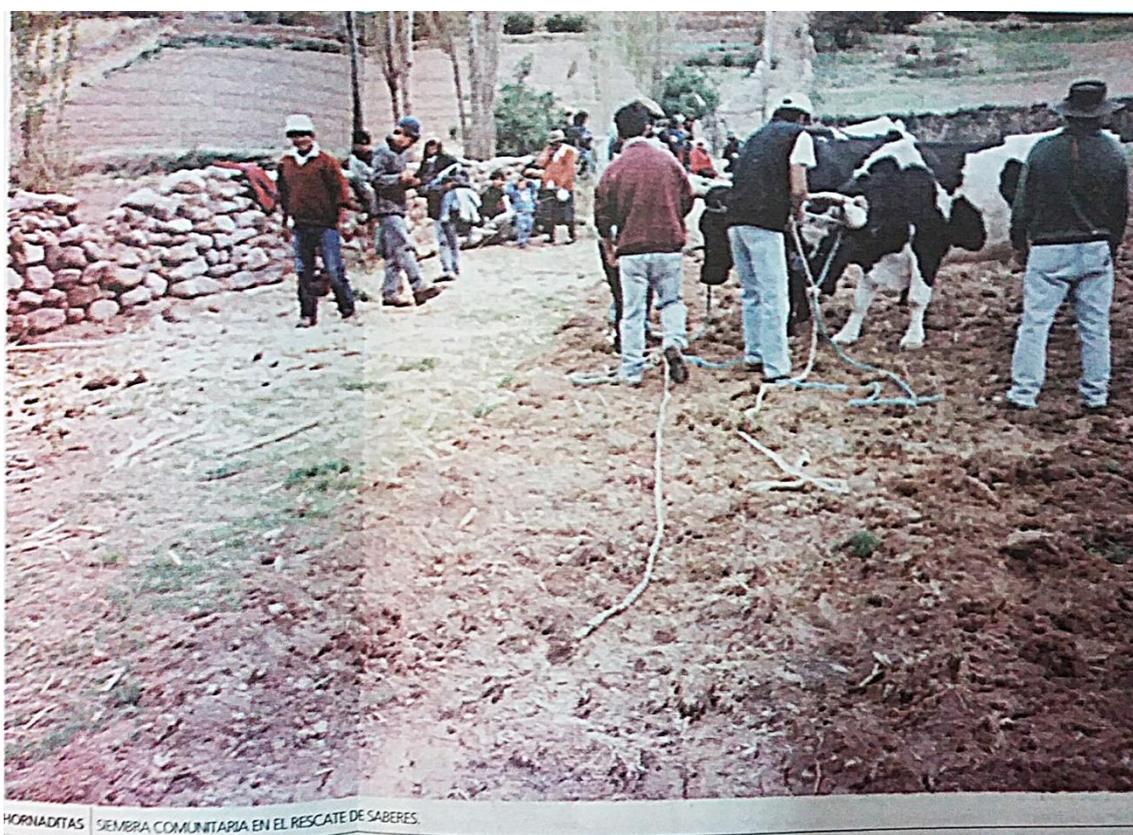
Las notas continúan con la descripción de la actividad de la jornada, que comenzó con el “enfloramiento de los bueyes” previo al arado y posterior siembra. Una vez terminada la siembra, celebraron con una “cajeada” y “copleada”.

Llamó mi atención la similitud de las notas, si bien la de El Tribuno contiene más detalles. En una conversación informal con Severiano, le pregunté sobre esta coincidencia. Rió y me dijo “*tenía mis contactos*”.

Una vez más, esto tira por la borda la concepción de los pueblos indígenas como meros sujetos pasivos. Por el contrario, proyectan y concretan acciones en las que ponen de manifiesto su carácter de agencia.

Asimismo, podemos destacar que, mientras antes la “cultura” se había convertido en obstáculo, luego pasó a utilizarse como recurso de negociación en la coexistencia con la sociedad dominante. Actúan su cultura como estrategia y como recurso ante las agencias gubernamentales e internacionales (Wright, 1998).

A continuación una imagen de la siembra comunitaria publicada en el diario El Tribuno.



En las circunstancias anteriormente descritas, en que las Comunidades Aborígenes de Humahuaca, con eje en la de Hornaditas, generan acciones tendientes a recuperar y potenciar su cultura, tendrá lugar el Turismo Rural de base comunitaria. Es oportuno insistir en que estos emprendimientos turísticos son avalados por el Estado provincial. El mismo que, a la par que los promoción, a también protege la radicación de grandes capitales en el sector turístico.

La familia Lamas de Hornaditas es pionera en este tipo de turismo. Comenzó en el año 2002, a partir de un hecho fortuito, cuando albergó y convidó con una bebida caliente a unos turistas que habían quedado varados en la ruta hasta el día siguiente, cuando pasaría el siguiente transporte.

Clara<sup>96</sup>, oriunda de Yaví, casada con Héctor Lamas, nativo de Hornaditas, nos informa sobre la Comunidad, localizada a 17 km al norte de la ciudad de Humahuaca, sobre la ruta nacional N° 9. Su casa se encuentra en la zona de la Mesada, a la derecha de la ruta, en dirección a La Quiaca. Nos cuenta que esto nació *“como un emprendimiento muy nuestro”* con el objetivo de *“hacer estudiar a los hijos”*. Clara y Héctor tienen cuatro hijos, dos de ellos realizan estudios superiores en Salta. Es importante señalar que esta actividad no reemplaza a las actividades agrícolas y pastoras tradicionales, sino que suman a ellas esta otra alternativa. La actividad principal es la referida a la hacienda, las familias *“tienen 300, 400, 500 cabras, el trabajo de la hacienda lleva la mayor parte del tiempo”*. La otra actividad es el cultivo: papa, maíz. Clara y Héctor tienen frutales en el campo. Sólo en el caso de *“la carne se vende algo en el mercado de Humahuaca, pero es básicamente para el consumo”*-señala. Las necesidades se resuelven mediante el intercambio de excedentes entre las familias aunque no constituyen fuentes de ingreso de dinero. Ellos se iniciaron en esta actividad con el objetivo de lograr que sus hijos estudiaran, ya que les permite contar con un ingreso de dinero sin descuidar sus actividades habituales. Este emprendimiento les permite *“no abandonar la casa, ni los cultivos, estar en familia, sin descuidar las tradiciones”*; evita el necesario desmembramiento familiar que implica desplazarse a la ciudad para obtener ingresos. Cabe señalar que muchos miembros de la Comunidad, incluido el matrimonio Lamas, han pasado por la experiencia de emigrar en busca de mejoras económicas y han regresado a cultivar sus tierras y sus tradiciones. Los hijos que estudian lejos de la

---

<sup>96</sup> Entrevista a Clara Domínguez de Lamas, pobladora de La Mesada- Hornaditas, Departamento de Humahuaca, Provincia de Jujuy.

Comunidad regresan periódicamente a ella y a la casa familiar y retoman las actividades habituales como si nunca hubieran dejado de realizarlas.

Clara nos da una definición de Turismo de Base Comunitario. Aclara que no es Comunitario, sino de base comunitaria, en razón de que no es la Comunidad en su conjunto que asume dicha actividad, sino algunas familias, con la autorización de ésta. Tampoco los ingresos obtenidos se distribuyen en la Comunidad, sino que son de la familia que se dedica a esta actividad. Sin su permiso no es posible hacerlo, estarían faltándole el respeto. Establece una diferencia tajante con el mero hecho de brindar hospedaje, aclara que *“eso está bien para la ciudad”*. Se entusiasma y precisa: *“turismo es nuestra siembra, son nuestros tejidos, es el hilado de la lana, el teñido, son nuestras comidas tradicionales, nuestros cuentos, abrir nuestras culturas: el todosantos, la Pachamama, la minga”*...

### ***Y continúan los reclamos por la tierra***

Una vez más, los periódicos jujeños recogen las voces de las Comunidades. En marzo de 2004, se reunió la Comisión de Participación Indígena en Humahuaca para evaluar la marcha del Programa para la adjudicación de tierras (PRATPAJ). Como resultado de dicha reunión, se elaboró un documento firmado entre otros por el obispo Pedro Olmedo, René Calpanchay, Rosario Quispe, Primo Guanuco (CPI por Humahuaca).

En el documento señalan que el Programa iniciado en 1996 no ha entregado aún ni un solo título y que han convocado a definir medidas de acción directa. Hacen hincapié en que *“Hemos accionado mediante un amparo en contra de la Provincia de Jujuy para que ponga un plazo de un año en la entrega de títulos y que se frene el avance en manos de los particulares en contra de las comunidades; pero el estado sigue negando nuestros derechos sin darnos ninguna respuesta”*. (El Pregón, 10/03/04). El artículo continúa y cita partes del documento: *“Hemos denunciado todas estas irregularidades ante la OIT el año pasado, por el incumplimiento del Convenio 169 ratificado por nuestro país y por la ley 5231 de nuestra legislatura”*. *“Hemos agotado todas las vías legales a nuestro alcance y nuestra paciencia”*. Exigen plazos definitivos, tanto al gobierno provincial como al nacional.

Resultado de esta presión, el gobernador Fellner, en los primeros días del mes de abril, firmó los tres primeros decretos de adjudicación de tierras a comunidades del Departamento de Susques. De inmediato, desde la UEP, piden la regularización de la entrega de tierras a través del PRATPAJ, independientemente de los tres decretos ya firmados y de la reunión mantenida con el INAI. El Pregón (9/04/04) destaca que, *“se supo que los aborígenes entregarán un petitorio a Néstor Kirchner cuando llegue el próximo 13 de abril. Hay preocupación en la población aborigen por la demora.”*

A pesar de los reclamos, la única novedad con relación a las tierras será la entrega de las escrituras a las tres comunidades a las que el gobernador había firmado los decretos. Esto se concretará recién en el mes de agosto.

En octubre, las Comunidades Aborígenes del Departamento de Humahuaca exigieron la agilización de la entrega de tierras de todas las comunidades que ya están mensuradas: *“Esperamos un cambio de actitud y que se note en firmes decisiones políticas”* (El Pregón, 13/10/04).

El año 2005 transcurrió entre anuncios promisorios por parte del gobierno provincial, declaraciones del INAI y la presión de las Comunidades Aborígenes. Las tres escrituras entregadas a las Comunidades de la Puna eran hartamente insuficientes frente a la cantidad de Comunidades que exigían sus tierras. Tanto El Pregón como El Tribuno siguieron dedicándole espacio en sus publicaciones. Esto último pone en evidencia que las Comunidades son actores sociales reconocidos. A diferencia del caso de etnogénesis huarpe (Escolar, 2014), las Comunidades Aborígenes jujeñas no deben disputar su reconocimiento como originarios. El eje de la disputa estará centrado en el reclamo por sus tierras. Este reclamo, como hemos visto, data desde la misma construcción del Estado.

