

---

## RETORNO A LA COMUNIDAD

*Carlos Cowan Ros\* y Beatriz Nussbaumer\*\**

### RESUMEN

El artículo procura interpretar la “comunidad aborígen” a partir de las vivencias y significados de sus miembros. El análisis tiene por referencia un estudio de caso centrado en seis “comunidades aborígenes” de la comarca de Yavi, que, entre otros aspectos, adquieren significancia por constituir uno de los atributos étnicos que define la especificidad del grupo *kolla* y demarca una de las fronteras simbólicas que recorta el universo social de ese grupo étnico. Con un abordaje etnográfico, se analizan los sentidos que moviliza la categoría “comunidad” para sus miembros, las normas que rigen la membrecía del grupo y las lógicas de comportamiento que emergen en su interior. Finalmente, se interpreta a la “comunidad aborígen” como un principio de filiación que se articula a otros –parentesco, redes religiosas, política, etc.– en la configuración de la sociabilidad de la comarca.

**PALABRAS CLAVES:** Comunidad Aborígen; Etnicidad; Significados.

### RETURN TO COMMUNITY

#### ABSTRACT

The paper analyses the meanings and practices related to “indigenous community”. This is one of the symbolic elements that contributes to the specificity of the *kolla* ethnic group and, thus contributes to the delimitation of its social universe. An ethnographic analysis applied to six villages of the Yavi region, reveals the meanings of community, the norms related to the sense of belonging and the behaviour logics inside the group. Finally, the paper discusses the notion of “indigenous community” as a filiation principle that, as along with others –kinship, religion networks, politics, etc.– builds up the sociability configuration of the region.

**KEY WORDS:** Indigenous community; Ethnicity; Significance.

oooooooooooooooooooooooooooo

\* Doctor, Investigador Asistente del CONICET, Universidad de Buenos Aires, [cowanros@agro.uba.ar]. Dirección postal: Facultad de Agronomía-UBA, Av. San Martín 4453, C1417DSE-CABA-Argentina. Teléfono 011-4524-8000 int. 8268.

\*\* Doctora, Investigadora Asistente del CONICET, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Agronomía. [nussbaum@agro.uba.ar].

- Fecha de recepción del original: julio 2012. Fecha de aceptación: marzo 2013.



un "modo de vida" específico y un principio de pertenencia y de organización del grupo étnico. Entienden que es la pertenencia a una "comunidad aborígen" que adscribe a esa etnia, sumado a la autodefinición personal, lo que califica a una persona como *kolla*. Adicionalmente, establecen la organización del grupo étnico sobre la base de la agregación de las "comunidades" en redes territoriales, representadas por su "autoridades" que ofician como portavoces entre las diferentes redes y ante los agentes externos, especialmente los representantes del Estado. En conformidad con Fredrik Barth (2000), entendemos que la "comunidad aborígen", en cuanto atributo étnico, puede ser considerada como uno de los elementos simbólicos, probablemente el más importante, a través del cual el grupo étnico produce sus fronteras y, por medio del mantenimiento de ellas, se (re)produce a sí mismo. Es en ese sentido, que la "comunidad aborígen" adquiere relevancia como objeto de análisis de este trabajo. Interesa comprender el "modo de vida" que se configura en ese espacio social y los principios de pertenencia que operan en la (re)producción del grupo comunitario.

Los estudios de comunidades surgieron conjuntamente con las ciencias sociales. Desde el trabajo fundacional de Ferdinand Tönnies ([1887] 1947), *Comunidad y Sociedad*, pasando por los aportes de autores clásicos como Émile Durkheim, Max Weber y Georg Simmel, en torno de la noción *comunidad* se ha delineado una tradición de estudios que la concibe, en términos generales, como un *tipo ideal* de modalidad de vinculación social, fundada en relaciones personalizadas y en el sentimiento de pertenencia a un mismo grupo.

A mediados del siglo XX, en correspondencia con la hegemonía de las perspectivas estructuralistas, los estudios de comunidad mayormente orientados a ámbitos rurales, se centraron en el análisis de las instituciones que las constituían, para la comprensión de su estructura social. Robert Redfield y Eric Wolf, entre otros autores, contribuyeron a superar los enfoques que aislaban a las comunidades rurales de la sociedad nacional, al identificar e integrar en sus análisis las interconexiones entre ambas. No obstante ello, esas perspectivas fueron cuestionadas por su sesgo "morfológico", ya que se centraban únicamente en el análisis de las instituciones sociales, desconsiderando los significados que tenían para sus miembros y, en consecuencia, la diversidad de vivencias y prácticas que resultaban de esos (des)encuentros de sentidos y que se expresaban en la dinámica de la sociabilidad comunitaria. En ese marco, destacamos los abordajes de Julian Pitt-Rivers (1971) y Anthony Cohen (2001), que apuestan a concebir a la *comunidad* y, en consecuencia, al sistema de relaciones sociales sobre el cual se configura, como un universo simbólico que se (re)produce a partir de los significados que ponen en juego sus miembros.

