

REACOMODAMIENTOS INDÍGENAS: ENTRE LOS COMIENZOS DE LA COLONIZACIÓN Y LA MODERNIDAD TARDÍA

INDIGENOUS RECOMMENDATIONS: BETWEEN THE BEGINNING
OF COLONIZATION AND LATE MODERNITY

Carlos Eduardo Zanolli*

RESUMEN

La conformación de un pueblo de indios en el contexto del siglo XVI americano, donde hasta la propia historia individual y colectiva tenía un valor relativo, trajo aparejada una cantidad de situaciones tal vez impensadas que, como en el caso de las (re) emergencias indígenas acontecidas en las últimas décadas del siglo XX, incluyen la presencia de voces y agentes que intentan sacar el mayor provecho posible de su coyuntura de dominados. El objetivo del presente trabajo es realizar una reflexión comparativa de ambos acontecimientos.

ABSTRACT

The formation of an Indian village in the context of American sixteenth century, where even the individual and collective history itself had a relative value, brought about a number of situations you may unthinkable that, as in the case of (re) indigenous emergencies occurred in the last decades of the twentieth century , they include the presence of voices and agents who try to make the most out of their situation of dominated. The aim of this study is a comparative reflection of both events.

PALABRAS CLAVE

San Antonio de Humahuaca – Emergencias indígenas – Siglo XVI – Siglo XX.

KEYWORDS

San Antonio de Humahuaca – Indigenous Emergencies - XVI Century - XX Century.

Recibido: 03 de octubre

Aceptado: 20 de diciembre

* Licenciado en Ciencias Antropológicas y Doctor en Antropología (Universidad de Buenos Aires).
E-mail: carloszanolli@yahoo.com.ar



INTRODUCCIÓN

La mayoría de nuestros trabajos¹ se han centrado en el análisis de los hechos y procesos que determinaron el cambio, de identidades étnicas a una identidad colectiva, durante la colonia en América. Para ello nos focalizamos en los cambios, adaptaciones y reacciones que experimentaron los grupos étnicos que ocuparon el sector de los Andes Meridionales correspondiente a la Puna Árida y sus bordes, analizando a su vez la capacidad que desarrollaron para organizar su experiencia bajo sistemas de dominación. En este análisis nos detuvimos en el surgimiento y consolidación de un pueblo de indios, San Antonio de Humahuaca, y de un pueblo de españoles, San Bernardo de la Frontera de Tarija. Particularmente en el primer caso observamos el surgimiento de dos actores sociales particulares: una nueva genealogía de caciques locales ya sin la mediación del imperio incaico, pero a su vez permeados por la coyuntura colonial y el encomendero quien, según los contextos y las personalidades, podría elegir estar más cerca de sus encomendados o no. Vimos también el surgimiento de nuevas instituciones como las cofradías de indios, las cuales contribuyeron a la inserción de la comunidad en un mercado más amplio favoreciendo la circulación de

dinero o del crédito, hechos que repercutieron instantáneamente sobre el consumo, dinamizando la economía local. Por fin la aparición del tributo al que lejos de considerarlo una carga nos permitimos analizarlo como un elemento unificador a nivel comunal.

Sería entre temerario y desacertado afirmar que el proceso que se dio en Humahuaca a partir de 1593 se repitió de manera similar en otros lugares de América, lo que sí creemos es que, más allá de los casos particulares, en el desarrollo de la conquista y de la colonización temprana de América, ha habido lineamientos generales comunes. En tal sentido creemos que el siglo XVI en América aparece como un siglo en el que se recrea el pasado en función de un nuevo presente, un presente con nuevos actores sociales, donde los límites estaban todavía en pleno proceso de definición, los cuales se fueron consolidando en los siglos XVII y XVIII.

Las lecturas de las actuales (re) emergencias indígenas² nos llevan a finales del siglo XX. A partir de la década de 1990 —y de una manera más o menos general en toda América Latina— el indígena comenzó a adquirir una visibilidad diferente a la que tuvo en prácticamente toda la época republicana. Pero estas (re) emergencias

¹ Carlos Zanolli, "Estructuración étnica de la Quebrada de Humahuaca, el caso de los Omaguacas. Estudios preliminares", en *Población y Sociedad. Revista regional de estudios sociales* 1 (Tucumán 1993): 67-79; "En busca de los Omaguacas", en *Cuadernos* 5 (Jujuy 1995): 37-48; "Hacia una reflexión sobre el poder, la identidad y las estrategias en una frontera del Tucumán", en *Memoria Americana* 9 (Buenos Aires 2000): 157-174; *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca 1540-1638* (Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2005); "Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII", en *Andes. Antropología e Historia* 19 (Salta 2008): 345-373; Carlos Zanolli y Claudia Alonso, "Santa Bárbara, una cofradía de indios en San Antonio de Humahuaca (1713-1785)", en *Anuario IX. Historia regional de las Fronteras* 9 (Colombia 2004): 87-109; Carlos Zanolli, Julia Costilla y Dolores Estruch, "Cofrades, esclavos y devotos. La peregrinación al Santuario de la Virgen de Copacabana de Punta Corral. Jujuy, Argentina", en *El Ocaso del Imperio. Sociedad y cultura en el centro-sur andino*, comp. Ana María Lorandi (Buenos Aires: Antropofagia, 2013), 229-259.

² José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina* (México-Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000), y ¿Una segunda etapa de la Emergencia indígena en América Latina?, en *Cuadernos de Antropología Social* (Buenos Aires 2009): 7-22, solo por mencionar algunos en esta primera parte.

indígenas se dan, según creo, en un marco de transformaciones más amplias dentro de lo que se ha denominado genéricamente como modernidad o incluso capitalismo tardío. Las teorías de la posmodernidad se relacionan con la decadencia del movimiento modernista, al final de la década de los años cincuenta o a principios de los sesenta, correspondiendo con lo que la sociología ha llamado “sociedad posindustrial”, “sociedad de consumo”, “sociedad de los *media*”, “sociedad de la información” o “sociedad electrónica”. Toda esta cultura posmoderna también podría llamarse estadounidense, porque es la expresión interna y súper estructural de su estrategia de dominación militar, económica y por supuesto cultural. No es meramente una ilusión o una ideología, sino que tiene una sólida realidad histórica y socioeconómica con dimensiones mundiales apoyada en la tercera etapa planetaria del capitalismo. Una expansión que sucede a las etapas anteriores de los mercados nacionales y del antiguo sistema imperialista, que tuvieron cada una de ellas su propia especificidad cultural y que produjeron nuevos tipos de espacios adaptados a sus dinámicas³. Nuevamente los procesos de (re) emergencias indígenas no fueron similares en todos los países e incluso no lo fueron en distintas regiones aún dentro de un mismo país. A pesar de ello, y como señalamos para el siglo XVI, creemos que hay elementos comunes o más o menos generales que enmarcan los procesos a los que hacemos referencia.

Sería metodológicamente desacertado intentar hacer una comparación entre lo que ocurrió en el siglo XVI en Jujuy y particularmente en Humahuaca, con este proceso más general que viene ocurriendo en el siglo XX. Incluso también sería desacertada la comparación si considerásemos exclusivamente el proceso de (re) emergencias en la provincia de Jujuy. No obstante, en este trabajo nos interesa poner a disposición experiencias pasadas de investigación (pasadas en tanto anteriores pero que también remiten a un pasado histórico) para poder pensar y analizar coyunturas actuales.

TIEMPO, ESPACIO Y ACTORES EN EL SIGLO XVI

El tiempo

En el siglo XVI ensayo y error fueron más que nunca prácticas cotidianas que contribuyeron a forjar futuras identidades individuales y establecer relaciones sociales duraderas cuando no definitivas. Fue la simiente de herencias o historias que permanecieron prácticamente cristalizadas hasta el siglo XVIII. El siglo XVI fue un siglo particular y en muchos casos fundante. Su complejidad radica en parte en la ausencia de categorías rígidas y de límites fijos.

Altman⁴ da un excelente panorama de los antecedentes sociales de la América hispana. Situada en Cáceres, ciudad

³ Sobre el tema se puede ver Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002); Fredric Jameson, *La lógica cultural del capitalismo tardío* (Madrid: Centro de Asesoría y Estudios Sociales, 1995), 1, entre otros.

