

# **La Comunidad Indígena como categoría de traducción: trashumancia ganadera y propiedad jurídica en las sierras del Zenta (Departamentos de Humahuaca/Jujuy e Iruya/Salta).**

Jorge L. Cladera

Instituto Interdisciplinario de Tilcara, FFyL-UBA; y Subsecretaría de Agricultura Familiar, delegación Jujuy, MinAGyP La Nación

## **Introducción**

El presente artículo constituye un avance de mi investigación para la tesis de maestría en Antropología Social, basado en mi propia experiencia etnográfica durante cinco años de trabajo como técnico de terreno con las Comunidades de las sierras del Zenta<sup>1</sup>. Puntualmente, quiero abordar las lógicas espaciales del territorio en cuestión, a los efectos de reflexionar sobre la espacialidad pastoril y su relación con los colectivos sociales constituidos por las Comunidades Aborígenes<sup>2</sup>.

En el noroeste argentino, he presenciado recurrentemente una tensión que se activa en torno a las luchas por el reconocimiento del derecho a la tierra de los pueblos andinos. Esta tensión tiene que ver con la constante disputa que estas poblaciones tienen que dar para validar su designación como Comunidades Indígenas<sup>3</sup>, sobre todo, cuando en sus reclamos se ven afectados intereses poderosos. En frecuentes oportunidades, el discurso dominante esgrime argumentos que desautorizan la organización de las poblaciones andinas, adjudicándoles que “no son comunidad”, que “se juntaron como comunidad hace un par de años”, que “se juntaron por interés”, etc. La dificultad con que se enfrentan los demandantes es que, cuando se cuestiona la profundidad histórica de su organización comunitaria, simultáneamente se pone en duda su condición étnica: argumento fundante del reconocimiento constitucional del derecho indígena (García Lema 2012). Ocurre que el argumento de la preexistencia étnica, sin el debido esfuerzo interpretativo, da pie a suponer que las entidades de reclamo de la tierra – las Comunidades Aborígenes – tienen que ser, precisamente, unidades organizativas preexistentes al Estado Nacional. En la mayoría de los

---

<sup>1</sup> Mi vinculación con las Comunidades de los Departamentos de Iruya (provincia de Salta) y Humahuaca (provincia de Jujuy) – particularmente con las del territorio del Zenta que será descrito en este documento – comenzó en los años 2003 y 2004, cuando empecé a redactar mi tesis de grado en Antropología. Unos años más tarde ingresé al mismo territorio, ya como técnico extensionista, en el marco de un Proyecto de Desarrollo Socioterritorial, dentro del que me desempeñé (primero desde el INTA, luego desde la Subsecretaría de Agricultura Familiar de MinAGyP La Nación) entre los años 2007 y principios de 2012.

<sup>2</sup> En el territorio en cuestión, la distinción entre Comunidad Aborigen y Comunidad Indígena depende de si la persona jurídica ha sido adjudicada por la delegación provincial del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) (primer caso), o por la delegación nacional (segundo caso). A lo largo del texto, emplearemos ambos términos de manera indistinta.

<sup>3</sup> Es importante señalar que hoy el INAI manifiesta como único prerrequisito para el reconocimiento como Comunidad Aborigen la autoadscripción: en este sentido, muestra un avance legal notable. Sin embargo, a la hora de activar las políticas puntuales para la efectivización de la adjudicación, los prejuicios vuelven a aparecer y a cuestionar la legitimidad de esta categoría. Asimismo, en el NOA, también aparecen en actos legislativos concretos que obstaculizan el acceso al derecho (García 2012:123).

casos en los Andes de Salta y Jujuy, una cosa así resulta indemostrable: no es en organizaciones políticas ancestrales en donde se manifiesta la continuidad étnica y cultural, sino en una multiplicidad de prácticas y formas de ver y vivir el mundo<sup>4</sup>. Me gustaría en este artículo exponer cuál es la lógica territorial que prima detrás de la categoría social denominada hoy Comunidad Indígena. Una categoría a la cual, a mi criterio, *no tiene sentido buscarle profundidad histórica en tanto práctica organizativa tradicional*, sino que conviene entenderla como entidad jurídica, nacida para *traducir al idioma jurisprudencial del Estado Moderno* prácticas culturales (y consecuentemente, también espaciales) de otro modo indescifrables para el lenguaje del derecho, con el fin de darles un marco de protección legal.

Si nos atuviésemos a encontrar prácticas organizativas ancestrales, saltaría a la vista una primera contradicción, y es la inmensa permeabilidad que presenta la pertenencia a las Comunidades Indígenas. En efecto, las personas entran y salen de esta categoría con bastante fluidez, y más aún, casi siempre una misma unidad doméstica pertenece a varias Comunidades Indígenas simultáneamente. A continuación cito, sólo a modo ilustrativo, tres ejemplos etnográficos, aunque situaciones cotidianas como las descritas ocurren casi todos los días de mi trabajo de campo.

En abril de 2008, en la Comunidad Indígena de Varas (dto. Humahuaca, Jujuy), un muchacho participante de un proyecto en dicha localidad me aclaraba “yo soy de Volcán Higueras” (localidad de Finca Santiago, dto. Iruya, Salta), pero que estaba documentado como nacido en Varas, al igual que una gran cantidad de vecinos de Volcán Higueras. En la misma conversación me informaba que su hermano detentaba en aquel momento un cargo en la comisión directiva de la Comunidad de Finca Santiago.

En junio del año 2010, durante una reunión en la localidad de Cianzo (dto. Humahuaca, Jujuy), un miembro de la comisión directiva de dicha comunidad me expresaba su urgencia por ir a ver sus vacas a la localidad de Hornocal (también en el dto. Humahuaca), a propósito de lo cual me explicaba “yo soy de tres comunidades: Aparzo, Cianzo y Hornocal”.

En septiembre de 2011, en una reunión en Volcán Higueras (dto. Iruya, Salta), se hizo presente un vecino al que yo asociaba con la ya mencionada comunidad de Cianzo (en el dto. Humahuaca, Jujuy): motivo que me llevó a preguntarle qué andaba haciendo tan lejos de su pago. Me contestó que él era también de Volcán Higueras, ya que su papá era propio de allí, y todavía me aclaró: “yo soy de Volcán Higueras, Chorcán, Cianzo y Campo Grande. También tengo propiedad en Varas, en Vernahuaico, por parte de mi señora”.

---

<sup>4</sup> Creo que esta lectura esencialista sobre la continuidad organizativa de las Comunidades Indígenas andinas se vio alimentada, sin intención, por la antropología estructuralista, particularmente la desarrollada en los Andes Centrales en torno a las poblaciones quechua y aymara hablantes (sólo a modo de ejemplo, ver Isbell 2005[1978]; Platt 1999).

¿Cómo se entienden los ejemplos presentados hasta aquí? ¿Qué significa *pertenecer* a una comunidad indígena? Y en definitiva, ¿qué es la Comunidad Indígena hoy en el noroeste argentino? Como se observa en los ejemplos citados, en el discurso del sentido común (Isla 2002) de los vecinos en cuestión – en la naturalidad con que se expresa este tipo de comentarios – se inmiscuye un indicio de respuesta: *pertenecer a una Comunidad está relacionado con conservar derechos de control espacial consuetudinariamente reconocidos en determinada localidad*. La Comunidad Indígena parece vincularse fuertemente a la pertenencia espacial, pero, *paradójicamente*, lo hace sobre sociedades pastoras que como veremos practican una inmensa movilidad territorial a lo largo del año. ¿Cómo comprender esta aparente paradoja constitutiva de la pertenencia al colectivo indígena?