Julian Pitt-Rivers (1971 [1954]) es uno de los primeros autores que accionó la idea de *comunidad moral* para analizar y poner en evidencia el papel de los valores morales en la configuración de la estructura y la dinámica social de un pueblo andaluz. Entre otros factores, observó que la unidad del grupo comunitario derivaba de la proximidad física y moral de sus miembros. Compartir un conjunto de valores morales contribuía a pautar lógicas de comportamiento que definían un modo de vida y la cohesión del grupo, que a su vez los diferenciaba de otros. Un enfoque analítico semejante fue aplicado por Norbert Elias y John Scotson (2000 [1965]) en el análisis de las relaciones de vecindad entre personas que ocupaban posiciones sociales diferentes –*established* y *outsiders*–, a las que estaban asociadas reputaciones específicas, en una comunidad de la periferia de una ciudad británica. Entre sus aportes destacamos el papel de los valores morales en la (re)producción del grupo comunitario y, especialmente, en la diferenciación y jerarquización de sus miembros. Frederik Bailey (1971) es otro de los autores que aportó a la cristalización del concepto *comunidad moral*. Sobre los aportes de sus antecesores, ahondó en la relación entre valores y la producción de reputaciones, para comprender la sociabilidad en las pequeñas comunidades. De este modo, la dimensión moral se constituyó en una de las variables a ser integradas al análisis de las comunidades<sup>3</sup>.

Actualmente, asistimos en el país a un ‘retorno a la comunidad’, sea para referir a comunidades étnicas u otro tipo de comunidades, rurales o urbanas. A seguir, nos restringiremos a las “comunidades indígenas” o “comunidades aborígenes”. Dichas categorías son crecientemente movilizadas en la legislación y en la institucionalidad pública relativa a la cuestión indígena, en la narrativa de miembros y referentes de grupos étnicos y crecientemente

oooooooooooooooooooooooooooo

3 La introducción de la dimensión moral en el análisis de diversos aspectos de la vida en comunidades ha encontrado aceptación entre autores brasileños abocados al estudio de agrupamientos humanos en ámbitos rurales, destacando los trabajos de Klaas Woortmann (1990) y de John Comerford (2003). En Argentina, la noción *comunidad* ha adquirido renovado interés en el ámbito académico junto al advenimiento de la cuestión indígena. La mayor parte de los estudios se centran en la cuestión étnica o en las acciones colectivas protagonizadas por los pueblos originarios. Entre los pocos autores que definieron a la comunidad como objeto de análisis se destaca Alejandro Isla (1992 y 2002), quien estudió comunidades en la Puna Jujeña (Isla, 1992) y en Amaicha del Valle (2002). Si bien no acciona la idea de *comunidad moral*, destaca el análisis relacional que propone para comprender la producción del grupo comunitario, en cuanto modalidad organizativa *vis-à-vis* a la constitución de sus miembros en sujetos, accionando entre otras identidades étnicas. Por nuestra parte, entendemos que el concepto *comunidad moral* ilumina la comprensión de la configuración de la comunidad yaveña como grupo que se (re) produce y redefine en el tiempo, al posibilitar articular en el análisis la dimensión estructural con la subjetividad de sus miembros y evitar caer en su reificación y en análisis “morfológicos”.





otros yaveños sobre ella:

- *"La comunidad es, por ejemplo, los que estamos viviendo en este terrenito, ahora mismo, y que estamos unidos a través de varias cosas. Por eso le llamamos comunidad... que estamos comúnmente trabajando..."*

Investigador- *¿Y qué cosas son específicas de la comunidad? Por ejemplo, ¿en las reuniones comunitarias de ustedes participa gente de otra comunidad?*

- *¡No! No todas las veces. Si viene alguno, alguno así como del Movimiento Campesino a escuchar, a presentar algún proyecto o viene de alguna otra organización, participa y ve las inquietudes...*

Investigador- *¿Tiene que pedir permiso?*

- *Sí, a veces sí, pero si sabemos que viene para obrar de buena fe, está bien, que pase, que venga. Pero si viene para sacarnos todo lo malo de la comunidad, por ahí no nos interesa" [Camilo, 2005].*

Años más tarde, la entidad "comunidad" se había constituido en una cuestión a develar en la pesquisa, por lo que se volvió a conversar con Camilo sobre ella, quién explicó:

- *"Una comunidad es un lugar donde vivimos mucha gente y compartimos muchas cosas en común, porque compartimos muchas cosas en común, aunque no queramos y seamos medios peleados. Tenemos que limpiar los canales de riego, tenemos que compartir la siembra, tenemos que compartir el agua, y así muchas cositas compartimos nosotros acá.*

Investigador - *¿Por qué la siembra tienen que compartir?*

- *Porque por ahí nos ponemos de acuerdo para sembrar, compartimos, por ejemplo, de allá arriba para abajo todos no podemos sembrar el mismo día [por falta de agua] Hay que turnarse" [Camilo, 2007].*

En sus relatos, Camilo accionó diferentes sentidos asociados a "comunidad". Fue referenciada como un espacio geográfico – "lugar" – donde reside y trabaja gente, la aldea. También remitió a un grupo de personas que cohabitan en ese espacio y están "unidos a través de varias cosas", es decir un grupo de convivencia y de pertenencia, la vecindad de una aldea. Adicionalmente, en la conversación se refirió a la "comunidad aborígen" en su acepción de instancia de organización y representación del grupo comunitario reconocida por el Estado, que se objetiva en la personería jurídica de "comunidad indígena".

Ese repertorio de sentidos asociado a "comunidad" resultó ser representativo de un pensamiento o sentido común ampliamente difundido en la comarca. Lejos de remitir a un repertorio de significados compartidos uniformemente y movilizado de la misma forma por los yaveños, los sentidos concurrentes fueron accionados con diferente énfasis por las personas, según el contexto de la conversación y la posición social e idiosincrasia de quién lo enunciaba. En función de ello, se interpreta a la categoría "comunidad"

como constitutiva de un sistema o código de comunicación local, altamente referencial, que alberga cierto margen de (des)entendimiento. En el presente texto, el análisis se centrará en el referencial enunciado por Camilo y, oportunamente, se lo contrastará con otras miradas existentes en la comarca.

