

Diego Domínguez*

LA TRASHUMANANCIA DE LOS CAMPESINOS KOLLAS: ¿HACIA UN MODELO DE DESARROLLO SUSTENTABLE?

INTRODUCCIÓN

La globalización, como proceso diferenciado del funcionamiento de las sociedades nacionales-estatales, también es resultado de disputas y sentidos en tensión, que se superponen entre el ámbito territorial situado y el ámbito de circulación e intercambio. Por ello, no es posible entender los procesos de globalización o localización como unívocos, sino como contradictorios. No es igual la globalización producida por el flujo de capitales que aquella generada por los movimientos sociales. Del mismo modo, la localización que efectúan las transnacionales del hemisferio norte en los territorios del hemisferio sur no va en el mismo sentido que la producida por las comunidades campesinas de una región. A su vez, ambos ámbitos, el local y el global, están en permanente codeterminación; no hay globalización sin localización y viceversa (Santos, 2003).

Los procesos sociales, económicos, políticos y culturales asociados a la globalización, además de ser contradictorios, tienen una dimensión local y otra global en términos de análisis. La globalización

* Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Políticas Públicas por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Investigador Miembro del Grupo de Ecología Política, Comunidades y Derechos del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA.

como proceso económico no sólo implica el comercio internacional, la circulación ampliada de capitales, la interconexión de las actividades bursátiles de cada país y líneas de producción articuladas desde distintos países y continentes, sino que también significa la tensión entre agentes económicos de cada país y región, el impacto diferencial de los mismos paquetes tecnológicos y los mismos paquetes de medidas económicas, y el surgimiento de alternativas económicas adaptadas a los recursos organizativos y productivos de cada localidad. Lo global y lo local se presentan como interpenetrados en un sentido de doble circulación, de mutua proyección.

Los procesos relacionados con la globalización no tienen una sola dirección; al contrario, se caracterizan por ser múltiples, por contener proyectos y visiones en tensión, en conflicto. Mientras el neoliberalismo, en base al Consenso de Washington y sus diez puntos, postula una única mirada de análisis y diagnóstico de los problemas sociales y propone un modelo hegemónico de desarrollo de las sociedades sin diferenciar condiciones particulares ni reconocer desigualdades entre los países, existen otros discursos globales que sitúan otros ejes problemáticos, y producen diagnósticos distintos e incluso opuestos a los del neoliberalismo. “Los nuevos movimientos, grupos y ONG son, pues, capaces de tensar sus músculos en la escena mundial y hasta las corporaciones mundiales han de tomar nota. Muchos de estos grupos, como Greenpeace u OXFAM, operan a una escala global” (Giddens, 1999: 64).

Los llamados *nuevos movimientos sociales* conjugan la doble condición de poseer un asiento local y un área de influencia global. Aunque estos movimientos focalicen su atención en problemáticas específicas, su lucha no queda circunscripta a una localidad, y menos a un Estado-nación definido. Ya no se trata del problema de los argentinos, o brasileños, o afganos, o italianos; se trata de cuestiones universalizables, como la paz, el medio ambiente, la sexualidad, la etnicidad, el género, etc. Con respecto a la cuestión ambiental, se agrega el hecho de que muchos problemas ecológicos necesariamente tienen una dimensión global, como el recalentamiento de la Tierra por el “efecto invernadero” o la destrucción de la masa boscosa mundial productora de oxígeno.

Aquello que traen de nuevo los “nuevos movimientos sociales” es, entre otras cuestiones, un conjunto de temáticas que trascienden, y en algunos casos deconstruyen, la significación social de los estados territoriales: la soberanía demandada por algunos pueblos y etnias en países de América, África, Asia o Europa, o la defensa de la selva amazónica que llevan adelante grupos ambientalistas del mundo todo.

Estos movimientos sociales proyectan en el nivel local, desde hace dos décadas aproximadamente, unos discursos y modalidades de acción que son resignificados por los actores de ese nivel –tal es el caso de los

campesinos y los indígenas de América Latina—, conformando nuevas concepciones de la acción política, nuevos estilos de desarrollo, nuevas demandas, etc. Incluso, en torno a las problemáticas ambientalista e indigenista, ya desde hace algunos años existen legislaciones nacionales que las incorporan en sus agendas de políticas públicas (por ejemplo, en el caso indígena, el artículo 75 de la Constitución argentina de 1994 y la Ley 23302/85), y a nivel mundial hay organismos (como la Organización Internacional del Trabajo-OIT con su convenio 169, para el caso indígena) que recuperan esas demandas y establecen marcos internacionales para su tratamiento y efectivo cumplimiento. Es decir que, por la presión de los movimientos sociales y de ciertos países donde la socialdemocracia es fuerte (portadora del discurso de la “modernización ecológica”), se crean oportunidades a escala global para los grupos locales. La confluencia de parte del movimiento ambientalista y de los movimientos campesino-indígenas ha volcado sobre los escenarios políticos globales un conjunto de sentidos nuevos y prácticas políticas, que lograron constituir en algunos casos proyectos de acción bastante ambiciosos, capaces de disputar el control sobre los recursos y las decisiones, no sólo a los agentes económicos hegemónicos a nivel mundial, sino también a las instancias gubernamentales e intergubernamentales que tradicionalmente definen las políticas de desarrollo. De ese modo, los campesinos e indígenas adquieren recursos materiales (financiamiento, apoyo político, etc.) y simbólicos (discursos, modelos de legislación, etc.) para perseguir sus objetivos inmediatos frente a los “dueños” de la tierra, las transnacionales que explotan los recursos naturales donde ellos viven y los gobiernos que no reconocen sus derechos, o bien dejan en *letra muerta* la legislación que los ampara. La articulación entre los movimientos sociales ambientalista e indigenista ha tenido como resultado la producción de un discurso que apela a la necesidad de establecer otro tipo de *desarrollo*. Las demandas por una mayor participación en la definición de las políticas públicas, por reconocimiento de la autodeterminación, por el acceso a los recursos en general, por una ciudadanía plena confluyeron con las denuncias por la preservación del medio ambiente, la promoción del respeto por la biodiversidad y la priorización del valor de la vida sobre otros principios, en especial el de la utilidad económica. De esta confluencia, tejiendo un entramado complejo, surgió una postura de cambio radical que puso el eje de sus críticas en los modos de producción, distribución y consumo. El *desarrollo sustentable* parecía condensar este proyecto contrahegemónico; no obstante, actores sociales de distinta naturaleza y condición también disponían del concepto, y en la disputa por su definición traban su lucha los distintos actores sociales, en la necesidad de imponer una visión que siendo aceptada universalmente incorpore sus intereses particulares.

Al tiempo que se han venido legitimando los nuevos derechos ambientales de la ciudadanía y de las poblaciones indígenas, la problemática del ambiente se ha desplazado hacia el imperativo de la recuperación económica bajo la hegemonía de las políticas neoliberales y la capitalización de la naturaleza, transformando las estrategias discursivas, políticas y productivas del ambientalismo (Leff, 2001: 12).

Por desarrollo sustentable debe entenderse una multiplicidad de definiciones y sentidos, provenientes de las distintas ciencias y de los más diversos actores sociales. Detrás de la definición de cómo debe ser concebido el desarrollo sustentable existe una disputa política, una batalla por hegemonizar la posibilidad de decir lo que es y lo que no es un desarrollo en estos términos.

Múltiples son los actores que intentan apropiarse de la definición como si fueran los legítimos representantes de su realización, produciéndose entonces diversas definiciones. La difícil definición de un tipo único de desarrollo sustentable se inserta en el marco general de lo que llamábamos procesos simultáneos y diferenciados de globalización/localización. El término *desarrollo sostenible* o *sustentable* aparece sin una definición única; más que un principio guía, se expresa como fórmula conflictiva. Algunos, desde la explotación de recursos naturales, hablan de un tipo de desarrollo sustentable homologado a un *desarrollo racional*; otros hacen hincapié en la preservación de los recursos naturales y la limitación de la contaminación ambiental; a su vez, existen aquellos que vinculan un desarrollo sustentable en términos biológicos y económicos a una sustentabilidad social, apelando a la equidad para satisfacer las necesidades de las generaciones presentes y futuras. Entonces nos encontramos con ejemplos que van desde las afirmaciones de organizaciones de campesinos e indígenas que se presentan como máximos exponentes de la preservación del ambiente –al mostrarse como naturales defensores del mismo– hasta las grandes empresas capitalistas que incluyen evaluaciones ambientales en sus emprendimientos, o bien, gobiernos que reclaman para sí reconocimiento en términos de llevar adelante un desarrollo sostenible: “Asombrosamente, el gobierno conservador del Reino Unido afirmó en 1988 que la política económica británica cumplía con los principios de desarrollo sostenible, mostrando cuán dúctil es el concepto” (Giddens, 1999: 71).

En el presente trabajo nos interesa, a partir de un estudio de caso, conocer la articulación en lo local de los discursos y oportunidades globales, o sea, la forma concreta en que determinados actores locales, como es el caso de las comunidades campesinas del Pueblo Kolla de la provincia de Salta, en la República Argentina, resignifican elementos

del ambientalismo en base a sus propias pautas culturales y económicas, y definen un nuevo tipo de desarrollo. Como segundo paso, nos interesa entender en qué medida este tipo de desarrollo emergente en la interfase del ambientalismo y las tradiciones locales permite pensar la experiencia que están llevando a cabo los campesinos indígenas de Finca San Andrés, las organizaciones ambientalistas que trabajan en la zona (Greenpeace y Yaguareté), los programas gubernamentales (Programa Social Agropecuario, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, etc.), gobiernos extranjeros y universidades (Comuna de Luxemburgo y Universidad Nacional de Salta) en términos de desarrollo sustentable. Nos proponemos entonces captar la síntesis operada por los campesinos indígenas Kollas de Finca San Andrés en el departamento de Orán, de la provincia de Salta, y observar qué aporte hacen a la noción de desarrollo sustentable, determinando en qué medida las prácticas que actualmente realizan estas poblaciones introducen una novedad para pensar el desarrollo.

OBJETIVOS E INTERROGANTES

Los discursos globales se proyectan en los espacios locales, en los cuales existen conflictos y asimetrías que se configuraron previamente, y en torno de los cuales los actores se sitúan, echando mano de los recursos materiales y simbólicos de que puedan disponer. En algunos casos, como para los pueblos indígenas, existen marcos jurídicos internacionales que habilitan las demandas de estos grupos en el nivel nacional, respaldando la principal e histórica demanda por el derecho a la propiedad legal de las tierras que ocupan incluso desde antes de las invasiones europeas.

Para el caso de las comunidades Kollas de Finca San Andrés, la circulación de los discursos ambientalistas e indigenistas traducidos en políticas protectoras del medio ambiente y defensoras de los derechos colectivos de los grupos étnicos, tanto en el plano nacional como internacional, y traducibles en alianzas con organizaciones ambientalistas o en legitimidades socialmente amplias de las particulares peticiones, ha potenciado el logro de sus objetivos en la reconquista de la propiedad de la tierra. No obstante, en este proceso de apropiación y resignificación de los discursos globales, también ha habido un impacto de estos en las prácticas socioeconómicas de los Kollas.

El intercambio de sentidos y significaciones entre los campesinos Kollas y actores sociales del ambientalismo y el indigenismo se ha dado en el contexto de cambios a nivel nacional y mundial. En un marco general, el Estado de Bienestar ha dejado lugar al “Estado reducido” del discurso neoliberal, que se tradujo en Argentina, a partir del golpe militar del autodenominado “Proceso de Reorganización Nacional” y las

políticas de los años noventa, en la aplicación de las medidas económicas de “liberalización de los mercados” y “reestructuración del Estado”. Entre sus resultados, la crisis de las economías regionales, despojadas de la contención gubernamental y libradas a la “libre competencia”, ha sido un factor central para la vida de los campesinos Kollas.

Es en este contexto que el análisis de las prácticas de los campesinos trashumantes Kollas, tanto en lo económico como en lo político, debe entenderse. Por un lado, entran en crisis las relaciones capitalistas de producción como modo de satisfacción de las propias necesidades para los campesinos Kollas; por otro, el ambientalismo y el indigenismo instalan nuevos sentidos en relación con la apropiación de los recursos naturales.

¿Qué ha pasado con la trashumancia en Finca San Andrés a partir de los nuevos escenarios? ¿Cómo se rearticula con la venta de fuerza de trabajo “fuera” de la Finca, en la caña, el tabaco o en cultivos localizados en otras provincias? ¿Han surgido otras actividades socioeconómicas en la zona? Y de ser así, ¿cómo juegan en relación con las prácticas trashumantes y asalariadas fuera de Finca San Andrés?

EL TERRITORIO Y LAS ESTRATEGIAS CAMPESINAS

La zona que ocupan las más de trescientas familias campesinas de las comunidades Kollas que estamos analizando está delimitada dentro de Finca San Andrés.

Geográficamente, Finca San Andrés se encuentra al noroeste, en el departamento de Orán, provincia de Salta. Las ciudades más cercanas son Humahuaca (en la provincia de Jujuy) y Orán (cabeza del departamento de Orán). Por su ubicación, Finca San Andrés forma parte de la zona incluida en lo que se ha dado en llamar la Alta Cuenca del Río Bermejo (ACRB)¹ (Reboratti, 1998).

Comprendida dentro de la ACRB, Finca San Andrés abarca a su vez la cuenca del Río Blanco o Zenta, que está formada por dos valles: Santa Cruz y San Andrés (Reboratti, 1998: 29). La Finca se extiende desde las cumbres de las Sierras del Zenta (4.600 metros sobre el nivel del mar –snm), sobre el límite con la provincia de Jujuy, hasta la zona de transición entre el Chaco y la Cordillera oriental, la zona de las “yungas” (800 metros snm), que integra la selva tucumano-boliviana.

En la Finca encontramos cuatro núcleos humanos que se auto-denominan “comunidades”, y que por mantener un específico sistema

¹ Esta cuenca ocupa varios departamentos de la provincia de Salta: Santa Victoria, Iruya y Orán (no en su totalidad), sumando una superficie de 880 mil hectáreas (Reboratti, 1998), de las cuales el 59,7% están comprendidas en tres fincas: San Andrés, Santiago y Santa Victoria.

de ocupación y aprovechamiento del hábitat intercalan anualmente asentamientos en las “yungas” y los “cerros”, es decir, entre las zonas de invernada y las de veranada:

- Los Naranjos (invernada) / Queñoal (veranada).
- Río Blanquito (invernada) / Santa Cruz (veranada).
- Agosto de Paraná (invernada) / Paraná (veranada).
- San Andrés (por ubicarse en una zona intermedia su población permanece allí).

Como parte de la ACRB, Finca San Andrés posee una variedad muy significativa de ecosistemas. “En la ACRB se puede hacer una clara distinción entre las yungas (las selvas y bosques de montaña), los pastizales serranos, los altoandinos y los semidesiertos de altura” (Reboratti, 1998: 17). Es decir que la región en la cual los campesinos Kollas desarrollan sus actividades presenta una amplia oferta ambiental, distribuida en distintos pisos ecológicos o alturas. La selva subtropical, que recibe el nombre de selva tucumano-boliviana, es conocida también como “yungas” o selva fría, y se extiende entre los 500 y los 2.700 metros snm. Según Greenpeace, las yungas constituyen el ambiente de mayor diversidad biológica de Argentina, concentrando 583 especies de aves (60% del total de las especies del país), al felino más grande de América (el yaguareté) y demás especies de mamíferos. En cuanto a la flora, se destacan el palo amarillo y blanco, el guayaibí, el cebil colorado, la tipa, el lapacho, el cedro, la maroma, el laurel y el roble, entre otros.

Este dato sobre uno de los ecosistemas más ricos en términos de biodiversidad debe ser tamizado por el hecho de que, dentro de lo que llamamos “yungas”, se registra una variación grande entre niveles de vegetación: selva de transición, selva basal, selva montana y bosque montano. En el límite de los 2.600-2.700 metros snm, donde ralean ya los alisos (árboles típicos del bosque montano), aparecen los pastizales de altura, que van hasta los 3.600 metros snm. Sobre este piso se extiende, hasta arriba de los 4 mil metros snm, la estepa puneña y el pastizal altoandino. Los diversos pisos presentan distintas posibilidades para su aprovechamiento y cada tipo de ambiente cuenta con grados variados de precipitaciones, temperaturas, relieve, etcétera.

ESTRATEGIA SOCIOECONÓMICA DE LAS FAMILIAS CAMPESINAS

A lo largo de su historia, los campesinos Kollas, más allá de la coerción extraeconómica sufrida y el trabajo asalariado en el que se vieron implicados, han ido estructurando prácticas socioproductivas que les permitieron sostener niveles de autonomía, en tanto reproducción material y

simbólica de la vida, basada en el control y manejo de los ecosistemas, tanto en la época de la colonia como en el contexto del avance de las relaciones sociales capitalistas en la zona.