Jorge Rodríguez, a la sazón presidente del INAI, expresaba la necesidad de avanzar con la mensura de las tierras, ya que el Estado había realizado el amojonamiento de las mismas. (El Pregón, 9/03/05). Mientras tanto, las Comunidades Aborígenes del Pueblo Omaguaca <sup>97</sup> eligieron representante al Consejo de Participación Indígena del INAI. La votación, secreta y directa, se realizó en la sede de la Prelatura de Humahuaca con la fiscalización de la doctora Eisemberg, Secretaria de Derechos Humanos de la

---

<sup>97</sup> Es importante señalar que los periódicos recogen la modificación en la autodenominación. En estos años se produjo un pasaje de la denominación genérica para todos los pueblos originarios de las tierras altas de Jujuy: Pueblos Coyas a Pueblo Omaguaca, para las Comunidades del departamento de Humahuaca. Es de destacar que esta autodenominación surge con el mismo proceso de empoderamiento.

provincia. La elección recayó en José Colqui como delegado titular, Primo Guanuco y Roberto González, suplentes y Juana Cardozo y Albino Benicio como asesores.

A mediados de 2005, la CPI dirige una nota a la UEP, con motivo del retraso en la entrega de las tierras. Desde la vigencia del PRATPAJ, ya hace nueve años, sólo se entregaron los tres títulos ya mencionados. Señalan que *“no se ha demostrado voluntad ni política ni operativa para concretar la titulación de los territorios comunitarios”* (El Pregón, 10/07/05). Continúan denunciando que la Fiscalía de Estado impone nuevos requisitos no contemplados en la normativa acordada, con el fin de no entregarlas. Asimismo, el gobernador tampoco ha afectado tierras luego de la ley 5231. Señalan la paradoja por la que la *“provincia reconoce la preexistencia de las Comunidades Aborígenes y la posesión ancestral de sus territorios”* sin embargo, *“reconoce los derechos mineros (...) las Comunidades ni siquiera son notificadas de los pedimentos que existen en sus territorios ancestrales”* (El Pregón, 10/07/05).

En esta oportunidad, ya no es una nota de opinión, sino las voces de las Comunidades que desnudan los intereses de las mineras y de la provincia.

El apoyo al PRATPAJ por parte de los representantes en la CPI ha ocasionado que recibieran críticas de las Comunidades por el casi nulo avance. Han llegado al límite de la tolerancia. A fines de agosto la gobernación anunció la firma de siete decretos para Comunidades de los Departamentos de Cochino y de Yavi.

El pueblo Omaguaca continúa a la espera.

En el mes de noviembre se llevó a cabo una reunión de la CPI con la UEP del PRATPAJ, con el fin de evaluar la marcha del Programa. A partir del análisis de los expedientes, se acordó avanzar con la mensura y los decretos de adjudicación de algunas comunidades omaguacas como las de Cianzo, Aparzo, Palca de Aparzo, Rodero, Hornaditas y Chorcán.

El pueblo Omaguaca continúa a la espera.

### ***Un fallo histórico***

El año 2006 será otro punto de inflexión para las Comunidades.

Del otro lado de la frontera política, el triunfo electoral de Evo Morales se concretó con su asunción en el centro espiritual de Tiawanaku. El diario El Pregón (19/01/06) recogió la invitación a participar, hecha a Natalia Sarapura, en aquel momento coordinadora del COAJ. También hacía referencia al primer encuentro de autoridades indígenas organizado por el MAS al que acudirían también representantes de Colombia, Venezuela y Ecuador.

Mientras tanto, en las tierras altas de Jujuy, los integrantes del CPI no cesaron en la exigencia de la entrega de escrituras con el correspondiente decreto de adjudicación de ocho comunidades, cuyos trámites están finalizados, así como en la presentación de todas las mensuras ya realizadas en la provincia.

Será el mes de mayo un mes jubiloso para las Comunidades. El Tribunal Contencioso Administrativo, en un fallo histórico en relación al recurso de amparo que la CPI hubiera presentado en agosto de 2003<sup>98</sup>, condenaba al estado provincial

*“a entregar en un plazo no mayor de 15 meses las tierras en propiedad comunitaria según el nuevo derecho a las Comunidades indígenas de Quebrada, Puna Y Ramal y confirma disposición del Convenio 169 de la OIT, por el cual el Estado tiene la obligación de consultar a los pueblos indígenas en aquellos asuntos en los que se encuentran involucrados, como gestión de recursos naturales, explotación económica de sus territorios y cuestiones ambientales”*  
(El Pregón, 15/05/06).

El mismo fallo judicial impedía que el gobierno provincial pudiera entregar las tierras afectadas para las comunidades a particulares. Fueran estos miembros del pueblo aborígen o terceros. También hacía hincapié en la necesidad de dar participación en todos aquellos trámites, donde están involucrados sus territorios; en particular, los que se tramitan en el Juzgado Administrativo de Minas.

A modo de celebración- y me atrevo a considerar como demostración de fuerza - unos días después, las comunidades aborígenes de toda la provincia se reunieron en Abra Pampa. En este encuentro se hizo memoria de la larga lucha por la posesión de las

---

<sup>98</sup> El recurso de amparo presentado por la CPI por mandato de las Comunidades aborígenes, contó con el patrocinio letrado de los doctores Pablo Baca y Enrique Oyharzábal.

tierras, al tiempo que manifestaron la expectativa de que el Gobierno cumpliera con lo determinado por el Tribunal.

En el acto se homenajeó a los antepasados

*“quienes tras el proceso de expoliación impulsado primero desde la Conquista y luego con la construcción del Estado-Nación – bregaron por la restitución de la tierra, que no sólo es el centro de producción material sino también el lugar de realización existencial y espiritual de los pueblos indígenas”* (El Pregón, 22/05/06).

Cientos de nombres resonaron en el acto: los de aquellos que participaron en las batallas de Abra de la Cruz y Quera, cuando los levantamientos en la Puna a fines del siglo XIX; los de los caminantes del Malón de la Paz, en 1946. Dos sobrevivientes de aquella epopeya: Narciso López y Lucrecia Morales presidieron el acto y fueron el centro de los homenajes.

En una extensa nota, más adelante el periódico continúa

*“parece inaugurar un nuevo tiempo: el del cumplimiento efectivo del derecho de los pueblos aborígenes, para generar condiciones que les permita salir de la pobreza, de la marginalidad y la exclusión a la que fueron lanzados por la institucionalidad occidental. El acceso a las tierras alumbra posibilidades de un desarrollo gestionado desde su propia mirada y los reposicione como actores en las sociedades actuales”.*

Cabe destacar que acompañaron el acto representantes de la Diócesis de Jujuy<sup>99</sup> y de la Prelatura de Humahuaca, entre ellos, la misionera claretiana Silveria Salas y el sacerdote diocesano Rubén Cruz, asimismo el Dr. Enrique Oyharzábal y la Secretaria de Derechos Humanos de la provincia, Dra. Eisemberg. Participaron a través de su adhesión, organizaciones y comunidades indígenas de distintos puntos de Latinoamérica.

Llegados a esta instancia, considero oportuno, acercar algunas reflexiones. Por una parte, en el marco de la juridización del conflicto, la reiteración de la memoria en la lucha por los territorios. Por otra parte, es llamativa la cobertura que hacen los principales

---

<sup>99</sup> En ese entonces se encontraba al frente de la Diócesis de Jujuy Monseñor Palentini, cercano en su visión teológica-ideológica a la del Obispo de la Prelatura de Humahuaca Pedro Olmedo.

periódicos jujeños de la época<sup>100</sup>, resalta, no sólo que no está en disputa el reconocimiento de los pueblos indígenas, sino que además avalan la defensa de los derechos que le pertenecen.

### ***El segundo Malón de la paz***

Para retomar el hilo de lo que veníamos desarrollando, las Comunidades Aborígenes recibirían un nuevo zarpazo del gobierno provincial. Este había decidido recurrir el fallo. Conocida tal resolución, la respuesta no se hizo esperar. Se reunieron en asamblea en Abra Pampa y, en expresión de rechazo, se resolvió reeditar el Malón de la Paz. El segundo Malón de la Paz partiría de cada una de las comunidades que se irían encolumnando por las diferentes rutas *“para confluir (...) en el cruce de Purmamarca donde iniciarán las actividades espirituales y rogativas a la Pachamama para constituirse en Asamblea Soberana y consensuar las medidas a seguir”*, informaron tanto El Tribuno del 2 de agosto, como El Pregón del 3 de agosto. Entre tanto, los dirigentes indígenas enviaron una nota al presidente Néstor Kirchner. Lo ponen al tanto de la situación y solicitan su intervención.

Dos días después, la Doctora Eisemberg, a través de la Secretaria de Derechos Humanos, hizo pública la decisión del gobierno provincial de desistir de recurrir el fallo:

*“Hace pública la determinante voluntad política para que las tierras sean entregadas a las Comunidades aborígenes a la mayor brevedad posible (...) El gobernador de la provincia ha ordenado la emisión del correspondiente decreto por el cual se dispone desestimar la medida interpuesta en su momento.(...) lo hacía para demostrar ,con gestos, que la decisión política es continuar con la entrega de tierras a los pueblos aborígenes que tradicionalmente las ocupan, tal como lo expresa la Constitución Nacional”* (El Tribuno, 3/08/06).

En este contexto de tensiones, las Comunidades deciden continuar con la medida de fuerza por considerar necesario rechazar las acciones del gobierno que les son lesivas. Están convencidos que la demora en la entrega de tierras es resultado exclusivo de la falta

---

<sup>100</sup> El Pregón y El Tribuno de Jujuy.

de decisión política. Asimismo “esperan que ese proceso se concrete respetando el concepto de territorio, un concepto más comprensivo que el concepto de tierra, ya que incluye todo el espacio en el cual una comunidad desenvuelve su vida cotidiana”. (El Pregón, 5/08/06). El Segundo Malón de la Paz será también la expresión por el reclamo de “participación en la gestión de su patrimonio cultural, los recursos naturales, el cuidado medioambiental, sobre todo en las regiones mineras”. (El Pregón, 5/08/06).





