

DE CAMPESINO A INDIO. COMUNIDADES INDÍGENAS EN LA "PUERTA DE LOS VALLES". TAFÍ DEL VALLE, TUCUMÁN, ARGENTINA

Patricia Arenas

(...) porque como están poblados en el valle de Tafí, por donde se entra al de calchaquí, sabían los intentos de los alzados y daban aviso de ello a los españoles fielmente como amigos.
(Lizondo Borda 1941)

Introducción

El nuevo orden social está basado en pequeñas organizaciones con demandas puntuales, tanto de mejor calidad de vida como de supervivencia. Estos movimientos presuponen agregación, superposición y yuxtaposición funcional con diferenciaciones y especializaciones (García Delgado 2001). Los movimientos de los años setenta se basaban en la construcción de poder popular a partir del cuestionamiento del proyecto global de estado y eran portadores de una alternativa a la democracia liberal. Los movimientos de final del milenio en cambio, no son una alternativa frente a estas democracias neoliberales. Es problemático pensar que la multiplicidad de intereses de los llamados "nuevos movimientos sociales" puedan reemplazar a los trabajador@s en una sola lógica agregativa. Las tendencias actuales acentúan la diferenciación y muestran distintas lógicas entre partidos y movimientos sociales (op.cit.: 208). Ya no se trata de enfrentarse para obtener la dirección de los medios de producción, sino que ahora se trata de socializar producciones culturales: educación, cuidados médicos e información de masas. Lo que era sinónimo de integración social y poder político de los sectores populares, ahora son demandas parcializadas y debilidad. Al no poder enfrentarse a una economía transnacionalizada, se refugian en lo local, en un doble juego, pues disponen de capacidad para modificar políticas puntuales pero, por el otro, muestran gran debilidad para influir en decisiones públicas globales.

En el paso de la cultura igualitaria al individualismo competitivo la lógica que rige lo social pasó de la idea de un estado mediador para socializar el bienestar general, a la del nuevo sistema normativo que exalta la autonomía táctica, los posicionamientos individuales y grupales en los que el nivel de vida depende de las capacidades individuales de posicionarse competitivamente. Como afirma García Delgado:

(...) el estado emergente ya no se propone como síntesis del bien común o sostén de políticas redistributivas, sino como garante de las reglas del juego, de la libertad de mercado y la competencia (2001:215).

En varios trabajos se ha reflexionado sobre la visibilidad en que se encuentran los movimientos de reafirmación de los derechos sexuales, étnicos, de género, civiles, ambientales y ocasionales e intermitentes agrupamientos de usuarios de servicios. Dentro de estos contextos aparece lo que Belli y Slavustsky (1999) denominan el *ciudadan@* local, municipal o territorial, desvinculado del mercado de trabajo formal, limitando su vida cotidiana a sus propios problemas. Liberado a su propia fuerza, no cuestiona el sistema que lo subalterniza y excluye. Es un dependiente del asistencialismo directo (Plan Trabajar y Jefas y Jefes, Compartir el Pan y Mamitas)¹ y de las ofertas transitorias de trabajo asalariado, pequeños emprendimientos productivos y de trueque, reubicándose en nuevos espacios sociales desagregados.

Las políticas sociales de ajuste estructural en la emergencia de la crisis, aquellas que excluyen e incrementan la desocupación, obligan a territorializar los conflictos a nivel local y comunitario. En el caso que estudiamos, un municipio y una comuna rural serán el campo en donde se diriman los conflictos, fuertemente signados en torno a los escasos recursos disponibles.

Es en estos nuevos campos de fuerzas donde los actores posicionados deben redefinir sus metas, medir los recursos,

¹ Estos planes sociales, impulsados desde el Ministerio de Trabajo de la Nación aseguran un estipendio de entre 150 y 300 pesos (de 50 a 100 dólares aprox.) para jefas y jefes de hogar desocupad@s, con hijos menores y a madres solteras. Sólo en Tucumán hay más de 90.000 planes sociales adjudicados o que generan políticas clientelares.

negociar sus acciones, consensuar las estrategias y resolver los problemas que el sistema genera mediante sus políticas generales sin poder influir en ellas como factor político de presión o con el poder de negociación de los gremios organizados. La conformación de las comunidades indígenas es un emergente de esta situación. Estas comunidades son nuevas formas de articulación con el Estado y la sociedad nacional y local, pero no desde una voluntad integradora sino a partir de un discurso de reconocimiento de la diferencia, limitándose a lo local y sustrayéndose a la participación en las decisiones generales (Belli y Slavutsky 1999).

Este estado de cosas en la estructura social, concomitante al sistema de relaciones políticas y económicas, determina el fenómeno conocido como clientelismo, es decir la manipulación política de los potenciales electores en base a la necesidad de trabajo y alimentos. En la literatura antropológica el tema del clientelismo ha sido analizado con énfasis en "el aspecto transaccional de las relaciones clientelares, bienes y servicios por lealtades que reflejan un estado de la estructura social" (op.cit.). Pero el clientelismo no es sólo una relación material sino también y especialmente simbólica que supera lo transaccional, pues es parte constitutiva de las representaciones identitarias, es decir de las formas concretas en que los agentes perciben y se posicionan en las relaciones sociales, reproduciéndose para el caso ciertas formas de paternalismo similares a las que en etapa preindustrial funcionaron en la relación entre patrones terratenientes y peones rurales. Sin embargo, en las entrevistas en el área rural que trabajamos no aparece la relación asimétrica entre peón y estanciero sino bajo afirmaciones tales como "(...) patrones eran los de antes (...)" o "(...) ellos eran señores que nos ayudaban mucho (...) no como estos de ahora (...)". Por esto puede afirmarse que las relaciones precontractuales están subjetivadas de manera tal que los aspectos simbólicos priman sobre los materiales en los términos de subalternidad. De tal modo las prácticas clientelares pueden verse como la legitimación de las representaciones ideológicas que encubren las desigualdades sociales. Esos antiguos patrones paternalistas se relacionaban con sus peones y arrendatarios generando la ilusión de redes de intercambio simétricas, en una suerte de naturalización subjetiva de las desigualdades materiales y simbólicas en un pasado no muy remoto, en todo

caso anterior a la llamada mundialización económica. Puede pensarse sin embargo que, si la distribución de bienes materiales y la circulación de los valores simbólicos se disputan en términos de poder, es en las relaciones intersubjetivas donde el poder se hace invisible, en tanto la invisibilidad determina su fuerza y garantiza su reproductividad.

Puede pensarse también, a modo de hipótesis que, como dice Isla (2002) para el caso de Amaicha², la crisis del mercado laboral no aísla a los agentes en una economía de subsistencia frente a la crisis sino, por el contrario, se amplían los canales de vinculación con la sociedad nacional en busca de un empleo público, jubilaciones y pensiones, a los cuales acceden los sectores con mayor capital doméstico produciendo una diversidad de estrategias, como es también la de agruparse a partir de reivindicaciones étnicas. El ciudadano local (aquel del municipio o la comuna) tiene a su disposición, si negocia con los intermediarios, planes sociales que permiten políticas de mediación entre capital y trabajo. Pero si cada modelo de estado supone una manera de acción colectiva, el contexto que analizamos se encuentra en una transición, que va de la movilización de masas y la conciencia de pertenencia a una clase, a los nuevos movimientos sociales, lo que redefine relaciones de la base con un estado cada vez más descentralizado, adquiriendo primacía lo local y lo privado, en el trámite de la crisis de la gestión pública. En este contexto transicional, caracterizado por la fragmentación social y la aparición de nuevas estrategias de supervivencia, enmarcamos a las Comunidades Indígenas de Tafí del Valle, sin dejar de tener en cuenta los aspectos que promueven, en contrario, prefiguraciones y actos en los movimientos tendientes a la recomposición del tejido social.