Las familias de campesinos Kollas, en base a la construcción y despliegue de un conocimiento específico en diálogo con su hábitat, condensaron en torno a la trashumancia² prácticas económicas, religiosas e incluso políticas. Esto significó que la estrategia trashumante se instituyera como organizadora de la vida en general, y del tiempo y el espacio en particular. Así, la trashumancia de los campesinos Kollas de Finca San Andrés debe considerarse como el producto de una larga interacción con el hábitat, que no permanece estática; al contrario, fortaleciéndose o deteriorándose, se ha modificado, sin dejar no obstante de significar un marco de referencia que aún hoy se mantiene. Como práctica cultural, la trashumancia significa *estar* en un *suelo*. Pero un *estar* que va cambiando en juego permanente con el ecosistema. Un *estar* determinado en un *suelo* determinado, que permanentemente se estrechan (el humano en cuanto *estar* y el *suelo* en tanto soporte), codeterminándose dinámicamente, configurando un territorio singular o, mejor aún, una territorialidad singular aunque nunca acabada. La trashumancia, en tanto proceso permanente de territorialización con características propias, no ha implicado una práctica estática, inflexible; todo lo contrario, necesariamente se ha ido adaptando a los cambios. Necesariamente ha implicado incluso adaptarse a complejas interrelaciones con otras prácticas socioeconómicas que intentaron subordinarla a otras lógicas socioproductivas³. Del mismo modo, en tanto práctica cultural, la trashumancia no ha permanecido inmodificada; ha cambiado y sigue operando cambios, no obstante guarda, en tanto cultura, un horizonte simbólico, esquemas de relación con el mundo, entre los hombres y con el ecosistema.

La migración estacional de las familias campesinas de un piso ecológico a otro, de una altura a otra, parece ser un rasgo característico de los habitantes de los Andes. “Así la trashumancia (salvando algunas

2 Según el Diccionario Ilustrado de la Lengua Española (1978): pasar el ganado desde las dehesas de invierno a las de verano, y de estas a las primeras. La trashumancia consiste en la actividad de trasladar la hacienda (el ganado) de las dehesas (terrenos destinados al cuidado del ganado) de invierno a las de verano y viceversa, en busca de las mejores pasturas. “La trashumancia o migración del ganado en busca de pastos frescos está considerada como la actividad pastoril más antigua del mundo. Comenzó a practicarse en unos tiempos tan remotos como el Neolítico, aunque tuvo su apogeo [para el caso europeo] durante la Edad Media” (Corredor, 2002).

3 El capitalismo ha subordinado con relativo éxito las actividades trashumantes, pero estas no se han extinguido, como se suponía que ocurriría, al cabo de un rápido proceso de proletarianización que transformaría a los trashumantes en desposeídos trabajadores asalariados.

incógnitas aún no develadas) podría entenderse como compleja táctica que intenta obtener la mayor ventaja del recurso pasturas a partir de dispersiones en el tiempo y en el espacio” (Greco, 1996: 13). La trashumancia como estrategia familiar ordena la vida cotidiana, acompaña los ciclos de la naturaleza, las estaciones, articula los tiempos de los cultivos, organiza las tareas de los distintos miembros del hogar y se estructura a la par de las festividades y las actividades de intercambio regional. El campesino trashumante llegó a desarrollar un amplio manejo del ambiente, en la medida en que las “vías pecuarias” que conectan unas dehesas con otras, por donde se guía al ganado, lo arraigan a vastas regiones. Siendo el cotidiano del campesino trashumante recorrer cerros y valles estacionalmente, siendo su circuito muy amplio, su involucramiento no queda restringido a *un* predio productivo, a un lote delimitado sea grande o pequeño, sino que lo proyecta sobre un anclaje regional, que implica incluso variados climas, topografías y vegetaciones. Por ello es que, dentro del núcleo central de la trashumancia, encontramos la noción de movimiento cíclico. La trashumancia instala un recorrido que es repetido año tras año por los campesinos ganaderos, los trashumantes y los pastores, en el marco de rituales, tradiciones y relaciones sociales fuertemente integradas, cara a cara, y atravesadas por mecanismos de reciprocidad.

La trashumancia instala relaciones solidarias, en la medida en que vincula en un mismo circuito a las familias trashumantes, y de reciprocidad con la naturaleza, en la medida en que valoriza la sustentabilidad del ambiente. Es probable que, sin estas dos actitudes, las familias trashumantes no sobrevivieran mucho tiempo como tales, pues no podrían alcanzar su propia reproducción. Los principios de reciprocidad y solidaridad son reaseguros para poder dar continuidad a una especial forma de vida y de territorialidad, que viene siendo practicada con éxito en cuanto a su sustentabilidad temporal y satisfacción de necesidades humanas. En estos términos, la trashumancia se sostiene en la producción y reproducción de lazos de reciprocidad y solidaridad, que transcurren en un extenso y diversificado espacio geográfico. Por su parte, esta particular forma de definir “límites” que trae consigo la práctica trashumante se refleja a nivel social en la vastedad de los vínculos de parentesco entre las familias de una misma región: “Una de las características del campesino de la ACRB que lo asemejan a otros (sobre todo los andinos) es que posee una extensa red de relaciones con otros campesinos que va muy afuera de su lugar de residencia” (Reboratti, 1998: 15).

Esta forma específica de manejo del espacio, que llamamos trashumancia, podría caracterizarse como estrategia familiar, tal como es considerada por otros autores que trabajan sobre la ACRB.

El espacio de la trashumancia se corresponde con el espacio de las economías domésticas campesinas de zonas montañosas, fundamentadas en la utilización de distintos ambientes. A su vez, este espacio ha padecido cambios a la par de los cambios padecidos por las economías domésticas a la luz de procesos macroeconómicos (Greco, 1996: 5).

De este modo, se propone recorrer la trayectoria de la trashumancia en Finca San Andrés desde esta mirada, que la sitúa como práctica familiar campesina dinámica y articulada a procesos socioeconómicos más amplios.

Hasta años recientes, la trashumancia en Finca San Andrés había sido realizada por toda la población y de forma regular, es decir, todos los años. Incluso en la actualidad la práctica mantiene su importancia cuantitativa y su caracterización cualitativa, a pesar de los cambios y transformaciones que se puedan señalar.

Por regla general, son los varones adultos los encargados de los grandes desplazamientos de ganado, concentrándolo y moviéndolo hacia arriba o abajo de los cerros según sea la oportunidad. Esto de ninguna manera implica movilización de grandes rebaños controlados por varias personas de a caballo, a la manera de los antiguos arrees pampeanos: aquí se trata de pequeños hatos manejados por campesinos que a veces incluso están de a pie (Reboratti, 1998: 134).

No obstante, es en realidad toda la familia la que se traslada con la hacienda de una región de yungas (o selva montana) a una región de montaña (bosque montano y pastizal de altura), y viceversa, de la puna a los valles, de la zona *alta* a la zona *baja*, como dicen los mismos campesinos Kollas. De este modo, la trashumancia articula prácticas ganaderas con prácticas agrícolas, el tiempo con el espacio, las familias con grupos de familias, las localidades con ciudades, los productos de diversos climas, pero también lo sagrado con lo cotidiano, lo económico con lo político, con lo social, etcétera.

Con el invierno, las lluvias se retiran; entonces escasea el agua en los cerros, los pastos se reducen y las temperaturas disminuyen (sobre todo las nocturnas, por la gran amplitud térmica), con lo cual la hacienda no puede alimentarse suficientemente, ni tampoco estar expuesta a las bajas temperaturas de las regiones de alta montaña. En cuanto a los cultivos, sucede que para fin del verano se cosecha lo sembrado en primavera (agosto/septiembre y octubre) en las “terrazas” del cerro: distintas variedades de maíz, de papa (que son los dos cultivos más importantes), zapallo, poroto, cayote, habas, verduras en general.

Para abril, entonces, las familias emprenden su migración estacional hacia los valles, a sus *puestos* o áreas de pastoreo, donde encuentran agua y pastos abundantes para sus animales. Allí, en las yungas, permanecen de mayo a septiembre, cuando empiezan nuevamente con los trabajos agrícolas en el *cerro* y con las tareas de concentrar la hacienda para la trashumancia.

Sin embargo, antes de iniciar el ascenso definitivo a la zona *alta* con la hacienda (noviembre/diciembre), dejan sembrada la zona de yungas para cuando regresen en mayo/abril con el final de las lluvias y de la crecida de los ríos: maíz (otra variedad distinta de aquella que se da en el cerro), papa, mandioca, batata, ají, maní (no se da la “papa lisa” ni la “oca”).

En primavera/verano, despejan la zona de las yungas, en busca de condiciones menos húmedas para ellos y sus animales en los valles intermedios, para luego, ya en diciembre, alcanzar los cerros otra vez. Allí permanecen entre diciembre y los meses de marzo o mayo, cuando ya ha comenzado el otoño. Durante ese período, los cerros y valles intermedios brindan pastos en abundancia, lo que, sumado al régimen de lluvias y a la propicia variación de temperatura, recrea un espacio posible para hacienda y cultivos.

Tanto el ascenso como el descenso se realiza sobre “vías”, caminos más o menos establecidos a los que llamaremos “vías pecuarias”. Estas son el resultado de los habituales recorridos que los campesinos trashumantes realizan para trasladar sus haciendas. Cuando los campesinos, que ocupan los *puestos* entre las zonas del Río Redonda y el Santa Cruz, remontan las yungas por los “caminos de herradura” (como ellos los llaman), lo hacen a través de la vía pecuaria del valle del Río Santa Cruz con dirección a sus áreas de pastura en el cerro, en cercanías de los caseríos de Santa Cruz y Paraní. Por su parte, cuando las familias que están en los *puestos* del Naranjo inician el ascenso con su ganado con destino a Queñoal, lo hacen a través de la vía pecuaria del valle del Río San Andrés. Por lo tanto, dentro de Finca San Andrés, los campesinos Kollas tienen dos vías pecuarias, que se corresponden a los dos valles más importantes que allí existen. Es decir que las características geográficas de la Finca establecen unas condiciones espaciales que los campesinos Kollas de la zona configuraron como dos vías pecuarias distintas para la circulación del ganado.

En relación con el ganado, señalemos algunos elementos que indican la centralidad de la trashumancia en la vida de los campesinos Kollas de Finca San Andrés. Salvo excepciones, las familias poseen hacienda bovina, entre cinco y diez animales (Pais, 1997), aunque haya algunas personas o familias con cien animales o más. En muchos casos, el trabajo *fuera* de la Finca, con el objeto de obtener dinero, se evita comerciali-

zando algunos animales en Humahuaca o mayormente en Orán. Este aspecto propio de la reproducción material de la vida también establece cuestiones de tipo simbólico, pues la tenencia de ganado, la cantidad y calidad definen cortes internos –distinciones– entre los mismos campesinos Kollas. Es decir, entre los campesinos Kollas la referencia al manejo y disponibilidad del bien máspreciado, que es la hacienda, pone en juego aspectos de valorización y reconocimiento social.

La actividad ganadera, que se combina con la agrícola, también se complementa con la recolección de frutos, tanto en las zonas altas –manzana, durazno– como en las bajas –naranja, mandarina, palta, limón, pomelo y lima. Las tareas agrícolas, tanto para la obtención de cereales como de frutales, se realizan sin ningún tipo de tecnología que requiera insumos externos (semillas híbridas, agroquímicos, diesel, etc.). Generalmente la siembra se lleva a cabo desmontando una parcela (tumba y quema), en el caso de las yungas, o trabajando el propio rastrojo, en el caso de las tierras medias (fondo de valle) y altas que presentan algunas variaciones. “La agricultura en la ACRB reconoce tres sistemas: la que se realiza a temporal (secano) en las laderas y terrazas fluviales altas; los cultivos regados de fondo de valle y terrazas fluviales bajas; y los cultivos regados en andenes y terrazas artificiales” (Reboratti, 1998: 135).

En cuanto a la escala de producción, dijimos que la familia campesina es el referente de la actividad económica; no obstante, existen instancias colectivas que rodean los quehaceres, y que se manifiestan en ceremonias o trabajos comunitarios. La *minga*⁴ es una de las instituciones más importantes en lo que se refiere al trabajo colectivo. Esta se convoca tanto para la agricultura como para la ganadería, y también para obras de construcción o infraestructura.

O sea, hay partes en esto que nosotros vamos a trabajar minga, se llama cooperativa a la minga. Si hoy tengo yo para sembrar, entonces vamos todos [...] hacemos un grupo [...] Sí, de cinco, diez, hasta diez personas trabajando. Y para mañana vemos [...] si este trabajo dura dos, tres días, dejamos, terminamos de sembrar, vamos con el otro que le toque. Así trabajamos, minga. Eso es la minga (entrevista a Rodolfo, de Río Blanco).

La minga ya como sistema definido, la minga, el *huaque*⁵, eso es lo más fuerte y lo que teníamos ya nosotros [...] El huaque

4 Del quechua *minka*: colaboración, salario (Solá, 1975).

5 A diferencia de la minga, el huaque no implica compromiso de retribución o contraprestación de trabajo posterior, sino que se limita a la entrega de producto (maíz, papa, zapallo, etc.): ganar ayudando a cosechar. El pago es en especie (Solá, 1975).

es un servicio que se presta de un vecino con otro para la misma devolución de servicio. Yo voy, le ayudo a cosechar papa, y después me da un poco de papa y después él me ayuda a mí (entrevista a Ceferino, de la organización Tinkunaku⁶).

Antes o después de estas actividades, se realiza la ceremonia de la *corpachada* o *Pachamama* (Madre Tierra), en la cual “se da comer a la tierra”, abriendo un hoyo y depositando, a modo de ofrenda, alimentos y bebidas, para que la tierra luego devuelva fertilidad y abundancia. La Pachamama aparece asociada a la fertilidad, a la salubridad de los animales, la reproducción de la vida: ella da la vida, ella la puede quitar.

En el caso de la minga para la siembra, la celebración o corpachada se hace primero. Luego viene el trabajo, y por último comen los hombres y mujeres, cerrando el círculo en la relación hombre-naturaleza. “Con la minga se demuestra aquí, que el acto de la siembra no es una mera demostración económica especulativa de la tierra y su valor, sino que constituye además de un acto de supervivencia, un acto sagrado” (Organización Tinkunaku, 1997).

La producción para el autoconsumo se combina con la comercialización o intercambio del excedente familiar. Como se señaló, algunos venden el ganado en las ciudades vecinas o a los compradores externos que acuden a la Finca para abastecerse. No obstante, otros recurren al intercambio dentro de la Finca o con otros campesinos de la puna jujeña, por ejemplo. En estos intercambios vía trueque, las familias de Finca San Andrés que no producen obtienen algunos alimentos, o bien se consiguen productos que no son elaborados en la Finca, como la sal para los animales o la hoja de coca.

Entonces hay mucha gente que viene de afuera y traen ovejas, papa, otras clases de papa [...] cambalache [...] el cambio (entrevista a Fidel, del Angosto).

O sea, cosechas, eso te sirve para los gallos, para uno mismo, para hacer maíz pelado. Y cuando necesitás mercadería, bueno, podés intercambiar. Es lo mismo (entrevista a campesino Kolla del Angosto).

Por un lado, todo lo anterior muestra concretamente cómo las prácticas productivas dentro de la Finca, pensadas como estrategias de reproducción y en términos de actividades económicas de subsistencia, implican un alto grado de interdependencia con el medio ambiente, ya que este impone las condiciones para el desarrollo de los cultivos y la ganadería. Por otro lado, y en función de lo desarrollado, es posible afirmar que el

⁶ Se trata de una organización de los Kollas de Finca San Andrés.

despliegue de la trashumancia, como aprovechamiento de los distintos pisos ecológicos o “control vertical del medio ambiente”⁷, se sustenta en base a las actividades de cada familia. Es decir, cada familia campesina Kolla de Finca San Andrés es una unidad económica, que articula actividades pecuarias y agrícolas con la venta de fuerza de trabajo fuera de esta, como peones rurales en la cosecha de distintos tipos de cultivos u operarios en las multinacionales instaladas en la zona.

Actualmente existe una estrategia de las familias campesinas en términos de manejo del ecosistema. Las familias de campesinos indígenas de Finca San Andrés despliegan prácticas socioproductivas que ejercen un control vertical del ecosistema. La trashumancia en Finca San Andrés integra los distintos pisos ecológicos de la zona en base a la realización de diversos cultivos y la circulación de ganado a través de los mismos. Este control sobre los recursos, que los campesinos Kollas despliegan en base a saberes y prácticas cotidianas, permite la producción y reproducción de parte de su mundo material y simbólico. La trashumancia, por ende, es una forma particular de *vivir* en el ambiente, de apropiarse de un ambiente determinado: en sintonía con la noción de “ideal andino” acuñada por Murra (1972) para definir la estrategia de control vertical de los distintos pisos ecológicos, los propios campesinos de Finca San Andrés señalan a la trashumancia como su “método de la vida” (entrevista a José, de Los Naranjos).