⁴ Ida Altman, “Emigrants and Society: An Approach to the Background of Colonial Spanish America”, en *Comparative Study of Society and History* 30/1 (Cambridge 1998): 26-47.

que “exportó” gran cantidad de célebres personajes hacia América (los Pizarro, los Ovando, etc.), la autora muestra una visión de cómo era la sociedad hispana en la primera mitad del siglo XVI, su movilidad y las formas o recursos puestos al servicio de la emigración. Si a partir de una mirada ingenua puede pensarse que la sociedad cacereña era una sociedad inmóvil, un estudio profundo demuestra todo lo contrario. La familiaridad con espacios lejanos, sobre todo Sevilla, eran prácticas comunes. La inmovilidad, en cambio, no era más que una forma de conservadurismo propio de algunos grupos familiares puesto al servicio de conservar el linaje, consolidar la riqueza y la posición de la familia. Al interior de una misma familia, movilidad y conservadurismo fueron las herramientas básicas para la conformación y dispersión de grandes y flexibles redes sociales.

La descripción parece sencilla desde el estudio, desde el ensayo, desde la investigación, pero puesto desde la perspectiva individual, la decisión de partir hacia América y más particularmente a los Andes durante el siglo XVI no parece haber sido tarea sencilla. Los viajeros llegaban a un mundo literalmente desconocido que solo tenía riquezas y bienestar en su imaginación y que la realidad, en la mayoría de los casos, se encargaría de desmentir. Aquellas personas, aquellos pioneros llevaban su ser individual, en parte llevaban y en parte dejaban atrás su relación social. En América construirían casi completamente su herencia o historia.

Esta situación no era propia ni exclusiva de los españoles. También debió ser difícil la de los mestizos recientes, aquellos

que tuvieron el privilegio de inaugurar una categoría social que hasta ese momento no poseía reglas. Mestizos nacidos en familias ricas quienes, fuesen mujeres o varones, debían pelear palmo a palmo su inserción en la red familiar primero y en la social después. Mestizos nacidos en familias pobres quienes navegaron en un mundo indefinido, moldeando y remodelando su identidad conforme las circunstancias, generando uniones, rechazos y consensos. Unos y otros interfiriendo en una sociedad donde las aguas estaban, al menos en los papeles, perfectamente divididas. Cuando todavía no se acallaban las discusiones acerca de la humanidad de los indios, los mestizos sin proponérselo, presionaban a las autoridades para que les otorgaran un lugar en la sociedad.

Por último, los indios. Aquellos que, en un lapso no mayor a diez años, festejaron la liberación del sojuzgamiento incaico, observaron los reacomodamientos hechos por los españoles sobre sus estructuras políticas y económicas y sintieron cómo muchos de esos reacomodamientos se plasmaron durante la colonia como “de tiempo inmemorial”. Dependiendo de cada caso resistieron, negociaron o murieron. La resistencia y la negociación, sea cual fuere el resultado, implicó atravesar la urdimbre del poder.

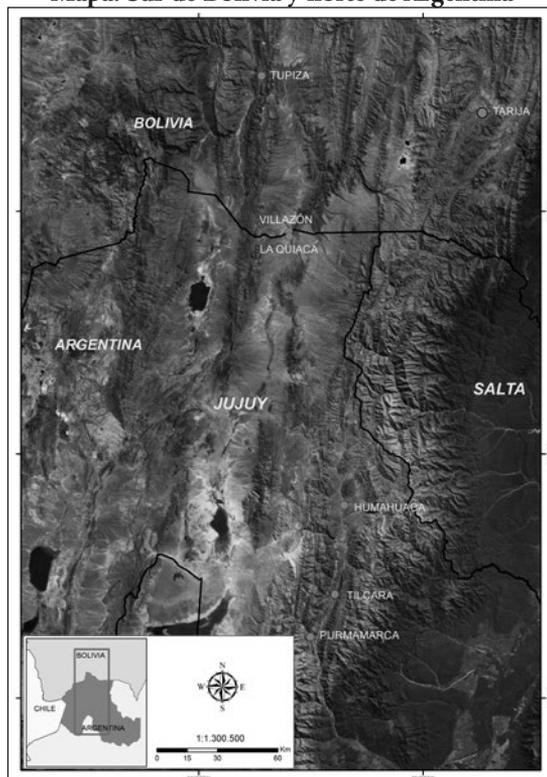
Fue un momento que, según las regiones, constituyó un instante, apenas unas décadas dentro del siglo. Eso ocurrió en el siglo XVI. El siglo en que la iglesia debió buscar en lo más profundo de su doctrina para determinar con qué y cómo se debía tratar a seres que para ellos eran nuevos. En el que los conquistadores debieron posicionarse, por la fuerza o

por negociación respecto de la Corona, mientras que aquella definía pautas de acción. En aquellos momentos, los límites al interior de los grupos estaban en permanente redefinición, pero, paralelamente, esas reacomodaciones los hacían cada vez más permeables. El individuo cobraba así una dimensión inusitada, no por su individualidad, sí por la dinámica que a partir de su reacomodación le imprimía al grupo de pertenencia. El siglo XVI en América es un tiempo y un espacio privilegiado para observar que los individuos no son productos mecánicos y pasivos de determinaciones sociales o económicas.

El espacio

En el lapso que va entre los siglos XVI al XVII, la situación sociopolítica del espacio geográfico entre Charcas y Tucumán cambió notablemente, de manera que podemos decir que fue un área en permanente redefinición. Durante gran parte del XVI y hasta las primeras incursiones de los españoles, los chiriguano fueron amos y señores de la frontera. Si bien no tuvieron una presencia permanente y efectiva, asolaron a las poblaciones circunvecinas casi a voluntad, provocando el terror entre los indígenas y grandes pérdidas económicas a los españoles. Aquellos indígenas, muchos puestos allí a instancias del Inca, quedaron librados a su suerte con la caída del Imperio.

Mapa: Sur de Bolivia y norte de Argentina



Mapa confeccionado -para el presente trabajo- por el Equipo Cartográfico del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Año 2019.

Durante el siglo XVII la presencia española fue un hecho. Los chiriguano estuvieron más contenidos a partir de la consolidación de poblaciones estables y el baluarte que significó San Bernardo de la Frontera de Tarija (1574). La Plata ya se había constituido en una ciudad importante, Tucumán era gobernación desde 1563 y San Salvador de Jujuy (1593) era una ciudad precaria, pero con cimientos definitivos. Comenzaba el lento paso de la conquista a la colonización. Durante la colonia temprana ese espacio que hoy constituye el extremo sur de Bolivia y el norte de Argentina, se fue configurando como el límite entre Charcas y la Gobernación del Tucumán.

Estamos situados entonces en un espacio periférico, pero que se constituyó como tal a partir de prácticas concretas de dominación. Prácticas que modificaron las estructuras de poder al interior de las comunidades, pero que no suprimieron la dinámica misma de la vida familiar, la cual estaba sustentada en dos instituciones básicas: el parentesco como regulador de la fuerza de trabajo, y la propiedad comunal de la tierra⁵. Lentamente se fue delineando lo que consideramos metodológicamente un nuevo espacio social ocupado por diferentes actores quienes modificaron las relaciones preexistentes. Este espacio social fue “un espacio pluridimensional, un conjunto abierto de campos relativamente autónomo, es decir más o menos fuerte y relativamente subordinado”⁶.

Caracterizado este espacio periférico debemos preguntarnos, cómo vivieron los

pobladores originarios la situación de conquista y colonización y qué significado tuvo para los españoles, según la documentación de los siglos XVI y XVII. Para los chicha que ocuparon el extremo sur de Charcas el territorio era vivido como una frontera ecológica y a la vez cultural. Ecológica ya que es allí donde la altiplanicie andina va dejando paso a las yungas; cultural pues limitaba con los tan temidos chiriguano de las tierras bajas. Indudablemente esta doble situación fue percibida rápidamente por los españoles. Belicosidad o no de por medio, los españoles pudieron mantener relaciones “confiables” con los serranos; el juego siempre pasó por momentos de tolerancia, sometimiento o guerra. Muy distinta fue la relación con los chiriguano. Aquellos eran vistos como verdaderos otros y su diferenciación pasaba por hechos tan visibles como que “comían carne humana”. Su territorio, luego del fracaso de la campaña de Toledo (1573) fue considerado como algo ajeno e inexpugnable. Hacia el sur, para los españoles se abría una nueva instancia fronteriza. En este caso la frontera comenzaba cuando terminaban los “conocidos” chicha.

Los actores y su interacción

Los incas alteraron la geografía social andina en general y, particularmente, también lo hicieron en la región que estudiamos. Conquistaron el sur de Charcas luego de sucesivos levantamientos y otras tantas campañas. Los chicha, una vez derrotados, comenzaron

⁵ Steve Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española* (Madrid: Alianza editorial, 1987).