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

## LA COMUNIDAD COMO ALDEA: UN ESPACIO DE CONVIVENCIA

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

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

En la narrativa de los nativos entrevistados: “*la tierra es de la comunidad*”, pertenece al conjunto de vecinos. Ahora bien, al interior de cada aldea existe una distribución tradicional del espacio para el uso de cada grupo doméstico



o "familia". El área de pastoreo es considerada de pertenencia comunitaria, aunque en algunas aldeas está definida la zona de pastaje para cada familia. En el área de "rastros" y en la de residencia están definidos y cercados los lotes sobre los que tiene derecho de uso cada grupo doméstico, que se hereda o transfiere entre parientes. Los edificios públicos, caminos y acequias son considerados de pertenencia y uso comunitario.

Según los testimonios obtenidos, los límites de cada aldea históricamente estuvieron, más o menos, definidos y reconocidos por los yaveños. Para la obtención de la personería jurídica agrimensores debieron demarcar el territorio de cada "comunidad", lo que en algunos casos generó conflictos entre aldeas, actualizando y fortaleciendo el sentido espacial de "comunidad".

## LA COMUNIDAD COMO VECINDAD: UN GRUPO DE PERTENENCIA

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

Existen cosas que se comparten que son más objetivas que otras. Nótese como en la segunda oportunidad Camilo fue más enfático en explicitar la necesidad de compartir el uso del agua, el cronograma de siembra y el trabajo para mantener las acequias, a los que se podría agregar el uso de la capilla o la asistencia a la "reunión comunitaria" y las tareas que allí se definen y distribuyen entre los vecinos. Los integrantes de una aldea se sienten compelidos a compartir y coordinar gran parte de esas actividades, para que la producción agropecuaria sea viable, así como, la vida en (la) "comunidad".

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

## LA COMUNIDAD COMO INSTITUCIÓN: LA “COMUNIDAD INDÍGENA”

La formalización del grupo comunitario a través de la figura jurídica de “comunidad indígena”, además de actualizar el sentido espacial de “comunidad”, también lo hizo con el de grupo de pertenencia, al conformar una entidad de organización y representación del ‘nosotros’. Entre 1996 y 2000, las “comunidades” de la comarca obtuvieron la personería jurídica e iniciaron el litigio contra el Estado provincial para que les sea adjudicado el título de las tierras.

La tramitación de la personería jurídica supuso objetivar y crear los elementos que representan y, como observa Bourdieu (1990), “hacen al grupo”, que pasa a existir por medio de sus representantes y símbolos. En ese proceso se definió el nombre de la “comunidad aborígen”, en todos los casos (re)afirmando la denominación con la que tradicionalmente se conoce al paraje. Se estableció un objetivo colectivo, que en general se orienta al bienestar de sus miembros. Se eligieron autoridades y los mecanismos para su elección y renovación, en todos los casos mediante mayoría simple en asamblea. Se definieron y reafirmaron los límites físicos o espaciales de la “comunidad” y se realizó un censo de los miembros que la integran, explicitando los mecanismos para pertenecer al grupo. Se (re)construyó la historia del grupo, identificando sus costumbres y normas de convivencia. Esos elementos se plasmaron en un reglamento o estatuto, que presenta gran similitud entre las diferentes aldeas, en parte por haber sido asesoradas por las mismas organizaciones sociales.

La formalización del grupo comunitario, supuso una objetivación de la “comunidad” en cuanto grupo de convivencia. Parte de las normas comunitarias, en su mayoría relativas al uso y distribución de los recursos, que estaban implícitas y gozaban de cierto principio de entendimiento entre los vecinos, fueron explicitadas y (re)definidas a través de un sistema de derechos, obligaciones y sanciones, pautados en la “reunión comunitaria” y explicitados en el estatuto. La objetivación de las normas se orientó a racionalizar, en el sentido *weberiano* de tornar impersonal y racional, la resolución de conflictos entre vecinos. Adicionalmente, la “comunidad aborígen”, a través de la figura del “presidente” o “cacique”, se constituyó en el canal formal de representación y comunicación del grupo con el mundo externo.

De este modo, la creación de la “comunidad aborígen” no sólo formalizó una entidad representativa de los miembros de la aldea, sino también creó un mecanismo que tiende a avanzar sobre la ‘administración’ de la convivencia en la aldea. En su acepción institucional, “comunidad” suele

ser accionada cuando los nativos se refieren a la vinculación del grupo de vecinos con agentes institucionales externos o a su intervención para gestionar y/o resolver aspectos de la convivencia de la aldea.

## LA PRODUCCIÓN DE LA COMUNIDAD EN LA DEFINICIÓN DE SUS FRONTERAS

En una primera aproximación, la distribución de las aldeas en la comarca yaveña puede ser observada por su agregación en dos valles. En el primero se encuentra Yavi, "el pueblo", y cinco aldeas circundantes. En el segundo, a unos 20 kilómetros de Yavi, se sitúan las cuatro restantes. A lo largo de cada valle, la distribución de las aldeas es dispar. En algunos casos el caserío se encuentra rodeado de pastizales, un relativo aislamiento que facilita su identificación y delimitación como aldea, en otros, las casas y "rastros" se disponen en un *continuum* que se extiende a lo largo de más de una "comunidad", que sólo una persona familiarizada con los límites locales puede reconocer donde comienza y acaba cada una.