Si en el caso de los campesinos Kollas el uso del ecosistema fue producto de años de aprendizaje, como resultado de esto se ha conformado una relación casi simbiótica entre los campesinos Kollas y su espacio ecológico. De ese modo, las estrategias productivas que desarrollan les permiten cierta sustentabilidad en el tiempo, al preservar los recursos. Es decir que los Kollas pudieron generar formas de pro-

7 Dentro de las antiguas prácticas andinas, anteriores a la ocupación española, podemos recuperar, como una suerte de antecedente de la trashumancia, la movilidad campesina para el aprovechamiento de los escalonados pisos ecológicos. “El control simultáneo de ‘archipiélagos verticales’ [distintos pisos ecológicos] era un ideal andino compartido por etnias muy distantes geográficamente entre sí, y muy distintas en cuanto a la complejidad de su organización económica y política [...] Mi inclinación es considerar los archipiélagos como un método antiguo, elaborado por sucesivas poblaciones andinas para la mejor percepción y utilización de los recursos en su extraordinario conjunto de ambientes geográficos” (Murra, 1972: 60-110). Aunque no podamos afirmar que en el noroeste argentino existieran los constructos socioorganizacionales más clásicos del Incanato, como los *Ayllus*, debemos tener en cuenta que los ocupantes “precolombinos” debieron desarrollar prácticas de aprovechamiento integral de los recursos naturales de los diferentes escalones ecológicos de la región, como lo hacían en las demás zonas del imperio, incluso antes del avance de los “inkas”. “Murra (1972) ha señalado que el control vertical de varios pisos altitudinales es un ‘ideal andino’, un principio de la organización social, política y económica andina aplicable desde los hogares hasta los niveles más altos de estados e imperios” (Brush, 1985: 16).

ducción que no atentaban contra el ambiente en el cual desplegaban su materialidad y su cosmovisión. Ello no significa que no exista cierta presión sobre las pasturas.

Los campesinos Kollas, en la misma interacción con el ambiente, aprendieron a reducir su propio impacto sobre él, asegurando su propia existencia en el largo plazo: trasladando su hacienda estacionalmente e intercalando en las distintas alturas sus cultivos según *potreros*, disponibilidad de agua y temperaturas. Así, los Kollas encontraron una forma de “maximizar la oferta ambiental”, tratando de “minimizar el impacto sobre el ecosistema presente”. Mientras se mantuviera ese tipo de prácticas, como la trashumancia, el ambiente no sufriría cambios irreversibles en términos de pérdida de diversidad y capacidad de carga; y a su vez, mientras los campesinos Kollas retuvieran el control de la totalidad de ese espacio en sus manos, podrían seguir existiendo en tanto grupo relativamente autónomo.

En definitiva, existe una coherencia entre la trashumancia, la reproducción familiar e incluso comunitaria y la conservación de los recursos. Las actividades humanas en la región funcionan como contracara de características ambientales. La trashumancia aprovecha en términos de ventajas este escalonamiento ecológico, destinando las zonas bajas de los valles para el invierno y las altas de los cerros y la puna para el verano. A su vez la agricultura, como contraparte de la ganadería, también se beneficia en este contexto ambiental, pues en cortas distancias la variación de la oferta ambiental (pisos ecológicos) pone a disposición la posibilidad de diversificar los cultivos. En jornadas de menos de un día de marcha a pie (para los campesinos), se pasa de zonas de clima templado y vegetación tropical a regiones áridas con gran amplitud térmica.

A esta dinámica no escapa el traslado de la mercadería. El sistema de intercambio se realiza utilizando las mismas vías pecuarias que los campesinos trashumantes utilizan para conducir sus haciendas de la zona de invernada a la de veranada. En Finca San Andrés la vía más importante, al menos para los mismos campesinos, es la que se conoce como “el camino del Zenta”, que tenía una importancia regional, pues comunicaba las yungas con la Quebrada de Humahuaca –y por ende la ciudad de Humahuaca con la ciudad de Orán. Este “camino”, que atraviesa las sierras de Zenta –de allí su nombre– que coronan el límite occidental de Finca San Andrés, fue abandonado con el desarrollo del ferrocarril.

De todo lo anterior se destaca que las actividades humanas y los ecosistemas en los que estas se desenvuelven se estrechan especularmente en la región que nos interesa, siendo la trashumancia un ejemplo de dicha imbricación.

El sector andino [incluida Finca San Andrés] perteneciente al noroeste argentino es poseedor de una notable diversidad ambiental, la cual va desde las yungas hasta la alta montaña, comprendiendo la puna, los valles orientales, los valles calchaquís, la Quebrada de Humahuaca y otras quebradas menores. Las economías domésticas campesinas habitantes de este espacio han sido tradicionalmente dueñas de tácticas productivas fundamentadas en el control simultáneo de distintos ambientes, conformados en este caso en pisos ecológicos, para el desarrollo de sus actividades agrícolas y ganaderas, las cuales están probablemente vinculadas (Greco, 1996: 2).

Para terminar, y sintetizando, en las comunidades de campesinos Kollas de Finca San Andrés, en la provincia de Salta, existe un tipo de actividad común que tiene como ejes el traslado estacional entre los cerros y los valles del ganado bovino y el cultivo en distintos pisos ecológicos. En Finca San Andrés, “la actividad fundamental de los campesinos es la producción agropecuaria” (Reboratti, 1998: 16). Esta producción requiere un conjunto de saberes que hacen posible el manejo de la hacienda en un territorio con distintos pisos ecológicos, y en un contexto cultural caracterizado por un fuerte arraigo a la tierra, en términos de una valorización no económica de la misma. En definitiva, la trashumancia se desenvuelve en el marco de un sistema de prácticas sociales que combinan distintos aspectos de la cultura de este grupo humano, que se asume como parte del Pueblo Kolla.

LOS CAMBIOS EN FINCA SAN ANDRÉS EL CONTEXTO DE LOS CAMBIOS

Desde las invasiones europeas, las tierras que ocupan las comunidades Kollas fueron pasando por diversas tipificaciones jurídicas y “propietarios”. En 1930, la familia Patrón Costas, fundadora del Ingenio San Martín del Tabacal (1920) en el departamento salteño de Orán, adquiere las tierras de Finca San Andrés. Esta apropiación de las tierras por parte de la familia Patrón Costas significó para los campesinos Kollas la obligatoriedad en el pago del arriendo, que consistía la más de las veces en la contraprestación de trabajo en los cañaverales del Ingenio⁸.

8 Desde el punto de vista del Ingenio, el control de las tierras era necesario para asegurar, entre otras cosas, el abastecimiento de agua proveniente de las zonas altas a través del Río Zenta, que serviría para el riego de los cultivos de caña. Como sostiene Ian Rutledge (1987), el Ingenio San Martín del Tabacal, para asegurarse una parte de la mano de obra necesaria para la cosecha de caña, adquirió en un remate del Banco Hipotecario las tierras que componen la Finca San Andrés, con sus pobladores dentro. A ellos los obligó, coacción mediante, a pagar el arriendo trabajando en la zafra. A través de esta estrategia, se incorporaba o articulaba subordinadamente la totalidad de la Finca (su gente, su eco-

Con el tiempo, la “salida”⁹ de los campesinos Kollas de la Finca para trabajar en la zafra significó, por un lado, una rearticulación de todas las estrategias familiares de vida y, por otro, ir minando los niveles de autosuficiencia de las familias campesinas trashumantes y su sujeción cada vez mayor con relación a la economía capitalista, que se condensaba en las personas del contratista o comerciante de la ciudad de Orán, y el administrador del Ingenio en la Finca (dado que el mismo Ingenio era el propietario legal), que se domiciliaba en la localidad de San Andrés, en la zona media de Finca San Andrés.

A partir de la década del ochenta, es posible observar grandes cambios en torno de las comunidades campesinas Kollas. Bajo el último gobierno de facto (1976-1983), Patrón Costas emprende una serie de medidas tendientes a aumentar los arriendos e inclusive a expulsar a los habitantes de la Finca. Se trataba del inicio de una política de ampliación del control sobre los recursos de Finca San Andrés. En este marco se inscribe la explotación forestal para el mercado que el Ingenio San Martín del Tabacal comienza a realizar en las yungas. Las calderas y locomotoras utilizadas en el Ingenio ya no requerían leña; de lo que se trataba era de una “explotación racional” de los recursos forestales. En este contexto de avance sobre el control de los recursos naturales se da inicio al intento de desalojo de campesinos Kollas de la “parte baja”, de las yungas.

En un principio, los Kollas reaccionaron en forma individual, iniciando acciones contra el Ingenio ante el Juzgado Dependiente del Distrito Judicial del Norte, hasta que comenzaron a desplegar una dinámica de otra naturaleza. Jóvenes de los distintos asentamientos de la Finca se juntaron para iniciar acciones conjuntas, demandando por la propiedad de la tierra, y para poner fin a los maltratos de los administradores del Ingenio. Así comenzó la coordinación de acciones entre los

sistema, sus relaciones sociales) a la dinámica de las relaciones sociales capitalistas. Los campesinos de Finca San Andrés eran incorporados a relaciones sociales más extensas, en base al sistema de arriendos y el trabajo asalariado en la zafra.

9 Si bien en un principio el traslado anual al Ingenio se llevaba a cabo mediante la coacción –ejercida por guardias privados o por las fuerzas públicas de seguridad–, con el transcurso de los años el componente violento de la migración estacional al Ingenio fue perdiendo preponderancia frente al traslado “voluntario” que los Kollas hacían a la zafra. Esta “decisión voluntaria” de los campesinos se enmarcaba en el sistema de *conchabo* o contratación, que efectivizaba la “provisión” de zafreros al Ingenio San Martín del Tabacal, y funcionaba en base al endeudamiento de los campesinos, ya fuera por créditos que otorgaban los comerciantes de la región en concepto de adelantos de mercadería o por arriendo de tierras y pastaje que la administración (había un representante del Ingenio por comunidad) de la Finca exigía. Generalmente, una vez terminada la zafra, las deudas por todo concepto (mercadería y/o arriendo) equivalían o superaban el salario que el campesino recibía por su trabajo.

cuatro asentamientos o comunidades de la Finca para lograr la propiedad de la tierra: caravanas y marchas, ollas populares, cortes de ruta, acciones directas no violentas, etc. Al cabo de una década de “lucha” política y legal, los miembros de las comunidades, ahora organizados en centros vecinales por comunidad, obtenían en 1993 la promulgación de la Ley 24242/93, que expropiaba al Ingenio 19 mil hectáreas ubicadas en la parte baja de la Finca.

Recordemos que el contexto político en relación con los derechos indígenas se había modificado. Existía el reconocimiento de la pre-existencia de los pueblos indígenas argentinos y de los tratados y leyes internacionales que beneficiaban a los indígenas. Las demandas de los Kollas se veían sustentadas en una batería legal significativa en la que se amparaban. En la década del ochenta, las Naciones Unidas comienzan a discutir el Convenio 107 de la OIT. Este debate concluiría con la adopción de un nuevo convenio en la sesión 76 de aquel organismo. Este nuevo instrumento, el Convenio 169 de la OIT, completa el concepto de los derechos de los pueblos indígenas y tribales. Por un lado, intenta superar la visión teleológica presente en el primer convenio, según la cual los indígenas debían ser *integrados* a la *sociedad*, léase Nación, luego Estado. Y por otro lado, aunque en relación con lo anterior, el nuevo convenio procura desprenderse de la idea de *población indígena* como subgrupo de la población nacional, y toma la noción de *pueblo*, que refiere a una instancia simétrica a la de Nación¹⁰. Lo cierto es que la ampliación del debate indígena implicaba una mayor presencia de estas cuestiones en las arenas políticas internacionales, que quedaba expresada en resoluciones como la 45/164 de las Naciones Unidas, o en declaraciones como la del Programa de Acción de la Conferencia Mundial en Derechos Humanos, que designaron a 1993 como “Año Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo”. Esta mayor presencia se vio reflejada también en otras decisiones, como la Resolución 48/163 de las Naciones Unidas, que declara al 10 de diciembre de 1994 como inicio de la “Década Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo”. En este nuevo escenario global, los pueblos indígenas del mundo retomaban sus luchas históricas, pero desde una especificidad inexistente

10 Vale destacar, a modo de ejemplo, el intento de supresión de aspectos evolucionistas del Convenio 107 y la significativa modificación de su artículo 1. Mientras el Convenio 107 se aplicaba a “poblaciones tribales o semitribales en los países independientes, cuyas condiciones sociales y económicas correspondan a una etapa menos avanzada que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional” (Organización Internacional del Trabajo, 1957), el Convenio 169 se aplica a “pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas *les distinguen de otros* sectores de la colectividad nacional” (Organización Internacional del Trabajo, 1989; énfasis propio).

hasta el momento, que terminó desembocando en un discurso a favor de la *autodeterminación* de los pueblos originarios que habían sido colonizados. En Argentina, la adhesión al Convenio 169 fue aprobada por la Ley 24071/92 del gobierno de Carlos Menem, que se sumaba al corpus legal indígena argentino constituido por la llamada “ley indígena” o 23302, de 1985, que había impulsado el diputado Fernando De la Rúa. Para nuestro país, estas leyes fueron completadas por la inclusión, en el artículo 75 de la Constitución Nacional de 1994, del inciso 17, que reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas al Estado nacional argentino. Esta legislación encontró soporte operativo en el organismo que creaba la ley de 1985 (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) y que fue puesto en funciones recién en 1996. En verdad, fue luego de la adopción en 1989 y entrada en vigor en 1991 del Convenio 169, y de los debates que las críticas a dicho convenio dispararon, que la cuestión indígena cobró una visibilidad importante. El reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho los catapultaba entre los dos grandes pilares del derecho internacional: los *derechos individuales* y los *derechos de los pueblos*. Surgía la figura de “derechos colectivos”, derechos que hicieron que los indígenas pudieran determinar su destino como pueblo y disponer de sus tierras en forma comunitaria. Surgía también la discusión sobre la relación de los pueblos indígenas con el Estado-nación, y sobre la autonomía de uno frente al otro. Para el caso argentino, la nueva Constitución de 1994 reconoce a los pueblos indígenas como preexistentes al Estado, con lo cual les estaría otorgando estatuto propio, y derechos especiales, como el acceso a las tierras que ocupan y la personería jurídica de comunidad indígena. No obstante, estos derechos difícilmente se cumplen y la batalla por las definiciones nunca cesa, dadas las *ambigüedades* presentes en la legislación o en la actitud de los gobiernos para interpretarlas.

Resulta evidente que el marco en el que actúan los campesinos Kollas ya no es el mismo que aquel existente en el origen de la organización de las comunidades de Finca San Andrés (finales de la dictadura militar).

No obstante, los campesinos Kollas de dicha finca habían logrado consolidar algún grado de organización hacia fines de los noventa, a la vez que el conflicto por la tierra se complejizaba con el surgimiento de otras cuestiones. Desde 1996, el Ingenio pertenecía a una multinacional, Seabord Corporation, que estaba extrayendo madera de la Finca junto con la empresa Madenor. A su vez, la empresa Techint SA comenzó a trabajar en la zona para la construcción de un gasoducto a Chile que atravesaba toda la Finca. Distintos actores sociales con particulares intereses aparecían en el ámbito de la Finca y frente a los Kollas, que en plena lucha por la tierra intentaban bloquear toda intromisión externa

en Finca San Andrés. En 1997, coincidentemente con el conflicto que se había desatado¹¹ en torno a las actividades de Techint y la tala que Madenor y Seabord Corporation realizaban en las yungas, irrumpen, en alianza con los Kollas, las agrupaciones ecologistas Greenpeace y Yaguareté. Esto significó una difusión ampliada del conflicto, pues a la defensa del medio ambiente llevada a cabo por Greenpeace se sumó el reclamo de los Kollas por la tierra.

Tales articulaciones no han sido casuales, sino producto de procesos globales que se vienen dando. Históricamente los pueblos indígenas basaron sus demandas en los derechos humanos, derecho a existir, derecho a sobrevivir como *grupo cultural*. Lo que primaba en los argumentos eran las referencias a la preservación cultural y al cumplimiento de los derechos humanos. No obstante, la interacción con el movimiento ambientalista aportó un conjunto de elementos que resignificaron los argumentos de las organizaciones indígenas, y que actualmente constituyen el centro de la alianza entre ambientalistas y pueblos indígenas. Esta interacción no deja de ser sorprendente o al menos singular. Sucede que el ambientalismo compone un movimiento social de escala global, cuya potencia política se obtiene de la reivindicación básica de la defensa de *toda* forma de vida, o de la vida como un *todo* que conjuga las *distintas* expresiones de la vida (las especies). La lucha por la preservación de la vida como *diversidad*¹², de la *biodiversidad*, aparece como la aspiración más extendida del ambientalismo, o de “los ambientalismos”. La heterogeneidad del movimiento ambientalista quedó entonces reunida fundamentalmente en torno de la noción de diversidad, que con vigor hizo su aparición como eje de un discurso que tenía, desde un inicio, circulación global. La noción de diversidad constituye la piedra angular del movimiento ambientalista o ecologista, que se autodefine como internacional o global, pues da cuenta de problemas que competen a todos los países, que tienen alcance planetario, y que nos interpelan menos como miembros de un país, una cultura o una clase que como humanidad. Desde un punto de vista biológico, la noción de diversidad constituye un argumento fundamental del ambientalismo en tanto defensa de la *Vida* como concepto global, como principio rector de toda forma particular de vida, como *todo* que sólo está presente en las *partes*.

11 El 21 de junio de 1997 se produjo en Cuesta Chica, en Finca San Andrés, un enfrentamiento entre los Kollas, la gendarmería y la policía, a quienes el Ingenio había encomendado la apertura del camino que los Kollas habían cortado para evitar el paso de maquinaria y personal de Madenor y Seabord Corporation.

12 La diversidad en su definición más común apela al *curso de varias cosas distintas*; es la convivencia (o aceptación y respeto) de lo diferente.