⁶ Pierre Bourdieu, *Sociología y Cultura* (México: Grijalbo, 1990).

a servir al imperio, entre otras maneras, en forma de mitimaes. En este caso, las elecciones y negociaciones de los incas, a pesar de todo su poderío, estuvieron condicionadas por la geografía. Al este de los chicha, los chiriguano poblaron un territorio que los incas no pudieron conquistar, apenas pudieron detener a sus habitantes. Detener a los chiriguano les valió a los incas un esfuerzo extremo ya que debieron planificar una guerra a la que no estaban acostumbrados. Ese esfuerzo se tradujo en el establecimiento de una línea fortificada poblada de originarios y mitimaes preparados para la guerra. Con la caída del imperio esa zona de frontera quedó completamente desguarnecida.

A la caída del Tawantinsuyu, el sur de Chicha se consolidó como un espacio multiétnico donde los chicha cohabitaron con una gran cantidad de mitimaes puestos allí por el Inca para cumplir funciones militares. Este panorama pudo modificarse parcialmente cuando la noticia de la captura y posterior muerte de Atahualpa recorrió el Tawantinsuyu, pero creemos que, en gran medida, es el reflejo de la situación que encontraron los españoles al momento de su llegada a la zona.

La conquista inca también produjo cambios en las sociedades de la Quebrada de Humahuaca, los cuales estuvieron íntimamente relacionados con los mecanismos de conquista y colonización desarrollados por el imperio. Como consecuencia de ellos, en el ámbito quebradeño, puede observarse la introducción de mitimaes, la creación de nuevos centros económicos o

la ampliación de los ya existentes y, consecuentemente, el desplazamiento en los ejes del poder político. Con esas alteraciones es prácticamente imposible intentar rastrear la estructura social pre-incaica, a lo sumo podemos dar un panorama regional muy general. La conquista incaica movió los límites sociales de los grupos quebradeños y circunvecinos atrayendo y a la vez exacerbando al “otro”.

En 1540, a seis años de la fundación del Cusco, Francisco Pizarro otorgó una cédula de encomienda, otra de las tantas que había redactado en los últimos años. Nació una encomienda que, con el correr de muchos años, se conocería como la encomienda de Humahuaca. No parece tener sentido discutir si tal denominación la acuñaron los mismos encomenderos, los indios, las autoridades coloniales o, con el tiempo, los investigadores. Estimamos que esa respuesta ya se perdió en el tiempo. Lo cierto es que una vez que la cédula llegó a manos de su destinatario, Juan de Villanueva, la historia de otra merced real de indios comenzó a andar. La encomienda misma con su encomendero, sus indios, sus *curacas* y su tributo, en el mismo momento que fue otorgada adquirió una dinámica propia.

La cédula de encomienda otorgada a Juan de Villanueva en 1540 refleja la memoria de una época pasada, el momento de máximo dominio incaico en la región, con Quipildora “señor de Omaguaca”⁷ como autoridad regional. Quipildora tuvo bajo su dominio pueblos e indios parte de los cuales, estuvieron diseminados de manera

⁷ *El licenciado Gutierre Velázquez de Obando sobre que se le haga merced de una plaza señor don Fernando Ruiz de Castro*, Archivo General de Indias, Sevilla, España, Lima 231, N° 11, Año 1635.

salpicada en la quebrada de Humahuaca, la Puna Argentina y también una pequeña parte del sur boliviano. Desde el momento mismo de la muerte de Atahualpa el imperio incaico lentamente comenzó a desarticularse. Paralelamente, los procesos de formación de nuevas identidades, iniciados durante la conquista incaica, comenzaron a tomar nuevas formas con la llegada del español.

Los españoles que llegaron a conquistar, lo hicieron con un interés particular, obtener mano de obra (indios) y tierras. Así, Charcas se fue poblando de una primera oleada de conquistadores, seguida de otra de empresarios mineros, atraídos por el mercado potosino; rápidamente la Villa de Plata se convirtió en una de las ciudades más importantes del sur del virreinato. A mediados del siglo XVI llegó a ella Juan de Villanueva, encomendero de Humahuaca. Mientras tanto en 1540, en algún lugar del virreinato del Perú, daba sus primeros pasos Petronila de Castro, una hija habida, como tantas otras, fuera del matrimonio: Petronila se casó con Juan de Villanueva en 1555 y con el tiempo fue la esposa de tres encomenderos de Humahuaca.

En 1560 –al enviudar de su primer marido– Petronila de Castro se casó con Juan de Cianca, empresario minero potosino e hijo del licenciado Andrés de Cianca, oidor de la Audiencia de Lima. Cuando Juan comenzó a ejercer sus funciones de encomendero estalló un tiempo de beligerancia que duró, en el sur de Charcas, por lo menos quince años. Esta época tuvo dos etapas bien definidas, la primera se inició hacia 1562, año en que

los chiriguano comenzaron lentamente a asolar el sur andino, dirigiéndose contra las haciendas de los españoles, produciendo zozobra en ciudades como la Villa de Plata y Potosí e interfiriendo en la libre circulación del tributo de los indios chicha hacia su encomendero y, consecuentemente, a la Corona.

La respuesta española no se hizo esperar, la Audiencia de Charcas designó a Martín de Almendras para proteger a los chicha de los chiriguano y avanzar sobre los indios de guerra. Presentada de esa manera, la tarea de Almendras era a todas luces imposible, ninguna estrategia militar podía cubrir en ese escenario y condiciones tantos frentes de ataque y defensa. En realidad, las verdaderas causas de la expedición de Almendras hay que buscarlas en lo político, la Audiencia de Charcas aún no había abandonado sus intereses sobre la recién creada Gobernación del Tucumán (1563). Almendras partió desde Charcas con la intención de tomar el cargo de gobernador de Tucumán el cual, según él creía, había quedado vacante.

La expedición de Almendras no dejó ningún saldo positivo. En lo estrictamente militar, Almendras, junto con otros españoles, fue muerto por los indios; la muerte del capitán produjo un desbande general de los chicha, indios amigos que integraron la expedición. En pocas palabras, los chiriguano más que amedrentados salieron fortalecidos y los chicha vieron su territorio convertido ora en un campo de batalla, ora en un lugar de paso de una soldadesca saqueadora. En la fallida campaña de Martín de Almendras también murió Juan de Cianca,

encomendero consorte de la encomienda de Humahuaca, y segundo marido de Petronila de Castro.

La segunda etapa puede presentarse, en muchos aspectos, como una continuidad de la primera. Corría el año de 1572 y en el escenario indígena poco y nada había cambiado. Solo que a raíz de la colaboración con los españoles algunos señores supralocales comenzaron a sentir los beneficios de la dominación. El cambio más importante se dio en el lado español, guiado por una cuestión coyuntural y estratégica. A diferencia de lo acontecido cuando se planificó la expedición de Almendras, en la cual solo se evaluaron los intereses políticos, en la estrategia desplegada por el nuevo virrey, Francisco de Toledo, convergieron los dos factores más importantes: el político y el económico. El primero estaba expresado en la necesidad de abrir una salida hacia el Océano Atlántico; el segundo estaba dirigido a maximizar la producción minera. Uno y otro solo podían llevarse a cabo con una estrategia militar coherente que permitiera la fundación de por lo menos dos ciudades –una en Charcas y otra en Tucumán– que se constituyeran en cuñas para entorpecer los avances indígenas. El plan de Toledo se implementó con éxito en Charcas pero no así en el Tucumán.

A pesar de la fallida entrada a los chiriguano, se logró fundar la ciudad de San Bernardo de la Frontera de Tarija (1574)⁸ que obró de cuña como se pretendía. En su carácter de tal, lentamente atemperó las entradas chiriguanas al tiempo

que permitió una paulatina aparición de chacras y haciendas en el lugar. A su vez, el poblamiento y el comercio se vieron estimulados por el creciente mercado potosino.

Luís de Fuentes, fundador de Tarija (1574), realizó algunos esfuerzos para ayudar a Pedro de Zárate a mantener en pie la otra ciudad-cuña, San Francisco de Alava (1575), pero los intentos fueron vanos, la lejanía y la precariedad de la situación militar hicieron imposible dispersar tanto las fuerzas. A pesar que Zárate no logró mantener su ciudad, Toledo como recompensa le otorgó la misma encomienda que 35 años atrás Pizarro le había otorgado a Juan de Villanueva. Como aditamento, Zárate desposó a Petronila de Castro, por lo tanto, la encomienda quedaba en manos de un conquistador y una antigua dama que conocía a sus indios.