El valle de Tafí

El valle es una localidad del noroeste argentino de cuatrocientos kilómetros cuadrados de los cuales, ciento cincuenta corresponden al fondo de valle. Posee un clima semiárido y se encuentra habitado, según el registro

² Se trata de la Comunidad de Amaicha del Valle, en los Valles Calchaquíes.

arqueológico, desde hace más de 2000 años. Cubre una superficie de cuarenta y cinco mil hectáreas, cuatro mil corresponden a suelos cultivables, incluyendo las áreas forrajeras. La superficie pecuaria alcanza a veintiuna mil hectáreas, pero sólo se explotan seis mil quinientas. El resto, alrededor de quince mil hectáreas, está integrado por terrenos con fuerte pendiente o pedernales insalvables. Tiene una población estable de alrededor de siete mil habitantes.³ Las actividades laborales se centran en las tareas agrícolas - peones de campo en terrenos propios y ajenos-, empleados estatales y en menor medida del comercio privado y hotelería. Los planes sociales adjudicados por el municipio para paliar el desempleo llegan a seiscientos, involucrando alrededor de dos mil quinientos tfinist@s. La población económicamente activa se vincula al estado a través del trabajo en la Municipalidad, Vialidad Provincial, las escuelas, los planes sociales y en menor grado a las actividades comerciales privadas.

La tenencia precaria de la tierra (una estructura agraria desequilibrada y dispar) trae graves consecuencias en la vida social y económica de los pobladores, pues se llegan a serios pleitos familiares y conflictos entre vecinos. Las formas de tenencia son muy variadas y establecen diferentes relaciones sociales entre los agentes. Las propiedades personales o familiares tienen una larga historia de divisiones y sucesiones. Este es el caso de las tierras de las estancias con superficies mayores a las cien hectáreas, subdivididas por herencia, ventas, expropiaciones y ocupaciones de terceros. Los tenedor@s precari@s son el grupo más numeroso. Accedieron a la propiedad por medio de "obligaciones", es decir el intercambio desigual de trabajo personal por tierra (una deuda a largo plazo difícil de saldar). En general estos tenedores no cuentan con documentación que demuestre la propiedad sobre sus predios. También hay intrus@s, es decir quienes han cercado un terreno dentro de las grandes estancias con la idea de declarar el pago de impuestos o mejoras a cambio de su propiedad legal. Por último, los arrendatarios que pagan arriendo estacional a estancieros y a pequeños propietarios para su explotación agrícola comercial.

³ Proyección realizada en base a los datos del INDEC, Censo Nacional 1990.

Los pequeños agricultores lugareños tienen una larga tradición en el manejo de los animales, pero la falta de tierras para pastoreo y el agotamiento del suelo los está poniendo en una encrucijada. Los terratenientes, que se dedican a la venta de lotes para casas de veraneo y al arriendo para la producción agrícola (papa, verdura, plantines de frutilla) están alambrando los terrenos dentro de las grandes estancias en zonas en que los lugareños pastan libremente sus animales. Este hecho ha planteado un enfrentamiento que es el punto central de las discusiones que aglutinan a una de las Comunidades "(...) nuestro principal problema es la tierra (...)". El acceso a los prados de altura estuvo tradicionalmente garantizado hasta que en los últimos años los terratenientes y sus herederos han comenzado a alambra los campos con intenciones de llevar adelante distintos emprendimientos, mayormente negocios inmobiliarios a través de la venta de terrenos para la construcción de casas de veraneo, lo que ha incrementado exponencialmente el valor de la tierra. Las sucesiones subdividieron los predios y la crisis del estado, del sector industrial y financiero a los que pertenecen los propietarios los ha empujado a ocuparse de negocios inmobiliarios y turísticos. Las tierras, que los antiguos dueños han otorgado a los paisanos "de palabra" en pago por trabajos realizados en las estancias, en fincas cañeras y en los ingenios azucareros del llano tucumano, de los cuales eran propietarios, hoy no son reconocidas y producen querellas judiciales en las que ganan aquellos con mayor capital cultural y económico: los terratenientes. Esto puede verse hoy tanto en las tierras de la vieja estancia de La Banda como en la de Los Cuartos, en la zona denominada La Costa I y II.

Las comunidades

La etnicidad opera como una categoría genérica clave para analizar los procesos de construcción de alteridades e identidades socioculturales y para analizar la aboriginalidad de lo que se denomina Cuarto Mundo (Briones 1997a). Es un término que permite dar cuenta de un complejo proceso en el que determinados grupos, por distintos factores históricos y culturales, han quedado inscriptos como indígenas. Los procesos de alterización son explicables en la medida en que puedan rastrearse los procesos de formación de los grupos

dentro de determinada cartografía social (Briones op.cit). Por ello, insiste la autora, a todo proceso de etnización es necesario vincularlo con otros procesos sociales que lo explican.

Entre los años 1997 y 2002 se han constituido en el valle tres comunidades indígenas, la del Valle de Tafí, la de la Comuna de El Mollar y la de la localidad El Rincón.⁴ Este proceso de etnización debe pensarse, no sólo dentro del contexto de las políticas globales, sino también de las locales y en un escenario cartográfico como el que describimos.

En el caso de las comunidades que estudiamos, en el proceso de producción de identidad a partir de demarcaciones culturales se ha pasado del descalificador "ell@s son indios" a un orgulloso "nosotr@s somos. Cada uno representa una forma de demarcación y está señalando un locus de enunciación sustancialmente diferente. El primero, desde el discurso de la Modernidad, el indio como sujeto del pasado y el atraso, y el segundo producto de un descentramiento categorial y de nuevas prácticas sociales que permiten dar cuenta de los procesos al interior de los grupos en trámite de etnización.

La comunidad Indígena del Valle de Tafí reivindica territorialidad sobre toda la extensión del valle sin hacer distinción entre aquellos vinculados a la villa de Tafí del Valle y los de otros parajes de la localidad. En sus comienzos se autodenominó Comunidad Indígena del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí, abarcando la totalidad del valle y adscribiéndose étnicamente a la parcialidad diaguita. Más adelante se nota un cambio en la denominación y pasa llamarse Comunidad Indígena del Valle de Tafí, circunscribiendo la misma territorialidad y asumiendo una entidad étnica en la que señalan ser "descendientes directos del Pueblo Diaguita Calchaquí".

La autopercepción y los factores subjetivos se han transformado en dispositivos importantes para precisar la

⁴ El Acta fundacional de la primera tiene fecha 18 de mayo de 2002, la segunda el 10 de mayo de 1997 y la última de mayo del 2002. Fotocopias. Archivo de la autora.

pertenencia/no pertenencia a una determinada entidad étnica. Los requisitos para pertenecer a la Comunidad son "ser residentes tanto a nivel familiar del territorio reconocido por Cédula Real"; "ser residente en el valle y pertenecer a la etnia diaguita" o "adscribirse por casamiento o ser presentad@ a propuesta por la comunidad (por los servicios prestados)". En este sentido la inclusión/exclusión para la pertenencia es amplia: por residencia, descendencia, alianza o adscripción meritoria. La adscripción a la etnia diaguita también es problemática por tratarse de un colectivo extenso que incluía a distintas etnias de los valles calchaquíes y entre las que no se reconoce a los taffes desde el punto de vista etnohistórico.

Poniendo en duda la posibilidad de adscribirse un lugareño dijo que:

(...) para hacerse de la comunidad indígena ya es tarde (...) ha pasado mucho tiempo (...) sería como un pequeño comunismo (...) para eso hay que tener sentimiento de comunidad y acá no hay (...) si consiguen tierra no sería de fulano o sutano, sino de la Comunidad (...) sería muy lindo, pero (...).⁵

Es decir que aquello que era bueno en un principio, "en los tiempos de los antiguos", ahora no es posible, pues los lazos comunitarios premodernos fueron atravesados por las coyunturas sociohistóricas de la modernidad, las que en lo local, apenas prefiguradas, fueron sustituidas rápidamente por los de la economía de mercado y sus valores simbólicos, alterando drásticamente el sistema de prioridades personales, familiares y comunitarias en un proceso creciente de urbanización. Esto autoriza la posibilidad de una predicción. Como no es fácilmente concebible la propiedad colectiva de la tierra en un contexto de prevalencia del interés individual, y en una comunidad en la que se verifican conflictos por ella incluso en el seno de las familias vallistas, la obtención comunitaria del territorio llevaría a un previsible proceso de conflictos dentro de los emergentes grupos indígenas.