Nuestro sustento está basado en la diversidad biológica que –junto con nosotros, los humanos– conforma la vida de este planeta. Son los alimentos que comemos: cultivos, frutas, animales, peces, raíces y cortezas; las plantas medicinales que nos curan; los árboles y tantas otras plantas que nos aportan materiales para vestirnos, cobijarnos y cantidad de otros servicios; y los incontables microorganismos en la base de todas las cadenas de vida (GRAIN, 2001: 11)¹³.

Los ambientalistas argumentaron que los planes económicos, para ser considerados válidos, debían incluir el mantenimiento de la diversidad biológica, la promoción de la igualdad social y la preservación de las culturas locales. Los indios –antes vistos como irrelevantes para el desarrollo económico– fueron defendidos como poseedores de importantes claves para el desarrollo racional. Numerosas agencias internacionales promovieron modelos innovadores para el uso sustentable de la tierra (tales como reservas extractivas) que incorporaron a los indios y/o a las prácticas de manejo de los recursos indígenas (Conklin y Graham, 1995: 6).

El hecho de que se reconociera a los pueblos indígenas como portadores de saberes y prácticas de aprovechamiento sustentable de los recursos naturales vinculó la necesidad de preservar la biodiversidad con la de respetar la diversidad cultural que dichos pueblos significan.

Echando mano de los argumentos ambientalistas, las organizaciones indígenas adquirieron visibilidad internacional, logrando mayor repercusión para sus reclamos y siendo tenidas en cuenta para los debates sobre modelos de desarrollo. A su vez, para los ambientalistas, los reclamos y denuncias por los impactos negativos sobre el medio ambiente alcanzaron una dimensión menos abstracta, con “rostro humano”, pues detrás de tales impactos negativos sobre la biodiversidad también se estaba perjudicando a grupos humanos concretos, como los indígenas, que además habían logrado mantener formas de vida respetuosas de los ecosistemas, en contraste con la degradación producida por la moderna tecnología.

En esta confluencia del movimiento ambientalista e indigenista, en este marco de coincidencias estratégicas integradas en el proyecto del desarrollo sustentable y confluendo en un “imaginario ecológico global”, unos han percibido que era posible promover con mayor potencia política los sistemas sustentables de manejo de los recursos naturales, y otros,

13 Genetic Resources Action International (GRAIN) es una ONG ambientalista a nivel internacional.

que era posible promover con mayor potencia política la autodeterminación y el control de los propios recursos (Conklin y Graham, 1995).

Finalizando, el indigenismo, como el ambientalismo, adquirió también una dimensión global al apelar en sus luchas a principios, derechos y escenarios que trascienden el ámbito del Estado-nación. Esto se evidencia, por ejemplo, en casos en que los pueblos indígenas ocupan territorios que no responden a los límites geográficos de los territorios de las fronteras nacionales, como ocurre en Argentina con los Mapuches, Kollas y Guaraníes. A la internacionalización de la cuestión indígena se le suma la aparición del principio de la *diferencia* en los escenarios políticos donde actúan las organizaciones indígenas, al instalar la necesidad de contemplar a un *otro radicalmente singular*. La *diversidad* emerge en la política como constitutiva de su dinámica normal, dislocando la perspectiva antagónica que postulaba la política en términos de una relación amigo-enemigo. Es que las organizaciones indígenas traían nuevos sentidos a los espacios políticos, en los que ahora participaban desde su propia singularidad y ya no subordinados por otros clivajes (trabajadores, productores agropecuarios, marginados, pobres, etc.). Los pueblos indígenas expresaban su lucha por la tierra con argumentos externos a la lógica antagónica capital-trabajo, en la cual la tierra aparecía como mera mercancía o a lo sumo como un recurso natural o factor de producción, y posicionaban su reclamo en tanto que ellos formaban parte de la tierra, en tanto constituían con ella una relación simbiótica, en tanto habían establecido al cabo de muchas generaciones una relación de reciprocidad con el *suelo* en el que vivían. Este sentido aportado por los pueblos indígenas cobró una fuerza política potente al cruzarse con el discurso ambientalista, al articularse y resignificarse con el argumento del respeto por la biodiversidad. Para los ambientalistas, de alguna manera, la defensa de la biodiversidad tenía ahora un sujeto que podía portarla, que era el otro cultural, el diferente, el otro que ponía en juego lo diverso.

Esta poderosa alianza no está exenta de conflictos; no obstante, instala en los escenarios políticos mundiales la posibilidad de pensar nuevos modelos de sociedad, pues subvierte la política como antagonismo, postulándola como encuentro de la diferencia, y subvierte un modelo socioproductivo que homogeniza en la gran escala, promoviendo en cambio la equidad y la riqueza que surgen de la producción a *escala humana*, y de su diversidad. Esta *utopía*, como proyecto social, se ha plasmado en parte y claramente en el discurso del desarrollo sustentable, aunque en él coexistan también las visiones propias de los agentes sociales que más interesados están en reproducir la racionalidad económica (maximizadora de ganancias). Alrededor de la noción de desarrollo sustentable gira una compleja trama. Podría afirmarse que existen

dos grandes posiciones frente al desarrollo sustentable. Una pone el acento en la “democratización del capital” para lograr el desarrollo sustentable, y la otra proclama para ello la “descentralización del poder”. Cada una de estas posiciones es sustentada por determinados actores sociales, que sostienen definiciones distintas en base a sus intereses divergentes. En el primer caso, se trata de estados, empresas y ciertas ONG; en el segundo, se alinean un gran número de organizaciones ambientalistas y, sobre todo, los movimientos campesinos e indígenas de todo el mundo. Esta “polarización” se neutraliza en los discursos de los foros internacionales, que producen documentos y protocolos que terminan expresando, más que estrategias concretas y definiciones claras, la tensión y puja de fuerzas entre estos actores sociales.

Básicamente, esta discusión se encuentra polarizada en dos tendencias: la primera, que domina el discurso del desarrollo sustentable, destaca la reconversión ecológica de la racionalidad económica por la vía de la liberación del comercio y la acción equilibradora de los mecanismos de mercado. La segunda, fundada en el concepto de gestión participativa de los recursos y democracia ambiental, subraya la construcción de una nueva racionalidad social fundada en la participación directa de la población en la gestión y manejo de sus recursos ambientales (Leff, 2001: 327).

En Finca San Andrés, la alianza entre la organización campesina y las organizaciones ambientalistas, enmarcada en el discurso del desarrollo sustentable en su versión más alternativa, produce un nuevo escenario para el conflicto. Se ha logrado detener la tala de madera y el administrador del Ingenio fue desplazado de su puesto en Finca San Andrés. El gasoducto siguió su traza, provocando los problemas que los científicos de Yaguareté y Greenpeace señalaban (a julio de 2002 se habían registrado dos explosiones del gasoducto): su construcción, sumada a las explosiones recientes, produjo un deterioro parcial o total de las “terrazas” destinadas al cultivo o pastoreo de ganado, y ocasionó la remoción de parte de las vías pecuarias de los campesinos Kollas, dado que la traza del ducto coincidía en muchos tramos con ellas.

Entretanto, la cuestión de la tierra, siendo el eje de la lucha de los Kollas, permanece sin resolverse. De las 129 mil hectáreas que constituyen Finca San Andrés, 80 mil donadas por Patrón Costas al gobierno provincial no fueron aún adjudicadas a las comunidades, mientras que otras 19 mil están en proceso de expropiación por la Ley 24242¹⁴; sin embargo, no terminan de ser entregadas a los Kollas.

¹⁴ Según el proyecto de resolución de la Cámara de Diputados de la Nación de julio de 1997.

En resumen, el avance de la frontera de explotación agropecuaria iniciado por el Ingenio San Martín del Tabacal; la deforestación creciente en la zona, suplantada por cultivos nuevos –como la soja– que introdujeron el nuevo paradigma biotecnológico con el uso de organismos genéticamente modificados (transgénicos); la vuelta de la democracia en Argentina y América Latina; el desarrollo del movimiento indigenista y ambientalista en Argentina y el mundo; la aparición en la zona de ONG interesadas en apoyar las demandas de los campesinos Kollas; la destrucción del hábitat y de recursos naturales por parte de las empresas transnacionales en la zona; la recuperación por parte de los jóvenes campesinos de las luchas históricas de los Kollas de Finca San Andrés en el Primer Malón de la Paz, entre otros procesos, componen el escenario que tendría como resultado el conflicto por el control de la tierra en Finca San Andrés.

LOS CAMBIOS DESDE LOS CAMPESINOS KOLLAS

En este sentido, como resultado del proceso anterior, los campesinos Kollas han tomado discursos que no les eran propios; han rescatado tradiciones culturales que estaban abandonando; han compuesto alianzas políticas que los involucran en escenarios globales; se han organizado intra e intercomunitariamente; en definitiva, han reconfigurado prácticas de vida en general.

La manera en que se dieron estos cambios (transformaciones sociales profundas) sin duda ha sido compleja e inabarcable en su totalidad. Sin embargo es posible, a los fines de este trabajo, circunscribir aquellos aspectos que involucran o intervienen en las estrategias trashumantes y que, por ende, repercuten en la organización del tiempo y el espacio, la reproducción de la vida, el modo de *estar* en el hábitat, de *domiciliarse* en el mundo y, claro está, en la forma de territorializarse de los campesinos Kollas.

Un momento clave para avanzar en el análisis de los cambios podría ser la medida adoptada por el Ingenio de colocar *trancas* para no permitir que los Kollas trasladen sus haciendas de la zona “baja” a la “alta”. Ello provocó que, en 1983, se registrara en Finca San Andrés la pérdida de gran parte del ganado de los campesinos trashumantes, que quedaron atrapados por las *trancas* sin poder acceder a las regiones que el cambio climático de estación ofrecía como más benignas. Atoradas, con el paso obstruido, las haciendas quedaron presas del agua y el barro de los ríos que bajan de los cerros que satura la lluvia en verano, y allí perecieron, en cantidad tal para grabarse en la memoria de todos los campesinos Kollas como una verdadera masacre ejecutada por el patrón, la familia Patrón Costas.

Según los campesinos, se perdió más de la mitad del ganado, lo que está señalando que, más allá de los números, el impacto debe

haber sido lo suficientemente fuerte como para que los “arrendatarios”, que hasta el momento pagaban el arriendo, decidieran organizarse y oponerse a la voluntad de quien entonces era el propietario legal de las tierras de Finca San Andrés.

No podían hacer pasar ninguna vaca, caballo, oveja. Se cobraba, si querían pasar la vaca, más de lo que valía esa vaca por años. Y eso llevó a la gente a tomar conciencia de que era necesario petitionarlo a las autoridades, y así empezamos la lucha [...] La gente, digamos, a través de una situación que les tocó vivir, de una experiencia que les tocó vivir, no solamente lo que te conté hace rato, que aparentemente le querían quitar su ganado, su... digamos... llevárselos todo para arriba, a partir de toda esa serranía, ya no es como para acá [las yungas], ha visto, campo, hay muchos precipicios más arriba. También más arriba hay poco pasto, hasta pueden morir los animales [...] La gente, bueno, tuvo que tomar conciencia de que había que hacer algo para seguir viviendo [...] El Ingenio, cuando empieza a molestar, nos cierra, va con motosierra, y nos tranca todo el camino, y habilita un camino por acá y por el Portón. Eso es el inicio del conflicto (entrevista a Fidel, del Angosto).

Por ejemplo, en el año '86 creo que fue, cuando el Ingenio [...] ¿O en el 85?, cuando el Ingenio dona las tierras de arriba, que son las 70 mil hectáreas, pero a cambio de que abandone la gente aquí, el Naranjo, y bueno, pusieron tranquera para que no pasen, y murieron más del 50% de las vacas. Las vacas ya están acostumbradas a bajar, y arriba en este tiempo si vas para arriba y está todo seco, no hay pasto, corre mucho viento, hay mucha tierra, entonces sí o sí tienen que bajar para aquí, porque aquí sí hay pasto, es más lindo, y siempre fue una costumbre, por eso es que la gente no se arriesga, o no quiere perder la parte de arriba, que es importante también, es el método de la vida que tenemos (entrevista a José, de Los Naranjos).

Desde la perspectiva de los campesinos Kollas, ocupantes históricos de las tierras de Finca San Andrés, las yungas significaban la posibilidad de seguir manteniendo la trashumancia, y con ella la totalidad de sus prácticas religiosas, sociales y económicas.

Es fundamental la otra parte porque la gente aquí, sea Blaquito, sea Angosto, sea aquí Naranjos, sea San Andrés [...] por ejemplo: en este tiempo están aquí, ya en diciembre la gente que está aquí [...] pongamos que acá veamos ahora cien personas, en diciembre o enero para adelante vas a ver

veinte; el resto se van a vivir para arriba (entrevista a José, de Los Naranjos).

Estas amenazas concretas por la muerte del ganado o por la posibilidad de perder la posesión de la *parte baja* de las yungas, quedando restringidos a la *parte alta* que Patrón Costas donaba, dispararon la movilización individual y colectiva de los campesinos que, aun bajo la dictadura militar, comenzaron a organizarse para no pagar los arriendos y resistir a los desalojos, y por último disputar la legitimidad de la propiedad legal de las tierras, constituyendo una organización que significara el encuentro de todas las comunidades en lucha y a la que dieron por nombre *Tinkunaku* (encuentro).

De ahí comenzó, surgió esa donación por eso, porque ellos ya conocían, protestaron. Entonces surgió esa donación para que nos dejemos de joder en otras palabras. Y bueno, ellos no han aceptado. La gente no ha aceptado, porque ya era costumbre de venir abajo y subir, y de ahí comenzó ya, en desacuerdo con el Ingenio, y de ahí ya se vino protestando y protestando, y llegamos a donde estamos hoy (entrevista a José, de Los Naranjos).

El riesgo de no poder desplegar la trashumancia, circulando libremente por los cerros y valles de Finca San Andrés, actuó como mecha en la explosión que fue la organización campesina y la emergencia de acciones planificadas tendientes a recuperar el control efectivo sobre las tierras. La defensa de la trashumancia constituyó el anclaje sobre el cual comenzaron a montarse los argumentos para la recuperación de la totalidad de Finca San Andrés, y el cese de toda actividad extractiva de recursos forestales en la zona.

La percepción de la amenaza¹⁵ sobre la propia forma de vida catapultó un proceso de organización social que resignificó a su vez todas las identidades sociales anteriores, y habilitó la emergencia de nuevos sentidos y prácticas para los campesinos Kollas.

En el mismo movimiento por el cual la amenaza se dirige a alguien y cuestiona su existencia o su integridad, y en tanto el destinatario de la amenaza reacciona a ella y la enfrenta, se instaura un antagonismo en los marcos del cual el amenazado “juega” –en varios sentidos– su identidad: la descubre, la asume, lucha por afirmarla y consolidarla, o, al contrario, la redefine o la pierde. Bajo la figura de la amenaza, pues, la

15 “Un peligro que se cierne sobre un individuo o un grupo, peligro imputable a la acción deliberada de otro individuo o grupo” (De Ipola, 1997: 67).

negatividad opera a la vez como condición de imposibilidad y de posibilidad de una identidad (De Ipola, 1997: 71)¹⁶.

Frente a la amenaza, el desalojo (la pérdida de la tierra) y el riesgo de perder el sustento de su reproducción material (por muerte de las haciendas y restricciones a la migración estacional), algunos Kollas iniciaron, por un lado, acciones legales para no pagar arriendo, a la vez que se llevaban a cabo reuniones entre los campesinos para discutir el problema que ocupaba a todos.

En estos primeros encuentros, los jóvenes regresados de la “ciudad” (Buenos Aires, Salta, Jujuy, etc.) y los viejos que habían participado del Primer Malón de la Paz en 1946 se encontraban, y allí hicieron surgir una primera idea de organizarse para reclamar la tierra y desconocer al patrón y a los propietarios legales. Algunos de estos jóvenes ya tenían incorporado el discurso indigenista, asimilado en su breve contacto con referentes como el abogado indígena Eulogio Frites, que dirigía la Asociación Indígena de la Republica Argentina (AIRA), mientras que otros, participantes de la guerra de Malvinas, repetían con algunas modificaciones el discurso militar de la patria y la tierra, resignificado como obligación de todo hombre a defender el suelo donde nació, el suelo de sus padres y abuelos.

Al ver nosotros que estábamos luchando aquí, yo ya me he venido. Y Eusebio, que era como un hijo para mí, él se ha venido [...] “tengo que ayudar a mi hermano”, “a mi tata”. Iba, charlaba con los grupos (entrevista a Cesario, de Los Naranjos).

El viejito hablaba de San Andrés nomás, al viejito le interesaba la gente de San Andrés [...] y trabajaba con la gente de San Andrés, pero fue entendiendo que la lucha, cuando entraron a hablar, y entraron con el tema de la caravana, era de todos [...] y que vamos a ser más fuertes, que la unión hace la fuerza, y bueno, trabajamos para eso. El viejito iba, y la gente ya se prendió, y así empezamos (entrevista a Roque, de Los Naranjos).