En el territorio jujeño el contexto bélico se extendió hasta 1593/95. En 1593 se fundó San Salvador de Jujuy y en 1594 fue apresado Viltipoco, el líder de la resistencia indígena en la Quebrada de Humahuaca. Derrotado el cacique rebelde y con una parte de los indios de su encomienda asentados en el pueblo de reducción de San Rafael de Sococha, el encomendero estableció en 1595 el segundo pueblo de la encomienda y el que con el tiempo sería el principal: San Antonio de Humahuaca. La mayoría de los indios que se asentaron en el pueblo fueron indios comprendidos en la cédula de encomienda. También por indicios aislados podemos afirmar que otros indios

⁸ Carlos Zanolli, "Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII", en *Andes. Antropología e Historia* 19 (Salta 2008): 345-373.

se fueron acoplando al pueblo de Humahuaca y que con el tiempo se identificaron como pertenecientes al mismo.

LA CONFORMACIÓN DE UN PUEBLO DE INDIOS

Al tiempo de la fundación de San Salvador de Jujuy, Juan Ochoa de Zárate, encomendero de Humahuaca, tomó posesión de los indios de su encomienda⁹ en el valle de Cochinoca y en 1595 estableció el pueblo de reducción de San Antonio de Humahuaca. Desde ese primer momento hasta que el pueblo tomó las características de tal debió pasar algún tiempo. La idea básica era lograr la concentración de la población nativa, al menos la que reconociera o fuera obligada a reconocer a Juan Ochoa de Zárate como encomendero. Como era de esperarse, el proceso por el cual los indios comenzaron a acercarse al pueblo fue lento y en él influyó la figura del cacique, como veremos un cacique ya con características coloniales.

En aquellos pueblos la concentración de la población nativa, obligada a “vivir en policía” permitía contabilizar el número de indios tributarios al tiempo que los reubicaba en una nueva lógica espacial que trasladó las características de las villas de españoles a lugares tan alejados como éste que se abría entre los desparejos cerros de la Quebrada de Humahuaca. De esta forma, y siguiendo

las recomendaciones dadas por las Leyes de Indias, el trazado de San Antonio de Humahuaca fue realizado en forma de damero, con la plaza dominando el centro de un espacio sobre el cual se disponían los edificios más significativos, entre los cuales sobresalía la iglesia¹⁰. Dada su ubicación estratégica respecto de la ciudad de La Plata, rápidamente Humahuaca se convirtió en uno de los principales pueblos de la jurisdicción, en él se detenían todos aquellos transeúntes, comerciantes y funcionarios que por distintas razones unían las ciudades de la jurisdicción de Tucumán con aquellas de más al norte como Charcas y Potosí.

Hacia 1630, el encomendero Juan Ochoa de Zárate, logró consolidar el pueblo de reducción como tal y para ello contó con la inestimable colaboración del cura Pedro de Abreu, quien el 29 de abril de 1631, se hizo cargo del curato y doctrina de Omaguaca, Cochinoca, Casabindo y sus anexos. La obra conjunta del encomendero, el cura y el *curaca* de Humahuaca tuvo dos hitos sobresalientes: la construcción, antes de 1634, de la primera iglesia de Humahuaca y la constitución ese mismo año de la Cofradía de la Virgen de Nuestra Señora de Copacabana¹¹, que funcionó hasta 1681. Ese mismo año y prácticamente como una continuidad de la anterior, se estableció la de Nuestra Señora de la Candelaria cuyo último registro data de 1709¹².

⁹ Merced real por la cual se otorga a un español cierta cantidad de indios para su servicio, con la obligación de evangelizarlos y armarse a favor de la corona si fuera necesario.

¹⁰ Carlos Zanolli, *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca 1540-1638* (Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2005), 188; Zanolli *et al.* “Cofrades, esclavos y devotos...”, 229-259.

¹¹ Las cofradías fueron traídas por los españoles a América al principio del proceso colonial. Tanto en las Leyes Nuevas (1542) como en la Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias (1608) se ordenaba establecer cofradías en el Nuevo Mundo conquistado.

¹² Existen discrepancias respecto de la fecha en que pudo haberse dado tal sustitución, sobre el tema se puede ver Juan Carrizo, *Cancionero Popular de Jujuy* (Tucumán: Violetto, 1934); Zanolli, *Tierra, encomienda e identidad...*, entre otros.

Luego de la fundación de San Antonio de Humahuaca, y hasta 1620 aproximadamente, Francisco Limpita ostentó los cargos de *curaca* principal (1596) y *curaca* (1614). A partir de un minucioso trabajo de Sica y Sánchez¹³, podemos observar, con algunos blancos, que entre 1620 y 1778, los máximos cargos étnicos en Humahuaca estuvieron en manos de tres familias: Choque, Socomba y Tucunas. La documentación disponible no nos permite observar el grado de parentesco entre estos tres apellidos. Sea cual fuere el mismo, el hecho de que durante 158 años el cargo de mayor prestigio y poder de la comunidad haya permanecido en manos de tres familias, remite a una más que importante concentración del poder a escala comunal y a una escasa movilidad. También da cuenta de la conformación de una red de parentesco real o ficticio alrededor del cacique, que ayudaba a mantener un *statu quo*, como veremos, aún en lo simbólico.

Don Andrés Choque (1624-1633) y Don Andrés Choque (1662-1675)¹⁴ —*curacas* principales de Humahuaca— representaron a los caciques que supieron ubicarse entre las dos legitimidades, aprovecharon la coyuntura colonial para

obtener ventajas políticas y económicas y, dentro de aquella coyuntura y como autoridades étnicas, le aportaron identidad al grupo cohesionándolo frente a las permanentes exigencias coloniales. Del dominio del territorio y de la población se pasó a una relación más directa con una comunidad indígena a la que se le sumaban componentes identitarios propios de la colonia¹⁵. Esta ruptura producida en los liderazgos tradicionales trajo como consecuencia inmediata, el comienzo de una lenta, pero paulatina fragmentación de las solidaridades internas y una redefinición de las identidades dentro de marcos más estrechos y eminentemente nuevos, como la idea de pueblo y la de tributo¹⁶.

Don Andrés Choque I murió en 1633, su curacazgo había comenzado a tan solo veintiocho años de la fundación del pueblo, pero, a diferencia de los anteriores, su mandato no fue de transición. Andrés Choque I representaba a alguien que, legitimado por su comunidad, actuó de intermediario entre los españoles y los indios y también intentó procurarse un beneficio individual. Su testamento es un indicador elocuente respecto a los bienes que poseía al momento de su fallecimiento¹⁷.

¹³ Gabriela Sica y Sandra Sánchez, "Testimonio de una sociedad en transición. El testamento de un curaca de Humahuaca", en *Cuadernos* 3 (San Salvador de Jujuy 1992): 53-62.

¹⁴ De ahora en más nos referiremos a Don Andrés Choque I cuando se trate del que gobernó entre 1624-1633, y a Don Andrés Choque II cuando se trate del que lo hizo durante el período 1662-1675.

¹⁵ Nathan Wachtel, "Nota sobre el problema de las identidades colectivas en los Andes Meridionales", en *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, (ed.) Rafael Gabai y Jorge Flores Espinoza (Lima: ed. Instituto de Estudios Peruanos/Banco Central de Reserva del Perú, 1997), 143-168.

¹⁶ Cómo señalamos oportunamente "La institución de la encomienda agrupó a los indígenas tras un particular perfectamente identificado (el encomendero) al que le debían una determinada entrega sea en dinero, bienes, o servicios (denominada genéricamente tributo) según las particularidades propias de la región en la que se situaron los indios encomendados. El hecho de tributar a un mismo encomendero comenzó a operar como un fuerte elemento unificador al interior de los grupos de indígenas los cuales, hasta ese momento, pudieron haber compartido, o no, una cantidad considerable de elementos culturales comunes". Zanolli, *Tierra, encomienda e identidad...*, 139. Lo que queremos señalar con esto, es que para los grupos sobre los que se efectivizó la encomienda, la propiedad comunal de la tierra, la pertenencia a un pueblo de reducción y la obligación de aportar un tributo a una persona física determinada, hicieron las veces de elementos unificadores.

¹⁷ El documento no indica la procedencia de aquellos bienes ni el momento en que fueron adquiridos. Lo cierto es que las posesiones, deudas y acreencias que figuran en el mismo son todas a título personal del cacique y no a título comunal.

Don Andrés Choque II se desempeñó como *curaca* principal de Humahuaca treinta años después que su homónimo. Hacia mediados del siglo XVII, gobernó cuando San Antonio de Humahuaca ya era un pueblo consolidado y, por su posición estratégica respecto de otros pueblos de la Puna, era lugar de paso y parada obligada de funcionarios y personajes importantes. A falta de otra documentación, analizaremos la figura de Don Andrés Choque II a través de su participación en los cargos superiores de la Cofradía de Nuestra Señora de Copacabana. Choque II fue mayordomo de la cofradía en los años 1662 y 1673. En este último año lo hizo junto con su encomendero Don Pedro Ortiz de Zárate, teniente de gobernador y justicia mayor de la ciudad de Jujuy, “porque su merced pidió voluntariamente el serlo y así mismo por lo que toca a los naturales el gobernador Andrés Choque pidió que siendo mayordomo su encomendero había de serlo también para ayudarlo en lo que fuere posible”¹⁸.