Como observa Cohen (2001), los límites físicos favorecen la objetivación de las *comunidades*; sin embargo, cuando se tornan borrosos son los simbólicos los que deben ser producidos y reafirmados por el propio grupo para su auto-reconocimiento. Entre los yaveños una de las acepciones de "comunidad" más accionada refiere al grupo de pertenencia, al 'nosotros', que se (re)produce en el tiempo. La idea de grupo sólo tiene sentido si es pensada como una entidad que se constituye en relación a otras, por medio de la diferenciación. Así, en la producción del grupo se construyen fronteras que delimitan un dentro y un afuera, definiendo la posición de cada persona en relación al 'nosotros'. En la construcción de esos límites se movilizan elementos físicos y simbólicos. Como fue observado, la dimensión espacial de la "comunidad" adquiere sentido y es reforzada siempre en relación al grupo de vecinos y a la entidad que los representa. A continuación, analizaremos las normas que regulan la membrecía a la "comunidad" yaveña, entendidas como uno de los límites simbólicos sobre los que se configura.

En las conversaciones mantenidas con los nativos, el parentesco –sea por vínculo sanguíneo o por casamiento– surgió como el único mecanismo institucionalizado, reconocido y avalado por la "comunidad aborígen" para tornarse miembro del grupo comunitario. La unidad que integra una "comunidad" es la "familia", en el sentido de *comunidad doméstica*, no la persona. En todo caso, una persona pertenece a una "comunidad" en su calidad de integrante de una "familia" miembro.

La amplia difusión de relaciones de parentesco al interior de una aldea, se explica porque la norma que regula la vinculación de una persona con el grupo comunitario se funda en ese principio de filiación. Ese entramado de relaciones familiares se torna más objetivo cuanto menor es el número de "familias" que la integran, lo que predispone a algunas personas a que perciban y definan la "comunidad" como "una gran familia". Otra acepción nativa de "comunidad", que evidencia no sólo los vínculos de parentesco existentes, sino ciertas pautas de funcionamiento derivadas de su proximidad social. El sentimiento de poseer una ascendencia y/u origen común es uno de los elementos simbólicos más significativos, aunque no el único, que permite a los miembros de una "comunidad" percibirse y reconocerse como un 'nosotros'.

El casamiento, al ser un mecanismo que posibilita crear un vínculo con una "comunidad", explica que no todos los miembros de una aldea se reconozcan como parientes, constituyéndose en uno de los modos a través del que se redefine la composición del grupo. Adicionalmente, posibilita que una persona esté vinculada a más de una "comunidad", pues ninguna de las "comunidades aborígenes" estudiadas aplica la pérdida de la membrecía por no residir en la aldea o por tener un lazo con otra.

Una norma común a todas las aldeas es la prohibición de la compra-venta de tierra a personas que no pertenecen a la "comunidad", constituyéndose en otro mecanismo de regulación de la composición del grupo. Sin embargo, en algunas aldeas se registró cierta 'flexibilidad' en la aplicación de dicha regla. Conforme las circunstancias, la norma podía ser reconsiderada y un vecino ser autorizado por la "comunidad aborígen" a transferir, temporal o permanentemente, el derecho de uso de sus lotes a terceros. No obstante ello, el parentesco constituye la única vía esperada o deseada de acceso a un grupo comunitario, pero, ¿cuál es el sentido de la norma?

Entre los motivos que llevaron al establecimiento de esa regla, algunos argumentaron que constituye una "tradición" local, en cambio otros explicitaron que es una forma de preservar la tierra en manos del grupo comunitario y evitar su fragmentación frente al ingreso y/o venta a foráneos. Otro factor a considerar es la legislación relativa a la regularización de la tenencia de tierra de las "comunidades indígenas", que prohíbe la venta y/o arriendo de tierras, en las "comunidades indígenas" que hayan recibido el título de propiedad (Ley N°23.302, Art. 12). Es de destacar que todas las "comunidades" yaveñas están bregando por sus títulos, lo que amplía la comprensión de la generalización de la regla en cuestión.

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

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

Los relatos comparten la idea de que el grupo comunitario, representado en la figura de la “comunidad aborígen”, “ve” (evalúa) a la/s persona/s que desea/n residir en la aldea. Se busca la reproducción del grupo comunitario a partir de integrar elementos semejantes, preservando su “modo de vida” y la cualidad del grupo. A diferencia de las “comunidades aborígenes” que cuidan celosamente la existencia de un vínculo de parentesco con los nuevos integrantes, en estas otras, la noción de “pariente” puede ser flexibilizada ante una persona, que sin ser de la familia es como si lo fuese, porque es “gente buena”, ‘es como la gente, como nosotros’. En ambos casos, se trata de preservar un estilo de vida, una modalidad de convivencia en la que se deben compartir recursos cruciales para la sobrevivencia de cada familia, para lo que es necesario poseer una cualidad moral, otra de las fronteras simbólicas que los distinguen de otras personas y de otros grupos.

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

## LA ALDEA YAVEÑA: UNA COMUNIDAD MORAL

En las narrativas de los yaveños suele expresarse cierta idealización de la calidad moral del entorno comunitario, especialmente cuando se lo compara con ámbitos foráneos, como las ciudades pensadas como inseguras y adversas, o esferas locales, como la política concebida como "sucía" y "mentirosa", por "dividir" y "hacer pelear a la gente" (Cowan Ros, 2013).