Asumidos como descendientes y herederos del Pueblo Diaguita Calchaquí piden el cumplimiento de el "derecho positivo argentino sobre los pueblos indígenas a fin de hacer

⁵ Mario N. 20 años, lugareño, estudiante de filosofía en la Universidad Nacional de Tucumán.

realidad el autodesarrollo de las comunidades", haciendo una interpelación jurídica que les permita legalizar sus reivindicaciones frente al estado nacional.⁶ Al estado provincial se le reclama, citando las mismas fuentes, una reforma constitucional provincial y el derecho a la libre consulta. Con estas dos reivindicaciones se inscribirían como indígenas, ciudadanos diferentes del estado - nación y en tal carácter les sería otorgada legalidad jurídica.

A pesar de su adscripción a la etnia diaguita calchaquí, el saludo con que se cierra uno de los documentos apela al saludo incaico: ama suwa (no ser ladrón), ama llulla (no ser mentiroso), ama qhella (no ser ocioso), lo cual por lo menos señala una recuperación de lo incaico como una marca favorable para la comunidad.

Para fijar territorio se dan dos estrategias. Por un lado piden que se creen los mecanismos necesarios para la delimitación, demarcación y titulación de las propiedades de la comunidad indígena, reclamando para sí tierras comunales, pero en ningún documento fijan límites territoriales. Con esta estrategia de fijación y legitimación territorial se enfrentan con los terratenientes de las estancias que no están dispuestos a reconocer estos derechos. Por ello, y por los problemas que en el valle afectan a la propiedad privada de la tierra se denuncian "LOS ATROPELLOS DE LOS QUE DICEN SER DUEÑOS DE NUESTRO TERRITORIO"⁷, en una confrontación clasista entre propietarios y no propietarios. Estas reivindicaciones colocan la cuestión indígena sobre un campo más amplio de articulación social, en el que se encuentran un estado, sus instituciones, actores, agentes, y en general la sociedad civil, obligando a reubicar los sentidos sociales, políticos e ideológicos de la lucha por el derecho a la tierra (Díaz & Falaschi 1997:140).

La Comunidad de El Mollar inició gestiones para su reconocimiento en mayo 1997 y circunscribe su territorio a la localidad de la comuna del mismo nombre. Figuraba

⁶ Citan también el Convenio 169 de la OIT, Ley Nacional 24.071, 25.607 y 23.302.

⁷ En mayúscula en el original. (Nota de la autora).

inicialmente como Derechos Reales de la Comunidad Indígena de El Mollar. El territorio reconocido por Cédula Real mencionado en el acta de creación de la comunidad pretende hacer extensivo el otorgamiento de tierras por cédula real que les fuera cedido por el rey de España en el siglo XVIII a la comunidad vecina de Amaicha, pero no hay antecedentes históricos que señalen que los tafíes, como pueblo de indios, hayan recibido tierras como sus pares amaicheños.

Esta comunidad es visualizada por la del Valle de Tafí como "la de un grupo de comerciantes de la localidad". Esta identificación está basada en la fuerte relación entre el proyecto de creación de la comunidad y los emprendimientos turísticos comerciales que generan los vecinos. En principio uno de los problemas que tienen para el otorgamiento de la personería jurídica es que se constituyeron como una asociación civil y cuentan con una personería provincial, motivo por lo cual la Nación no quiere otorgarles el reconocimiento nacional. La comunidad aparece separándose de la del Valle de Tafí y pidiendo su reconocimiento como minoría indígena despojada de sus derechos ancestrales. Esta pequeña localidad es conocida por encontrarse allí importantes yacimientos arqueológicos y el Proyecto que los moviliza está vinculado a los menhires. El cacique de Casas Viejas está relacionado políticamente con un físico de la Universidad, Orlando Bravo, que hace astroarqueología, autor del Proyecto Integral de Desarrollo de los Valles Calchaquíes.⁸ En ese proyecto se propone poner en valor un área grande de la provincia que reúne los patrimonios arqueológicos de El Mollar, Amaicha del Valle, Ruinas de Quilmes, San Pedro de Colalao y La Cuidacita en los Altos del Aconquija y:

(...) contribuir al rescate y revalorización de las manifestaciones culturales de los Pueblos Originarios que precedieron a las comunidades indígenas contemporáneas de los Valles Calchaquíes (...)

(...) con las comunidades indígenas de referentes (...).

⁸ Bravo, O. y Jorge Carlos Toledo. 2001. Turismo y Desarrollo Sustentable de la Comunidad de El Mollar. Anteproyecto. Fotocopias. Archivo Instituto de Arqueología y Museo. UNT. También en: Proyecto Integral de Desarrollo de los Valles Calchaquíes. Revista. SYS. Publicación de la Universidad Tecnológica Nacional Regional Tucumán.

La primera etapa es la realización del Centro Ceremonial de El Mollar en Casas Viejas. Se proyecta construir un Calendario Solar Pétreo, la (re)creación de un lugar sagrado, un observatorio astronómico, un museo de sitio y reproducir las viviendas de los antiguos indígenas del lugar, un verdadero proyecto de etnoficción como dice el arqueólogo tucumano E. Ribotta.

Claramente orientado a "(...) elevar la calidad de vida de dichas comunidades y evitar el desarraigo", el proyecto está dirigido a la "recreación cultural" de lugares sagrados. Acompaña al proceso de etnización y está comprometido con revalorizar solamente los aspectos culturales obviando las reivindicaciones de otro tipo, apenas esbozadas por la comunidad de El Rincón. La cultura material que se recrearía con fines de exhibición aparecerá así desligada de las condiciones sociales de su producción.

Esta comunidad está vinculada con el proyecto Bravo a tal punto que las tierras en donde se realizaría la recreación del centro ceremonial son propiedad del cacique de la localidad. Cuando los menhires se trasladaron el 24 de mayo de 2002 desde la colina donde habían sido arbitrariamente reunidos a El Mollar⁹, cuatro de ellos fueron colocados en El Rincón para comenzar a planificar la construcción del calendario solar. La comunidad aparece así vinculada al proyecto de puesta en valor de los sitios pero el Proyecto se llevaría a cabo en tierras privadas, superponiendo en este caso una lógica contradictoria respecto de los bienes comunales que se reivindican, en la que colacionan los intereses de una comunidad territorial, de una minoría étnica autodefinida y de unos propietarios individuales.

Sin embargo nada se dice en el proyecto respecto a las identidades étnicas. La revalorización cultural que se propone es sobre los restos arqueológicos y símbolos pertenecientes a los "indios del pasado", es decir "indios originarios" de la región panandina, y la única referencia que hay a la población local es cuando se los nombra para señalar que "(...) nada se puede hacer sin las comunidades indígenas como referentes (...)". Y como no las hay, es bueno inventarlas.

⁹ Ver más abajo en este mismo trabajo.

Para el reconocimiento de las comunidades indígenas por parte del estado nacional se iniciaron actuaciones en el INAI - Instituto Nacional de Asuntos Indígenas- y se realizaron encuestas en las que los lugareños se autoadscribieron como pertenecientes a ellas. Las familias censadas en Tafí del Valle fueron trescientas treinta, en El Mollar treinta y ocho y cinco en El Rincón. Dicen ser tafinistas, mollaristas y rinconeros, según los colectivos establecidos. Estas identidades locales recién se están haciendo visibles a pesar de que ya había referencias en los saberes y decires locales. No queda claro qué comunidades de base tienen las Comunidades Indígenas porque se superponen los territorios, perteneciendo algunos a dos de ellas al mismo tiempo, lo cual complica el problema de la territorialización de estos nuevos grupos.