A partir de las acciones desarrolladas desde los distintos cargos que ocupaban (autoridad étnica, cofrades, mayordomos, etc.) los curacas coloniales contribuyeron a fortalecer y consolidar una identidad étnica, en construcción. El curaca aglutinaba en todos los sentidos y esa acción tenía como eje principal al encomendero. La existencia de un encomendero, no es un dato menor.

Luego de haber analizado la situación de aquellos grupos étnicos que se encontraban en cabeza de su majestad¹⁹, observamos que el encomendero —e íntimamente ligado a él el tributo— funcionaron como verdaderos significantes para los indios del común²⁰.

EL ANTES Y EL DESPUÉS

Casi sin quererlo a partir del otorgamiento de una cédula de encomienda, los indios de Humahuaca comenzaron un lento proceso de etnogénesis, sustentado en su memoria histórica, pero también en nuevos elementos coloniales de identificación. Este proceso, analizado a partir de una encomienda, no fue similar para todos los casos. El mismo se sustenta en actores individuales, ya principales ya secundarios, en actores colectivos y en instituciones. Entre estas últimas destacamos la encomienda de indios y las cofradías. La encomienda sirvió para agrupar personas, unión que pudo mantener o no cierta coherencia étnica; las cofradías consolidaron esa aglutinación, además que fueron útiles para una reproducción simbólica y material. Respecto del caso de Humahuaca, estamos convencidos que el pueblo de indios de San Antonio de Humahuaca aglutinó a una pluralidad de indios que con el tiempo fueron adquiriendo, pero por sobre todas las cosas otorgándose, una

El testamento revela una prosperidad que bien pudo haber sido envidiada por muchos españoles de la jurisdicción.

¹⁸ Libros de Cofradías de San Antonio de Humahuaca, Archivo de la Prelatura de Humahuaca, Jujuy, Argentina: 25.

¹⁹ Héctor Noeovich y Estela Salles, “Los repartimientos reales: el caso de Chucuito (Perú) en el siglo XVI”, en *Fronteras de la Historia* 9 (Colombia 2004): 204-230. Centrándose en el caso específico de los Lupaca, observan que estos repartimientos, al ser asignados directamente a la Corona y por ende al no estar intermediados ni en la tributación ni en el adoctrinamiento, desarrollan estrategias diferentes respecto de aquellos pueblos encomendados a particulares.

²⁰ Para observar los procesos de cambio social que se dieron en Jujuy entre fines de la colonia y finales del siglo pasado ver: Ana Teruel y Marcelo Lagos (Dir.) *Jujuy en la historia. De la colonia al siglo XX* (Jujuy: ed. Universidad Nacional de Jujuy, 2006).

nueva identidad colectiva²¹. El pueblo de indios y el encomendero le dieron significantes a la encomienda o mejor dicho a su cédula.

Si uno analiza la propia historia de la encomienda de Humahuaca observará que, más allá de una toma de posesión efectiva o nominal de sus indios, ésta recién comenzará a tomar verdadera forma con la conformación del pueblo de indios por parte del encomendero. El mismo tuvo un proceso de constitución en 1595 acompañado de otro, de consolidación, que se extendió aproximadamente hasta mediados de la década del treinta del siguiente siglo. Como dijimos ese proceso tuvo actores principales: en primer lugar, el encomendero, el cual, si bien ya existía, adquiere una total visibilidad, volviéndose un elemento cotidiano para el indio²². Junto a él debemos destacar a otros dos: el *curaca* y el cura. Antes de referirnos al *curaca*, una pequeña reflexión sobre el tributo. De algún modo, encomendero, pueblo e indios cobran sentido a partir de aquello que los liga simbólicamente: el tributo. El tributo es, en sí mismo, la instancia de exigir y dar, obedecer y ser obedecido, contribuye a afianzar o patentizar el rol que a cada actor social le toca ocupar en la sociedad colonial y, recién

a partir de allí, desarrollar las acciones necesarias para afianzarse y lograr sus objetivos. En el caso de los indios esos objetivos eran bastante elementales para el siglo XVI: subsistir en condiciones de dominación, y esto podía ocurrir únicamente aprovechando estratégicamente a la coyuntura colonial. Esto era imposible que sucediera con líderes étnicos que únicamente manejaran la lógica indígena.

Si se presta atención a las relaciones entre *curacas* y encomenderos, sobre todo en las partes marginales del imperio, se observará que en muchos casos estas comenzaron a funcionar como un *tándem* de colaboración mutua. ¿Y qué es lo que permitía o posibilitaba aquella colaboración mutua? Que la sociedad estuviera en formación; sin dudas en este contexto el *curaca* tuvo una tarea ardua. Al menos para el caso de Humahuaca este *tándem* se debe completar con la acción del cura, si se quiere como el encargado de viabilizar las cofradías de indios en los pueblos de reducción. La construcción de iglesias, vestir las, el hecho de “entregar” el pueblo a un santo, acciones todas que se hacían de manera conjunta entre el encomendero, el cura y el *curaca*, posibilitaron la llegada de las cofradías, una institución de algún modo coercitiva, pero que les otorgaba a

²¹ Uno de los evaluadores del presente trabajo se pregunta, con buen criterio si “Debería mostrarse si hay fuentes o documentos que muestren este proceso o ¿es sólo un convencimiento del/la autor/a?” y entiendo que la misma no deja de ser interesante. Sabemos que, al menos para la zona que trabajamos nosotros, las adscripciones étnicas desaparecieron tempranamente de los documentos y que, dentro de todos los documentos que consultamos, las mismas no superan los tres casos. Ver Zanolli, *Tierra, encomienda e identidad...* Ello nos permitió ver que la encomienda de Humahuaca estaba compuesta por indios chichas y también por omaguacas. Pero, además, la alta movilidad que hubo en la zona a lo largo de los siglos coloniales, nos permite inferir que indígenas de diferentes grupos étnicos se asentaron en pueblos de españoles pero también en pueblos de indios, lo que nos permitió hablar de nuevas identidades colectivas. Zanolli, “Entre la coerción, la oportunidad y la salvación...”, 345-373.

²² Hemos visto esta relación en profundidad en los Libros de cofradías de Humahuaca. Allí observamos que Juan Ochoa de Zárate en su preocupación por la evangelización de los indios de su encomienda en ningún caso fue un personaje ausente dentro de la comunidad. Por el contrario, tanto él como su hijo el vicario de Jujuy Pedro Ortiz de Zárate, estuvieron en permanente contacto con los *curacas* en tanto representante de los indios de la encomienda. Zanolli, *Tierra, encomienda e identidad...*, y “Entre la coerción, la oportunidad y la salvación...”.

aquellos últimos cierto grado de libertad para, actuando en nombre de la cofradía, intervenir en circuitos comerciales que no dejaban de redundar en beneficios de la comunidad.

Ubicados ahora en el siglo XX, podríamos decir que en los últimos años, pero particularmente en los momentos máximos de ejecución de políticas neoliberales en América Latina (década de 1990 en adelante), surgió lo que muchos autores han dado en llamar la (re) emergencia indígena, situación por la cual un colectivo de personas se permitió entrar en la agenda y en muchos casos marcar la agenda de los Estados y también de poderosos agentes sociales como ONGs., industriales e incluso multinacionales. Sin duda esto fue así porque la propia sociedad —consciente o no— permitió que así lo fuera, ciertas “rupturas” sociales permitieron que conjuntos sojuzgados e invisibilizados por años, atravesaran la urdimbre del poder²³.

Así como el siglo XVI tuvo sus particularidades, creemos también que estas (re) emergencias no se habrían podido dar en cualquier momento; por el contrario, parece lógico que las mismas hayan ocurrido en los años posteriores a la caída del Muro de Berlín. No pocas caracterizaciones se han hecho de ese período:

“Los últimos años se han caracterizado por un milenarismo invertido en el que las premoniciones del futuro, catastróficas o redentoras, se han sustituido por la sensación del final de esto o aquello

(de la ideología, del arte o de las clases sociales; la «crisis» del leninismo, de la socialdemocracia o del Estado del bienestar, etc.)”²⁴.