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

*"La comunidad perfecta... no sé si habrá. Tendría que ser todos unidos y todos pechando el mismo carro y no acercarse al carro y solamente estar apoyado ahí y decir 'hago fuerza...', sino que realmente hacerla a la fuerza, esa sería. Y compartir todo! Yo vengo viviendo varios años acá y no estamos lejos, estamos ahí nomás, estamos cerca de la realidad" [Camilo, 2007].*

La "unión" es un valor fundamental para los vecinos, probablemente el más invocado. En ella se funda la buena convivencia. Pero, ¿cuál es el significado de "unión"? Camilo ilustra ese valor en una circunstancia que remite a la unión en la acción, "...*todos unidos, todos pechando del mismo carro*". En el cotidiano de la aldea ese tipo de unión se logra a través de "compartir", "participar" y "cooperar" o "ayudarse recíprocamente", es decir en la convergencia de las familias en acciones conjuntas para lograr diferentes objetivos orientados a "progresar", "crecer" o "mejorar", un repertorio de categorías que insistentemente accionaron para retratar su proyecto de futuro, contrapuesto a una definición de presente que es preciso cambiar. "Familias necesitadas" o "humildes" fueron términos enunciados para ilustrar cierta precariedad material en sus vidas. La unión para mejorar lleva implícita la idea de que individualmente no se puede progresar. Pero, la convergencia de todos no significa unión si no existe consenso en la meta a seguir. Si como observa Camilo, apoyarse en el carro y no pechar no contribuye a avanzar, tampoco lo hace "pechar" en diferentes direcciones. De ahí, que "unión" signifique convergencia en la acción y en el pensamiento.

La "igualdad" es otro de los valores que rige el principio de ordenamiento y comportamiento al interior de una aldea. Los vecinos se piensan como formando parte de una misma clase de persona. Poseen un mismo estatus derivado de un origen común, en oposición a una estratificación por estirpes. Comparten un mismo "modo de vida", pues tienen "costumbres", estrategias

de vida y "forma de ser" semejantes. La igualdad en cuanto ideología se traduce en retórica a través de la máxima "todos tienen los mismos derechos y obligaciones", principio que se imbrica con la idea de que sólo es posible progresar de manera colectiva.

La "autonomía" es un valor invocado y defendido. Remite a la autodeterminación del grupo comunitario para definir su composición, las normas que rigen la convivencia interna y/o cualquier evento que tuviere lugar en su territorio. A través de la "reunión comunitaria" y de los procedimientos asociados a ella, se busca gestionar los conflictos que emergen entre vecinos, para resolverlos en la intimidad del grupo, preservando que trasvasen los límites de la aldea y/o que se entrometan extraños. Como observó Camilo (primera cita) es una forma de evitar divulgar o "sacar todo lo malo de la comunidad", a fin de preservar su cualidad moral.

De este modo, el ideal de la "comunidad" en Yavi se funda en un grupo autónomo, con capacidad de definir su configuración y modo de vida, donde sus miembros unidos en el pensamiento y en la acción, y en igualdad de condiciones cooperan para garantizar un bienestar común. Ciertamente, esto no resume el *etos* comunitario ni los principios de (di)visión del mundo de los yaveños, más bien remite a los valores más comúnmente invocados en su definición de "comunidad". La afición por el trabajo, la honestidad, la generosidad y el respeto por los otros, también son cualidades accionadas cuando se habla de las personas.

En función de ello, interpretamos a la comunidad yaveña como una *comunidad moral*, en la medida que el grupo se (re)produce a partir de un sistema de valores y un código de comunicación comunes, que lo cohesiona, permite su auto-referenciación y regla el comportamiento de sus miembros. Pero, como observa Pitt-Rivers, "...tales valores no son uniformes, en el sentido de que no son compartidos igualmente por todos los miembros de la comunidad, (...) varían según la posición del individuo en la estructura social. Esa variación, que a veces origina rivalidades, conduce también a una serie de inconsistencias lógicas, las cuales, sin embargo, no son sociológicamente inconsistentes. Más bien, cabe atribuirles a la necesidad de reconciliar lazos sociales conflictivos dentro de la misma comunidad y dentro de los mismos individuos. Las formas en que esa reconciliación se verifica dan a la estructura de la sociedad muchas de sus características" (Pitt-Rivers, 1971:10-11).

Desacuerdos en torno al turno de riego, al trabajo aportado por cada familia en tareas comunitarias, a daños causados en los cultivos por animales sueltos, a la inasistencia a las "reuniones comunitarias", a la distribución de los recursos de los programas sociales y, en especial, a la adhesión a diferentes candidatos políticos fueron los temas que más frecuentemente enfrentan a los vecinos. Según las circunstancias, esos desentendimientos pueden permanecer como tensiones alimentadas por comentarios o rumores, o

evolucionar en "peleas" en las que las "familias" restantes pueden explicitar su adhesión por una de las partes en conflicto, accionándose facciones al interior de la "comunidad". Esas situaciones, consideradas de "desunión", son temidas pues perjudican el bienestar y la vida en (la) "comunidad", pudiendo afectar la subsistencia de las familias cuando se expresan en disputas por los recursos.