Cuando el estado-nación, a través del INAI, hace el censo aparece una serie de irregularidades que expresan contradicciones tales como la falta de relación entre las familias censadas y las localidades, una indefinición respecto a la denominación de la autoridad máxima de la Comunidad, nombrándose indistintamente como kuraca y como cacique, pues ambas denominaciones pertenecen a tradiciones distintas. En las comunidades vecinas los dirigentes aborígenes eligieron un cacique (caso de Amaicha y de Quilmes), en cambio en Tafí del Valle se trata de un kuraka. Históricamente en el incario éste era el representante de la comunidad, guardián de las normas sociales y árbitro en las disputas. También era responsable de hacer cumplir con las obligaciones para con el Estado. Se puede traducir como jefe o señor, un miembro integrante de un grupo sobre el cual ejercía su autoridad y por el cual hablaba y con cuyos miembros estaba ligado por lazos de parentesco, lealtades y obligaciones recíprocas (Spalding 1974:35) actuando como representante de una totalidad.

La Comunidad Indígena del Valle de Tafí (no es lo mismo que de Tafí del Valle municipio) constituida por un Kuraca, un Consejo de Ancianos y un Consejo de Jóvenes. Las tres Comunidades que se constituyeron en el Valle no se reconocen entre sí. Por ejemplo, la de El Rincón no reconoce la del Valle de Tafí. Este es el emergente de proyectos antagónicos en torno a las comunidades y síntoma de una puja entre la de Tafí

del Valle municipio y el resto de las localidades y parajes del valle, pues es en Tafí en donde se dirimen las cuestiones políticas vinculadas a la relación con la provincia y el estado nación y donde se administran y reparten los planes sociales.

La conducción de la Comunidad del Valle de Tafí está a cargo de un lugareño que además de haber sido concejal del Municipio, ahora es secretario de Gobierno de la nueva administración (con identidad peronista como el actual gobierno provincial) recayendo en su investidura la doble función, hacia adentro de la comunidad y hacia afuera como referente del estado provincial-nacional.

Tafí del Valle es un municipio. Fue una comuna hasta 1976 en que a sólo un mes del golpe militar - y ya con más de un año de iniciado el Operativo Independencia¹⁰ - se transformó en municipio como una forma de control militar estratégico del paso entre el llano y los valles. La zona de selva entre ambos puntos fue zona liberada del ERP (Ejército Revolucionario del Pueblo). El primer intendente fue un terrateniente actualmente afiliado e interlocutor de Fuerza Republicana, el partido liderado por ex gobernador de facto General Domingo Bussi, acusado de graves violaciones a los derechos humanos.

El Mollar en cambio siempre fue una comuna rural. El comisionado era elegido por el poder ejecutivo provincial hasta 1995 cuando se reformó la Constitución provincial. Ahora lo es por voto directo. Esta designación del Ejecutivo proveía de una clientela cautiva de votos al poder provincial de turno. En el caso de El Mollar, no aparece en el imaginario social la idea de

¹⁰ A partir de 1975 comenzó el Operativo Independencia de represión a la guerrilla rural y a todas las expresiones de lucha popular. La represión se intensificó y extendió a partir del golpe de estado del 24 de marzo de 1976 bajo el gobierno provincial del General Antonio Domingo Bussi lo que significó secuestros, torturas y asesinatos de miles de tucumanos que fueron recluidos en distintos centros clandestinos de detención "chupaderos" y en campos de concentración y exterminio. A través del testimonio de los pocos sobrevivientes, se ha podido constatar el funcionamiento, durante este periodo, de más de 20 centros clandestinos de detención: Escuela Digo Rojas de Famaillá (La Escuelita); Jefatura Central de la Policía de la Provincia de Tucumán, Campo de Concentración "LRD" Arsenal Miguel de Azcuénaga; Escuela Universitaria de Educación Física, Ex Ingenio Nueva Baviera, Comisaría de Lules; El Reformatorio; Escuela de Policía; Comisaría de Santa Lucía, Comisaría de Monteros, Conventillos de Fronterita; Administración Ex Ingenio Lules; El Motel, entre otros.

ser comunero o pertenecer a una comunidad, como señala Isla (2002) para el caso de Amaicha del Valle. Los mollaristos optaron por formar una comunidad indígena sin tener en cuenta a la población del valle. Esta Comunidad reclama como propias alrededor de 17.000 hectáreas, pero logró empadronar en su convocatoria a sólo treinta y ocho familias. Esta reivindicación territorial está sobredeterminada y se arrogan propiedad sobre el valle haciendo valer su identidad de mollaristos, la que representaría solamente una parcialidad de la población local. En esta voluntad identitaria con reclamo territorial sobredeterminado funciona activamente la figura de foráneo con carácter excluyente, lo que plantea un problema de improbable resolución práctica.

La Comunidad Indígena de Quilmes mantiene su identidad en torno a un pasado épico -las guerras calchaquíes de resistencia al invasor- y su enfrentamiento es con los terratenientes descapitalizados¹¹, mantienen una relación histórica con los caciques que recibieron la tierra a partir de la Cédula Real, tierras que entre los siglos XVIII y XIX fueron indivisas, y que tanto quilmeños como amaicheños reivindican hasta la actualidad. El estado provincial expropió tierras al pie del cerro de El Cajón pero aún no ha hecho entrega de ellas a la Comunidad. En cambio los tafinistos en su documento fundacional¹² reconocen la descendencia directa del Pueblo Diaguita Calchaquí, un colectivo étnico que los etnohistoriadores están tratando de desagregar, pues se designó bajo esta categoría una serie de pueblos de los valles calchaquíes muy heterogénea. Las fuentes etnohistóricas estudiadas señalan el origen serrano de los tafíes.

Una lugareña muy comprometida con los temas comunitarios vinculados a aspectos culturales dijo: "(...) yo no participo de la Comunidad /Indígena de Tafí del Valle/ porque luego pasan a las armas (...)". "Pasar a las armas" en la cultura política argentina significa abandonar la lucha política por la lucha armada para lograr los objetivos estratégicos propuestos. Esta afirmación se debe a que en las vísperas del golpe militar de 1976 existía en el valle una Comunidad Indígena y sus

¹¹ Se trata de las familias Chico y Cano, representantes de Aráoz Hermanos, grandes propietarios de tierras de la zona.

¹² Documento "Comunidad Indígena del Pueblo Diaguita Calchaquí". 21 de septiembre de 2002. Fotocopias. Archivo de la autora.

integrantes tuvieron problemas políticos que los llevaron a las cárceles de la dictadura por su compromiso con los proyectos revolucionarios de la etapa. Ha quedado en el imaginario social la relación comunidad indígena-política-guerrilla popular.

Las disputas

Antes era campo, ahora mire como está (...)
(César Vargas, 76 años. La Ovejería)

El trabajo ya clásico de Cruz (1985) afirma que los taffes fueron encomendados tempranamente al Capitán Juan Núñez de Guevara en 1552. Junto con los Amaichas encomendados a Diego Sánchez de Figueroa en 1608 fueron trasladados a la llanura en proximidades de Lules. Mantenían sus territorios en los valles y debían prestar servicios obligatorios en el llano.

Si bien en el documento aparece el valle Tafi como un "espacio vacío", sin duda esta marca, en el inicio de la aparición del valle en los registros escritos, ha contribuido a su imagen como potrero. Los españoles conocían bien la relación directa entre tierra y mano de obra y ésta fue esencialmente indígena. En la construcción identitaria que llevan adelante las nuevas comunidades deberán remontar esta marca original de "lugar vacío".