La *lucha por la tierra* terminó convocando a todas las familias campesinas de Finca San Andrés, de las distintas zonas y valles. Así surgió una primera estructura organizativa, bajo la forma de asociación civil, que luego –mucho más tarde– cobraría el formato de “comunidad

16 En esta cita, De Ipola recupera el pensamiento de Laclau sobre la amenaza para entender la lógica de la constitución de identidades colectivas. Según Laclau, todo sistema (de identidades) está amenazado por un exterior que lo niega (antagonismo), a la vez que lo define como sistema integrado. Es en el terreno de esta imposibilidad, tanto de la interioridad como de una exterioridad totales, que lo social se construye (Laclau y Mouffe, 1987).

indígena”, reconocida por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Habría que sumarle a este proceso organizativo las alianzas que compusieron los campesinos Kollas con organizaciones ambientalistas (Greenpeace y Yaguareté), que permitieron potenciar las demandas por la tierra; y, por otro lado, los convenios de reciprocidad o “hermanamiento” establecidos con la Comuna de Luxemburgo, que les brindó apoyo económico y político desde el exterior.

La cohesión lograda en el mismo proceso de “lucha” se tradujo en la emergencia de una identidad colectiva, que se centró en la recuperación de las “tradiciones” y las raíces Kollas de los campesinos de Finca San Andrés. El sentido común que se fue consolidando entre los campesinos Kollas se montó sobre todo rasgo distintivo, existente o pasado, de la conquista española y la constitución del Estado-nación argentino (siempre que estuviera en relación con la preexistencia de ellos como grupo humano): lengua, vestimenta, religión, celebraciones, resumidas en la idea de “nuestra forma de vida”. Entre dirigentes y campesinos, entre nuevos discursos y viejos saberes y prácticas, se conformó una amalgama que integró la trashumancia y control vertical de los pisos ecológicos, con el derecho consuetudinario a la propiedad de la tierra como pueblo indígena, la defensa del medio ambiente y los rituales de reciprocidad con la naturaleza y la tierra.

[Habla un hombre] No podríamos abandonar nuestras tierras. Hemos nacido aquí, hemos sobrevivido en este territorio. [Si-gue otro hombre] Nosotros, como aborígen, para nosotros sin la tierra no seríamos nada. Lo que consumimos, nuestros alimentos, vienen de la tierra. Por eso es también la ceremonia de la Pachamama. El 1 de agosto le damos de comer, para que eso vuelva en alimento, para la humanidad, para el hombre. [Interviene una mujer] No es un interés por la tierra, sino un sentimiento. A ella le debemos todo (reunión colectiva en la comunidad de Río Blanquito).

La organización de las comunidades es un ejemplo de los cambios más significativos y visibles en Finca San Andrés. Este proceso de difícil pronóstico se expresa en lo que podríamos denominar como *comunización*, que podría definirse de la siguiente forma.

A la par, los grupos territorializados de manera más o menos consistente han podido –y perseverado en– recomunalizar sus “asentamientos” como espacio legítimo de vida y saberes “ancestrales”. Aunque fuertemente defendidos como “tradicción” más o menos intacta o ya casi en vías de ser “perdida”, esos saberes son también emergente constante de procesos de (re)

producción cultural intervenidos e inter-referidos por diversas instituciones. Escuelas, hospitales, servicio militar, ferias e iglesias no pueden verse como ocurrencias ajenas, testigos mudos de procesos inevitablemente “endógenos” de cambio (Briones, 1998: 233).

Hasta los años ochenta, los asentamientos de la *parte alta*, en los cerros, comprendían los poblados más establecidos y de mayor infraestructura (acequias, caminos, viviendas de piedra, potreros cercados, etc.), mientras que en la *parte baja* existían los “puestos” (áreas de pastoreo) que ocupaban las familias dispersas entre sí en el monte, con ranchos de barro y caña en “claros” del monte. A partir de los conflictos por la lucha por la tierra los escenarios variaron, y en la zona *baja* de las yungas se conformaron asentamientos más estables: escuela, puesto sanitario, centro comunitario, lotes cercados, almacenes, sistemas de agua potable, etc. En el contexto de organización campesina frente al desalojo y demás amenazas, y de la activación del conflicto con los “dueños” de la tierra, que eran a la vez los patronos en la zafra (familia Patrón Costas), los Kollas desarrollaron la estrategia de ocupar la *parte baja*, las yungas. Los antiguos *puestos* de las yungas, desperdigados en la selva, que cada familia poseía aisladamente de las demás familias, fueron reemplazados por asentamientos únicos o caseríos para cada comunidad¹⁷. Los campesinos Kollas, para asegurar su posición en la *parte baja*, adoptaron la estrategia de repetir en las yungas la misma estructura de ocupación del ambiente que en el cerro. Los habitantes de la localidad de Santa Cruz, en el cerro, constituyeron la localidad de Río Blanquito en las yungas, y sucedió lo mismo con los habitantes de Paraní, que conformaron Angosto de Paraní, y con los de San Andrés y Queñoal, que establecieron otro asentamiento en la selva llamado Los Naranjos. Esta estrategia sólo se registra en Finca San Andrés. No existe otro grupo dentro de la ACRB que haya transformado los *puestos* en asentamientos. Esta innovación, que tuvo un objetivo político, tendrá consecuencias más amplias, pues está produciendo un corrimiento en la base de la trashumancia: la circulación constante de la familia en los varios ambientes o pisos ecológicos.

[Habla un hombre] No había nada aquí en aquel tiempo, era un campo aquí, se unimos y dijimos que necesitábamos un centro comunitario. [Habla otro hombre] Entonces decidimos

17 Reboratti (1998) define tres tipos de asentamientos de la población para la región de la ACRB, que incluye a Finca San Andrés: pueblos (Iruya, Santa Victoria, Isla de Caña, etc.), caseríos (San Andrés, Río Blanquito, Los Naranjos, Angosto de Paraní, etc.) y población dispersa.

juntarnos. Venía con la policía a sacar fotos, e inclusive nos amenazaba que no teníamos que edificar porque tarde o temprano pasaba a ser todo del Ingenio. Nosotros igual insistimos e hicimos nuestras casas. Llamamos a todos cerca, para que no sea tan fácil que nos vengan a destruir (reunión colectiva en la comunidad de Río Blanco).

Según un dirigente de Tinkunaku, la estrategia de ocupar la parte media de Finca San Andrés (las yungas) tenía como objetivo invalidar todo interés de los *Patrones*: “En esa época sólo les interesaba la madera y con nosotros en el medio no pueden hacer nada, aunque ahora hablan de turismo en la serranía” (entrevista a Eusebio, de Los Naranjos).

De esta manera, comenzó en las yungas de Finca San Andrés cierto desarrollo de la urbanización, a partir de la conformación de caseríos que pasaron a agrupar a las familias dispersas que antes ocupaban las yungas a través de *puestos* aislados.

Esta decisión de cambiar el modo de ocupación del espacio partió de los dirigentes que en ese momento (mediados de los ochenta) tenían la preocupación de que el Ingenio, que argumentaba la ausencia de campesinos en las yungas, lograra excluirlos de acceder a la *parte baja*. Según afirman los propios dirigentes, no fue fácil “convencer a la gente” de que modificara algunos comportamientos abandonando sus *puestos* estacionales en las yungas para construir poblados permanentes allí: “Problemas para la gente, la gente no se acostumbra, algunos se han adaptado, pero son pocos, la mayoría se va para arriba” (entrevista a José, de Los Naranjos). Aunque no hacerlo ponía en riesgo el control de los Kollas sobre las yungas, hacerlo requirió un proceso complicado para los mismos campesinos. Mantener la ocupación dispersa en las yungas hacía peligrar la posibilidad misma de seguir sosteniendo la trashumancia como práctica, pues el Ingenio, aduciendo la inexistencia de habitantes permanentes en la zona, podía lograr desalojarlos de allí permanentemente, y con esto desaparecía el nomadismo estacional. No obstante, alterar el modo de ocupación, que respondía a la manera en que la trashumancia se desenvolvía, también ponía en jaque la práctica trashumante, fundada en la circulación constante, al instalar un principio sedentario en la ocupación del espacio, como son los asentamientos permanentes.

Sin duda la constitución de asentamientos en las yungas ha erosionado la base de reproducción de la trashumancia en Finca San Andrés; sin embargo, ha propiciado al mismo tiempo un proceso de *comunalización* intenso que es necesario describir. Aunque la trashumancia pareciera haberse visto afectada fuertemente, los asentamientos han producido nuevos escenarios y espacios que renuevan la posibilidad de

establecer, desde una perspectiva de autonomía, lazos sociales y económicos novedosos.

Los campesinos Kollas, por una decisión de carácter político, se establecieron con “domicilio” prácticamente fijo en las yungas, lo que se traduce en la existencia de algunas familias que ya no trashuman en su totalidad, sino que son sólo los jefes de familia quienes se dirigen a los cerros con el objetivo de llevar el ganado, para luego y prontamente retornar al monte, a la selva, donde están los asentamientos, los poblados y los caseríos.

[Mirando un mapa] Las costumbres nuestras eran: las casas, todo esto está cubierto, casas dispersadas. Yo vivo en esta parte. Y ahí, cada dos, tres, algunos hasta cinco kilómetros, así, cada dos, tres kilómetros, así están las casas. Y ahí en su casa tienen su parte del desmonte, lo que nosotros le decimos el desmonte. Ahí tienen las plantas, una quintita, así de árboles de naranja, lima, todo. Y otra partecita siembra la huerta, todo eso. Y después... Después también ahí donde está la huerta, la quinta, todo eso... también están las vacas. Entonces, por acá [señala], por acá otro, por acá otro, todo esto. Y aquí donde están las escuelas están... todos juntos, como un barrio, para que los chicos vayan a la escuela. Porque si no se hace difícil ir, queda lejos, algunos una hora, algunos dos horas de camino, algunos diez kilómetros (entrevista a Rodolfo, de Río Blanco).

Las transformaciones que los mismos campesinos Kollas señalan al referirse a la trashumancia aparecen estrechamente vinculadas al proceso de *comunalización*. Mientras se consolidaba un tipo de organización de la vida social a partir de la concentración territorial de las familias campesinas en la zona de las yungas, las prácticas más implicadas en la estrategia trashumante se diluían.

Las actividades que más seriamente se vieron afectadas con las alteraciones de las prácticas trashumantes fueron las que se realizan en forma colectiva, como la minga. Ya la migración a la zafra había restado a los campesinos disponibilidad para las tareas comunitarias, en los caminos, cultivos, acequias y actividades festivas o celebratorias. El incumplimiento de los compromisos comunitarios era suplido con el pago de multas en especies o el envío de los miembros de la familia que permanecían en la Finca durante la zafra: los mayores, los niños, las mujeres. De esta forma la trashumancia había sufrido un primer golpe, centrado particularmente en lo que tenía de actividad colectiva. Los que se consolidaban eran los vínculos dentro de cada núcleo familiar frente a las estrategias más generales que trascendían el ámbito doméstico;

las instancias colectivas se diluían dejando espacio a la predominancia casi total de las estrategias familiares. Las familias optaban por enviar miembros a la zafra para obtener ingresos dinerarios o en mercadería, debiendo pagar multa a la comunidad, antes que potenciar los saberes o recursos comunes en la Finca, o bien establecer o desarrollar nuevas prácticas como grupo sociocultural diferenciado que controla recursos naturales y medios de producción materiales y simbólicos. En este sentido, el éxito del capital en la subordinación de los campesinos Kollas a su lógica implicó para ellos ver la profundización del deterioro en sus prácticas de autonomía, como es el caso de la trashumancia.

Cuando en los años ochenta los Kollas se establecen en las yungas de manera permanente, y la trashumancia vuelve a sufrir transformaciones, lo que se altera fundamentalmente es el ciclo de traslados entre el cerro y las yungas, y la reproducción social de la trashumancia.

Por un lado, la estrategia de asentarse en las yungas disparó una dinámica que implicaba tomar posiciones fijas en esa zona. “Institucionalizar” la zona surgió como una táctica efectiva: montar escuelas en las yungas, puestos sanitarios, redes de agua potable, organización del espacio, etc. Dentro de estas tácticas, la consolidación de la escuela podría llegar, con el tiempo, a cumplir un rol importante en lo que puede ser la continuidad de la trashumancia. La escuela, en el contexto de la estrategia de reasegurar la presencia en las yungas, “captura” a los chicos, sacándolos de la esfera familiar, de la esfera productiva, interponiendo su ciclo de formación escolar al ciclo de formación en tanto campesinos.

Ahora los changos no saben ni arar. Yo cuando era chiquito ya sabía arar (entrevista a Vicente, de Río Blanco).

Ya ellos no saben cómo llevamos, cómo tenemos que arriar, todo eso. No, porque ellos [...] las clases cierran en diciembre, y nosotros en noviembre ya tenemos que llevar los animales, y lo hacemos solos nomás, porque ellos tienen que estar en la escuela. No son como nosotros, antes ya desde chiquitos [...] no nos mandaban a la escuela porque no venía maestro. Nos tenían así, así, con las vacas (entrevista a campesino Kolla del Angosto).

Por otro lado, la necesidad de sostener la presencia en las yungas ineludiblemente obliga a realizar la trashumancia de forma distinta. El jefe de familia traslada el ganado, mientras la familia permanece en su residencia de las yungas. Resulta evidente que el sostenimiento de esta nueva práctica logrará alterar la base misma de la trashumancia en tanto actividad que es realizada por la familia.

Como sea, los cambios a nivel de la producción como resultado de las transformaciones en la organización social de los campesinos Kollas pueden resumirse –a los fines de analizar los posibles efectos en la trashumancia– sobre todo en el mayor grado de sedentarización, es decir, menor movilidad de la unidad familiar y mayor intención en desplegar la agricultura, como así también en un deterioro de los mecanismos de transmisión de saberes y, por otro lado, la aparición de nuevos factores de diferenciación socioeconómica, distintos de la tradicional tenencia de ganado, entre los cuales se destacan los comerciantes y contratistas (miembros de las comunidades que cuentan con vehículos o tractores y prestan servicios de traslado de personas y mercadería, o han instalado almacenes en los mismos asentamientos).

A partir de la lucha por la tierra, los campesinos Kollas se involucraron en un proceso de organización social que trajo entre sus consecuencias (además de una mayor cohesión a nivel de “comunidades”, una identidad colectiva en torno a la lucha por la tierra, la revalorización de las propias tradiciones y la emergencia de un discurso de autodeterminación y autosuficiencia) nuevos debates internos en términos de definiciones acerca del futuro común: según muchos dirigentes, e incluso de parte de algunos campesinos que no ocupaban roles de dirigencia, la definitiva tenencia legal de la tierra permitiría emprender temas postergados, como la cuestión del “desarrollo” y los “proyectos económicos”.

[Habla Cesario] Nosotros hemos descuidado la parte económica porque estábamos en la lucha [...] ahora estamos apuntando. Si nos manejamos individualmente, y vamos a fracasar siempre pues. Nosotros tenemos que vender en conjunto, tipo cooperativa, ¿no? Bueno, el camión que viene de Jujuy, de Salta, le tienen que vender pues. Así tiene que ser. Lo vendemos individual, yo vendo lo mío por un lado, vos vendés más barato, y así no van a hacer [...] nunca vamos a vender la mercadería. Nos tenemos que organizar bien. Hasta podemos vender a otros países, ¿que no? Es cuestión, ¿no cierto?, nos concienticemos de ponerse las pilas, y trabajar, y no esperar mucho del gobierno, porque si no... (reunión grupal en Los Naranjos).

Aunque la disputa legal continúa, es cierto que la aparición pública de los Kollas y su interacción con distintos organismos gubernamentales y no gubernamentales fue estableciendo un escenario propicio para este tipo de cuestiones en torno del “desarrollo”: muchos dirigentes iniciaron por ende el recorrido de la gestión de recursos financieros y no financieros para lo que, podríamos decir luego de haber entrevistado a varios dirigentes Kollas, sería el rearme de la potencia productiva de

las comunidades, perdida después de años, y siglos quizás, de explotación y desestructuración. En este proyecto colectivo de desarrollo los jóvenes ocupan un lugar central, en tanto protagonistas del cambio y reaseguros de la reproducción de la identidad colectiva en ese contexto de cambio, y los viejos también, en tanto inspiradores del proyecto de autonomía y autosuficiencia.

[Habla Roque] Los jóvenes salen, van a buscar trabajo, pero así como se van, vuelven. Vuelven, vuelven. Pero, por ahí es como que están en otra. Se engranan en agarrar un proyecto que les financie guita como para poder arrancar. Estos pensamientos que estamos teniendo ahora, y volviendo a pensar de cómo los viejos antes vivían [...] y por qué nosotros no. Porque siempre tenemos que pasar a ser dependientes de una empresa, o como yo digo, en forma permanente. Para la empresa te levantas a las 7 y a las 8 estás puntual, pero para trabajar para vos mismo te levantas a las 9, y te vas a trabajar a las 10, estamos todos mal entonces. No nos vamos dando cuenta que es una realidad, y eso es así, por ahí poco o mucho, algunos. Las plantas de fruta se mueren pronto, pero los viejos tenían el cerco y mientras se iban muriendo ya la planta iba naciendo, iba creciendo otra [...] nosotros plantamos, y si ha muerto, decimos no sirve, no plantamos más” (reunión grupal en Los Naranjos).