Todos estos factores enunciados por Jameson caracterizaron un período denominado genéricamente posmodernidad, palabra que ya en la segunda década del siglo XXI ha dejado de tener la presencia que tuvo a finales de la pasada. Ya sea que nos centremos en la discusión modernidad/posmodernidad; modernidad tradicional/modernidad tardía, o bien capitalismo industrial/capitalismo financiero, lo cierto es que hubo factores y procesos que alteraron de manera significativa la vida de los seres humanos, aunque para la mayoría de los actores lo cotidiano parece seguir sintiéndose como inmutable. Esta dislocación abrió un panorama que, al menos en América Latina, se hizo sentir desde la última década del siglo pasado con consecuencias y acciones que continúan hasta el día de hoy. Me animaría a decir que cuando este proceso empezó a tomar forma en nuestro continente, las acciones de los “grupos indígenas” comenzaron a desarrollarse sin un plan ni un fin completamente determinado, pero sí con la necesidad, por aquel entonces histórica, de ser escuchados.

Aunque el común de las personas no lo pudiera vivir de esta manera, lo que cambiaba en la sociedad era que se estaban afectando los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivas. Podríamos decir que se llegaba a un extremo tal que se hacía necesario repensar los viejos conceptos que solían

²³ Bengoa, *La emergencia indígena en...*

²⁴ Fredric Jameson, *La lógica cultural del capitalismo tardío* (Madrid: Centro de Asesoría y Estudios Sociales, 1995), 1.

enmarcar el discurso normativo, como dice Bauman “que como zombies están muertos y vivos al mismo tiempo”²⁵. Nuevamente, los momentos de cambios sociales profundos favorecían formas de emergencias y reclamos por parte de actores que vieron que ninguna de las estructuras que los rodeaban parecían fijas a su alrededor, incluso tampoco las suyas.

Esta caracterización de la sociedad, que comprende desde 1989 hasta la actualidad, y que muchos de nosotros vivimos y sentimos en lo cotidiano, no deja de recordarme al siglo XVI, un siglo, como ya dijimos, donde la experiencia tenía una importancia relativa, pues situaciones que eran completamente nuevas para las personas se encontraban a cada paso. Un siglo donde las prácticas personales de todos los actores sociales ayudaban en gran medida a cambiar las antiguas normas o bien a diseñar nuevas. Un siglo en el cual, y parafraseando a Bauman, los conceptos se iban recreando de manera permanente.

Como señalamos oportunamente, es en ese contexto que surgen, de manera general para el continente, las (re) emergencias indígenas, fenómeno que también

tiene lugar en Jujuy, aunque como es lógico con sus particularidades²⁶. Dos fenómenos enmarcan este proceso: en primer lugar, la reforma constitucional de 1994 y la incorporación del artículo 75 inc. 7, el cuál reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, garantiza el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, reconoce la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan. En segundo lugar y en esa misma década, comenzó a verse en Jujuy cierto aumento en la conflictividad social que involucró una gran cantidad y diversidad de actores, quienes padecían el sistema neoliberal que venía aplicándose en el país desde la década de 1980²⁷. Dentro de ese contexto se hizo visible un fortalecimiento de las identidades étnicas, ya que muchos colectivos se autodefinieron como indígenas o pueblos originarios²⁸. Así “comenzaron a articularse identificaciones colectivas indígenas, en paralelo con procesos globales de conquista y reconocimiento de derechos colectivos particularizados”²⁹. En definitiva, se fueron generando acuerdos para revalorizar estilos y formas de vida

²⁵ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002).

²⁶ Se hace necesario hacer una referencia respecto de la bibliografía sobre el tema. Jujuy es la tercera provincia argentina con mayor cantidad de población indígena luego de Chubut y de Neuquén, y gran parte de ella se concentra en la Quebrada de Humahuaca y La Puna, a pesar de ello no son abundantes los trabajos sobre las reemergencias indígenas en la provincia. Incluso, y como dato de interés, observamos que, en la revista *Voces en el Fénix* 8/ 72, en el número dedicado a los pueblos originarios en 2018, denominado “Tan lejos, tan cerca. La reemergencia indígena en la Argentina”, las provincias de Salta y Jujuy son trabajadas de manera conjunta, y particularmente en lo que se refiere a Jujuy, centrándose casi exclusivamente en los pueblos Guaraníes ubicados al este de la provincia de Jujuy, en el Departamento General San Martín. Un segundo trabajo es la Tesis doctoral de Guillermina Espósito “La Polis Colla. Tierra, cultura y política en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy” (Tesis para optar al grado de doctora en Historia, Universidad Nacional de Córdoba, 2012) la cual aborda la emergencia indígena colla en la Quebrada de Humahuaca durante la década de 1990. La misma, si bien brinda un panorama general, se centra casi de manera exclusiva en un caso de estudio: la Comunidad Aborigen Kolla Finca Tumbaya. Encontramos por último el trabajo de Gabriela Karasik, “Procesos de revitalización étnica en Jujuy: la experiencia subalterna entre lo indio y lo popular” en *VIII Reunión de Antropología del Mercosur* (Buenos Aires 2009): 1-13, que por ser para nosotros el más general para el tema, seguiremos con mayor atención.

²⁷ Karasik, “Procesos de revitalización étnica en Jujuy...”, 1-13.

²⁸ Si bien como señala Karasik, esto no es nuevo en Jujuy, lo que sí es “novedoso es el modo en que lo aborigen se articula en formaciones identitarias y la constitución de un sujeto político”. Ver “Procesos de revitalización étnica en Jujuy...”, 5.

²⁹ Karasik, “Procesos de revitalización étnica en Jujuy...”, 6.

propios, los cuales durante mucho tiempo habían sido dejados de lado, fruto de los estigmas generados desde distintos sectores de la sociedad, y particularmente desde el propio Estado.

En la actualidad muchas de las comunidades de Jujuy están guiadas por dirigentes locales, pero con una gran experiencia política que les permite articular la vida comunal con reclamos que se insertan en el orden local, regional e incluso nacional. Cuando nos referimos a una articulación a nivel regional lo hacemos en relación a su inserción en las Organizaciones de Pueblos Indígenas del Noroeste Argentino (OPINOA)³⁰. Tres pueblos de la provincia de Jujuy forman parte de esa organización: el pueblo guaraní, los ocloyas y los omaguacas. Los guaraníes ocupan las tierras bajas de la Provincia (Departamento General San Martín). Si bien comparten con dicha organización todas las demandas y principalmente las relacionadas con el territorio, se han especializado en difundir la importancia que tiene para todas las comunidades la preservación de su idioma, y cómo aquel está profundamente entrelazado con el territorio y la identidad. En el caso de los ocloya y los omaguacas, se destacan por su permanente participación en la lucha por el territorio. Por ejemplo, el cacique del Pueblo Ocloya, Néstor Jerez, explicó en un acto realizado en la Universidad de Avellaneda, el marco jurídico en el

que se da el conflicto por la tierra en la Argentina. Señaló que, si bien aquel es un derecho consagrado en la Constitución Nacional, los Pueblos/Naciones están permanentemente expuestos a intentos de desalojos y a una fuerte presión para expropiarles sus territorios ancestrales³¹. Los omaguacas por su parte, cuentan con el privilegio que en su territorio se haya consensuado el Proyecto de Ley sobre la Propiedad Comunitaria Indígena, que fue presentado ante el Honorable Congreso de la Nación el 10 de mayo de 2018, y que todavía está a la espera de ser sancionado³².

A pesar de lo hasta aquí señalado, estamos lejos de afirmar que las más de trescientas comunidades aborígenes que a la fecha están registradas en la provincia de Jujuy constituyen un universo homogéneo, articulado y armónico. Por el contrario, la mayoría de las veces están sumidas en debates internos respecto a la legitimidad de sus representantes o bien sometidas a fracturas que responden a luchas por espacios de poder. A pesar de ello, hemos podido observar que en tiempos de conflictos que amenazan sus recursos, las mismas se unen para dar lucha contra el agresor externo. Es el caso, por ejemplo, de las asambleas populares que realizaron tres comunidades de la Cuenca de Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc en la Puna de Jujuy, cuando el Gobernador Morales autorizó a las empresas Luis Losi S.A., Ekeko S.A y A.I.S. Resources la ex-

³⁰ Organizaciones de Pueblos Indígenas de la Región NOA (Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero y Córdoba), nuclean aproximadamente unas doscientas comunidades de distintas identidades indígenas preexistentes en el país, correspondientes a 40 Pueblos/Naciones Originarias; entre ellos, Iogys, Ocloya, Omaguaca, Comechingón, Guaraní, Wichi, Tastil, Quilmes y Tonokote. La misma en el año 2011 se inició como organización nacional, pero desde el año 2014 continúa sus actividades representando de manera exclusiva a los Pueblos/Naciones del Noroeste Argentino.