La sociedad nacida del proceso de conquista y colonización estuvo basada en el antiguo régimen español. La fuente de desigualdad social, como lo señala Ferreiro (2002) fue la diferencia étnica. Luego, la existencia de una República de Españoles y una República de Indios marcó la diferencia estructural que signaría una situación de subordinación. La sociedad que se formó estaba marcada por el estamento y excluía la movilidad social y la promoción personal mediante el trabajo y el estudio. El prestigio social, la antigüedad de pertenencia a ciertos círculos y familias, las hazañas militares, la riqueza bajo forma de propiedad (estancias, fincas, etc.) y la renta (encomiendas o mayorazgos) iban acompañados del monopolio de ciertos rasgos concomitantes tanto en la estructura colonial como en la eclesiástica. La lógica económica fue la patrimonialización que llevó a considerar a los individuos como piezas susceptibles de ser apropiadas, que

debían además ser conservados y transmitidos por herencia. Los señoríos establecidos por medio de encomiendas están en la base del dominio español en el valle, y en ciertos aspectos importantes continuaron en la república con el sistema oligárquico de las estancias, cuya propiedad sobre el territorio incluía a los pobladores fuera de inventario.

El paso de los jesuitas por el valle marcó una estrategia de explotación de potreros que heredarían los criollos que compraron las estancias a la Junta de Temporalidades inmediatamente después de la expulsión de la Compañía en 1767. Las grandes estancias tatinistas durante todo el siglo XIX aparecen en los documentos como estancias ganaderas. Los dueños, miembros de la elite local y empresarios vinculados al azúcar, eran propietarios ausentistas. Ocupaban las grandes casas de las estancias en el verano adonde se trasladaban con toda la familia. En confesión de parte y síntesis perfecta, un terrateniente dijo a una turista que le compró un terreno, "lo que nosotros teníamos aquí era una fábrica de negros para los ingenios".¹³ Esta afirmación no sólo señala la relación asimétrica entre estancieros y lugareños sino también el vínculo de la elite local con la producción azucarera. La desigualdad económica y cultural adquiere así el carácter esencialista e inapelable de la raza, como determinantes de la escala social y, en última instancia, de lo humano.

Con la apertura del camino que une el valle con el llano (Ruta 307) se inicia una nueva etapa vinculada a la venta de terrenos para casas de veraneo. Mientras tanto, los paisanos y sus familias viven una situación precaria respecto de la tenencia de sus lotes. Estas familias están vinculadas por complejas redes sociales donde se sobreimprimen relaciones políticas con parentescos, compadrazgos y clientelismo político en contextos de reciprocidades asimétricas. Este nuevo proceso de etnización que nos ocupa es también una consecuencia de la ruptura de los pactos de reciprocidad tácita que trae aparejada la desprotección jurídica.

La tenencia de la tierra es uno de los problemas más graves del valle. Los títulos precarios, la falta de documentación legítima por parte de los estancieros y la sospecha de los

¹³ L. Ch. a M. N., verano 2002. Comunicación personal.

lugareños sobre la existencia de las hijuelas que aducen los terratenientes poseer y no poseen, se conjuga en una gran inseguridad jurídica. Las estructuras familiares y las relaciones parentales acompañadas de prácticas amañadas de acumulación y enajenación impuestas por la ley y las lógicas del mercado capitalista complican aún más el régimen de tenencia de la tierra y muchos antiguos pobladores se ven amenazados por el despojo.

La estancia de matriz jesuítica, que se comenzó a fraccionar y vender en el temprano siglo XIX se hizo bajo una concepción señorial: factores productivos, poder y prestigio. Las formas contractuales arcaicas -si es éste el calificativo- están marcadas por la baja inversión de capitales acompañada del uso de tecnología rudimentaria extensiva en sistemas domésticos corresidenciales. El arriendo fue el eje de la relación entre terratenientes y lugareños. Como ocupantes precarios de la tierra, el pago de arriendo, aproximadamente dos semanas al año de trabajo obligatorio para el arrendero y su familia, según la cantidad de tierra cerrada, dimensión de los cultivos y cantidad de cabezas de ganado. También se exigía el pago en dinero y, en ocasiones, especies y favores especiales.

Esta relación fue una forma de apropiación de mano de obra excedente por parte del terrateniente y una manera de fijar mano de obra para la zafra (en las fincas cañeras y en el ingenio de la familia) y para la estancia. Los arrendatarios han jugado un importante papel en la constitución de la masa laboral asalariada en la medida que las estancias se configuraron como proveedoras de mano de obra e insumos para los ingenios de Tucumán y Salta mediante migraciones masivas estacionales, que duraban seis meses y durante las cuales las familias locales abandonaban sus casas amurando puertas y ventanas. La mano de obra era escasa y el sistema de coacción, el pago de arriendo y el endeudamiento económico era una forma de mantenerla cautiva y movilizarla. Esta coacción física a los lugareños provocaba violencia simbólica, pero en la memoria del testimonio oral no aparece como una relación de desigualdad, o si aparece es justificada ideológicamente, en tanto el sistema de subalternación ha sido internalizado en la base y aporta justificación al vértice. Sobre este punto, en que los valores de la clase hegemónica son

asumidos por el subalterno, lo que surgía del desprecio y el rechazo de la ascendencia indígena, echarían luz los análisis sesentistas sobre la psicopatología del oprimido.

Los viej@s paisan@s que estaban fijados a la estancia por trabajar en los ingenios y fincas cañeras del patrón y los asentados en los puestos, cerraron cercos autorizados por los viejos estancieros (primera línea ascendente de los actuales). Las sucesiones de estas tierras en manos de la nueva generación conlleva disputas familiares difíciles de resolver y los alambrados que separan los campos colocados en los últimos años son símbolo y evidencia de estos pleitos. Las comunidades deben enfrentarse con el negocio inmobiliario llevado adelante por terratenientes improductivos afectados por la crisis.

Tal es el caso de una familia de artesanos y pequeños propietarios - él suizo y ella chilena- que compraron hace 18 años un predio en el barrio de Santa Rosa a un lugareño que tenía todos los papeles de propiedad en regla. Hace cuatro años se presentó otro presunto dueño que tenía papeles que señalaban que el propietario de la Estancia El Churqui (la más grande del valle con casi 14.000 hectáreas) a quien pertenecía el predio, le había vendido los lotes. Es decir el estanciero le dio tierra a una familia de lugareños y años después vendió el mismo predio. La primera vez la sesión estaba marcada por la relación que mantenían los paisan@s con la estancia, la segunda vez como parte de una transacción inmobiliaria. La familia del artesano@ tuvo que negociar parte de su predio con el nuevo dueño para no perder toda la propiedad. Otro caso es el de un propietario lugareño de tierra de la Estancia de Los Cuartos. Posee un documento firmado por el padre del actual propietario en donde le otorga el predio. Desde 1980 paga impuestos municipales y los herederos de la estancia no le reconocen la propiedad. Para poder mantener el lote, una de las hijas del arrendatario compró una parte del terreno para que quede dentro de la familia. Estos casos de violencia económica y simbólica se multiplican en el valle mientras avanza el negocio inmobiliario en el marco del desarrollo de la actividad ligada al turismo y se incrementa al valor de la tierra.

El municipio, en pleno plan de reorganización, está realizando un ordenamiento catastral del ejido municipal para cobrar

impuestos. Los participantes en la Comunidad Indígena del Valle de Tafí no quieren asumir el compromiso de pago porque:

(...) si los terratenientes no pagan impuestos, no pagamos nosotros
 (...) pues los terratenientes deben millones al fisco pero hacen
 beneficencia en el Hospital y fundan comedores para familias
 carenciadas (...).

Esta apelación justa de ciudadan@s municipales se enfrentan a la desigualdad social y a la violencia económica ejercida por los terratenientes en una relación asimétrica de capital cultural que impide a los tafinistas realizar gestiones para que sus derechos sean reconocidos.