Para contestar a esta pregunta, debemos abordar dos realidades espaciales que, precisamente, se superponen en nuestro territorio de trabajo de campo (la serranía del Zenta). Por un lado, la lógica espacial por el reclamo de propiedad de las Comunidades Aborígenes, que transitaron un largo y tortuoso derrotero histórico hasta lograr (no en todos los casos) el reconocimiento formal: una lógica necesariamente jurisprudencial. Abordaremos este proceso histórico en el acápite que viene a continuación. Por otro lado, deberemos analizar la lógica espacial familiar de quienes componen esas Comunidades Aborígenes: ganaderos trashumantes que manejan múltiples espacios de pastoreo de sus animales mediante herencias familiares reconocidas por todos los vecinos. Abordaremos esta dinámica en el acápite siguiente del que viene a continuación. De ambas presentaciones, podremos concluir las consistencias y desafíos que se presentan a las familias pastoras para legitimar su pertenencia a las Comunidades Aborígenes. Y trataremos de dar cuenta de estos aspectos empleando dos conceptos propuestos por Tim Ingold (1987) para pensar la cuestión de la “tenencia” en sociedades cazadoras-recolectoras (y que nosotros extendemos a sociedades pastoriles que practican la trashumancia ganadera): la idea de *tenencia bidimensional* y la de *tenencias cero o unidimensionales*.

### **La propiedad jurídica de la tierra en las sierras del Zenta**

Las sierras de Zenta son una formación precordillerana que actúa de límite en una sorprendente cantidad de dimensiones territoriales: hidrológica, ecológica, jurisdiccional, y fundiaria. En primer lugar, el Zenta constituye una divisoria de aguas entre las vertientes orientales que alimentan al río Bermejo y las occidentales que desembocan en el Río Grande de Humahuaca. En efecto, las sierras son lo suficientemente altas (5400 msnm en su punto máximo) como para que actúen de barrera natural para las nubes que llegan por el este durante el período de lluvias (fines de noviembre a principios de abril). El resultado es no sólo la división de cuencas, sino una nítida división de pisos ecológicos: la ladera occidental/austral es un claro exponente de ambientes de

prepuna y altoandinos (a los que en términos locales se denomina *puna* o *cerro*<sup>5</sup>) y la ladera oriental/boreal constituye el piso superior de las yungas, denominado pradera de altura, o localmente, *valle*. Siguiendo el curso río abajo no más de un puñado de kilómetros, el *valle* deja lugar a la selva de montaña, denominada localmente *monte*. Esto produce que en sólo algunas horas de caminata se pueda descender desde pisos prepuneños extremadamente fríos y secos hasta tupidas yungas húmedas.

Pero en el Zenta, la divisoria hidrográfica sirve a su vez como límite jurisdiccional entre las provincias de Salta y Jujuy, en una pequeña porción de su zona de contacto: hacia el oeste y el sur, las cumbres del Zenta marcan el límite del departamento de Humahuaca (Jujuy); hacia el norte, las sierras constituyen el confín del departamento de Iruya (Salta), y hacia el este, el del departamento de Orán (Salta). En consecuencia, las sierras actúan de límite provincial bipartito y de límite departamental tripartito.



Figura Nº1. Ubicación de las sierras del Zenta en las provincias de Salta y Jujuy. Se detallan los tres departamentos que son delimitados por esta formación geológica: 1) Dto. Humahuaca (Jujuy); 2) Dto. Iruya (Salta); 3) Dto. Orán (Salta). Los puntos negros señalan las ciudades cabeceras departamentales homónimas (Elaboración propia)

Este punto tripartito coincidió, desde la separación de ambas provincias en el año 1836, con una división en tres grandes latifundios distintos, o *Fincas*: Finca Santiago (125.000 hectáreas, en el departamento de Iruya); Finca San Andrés (129.000 hectáreas, en el dto. Orán); y Finca Rodero y Negra Muerta (164.500 hectáreas, en el dto. Humahuaca) (Reboratti 2009).

<sup>5</sup> A lo largo del documento, emplearé los términos nativos (los empleados por las propias poblaciones locales) en *itálica*, de manera que sean fácilmente identificables. En muchos casos, las emplearé de manera descriptiva por considerarlas más ilustrativas y prácticas que términos alternativos de carácter académico o teórico.

### *Situación fundiara histórica*

Los tres grandes latifundios a los que hacemos alusión aquí – prácticamente toda la serranía del Zenta – se vieron, a partir de principios del siglo XX, vinculados a la industria azucarera, en tanto espacio de reproducción gratuita de la mano de obra explotada durante la cosecha de la caña por el Ingenio San Martín del Tabacal (ciudad de S. Ramón de la Nueva Orán, pcia. Salta). Este relacionamiento coercitivo ha sido largamente estudiado y denunciado (Rutledge 1987; Bisio y Forni 1976; para otra finca ver Hocsman 2000), de modo que no profundizaremos en esta oportunidad. Señalemos simplemente, que para la década del 1930, las tres fincas eran propiedad de la mencionada firma azucarera, liderada por el empresario y político conservador salteño Robustiano Patrón Costas<sup>6</sup>. Esto impedía a los pastores desarrollar estrategias territoriales que los pudieran eximir del pago de onerosísimas cargas arrendatarias, ya que no importaba cómo desplazaran a sus animales a lo largo de las sierras, de cualquier manera debían pagar el '*pastaje*' (el derecho al pastoreo de los ganados) a la empresa propietaria.

Esta situación legal relativamente homogénea de los tres latifundios comenzaría a cambiar a mediados de la década de 1940, con el advenimiento del peronismo y el desarrollo de legislación protectora del trabajador más marginado, como el Estatuto del Peón Rural. La reivindicación de estos derechos estimuló en 1946 la organización de una marcha de proporciones e impacto social enormes, denominada el Malón de la Paz, por la cual campesinos indígenas de los andes salteño-jujeños marcharon a pie hasta Buenos Aires para reclamar ante el presidente por sus tierras. Entre muchos otros, participaron representantes de las tres fincas a las que hacemos alusión en esta oportunidad. Aunque las consecuencias del Malón demoraron varios años, hubo resultados legislativos: puntualmente, la aprobación en 1949 de la denominada "Ley de Expropiación de Latifundios Puneños" (N° 18.341), que afectaba, entre otras, a la antigua Finca Rodero y Negra Muerta (pcia. Jujuy), la cual a partir de ese momento pasó a ser tierra fiscal provincial. En la provincia de Salta, en cambio, la férrea hegemonía de la oligarquía tradicional impidió que la mencionada ley incluyera a los latifundios salteños, por lo cual no se manifestaron por muchas décadas alteraciones en la condición de tenencia de este lado de la frontera interprovincial.