RECLAMO - COMUNIDADES REUNIDAS ENTRE LAS RUTAS 9 Y 52

101

Enrique Oyharzábal estuvo en el corte, en representación de la Prelatura, junto con el obispo Pedro Olmedo quienes acompañaban a las Comunidades. Relata *“el corte fue maravilloso, algo maravilloso. Se gestó con las Warmis<sup>102</sup>, había muchas posturas, se discutía sobre si llegar a una decisión tan extremista o no y fue una decisión de las Comunidades y pusieron toda la carne en el asador.”*

Continúa entusiasmado

*“(...) fue impresionante porque, si bien monseñor estaba ahí, yo también estaba, ni Pedro ni yo ni nadie cortaba el queso, la gente generalmente buscaba pasar y ‘¿con quién hablo?’ No había con quién hablar, porque era la Asamblea, vos veías, primero se reunían nada más que por Departamento, y después, se*

<sup>101</sup> Fotos del diario El Tribuno.

<sup>102</sup> “Las Warmis” es una organización puneña surgida entre los años 1994 y 1995 y liderada por Rosario Quispe. El nombre completo de la asociación es Warmi Sayajsungo que, en quechua significa mujeres perseverantes. Nació en el contexto de la terrible crisis de los '90 que asoló el país y en particular la provincia de Jujuy a lo que ya he hecho referencia. Desde la asociación se impulsó la actividad productiva de las comunidades a través de microcréditos, en particular de las de Abra Pampa

*juntaba lo que había acordado cada Departamento. Fue maravilloso y con mucha simbología andina. Esto es lo otro que para mí también es muy fuerte”*

Requerido sobre dicha simbología ejemplifica

*“(...) estaba el padre Rubén. A la mañana vamos a rezar y estaba Rubén mirando al oeste, (...) y de pronto, toda la gente se da vuelta mirando al sol, era agosto, era luna llena, era viento...la primera ceremonia que se hace a la Pacha es en el centro de ese lugar, la plazoletita que hay en el cruce en la ruta, con los samilantes. Los samilantes son una autoridad, había una simbología permanente, desde este lugar es muy fuerte.”*

El sacerdote Rubén Cruz cuenta sobre aquella experiencia

*“algunos curas participamos de esta marcha porque estaba nuestra gente, teníamos que ir, era una obligación moral, existencial, porque éramos parte de eso, nuestro rol medio religiosos, medio comunitario. Participé de muchas marchas de trabajadores, de obreros...pero - esta era de las comunidades... estaban comunidades muy nuestras, gente muy conocida y...me acuerdo esa noche dormimos en la ruta, a la intemperie, con pocas cosas pero con nuestra gente.*

Con relación a la simbología a la que se refiere Oyharzábal, relata:

*“ medio tempranito en nuestros campos, en nuestra zona como en todos lados se acostumbra hacer una oración al creador(...) de una forma muy espontánea porque puede ser una imaginación paisajística...en los cerros... era cerca de Purmamarca...estaba toda la gente, no me acuerdo la cantidad, pero estaban todos escalonados en los cerros. Unos más abajo, otros más arriba y había unos comuneros muy apegados a la fe y era la mañanita, empezaba a salir el sol...entonces había una propuesta de que hiciéramos una oración, yo no me imaginaba eso, ese tipo de oración...bueno, estaba ahí y me invitaron a que dirigiera la oración, pero los gestos comenzaron desde ellos, mirando hacia el sol, casi como ellos lo hacen de manera silenciosa en los lugares donde viven. Era como saludar al sol, al dios de la vida, al creador. Y todos mirábamos para el naciente y no había que indicar que hiciéramos eso, la gente rápido miraba ese lugar, como cuando hacemos la Pachamama. Y yo miraba con*

*una mirada panorámica y todos paraditos, concentrados porque el cerro, el silencio, la lucha invitaba a concentrarse. Y comenzamos a hacer la plegaria con los brazos abiertos y mirando al naciente, dando gracias y pidiendo por esa jornada que iba a ser también de lucha y dando gracias por estar juntos y porque eran gestos nuevos de pueblos originarios que tenían ganas de expresarse y tenían la lucha en su mente, en su existencial de vida. Entonces para mí uno de los recuerdos de una oración tan...diríamos muy nuestra, sin ser oficialista...podríamos decir entre comillas ,de una oración ya formada, sino que ellos la hacen, la hacemos en los lugares donde estamos con toda esa connotación del naciente que tiene que ver mucho con lo que hacemos con la Madre Tierra”*

En nota del 9 de agosto, El Tribuno recoge testimonios de los comuneros que expresan, con firmeza y claridad los motivos que los han llevado a realizar el Segundo Malón de la Paz. Lorenzo González, de Vizcaya dice *“no queremos igualdad, queremos el lugar que se nos ha quitado”*. Entre los que participaron y, como clara marca de continuidad en la lucha, estuvo presente Narciso López. Este fue uno de los niños, apenas contaba con nueve años en aquel entonces, que participó del Malón de la Paz en 1946.

Al promediar la tarde, se hicieron presentes en el corte representantes del Ejecutivo provincial, y manifestaron la intención del gobernador de atender al reclamo. El gobernador había viajado a Buenos Ares. Esto enardeció más los ánimos. La decisión de la Asamblea fue contundente: no levantarían el corte hasta que el gobernador se presentara con una solución.

Al día siguiente continuaba el corte.

La Secretaria de Derechos Humanos declaraba a El Tribuno

*“el gobierno está dispuesto a hablar pero no en los términos y bajo la presión que ellos pretenden(...)piden plena participación en los pedimentos mineros y en los recursos naturales(...)exigen tener parte de las gestiones del Patrimonio Cultural de la Humanidad y una activa toma de decisiones en la gestión pública gubernamental, pretenden cogobernar”* (10/8/06).

Estas declaraciones ponen al desnudo el núcleo duro del conflicto que, ya se había insinuado a través de una nota de opinión o de declaraciones gubernamentales a las

que ya he hecho referencia. El problema en la provincia de Jujuy no es el reconocimiento de la existencia de su población indígena. Incluso, a pesar de los obstáculos, casi se podría decir que hay cierto consenso en las esferas políticas en lo que hace a la entrega de tierras. Considero que la dificultad estriba en la tensión que se produce por el proceso de empoderamiento de las Comunidades aborígenes. Estas han pasado de sufrir como estigma su cultura a reivindicarla y a exigir sus derechos. En este mismo proceso se produce, en las demandas, un pasaje del concepto tierra al de territorio. La complejidad que supone este concepto estriba en la disputa que implica para el Estado provincial el manejo de los recursos naturales. La fricción entre los derechos indígenas reconocidos en la Constitución Nacional y el Convenio 169 de la OIT, refrendado por la Nación Argentina y el derecho estatal.

En el segundo día de corte y habiendo regresado a la Provincia, el gobernador envió vehículos para trasladar a los dirigentes de las Comunidades a San Salvador de Jujuy. Allí, a altas horas de la noche en el auditorio del Ministerio de Bienestar Social, tuvo lugar la reunión entre los dirigentes y el gobierno provincial.

En la misma línea que citáramos con anterioridad, Pedro Olmedo se refiere a aquel momento *“nosotros no fuimos a la noche a la reunión en las autoridades...hacíamos de puente para que los recibieran, pero nada más”*<sup>103</sup>.

Agrega, en una posición muy crítica con el gobierno provincial, *“querían que fuéramos, pero nada, te usaban y te tiraban...facilitador sí, mediador no”*.

El gobierno se comprometió a desistir de la apelación al fallo judicial y a entregar veintinueve títulos de propiedad comunitaria antes de fin de año.

Se levantó el corte.

Enrique Oyharzábal, hace su evaluación también, como hecho político

*“con consecuencias, no sé si únicas, pero no conozco muchos casos dónde el Poder Ejecutivo haya levantado un recurso (...) haya retirado el recurso para hacer caso a esto (...) En el ejercicio de la profesión nunca lo vi y no sé de otros casos dónde no hayan permitido que nadie copase la parada. Venían*

---

<sup>103</sup> Entrevista a Pedro Olmedo

*organizaciones políticas, obviamente, a sacar agua para su molino y no se permitió que nadie usase esto”.*

Cabe aclarar que, entre los comuneros, las tendencias no eran homogéneas. Algunos tenían posturas más radicalizadas, mientras otros eran más proclives al consenso. Posturas que se manifestaban en la Asamblea (Slavutsky y otros (2008). Lo que sí era homogéneo era el reclamo por sus derechos.

*“El segundo malón de la paz (...) destrabó algo que ya estaba, porque la verdad que todos los expedientes de Tierras estaban trabados en Inmuebles por cuestiones, te diría administrativas, no por cuestiones de fondos. Y logró que se destraben.”*(E.Oyharzábal, entrevista).

En lo que se refiere específicamente a las Comunidades del Pueblo Omaguaca se entregaron los títulos a las Comunidades Aborígenes de Chaupi Rodeo y Peña Blanca, de Chorcan, de Cianzo “el Zenta” Pueblo Omaguaca, y de Miyuyoc (Ver anexo N° 2).

### ***La disputa del poder político***

Una vez más los periódicos jujeños nos dan información sobre el acontecer de los pueblos indígenas. En este caso, en el mismo año, El Pregón del 7 de octubre, publicó que representantes de la mayoría de los pueblos originarios de Jujuy viajaron a La Paz en Bolivia.

Allí tendría lugar el “Primer Encuentro Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala”. Bajo la consigna “De la resistencia al poder”. En este encuentro estuvieron presentes Rigoberta Menchú y Evo Morales Aima.<sup>104</sup>

René Calpanchay, representante en la CPI por el pueblo Atacama, declaró al periódico *“el encuentro se inscribe en el nuevo contexto internacional, donde la presencia y liderazgo indígena es un hecho histórico irreversible”.*

El Pregón recoge los nombres de algunos de los viajeros, representantes de la CPI como René Calpanchay, Primo Guanuco por el pueblo Omaguaca y también, el

---

<sup>104</sup> Recordemos que este había asumido la presidencia de Bolivia a comienzos de año.

sacerdote Rubén Cruz, por la Pastoral Aborígen entre otros. Como podemos ver, los actores se repiten.

El encuentro tiene como objetivo

*“fortalecer los vínculos de integración y solidaridad entre los pueblos y nacionalidades indígenas de América, vinculando sus agendas con los objetivos históricos de desarrollo político, económico y cultural, asumiendo el desafío de aportar -con su visión ancestral- en la construcción de los estados multiculturales”* (El Pregón, 7/10/06).

Resulta innegable el flujo expansivo de los acontecimientos del otro lado de esa frontera, inexistente para el mundo andino.