La realización de los proyectos con financiamiento de organismos privados y estatales ha sido una forma de realizar la recuperación de la “autonomía económica y política perdida”. Así se han ensayado, y siguen ensayándose, programas de transferencia de recursos (herramientas, insumos y materiales, semillas, etc.) y capacidades técnicas (tratamiento de frutales, confección de dulces, manejo de animales, etc.) en lo agropecuario, que tienen por detrás el discurso mismo del “desarrollo sustentable”. En este sentido, la emergencia de una perspectiva cercana a las nociones más generales de “desarrollo sustentable” en los campesinos Kollas está profundamente vinculada a la interacción que ellos vienen teniendo a partir de los años ochenta con organizaciones ambientalistas y con programas sociales de desarrollo posteriores a la Cumbre de la Tierra. Es decir que los actuales discursos y proyectos de los campesinos Kollas se han forjado en un plazo de tiempo signado por una fuerte interconexión con actores sociales que portan los sentidos globalizados en torno a las nociones de diversidad biológica y cultural. Consecuentemente, es posible afirmar que los campesinos Kollas no están ajenos al movimiento social mundial que se opone a la “globalización del capital”; al contrario, en un sentido amplio ellos lo protagonizan, y de alguna manera tienen presente su involucramiento.

Vino el gasoducto, a un año de gasoducto, hecho pelota quedó [la Finca]. Esto es un zarpazo de la globalización si se quiere. Se ha dado aquí, en San Andrés, se ha dado todo ese cambio. Los cambios de valores, un montón de cosas, en un año. Imagínate lo que puede quedar de San Andrés en cincuenta años (entrevista a Ceferino, de la organización Tinkunaku).

Para enfrentar estos procesos, y llevar a cabo la respuesta, la importante red de alianzas tejida con distintas “organizaciones de apoyo” (ONG, programas gubernamentales, universidades, etc.) es el modo privilegiado que se ha desenvuelto. En lo concreto, para realizar las nuevas ideas, más allá de cantidades y de la periodicidad del apoyo, las comunidades han recibido y reciben soporte de distinto tipo, proveniente tanto de programas gubernamentales de la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación, del INAI, del gobierno provincial de Salta, como de ONG de la región (Instituto de Desarrollo Rural, Yaguareté) y del exterior (Comuna de Luxemburgo). Se ha financiado la construcción de instalaciones como salones de usos múltiples y una escuela de nivel elemental y medio; también en lo productivo hubo apoyo para realizar una granja avícola comunitaria en una comunidad, chacras comunitarias en dos comunidades y huertas familiares para varios grupos de familias campesinas. Se realizó asimismo capacitación en manejo de frutales y en elaboración artesanal de dulces para un grupo de mujeres. También se ha incursionado en proyectos de ganadería y carpintería.

En torno de la infraestructura, los trabajos están asociados a construcciones en los asentamientos de las yungas que, a la vez que consolidan la presencia campesina allí, mejoran la calidad de vida con obras básicas: sanitarias y educativas. Los asentamientos de las yungas tienen su “puesto sanitario”, su red de agua potable, su escuela. Incluso recientemente se ha construido en Los Naranjos un polimodal para toda la zona de Finca San Andrés.

En tanto, para la producción, las huertas familiares y chacras comunitarias se diseñan a partir de un enfoque agroecológico: se utilizan técnicas “orgánicas” o “naturales” en torno de la semilla (no híbrida, ni transgénica), tipo de cultivo (combinación, no monocultivo), los abonos (verdes, de ganado, de lombriz), los controles de plagas (con depredadores “amigos” o plantas-trampa, etc.), que en muchos casos responden a saberes que los campesinos Kollas ya tenían, y que son recuperados en el marco agroecológico. A su vez, se establece una disposición del espacio acorde también con una perspectiva sustentable: los desmontes para hacer los cercos para cultivo se realizan en “damero” para permitir posteriormente a los cultivos una recomposición más rápida de la flora y fauna de la yunga, evitando el impacto ambiental que provocaría una agricultura de escala.

La mejora del ganado ya se ha practicado incorporando otras razas diferentes de la “criolla” propia de la zona (como el cebú), sin demasiado éxito. En esta línea, a su vez, pero para la obtención de leche, se trabajó sobre un proyecto de llevar a la zona una vaca holando como continuidad del proyecto de dulces artesanales, implicando pasturas, potreros, galpón, saberes sobre manejo animal, etc.

En torno de los proyectos que requieren uso de recursos madereros, la extracción se hace respetando criterios ambientales, supervisados por una ONG ambientalista, utilizando madera remanente y reforestando.

Ahora bien, ¿qué significado tienen estos proyectos para la trashumancia? La trashumancia se ha ido transformando con el tiempo, deteriorándose ciertamente. Los campesinos visualizan esta situación, y sienten la necesidad de recomponer la autosuficiencia de los “abuelos”. Para lo cual buscan, tanto por la vía de recuperar prácticas del pasado, como a partir de ensayar nuevas que aprecian como beneficiosas, lograr grados de autonomía mayores. No obstante, estas nuevas prácticas no son “neutrales”, sino que tienen un efecto sobre otras; más aún, tienen un anclaje en procesos que pueden tanto potenciar como deteriorar aún más la trashumancia.

Aunque todavía no hemos establecido la medida de los cambios en las estrategias de vida de las familias campesinas desde la perspectiva de las mismas –siendo que ellas son las protagonistas de las innovaciones tecnológicas en Finca San Andrés–, de las acciones trashumantes y de la valorización del “desarrollo” futuro, establezcamos algunas conjeturas de lo dicho en este apartado.

- La consolidación del funcionamiento educativo limita los procesos de socialización de la familia en general, y de los niños en particular, en torno de la trashumancia: los ciclos escolares obligan a permanecer en una zona a pesar de los ciclos trashumantes, con lo cual el traslado de la hacienda lo realiza el jefe de familia y ya no el núcleo familiar completo.
- Las obras de infraestructura privilegian una sola de las zonas dentro de la Finca, e invitan a consolidar la permanencia “abajo”, en las yungas; se mejora la calidad de vida en los nuevos asentamientos.
- Los proyectos económicos promueven la sedentarización, al concentrarse en torno de la agricultura: huertas y chacras se llevan a cabo sin elaborar necesariamente su articulación con la práctica trashumante y el uso de los diferentes pisos ecológicos.
- Los proyectos agrícolas logran sintetizar en la práctica aspiraciones políticas y nuevas significaciones sociales de las comu-

nidades organizadas, al combinar efectivamente innovaciones técnicas de la agroecología con ancestrales saberes propios, y al promover la reproducción material campesina no sólo desde el nivel familiar, sino también a partir del trabajo comunitario.

- Los nuevos proyectos ganaderos abogan por un tipo de explotación intensiva, diferente de la histórica explotación extensiva que se realiza con la trashumancia: se requieren nuevos saberes, cuidados especiales y permanentes en un lugar físico fijo, pasturas apropiadas, etcétera.

LOS CAMPESINOS KOLLAS Y EL ECODESARROLLO EL MUNDO DUAL DE LOS CAMPESINOS KOLLAS

Los campesinos Kollas, dirigentes o no, elaboran sus relatos sobre la trashumancia, la lucha por la tierra y el desarrollo desde pares dicotómicos que refieren a las dimensiones del espacio, la relación nos/otros y el tiempo: *abajo-arriba, adentro-afuera, antes-ahora*.

Desarrollar este universo de dicotomías pretende avanzar sobre la comprensión de los cambios en los discursos y prácticas de los campesinos Kollas desde su propia perspectiva. Parto de suponer que estos pares ilustran –en los propios términos de los campesinos Kollas– el proceso actual de transformación que están experimentando y llevando adelante los campesinos Kollas en cuanto a su reproducción material y simbólica.

ABAJO-ARRIBA...

La variedad de pisos ecológicos que reconocemos como característica de Finca San Andrés, en la visión de las mismas comunidades, asume la forma de una división de la Finca en dos grandes zonas: *la parte alta* y *la parte baja*. Como vimos, la parte baja (o *yungas*) es ocupada por los habitantes (comunidad de Río Blanquito, El Angosto del Paraná y Los Naranjos) durante el invierno, ya que provee de pasturas para el ganado, abundante agua para los cultivos y temperaturas benignas, a diferencia de la parte alta (o *el cerro*) en donde las condiciones de vida durante el invierno dificultan la subsistencia; sin embargo, esta es habitada en los meses de verano, ya que las lluvias torrenciales en la parte baja producen la crecida de los ríos provocando cortes en los caminos, sepultando casas, animales, etcétera.

[Comenta un hombre] Aquí, sea abajo, sea arriba... aquí estamos bien, nos sentimos bien. Aparte de eso es como cambiar de... acostumbrados aquí, todos los trayectos que va haciendo la gente que va yendo, vuelve... es su forma de vida. [Señala

una mujer] Tenemos las ovejas, los caballos, las vacas, no nos vamos a ir. [Habla un hombre] Las ovejas de la puna las traés aquí, se mueren todas. Y las llamas, la vicuña, también se mueren. Ya nacés en una parte y ya te tenés que morir ahí (reunión colectiva en la comunidad de Río Blanquito).

[Mientras muestra en un mapa] Nosotros en invierno estamos en la parte baja, y en verano en la parte alta. Nosotros ahora estamos aquí, sembramos aquí, estos meses son los meses de siembra en la parte alta. Sembramos en los meses de septiembre..., agosto y septiembre, algunos en octubre, la última siembra que sería de maíz [...] Nuestra costumbre, invierno, salimos para arriba. Nosotros de Río Blanquito salimos aquí a Santa Cruz, está marcadito ahí. El Angosto sale a Paraní, aquí está Paraní marcadito, ¿ve? De Los Naranjos salen a Queñoal, también ahí, ¿no? San Andrés pasa invierno y verano ahí, porque esta parte es más linda, nada que ver con esto. En esta parte hay mesetas, lindas mesetas. Y aquí todo esto es serranía [...] Una mitad es todo serranía, la otra mitad es... más de la mitad de todo es serranía, casi todo. Será el 25 o 28% parte baja. Después es sólo cerro, todo serranía. Que en el invierno no se puede vivir en el cerro. Y en el verano subimos al cerro porque la parte baja es... llueve mucho, crecen mucho los ríos, y no se puede vivir. Hay muchos insectos, zancudos, de noche, víboras. Todo eso... para los animales todo eso es... tenemos que trasladarnos sí o sí al cerro [...] Mirá los ríos que tenés que cruzar, todo este río no hay ni puente, ni nada. Tenés que cruzar el Río San Andrés, tenés que cruzar el Río Redonda, tenés que cruzar el Río Naranjos, tenés que cruzar el Río Blanquito... tenés que cruzar un montón de ríos. Y por arriba, ahí sí se puede llegar en verano. Mula, camino de herradura. Por acá queda Santa Ana, por ahí hay camino, dos días le metemos. Un día para llegar hasta Cianzo, Parca de Aparzo, de ahí otro día para llegar a Humahuaca (entrevista a Rodolfo, de Río Blanquito).

Esta particular forma de habitar el espacio, entre un *arriba* y un *abajo*, se traduce en un cíclico *subir* y *bajar* de las familias campesinas de Finca San Andrés. Es que, para los campesinos Kollas, Finca San Andrés conforma su hábitat en los términos de una totalidad compuesta por dos instancias (la *parte baja* y la *parte alta*) que se complementan. La "lucha" ha sido siempre por las dos áreas, que sumadas ascienden a 130 mil hectáreas. Si bien desde cierta perspectiva productivista ello puede significar una excesiva cantidad de territorio para las casi trescientas

familias de Finca San Andrés, constituye una totalidad inseparable desde la óptica de los campesinos-trashumantes Kollas que despliegan sus estrategias de vida a través de todos los pisos ecológicos.

Sé que nos faltaría la entrega de la escritura de la tierra, después la otra parte donada creería que estaría ya... se iba a vencer la ley de donación. No sé si la habrán renovado para que siga en vigencia y se haga entrega de la parte alta. A partir de eso ya seguiríamos para las que quedan, que son los remanentes [...] Porque bueno, estar en la parte media no... medio que vamos a estar medio encerrados, de otro lado, y yo creo que en el comienzo ha sido nuestra lucha por todo no... queremos que sea todo (entrevista a Vicente, de Río Blanquito).

[Señalando la Finca en el mapa] Esta es el área que nosotros tenemos. Todo esto. Este es el hábitat natural, 129 mil hectáreas [...] Siempre. Antes... nosotros estas tierras es el hábitat natural, nos corresponde, por ya, por la posesión, los años... Estamos diciendo que nosotros por la posesión que tenemos, y más por aquellos años, después que Patrón Costas se ha hecho dueño de esto, bajó a nuestros abuelos, hasta nuestros padres, a trabajar en el Ingenio San Martín, gratuitamente. Entonces creemos que nosotros aparte de tener la posesión, ya nuestros abuelos pagaron con el trabajo, y los años que esclavizaron a nuestros abuelos ahí trabajando gratis (entrevista a Rodolfo, de Río Blanquito).

La centralidad del hábitat en la producción y reproducción material y simbólica de los campesinos Kollas hace que la lucha por la propiedad de la Finca abarque necesariamente la totalidad del territorio: lo bajo y lo alto. La lucha es por conservar el espacio en el cual se asienta una forma de vida determinada, un hábito de hacer, un conjunto de prácticas que permiten la reproducción de la vida como ellos la conciben desde su cosmovisión que, claro está, incluye la idea de dualidad del espacio: arriba y abajo. Dualidad que integra distintos pisos ecológicos, que podemos englobar en el par puna-valle, dualidad básica del mundo andino (“ideal andino”), que se fundía –en época del Incanato– en las estructuras sociales, cuyo ejemplo más acabado fue el *Ayllu*. Por ello, la lucha por conservar la totalidad de su hábitat, además de significar la defensa de su “método de la vida” en términos de reproducción material, es a la vez la defensa de una manera de mantener coherencia con su cosmovisión.

De alguna manera, la vigencia e importancia de los rituales de agradecimiento a la Pachamama (la corpachada) se debe a que

podrían estar relacionados con la noción de hábitat como sistema integrado (dualidad espacial: arriba [alto]-abajo [bajo]) a partir de la trashumancia. Según algunos de los diccionarios quechua-español¹⁸ *Pacha* significa tiempo, suelo, lugar, mundo, planeta que habitamos, universo, cosmos, tiempo o punto de origen. Tiempo y espacio se integran en *Pacha*; es el habitáculo de la vida y a la vez es el todo. O sea, la Pachamama es central en tanto asegura y permite a los hombres encontrar sentido a la reproducción de un sistema de vida en relación con un hábitat determinado. La Pachamama es el horizonte simbólico del Kolla: “El quehacer menor de la cosecha, la siembra, el mantenimiento del ganado, es condicionado por la totalidad de su horizonte simbólico” (Kusch, 1976).

ADENTRO-AFUERA..

Para los campesinos Kollas, *adentro* y *afuera* son límites tanto materiales como simbólicos. Por un lado, vimos que la Finca limita de la siguiente manera: por el norte, con Finca Santiago; por el oeste, con la sierra de Zenta en la cordillera oriental; y por el sur y el este con las yungas y ríos, entre los cuales se destaca en la zona de ingreso a la Finca el Río Blanco o Zenta (sur). Los caminos que salen a Orán o a Humahuaca corren en sentido este-oeste (como la traza del gasoducto), mientras que los caminos menores que unen las comunidades lo hacen en sentido norte-sur. Estas características determinan que durante el verano Finca San Andrés se encuentre prácticamente aislada: en la zona de las yungas, debido a la crecida de los ríos que vuelve inaccesibles los caminos, se complica el acceso a Orán; y en la zona de los cerros, la inexistencia de caminos aptos para todo tipo de vehículos impide la circulación normal. En general, el acceso a Finca San Andrés es actualmente un problema, aunque en alguna época el camino de Zenta haya constituido una importante vía de comunicación entre la Quebrada de Humahuaca y las yungas.

Por otro lado, el *adentro* y el *afuera* establecen límites entre un nosotros y los otros, lo conocido y lo desconocido, lo amenazante y lo seguro, el propio territorio y lo ajeno: *salir para afuera* significa migrar. Sin embargo, los miembros de las comunidades que vienen de *afuera*, que vuelven después de un tiempo prolongado, en algunas oportunidades reciben reconocimiento y admiración: quienes obtuvieron algún logro en la “ciudad” (laboral o político) gozan de cierto prestigio *adentro*.

También del *afuera* vino la coerción que los obligó a dejar Finca San Andrés todos los años, o sea *salir* (migrar), para ir a trabajar a

¹⁸ Diccionario Quechua-Español, quechuanetwork.org <<http://www.quechuanetwork.org/dictionary.cfm?lang=>>>.

la zafra del Ingenio San Martín del Tabacal. Más tarde, en torno a la lucha por la tierra, el *afuera* constituyó y constituye el campo perteneciente al enemigo (aunque en el *afuera* estén también los aliados). La amenaza que puede dejar sin tierra a los campesinos Kollas proviene del *afuera*. De esto se desprende que, en parte, resolver la cuestión de la tierra es para los campesinos Kollas obtener un poco de tranquilidad en su tierra, en su *adentro*, entre los suyos, en familia, en comunidad. Para ellos, la “lucha” por la propiedad legal de la tierra implica además la posibilidad de obtener el control definitivo sobre el hábitat natural e histórico, un reaseguro de *tranquilidad y paz* que sólo puede otorgar el poder estar *adentro*.