Si bien en los estatutos comunitarios están explicitadas puniciones –cobro de multas y/o trabajo adicional– para quien transgrede alguna norma, rara vez se accionan. En un ámbito social donde las relaciones son cara a cara y existen intrincadas *relaciones múltiples* (Bailey, 1971), pues las personas suelen referenciarse y estar vinculadas por más de un lazo –parentesco, compadrazgo, vecindad, religioso y/o político–, la prominencia de vínculos personales torna impracticable la implementación de normas universales. Tal vez por ello, algunos piensan que la "comunidad aborigen" interviene como juez y parte en los conflictos comunitarios.

El principio de "igualdad" parece ser implementado a partir de la interpretación de quienes tienen más influencia en la "reunión comunitaria". No todos son (tan) iguales en la aldea. La dificultad de punir a través de sanciones estatutarias, es contrabalanceada con las valoraciones con que las personas juzgan el proceder de los otros, para validar sus puntos de vista y desautorizar a su(s) contrincante(s), en un intento de sumar adherentes a su causa. Es que "...*la unidad moral de la aldea se consigue a través de una opinión pública activa y altamente articulada*" (Pitt-Rivers, 1971:45). "Individualista", "egoísta", "falto de conciencia", "descomprometido" u "oportunista" formaban parte de una serie de categorías, que en ocasiones ganan la fuerza de estigmas personales y/o familiares, accionadas para (des)calificar a sus contrincantes. Una *política de reputación* o *pequeña política*, al decir de Bailey (1971:2), fundada en juicios éticos aplicados a las prácticas de otros sobre los que se (re)producen una valoración de la 'estatura' o posición de cada vecino.

El honor de cada persona y del conjunto de vecinos, también tiene un papel activo en la producción de otra frontera simbólica de la "comunidad", que delimita al grupo en función de su cualidad moral. En ese recorte, algunos vecinos, los que no cuentan o no se puede contar para emprendimientos colectivos, quedan situados en una posición ambigua en los confines del grupo. Así, cuando los nativos accionan la categoría "comunidad" pueden no referirse a la totalidad de los vecinos de la aldea, sino a los que más fielmente representan la esencia y valores de la "comunidad", como cuando Camilo se refería a la parcialidad de vecinos que participaba del Programa agropecuario.

La posición de quienes no gozan de alto prestigio en la "comunidad" es ambigua y cambiante, así como su propia definición de lo que es la "comunidad". Ciertamente, fueron ellos quienes más contribuyeron a develar



intrigas y conflictos, que dividían y unían a los vecinos en una dinámica de facciones antagonicas que se accionan y retroalimentan a partir de otras redes de filiación (políticas, religiosas, parentesco, etc.). En su perspectiva, la "comunidad" no era el todo homogéneo y armónico constituido por iguales. Tampoco era el ámbito de la "unidad" y la "solidaridad" que con frecuencia se idealiza en las narrativas que exaltan la cualidad del mundo indígena. Para ellos la "comunidad" era un ámbito de "peleas" y "acusaciones", que, por algún motivo que no acababa por aclararse en sus relatos, los solían tener por destinatarios. Fueron ellos los que menos arriesgaban al relatar "todo lo malo de la comunidad", a revelar todo lo que la facción dominante tenía para ocultar. También fueron ellos los que posibilitaron visualizar que se puede participar de diferentes dimensiones o recortes de lo que se defina por "comunidad", ya que se puede residir en la aldea y ser una familia censada por la "comunidad aborigen", sin pertenecer a las familias o facción dominante, ni asistir a los eventos o participar de "los proyectos de la comunidad", convocados y movilizados por ese grupo. Estos *outsiders* se sienten marginados y, conforme las circunstancias, se autoexcluyen de participar de la "reunión comunitaria" en cuanto los grupos familiares que le son antagonicos dominan la escena.

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

## ¿UNA COMUNIDAD CORPORATIVA?

En la comarca yaveña la "comunidad" no es la única entidad de agregación ni de referencia de las personas, más bien es uno de los principios de filiación que intervienen en la producción de la sociabilidad y la estructura social yaveñas.

El *parentesco* es un principio de reconocimiento, de referencia y de agregación fundamental entre los yaveños. No sólo la *comunidad doméstica*, sino los *parientes* (familia extensa) configuran redes de autoreconocimiento, que se accionan en diferentes momentos, sea para solicitar ayuda, compartir ámbitos festivos y de trabajo y/o encarar diferentes emprendimientos (productivos, sociales o políticos). A través del vínculo entre compadres y comadres, prácticas muy difundidas en la comarca, puede ampliarse la red de relaciones sociales más íntimas.

Al constituir el parentesco el principal mecanismo por el cual se (re) produce el grupo comunitario, no es de extrañar que en cada aldea sean

prominentes determinados apellidos<sup>8</sup>. Portar un mismo apellido indica altas probabilidades de poseer vínculos de parentesco, pero no lo garantiza. Se identificaron varios casos de ese tipo, incluso al interior de aldeas. En algunas situaciones, efectivamente parecía no existir lazo familiar entre ellas; en otros, frente a la negación del vínculo por una de las partes, al conversar con la otra se relevaba un no conocimiento derivado de un conflicto o tensión familiar. Los vínculos de parentesco predisponen a las personas a reconocerse y unirse, pero no garantizan la armonía. Tensiones que emergen en el interior de la “comunidad” o en las contiendas electorales pueden llevar a los miembros de un linaje a “apoyarse” solidariamente y unirse en una facción o a fragmentarse, situación favorecida cuando alguien se ve interpelado por solicitudes de adhesión de dos partes en conflicto, con quienes mantiene algún vínculo. En Yavi operan procesos de *familiarización* y *desfamiliarización*, nociones propuestas por John Comerford (2003) para aprehender las subjetividades de los actores en su recorte de lo que definen por “familia” en cada momento, así se evita sobrevalorizar el vínculo institucional (de sangre o matrimonial), por sobre los significados nativos.