### *Los años recientes*

Por este motivo, cuando a partir del año 1994 fue reconocido constitucionalmente el derecho indígena a la propiedad en base a la preexistencia étnica (García 2012; García Lema 2012), el proceso de reorganización comunitaria para la lucha por el derecho fue mucho más rápido en Salta – en donde las familias campesinas se veían todavía constreñidas por arriendos anacrónicos – que en Jujuy – en donde la condición fiscal de la tierra le daba un carácter menos urgente al

---

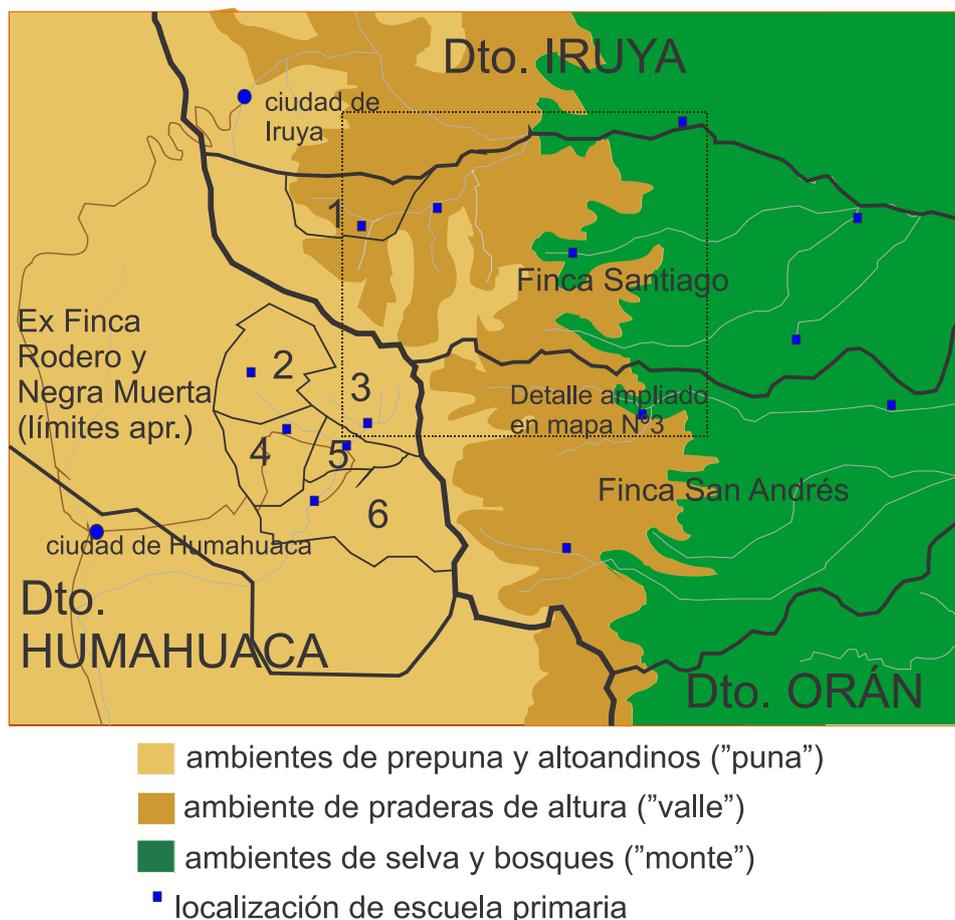
<sup>6</sup> Finca Santiago pertenecía directamente a la familia Patrón Costas desde 1906. Finca San Andrés fue comprada en 1932 por un dominio del que el 50% pertenecía a la sociedad empresarial de Patrón Costas. Mientras que Finca Rodero y Negra Muerta había sido adquirida por la misma firma en 1929 (Reboratti 2009).

reconocimiento.

Asimismo, las características diferentes de ambas fincas salteñas, así como la organización colectiva de sus pobladores, provocaron que los éxitos resultaran distintos. En el caso de Finca Santiago, un precio de pago estatal por la expropiación que resultaba atractivo para la firma propietaria (ya que la finca había perdido la mayor parte de su rentabilidad marginal) y una estrategia judicial y política sagaz por parte del abogado que llevó la causa (asimismo, nativo de la propia finca) permitieron un éxito notable y francamente muy rápido. En efecto, en el año 1989, el Senado de La Nación ya había aprobado el proyecto de expropiación de Finca Santiago, el cual se volvió ley (Nº 24.334) el mismo año – 1994 – en que tuvo lugar la propia Reforma Constitucional por la cual se agregó el inciso 17 del artículo 75: convirtiéndose así en el primer acto legislativo de reconocimiento al derecho territorial indígena en todo el país, desde su flamante incorporación a la Carta Magna. Los vecinos de la finca presentaron su estatuto comunitario como Comunidad Kolla de Finca Santiago al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) en el año 1997. La restitución del título se realizó pocos meses después (Cladera 2008; Weinberg 2009). El caso de la propiedad de la Finca San Andrés aún no pudo obtener una resolución definitiva, a pesar de la solidez y coherencia en el despliegue de sus reivindicaciones que ha mostrado la organización local – la Comunidad Kolla Tinkunaku –, debido a la falta de intención de la firma propietaria de permitir la restitución de todo el territorio demandado por la comunidad indígena (para seguir este proceso en detalle, ver Domínguez 2001, 2004; Luñis Zavaleta 2004; Reboratti 2009).

Como ya adelantamos, en las laderas jujeñas del Zenta los procesos de reivindicación de la tierra se iniciarían unos años más tarde, ya que la ex Finca Rodero y Negra Muerta había pasado a ser tierra fiscal de la provincia de Jujuy a partir del año 1949. Esta condición, si bien no resolvió el problema de las tierras, redujo la conflictividad social respecto de la situación salteña, por lo cual recién a fines de la década de 1990 se retomó el tema de la propiedad comunitaria en la zona. La primera experiencia de reivindicación de derecho fue desarrollada con la colaboración del COAJ (Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy), hacia el año 2000 aproximadamente. En el marco de la estrategia jurídica que desarrollaban en aquel momento los abogados de las organizaciones de derecho indígena en la provincia (Borghini 2010), se avanzó en la aprobación de una única persona jurídica general para todas las localidades de las sierras del Zenta de la ladera jujeña (Aparzo, Palca de Aparzo, Chorcán, Varas, Cianzo, y Hornocal), denominada Comunidad Indígena Distrital de Palca de Aparzo, que abarcaba la porción sudeste del territorio de la antigua Finca Rodero y Negra Muerta (Figura 2). Cabe aclarar que las localidades a las que hacemos alusión aquí, se asocian a concentraciones de viviendas en torno a tres instituciones principales: capillas católicas, escuelas primarias y, hoy, postas sanitarias. Mediante la creación de una única Comunidad Distrital, se esperaba poder lograr un saneamiento relativamente rápido y

favorable de propiedad colectiva, como en Finca Santiago.



*Figura N°2. Detalle del Zenta mostrando el límite interprovincial formado por las sierras, y los tres latifundios históricos así delimitados. En la ladera jujeña, se observan los territorios de las Comunidades aborígenes desmembradas de la Comunidad Distrital Palca de Aparzo. 2= Comunidad Aborigen de Choracán; 3= Comunidad Indígena de Varas; 4= Comunidad Aborigen de Aparzo; 5= Comunidad Aborigen de Palca de Aparzo; 6= Comunidad Aborigen de Cianzo-El Zenta (en todos los casos, son límites aproximados). El N°1 muestra Finca Sala Iscuya, un condominio de particulares que fue integrado a la Finca Santiago en el año 2011 (Elaboración propia)*

Sin embargo, la superposición de otras instancias estatales de reconocimiento del territorio indígena socavó en poco tiempo la capacidad de acción de esta organización a nivel distrital. En efecto, comenzó a ejecutarse en la provincia de Jujuy, a partir del año 2001, el Programa de Regularización y Adjudicación de Tierras a la Población Aborigen de Jujuy (PRATPAJ), a través de la flamante delegación provincial del INAI<sup>7</sup> (Borghini 2010). Como el PRATPAJ contaba con fondos propios, muchas localidades integrantes de la Comunidad Distrital vieron en este programa una oportunidad más inmediata de resolver la largamente adeudada propiedad de la tierra que un juicio al Estado Nacional, y empezaron a solicitar personerías jurídicas particulares y a presentar sus respectivos expedientes en la Dirección General de Inmuebles para la aprobación de sus planos de mensura. Hacia el año 2006, ante la “irregularidad” jurídica que implicaba la

<sup>7</sup> Hasta ese momento, el INAI no contaba con delegaciones provinciales sino sólo con su oficina nacional en Bs.As.

superposición de dos comunidades indígenas sobre el mismo territorio, muchas de estas localidades debieron presentar formalmente su renuncia a la Comunidad Distrital. En ese mismo año – y apenas un mes después de una marcha de protesta en Purmamarca de gran convocatoria, denominada Segundo Malón de la Paz – el gobierno provincial otorgó finalmente títulos de propiedad a algunas de las muchas comunidades jujeñas demandantes, incluyendo a tres del Zenta jujeño, y se inició el proceso administrativo de otras dos.