El año 2007 vendría acompañado de novedades en el campo de la política en el Departamento de Humahuaca.

En octubre habría elecciones y las Comunidades aborígenes del Departamento de Humahuaca concretarían el primer ensayo en lo que se refiere a la disputa del poder político. Se presentaron a las elecciones municipales con sus propios candidatos, con el Movimiento de Participación Comunitaria. Su apoderado, el Dr. Enrique Oyharzábal. Consultado, nos cuenta que él no participó de ninguna de las reuniones del Movimiento de Participación Comunitaria Indígena, pero

*“para mí el que empieza con esto es René Calpanchay (...) es el primero que plantea este tema. Lo empieza a hablar con los changos de Humahuaca y los changos de Humahuaca lo toman. Eso fue como empezar a discutir la participación dentro del plano político para acceder al poder desde lo político mismo (...) Desconozco pero me parece que es el momento en el que decidieron que había acceder, que la única forma de modificar políticas era empezando a disputar poder”*

El sacerdote Rubén Cruz considera que

*“Me parece que (...), sobre todo en los pueblos más grandes ,(...)esto de lo político, se removía, de acuerdo a lo que venía de Bolivia, a esos aires. Y era un contexto que en el país, en la provincia, se abría y entonces, se aprovechó”.*

Con respecto a la manera en que se organizó el Movimiento, Héctor Lamas cuenta:

*“Y...sí, lo armamos nosotros, pero también todas las Comunidades <sup>105</sup>. Nos reuníamos en un lugar y ahí tomábamos la decisión: ¿quién sería el posible intendente? ¿Quién sería el posible concejal? Y, luego, cada uno tenía que venir con su propuesta lista. Y a nosotros nos parecía bien porque, de esa manera sería un poco más correcto. No como cuando alguien dice ‘soy el profesor de matemática y me conocen voy a ser el concejal. Después si puedo, hago, total todos dicen que yo sé...’ No era así. El candidato de una Comunidad debía estar al tanto de los problemas de las demás Comunidades. El posible intendente también debía estar al tanto de estos conocimientos.*

Así se presentaron a elecciones y obtuvieron una concejalía. El derrotero que siguió a esta elección es complejo, con expectativas y desalientos, con avances y retrocesos, pero esto ya sería tema de otra tesis. Lo que sí, considero, puedo afirmar es que la conformación del Movimiento Participativo Comunitario es el resultado del proceso que tuvo lugar durante estos años. El camino no es sencillo, ingresar en la disputa del poder político no está ajeno a la seducción por parte de los partidos políticos tradicionales, que buscan cooptarlos. Quizás, fue prematuro. Pero, como dijera Severiano Lamas *“nosotros también queremos el poder (...) son ensayos”*.

Enrique Oyharzábal dice, con respecto al periodo trabajado

*“es la única provincia, por ahí esto no se habla, no se valora, sobre todo, a esa dirigencia. En la provincia de Jujuy hay un millón de hectáreas regularizadas en forma de títulos comunitario. Te guste cómo es el título o no, aunque que consideres que todavía faltan remanentes o no, cuestiones a discutir. Son títulos comunitarios inscriptos en Inmuebles, eso no tiene retorno.”*

En el caso de las Comunidades Aborígenes del Departamento de Humahuaca sólo se han entregado los títulos que se mencionan en el Anexo n° 2. Al respecto, el actual presidente Mario “el negrito” Corimayo de la Comunidad Aborígen de Hornaditas, manifiesta: *“la lucha continúa”*.

---

<sup>105</sup> Para referirse que no fue solamente la Comunidad de Hornaditas.

## CONCLUSIONES

En el marco metodológico de larga duración hemos historizado: las diferentes formas de propiedad de la tierra, la relación que los pueblos han mantenido en el tiempo y la resistencia a perder el espacio material y simbólico que los constituye. Ese vínculo con la tierra y su obstinación en defenderla, se ha manifestado a través de motines, levantamientos y reclamos.

La dominación colonial inició el proceso de despojo, profundizado después por el Estado republicano.

La perseverancia en la defensa de sus tierras hizo que coexistieran diferentes formas de propiedad de la tierra. En consecuencia, el paisaje agrario de las tierras altas de Jujuy se caracterizó por su complejidad. La gran cantidad de hectáreas de tierras fiscales es el resultado del proceso de expropiación y despojo de lo que fueran dominios indígenas.

A diferencia de otros lugares del país, donde los pueblos originarios debieron disputar su existencia, los indígenas de Quebrada y Puna siempre estuvieron presentes. En este caso, como una realidad vergonzosa y estigmatizada.

Es precisamente en esta permanencia en el tiempo que fundamentamos el carácter de actores políticos que confrontan, negocian, dialogan, en particular, con el Estado provincial y el nacional.

La agentividad de los pueblos andino-jujeños la hemos señalado en el tiempo con detalle.

En el marco de la crisis de los noventa y, junto al surgimiento de los nuevos movimientos sociales, se dio una nueva emergencia que derivó en una forma de organización particular de los pueblos indígenas.

El período al que hacemos referencia abarca desde el año 1993 hasta el 2007. Tiene sus inicios en las discusiones previas a la Reforma de la Constitución en 1994, en la que se logró incorporar el artículo 75, inciso 17.

El reconocimiento de los derechos indígenas, además de establecer nuevas pautas de relación entre los pueblos indígenas y el Estado nacional, impulsó la forma de

organización comunitaria. Tanto en las discusiones en la Asamblea Constituyente como en la etapa posterior, los pueblos originarios contaron con un fuerte acompañamiento de la Prelatura de Humahuaca, la asesoría jurídica de ENDEPA y el accionar de EPREPA.

El período en cuestión no estuvo exento de tensiones ni, de momentos de condensación en la lucha por la defensa de sus territorios. Uno de esos momentos fue el PPI, encuentro entre algunas organizaciones indígenas y el “basismo” promovido por ENDEPA y los equipos diocesanos. En este Foro se pusieron sobre el tapete tres categorías reivindicativas: territorio, pueblo indígena y cultura. En lo que hace a la categoría “cultura”, es de destacar su transformación. Su reivindicación la transformó en estrategia para ser utilizada como recurso de negociación en la coexistencia con la sociedad dominante.

A partir de esta coyuntura, se promovió y se fortaleció la discusión al interior de las comunidades con el apoyo logístico del EPREPA: los derechos que les eran reconocidos constitucionalmente y la importancia de tramitar las personerías jurídicas. La Resolución n° 4811 habilitó el mecanismo que provocó una explosión de personerías jurídicas en los años subsiguientes.

Entre tanto, en 1996, desde el Estado nacional, se crea el PRATPAJ para la entrega de tierras a sus legítimos dueños. Al año siguiente, el Estado provincial entorpecerá el camino con la ley n° 5030, inconstitucional, lo que pone de manifiesto una escasa voluntad política. La defensa del territorio colisionaba con los intereses mineros. A comienzos de 1998, el Programa se suspendió.

Mientras, se produjo un fortalecimiento de la organización comunitaria que apeló a la “ancestralidad” en la que los pueblos fundan sus derechos y que se plasma por medio de los usos que hacen del pasado y de la construcción de la memoria. Así, se convirtieron, en eventos “epitomizantes” la batalla de Quera de 1875 y el Malón de la Paz de 1946.

El año 2000 fue otro momento de condensación de acciones. Al promediar el mes de mayo quedó constituido el Foro Permanente de los Pueblos Indígenas de Jujuy. En el mes de agosto se realizó, en Abra Pampa, el Jubileo de la Tierra. De este encuentro, convocado por la Prelatura de Humahuaca y que reunió a las comunidades indígenas de Jujuy, surgió un documento. Es llamativa la manera en que se modifica el tono de los reclamos, ya no piden sino exigen. Y exigen ser actores de su propia historia. Al finalizar el año, se reactivó el PRATPAJ y se derogó la polémica ley n°5030.

En el año 2003, se agregó una nueva complejidad al escenario que hemos descrito. La UNESCO declaró a la Quebrada de Humahuaca como patrimonio de la humanidad, en la categoría de paisaje cultural. El interés del gobierno provincial en la declaratoria era apostar al desarrollo del turismo en una provincia económicamente exhausta. Esto trajo aparejada una escalada en los precios de las tierras y, si bien las autoridades provinciales parecían hacer partícipes a los pueblos originarios - principales involucrados en el dictamen de la UNESCO- mantuvieron una actitud ambivalente. Por un lado, se mostraron inertes ante el desembarco de capitales foráneos y, por otro, propiciaron acciones de turismo, donde estuvieran involucradas las comunidades aborígenes.

Una vez más, supieron aprovechar este intersticio. Desde la Comunidad de Hornaditas pusieron en práctica diferentes acciones con el objetivo de recuperar y fortalecer antiguas prácticas como “El camino de la sal” y la “siembra comunitaria”. También, en algunos casos como el de la familia Lamas emprendieron la actividad de Turismo Rural de base Comunitaria.

Este nuevo escenario sumó un nuevo campo de disputa. Esta vez con respecto a la cultura: a modo de mercancía por parte de las autoridades provinciales. Su reivindicación por las Comunidades aborígenes como fortalecimiento de la organización comunitaria y a su vez como estrategia política.

Los reclamos por la entrega de las tierras y las presentaciones legales continuaron. La actitud del gobierno, que desconoció el dictamen de la justicia favorable a las Comunidades aborígenes provocó el Segundo Malón de la Paz, en el año 2006. Como resultado de esta acción, finalmente el gobernador Fellner aceptó recibir a los comuneros. Poco después, se entregaron algunos títulos de propiedad.

Para entonces, la organización comunitaria se había fortalecido sobre una base predominantemente rural. Con ella, se produjo el surgimiento de una nueva dirigencia. Sobre esta realidad, decidieron organizar el primer partido político indígena para participar en las elecciones municipales del año 2007: el Movimiento Participativo Comunitario. Obtuvieron una concejalía.

En síntesis, la emergencia indígena del período se caracteriza por una nueva forma de organización que, sin romper con el COAJ ni enfrentarse a ninguna organización en particular, se nutre de la participación y discusión al interior de las comunidades y del

nacimiento de nuevos dirigentes, que se forjaron en este proceso de lucha. Fuertemente tutelados por la Iglesia, fueron adquiriendo autonomía en el transcurso de los hechos. No podemos olvidar, tampoco, los vínculos que, como ya hemos señalado, han mantenido a lo largo del tiempo con los pueblos indígenas de Bolivia.