Al interior de las aldeas puede reconocerse personas más sensibilizadas con la espiritualidad religiosa, que se movilizan y agrupan en torno de sus símbolos. En la década de 1970, frente a la dificultad de los aldeanos para trasladarse al pueblo y asistir a la misa dominical y a la escasez de curas para asistir a las aldeas, la Prelatura de Humahuaca fomentó la construcción de capillas en cada una y fomentó la formación de “animadores religiosos”, para garantizar la movilización periódica del grupo de vecinos practicantes. Paralelamente, esos grupos fueron promocionados y asistidos a través de diferentes proyectos sociales de una ONG dependiente de la Prelatura. Entre algunas familias es tradición venerar la figura de un santo/a que está bajo el cuidado de un “alférez” encargado de homenajear a la imagen, circularla entre los devotos y preparar los festejos en su día. En las últimas décadas, las iglesias evangélicas han ganado difusión en la comarca, en especial a partir de difundirse a través de redes de parentesco. Los grupos católicos y los evangélicos se accionan especialmente por ocasión de los eventos religiosos, momentos en los que se tornan visibles y se observa su entrelazamiento con

∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞

8 El padrón electoral de la comarca constata cuantitativamente ese fenómeno. De los 127 apellidos existentes, 15 de ellos (el 12% del total), cada uno portado por más de 20 personas mayores de 18 años abarcaban al 56% de la población en condiciones de votar. En contraposición, 78 apellidos (el 61% del total), cada uno portado por no más de 3 personas mayores de 18 años, abarcaban aproximadamente el 13% de la población. En lo que respecta a su dispersión espacial, de los 15 apellidos más difundidos, 4 estaban distribuidos principalmente entre residentes de las aldeas del segundo valle, siete en las aldeas circundantes al pueblo y cuatro no tenían un patrón de dispersión preciso.

otras redes sociales, especialmente las de parentesco y vecindad.

Otra red de filiación distintiva es el Movimiento Campesino, organización de productores agropecuarios originada a fines de la década de 1990, a partir del patrocinio de otra ONG de promoción social. En la comarca aglutina alrededor de 80 familias de seis aldeas, que se movilizan principalmente en torno a la ejecución de emprendimientos comerciales y productivos. El sentimiento de pertenencia en relación al Movimiento varía según el grado de involucramiento que tenga cada persona en la organización de eventos y en la toma de decisiones. Las "bases" suelen referenciarlas más por la "ayuda" que brinda –recursos y asistencia técnica–, el tema que trabaja y/o sus dirigentes, que por los objetivos que estos últimos adjudican a la organización, vinculados al desarrollo del territorio. Si bien los técnicos y dirigentes apelan a que sea la "comunidad", en cuanto grupo corporativo, la que adhiera y participe en el Movimiento, rara vez ocurre ese comportamiento. Suelen ser grupos de afinidad, que se (re)conocen en otras redes de filiación, las unidades movilizadas en cada aldea que adhieren al Movimiento.

Por último, destacan las redes de filiación política. En la comarca existen dos partidos políticos nacionales. En las últimas décadas, los sucesivos fracasos en la gestión nacional de uno de ellos ha derivado en su existencia mínima en la comarca, viéndose desplazada la dinámica de la política local a la disputa de dos facciones del otro partido. La temporalidad, marcada por la contienda electoral, es una característica de esta red de filiación que se expande en la época de la campaña, proyectándose y sumando adhesiones sobre el soporte de otras redes de filiación –parentesco, vecindad y religiosas–, para replegarse en su grupo conductor durante el resto del año (Cowan Ros, 2013).

De este modo, la sociabilidad en la "comunidad" yaveña se configura sobre diferentes redes de filiación, que lejos de coexistir como grupos sociales separados, se entrelazan y permean unos a otros adquiriendo una determinada configuración o estructura social en cada aldea. Al igual que lo observado por Clifford Geertz en las aldeas balinesas, lo que es más o menos constante en las aldeas yaveñas es la serie de elementos (redes de filiación) que la componen. La aldea no es una unidad de organización en sí misma, sino la resultante de diferentes niveles de organización social que operan en un espacio (Geertz, 1959:1010). Esa configuración posee cierta especificidad y dinamismo en cada aldea, producto de la temporalidad propia de las redes de filiación, ya que son accionadas y se tornan visibles en determinadas épocas del año, por ocasión de diferentes eventos, para permanecer menos activas en otros.

El parentesco, la política, los grupos religiosos o el Movimiento Campesino no son principios de filiación confinados a los límites de la aldea. Estos la trasvasan articulando y relacionando miembros de distintas aldeas

en redes de filiación territoriales, que se movilizan en torno de diferentes elementos e intereses. En esta perspectiva, la “comunidad” es un principio de filiación más, que converge en ese entramado de relaciones sociales sobre el que se configura la sociedad yaveña. Ese entrelazamiento es el resultado de modalidades de agregación, que se fundan en el reconocimiento mutuo, pero también en la diferenciación, a partir de la segregación que opera entre redes y de las tensiones y conflictos que emergen dentro de cada una de ella.

## CONSIDERACIONES FINALES

Si bien no existe una única definición o sentido de “comunidad” en Yavi, los significados movilizados en torno a dicha categoría remiten a cierta percepción nativa sobre un aspecto del “modo de vida” en el lugar. “Comunidad” es una categoría polisémica. Tras ella se articulan significados que recortan diferentes entidades, que adquieren sentido relacionalmente y conforme quién lo enuncie y en qué contexto.