Lo expuesto hasta aquí empieza a dejar entrever lo que anunciábamos en la introducción: la Comunidad Indígena en el noroeste argentino ha debido emerger como herramienta jurídica, para dar forma 'legible' frente al Estado (Scott 1998) a una demanda de derecho para la protección de prácticas culturales propias (que como veremos en el siguiente apartado, se expresan en prácticas espaciales), que operan a través de resortes consuetudinarios y familiares. Para lograr efectividad política, la delimitación espacial reivindicada por cada Comunidad Indígena debió coincidir con las delimitaciones jurídicas y fundiarias impuestas históricamente por las propias oligarquías dominantes del noroeste, y así es como se organizaron las familias locales para dar una lucha por unidades fundiarias enteras, tales como Finca Santiago o Finca San Andrés en Salta. En la ladera jujeña, hemos visto cómo esta misma estrategia (la Comunidad Indígena Distrital de Palca de Aparzo) terminó siendo reemplazada por otra, más localizada, de acuerdo con la oportunidad que ofrecía un programa estatal en ejecución en ese momento. De cualquiera de las dos maneras, se pone de manifiesto que la Comunidad Aborigen no era una unidad de solidaridad primigenia, sino una organización gestada para la reivindicación de un derecho territorial.

Pero, ¿quiénes componen estas Comunidades? ¿Cuáles son sus dinámicas de vida y su experiencia del territorio? Como ya hemos adelantado, en las sierras del Zenta habitan familias trashumantes que practican un manejo espacial de gran complejidad, en una región de inmensa heterogeneidad ecológica y estacional. A continuación entonces analizaremos las *prácticas de movilidad espacial* que conlleva el pastoreo de ganado.

### **Territorialidad trashumante en las Sierras del Zenta: las herencias familiares**

Al principio del acápite anterior demostrábamos cómo las sierras en cuestión operan como frontera en múltiples dimensiones, tanto político-jurídicas como ambientales. Para sociedades pastoras que dependen para la reproducción de sus majadas de maximizar la oferta forrajera de cada estación y piso ecológico, el hecho de que las sierras constituyan una *barrera ecológica* las vuelve, precisamente, motivo de *nexo sociocultural*: cada linaje familiar procura reivindicar y sostener un acceso reconocido consuetudinariamente a diferentes parajes que representen, en lo posible, a los tres ambientes ecológicos que se suceden en estas localidades (prepuna o *puna* en Jujuy; praderas de altura o *valle*, y selva o *monte* en Salta). Las estaciones del año favorecen el

desarrollo de la cobertura vegetal, de manera que las familias reproducen año a año un mismo circuito de movimiento con sus majadas para garantizar a la vez la supervivencia de sus animales, así como la recuperación del forraje natural para el año siguiente.

El patrón de residencia ideal en el Zenta es patrilocal, de manera que cuando se forma una nueva pareja, en la mayoría de los casos se incorpora a las dinámicas de movilidad espacial de la familia del esposo, aunque conserva sus vínculos de parentesco con la línea de la esposa, a la que eventualmente se puede recurrir cuando es necesario ampliar el acceso espacial hacia otros territorios. Esto implica una alta diversificación de espacios territoriales sobre los que cada familia puede ejercer algún derecho. En alguno de estos espacios, la familia sitúa su residencia principal, y a partir de ese momento, es asociada con ese sitio, aunque siga practicando una alta movilidad: el resto de sus espacios productivos es denominado *puestos* o *estancias*. En la situación ideal, se espera que esa residencia principal coincida con el paraje en donde tiene su residencia principal el padre del esposo, aunque en la realidad concreta existen muchísimos casos de matrilocalidad y de neolocalidad.

El principal criterio que condiciona la movilidad anual de cada familia es el dado por los requisitos forrajeros de las distintas especies animales (especialmente ovinos y vacunos). En función de estos requisitos forrajeros y de los derechos espaciales que cada familia está en condiciones de desplegar, podemos identificar determinados 'patrones' de movilidad, sumamente heterogéneos aunque medianamente comunes. A estos 'patrones' de movilidad los denominamos circuitos de trashumancia. A continuación describiremos brevemente, mediante el análisis de trayectorias familiares específicas, las dinámicas productivas de dos circuitos de trashumancia que operan en las sierras del norte del Zenta.

#### *Circuito trashumante 'vallisto'*

El primer ejemplo que podemos citar es el de una familia que aquí denominaremos "Alancay"<sup>8</sup>, compuesta por dos hermanos y sus respectivas esposas, cuyos hijos ya no viven con ellos. Ambas familias comparten los parajes de pastoreo de su hacienda, e incluso el corral para el encierro nocturno de los ovinos, aunque en cada paraje, cada hermano y su mujer tienen su propia residencia y su respectiva chacra. La mayor parte del año – de diciembre a junio<sup>9</sup> – permanecen en el *valle*, más específicamente en el paraje de Abra de Peñas Blancas, donde se concentra la mayor parte de las familias que conforman la Comunidad de Volcán Higueras (entre otras cosas, porque allí se encuentra la escuela de la localidad). En julio – ya con el cese definitivo de las lluvias – se trasladan trajinando por el lecho del río hasta el *monte*, al paraje denominado

---

<sup>8</sup> Aclaramos que, por respeto a la intimidad de las prácticas de cada familia, todos los nombres empleados aquí son seudónimos. Hemos empleado apellidos que no se encuentran en la zona de estudio. Para recordar al lector este detalle y evitar confusiones, los seudónimos siempre aparecerán entre comillas dobles.

<sup>9</sup> Es decir, pasan aquí toda la época de lluvias (recordar que las precipitaciones ocurren entre fines de noviembre a principios de abril).

San Ignacio o San Ignacito, en plena selva. Allí permanecen de agosto a octubre, para reunir de nuevo la *hacienda* con las primeras lluvias, y salir de vuelta hacia el *valle*, a donde suelen llegar en los últimos días de noviembre. Ambas especies de *hacienda*<sup>10</sup> (ovinos y bovinos) son trasladadas con la familia entera. Los “Alancay” pueden remontar la herencia del derecho sobre sus puestos de veranada y de invernada a no menos de tres generaciones atrás, por vía patrilineal.

Aunque cada una de las dos unidades domésticas cuenta con sus propios animales, lo cierto es que toda la *hacienda* es manejada conjuntamente, contando con una cantidad equivalente de ovinos y vacunos. El manejo del ganado bovino es una actividad eminentemente masculina, que ambos hermanos realizan conjuntamente. Los vacunos no requieren un cuidado tan cotidiano como los ovinos, de los que se encargan ambas concuñadas por turnos. Aunque las ovejas tienen requisitos forrajeros mucho más rústicos que las vacas, de todas maneras, son trasladadas con el resto del ganado durante los movimientos anuales, y por lo tanto permanecen varios meses forrajeando en zonas de selva.

Otras familias también trasladan su hacienda durante el invierno desde sus puestos en el ecotono de *valle* hasta las áreas húmedas de *monte*, pero no lo hacen a lo largo del lecho del río, sino por el filo del cerro. Tal es el caso por ejemplo de la familia que aquí denominaremos los “Benavídez”, que tienen una tropa de animales de dimensiones similares a las de los “Alancay”. También establecen su residencia principal en el paraje de *valle* denominado Abra de Peña Blanca, para bajar durante los meses invernales a su paraje de *monte* denominado Tres Morros. Con la pareja “Benavídez” vive un nieto, que permanece como alumno pupilo en la escuela de Abra de Peñas Blancas durante los meses en que sus abuelos bajan al *monte*.