## EPÍLOGO

El triunfo obtenido, con la incorporación de un concejal del Movimiento de Participación Comunitario al gobierno municipal, frustró las expectativas. El representante electo no representó la voz de las Comunidades. Le pidieron la renuncia. Gustavo Ontiveros, de la Comunidad de Vallazo, dice *“de aquí (MPC) surgen electos tres concejales que se vendieron por lo que se les pidió la renuncia “consecutivamente”*. De aquella experiencia quedó un sabor dulce y amargo.

De la desintegración de este partido, en el año 2011, nació el Movimiento Comunitario Pluricultural. Partido político indígena departamental e interdepartamental que triunfó en Mina El Aguilar, donde surge electo el intendente Sergio Laguna junto a dos concejales. En el año 2013, se extendió a la provincia pero no obtuvo los resultados esperados. En las últimas elecciones participó pero sin alcance provincial.

Más allá de las disputas en la arena del poder político, el proceso vivido los ha posicionado a la hora de defender sus derechos. En este sentido, considero interesante relatar los hechos ocurridos entre fines de 2012 y comienzo de 2013.

La provincia de Jujuy, en el marco del programa Conectar Igualdad, autorizó el trazado de la fibra óptica. Este, afectaba ineludiblemente el territorio de las Comunidades aborígenes. Así, incursionaron en sus territorios e hicieron caso omiso de lo que establece la Constitución Nacional. Esto implicó la remoción de numerosa flora, como churquis y cardones, especies protegidas y parte del patrimonio de las comunidades.

Durante el encuentro de Comunidades que se hace todos los años en Hornaditas, me enteré que, en pocos días se iba a llevar a cabo una reunión por este motivo. Me acerqué, entonces, a uno de los dirigentes: Gustavo Ontiveros, de la comunidad de Vallazo. Le comenté sobre mis intereses y le pregunté sobre la posibilidad de asistir a

ese encuentro. Lo que sigue, es un relato de aquella reunión que se concretó el 28 de enero de 2013.

La reunión se realizó en la Comunidad Aborigen de Hornaditas, bajo la sombra del churqui “abuelo”. Hornaditas era una de las principales comunidades afectadas si bien la traza total perjudicaba a más de sesenta. Los coordinadores o presidentes manifestaron expresamente que no actuaban por sí mismos, sino que habían conformado un “equipo”. A la hora de la toma de resoluciones, primero cada dirigente hace la consulta en su comunidad. Luego es este equipo el que se acompaña mutuamente y toma las decisiones.

Además, estaban el representante del INAI, el del Proyecto de Conectividad del Estado nacional, el Secretario de Derechos Humanos de la provincia, la empresa constructora y el Secretario de Gestión Ambiental de la provincia.

Una vez todos sentados en rueda, los dirigentes indígenas solicitaron que cada uno se presentara indicando nombre, apellido y a quién representaban.

El motivo de la reunión era sobre la consulta, previa, libre e informada que el gobierno no había tenido en cuenta. Los representantes no indígenas plantearon la importancia de internet y sus ventajas. Desde algunos medios de comunicación locales se difundía la idea de que las Comunidades se oponían a internet, o sea, se oponían al progreso tecnológico.

El Secretario de Gestión Ambiental traía consigo los informes de impacto ambiental. Aclaró que el daño que provocaba era menor que el supuesto. Esperaba llevarse la respuesta. Ahí intervino el representante de la constructora. Él afirmó que el gobierno lo había autorizado. Yolanda Lamas, por Hornaditas, planteó entonces la necesidad de analizar los informes y consultar a los referentes, además de analizar el daño producido.

La remoción, sin autorización, de cardones y churquis para el entierro de la fibra óptica generó el inicio de un sumario. La empresa constructora insistió varias veces en que había actuado con autorización. Demorado, llegó Antonio Lamas de la Comunidad de Azul Pampa con una postura más inflexible. Comenzó una discusión bastante dura con el Secretario de Gestión Ambiental. El grupo de dirigentes indígenas decidió pasar a cuarto intermedio para realizar una reunión entre ellos. Resultado de esa reunión, Gustavo

Ontiveros de Vallazo anunció lo acordado: cada presidente o coordinador informaría a sus comunidades. De esa manera estarían dadas las condiciones para hacer la consulta. Además, como exigencia de una política de Estado con relación a las Comunidades, pidieron un interlocutor específico por parte del Estado Provincial, con el fin de tratar cualquier tema que los afectase.

En paralelo a esta situación, mandaron una carta a la entonces presidenta Cristina Fernández de Kirchner. Unos meses después, recibieron una carta del gobernador Fellner en la que *“nos reconocen el territorio, la lucha, la información que nos tiene que dar y que, si somos presionados denunciemos. Agradece que vayamos por el lado del diálogo y que reconozcamos la importancia de la fibra óptica y de la tecnología.”*<sup>106</sup>

Esta situación trajo como saldo la renuncia del Secretario de Gestión Ambiental.

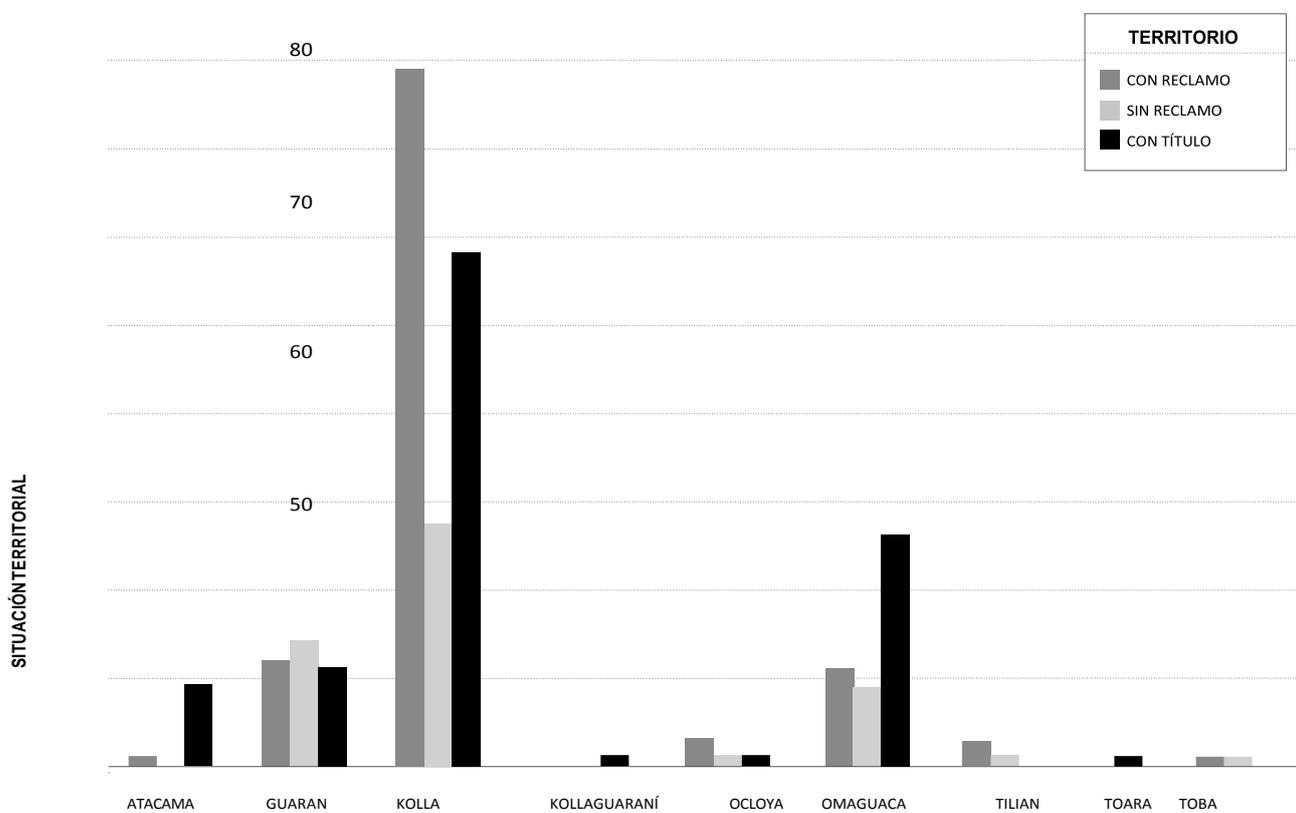
Por último, considero importante señalar que los diferentes avatares electorales no se pueden evaluar en sí mismos. Por el contrario, entendemos que deben mirarse con perspectiva histórica. Es innegable entonces el posicionamiento que han logrado las Comunidades Aborígenes del Departamento de Humahuaca, en tanto actores políticos.

---

<sup>106</sup> Gustavo Ontiveros

## ANEXO N° 1

### Situación dominial de las comunidades según grupo étnico.



Fuente: Comunidades Originarias y Grupos Étnicos de la Provincia De Jujuy. García Moritán, M. y Cruz, B

## **ANEXO N° 2**

(Información brindada por el Dr. Enrique Oyharzábal)

### **DEPARTAMENTO HUMAHUACA**

❖ **COMUNIDAD ABORIGEN DE CHAUPI RODEO Y PEÑA BLANCA,**  
C.U.I.T.N° 30-70703401-3 Personería Jurídica Decreto N° 172-G-99.

El Gobernador de la Provincia, en el marco del PRATPAJ y mediante Decreto N°6979-G de fecha 12-12-06, adjudicó a la Comunidad Aborigen, el inmueble de propiedad fiscal ubicado en Chaupi Rodeo y que según Plano de Mensura de Fracción N°05277, aprobado por la Dirección General de Inmuebles y modificado por Resolución N° 333/06, se individualiza como PARCELA 744, Padrón J-5896. Superficie: 12.484 Has. 534 m2. 72 dm2. Este acto se instrumentó mediante la Escritura N° 13 de fecha 30-01-07, pasada por ante Escribanía de Gobierno.

La Comunidad Aborigen se encuentra conformada por 76 familias.

❖ **COMUNIDAD ABORIGEN DE CHORCAN,** C.U.I.T.N° 30-70974799-8 Personería Jurídica Resolución N°0006-SDDHH-06. El Gobernador de la Provincia, en el marco del PRATPAJ y mediante Decreto N°6980-G de fecha 12-12-06, adjudicó a la Comunidad Aborigen, el inmueble de propiedad fiscal ubicado en la localidad de Finca Rodero y Negra Muerta, y que según Plano de Mensura de Fracción N°06552, aprobado por la Dirección General de Inmuebles, se individualiza como PARCELA 887, Padrón J-6002. Superficie: 8.302 Has. 550 m2. Este acto se instrumentó mediante la Escritura N° 4 de fecha 05-01-07, pasada por ante Escribanía de Gobierno.