Las ceremonias públicas

A los grupos reetnizados se les exige constantemente pruebas de la legitimidad de su origen. La memoria es un fenómeno del presente, una puesta en escena actual de un evento que tiene sus raíces en el pasado. Hay teorías, basadas en el concepto de performance que sostienen que se trata de una manera de transmitir la memoria colectiva, utilizando materiales de dramas sociales, colectivos y estudios teatrales. Incluye múltiples tipos de eventos en vivo -instalaciones, bailes, ritos, manifestaciones políticas, deportes, fiestas (entre muchos otros)- instaurando un espacio privilegiado para el entendimiento de trauma y memoria. Se trata de prácticas que reproducen lo social mediante la lógica nativa (Briones 2001). Es una experiencia en el presente que opera como transmisor de la memoria traumática y a la vez, como re-escenificación, se apoya siempre en un contexto específico para su significado y funciona como un sistema histórico y culturalmente codificado. Las imágenes articuladas adquieren su sentido sólo en un contexto cultural y discursivo específico. Actúan en la transmisión de una memoria social, extrayendo o transformando imágenes culturales comunes de un 'archivo' colectivo.

En el valle se realizaron tres puestas en escena pública que pueden considerarse performance donde se visibilizan los contenidos de las reivindicaciones de las comunidades locales: el Encuentro de Culturas Autóctonas de América realizado en octubre del 2000, el traslado de los Menhires de marzo del

2002 y la celebración del Último día de Libertad de los Pueblos de América realizado el 12 de octubre del mismo año.

El Encuentro de Culturas Autóctonas reunió alrededor de un centenar de caciques y delegados de las etnias aborígenes de las tres Américas. Fue organizado por la esposa del entonces ministro de educación de la provincia y contó con el apoyo de las autoridades provinciales y del poder político local -delegados comunales-. Se realizaron rogativas a la Pachamama, hubo predicadores incas, curanderos "diaguitas calchaquíes", kollas, quilmes, por nombrar solamente los grupos del NOA. La comunidad de El Mollar hizo de anfitriona porque el lugar elegido:

(...) no por casualidad para el acto fue precisamente en Casas Viejas donde se hallaban originariamente las "piedras erectas (mal llamadas menhires" según aclaró el doctor Orlando Bravo Huantay (...) esas piedras hace dos mil años eran calendarios de piedra construido en un lugar sagrado que luego fue "borrado por manos perversas".

El encuentro fue muy publicitado y todos los medios de comunicación se hicieron eco del evento. La prensa local publicó una foto de un acto con el gobernador de la provincia en donde se fotografiaron todo el grupo de representantes indígenas en el salón principal de la Casa de Gobierno que contrastaba con su estilo europeo y recargado. El gobernador apareció reiteradamente dándose la mano con los representantes aborígenes avalando, desde el gobierno provincial, esta singular convocatoria. Las reivindicaciones especialmente culturales fueron acompañadas por sentidas ceremonias a la Pachamama, ofrendas a la fertilidad, sahumaciones, en un espacio enmarcado por las banderas argentinas y banderas "whipalas" que representaban a los ayllus regionales. Se invocaron a los ancestros para ser guiados por sus voces bajo la consigna "nosotros somos la Pachamama mima".¹⁴ Esta celebración pública colaboró de manera contundente a la instalación en el valle, de la discusión sobre la reetnización.

El otro evento público fue la contra celebración del Día de la Raza que tuvo lugar el 11 de octubre, un día antes de la

¹⁴ La Gaceta, 29 de noviembre de 2000. Revista Aquí Vivimos, Tucumán. Vive la América Indígena. Encuentro de aborígenes en Tucumán. Diciembre 2000.

celebración oficial. Está inspirado en una nueva tradición convocada por comunidades en red. En la ciudad de Buenos Aires se viene celebrando desde hace unos años con un acto central frente al edificio del Congreso Nacional, identificado por un lado, como el centro del poder político nacional y por el otro, como el lugar del ejercicio de la corrupción política. La Comunidad Indígena del Valle de Tafí fue el centro de la ceremonia a la que se sumaron las escuelas, las radios locales y artesanos. La intención fue legitimar la presencia en el valle de los aborígenes en momentos del contacto llenando con esta performance el vacío de los documentos coloniales antes mencionados. Afirmando que los pueblos "tienen memoria y que ese año comenzó el genocidio [1492]"¹⁵ asocian este hecho con el comienzo del colonialismo, la evangelización, la dependencia política y económica, el saqueo del patrimonio, procesos que produjeron héroes y mártires.

La base ideológica que sostiene la cosmovisión de los Pueblos Indígenas está basada en el "carácter universal, diferente a la filosofía capitalista y marxista", toma de posición desde donde pensar la problemática y una marca respecto de los movimientos indígenas de origen campesino y marxista. El "hombre" no es considerado centro del universo, sino uno más en su perfecto equilibrio. Este corrimiento del eje etnocéntrico para pensar el universo se asocia también a la afirmación de que Occidente está inmerso en un sistema irracional al que hay que enfrentar.

La adscripción cultural a "Milenarias Naciones Originarias" permite a estos grupos etnizados situarse en un contexto temporal que los hace partícipes de los orígenes culturales de las Américas. Su cosmovisión, especialmente esencialista, aportaría, desde el Sistema Indígena Milenario en lo ideológico y cosmogónico, a las realidades contemporáneas, adscribiéndose así a un todo homogéneo (ser indígena es estar dentro de este sistema) negando la diversidad y la desigualdad en que se encuentran los aborígenes americanos y latinoamericanos.

También en el documento convocante que inician estas conmemoraciones se apela a que el estado no reproduzca

¹⁵ Documento Coordinadora Indígena por el 12 de Octubre. Argentina. Autoconvocatoria de los Pueblos Originarios de este Continente. 12 de octubre 1999. Archivo de la autora.

políticas de exclusión y que no sean "(...) la iglesia, ni los gobiernos y ni los antropólogos (...)" quienes definan los parámetros de si una persona es o no indígena. La iglesia de la evangelización, el estado hegemónico y el saber académico no reflexivo, son los destinatarios de esta interpelación.

El fundamentalismo atenuado está en la base de los procesos identitarios que reivindican la esencia inalterada de las etnias originarias que pretenden sacar a la luz una presunta sustancia impoluta de las etnias aborígenes amenazadas en el siglo XV por la civilización iberocatólica. Estas posturas apuntan a reivindicaciones emotivas y compensatorias de siglos de sometimiento y sumisión.

El traslado de los menhires¹⁶ se realizó en el marco del Proyecto de Reivindicación Histórica, Cultural y Social del Valle de Tafí. Fueron trasladados de la Loma Redonda de la Angostura en la entrada del valle, al predio denominado La Sala, en el centro de la Comuna de El Mollar, a pocos kilómetros de donde se encontraban. En el proyecto participaron distintos actores sociales: las comunidades con sus cuadros políticos y sociales más activos; funcionarios provinciales (ministro de gobierno, secretario de cultura), autoridades e investigadores de la Universidad de Tucumán y los representantes de las comunidades, autoridades locales, punteros políticos, comerciantes y gente sensible a las cuestiones del patrimonio, radios FM y escuelas. El traslado comenzó el 24 de marzo con lo cual se quiso recordar un día fatídico de la historia argentina: el golpe militar de 1976, un símbolo del atropello autoritario que dejara treinta mil desaparecidos.