Ambos ejemplos ilustran prácticas de movilidad espacial que se concentran en dos ecotonos: el *valle* de Volcán Higueras y el *monte* en sus respectivos puestos, los cuales a su vez son empleados en dos momentos diferentes del año, relativamente bien definidos. La especie animal considerada más importante para ambas familias es la bovina, cuyos requisitos nutricionales son los que determinan la práctica de movilidad de toda la unidad doméstica. Los ovinos son trasladados junto al resto de la hacienda, aún cuando no es un requisito nutricional de los animales, para garantizar su cuidado cotidiano por parte de las mujeres. Ambas familias consideran como su residencia principal la de Volcán Higueras, y por lo tanto participan políticamente de la esfera comunitaria de dicha localidad, aunque transcurran varios meses del año a gran distancia de su pago. En general, cuando otras unidades domésticas se refieren a las familias que practican este tipo de movilidad, se refieren a ellas como *los vallistos*. Existen muchas

---

<sup>10</sup> *hacienda* es el término local para referirse al ganado. A diferencia de lo que ocurre en los Valles Calchaquíes (Isla 2002), el término en el Zenta se aplica a bovinos, ovinos, caprinos y (eventualmente) camélidos.

otras alternativas de movilidad familiar que entran en esta categoría *vallista*; los ejemplos que hemos ilustrado en esta oportunidad no manifiestan una gran complicación jurídica, ya que toda su movilidad espacial anual está contenida por la misma unidad fundiaria: Finca Santiago. Prácticas similares de movilidad denominada *vallista* se concentran también en la localidad de Santa Cruz, dentro de Finca San Andrés. (Para una ilustración “cronológica” del circuito descripto, ver Figura N°3; para una ilustración “espacial”, ver Figura N°4).

#### *Circuito trashumante 'jujeño'*

Bastante más compleja en cambio resulta la movilidad espacial de las familias que reconocen como su residencia principal a la que tienen en el Zenta jujeño. Esta complejidad se asocia a que, por un lado, deben hacer uso de por lo menos dos unidades fundiarias diferentes: por un lado, una (o más) localidades en Jujuy, ya sea Varas, Aparzo, Palca de Aparzo, Cianzo o Chorcán; y por otro, diferentes parajes ganaderos o *estancias*, en Finca Santiago o Finca San Andrés, en Salta<sup>11</sup>. Además, a diferencia del circuito *vallista*, en el modelo de circuito *jujeño* cada tipo de ganado requiere dos desplazamientos diferentes: ya que las ovejas se manejan de una manera, mientras que las vacas de otra<sup>12</sup>.

Veamos como ejemplo a la familia de los que aquí llamaremos los “Cáceres”, que tienen su residencia principal en el paraje Chirinchari de la comunidad de Varas. La pareja tiene niños en edad escolar, que permanecen como pupilos en la escuela de Varas durante los meses en que sus padres están trasladando la *hacienda* a otras localidades. La familia cuenta con una cantidad mucho mayor de ovinos que de vacunos: vemos que, en el Zenta jujeño, la hacienda preponderante es la ovina.

Para fines de noviembre, con el comienzo de las lluvias estivales, los “Cáceres” trasladan sus ovejas desde su *puna* de Chirinchari en Jujuy, hasta un paraje denominado Campo de Puesto, ya en ecotono de *valle* dentro de Finca Santiago. En esa oportunidad, se aprovechan las lluvias en el *valle* para cultivar pequeñas chacras de tubérculos andinos. Mientras allí permanece pastoreando y cultivando la esposa, su marido baja hasta el *monte*, más precisamente a los alrededores de Río Cortaderas, a buscar a sus bovinos que han pasado el invierno forrajeando allí. Y regresa con sus bovinos hasta su *valle* en Campo de Puesto a fines de diciembre. Un mes más tarde, a partir del 20 enero, tiene lugar una sucesión de fiestas patronales en las localidades del Zenta jujeño, de gran convocatoria local. Para esta fecha, los “Cáceres” – al igual que el resto de las familias – regresan a Jujuy para participar de las fiestas y de paso para aprovechar los pastos *punistos* que

---

<sup>11</sup> Un circuito de trashumancia equivalente se puede observar, más al sur, entre las localidades de *puna* en Caspalá y Santa Ana, de *costa* en Valle Colorado (dto. Valle Grande, Jujuy), y de *monte* en Paraní (Dto. Orán, Salta).

<sup>12</sup> Existe una categoría de vacas denominadas localmente *punistas* que son aquellas desplazadas durante el año del mismo modo que los ovinos, pero son una población minoritaria, y las familias pastoras que hoy presentamos carecen de este tipo de *hacienda*.

se ha ido regenerando en Varas. Trasladan con ellos a sus ovinos, dejando los vacunos en el valle.

En los primeros días de abril, con las últimas lluvias, los “Cáceres” vuelven a su *valle* para las cosechas de papas, y aprovechan para que las ovejas *alcen* o *talen* lo que queda del pasto. Mientras la esposa y sus hijos pequeños permanecen en el *valle* terminando de cosechar y cuidando las ovejas, el marido se desplaza una vez más hacia el *monte* a partir de mediados de abril, trasladando a sus bovinos hasta allí, para que permanezcan durante el invierno. Los “Cáceres” tienen derecho a dejar las vacas en los alrededores del paraje Río Cortaderas, por herencia de la esposa. Finalmente, hacia fines de mayo o principios de junio, la familia entera regresa a Varas, coincidiendo con el invierno crudo. En Varas – zona de pocas pasturas por ser ambiente de prepuna – sus ovinos se mantienen principalmente a base de las escasas arbustivas que crecen (tolares), y de complemento de alfalfa.

Otros vecinos practican la misma movilidad, aunque cambian los parajes de referencia según los derechos heredados que tengan. Un ejemplo que podemos mencionar es el caso de la familia “Domínguez”. Como el padre de don “Domínguez” presenta una avanzada edad, su *hacienda* es manejada en conjunto con la de su hijo como si fuera una sola tropa, aunque está bien establecido cuáles animales son del padre y cuáles del hijo. Como sea, la tropa cuenta, al igual que en el caso anterior, con un número notablemente mayor de ovinos que de vacunos. Los hijos de don “Domínguez” están en edad escolar y permanecen, como los de los “Cáceres”, de pupilos en la escuela durante los traslados de los animales. La residencia principal de la familia está en un paraje de Varas denominado la Banda, en donde la familia permanece con sus ovinos hasta fines de noviembre, cuando la esposa traslada las majadas de ovinos hasta Falda Estancia, un paraje de *valle* cercano a Volcán Higueras. Mientras tanto, y siguiendo un camino diferente, el marido desciende hasta el *monte* en Río Cortaderas, para buscar a sus vacunos y trasladarlos hasta otro *valle* a medio camino de regreso, en un paraje denominado Papahuaico, dentro de Finca San Andrés. Para las fiestas patronales de fines de enero, la familia se reencuentra en Varas junto a sus ovinos, y para principios de abril, se vuelven a separar, yendo la esposa hacia Falda Estancia con las ovejas, y el marido hacia Río Cortaderas trasladando las vacas. Don “Domínguez” regresa a los pocos días a Varas, a donde permanece esperando a su esposa que llegará con las ovejas a principios de junio, luego de haberse detenido las últimas semanas en otro paraje de *valle* de mayor altura, denominado El Moreno. (Para una ilustración “cronológica” del circuito descrito, ver Figura N°3; para una ilustración “espacial”, ver Figura N°4).