La Comunidad Aborigen se encuentra conformada por 42 familias.

❖ **COMUNIDAD ABORIGEN DE CIANZO “EL ZENTA” PUEBLO OMAGUACA,** C.U.I.T.N° 30-70926717-1 Personería Jurídica Resolución N°02467-BS-

de fecha 28/06/05. El Gobernador de la Provincia, en el marco del PRATPAJ y mediante Decreto N°6978-G de fecha 12-12-06, adjudicó a la Comunidad Aborigen, el inmueble de propiedad fiscal ubicado en Finca Rodero y Negra Muerta, Cianzo y que según Plano de Mensura de Fracción N°06550, aprobado por la Dirección General de Inmuebles, se individualiza como PARCELA 885, Padrón J- 6000. Superficie: 11.597 Has. 8.058 m2. Este acto se instrumentó mediante la Escritura N° 3 de fecha 05-01- 07, pasada por ante Escribanía de Gobierno.

La Comunidad Aborigen se encuentra conformada por 96 familias.

❖ **COMUNIDAD ABORIGEN DE MIYUYOC**, C.U.I.T.N° 33-70705460-9 Personería Jurídica Resolución N°001052-BS de fecha 17- 09- 99. El Gobernador de la Provincia, en el marco del PRATPAJ y mediante Decreto N°6965-G de fecha 11-12-06, adjudicó a la Comunidad Aborigen, el inmueble de propiedad fiscal ubicado en Finca Rodero y Negra Muerta y que según Plano de Mensura N° 06551 aprobado por la Dirección General de Inmuebles, se individualiza como Parcela 886 Padrón J- 6001. Superficie: 11.993 Has. 2.690 m2. Este acto se instrumentó mediante la Escritura N° 7 de fecha 18 de enero de 2007, pasada por ante Escribanía de Gobierno.

La Comunidad Aborigen se encuentra conformada por 66 familias.

❖ **COMUNIDAD ABORIGEN DE LA CUEVA**, C.U.I.T.N° 30-70725673- 3, Personería Jurídica Resolución N° 2296-BS-00. El Gobernador de la Provincia, en el marco del PRATPAJ y mediante Decreto N°6552-BS de fecha 22-01-03, adjudicó a la Comunidad Aborigen, el inmueble de propiedad fiscal ubicado en Rodeo Pueblo Viejo y Chorro hoy “Finca La Cueva”, y que según Plano de Mensura y División N°02389, aprobado por la Dirección General de Inmuebles, se individualiza como PARCELA 735, PADRON J-5.782. Superficie: 8.194 Has. 2.493 m2. 33 dm2. Este acto se instrumentó mediante la Escritura N° 58 de fecha 06-06-03, pasada por ante Escribanía de Gobierno.

❖ **COMUNIDAD ABORIGEN DE “PUEBLO VIEJO”**, C.U.I.T. N° 30-70704668-2. Personería Jurídica Decreto N° 6.799-G de fecha 11-11-98 El Gobernador de la Provincia, en el marco del PRATPAJ y mediante Decreto N°6551-BS de fecha 22-01-03, adjudicó a la Comunidad Aborigen, el inmueble de propiedad fiscal ubicado en Rodeo Pueblo Viejo y Chorro hoy “Finca La Cueva”, y que según Plano de Mensura y División N°02389, aprobado por la Dirección General de Inmuebles, se individualiza como PARCELA 734, Padrón J-5.781 Superficie:7.045 Has. 8.619 m2. 08 dm2. Este acto se instrumentó mediante la Escritura N° 59 de fecha 06-06- 03, pasada por ante Escribanía de Gobierno

### ANEXO N° 3

#### Comunidades Aborígenes del Departamento de Humahuaca en 2016

(Información brindada por la Unidad de Gestión y Administración de la Quebrada de Humahuaca. Gobierno de la provincia de Jujuy)

- |  |   |
|--|---|
| 1. Chucalezna                                    | 24. Coctaca                             |
| 2. Esquinas Blancas y Chijra                     | 25. Achicote                            |
| 3. Muyuna  | 26. Rodero                              |
| 4. Uquía   | 27. Chorrillos y El Churcal             |
| 5. Huasadurazno- Pinchayoc y Banda de San Isidro | 28. Ovara                               |
| 6. El Morado                                     | 29. Hornaditas                          |
| 7. Santa Lucía de Calete                         | 30. Hipólito Yrigoyen                   |
| 8. Cuchillaco                                    | 31. Del Pueblo de Iturbe                |
| 9. Cacique Limpitay –San Roque                   | 32. Negra Muerta                        |
| 10. Santa Rosa                                   | 33. Cofradillas                         |
| 11. Pueblo Los Omaguacas                         | 34. Vicuñayoc-Pisungo y Río Grande      |
| 12. Winay Marka “Pueblo eterno”                  | 35. Río Grande y La Poma                |
| 13. Ticaguayoc                                   | 36. Casa Grande- Vizcarra y El Portillo |
| 14. Sorojche                                     | 37. Coraya                              |
| 15. Ocumazo                                      | 38. Azul Pampa                          |
| 16. Finca Vallazo                                | 39. La Cueva                            |
| 17. Pucara                                       | 40. Pueblo Viejo                        |
| 18. Aparzo                                       | 41. Casillas Kolla <sup>107</sup>       |
| 19. Choracán                                     | 42. Miyuyoc                             |
| 20. Palca de Aparzo                              | 43. Cóndor Tejada                       |
| 21. Varas  | 44. Chaupi Rodeo y Peña Blanca          |
| 22. El Zenta de Cianzo                           |   |
| 23. Hornocal                                     |   |

---

<sup>107</sup> La Comunidad Aborigen de Casillas es la única que a la fecha se auto reconoce como Kolla. Las demás se auto reconocen como pertenecientes al Pueblo Omaguaca.

## BIBLIOGRAFIA

- **Abán, L. (1974).** *La ley emancipadora. Un proceso de afirmación telúrica y humana por la liberación del aborigen.* Jujuy: Edición del autor.
- **Albeck, M. y Palomeque, S. (2009).** “Ocupación española de las tierras indígenas de la Puna y “raya del Tucumán” durante el temprano período colonial” *Memoria Americana* n° 17 (2), (pp. 173- 212). Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas, F.F.yL.- UBA/Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires. (ISSN 0327-5752).
- **Almirón, A y Troncoso, C. (2004).** *Valorización turística del Patrimonio. Temas actuales en la Literatura. En Antropología de la cultura y el Patrimonio. Diversidad y desigualdad en los procesos culturales contemporáneos.* Córdoba: Ferreyra Editor.
- **Altabe, R., Braunstein, J. y González, J. (1996).** *Derechos Indígenas en la Argentina. Reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional.* Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. Tomo XXI. Buenos Aires.
- **Aramayo, B. (2009).** *Jujuy en el bicentenario. Contexto e historia de luchas.* Capital Federal: EA/Editorial Ágora.
- **Barrera Guarderas, A. (2001).** *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa.* Quito: Centro de Investigaciones Ciudad/ ABYA YALA/ OSAL.
- **Belli, E. y Slavutsky, R. (2005).** *Patrimonio y memoria: El problema de la tierra en Tilcara. En Patrimonio en el Noroeste Argentino. Otras Historias.* Jujuy: IIT. FFYL. UBA.
- **Bengoa, J. (2007).** *La emergencia indígena en América Latina.* Santiago de Chile: F.C.E.
- **Bengoa, J. (2009)** ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *En Cuadernos de Antropología Social.* 29. (7-22).

- **Bergesio, L. y Fandos, C. (2009)** *Neoliberalismo: Ideología y práctica. Su influencia en América latina de los 90. En Jujuy bajo el signo neoliberal. Política, sociedad y cultura en la década del noventa* (p.p. 15-64). S.S. Jujuy: EdiUnju.
- **Bernal, I. (1984).** *Rebeliones indígenas en la Puna*. Bs.As: Ed. Búsqueda-Yuchán.
- **Bertoncello, R. (2006)** *Turismo, territorio y sociedad. El “mapa turístico de la Argentina”*. En publicación: América Latina: cidade, campo e turismo. Amalia Inés Geraiges de Lemos, Mónica Arroyo, María Laura Silveira. CLACSO, San Pablo.
- **Boccaro, G. (2007)** *Territorializar, naturalizar, desconectar. La formación del Estado-Nación y las sociedades indígenas (Siglos XIX-XX)*. En *Sociedades en movimiento. Los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX*. Serie Simposios y Seminarios I. FCH/UNCPBA. Tandil: IEHS.
- **Briones, C. (1994)** *Con la tradición de todas las generaciones gravitando sobre la mente de los vivos*. En *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre*, Vol. XXI, FFyL- UBA. p.p. 99-129.
- **Briones, C. (1996)** *Culturas, identidades y fronteras: una mirada desde la producción del cuarto mundo*. Revista de Ciencias Sociales N° 5. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- **Briones, C. (1998).** *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol: Buenos Aires.
- **Briones, C. (2004).** *Construcciones de aboriginalidad en Argentina*. Societé suisse des Américanistes. Bulletin. 68. p.p.73-90.
- **Briones, C. (2013).** *Formas de enraizarse en la mapu: Procesos de formación de comunidad en Norpatagonia, Argentina*. VII Congreso Internacional CEISAL “Memoria, Presente y Porvenir en América Latina” Oporto 12 - 15 de junio de 2013. Simposio: Historias de vida comunitaria, proyectos (indígenas y afro) de vida en común.
- **Cardozo de Oliveira, R. (1992).** *Etnicidad y estructura social*. Méjico: Editorial de la casa Chata.
- **Cardozo, E. (2000).** *Historia jujeña. Batalla de Quera*. S.S.Jujuy: T.G. Imprenta Zissi.