³¹ Comunicación personal del Sr. Walter Barraza, camanche tonokote y miembro directivo de Organizaciones de Pueblos Indígenas del Noroeste Argentino (OPINOA).

³² *Idem.*

plotación prácticamente desregulada del litio en aquella región. Las comunidades se pronunciaron indicando que las empresas no solo están actuando en su territorio, sino también están afectando el medio ambiente y por ende sus recursos.

¿Qué puntos de contacto podemos encontrar en el proceso de fundación y consolidación del pueblo de San Antonio de Humahuaca en el siglo XVI y la emergencia de identidades y pueblos indígenas ocurridas entre las últimas décadas del siglo XX y principios del actual? Señalemos algunas:

–En ambos casos hubo un proceso de ruptura respecto de la historia anterior.

Si bien la ruptura que produjo el proceso de conquista y colonización está clara, nos gustaría retrotraernos a aquel momento en el que algunos actores sitúan el comienzo de la modernidad:

“En la primera fase, que se extiende más o menos desde comienzos del siglo XVI hasta finales del XVIII, las personas comienzan a experimentar la vida moderna; apenas si saben con qué han tropezado. Buscan desesperadamente, pero medio a ciegas, un vocabulario adecuado; tienen poca o nula sensación de pertenecer a un público o comunidad moderna en el seno de la cual pudieran compartir sus esfuerzos y esperanzas”³³.

En definitiva, estamos frente a un individuo que no tiene consciencia aún de los cambios que muy lentamente se estaban produciendo y que se iban a coronar entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Este proceso, que tuvo su epicentro principalmente en Europa del norte, repercutió sin duda en la conquista y colonización de América.

Si el siglo XVI conlleva una idea de ruptura con el pasado, de alguna manera lo mismo pasó en las últimas décadas del siglo XX, y en este caso la ruptura fue eminentemente epistemológica. Progresivamente, a partir de mediados de la década de 1980, los individuos han comenzado a enfrentarse a nuevas, mejores o distintas pautas de vida, en muchos casos tan inflexibles como las anteriores. De golpe, las premoniciones sobre el futuro, sea este positivo o negativo, se habían sustituido por distintos finales, habiendo sido el más característico de la época el de la Historia³⁴. Más allá que esto se haya cumplido o no, o bien que este proceso haya sido apenas parcial, lo que se estaba anunciando con esos fines era el declive o extinción de un movimiento que encerraba en sí mismo la economía, la cultura, la política, e incluso el arte, era el declive o la extinción de la modernidad. En definitiva, el cambio de experiencia respecto del pasado ha modificado, y en

³³ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (Madrid, Siglo XXI, 1988) 213.

³⁴ Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último Hombre* (Madrid: Planeta, 1994). Fukuyama consideraba al liberalismo como la única opción posible arribándose así a un pensamiento único que pondría fin a las disputas ideológicas. El fin de la Guerra Fría se constituyó en un punto de quiebre no sólo en términos políticos sino también en lo que respecta a las formas en que se concibe la producción de conocimiento. Ver Cecilia Méndez, “¿Una larga espera? Ironías de la cruzada postcolonialista en Hispanoamérica”, en *HistóricaXXXI/2* (Lima 2006): 117-128; Miguel Mellino, *La Crítica Poscolonial. Descolonización, Capitalismo y Cosmopolitismo en los Estudios Poscoloniales* (Buenos Aires: Paidós, 2008); Karina Bidaseca, *Perturbando El Texto Colonial. Los Estudios (pos)coloniales En América Latina* (Buenos Aires: Editorial SB, 2010); María Alejandra Ramos, “El desarrollo de la Etnohistoria andina como campo interdisciplinar: interacciones entre Historia, Arqueología y Antropología (Perú, Bolivia y Argentina, 1970-2005)”, (Tesis para optar al grado de Licenciada en Ciencias Antropológicas. Universidad de Buenos Aires, 2016).

algunos casos diluido, los tradicionales puntos de orientación, haciendo difícil la creación o concreción de un “modelo de vida” tal como se realizaba no más de dos generaciones atrás. En definitiva, se pasó de un macro nivel social a un micro nivel de cohabitación social³⁵, siendo la propia ruptura con el pasado lo que permitió repensar el presente. Esta globalización

“ha ido acompañada de una valoración de las identidades locales. Se ha producido una internalización de la retórica de la diversidad como derecho humano, que llevó a que algunos autores consideren el multiculturalismo como la ideología del capitalismo global³⁶, y una redefinición de los sujetos gobernables: “los antes ‘pobres’ y ‘subdesarrollados’ han pasado a ser poblaciones vulnerables con capital social”³⁷. En este contexto de valoración de la diferencia cultural han quedado enmarcadas las luchas indígenas, que en un mundo globalizado cuentan con interlocutores tanto a nivel local como regional y supra-nacional”³⁸.

No es sencillo bajar una idea tan general a un caso particular como el que tratamos para Humahuaca, no obstante, podemos observar que, en los últimos años, tanto en la Quebrada de Humahuaca como en la Puna, muchos sectores antes denominados genéricamente como collas, paulatinamente comenzaron a reconocerse como indígenas o pueblos originarios³⁹.

–Surgen nuevos líderes locales que interactúan entre dos mundos y que tienen nuevas capacidades de representación.

Ateniéndonos al lugar y a las fechas, es por lo menos temerario equiparar la situación de un cacique del noroeste argentino a otros de las zonas centrales del Perú o aún de los grandes señoríos aymara. A pesar de ello –y de la falta de documentos que nos clarifique acerca de las alteraciones o no que se produjeron en las líneas sucesorias– podríamos presuponer que los caciques de Humahuaca, a partir de Francisco Limpita (1595), fueron puestos en sus cargos con un claro consenso de su encomendero. Lo que sí nos muestra la documentación, es que estos caciques representaron cabalmente los intereses de los actores de uno y otro extremo de la escala social, el de los conquistadores y el de los conquistados⁴⁰.

No obstante, es clara la diferencia en el accionar de Limpita y Choque II quien actuó prácticamente setenta años después. Choque II utilizó la experiencia de sus antepasados para luego ser un cacique distinto a ellos. Evidentemente, Choque II tuvo más tiempo y más elementos que sus antecesores para replantear su vida y la de su comunidad dentro del “nuevo” mundo occidental⁴¹.

³⁵ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002).

³⁶ Slavoj Žižek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, (eds.) Fredric Jameson y Slavoj Žižek (Buenos Aires: Paidós, 1987), 137-188.

³⁷ Claudia Briones, “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, ed. Claudia Briones (Buenos Aires: Antropofagia, 2008), 53-82.

³⁸ María Alejandra Ramos, “El desarrollo de la Etnohistoria andina como campo interdisciplinar: interacciones entre Historia, Arqueología y Antropología (Perú, Bolivia y Argentina, 1970-2005)”, (Tesis para optar al grado de Licenciada, Universidad de Buenos Aires, 2016).

³⁹ Karasik, “Procesos de revitalización étnica en Jujuy...”, 1-13.

⁴⁰ Libros de Cofradías de San Antonio de Humahuaca, Archivo de la Prelatura de Humahuaca, Jujuy, Argentina: 57, 62 y ss.

⁴¹ Carlos Zanolli, “Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII”, en *Andes. Antropología e Historia* 19 (Salta 2008): 345-373

De alguna manera un proceso similar ocurrió con ciertos líderes indígenas de finales del siglo XX, líderes que en muchos casos se separaron físicamente de su comunidad para dirigirse a los centros urbanos en busca de estudios universitarios o de trabajo. Nuevamente aquí ponemos el ejemplo de Néstor Jerez, representante de la comunidad ocloya quien, a partir de un contacto y una interacción permanente con las ciudades, las Universidades, los sindicatos, ONGs. e incluso con espacios de poder como el Congreso Nacional, ha ampliado su universo simbólico respecto de otros integrantes de su comunidad, y volcado sus experiencias en ella⁴².

En la distancia y a partir de la instrucción, los actores comenzaron a concebir, a imaginar, a representarse otra comunidad, a la cual prácticamente había que crear o mejor dicho re-crear. Una comunidad no sometida a los designios del Estado, no esperanzada en la ayuda estatal como carga moral de uno hacia otro, sino más bien una comunidad creada por oposición. En esa oposición, no sólo está la construcción valorativa de la comunidad, sino también la interpelación al Estado⁴³.

–Urbano/rural vs. antes/después de la existencia de los pueblos de indios.