Como se dijo, el hábitat se constituye en una relación de unidad entre el *arriba* y el *abajo*, pero también en la relación entre lo que no es nuestro hábitat, el *afuera*, y lo que es nuestro hábitat, el *adentro*, o sea, Finca San Andrés en su totalidad. “Las comunidades esperan ansiadamente la recuperación definitiva de la integridad de su HÁBITAT, que dignificará y devolverá la paz y la tranquilidad a los milenarios habitantes de estas tierras” (Organización Tinkunaku, 1993).

Poder vivir en Finca San Andrés es una aspiración tanto de jóvenes como de viejos, más allá de la migración estacional o definitiva y el grado de obligatoriedad o voluntarismo implicado en tal decisión. Esto es así, pues la migración se instala como acción de *salir afuera*, a un continente de amenazas y peligros ciertos. Migrar es ir hacia el *afuera*, allí donde están los enemigos, y también allí donde abundan riesgos indefinidos; ir hacia una situación de riesgo. Para los campesinos Kollas, la “ciudad” está significando una situación de riesgo, que condensa fuertemente el límite entre el *adentro* y el *afuera*.

Yo tengo que salir a trabajar afuera para seguir viviendo. Yo no sé si... por un lado, digo que aquí sí es mi lugar, pero tendría que trabajar mucho para más adelante poder seguir viviendo aquí. Mi pensamiento era de trabajar afuera, hacer dinero, y bueno, venir aquí, hacerme una quinta, criar ganado, ese era... es mi pensamiento, criar ganado es mi pensamiento hasta ahora, lo sigo sosteniendo. Lo sigo sosteniendo porque yo hago la comparación: vivir aquí y vivir en la ciudad. Allá tenés que gastar todos los días para comer, gastás cinco pesos, cuatro pesos, y aquí no. La cosa es distinta. Si tenés una oveja la carneás para hacer charqui, te dura un montón [...] Hago la diferencia y comparo de que en la ciudad tengo que tener un trabajo seguro, tengo que tener sí o sí donde vivir, una casa. Por ejemplo, yo ahora estoy alquilando en Orán porque tengo a mi hermano que está estudiando, va a la secundaria. Entonces me veo

obligado a trabajar yo para pagar el alquiler, mantenerlo a él, porque mi papá no tiene trabajo. Él se mantiene sembrando, con sus vacas que él tiene, sus animales, se mantienen con eso ellos. Y para estudiar ya no alcanza, visto, entonces yo tengo que ver para que mi hermano salga adelante también. Por un lado me veo obligado a salir a trabajar para afuera (entrevista a José, de Los Naranjos).

No me gusta la ciudad, porque veo que se gasta más plata. Y si no tenés plata, y si no tenés trabajo [...] Prefiero estar aquí, digamos, estás un poco más aislado, porque si mirás televisión sabés que hay muertos, que han matado, que han choreado, que han violado. En cambio aquí nosotros no sabemos qué es lo que está pasando, es lindo saber pero... por una parte es lindo saber, ir enterándose lo que va pasando, visto. Pero por otra parte no, porque ya se van dando cuenta que conforme los años hay más violación, asalto, guerra, ¡uh! Aquí no, tenés la radio, escuchás un poco... en la ciudad no (entrevista a campesino Kolla del Angosto).

Desgraciadamente en la ciudad todo es incomible. Deben tener un montón de cáncer, a lo mejor. Acá queremos hacer una producción más sana, en eso estamos (entrevista a Fidel, del Angosto).

Otro aspecto que se ve atravesado por esta disposición espacial que instala el *adentro* y el *afuera*, y que ilustra la perspectiva actual de los campesinos Kollas en cuanto a proyecciones productivas y organizativas se refiere, es la identificación que asumen para sí. Decíamos que la posesión de hacienda individualizaba a los campesinos hacia el interior de la Finca, pues otorgaba reconocimientos diferenciales según cantidad y manejo del ganado. No obstante, el hecho de considerarse a sí mismos como “agricultores ganaderos” todos impone una frontera entre nos/otros, entre ellos y nosotros. Vale decir que aquello sobre lo que se funda la diferenciación hacia *adentro* constituye a la vez un elemento de distinción hacia el *afuera* de la Finca, un rasgo que los identifica en cuanto productores de alimento y portadores de un saber específico en el manejo del ganado. Este elemento de identificación ha permitido en ciertas oportunidades unirlos en actividades colectivas, como en el caso de la carnicería (proyecto económico llevado a cabo por los campesinos).

ANTES-AHORA...

Actualmente, la trashumancia en Finca San Andrés es presentada por los mismos protagonistas como una variación de la forma más *tradi-*

cional, lo cual implica temores y esperanzas frente al *ahora*, y rememoraciones frente al *antes*. Así las cosas, existe en los campesinos Kollas alguna reflexión sobre transformaciones en sus propias prácticas.

Antes no tenían contacto, ocasionalmente con Humahuaca, o con Orán casi nunca. Era una cosa fantástica, Santa Cruz, Blanquito, Angosto, era una cosa fabulosa. Pura cultura [...] [La minga] va en dejadez en la medida que la gente va cambiando esta actividad por el salario [...] Bueno, la minga se mantiene en el tiempo de la yerra por ejemplo. Es lo único que está sosteniendo ahora. Es lo único que no se paga por nada. Se convoca a una yerra, está uno que dice: "Voy a hacer mi yerra", e invita a la gente y ellos lo ayudan con los animales... a juntarlos y también a pillarlos y meterlos en el corral para marcarlos y sin contraprestación de servicio, nada más que se invita chicha... se hace comida, bebida. Eso es lo único que se hace fuerte, pero después la minga como tal está bastante estropeada (entrevista a Ceferino, de la organización Tinkunaku).

Se vino abajo el tema de agricultura. En 40 hectáreas sembraban maíz, poroto, zapallo. Cuando Patrón Costas aprieta para arriba, la gente se quedó más acá. Ahora la trashumancia que tenemos se produce y se llega... la gente va a cuidar su ganado, y se siembra menos cantidad. Ya no tenemos la cantidad de cosecha que teníamos antes (entrevista a Fidel, del Angosto).

Ya no bajamos y subimos. Eran más unidos antes porque todos subían y todos bajaban (entrevista a Estefanía, de Río Blanquito).

La raíz de los cambios, según se desprende de los relatos de los campesinos Kollas, está vinculada con la convergencia de procesos económicos, políticos y sociales. Es decir, la distancia entre el *antes* y el *ahora* está dada por la irrupción, en la vida de los campesinos Kollas, del avance de las relaciones capitalistas de producción. Este avance, fundamentalmente a partir de la producción azucarera en los ingenios, quedó en el recuerdo de los campesinos Kollas como origen de profundas alteraciones en sus prácticas, como causa de la necesidad de recomponer sus estrategias familiares de vida de tal forma de poder seguir manteniendo su relativa autonomía dentro de Finca San Andrés.

Este es el efecto de la lucha con el Ingenio. No nos dejó sacar la fruta, entonces la gente cuando se les iba muriendo la planta, muriendo, no reponían, no podíamos sacar. De última todo el

mundo salía a buscar trabajo porque de aquí no se podía autoabastecer porque no dejaban sacar producción. Te metían el arriendo alto para que te convenga (entrevista a Cesario, de Los Naranjos)

A pesar de lo traumático y crítico del proceso (avance del capitalismo), los campesinos Kollas terminaron por elegir la resistencia activa a esa “marcha” que en determinado momento llegó a significar la posibilidad de desaparición de ellos mismos en tanto *agricultores ganaderos*.

La “lucha”, entonces, emprendida por ellos en los años ochenta, se encuadra en este vértice de intento de unir dos épocas: pasado y futuro. El pasado, en tanto rescate del *antes*, y el futuro, en tanto reconstrucción en el *ahora*. En el medio ha quedado un tiempo que tuvo como resultado separar el *antes* del *ahora*: el tiempo de la subordinación al Ingenio, el tiempo de los arriendos, del miedo al patrón (a Patrón), de la desestructuración socioeconómica de las comunidades, el dolor y el sufrimiento, y el tiempo de la resignación. Este tiempo –desdichado– que transformó la propia cultura en pasado (el *antes*) es superado por un presente y un futuro (*ahora*) que devuelve a los Kollas el poder de hacer, el protagonismo, para reconstruir esa cultura.

En los relatos actuales, los Kollas establecen un pasado destacable, deseable, que a la vez que funda la legitimidad de la “lucha” actual establece el horizonte a seguir.

[Habla una mujer] Por estudios que se han hecho, nosotros somos desde siempre acá. [Habla un hombre] En 1835 ha sido el primer maestro que llegó aquí a esta comunidad... hay archivos en la escuela del 1924 y del 1925. Los archivos que están guardados. '24 y '25 nada que ver, muy lejos del remate que se hizo después con esto; la posesión era de la gente. De ahí en más Patrón Costas la compra en un remate en qué año allá... la escuela ya tiene '24 y '25 los archivos ya. [Otro hombre completa] Patrón Costas compró en el '30. [Interrumpe una mujer] En ese tiempo existíamos, pero nadie, nadie decía nada (reunión colectiva en la comunidad de Río Blanquito).

Lo que pasa es que la gente antes pagaba agenda. El que no pagaba le amenazaban, ejemplo, que le iban a quitar animales, se los quitaban a algunos, directamente se los quitaban, entonces la gente se venía asustada y lo pagaba al arriendo. Entonces no había tanto problema. Ya cuando algunos hermanos de nosotros empezaron a salir y a conocer las leyes que nos amparan a los indígenas, entonces empezaron a tramitar, a ver cómo hacer para ya no seguir pagando (entrevista a José, de Los Naranjos).

Con la llegada de Patrón Costas, todo el trabajo de los “abuelos” se “echa a perder”. Lo que se perdió con la compra de Finca San Andrés por parte del Ingenio San Martín del Tabacal se refiere fundamentalmente a los elementos que son identificados como vehículos de autosuficiencia y autogestión. Esta pérdida de lo que estaba *antes* es, pues, también lo que hay que rescatar *ahora*.

[Habla Cesario] Antes nuestros viejos justamente no vivían de plata en mano, de mercadería, el maíz, todo eso... pero ellos hacían trueque con la gente de afuera, de Humahuaca. De allá venían con mucha harina de trigo, y llevaban maíz, y traían sal de allá, todo a cambio. Hasta la carne se intercambiaba, porque allá no tenían vacas; ellos traían ovejas y llamas y nosotros le llevábamos charqui de vaca. Ellos traían más que nada... aquí no hay tierra tan buena como para hacer ollas de barro. Ellos hacen más porque tienen mejor material, y tienen mejor mano para hacer. Entonces traían ollas, de todo. De aquí se llevaban dulces, el ají, la naranja, de 40 burros, 50 burros, con naranja.

[Habla Roque] Arriba las chacras eran también... individuales, decir por una parte... porque él tenía ahí, el otro tenía ahí, pero el cerrado era común, el cerrado era común y adentro era individual. [Interrumpe Cesario] Individual pero se ayudaban entre todos. Cultivaban la tierra para todos. Para uno, después para otro... y así. La cosecha lo mismo. Hoy cosechamos para el otro... convidaba chicha, sopa... y así. Y bueno, después también seguramente todo el chalar quedaba para todos, la hacienda. Todas las terrazas de San Andrés eran todas sembradas. Dicen que se sembraba de punta a punta. Y eso es a lo que nosotros queremos llegar. Tantos proyectos. Porque en realidad lo importante sería aquí que funcionaran. Porque no podemos depender del Estado. Va a ser un poco difícil, pero aquí tendríamos que autoabastecernos. Y sí tenemos que tener luz eléctrica que sea nuestra, sí tenemos que tener un molino, agua potable o una fábrica, pero que sea nuestro.

[Habla Cesario] Y después nos dimos cuenta que queríamos una organización como la de los antepasados. Y de que todo... la mayoría decida. Todo se trabajaba en conjunto, en comunidad trabaja la gente, y bueno aparte lo que se pensaba... más que nada el trabajo comunitario, la organización comunitaria, no que uno o dos decidan, porque iba a haber problema y nosotros no queríamos ningún problema.

[Habla Roque] Y bueno... todos los que están conscientes. Lo mejor que yo veo acá, y lo mas fácil para la gente aunque digan por ahí que la vaca no da leche... pero si yo tengo 30 vacas, yo tengo 30 palos, y esos yo no los conozco nunca, al menos yo. Poniéndole a cien pesos, para mí es un capital importante, y muy fácil de tenerlo. Con razón los viejitos antes vivían y se autoabastecían los señores, tenían así pelotas de charqui, un poquito de maíz... Nosotros ahora, ¿dónde ves un pedazo de charqui? No hay nada. ¿Por qué? Porque “yo estoy en otra, no”... las he dejado, las pocas vacas que tenía. Por eso digo, los viejos antes trabajaban y comían bien, sin ninguna duda. Y no tenían problema, no le pedían a nadie (reunión grupal en Los Naranjos).

En especial desde los dirigentes, el corte en el tiempo entre el *antes* y el *ahora* se sintetiza en la necesidad de volver a un pasado. Esa reconstrucción total cobra forma en la idea de *autodeterminación*, en la cual se retoman sentidos del indigenismo y el ambientalismo que permitan oponer a la dependencia la autonomía. En este eje se inscriben las preocupaciones de los Kollas por las siguientes cuestiones: recuperar la *minga* y la propia lengua; defender el medio ambiente tal como lo vienen haciendo desde siempre; sostener las propias estructuras organizativas frente a las distintas instancias del Estado; pero también desplegar estrategias económicas coherentes con sus discursos y prácticas históricas, a la vez que rentables en el mercado capitalista.

Antes nosotros, el hablar de nosotros era el hablar quechua digamos. La lengua era el quechua. Pensamos que esa era nuestra cultura y pensamos rescatarla de nuevo; de poco a poco pensamos rescatarla (entrevista a José, de Los Naranjos).

[Habla Cesario] ¿Por qué nosotros ahora vamos a pedir al gobierno? Si así laburando se come pero bien, antes no le pedían nada al gobierno, nada. Lo único que ha hecho Perón es poner la escuela. Nosotros estamos convencidos de que nosotros tenemos que sacar nuestra comunidad adelante con el trabajo de minga y trabajando y... lo que sí necesitamos más que nada es asesoramiento técnico... eso es importante. Y bueno, asesoramiento técnico por ejemplo... ahora... antes nosotros no teníamos problemas tanto con las vacas... En ese sentido nosotros queremos mejorar la raza... porque en realidad nuestros animales, como dijo Roque... más o menos unos cien pesos. Entonces nosotros queremos hacer una cruce y mejorar la vaca para que podamos vender de dos, tres años, podamos ven-

der. Y por supuesto hay muchas enfermedades... y necesitamos asesoramiento veterinario (reunión grupal en Los Naranjos).

Tenemos ahora un proyecto de desarrollo, donde estamos trabajando [...] Estamos trabajando sobre eso porque somos una comunidad que empezó con su desarrollo hace poco. Todavía nosotros no tenemos posibilidad de instruir gente, no hay abogados, no hay médicos, no hay maestros [...] Estamos trabajando en Angosto algo similar a acá, porque esto era comunitario, donde podíamos arreglar en minga: nos juntábamos un día, todo el día... Estamos tratando de trabajar en un proyecto... tenemos ya desmontes hechos, y se está trabajando sobre plantaciones de citrus, palta, maíz, pero es totalmente diferente al que teníamos acá (entrevista a Fidel, del Angosto).

Del pasado, de *antes*, se invoca la capacidad de autoabastecimiento, condensada en la trashumancia como estrategia propia, como significado distintivo, marca, rasgo. En tanto *ahora* lo prioritario es afianzar a la comunidad –y eventualmente al grupo de comunidades– como proceso de toma de decisiones, y avanzar sobre el nivel de la autoorganización. Para recuperar hoy la autosuficiencia como soporte de la autodeterminación, los Kollas trabajan sobre proyectos económicos, de autoconsumo y también de comercialización. El deterioro de la trashumancia y del trabajo asalariado en general así lo requieren desde la propia perspectiva: es necesario emprender cambios desde la propia identidad.

El pueblo Kolla sigue firme en la lucha, de la cual ha aprendido que el cambio es inevitable, pero no debe ser compulsivo ni violento, sino en forma paulatina: con la valorización de su propia cultura, con la explotación de los recursos que da la tierra, dejando abierta la inventiva y la creatividad propias (Organización Tinkunaku, 1997).

Sin embargo, por momentos, como en el caso de la instalación de los asentamientos en los años ochenta, el proceso de *comunalización* tensiona la estrategia familiar trashumante aún más, sin encontrar mejoras económicas visibles, presentándose ambos como procesos contradictorios. Ello no implica que no sean posibles otras rearticulaciones novedosas en torno de una alternativa de *desarrollo* que permita la integración de la trashumancia a un proceso de cambio –de la familia a la comunidad– en el control y manejo del hábitat y los recursos. En esa búsqueda parecieran estar los campesinos Kollas, entre la autodeterminación política y la autosuficiencia económica: teniendo en el horizonte al *desarrollo* como *autodeterminación*.

IMPLICANCIAS DE LOS DISCURSOS Y PRÁCTICAS DE LOS CAMPESINOS KOLLAS

Los campesinos Kollas de Finca San Andrés sostienen actualmente, más allá de las diferencias internas que puedan existir entre dirigentes y entre comunidades, un discurso indigenista que los presenta como parte del Pueblo Kolla, como grupo humano unido por una misma historia y una misma cultura, y por ende portadores de una herencia cultural que se traduce –entre otras cuestiones– en saberes acerca del manejo sustentable del hábitat –probado por los años– como lo es la trashumancia.