- **Carenzo, S. (2007)** *“Territorio, identidades y consumo: Reflexiones en torno a la construcción de nuevos paradigmas en el desarrollo”*. Cuadernos de Antropología Social, Nro.26. p.p. 125-143.
- **Carrasco, M. (2002)**. *El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*. Buenos Aires: Grupo Internacional de trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) Vinciguerra.
- **Cayo, H. (1946)**. *Crónicas del malón de la paz por las rutas de la patria*. Ejemplar mimeografiado. Museo Histórico Arqueológico Leopoldo Aban. Abra Pampa
- **Céspedes, A. (1975)**. *El presidente colgado*. Buenos Aires: EUDEBA.
- **Chaves, R. y Paolucci, M. (2014)**. *Estructura de propiedad y acceso a la tierra: el caso de la colonia El Rincón. Una aproximación hacia la política agraria peronista*. En Forjando. Revista del Centro de Estudios e Investigaciones Arturo Jauretche. Año 3 N° 8.
- **Comaroff, J. y Comaroff, J. (2011)**. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires. Katz Editores.
- **Costa, M. (1994)**. *“Fronteras étnicas, Fronteras políticas. El rol del intercambio en la construcción de identidades. En Cultura e Identidad en el Noroeste Argentino (p.p. 76-93)*. Buenos Aires: CEAL.
- **Díaz-Polanco, H. (1992)**. *Etnia y Nación en América Latina*. Méjico: Fontamara.
- **Escolar, D. (2014)**. *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- **Espósito, G. (2012)**. *La polis colla: tierra, cultura y política en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy*. Tesis doctoral. UNC. Facultad de Filosofía y Humanidades.
- **Espósito, G. y Da Silva Catela, L. (2013)**. *“Indios”, “comunistas” y “guerrilleros”: miedos y memorias de la lucha por tierras en las tierras altas de Jujuy, Argentina Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana, Vol.3N°1,1er.semestre2013,URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>*
- **Espósito, Guillermina. (2014)**. *Despojo, reconocimiento y después. En Quebrada de Humahuaca. Estudios históricos y antropológicos en torno a las formas de propiedad. (p.p. 185-214)*. Jujuy: Ediunju.
- **Eyhartz, A. J. (2016)** *Iglesia y movimientos indígenas en las tierras altas de Jujuy*. I Jornadas Nacionales e Internacionales en Estudios Latinoamericanos y

del Caribe. Imperialismo, Neoliberalismo, Resistencias y Nuevos Colectivos Políticos en América Latina. Universidad Nacional de Mar del Plata.

- **Eyhartz, A.J. (2006)** *Sobre la visibilidad o invisibilidad de los indios en la Puna y Quebrada jujeña*. IV Jornadas de homenaje a Guillermo Magrassi. Conocimiento Científico, de la Puna al Atlántico. Buenos Aires.
- **Eyhartz, A.J., (2008)** *Diablos, serpentinas y albahaca. El carnaval andino jujeño: un espacio de resistencia cultural*. V Jornadas Nacionales de Homenaje a Guillermo Magrassi. Conocimiento Científico, de la Puna al Atlántico. Mar del Plata.
- **Eyhartz, A.J., (2009)** *De la Reforma del 94 al Abra de la Cruz: una historia de resistencia en la Quebrada y Puna jujeña*. Mesa: La Región Andina. Conflictos Sociales, Procesos Socio-Económicos, Cultura E Identidad (Siglo XX). XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia. Universidad Nacional del Comahue.
- **Eyhartz, A.J., (2011)** *¿Identidades nuevas o viejas? Visualización continental y etnización en los movimientos indígena-campesinos de la puna y quebrada jujeña*. II Jornadas Internacionales de Problemas Latinoamericanos. Movimientos Sociales, procesos políticos y conflicto social: escenarios en disputa. Universidad Nacional de Córdoba.
- **Eyhartz, A.J., (2013)** *Las Comunidades Aborígenes Qollas- Jujeñas: Estrategias políticas y reclamo Territorial*. Mesa: La región andina. Conflictos sociales, procesos socio-económicos, cultura e identidad (siglos XX y XXI). XIV Jornadas Interescuelas/ Departamentos De Historia. Universidad Nacional de Cuyo.
- **Fandos, C. (2014)**. *Derechos y relaciones de propiedad en la Quebrada de Humahuaca en la segunda mitad del siglo XIX. El reparto de la tierra. En Quebrada de Humahuaca. Estudios históricos y antropológicos en torno a las formas de propiedad. (p.p. 94-138)*. Jujuy: Ediunju.
- **Fandos, C. y Teruel, A., eds. (2014)**. *Introducción. En Quebrada de Humahuaca. Estudios históricos y antropológicos en torno a las formas de propiedad. (p.p. 7-16)*. Jujuy: Ediunju.
- **Fleitas, M. y Teruel, A. (2007)** *“Política y movilización campesina en el norte argentino. La cuestión de la tierra indígena en el proceso de ampliación de la*

*democracia*” en Revista Andina, Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, Perú, N° 45.

- **Frites, E. (2011).** *El derecho de los pueblos indígenas*. Buenos Aires: PNUD-Rosa Guarú-INADI.
- **García Moritán, M. y Cruz, B. (2012).** Comunidades originarias y grupos étnicos de la provincia de Jujuy. *En Población y sociedad*. Vol.19. 2. San Miguel de Tucumán.
- **García, V. (2015).** *Iglesia y conflictividad social en Jujuy (1973-1999). La acción de los claretianos en las tierras altas*. Jujuy: Ediunju.
- **Gavazzo Natalia (2002)** *La Diablada de Oruro en Buenos Aires. Cultura, Identidad e Integración en la inmigración boliviana*. Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas – Orientación Sociocultural. U.B.A. Buenos Aires,
- **GELIND.** *Etnografía del discurso jurídico sobre lo indígena. La Resolución 4811/96 desde lo programático*. Grupo de Estudios en Legislación Indígena (GELIND) Sección Etnología y Etnografía-ICA. FFyL (UBA).
- **Gil Montero, R. (2004).** “*Caravaneros y transhumantes en los Andes meridionales. Población y familia indígena en la Puna de Jujuy, 1770-1780*”. Perú: IEP.
- **Gil Montero, R. (2008).** *La construcción de Argentina y Bolivia en los Andes Meridionales. Población, Tierras y ambiente en el siglo XIX*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- **Gil Montero, R.** Guerras, hombres y ganados en la Puna de Jujuy. Comienzos del siglo XIX. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*; Tercera serie. 25, p.p. 9-36.
- **Golovanevsky, L. (2001).** *El problema del empleo en Jujuy (1991-1999). En Transformaciones Socio-laborales en Tiempos de Convertibilidad. Empleo, desempleo y migraciones en Jujuy.*(p.p. 55-84). San Salvador de Jujuy: Ediunju.
- **González, G. (2013).** *Conflictos por el Territorio en la Comunidad Indígena Pueblo Kolla TINKUNAKU*. Tesis de Maestría no publicada. UBA, Facultad de Ciencias Sociales.
- **Grande, P. (2014).** *Usos, significados y re-significaciones del concepto “comunidad” en la historia reciente de Bolivia.* (p.p. 7-33). En Ni Calco ni copia.

Revista del Taller de Problemas de América Latina.5. Buenos Aires: Artes Gráficas Leo.

- **Karasik, G. (2006).** *Cultura popular e identidad. En Jujuy en la Historia. De la colonia al siglo XX* (p.p. 465-489). Jujuy: Editorial UNJU.
- **Kindgard, A. (2017)** *Tradición y conflicto social en los Andes argentinos. En torno al Malón de la Paz de 1946.* Tel Aviv University.
- **Kindgard, A. (2009).** *La política jujeña en los noventa: partidos y actores de poder. En Jujuy bajo el signo neoliberal. Política, sociedad y cultura en la década de los noventa.* (pp. 129-184). Jujuy: Ediunju.
- **Kindgard, A. (2002).** *Procesos sociopolíticos nacionales y conflictividad regional. Una mirada alternativa a las formas de acción colectiva en Jujuy en la transición al peronismo.* Entrepasados, N° 22, (pp.67-87). Buenos Aires.
- **Klein, H. (1990).** *Ayllus y Haciendas en el mercado boliviano en los siglos XVII y XIX. En Estructuras Sociales y Mentalidades en América Latina. Siglos XVII y XVIII.* Buenos Aires: Biblos.
- **Krieger, M. (2009):** *Introducción al concepto y la problemática de la globalización.* En Globalización, consumos e identidades en América Latina. CAICYT-CONICET.Cursos, Área Ciencias Sociales (<http://ecursos.caicyt.gov.ar>)
- **Lacko, E. (2011).** “*Las políticas nacionales de turismo y la identidad en el nuevo Estado Pluricultural: el proyecto RATuRC*” X CAAS. Congreso Argentino de Antropología Social.
- **Lacko, E. (2011).** “*Políticas de Estado y propuestas identitarias en el marco del nuevo estado pluricultural: Reflexiones en torno al caso de Proyecto de Turismo Comunitario para pueblos originarios y rurales del Ministerio de Turismo de la Nación*” 2º Jornadas de Ciencias Sociales “Espacios, Culturas e identidades” . organizada por la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la UADER. Concepción del Uruguay.
- **Lacko, E. (2019).** “*Conflicto socioambiental en Quebrada de Humahuaca: Patrimonio natural y cultural de la Humanidad, agroganadería tradicional, turismo y...¿minería uranífera?. Provincia de Jujuy, Argentina (2007-2014).* En Abordajes trórico metodológicos de los conflictos socioambientales. Tancredi, E. y Valverde, A. (comps) pp. 151-181. Luján: Edunlu.

- **Lagos, M. y Gutiérrez, M. (2009).** *La década del menemismo y la ingobernabilidad en Jujuy. Nación, región y provincia en la década de los noventa. En Jujuy bajo el signo neoliberal. Política, sociedad y cultura en la década del noventa* (p.p. 65-128). S.S. Jujuy: EdiUnju.
- **Larraín, J. (2001).** *El concepto de identidad (Cap.1). En Identidad Chilena.* Santiago de Chile: Ed. Lom.
- **Larson, B. (2002).** *Indígenas, Élités y Estados de las repúblicas Andinas. 1850-1910.* Lima: I.E.P.
- **Lenton, D. (2005)** *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina (1880-1970).* Tesis Doctoral.
- **Lenton, D. (2005).** *Aboriginalidad, memoria y lucha: el Malón de la Paz y la génesis de las organizaciones de militancia indígena en Argentina.* Ponencia presentada en el VI Congreso Internacional de Etnohistoria. Buenos Aires.
- **Lenton, D., Piaggi, L., Seldes, V., y Salas, I. (2016).** *La disputa por el territorio durante la conformación del estado nacional y provincial. La batalla de quera y la demonización de los pueblos originarios.* Cuadernos FHYCS-UNJU, Nro. 49 (pp. 209-224).
- **Lenton, D. (1997).** “*Transformaciones en el discurso legislativo argentino sobre el indígena (1930-1955)*”. Ponencia presentada en el Congreso Argentino de Antropología Social. La Plata.
- **Lenton, D. (2015).** *Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena.* Identidades, Revista del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia, UNPSJB, Comodoro Rivadavia: 117-154.
- **Madrazo, G. (1982).** *Hacienda y Encomienda en los Andes. La Puna argentina bajo el Marquesado de Tojo. Siglos XVII a XIX.* Buenos Aires: Fondo Editorial
- **Mamani Ramírez, P. (2004).** *El rugir de las multitudes: La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu.* La Paz: Ediciones Aruwiyiri-Yachaywasi.
- **Manzano, V., Fernández Álvarez, M., Triguboff, M., y Gregoric, J. (2008).** *Apuntes para la construcción de un enfoque antropológico sobre la protesta y los procesos de resistencia social en la Argentina.* En Investigaciones en Antropología Social (pp. 41-62). Buenos Aires: Antropofagia.