Se observa que las dos familias presentadas en esta ocasión representan otro ‘circuito trashumante’, que emplea tres pisos ecológicos (*puna* en Jujuy; *valle* y *monte* en Salta). El hecho de que este segundo circuito incluya como residencia invernal las localidades de *puna* en Jujuy,

hace que localmente, estos pastores sean conocidos como los *jujeños*.<sup>13</sup> Por oposición, cuando los *jujeños* tienen que referirse al otro circuito de movilidad (el que no llega hasta la *puna*), se refieren a ellos por los *vallistos*.

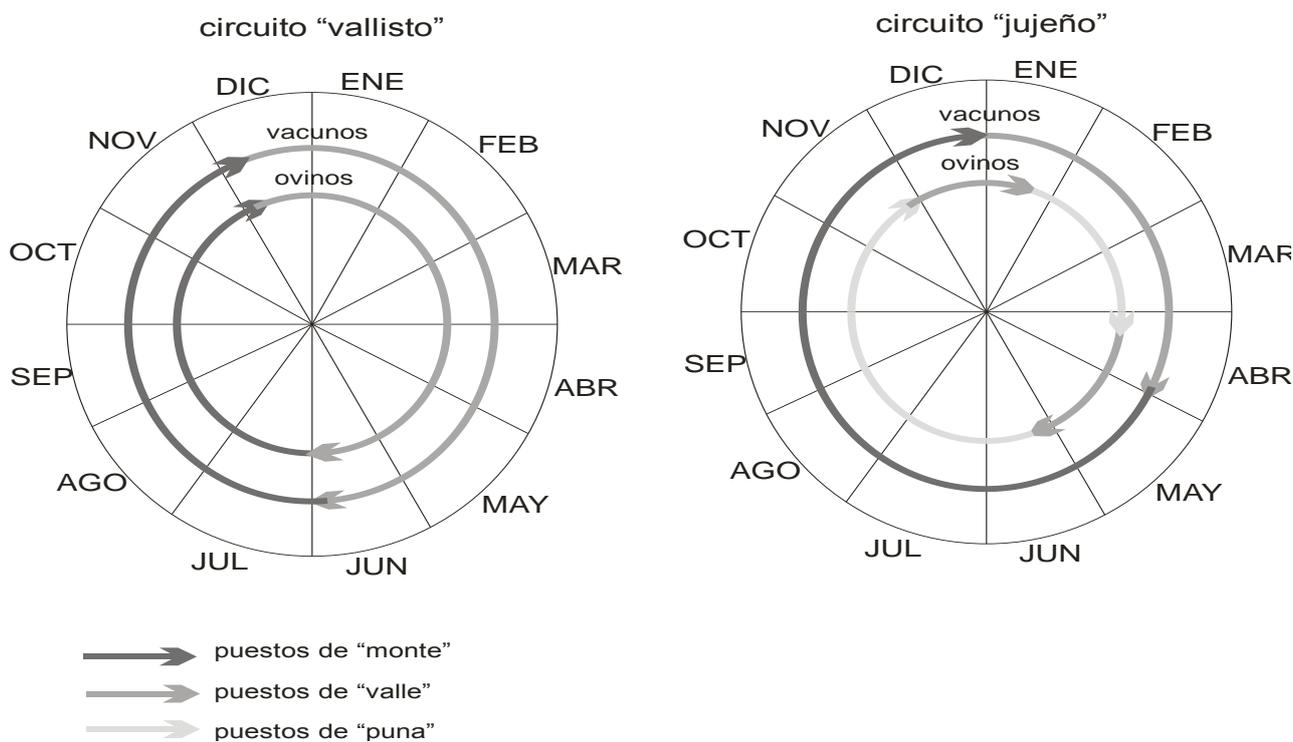


Figura N°3. Calendario con ciclos anuales del circuito trashumante vallisto (izq.) y jujeño (der.). Obsérvese que la trashumancia jujeña conlleva a que las dos especies de ganado sean manejadas con dinámicas espaciales diferentes, demandando de la unidad doméstica una mayor dispersión territorial a lo largo del año. Asimismo, obsérvese que las fechas de “coincidencia” espacial de ambos circuitos ocurre en el ambiente de valle, hasta fines de enero (fiestas patronales en el Zenta jujeño), y otra vez a fines de abril o principios de mayo (patronal de San Marcos en Volcán Higuera; y fiesta patronal en Santa Cruz) (Elaboración propia)

Ambos circuitos de trashumancia (el de los *vallistos* tales como los “Alancay” y los “Benavidez” por un lado; y el de los *jujeños* como los “Cáceres” y los “Domínguez” por otro) entran en contacto mutuo en dos fechas particulares: entre finales de diciembre y el 20 de enero (cuando comienzan las ya mencionadas fiestas patronales en el Zenta jujeño<sup>14</sup>) y luego entre fines de abril y principios de mayo<sup>15</sup> (durante las fiestas patronales en las localidades *vallistas*, cuando todas las familias se encuentran en sus puestos ganaderos en los *valles*). Estas fechas son oportunidades de

<sup>13</sup> Es importante no confundir aquí la categoría trashumante de *jujeños* (que se refiere a la práctica de movilidad ganadera específica) con una categoría jurídica de pertenencia administrativa (*jujeños*, como personas de la provincia de Jujuy). Esto explica que, en el tercer ejemplo citado al principio de este artículo, el muchacho residente en Varas se reconociera *jujeño* en los papeles (porque figura como nacido en Jujuy), pero *vallisto* en su práctica de trashumancia. Sin embargo, lo notable es que esta confusión es, precisamente, la que hoy comienza a generar roces en la propia vinculación jurídica entre ambos circuitos de movilidad, como se mostrará más adelante en el artículo.

<sup>14</sup> Las fiestas patronales que se suceden en esta fecha son: 19/1 patronal en Chorcán; 20/1 San Sebastián (patrono de Aparzo); 21/1 Santa Inés (patrona de Palca de Aparzo); 22/1 *descanso*; 23/1 patronal en Cianzo; 24/1 Virgen María Reina de la Paz (patrona de Varas).

<sup>15</sup> El 25/4 es San Marcos, patrono de las vacas y fiesta patronal en Volcán Higuera (Fca. Santiago); y el 3/5 es el día de la Santa Cruz, patronal de la localidad de Santa Cruz (Fca. San Andrés).

encuentro festivo, y por supuesto, de uniones de nuevas parejas. La consecuencia es que muy recurrentemente, maridos y esposas de cada pareja provienen de circuitos de trashumancia ganadera distintos. Muchos pastores *jujeños* recurren a sus parientes por alianza para acceder a puestos en el *monte*. Del mismo modo, muchas familias *vallistas* gestionan un terreno para instalar una pequeña residencia en localidades más urbanizadas del Zenta jujeño, como Palca de Aparzo o Varas, a través de sus parientes políticos.

### **Tenencia bidimensional y territorialidad cerodimensional.**

Hasta aquí hemos podido presentar dos territorialidades diferentes que operan hoy en el Zenta. Por un lado, una espacialidad de lindes precisos y definidos en base a una delimitación detallada de los contornos fundiarios, que se asocian a la propiedad de determinados sujetos. Esta concepción es la de propiedad privada, extendida, difundida y naturalizada por el derecho jurídico, y se aplica sobre áreas de terreno, mensurables y contorneables como superficies: por eso mismo, concebidas **bidimensionalmente** (Ingold 1987). La concepción jurídica no sólo delimita superficies, sino que, al adjudicarles límites bien precisos, provoca que por fuera de ellos lo único que esperemos encontrar sean otras áreas de terreno, igualmente delimitadas y adjudicables a determinados sujetos de propiedad. Del límite fundiario preciso constituido por las cumbres del Zenta se desprende la división histórica de las grandes Fincas privadas, hoy en proceso de restitución. Esta lógica tiene poco que ver con las prácticas espaciales pastoriles, pero es el idioma que entiende la jurisprudencia: y en consecuencia, es la forma de concepción del espacio que tienen que argüir las Comunidades Indígenas para hacer valer su derecho.