Este despliegue cultural sobre un hábitat determinado, fundamentalmente a través de la trashumancia, significa para los Kollas dos cuestiones centrales: por un lado, la necesidad de reclamar por la totalidad de Finca San Andrés (por el uso de los diferentes pisos ecológicos); y, por otro, la posibilidad de postularse a ellos mismos como naturales defensores del medio ambiente (por practicar un uso relativamente sustentable de los recursos naturales). Así, tanto el derecho a la tierra, amparándose en el indigenismo, como la defensa del medio ambiente, abrevando en el ambientalismo, se entrecruzan en el discurso de los campesinos Kollas. Aparecen entonces como aspiración colectiva la unidad del pueblo y la unidad del ambiente.

Antes no nos dábamos cuenta, pero es necesario que haiga una selva en la Argentina, visto. Porque hay pocas, están destruyendo todas las selvas, y quedan pocas ya (entrevista a campesino Kolla del Angosto).

[Habla una mujer] Nosotros al permanecer aquí, ¿qué hemos hecho? Hemos cuidado la madera. No hemos dejado que alguien venga a sacar la madera. Nos tienen que dar gracias a nosotros. Nosotros hemos mantenido todo esto (reunión colectiva en la comunidad de Río Blanquito).

Ahora bien, la traducción práctica que hacen los dirigentes Kollas de este discurso, que muestra a los campesinos de Finca San Andrés como portadores de un nuevo tipo de desarrollo –crítico respecto de aquel propio de la racionalidad económica de las grandes empresas (Ingenio San Martín de Tabacal, Techint, Madenor, etc.)–, queda comprendida y resumida en la búsqueda de un tipo de desarrollo autónomo y sustentable.

Esta mayor presencia en el escenario nacional y global respondería, entre otras cosas, al proceso que venimos viendo, y que refiere a la potenciación que significó la articulación entre indigenismo y ambientalismo, y a la constitución de un discurso de escala global que entrecruza los argumentos de una y otra vertiente. Se trata de dos resultados de la interacción que se dio entre las acciones y los discursos

del movimiento ambientalista y del movimiento indigenista hacia fines de los años ochenta.

Para comprender la irrupción de la cuestión indígena en la escena mundial en los noventa –cuando estalla y se transforma en *lugar* obligado de los congresos internacionales sobre pobreza y desarrollo humano–, resulta fundamental tener en cuenta que en 1992, en la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro, se estableció como prioridad la cuestión del desarrollo sustentable, que asignaba una especial importancia al respeto y promoción de los pueblos originarios que mantenían vivas prácticas alternativas de producción responsables del medio ambiente y la biodiversidad. En la Cumbre de Río se habían configurado las bases de lo que después se difundiría como una de las consignas centrales del “imaginario ecológico global”: respeto por la diversidad biológica y cultural.

Han sacado toda la madera los terratenientes ¿Y qué han dejado? Digamos ¿algo constructivo para la humanidad y para nosotros? Para la humanidad, porque dependemos de un sistema, siendo que Dios lo ha construido, de un mundo que está tan perfecto y de golpe el hombre lo va degradando, y llegamos a ser perjudicados todos [...] Nosotros queremos hacer un trabajo orgánico. La intención nuestra es trabajar todo orgánico, evitar todo agroquímico.

Tenemos una linda plantación [...] La palta ya tomó camino, y hay algunos tipos de naranja, tipo la tangerina que está medio queriendo flojear, está medio amarilla. La lima tomó camino ya. La naranja también [...] Es una tierra linda. En ningún momento se ha tomado este camino, ¿no? De querer trabajar en lo que es agricultura de subsistencia de la familia a fin de evitar que la gente salga a buscar trabajo afuera. El día que la gente se va de sus desmontes, de sus cerros, deja su familia, es triste (entrevista a Fidel, del Angosto).

No obstante, la realización de este proyecto de autonomía, que integra alguna visión de desarrollo sustentable, se presenta bastante más compleja, pues tanto el deterioro histórico de la trashumancia como el deterioro más reciente de esta estrategia familiar, en función de lo analizado, no pueden ser revertidos simplemente, y menos cuando los mismos campesinos Kollas han dado pasos que desmantelan las bases de su reproducción.

Que ellos dejen de ser ganaderos, o por lo menos dejen de trasladar el ganado [...] Para trasladar el ganado hay todo un ritual detrás de eso que es impresionante. Cuando se acabe el cultivo

del rastrojo, con buey y todo, se pierde la cultura (entrevista a Ceferino, de la organización Tinkunaku).

En el contexto de los cambios que vienen aconteciendo a un ritmo acelerado desde los años ochenta en todos los niveles de Finca San Andrés, no podía estar ajena la trashumancia, su transformación, sea como resignificación o como sustitución por nuevas prácticas. Es un proceso que los mismos campesinos Kollas visualizan, y al que intentan responder postulando un proyecto colectivo de autodeterminación.

CONCLUSIONES: NUEVOS INTERROGANTES

Detrás de los proyectos que se implementan en Finca San Andrés, anclados en un paradigma participativo y tecnológicamente apropiado y que son llevados a cabo por las dirigencias Kollas, ONG y organismos gubernamentales, asoma la cuestión del desarrollo sustentable. Como discurso global es poderoso, puesto que se presenta como síntesis de postulados indigenistas y ambientalistas, a la vez que está atravesado por disputas e intereses en tensión. Siendo así, aparece como una fuente de oportunidades políticas, de recursos (y también de restricciones) materiales y simbólicos para quienes adscriben a él desde la posición singular que sea y el lugar que ocupen en otras esferas de la sociedad, incluidos los campesinos Kollas de Finca San Andrés.

Lo que cabe cuestionarse es: en el marco de una dinámica política global como la que instala el desarrollo sustentable, que no escapa al paradigma de la modernidad, ¿puede emerger una ponderación de lo que significa la trashumancia en general, y en Finca San Andrés en particular, en tanto histórica estrategia familiar de vida, patrimonio cultural de la humanidad o método de preservación de vías pecuarias y explotación sustentable? ¿O en realidad todo quedará reducido a un reconocimiento de la trashumancia como eje histórico de la reproducción social autónoma de los campesinos en los diagnósticos, que a la hora de la implementación no puede ser tenido en cuenta, optándose por acciones focalizadas y puntuales con el argumento recurrente de la escasez de recursos o la inviabilidad campesina? A su vez, también para seguir problematizando: ¿existe detrás de los proyectos de *desarrollo* que se implementan en las zonas campesinas de América del Sur (incluida Finca San Andrés) una perspectiva tan impregnada del “ideal andino” y tan integral en lo socioeconómico como lo era la trashumancia y, por ende, capaz de sustituirla? Y si no, más allá de la conciencia existente en torno de la crisis de la trashumancia, ¿es posible que surja, por ejemplo, entre los campesinos Kollas una postura de reconfiguración de la trashumancia en el nuevo contexto local y global de Finca San Andrés?

Una cuestión acerca de la cual cabe alertar es que, en Finca San Andrés, los procesos y discursos propios de la modernidad (*progreso*) han socavado sistemáticamente las estrategias de las familias de campesinos trashumantes Kollas. A la brutalidad de la coacción del Ingenio bajo la falacia del “cobro del arriendo” se le han sumado otras demenciales y desproporcionadas actitudes, como la construcción del gasoducto sobre las vías pecuarias. Ahora bien, ¿no sería –en todo caso– lamentable que las buenas intenciones de los programas y proyectos de “desarrollo” intervengan con similares efectos en cuanto al deterioro de la vida campesina en Finca San Andrés? ¿Cómo evitarlo? ¿Cómo evitar el despedazamiento de una estrategia de vida tan antigua que dejaría a los Kollas las consecuencias de los errores ajenos? ¿Se debe contar con especialistas y técnicos en sistemas trashumantes? ¿Se debe apoyar *sine qua non* el trabajo de base con las comunidades para que de estas salgan las respuestas, sean las que sean? La problemática del desarrollo nos lleva a la de la intervención, y con ella a la discusión acerca de la relación entre los saberes técnicos y el sentido común.

Ningún modelo de desarrollo es un proceso tecnológico políticamente neutro, sino que en tanto proceso de cambio social y económico debe ser pensado como un “proyecto de vida” (Occhipinti: 1999). Por esto, aunque es cierto que probablemente se deba actuar en torno a las estrategias de vida (por su grado de deterioro) y existe conciencia de la crisis de algunas prácticas históricas (la trashumancia), lo que no está tan claro es si la trashumancia, aunque se encuentre degradada, está siendo tenida en cuenta en tanto *tradicional* “proyecto total de vida” y, por ende, como posible clave y anclaje de los proyectos de desarrollo que se despliegan en la zona. Considerando que históricamente la trashumancia fue el ordenador principal de la vida para los campesinos Kollas, y que constituyó la proyección concreta (forjada históricamente) del “ideal andino”, cabría preguntarse si las actividades de intervención y desarrollo no deberían ser planificadas en tanto recomposición de ese “proyecto total de vida”. En este sentido, aunque es cierto que las organizaciones de apoyo y programas que trabajan en la zona cuentan con equipos técnicos calificados, comprometidos con los principios del desarrollo sustentable y abocados al uso de metodologías participativas, cabría pensar si es posible una integración y articulación entre ellos y con las organizaciones comunitarias, capaz de, por un lado, echar luz sobre el desmantelamiento que los mismos proyectos focalizados puedan estar produciendo sobre la ya deteriorada trashumancia y, por otro, aportar en alguna medida a la resignificación de la trashumancia en el nuevo contexto político-económico de las comunidades de campesinos Kollas de Finca San Andrés.

El desafío pareciera entonces consistir en la posibilidad de que los campesinos reinventen –como un nuevo *Pachacuti*– una estrate-

gia de vida que, al igual que la “tradicional” trashumancia, sea capaz de ejercer un control del tiempo y el espacio, del hábitat, organizar la economía doméstica (de las familias) y establecer un entramado con la economía capitalista (si tal fuera el caso) que siga reservando a los mismos campesinos Kollas algún nivel de autonomía en su reproducción material.

Actualmente la trashumancia, en tanto práctica anterior a la agricultura, no sólo es resignificada constantemente, en distintas partes del mundo, por campesinos, pastores e indígenas, sino que es reivindicada por científicos y ambientalistas que la recuperan como patrimonio cultural de la humanidad y práctica ambientalmente sustentable, como forma eficaz de mantener una enorme cabaña ganadera con el único aporte de los recursos naturales propios, asegurando a su vez la riqueza biológica de las razas autóctonas y evitando la pérdida de las redes de caminos naturales y las formas de ocupación o territorialización comunitaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Barcena, A. 1994 “Acuerdo de Río: Cumbre de la Tierra ECO-92” en *Desarrollo Agropecuario Sustentable* (Buenos Aires: INTA/INDEC).
- Bernardo, M. 1995 “Desafios do movimento ambientalista”, Jornada Vinte cinco anos de ambientalismo no Brasil: desafios e perspectivas do movimento ambientalista no Brasil, mimeo.
- Bonilla, J. 1992 *Fundamentos da agricultura ecológica* (San Pablo: Nobel).
- Briones, C. 1998 *La alteridad del “Cuarto Mundo”* (Buenos Aires: Ediciones del Sol).
- Brush, S. 1985 “El lugar del hombre en el ecosistema andino” en *Revista del Museo Nacional*, N° 40.
- Capobianco, J.P. 1995 “Perspectivas do movimento ambientalista”, Jornada Vinte cinco anos de ambientalismo no Brasil: desafios e perspectivas do movimento ambientalista no Brasil, mimeo.
- Carneiro, A. 1995 “O nascimento do movimento ambientalista no Brasil”, Jornada Vinte cinco anos de ambientalismo no Brasil: desafios e perspectivas do movimento ambientalista no Brasil, mimeo.
- Conklin, B. y Graham, L. 1995 “Un campo de negociación cambiante: indios amazónicos y políticas ecológicas” en *American Anthropologist*, Vol. 97, N° 4.

- Corredor, Paloma 2002 “Trashumancia” en <www.castillayleon.com/poblatura/articulos> acceso 2 de mayo.
- De Ipola, Emilio 1997 *Las cosas del creer: creencia, lazo social y comunidad política* (Barcelona: Ariel).
- De Padua, J.A. 1995 “O ambientalismo e os movimentos sociais”, Jornada Vinte cinco anos de ambientalismo no Brasil: desafios e perspectivas do movimento ambientalista no Brasil, mimeo.
- Giddens, Anthony 1999 *La tercera vía* (Madrid: Taurus).
- GRAIN-Genetic Resources Action International 2001 “La diversidad biológica y cultural” en *Biodiversidad*, N° 27.
- Greco, M.G. 1995 “Iruya: un largo camino de trashumantes” en Brown, A. y Grau, H. (comps.) *Investigación, conservación y desarrollo en selvas subtropicales de montaña* (San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán/LIEY).
- Greco, M.G. 1996 “El espacio andino y sus transformaciones. Reordenamiento espacial en las economías domésticas a partir de la cooptación temporaria de mano de obra por parte de la agroindustria azucarera saltojujeña” en *Geographikos*, N° 7.
- Kusch, Rodolfo 1976 *Geocultura del hombre americano* (Buenos Aires: Fernando García Cambeiro).
- Laclau, E. y Mouffe, C. 1987 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Madrid: Siglo XXI).
- LEAD-Livestock Environment and Development 2002 “Categorías de granjeros ganaderos” en <www.lead.virtualcentre.org/es/dec/toolbox/Refer/StockFar.htm> acceso 2 de mayo.
- Leff, Enrique 2001 *Ecología y desarrollo* (México DF: Siglo XXI).
- Miyasaka, S. 1994 “Agricultura natural: um caminho para a sustentabilidade” en *Desarrollo Agropecuario Sustentable* (Buenos Aires: INTA/INDEC).
- Murra, J.V. 1972 “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas” en *Visita a la provincia de León de Huánuco* (Huánuco: J.V. Murra/Universidad Nacional Hermilio Valdizán).
- Occhipinti, L. 1999 *La expropiación de la Finca Santiago* (Montreal/Quebec: McGill University).

- Organización Internacional del Trabajo-OIT 1957 “Convenio 107 Sobre Poblaciones Indígenas y Tribunales” en <www.oit.org.pe/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=904&Itemid=858>.
- Organización Internacional del Trabajo-OIT 1989 “Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes” en <www.oit.org.pe/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=904&Itemid=858>.
- Organización Tinkunaku 1993 “Informe para el Encuentro Histórico de la Lucha por la Tierra en Salta”, mimeo.
- Organización Tinkunaku 1997 “Documento para el Encuentro Histórico de la Lucha por la Tierra”, mimeo.
- Pais, Alfredo 1997 “Informe sobre Finca San Andrés” en <www.filo.unt.edu.ar/centinti/cehim/jornadas_antrop/intelligentsia%20indigena.pdf> acceso 18 de agosto de 2006.
- Reboratti, Carlos 1998 *El Alto Bermejo* (Buenos Aires: La Colmena).
- Revista CREA-RJ* 1998 (Río de Janeiro) 19 de septiembre.
- Rodríguez Fernández, A. 1999 “Pastoreo y trashumancia en Campoo de Suso” en *Cuadernos de Campoo*, N° 16, junio.
En <http://personales.mundivia.es/flipi/Cuaderno/Cuadernos_16/Pastoreo_y_Trashumancia.htm> acceso 20 de enero de 2002.
- Rutledge, Ian 1987 *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy: 1550-1960* (San Miguel de Tucumán: ECIRA/CICSO).
- Santos, Boaventura de Sousa 2003 *Globalización y democracia* (Quito: ALAI).
- Schumacher, E.F. 1983 *Lo pequeño es hermoso* (Buenos Aires: Orbis/Hyspamerica).
- Sejenovich, H. y Panario, D. 1996 *Hacia otro desarrollo* (Montevideo: Nordan Comunidad).
- Smith, K. 1994 “El rol de la ciencia y la tecnología en un programa nacional para el desarrollo agropecuario sustentable” en *Desarrollo agropecuario sustentable* (Buenos Aires: INTA/INDEC).
- Solá, J.V. 1975 *Diccionario de regionalismos de Salta* (Buenos Aires: Plus Ultra).
- Torrado, S. 1984 “Cuestiones metodológicas relativas a la investigación sociodemográfica basada en censos y encuestas de hogares” en

Cuadernos del CEUR (Buenos Aires: Centro de Estudios Urbanos y Regionales) N° 12.

Trigo, E. y Kaimowitz, D. 1994 “Economía y sustentabilidad: encuentros, desencuentros y posibles soluciones” en *Desarrollo agropecuario sustentable* (Buenos Aires: INTA/INDEC).

Universidad Trashumante 2002 en <www.unsl.edu.ar/trashum/edupop.htm> acceso 2 de mayo.

Viglizzo, E. 1994 “El INTA frente al desafío del desarrollo agropecuario sustentable” en *Desarrollo agropecuario sustentable* (Buenos Aires: INTA/INDEC).

Viola, A. 2000 *Antropología del desarrollo* (Buenos Aires: Paidós).