- **Manzano, V. y Ramos, A. (2015).** *Introducción. Procesos de movilización y de demandas colectivas: estudios y modos de abordar 'lo político' en la vida social.* En Revista Identidades. Núm. 8, Año 5. (pp. 01-25)
- **Marcoleri, M. (Comp.). (2001).** *Transformaciones socio-laborales en tiempos de convertibilidad. Empleo, desempleo, pobreza y migraciones en Jujuy.* S.S. Jujuy: Editorial Unju.
- **Martínez Sarasola, C. (1998).** *Nuestros paisanos los indios.* Buenos Aires: EMECÉ.
- **Merlino, R. y Sánchez Proaño, M. (1994).** *Diversidad e integralidad de las poblaciones andinas En Cultura e Identidad en el Noroeste Argentino (p.p. 15-34).* Buenos Aires: CEAL.
- **Moragues Cortada, D. (2006)** *Turismo, Cultura y desarrollo* (fragmentos de la publicación del mismo título, en proceso de edición por AECI)
- **Moreira, M. (2009).** *El derecho de los pueblos originario: Reflexión y hermenéutica.* Buenos Aires: Santiago Álvarez editor.
- **Olmedo Rivero, J. (2004).** *Pedro Olmedo, un obispo como la gente.* Salta: Artes Gráficas Crivelli.
- **Paz, G. (1991).** *Resistencia y rebelión en la Puna de Jujuy, 1850-1875.* Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”. 4. segundo semestre.
- **Paz, G. (1998).** *Liderazgos étnicos, caudillismo y resistencia campesina en el norte argentino a mediados del siglo XIX.* En Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema. Buenos Aires; EUDEBA.
- **Paz, G. (2003).** *El gobierno de los “conspicuos”: familia y poder en Jujuy, 1853-1875.* En La vida política, votos y voces en la Argentina del siglo XIX. (pp. 223-241).Buenos Aires: FCE.
- **Platt, T. (1982).** *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí.* Perú: IEP.
- **Portugal, A. (2006)** “*Pachamama, Coquena y el Tío: una trilogía mítica en la puna jujeña*”; En Estudios Sociales del NOA. Año 9. N° 9. Instituto Interdisciplinario de Tilcara.

- **Powell, J. (1974)** “*Sobre la definición de campesinos y sociedad campesina*”. En *Estudios sobre el campesinado latinoamericano. La perspectiva de la Antropología Social*. Buenos Aires: Ediciones Periferia (pp.45-55).
- **Quijano, A. (1991)** “*Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina*”. *Observatorio Social de América Latina*, 2, Buenos Aires, (pp. 171-180).
- **Ratier, H. (2004)** “*¿Campesinos en la Argentina? Aproximaciones antropológicas*”. III CALAAR.
- **Reyes, L.A. (2008)**. *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- **Rivera Cusicanqui, S. (2003)**. *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera argentino-boliviana*. La Paz: Universidad mayor de San Andrés y Ediciones Aruwiyiri.
- **Rivera Cusicanqui, S. (2003)**. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980*. La Paz: UNRISD.
- **Roseberry, W. (2007)** *Hegemonía y el lenguaje de la controversia*. En Lagos, María L. y Pamela Calla (comp.) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. PNUD Bolivia, La Paz.
- **Rouquié, A. (1981)**. *Poder militar y sociedad política en la Argentina*. Buenos Aires: Emecé. Tomo 1.
- **Rutledge, I. (1987)**. *Cambio Agrario e Integración. El Desarrollo del Capitalismo en Jujuy: 1550-1960*. Tucumán: ECIRA-CICSO.
- **Salgado, J.M. (2006)** *El Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas (comentado y anotado)*. Neuquén: EDUCO Universidad Nacional del Comahue.
- **Sica, G. (2008)** “*El papel y la memoria. Medios de construcción de los procesos de identificación local en los pueblos de indios de Jujuy. Siglo XVII.*” *Andes* n.19 Salta ene./dic. 2008
- **Sica, G. (2014)**. *Paisajes agrarios coloniales en la Quebrada de Humahuaca. Tierras Privadas. Siglos XVI-XVIII. En Quebrada de Humahuaca. Estudios históricos y antropológicos en torno a las formas de propiedad. (p.p. 17-58)*. Jujuy: Ediunju.

- **Sica, G., Bovi, M. y Mallagray, L. (2006).** *La Quebrada de Humahuaca: De la colonia a la actualidad. En Jujuy en la Historia. De la colonia al siglo XX (p.p. 351-372).* S.S. Jujuy: Editorial UNJU.
- **Slavutsky, R., Belli, E. y Rueda, P. (2008).** *Malón de la Paz “una historia, un camino”.* Tilcara: I.I.T.-FFyL-UBA.
- **Sosa, J. (2011).** *Políticas de desarrollo turístico y comunidades originarias: El caso de Amaicha del Valle en la provincia de Tucumán.* Publicar. Año IX. Número X.
- **Stern, S. (1990).** *Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina. En Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX.* Perú: IEP.
- **Teruel, A. (2010).** *“Debates, prácticas, normativas jurídicas y reformas en torno a los derechos de propiedad de la tierra en los Andes septentrionales de Argentina”* Ponencia presentada al VIII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural, Porto de Galinhas, Recife.
- **Teruel, A. (2014).** *La propiedad territorial en tiempos de la enfiteusis. Quebrada de Humahuaca. En estudios históricos y antropológicos en torno a las formas de propiedad.* (p.p. 59-94). Jujuy: Ediunju.
- **Teruel, A. y Bovi, M. (2009)** *Aportes al estudio de la conformación de la propiedad moderna en Argentina. Ni “feudal” ni “comunista”: El caso de la Provincia de Jujuy en Experiências nacionais, temas transversais: subsídios para uma história comparada da América Latina* pp 217-251. São Leopoldo: Oikos.
- **Teruel, A. (2006).** *Panorama económico y socio-demográfico en la larga duración (siglos XIX y XX). En Jujuy en la Historia. De la colonia al siglo XX (p.p. 295-350).* S.S. Jujuy: Editorial UNJU.
- **Teruel, A. y Fandos, C., eds. (2014)** *Estudios históricos y antropológicos en torno a las formas de propiedad.* Jujuy: Ediunju,
- **Tizón, H. (2004)** *Fuego en Casabindo.* Buenos Aires: Alfaguara.
- **Torres Fernández, P. (2009).** *La transformación de “lo étnico” en producto turístico en la provincia de Chaco, Argentina.* RUNA XXXI, (1) (pp. 89-107). 2009. FFyL - UBA .
- **Troncoso, C. (2012).** *Turismo y Patrimonio en la Quebrada de Humahuaca. Lugar, actores y conflictos en la definición de un destino turístico argentino.*

Tenerife. Asociación Canaria de Antropología, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural.

- **Trouillot, M. (2001).** *The Anthropology of the State in the Age of Globalization* en: *Current Anthropology*, 42(1): 125-38. ( traducción)
- **Valko, M. (2007).** *Los indios invisibles del Malón de la Paz. De la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro.* Colección Osvaldo Bayer. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- **Vázquez, H. (2000).** *Procesos Identitarios y Exclusión sociocultural. La cuestión indígena en la Argentina* Bs. As: Biblos.
- **Wolf, E. (1975)** “*El campesinado y sus problemas*”. En *Antropología y Economía*. Godelier, M. (comp) (pp.260-275). Barcelona: Editorial Anagrama.
- **Wortman, A (2009)** *Perspectiva Sociológica. ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de globalización?* En *Globalización, consumos e identidades en América Latina*. CAICYT. CONICET. Cursos, Área Ciencias sociales (<http://ecursos.caicyt.gov.ar>),.
- **Wright, S. (2004).** *La politización de la cultura.* En *Constructores de otredad*. Boivin, Rosato y Arribas (comps.) ( p.p. 128-141). Buenos Aires: Antropofagia. (Disponible en <http://www.antropologiasyc-106.com.ar/constructores.htm>).
- **Yupanqui, A. (1946).** *Cerro Bayo. Vidas y costumbres montañosas.* Buenos Aires: Ed. Problemas.
  
- **Archivo personal de Severiano Lamas.(comunero)**
  
- **Archivo de la Prelatura de Humahuaca (años 1993-2005).**
  
- **Documento oficial:** *Quebrada de Humahuaca. Un itinerario cultural de 10.000 años.* Propuesta para la inscripción a la lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO. Formulario 1 y 2. Provincia de Jujuy. Argentina. 2002.
  
- **Documentos eclesiásticos:**
  - *Documentos del Concilio Vaticano II (1962-1965)*
  - *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968) Documentos finales de Medellín.*

- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979) *Documento de Puebla.*
- IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1992) *Santo Domingo Conclusiones*

- **Periódicos:**

- El Pregón (1993-2007).
- El Tribuno de Jujuy (1993-2007).

- **Entrevistas:**

- Severiano Lamas (comunero)
- Héctor Lamas. (comunero)
- Clara Domínguez. (comunera)
- Mario Corimayo. (comunero)
- Dr. Enrique Oyharzábal. (ex abogado de OCLADE)
- Misionera claretiana Silveria Salas.
- Sacerdote diocesano Rubén Cruz.
- Obispo Pedro Olmedo.

### **Videos**

- *Por el camino del malón de la paz.* Romero, D. y Bettendorff, S. Nuestra América profunda. 2009.
- *La guerra del agua.* Rioja Vasquez, O. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro Interdisciplinario de Ciencias y Humanidades. Universidad Mayor de San Andrés. Bolivia. 2002.
- *Achacachi. La insurgencia aymara.* Cajías, M. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro Interdisciplinario de Ciencias y Humanidades. Universidad Mayor de San Andrés. Bolivia. 2002.
- *Las fronteras de la coca. Viaje a la frontera del sur.* Rivera Cusicanqui, S. Aruwiyiri producciones culturales.2003.