Los menhires habían sido colocados - en 1977- en una húmeda loma en la entrada del valle. El General (R) Antonio Domingo Bussi, gobernador de facto de la provincia entre 1975 y 1977, reunió ciento catorce menhires en la loma Redonda de la Angostura -la entrada al valle- privilegiando un criterio paisajístico en detrimento de un criterio arqueológico e histórico. Sin protección alguna, fueron expuestos a los fenómenos meteorológicos y antrópicos que los deterioraron,

¹⁶ En la arqueología local reciben este nombre una serie de estelas de piedra de la identidad cultural Tafí, que se desarrolló en todo el valle entre el 300 a. C. al 800 d. C.

perdiéndose para siempre la información contextual sin ningún control arqueológico. Esta acción "cultural", de corte autoritario, fue parte de un proyecto NOA Turístico, financiado por el Banco Nacional de Desarrollo y que formaba parte de un ambicioso plan para captar turistas extranjeros que traería el Campeonato Mundial de Fútbol realizado en el país en 1978 (Mastrángelo 128:2001).¹⁷ Su traslado, para mejorar y garantizar una guarda por parte de la Comunidad era un reclamo colectivo, sobre todo de especialistas arqueólogos y antropólogos. Los menhires son oriundos de todo el valle, pero una gran parte de ellos son de localidades cercanas a El Mollar: El Rincón y Casas Viejas. Estos menhires fueron sacados del flujo normal de la vida cotidiana para integrar y participar de dinámicas específicas de una dimensión de la cultura, en este caso, creado por el autoritario estado provincial. Como dice Arantes (1989) un aparato estatal impermeable a la sociedad civil torna crítica la relación entre el patrimonio definido y administrado por el estado y la heterogeneidad cultural y social.

En 1989 los lugareños de la Comuna en un documento "Declaración de los Hombres de El Mollar"¹⁸ solicitaban la restitución de los menhires a la Comuna. En medio de idas y vueltas y víctimas de distintas acciones culturales los menhires fueron trasladados recién en el 2002. Más allá de las condiciones en que se realizó el traslado y las garantías respecto de la guarda -existen dudas por parte de algunos profesionales sobre el tema- las estelas fueron manipuladas por varios grupos sociales. Por un lado, se enfrentaron dos instituciones académicas, una que había trabajado desde 1995 y otra que, no teniendo tanta experiencia en el tema, tuvo mayor capacidad política para negociar tanto con el Rectorado de la Universidad como con las instituciones políticas y de gestión a nivel provincial, motivo por el cual dirigió las tareas actuales del traslado.

La disputa por la administración de los menhires considerados como Patrimonio Cultural es producto de distintas políticas

¹⁷ Este Campeonato de Fútbol fue realizado en un momento en que las violaciones de los Derechos Humanos en la Argentina alcanzaba su pico máximo. Argentina se adjudicó el campeonato de una forma no demasiado lícita y que habría que investigar.

¹⁸ Fotocopias. Archivo de la Autora.

culturales llevadas adelante por distintos agentes. Así como fue manipulada autoritariamente como parte de las políticas culturales del bussismo, actualmente la Comisión del Traslado también está atravesada por líneas de fuerza. Los comerciantes de El Mollar vieron una forma de procurar ingresos a la comuna -se cobra entrada para visitarlos- y su gestión administrativa está siendo cuestionada.

Dentro de los proyectos económicos que se manejan en el valle, el turismo parece ser la única fuente potencial de recursos genuinos para las comunidades y los menhires pasan a ser objetos culturales cualificados, tal es así que la creación de la Comunidad Indígena de El Rincón, que maneja un proyecto turístico para la localidad, ha pedido para sí algunos menhires que fueron sacados del lugar por el proyecto bussista, con clara intención de relocalizarlos con fines turísticos. Dijo un lugareño: "(...) recuperamos lo nuestro y el flujo de visitantes que perdimos cuando en la década del 70 se llevaron los menhires sin nuestro consentimiento (...) lo más importante es el reconocimiento de nuestros derechos étnicos y culturales".¹⁹ Estos derechos étnicos se basan en haber estado "ahí" desde antes, es decir pertenecer a los pueblos originarios.

Este hecho político y cultural - la relocalización - y su apropiación por comunidades que están en proceso de etnización, coloca a estos objetos culturales en un lugar privilegiado, pues la manipulación simbólica y apropiación del pasado de objetos tenidos como religiosos -siempre en los proyectos definidos desde posturas sustancialistas- ayudan al proceso mencionado dando profundidad temporal a los reclamos de la Comunidad.

Los menhires pasan a formar parte del patrimonio material reconocido por todos los sectores nativos del valle. Algunos portavoces de la clase política se erigen en voces autorizadas de la cultura aborígen pero, como también es el caso denunciado por Karasic (1994), forman parte del patrón clientelístico de la política local y su intervención apunta a debilitar livianizar la potencialidad de las formas culturales de los sectores populares.

¹⁹ Declaraciones de Plácido Díaz de la Comunidad Indígena de El Mollar. La Gaceta, 23 de marzo de 2002. San Miguel de Tucumán.

Es el plus de trabajo de resignificación (recuperación, estudio, guarda, puesta en valor) lo que transforma las ruinas en patrimonio cultural que pasará a ser disfrutado por distintos agentes sociales diferencialmente posicionados en un campo social. Estos procesos antes mencionados no son inocentes, e imponen sentido al imaginario local y regional sobre la cultura vallista. El saber sobre los menhires está formado por aportes de los trabajos científicos, saberes populares y seudocientíficos que han hecho de estas piedras objeto de culto pretendiendo unir el pasado aborígen con los grupos subalternizados locales del presente.

Mientras las comunidades aborígenes en proceso de aboriginalización se adscriben a la cultura diaguita-calchaquí, los taffés, aquellos que han construido los menhires, pertenecen a otra entidad cultural y son considerados los primeros agricultores del NOA. Aparece en el imaginario social local - es decir en ese conjunto de significaciones por las cuales un colectivo se instituye como tal- una continuidad histórica que aún la evidencia arqueológica no ha podido demostrar.

En el acta fundacional de la Comunidad Indígena del Valle de Tafí aparece una apelación a que se respete el patrimonio histórico y cultural del pueblo diaguita, en particular las "piedras sagradas de los Menhires", que como la arqueología lo demuestra, pertenecen a una entidad cultural muy diferente, espacial y temporalmente del colectivo diaguita-calchaquí.

Todo proceso de afirmación de identidad se mueve entre la voluntad de recuperación ideológica y la retórica de lo imaginario lo que suele expresarse en un mismo discurso. El imaginario social es un conjunto de símbolos, discursos, prácticas que pueden ser resignificadas pues sus sentidos son abiertos, lo ideológico conlleva una concepción del mundo que trata de imponerse, por ello lo ideológico necesita de lo imaginario. Los imaginarios étnicos están considerados el anclaje de la identidad y a identidad/es colectiva/as es producto de complejos procesos de transformaciones culturales y contactos sociales a lo largo del tiempo, en los que los grupos disputan hegemonía.

Los distintos proyectos darán una distinta evocación del pasado, por ello es útil distinguir, como lo señala (Sánchez-Parga 1998) lo que es la memoria, impregnada de lo que es afectivo (el caso de paisan@s tafinistas que evocan el pasado a partir de evocación a los "antiguos") del trabajo histórico, que trabaja con explicaciones verosímiles (fuentes etnohistóricas e históricas de profesionales de la cultura), de las políticas de la memoria que persiguen fines político propagandísticos (el discurso de sobre el pasado de los promotores culturales vinculados a la explotación turística del valle). Los menhires juegan una pieza clave en esta apropiación de sentidos.

La flecha del tiempo al revés

Hay muchos alambrados, ahora está cerrado... mi padre
tenía animales propios que andaban por acá, porque estaba
todo abierto.

(César Vargas, 76 años La Ovejería)

Ser indio ¿es distinto que ser indígena? Estos procesos de etnización y reetnización que se están dando en contextos de globalización permiten ver cómo las marcas identitarias se construyen en confrontación de unas con otras. En el valle la construcción de las comunidades indígenas parece depender más de una mirada hacia atrás que de una mirada hacia delante, lo que marca posturas esencialistas que no dan cuenta de los complejos procesos de reetnización en los contenidos críticos de la modernidad.