En cambio, la movilidad específica que cada familia pastora emplea para trasladar su *hacienda* diseña una complejísima matriz de movimientos **unidimensionales**, en los que los puntos finales son vinculados por un camino, sendero o sección que los une. Estas sendas son simples caminos de herradura para trasladarse desde un paraje hasta otro, de acceso y uso común e irrestricto. En cambio, los *parajes*, *puestos* o *estancias* específicos a los que se accede haciendo uso de estas sendas, los puntos que estas secciones unen, son reconocidos consuetudinariamente como de derecho propio de determinada familia, delimitado con un sentido **cerodimensional** (Ingold 1987): ya que el 'lugar', el locus, abarca en sí mismo al territorio circundante, y consecuentemente a las pasturas y forrajes aptos para el ganado; pero no puede ser delimitado de manera precisa. Como explica el propio Tim Ingold, el derecho consuetudinario reconoce "...lo que es en realidad **la tenencia del lugar**. (...) El pago [country] circundante es contenido en virtud de su inclusión, en cierto sentido, dentro de los sitios mismos. **La tierra no contiene sitios; más bien los sitios contienen a la tierra**" (Ingold 1987:150; mi traducción y mi resaltado).



- Puesto de *puna* (iniciales de los pastores que lo emplean)
- ◡ Puesto de *valle* (iniciales de los pastores que lo emplean)
- Puesto de *monte* (iniciales de los pastores que lo emplean)
- — — Límite interprovincial
- - - - Límites fundiarios (delimitación bidimensional)
- ⋯ Senderos tradicionales para unir puestos (criterio espacial unidimensional)

Figura N°4. Mapa de los circuitos trashumantes mencionados. Las iniciales de los pastores que detentan el derecho sobre cada puesto significan: A= familia “Alancay”; B= familia “Benavidez”; C= familia “Cáceres”; D= familia “Domínguez”. Obsérvese cómo las lógicas de tenencia cerodimensional y movilidad unidimensional trascienden las fronteras de las provincias y de las unidades bidimensionales de propiedad fundiaria. (Elaboración propia, a base de imagen satelital capturada de Google Earth, junio de 2012)

Como se habrá observado, ante todo es menester entender que la Comunidad es una categoría jurídica, de origen reciente, creada a los fines de dar contención a varios derechos largamente denegados a los pueblos originarios, pero principalmente a uno: el derecho a la tierra. Una entidad jurídica puede ejercer un derecho de propiedad sobre un espacio concebido desde la lógica burocrática, es decir, un espacio en sentido bidimensional, mensurable y demarcable en tanto superficie. Pero esto es una práctica nueva, para pueblos pastores como los del Zenta que

sostuvieron sus formas propias de vida por centurias, precisamente, en un ejercicio de la tenencia familiar de tipo cerodimensional, y una colectivización de las sendas unidimensionales. En el Zenta, los derechos consuetudinarios no se establecen en función de 'superficies', sino de parajes, denominados localmente *puestos*.

### **Conflictos por la superposición de ambas lógicas espaciales**

Hemos mostrado hasta ahora que, para consolidar la lucha por la reivindicación territorial, las familias pastoras del Zenta han debido traducir su concepción del derecho trashumante en políticas territoriales legibles desde los organismos burocráticos (Scott 1998). Ahora bien, por más que la intención estatal sea la de defender a los pastores, lo cierto es que estos actos administrativos operan invariablemente construyendo categorías jerárquicamente dominantes, ya que emanan de un Estado construido históricamente como máxima voz autorizada sobre determinado tema. En este caso, si la categoría 'Comunidad Indígena' es demandada y legitimada por el Estado, entonces, como tal, recrea sobre las prácticas consuetudinarias la misma autoridad jerárquica que cualquier otra categoría impuesta por la burocracia estatal sobre el conocimiento localizado (Scott 1998). Cuando surgen incertidumbres en las asambleas comunitarias – entre lo que 'la letra dice que debería ser' y lo que en realidad ocurre para que las familias sigan criando sus animales – el primer criterio opera como jerárquicamente superior al segundo. Y esto de repente genera grises y desconciertos que, a veces, amenazan la propia recreación de las prácticas espaciales familiares. Voy a concentrarme específicamente en una situación de este tipo, que se recreaba periódicamente – hasta hace poco – entre ambos circuitos de trashumancia, los *jujeños* y los *vallistos*. Para esto, citaré algunos de mis apuntes etnográficos. Aclaro que, para respetar la intimidad de los debates ocurridos, no se citarán nombres de personas ni de lugares.

#### ***Enero de 2003. En [un paraje de valle de una Finca salteña]***

*“...He escuchado decir que, mientras que algunos 'jujeños' que muestran interés y participan de las reuniones del Consejo de [la Finca salteña] son considerados como vecinos, hay otros que utilizan las pasturas pero que no participan: a esos, hay quienes plantean que hay que cobrarles algún tipo de arriendo.”*

#### ***Julio de 2004. En [un paraje de monte de una Finca salteña]***

*“Para cuando se va terminando la señalada, hablo con [un vecino]. Me cuenta que él antes era de [una de las localidades jujeñas]; pero como hubo amenaza de 'correr a los jujeños para su pago' con la expropiación de [la Finca salteña], él se instaló en este paraje. Ahora eso se arregló, pero él ya se quedó acá.”*

#### ***Enero de 2009. En [una localidad jujeña]***

*“Se establece en la reunión el itinerario de la visita a los 'valles' con los técnicos. Se evidencian los*

*conflictos con los de [una Finca salteña], que por más que ya desistieron de la idea de cobrar pastaje a los 'jujeños', siguen enojados con ellos y "medio que con ganas de echarlos" (sic). Los motivos que manifiestan son cosas como que no limpian los caminos; que no limpian las aguadas, etc."*

¿Qué se desprende de los ejemplos citados, que abarcan entre el primero y el tercero nada menos que seis años de distancia? Lo que observamos es que la restitución comunitaria – en este caso, de una de las Fincas en Salta – al tener que traducir la lógica de tenencia en un código bidimensional, cristalizó la asociación de ambos circuitos de movilidad diferentes (*vallistos* y *jujeños*) en tanto sujetos de derecho fundiario distintos. O sea: si la Finca salteña es ecológicamente el *valle*, entonces se vuelve propiedad de los *vallistos*. Si los *jujeños* quieren propiedad territorial, deben gestionarla en su *pago*, o sea, Jujuy. Vemos que la categoría *jujeños* (que hasta entonces operaba y aún lo hace para identificar un circuito de movilidad) sufrió una extensión semántica con un criterio jurídico-administrativo (*jujeños*, porque son de Jujuy): convirtiendo automáticamente a los *jujeños* en usurpadores en la Finca salteña. Es decir, las lógicas del derecho jurisprudencial pusieron en peligro las propias lógicas del derecho consuetudinario que la restitución venía a defender. Este tipo de tensiones ya ha sido observado por otros autores en diferentes latitudes (Molinié-Fioravanti 1987; Ingold 1987; García Hierro 2004). En el caso del Zenta, afortunadamente, cada vez que surgieron estas amenazas, la fuerza de las tramas de parentesco – y el buen criterio de los dirigentes comunitarios – se hicieron valer, de manera que las Comisiones Directivas respectivas resolvieron censar como miembros a todos los vecinos con algún grado de uso tradicional sobre su territorio. Esto explica la 'irregularidad' actual – de vuelta, 'irregularidad' sólo si nos atenemos a una lógica jurídica bidimensional – de que la mayoría de los vecinos de una de las localidades esté censada también en la otra. En resumen, que una misma familia pueda pertenecer a dos (o más) Comunidades Indígenas a la vez<sup>16</sup>.