La “comunidad indígena” en general, y la yaveña en particular, han adquirido relevancia en las últimas décadas, favorecidas, entre otros aspectos, por el accionar de representantes indígenas y del Estado. Al reconocerla por medio de la personería jurídica y condicionar a ella el reconocimiento de los aborígenes en cuanto “sujetos de derecho” y la canalización de recursos públicos destinados a esa población, se ha favorecido a la “comunidad” en cuanto principio de agregación y filiación accionado por los nativos, especialmente para canalizar sus demandas ante el Estado. La “comunidad” en cuanto grupo cohesionado con comportamiento corporativo, puede accionarse en determinadas circunstancias, por lo general, cuando sus miembros coinciden en que sus intereses son afectados por el accionar de un agente externo, como ocurre en algunos casos de reivindicación de los títulos de las tierras que ocupan.

No obstante ello, entendemos que el comportamiento corporativo es más una eventualidad que una cualidad de la “comunidad”. El hecho de que en el territorio de la aldea coexistan dos tipos de *comunidad*, la de *vecindad* y la *doméstica* –o *grupo doméstico*– hace que no siempre sean convergentes los intereses de ambas, siendo más frecuentes la división en facciones antagónicas, sobre las que se agregan los miembros de una “comunidad” o la emergencia de una facción, que acciona y “habla” en nombre de la vecindad, aunque no todos se sientan representados. Estas modalidades de vinculación también fueron verificadas por Nussbaumer (2011) en “comunidades” *huarpes* de la provincia de Mendoza, incluso en el contexto del litigio por los títulos de las tierras.

En la última década, han (re)emergido narrativas que al asociar la idea de vida armoniosa y de comportamiento unificado con la de noción de comunidad,

acaban por idealizar lo indígena. Esa perspectiva también permea parte de la literatura académica. Entendemos que ese desvío opera por accionarse dicha categoría como variable explicativa, especialmente al hacerse eco de los testimonios de los informantes, sin antes mediar el análisis de la misma, lo que favorece el encantamiento con el punto de vista nativo y, en consecuencia, la cosificación de la categoría. En la "comunidad indígena", como en todo agrupamiento social, se configura un social que se construye y cohesiona a partir de ayudas y negociaciones, de acuerdos y divergencias, de cooperación y especulación, de totalidades y facciones, de lealtades y traiciones, impregnando de dinamismo a ese universo social.

.....0.....0.....0.....

## BIBLIOGRAFÍA

### **Bailey, Frederick**

1971. "Gift and poison". En: Bailey, Frederick (org.) *Gifts and poison*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 1-25.

### **Barth, Fredrik**

2000. "Os grupos étnicos e suas fronteiras". En: Barth, Fredrik. *O guru, o iniciador. E outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, pp. 25-68.

### **Bartolomé, Miguel**

2003. "Los pobladores del 'desierto'. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina". En: *Cuadernos de Antropología Social*, N°17, pp. 162-189.

### **Bourdieu, Pierre**

1990. "A delegação e o fetichismo político". En: Bourdieu, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliensis, pp. 188-206.

### **Cohen, Anthony**

2001. *The symbolic construction of community*. Taylor & Francis e-Library.

### **Comerford, John**

2003. *Como uma família. Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: NUAP e Relume Dumará.

### **Cowan Ros, Carlos**

2013. *La trama de lo social. Familia, vecindad y política en la producción de la cotidianidad en comunidades andinas del norte argentino*. Madrid: Editorial Académica Española.

**Elias, Norbert y Scotson, John**

2000. *Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

**Geertz, Clifford.**

1959. "Form and variation in Balanise village structure". En: *American Anthropology*, N°61, pp. 991-1012.

**Isla, Alejandro**

2002. *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.

1992. "Dos regiones, un origen. Entre el 'silencio' y la furia". En: Isla, Alejandro (org.) *Sociedad y articulación en las Tierras Altas jujeñas. Crisis terminal de un modelo de desarrollo*. Buenos Aires: Proyecto ECIRA, ASAL, MLAL, pp. 167-215.

**Madrado, Guillermo**

1982. *Hacienda y Encomienda en los Andes. La Puna argentina bajo el marquesado de Tojo. Siglos VIII a XIX*. Buenos Aires: Fondo Editorial.

**Nussbaumer, Beatriz**

2011. "Don Camilo y Peppone *reloaded*. Los sentidos de comunidad y la disputa territorial *Huarpe* en Mendoza". En: Nussbaumer, Beatriz y Cowan Ros, Carlos (ed.) *Mediadores sociales. En la producción de prácticas y sentidos de la política pública*. Buenos Aires: Editorial CICCUS.

**Pitt-Rivers, Julian**

1971. *Los hombres de la sierra. Ensayo sociológico sobre un pueblo andaluz*. Barcelona/ México: Ediciones Grijalbo.

**Tönnies, Ferdinand**

1947. *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Editorial Losada.

**Weber, Max**

2005. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de la Cultura Económica.

**Woortmann, Klaas**

1990. "Com Parente não se neguceia'. O campesino como ordem moral". En: *Anuário Antropológico/87*, pp.11-73.

## AGRADECIMIENTOS

Se agradece a los pobladores de la comarca yaveña por su disposición para compartir su experiencia de vida y a los aportes brindados por Ximena Arqueros y Nela Gallardo.