La apropiación de lo indígena que hace la industria cultural pasa por la revalorización de lo genuino como una contrapropuesta a una sociedad neoliberal globalizada. En este proyecto cuentan con las comunidades que reivindican los elementos culturales (materiales y simbólicos) y buscan una esencia indeleble e impermeable al paso del tiempo. La separación entre indígenas y no indígenas "depende menos de los componentes de un producto que de las condiciones de una práctica de demarcación" (Briones 1998:122).

Las teorías sustancialistas conducen a tratar las actividades o las preferencias propias de determinados individuos o determinados grupos de una sociedad determinada, en un

momento determinado, como propiedades sustanciales, inscritas de una vez y para siempre en una especie de esencia biológica o cultural.

La lucha por el reconocimiento social, es decir un espacio para la construcción de colectivos que den sentido a la vida cotidiana:

(...) no es solamente un conflicto por el poder, el control territorial o la distribución de recursos económicos sino una lucha por el sentido y la amplitud que debe tener el reconocimiento (Foester & Vergara 2000).

La identidad según una definición de Lévi Strauss (1989) es una especie de lugar virtual en el cual nos resulta indispensable para referirnos y explicarnos un cierto número de cosas, pero que no posee en verdad, una existencia real. Como construcción simbólica está armada en relación a un referente y éstos pueden variar de naturaleza (nación, etnia, raza, género).

En el seno de la sociedad tatinista el debate sobre las comunidades se centra la oposición entre autenticidad e inautenticidad. Estos conceptos no ayudan a comprender los procesos de etnización, pues en la medida que una identidad es socialmente plausible es válida, lo que no significa que sea verdadera (Ortiz 1996:78), es producto de la historia de los agentes construidos en un campo sociocultural de tensión. Así, al no poder establecerse feicientemente el momento, el corte cronológico de lo auténtico, ya que se apela a la tradición, se construirá lo propio identitario reproduciendo mediante la escenificación los elementos imaginarios del pasado y los distintivos del presente opuestos a la alteridad indeferenciada, con lo que se constituye el mencionado fundamentalismo atenuado. Pero simultáneamente al intento de invertir la flecha del tiempo, se hace socialmente plausible al resistir el embate desarticulador del fundamentalismo de mercado y reposicionarse en un contexto sociocultural en tensión. Ya no es la clase social impulsada al futuro, sino la etnia en busca de sus orígenes. Esto, entre otras causales, explicaría la emergencia conflictiva de las etnias y la nacionalidades en el seno mismo del proceso de mundialización e igualación cultural. Y se hace patente en comunidades que, como las que nos ocupan, deben asumir a fortiori las relaciones materiales y

los valores simbólicos de la denominada globalización sin haber siquiera transitado la modernidad capitalista.

Este salto sin solución de continuidad de una suerte de sociedad precontrato relativamente estable a los cambios acelerados de la actualidad y la incerteza sobre el futuro motiva la nostalgia de los ancianos y aconseja un retorno a posiciones conocidas. Pero la posibilidad de esta operación residirá más en lo ritual e imaginario, predisponiendo la subjetividad del grupo para afrontar su reposicionamiento en las nuevas relaciones materiales. La identidad en línea retrospectiva a un legado cultural, aunque sea narrativa, la tierra como derecho a un espacio vital son, más allá del statu quo y el derecho formal, las causas que legitiman el reclamo de un reconocimiento por parte de los otros. La contingencia de la manipulación política y clientelar, así como los atisbos de fundamentalismo esencialista y la confusa apelación a un linaje, incluida la invención de la etnia, son anomalías que sin embargo no autorizan descalificaciones políticas, ideológicas y académicas. Los estudios críticos en este último campo, basados en las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas deberían dar cuenta de los hechos corroborables con el fin de proveer herramientas conceptuales a los actores comunitarios en el contencioso de las asimetrías, o en todo caso no interferir conflictivamente en su desarrollo. La historia de la cultura muestra que la construcción del pasado, mítica o historiográfica, tiene sentido en la medida que se revele activa y funcional en el presente para la promoción humana, dado que la cultura es una construcción social que genera sus propios regímenes de verdad acerca de las diferencias.

Agradecimientos

Agradezco al Arql. Eduardo Ribotta la lectura del texto y las sugerencias que me hiciera. Las opiniones e ideas acá vertidas, son de mi entera responsabilidad. Asimismo reitero mi agradecimiento por la invitación a participar del Simposio que originó este volumen.

Referencias

- Arantes**, Antonio Augusto (1989) La preservación como práctica social En *Antropología y políticas culturales. Patrimonio e Identidad*. Rita Ceballos. Ed. Buenos Aires.
- Auyero**, Carlos (2001) *Las prácticas clientelares del peronismo*. Cuadernos Argentinos. Manantial. Buenos Aires.
- Babot**, Pilar y Salomón **Hocsman** (1997) *La tenencia de la tierra en el Valle de Tafí y alrededores desde fines del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX*. ms.
- Barbeito**, A. C. y R. **Lo Vuolo** (1995) *La modernización excluyente. Transformación económica y Estado de Bienestar en la Argentina*. UNICEF/ CIEPP / LOSADA. Buenos Aires.
- Belli**, E. y R. **Slavustky** (1999a) Caciques e Indios en el capitalismo tardío. En *Procesos sociales en contextos multiétnicos*. AAVVV: Instituto Interdisciplinario Tilcara. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Belli**, E. y R. **Slavustky** (1999b) Modernización y control social: el clientelismo político en Jujuy. En AAVV. *Procesos sociales en contextos multiétnicos*. Instituto Interdisciplinario Tilcara. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Briones**, Claudia & Morita **Carrasco** (1997a) Maneras de mesa. Cambios de mesa. Problemas teóricos y prácticos en torno a la aboriginalidad. *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata. Segundas Jornadas de Etnolingüística. Escuela de Antropología*. Facultad Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Rosario.
- Briones**, Claudia (1997b) Términos Confusos, procesos complejos: etnización, racialización de la aboriginalidad. *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata. Segundas Jornadas de Etnolingüística*. Escuela de Antropología. Facultad Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Rosario.
- Díaz**, Raúl y Carlos **Falaschi** (1997) Defensa y reivindicación de tierras indígenas: un proyecto de investigación - acción sobre la tierra del pueblo originario mapuche en la región Comahue. *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata. Segundas Jornadas de Etnolingüística*. Escuela de Antropología. Facultad Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Rosario.
- Foerster**, Rolf & Jorge Iván **Vergara** (2000) Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena. *Estudios Atacameños*. N° 19. 2000. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo. R.P. Le Paige S.J. Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama.
- García Delgado**, Daniel. R. (1996) *Estado & Sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural*. FLACSO. Tesis Norma. Buenos Aires.
- Isla**, Alejandro (2002) *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Editorial de las Ciencias. CONICET-FLACSO. Buenos Aires.
- Jones**, S. & P. **Graves-Brown** (1996) Chapter One. Introduction. *Cultural Identity and Archaeology. The construction of European communities*. Routledge. London and New York.

Karasick, Gabriela (1994) Plaza Grande y Plaza Chica, etnicidad y poder en la Quebrada de Humahuaca. En Karasick, G. (comp.) *Cultura e identidad en el noroeste argentino*. Centro Editor de América Latina. Pp. 35-75. Buenos Aires.

Lévi Strauss, C. (1989). *La Identidad*. Edit. Antropos. Buenos Aires.

Mastrángelo, Andrea (2001) Arqueología, tradición e identidad. La acción cultural sobre los menhires de la cultura tafi - Tafi del Valle- Tucumán. Argentina- *Mundo de Antes*. N° 2. Instituto de Arqueología y Museo. Universidad Nacional de Tucumán. Pp.119-135.

Ortiz, Renato (1996) *Modernidad, mundo e identidad. En Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires.

Spalding, Karen (1974) *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.