## **Conclusiones**

Hemos visto que la Comunidad Indígena parece vincularse fuertemente a la pertenencia espacial, pero paradójicamente, lo hace sobre sociedades pastoras que practican una inmensa movilidad territorial a lo largo del año. En realidad, lo que los ejemplos etnográficos expresan, son las tensiones creativas entre dos lenguajes que codifican de manera distinta la espacialidad, y en definitiva, el derecho territorial. Por un lado, tenemos el lenguaje jurídico: una codificación heredada del derecho romano, calibrada por siglos de ejercicio de la propiedad privada y de la soberanía de los Estados modernos. Por otro lado, tenemos el lenguaje de la práctica productiva familiar dominada por los ciclos de trashumancia ganadera con los rebaños de ovejas, cabras y

---

<sup>16</sup> La ventaja que ofrece el análisis del caso de las sierras del Zenta es que, habiendo logrado un avance significativo en la resolución legal de la propiedad comunitaria respecto a otras localidades y regiones del país, arroja luz para abordar otros casos que hoy no logran estas resoluciones, debido a la interferencia que generan los mencionados prejuicios acerca de lo que el Estado-Nación considera válido para una Comunidad Indígena.

vacas: una forma de codificación del espacio que constituye el 'sentido común' (es decir, vivencial, no consciente ni verbalizado: ver Isla 2002) de todos los vecinos de los departamentos de Iruya y Humahuaca, pero ignorado por el lenguaje burocrático. La 'Comunidad Indígena' es hoy, en los Andes del NOA, un término que sirve para *traducir*: es una categoría que viene a dar contención *en el lenguaje de la jurisprudencia* (el único lenguaje de derecho legible y legitimado para el Estado moderno) al reconocimiento de prácticas culturales y espaciales diferentes a las reivindicadas por el mercado capitalista. Pero para cumplir este requisito, debe traducir una realidad espacial indescifrable y hasta invisible para los criterios burocráticos (Scott 1998), en un lenguaje legible para los organismos jurídicos. Y claro, *traduttore traditore*: la categoría desarrollada a ese efecto (la Comunidad Indígena) no logra dar cuenta del contenido, ni mucho menos expresar la coherencia, de las prácticas que viene, precisamente, a defender. Este hecho, como hemos visto en algunos casos, genera incertidumbres a los propios pastores sobre los alcances o peligros que la propiedad comunitaria indígena conlleva para la continuidad de su vida tradicional. El problema que acarrea la traducción al lenguaje jurídico de esta lógica espacial cerodimensional sobre territorios codificados en tanto áreas de superficie, es que necesariamente, las familias tienen que legitimar su pertenencia y participación en múltiples unidades de derecho fundiario – en múltiples Comunidades Indígenas.

Reflexionar sobre estas cuestiones resulta pertinente, no sólo para las propias comunidades indígenas – que paso a paso van aprendiendo a negociar estos dos lenguajes para superar los conflictos que suscitan –, sino sobre todo para el sentido común de la sociedad nacional, para desarmar argumentos deslegitimadores de reclamos de derecho, sostenidos en el desconocimiento de las dinámicas reales que cimientan dichos reclamos.

## **Bibliografía**

Bisio, Raúl, y Floreal Forni (1976) Economía de enclave y satelización del mercado de trabajo rural. El caso de los trabajadores con empleo precario en un ingenio azucarero del Noroeste. En: *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*. Bs. As., IDES, N°61 volumen 16

Borghini, Natalia (2010) Tenencia precaria de la tierra y políticas públicas en Jujuy, Argentina. Un análisis de vínculos entre provincia, nación y pueblos originarios. En: *Apuntes* N°67, segundo semestre 2010. Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico

Cladera, Jorge L. (2008) Implicancias de la apropiación comunitaria de la tierra sobre las actividades de subsistencia en la Comunidad Kolla de Finca Santiago, Iruya, provincia de Salta. En: *Colección Tesis de Licenciatura Vol.2*, Departamento de Antropología, FFyL, UBA

Cladera, Jorge L. (2010) Continuidad y Cambio en las prácticas trashumantes. El caso de los ganaderos del circuito Iscuya-Astilleros, Comunidad Kolla Finca Santiago, provincia de Salta. En: *Revista Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, Bs. As., N° 3 Octubre de 2010

- Domínguez, Diego (2001) Conflictos por el control de la tierra: pueblo Kolla Tinkunaku. En: Giarraca, N. (comp.). *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Bs. As., Alianza Editorial.
- Domínguez, Diego (2004) *Los campesinos Kollas y la autonomía: entre el conflicto y el desarrollo*. Tesis para obtener el Título de Magíster: Maestría en Diseño y Gestión de Programas Sociales. Bs. As., FLACSO Argentina
- García, Julio C. (2012) La Constitución Nacional y los Pueblos Indígenas. ¿Cinismo jurídico o esperanza tangible?" En: García, Julio C. (coord.), *Derecho Constitucional Indígena*. Resistencia (Chaco), Ediciones ConTexto
- García Hierro, Pedro (2004) Territorios indígenas: tocando a las puertas del derecho. En: Surrallés, Alejandro, y García Hierro P. *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague, Documento N° 39 IWGIA
- García Lema, Alberto M. (2012) Pueblos Indígenas argentinos. Significado constitucional de la preexistencia étnica y cultural. En: García, Julio C. (coord.), *Derecho Constitucional Indígena*. Resistencia (Chaco), Ediciones ConTexto
- Hocsman, Luis D. (2000) *El Regreso a la Tierra. Estrategias territoriales y economía doméstica en los Valles Intermontanos de la Cordillera Oriental (San Isidro – Salta)*. Tesis de Maestría, Programa de Posgrado en Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones.
- Ingold, Tim (1987) Territoriality and tenure: the appropriation of space in hunting and gathering societies. In: *The appropriation of nature. Essays on human ecology and social relations*. Iowa City, University of Iowa Press
- Isbell, Billie Jean (2005 [1978]) *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. 2°ed.
- Isla, Alejandro (2002) *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Bs. As., Editorial de las Ciencias.
- Luñis Zavaleta, Florencia (2004) Memorias de un conflicto: Finca San Andrés. En: Belli, Slavutsky, Trincherro (comps.): *La Cuenca del Río Bermejo. Una formación social de fronteras*. Bs. As., ICA – IIT (FFYL – UBA) – Editorial Reunir.
- Molinié-Fioravanti, Antoinette (1987) The Andean community today. In: Murra J., Wachtel N., Revel J. (edits.), *Anthropological History of Andean Polities*. Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris.
- Platt, Tristan (1999) *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí*. La Paz, Editorial Diálogo.
- Reboratti, Carlos (2009) *El Alto Bermejo. Realidades y conflictos*. Bs. As., Editorial La Colmena, 2ª edición corregida.
- Rutledge, Ian (1987) *Cambio agrario e integración: el desarrollo del capitalismo en Jujuy, 1550-1960*. Tilcara, ECIRA-CICSO.
- Scott, James (1998) *Seeing like a State. How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven & London, Yale University Press.
- Weinberg, Marina (2009) *The Politics of the State and the State of Politics in an Indigenous Community in Northwestern Argentina*. Masters Thesis, Binghamton University – State University of New York.