Estamos convencidos que los cambios producidos en las autoridades indígenas de los siglos XVI y XX, en gran medida se produjeron por la experiencia

de los cambios de hábitat, y lógicamente los cambios institucionales que aquél trajo aparejados. Si bien en su comienzo los pueblos de indios fueron antes que una realidad, una expectativa de las autoridades coloniales y de los propios encomenderos⁴⁴, con el tiempo las representaciones simbólicas que se desarrollaron en los mismos, modificaron las representaciones de los indígenas. Las fiestas, los nuevos edificios (ej. iglesias) obligaron al cacique a redimensionar sus acciones y a extender sus lealtades, a veces con intereses propios, otras por posibles beneficios comunales; en definitiva, unos sustentaban al otro.

Del mismo modo que los pueblos de indios, los grandes centros urbanos cambiaron las representaciones de los líderes comunales que se acercaron y acercan a ellos. Las ciudades remiten a un proceso de organización/desorganización social, de aculturación y asimilación de grupos e individuos. Las ciudades, por su diversidad étnica y profesional, por las numerosas y variadas formas culturales y tecnológicas que muestran y por la división del trabajo que rige en su interior definen una nueva forma de existencia: nuevos y distintos patrones de interacción social, de comportamiento y de organización comunitaria. Como expresión de una organización social compleja, la ciudad se sitúa en las antípodas de la pequeña comunidad donde impera el espíritu del campanario. En efecto, el ambiente ur-

⁴² *La Izquierda Diario*, periódico en línea, órgano oficial del Partido de los Trabajadores Socialistas. Entrevista a Néstor Jerez, cacique del Pueblo ocloya, y a Walter Barraza, camanche de la comunidad tonokote, referentes de las comunidades originarias, acerca de la lucha por la prórroga de la Ley 26.160, la recuperación de sus tierras ancestrales y la desaparición de Santiago Maldonado <https://www.youtube.com/watch?v=pq-bYx6tv2Y9>. (Consultado el 31 de octubre de 2018).

⁴³ Bengoa, *La emergencia indígena en...*

⁴⁴ Si bien hacemos esa afirmación en sentido general, debemos aclarar que en el Tucumán la intervención de las autoridades en la concreción de pueblos de indios fue muy limitada.

bano se caracteriza por una potente carga secularizadora y un racionalismo difícil de hallar en el medio rural, mucho más concreto y particular, mucho más apegado al terruño, a sus ritmos cotidianos, a sus interacciones previstas y necesarias⁴⁵. Como señalamos, las ciudades y sus instituciones —principalmente los centros de estudio— cambian las representaciones de aquellos líderes indígenas que emigraron hacia ellas, y que rompieron la representación que tenían de su propia comunidad, para dar paso a una nueva representación⁴⁶.

En definitiva, en este repensar sucesos actuales en relación a experiencias de investigaciones pasadas, nos centramos en lo que consideramos dos hechos claves: las rupturas y las reinterpretaciones culturales. Tanto en el aspecto histórico, como en el caso de los líderes y también en el de los hábitats, se pueden verificar rupturas respecto de las experiencias pasadas. En el primer caso es claro que en ambos ejemplos se estaba viviendo una nueva época adonde la experiencia poco podía/puede aportar. Esta situación impacta de lleno en los líderes indígenas que quedan en la situación de crear, innovar o sucumbir; seguramente ambos casos ocurrieron, aunque nosotros podemos traer aquellos que perduraron en la historia. Por fin el cambio de hábitat y el contacto con nuevas instituciones, rompió las viejas representaciones y rearmó las estrategias de posibilidades comunales.

Re-crear el presente y re-armar las representaciones, nos ubica en el plano de la cultura. Como bien señala Steve Stern reflexionando sobre la conquista de América, “la lucha política por definir el botín y el significado de la conquista fue también una lucha cultural por definir e interpretar los valores y el orden social que prevalecería en una nueva época”⁴⁷. Observamos que en ambos ejemplos hubo un replanteo de la sociedad en términos culturales. El resurgimiento o la aparición de nuevas identidades étnicas alteraron el marco político, pero esta alteración no hubiera sido posible si parte de los actores sociales no hubiesen repensado tanto al conjunto de la sociedad, como el lugar que ellos ocupan, o están destinados a ocupar en la misma.

BIBLIOGRAFÍA

Altman, Ida. 1988. “Emigrants and Society: An Approach to the Background of Colonial Spanish America”, en *Comparative Study of Society and History* 30/1 (Cambridge):26-47.

Bauman, Zygmunt. 2002. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bengoa, José. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. México-Chile: Fondo de Cultura Económica.

⁴⁵ Robert Park, *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1999).

⁴⁶ A pesar de esta afirmación, no desconocemos la incidencia que ha tenido también la participación política en sindicatos obreros (de ingenios y mineras) especialmente desde la época del peronismo. Sobre el tema se puede ver: María Silvia Fleitas y Adriana Kindgard, “Entre la legalidad y la proscripción. Políticas públicas y lucha obrera en Jujuy, 1918-1976”, en *Jujuy en la Historia. Desde la colonia al siglo XX*, (Dir.) Ana Teruel y Marcelo Lagos. (Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 2006), 185-241.

⁴⁷ Steve Stern, “Paradigmas de la conquista: historia, historiografía y política”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani* 6 (Buenos Aires 1992): 6-34.

Bengoa, José. 2009. “¿Una segunda etapa de la Emergencia indígena en América Latina?”, en *Cuadernos de Antropología Social* 29 (Buenos Aires): 7-22.

Berman, Marshall. 1988. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Madrid: Siglo XXI editores.

Bidaseca, Karina. 2010. *Perturbando El Texto Colonial. Los Estudios (pos)coloniales En América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.

Bourdieu, Pierre. 1990. *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo.

Briones, Claudia. 2008. “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, ed. Claudia Briones, 9-36. Buenos Aires: Antropofagia.

Carrizo, Juan. 1934. *Cancionero Popular de Jujuy*. Tucumán: Violetto.

Espósito, Guillermina. 2012. “La Polis Colla. Tierra, cultura y política en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy”, Tesis para optar al grado de doctora en Historia, Universidad Nacional de Córdoba.

Fleitas, María Silvia y Adriana Kindgard. 2006. “Entre la legalidad y la proscripción. Políticas públicas y lucha obrera en Jujuy, 1918-1976”, en *Jujuy en la Historia. Desde la colonia al siglo XX*. (Dir.) Ana Teruel y Marcelo Lagos, 185-241. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

Fukuyama, Francis. 1994. *El fin de la Historia y el último Hombre*. Madrid: Planeta.

Jameson, Frederic. 1995. *La lógica cultural del capitalismo tardío*. Madrid: Centro de Asesoría y Estudios Sociales.

Karasik, Gabriela. 2009. “Procesos de revitalización étnica en Jujuy: la experiencia subalterna entre lo indio y lo popular”, en *VIII Reunión de Antropología del Mercosur* (Buenos Aires): 1-13.

La Izquierda Diario, periódico en línea, órgano oficial del Partido de los Trabajadores Socialistas. Entrevista a Néstor Jerez, cacique del Pueblo ocloya, y a Walter Barraza, camanche de la comunidad tonokote, referentes de las comunidades originarias, acerca de la lucha por la prórroga de la Ley 26.160, la recuperación de sus tierras ancestrales y la desaparición de Santiago Maldonado <https://www.youtube.com/watch?v=pq-bYx6tv2Y9>. (Consultado el 31 de octubre de 2018)

Mellino, Miguel. 2008. *La Crítica Poscolonial. Descolonización, Capitalismo y Cosmopolitismo en los Estudios Poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.

Méndez, Cecilia. 2006. “¿Una larga espera? Ironías de la cruzada postcolonialista en Hispanoamérica”, en *Histórica* XXX/2 (Lima):117-128.

Noejovich, Hector y Estela Salles. 2004. “Los repartimientos reales: el caso de Chucuito (Perú) en el siglo XVI”, en *Fronteras de la Historia* 9 (Colombia): 204-230.

Park, Robert. 1999. *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Plan Fénix. 2018. “Tan lejos, tan cerca. La reemergencia indígena en la Argentina”, en *Voces en el Fénix* 72 (Buenos Aires).

Ramos, María Alejandra. 2016. “El desarrollo de la Etnohistoria andina como campo interdisciplinar: interacciones entre Historia, Arqueología y Antropología (Perú, Bolivia y Argentina, 1970-2005)”, Tesis para optar al grado de Licenciada en Ciencias Antropológicas. Universidad de Buenos Aires.

Sica, Gabriela y Sandra Sánchez. 1992. “Testimonio de una sociedad en transición. El testamento de un curaca de Humahuaca”, en *Cuadernos* 3 (Jujuy): 53-62.

Stern, Steve. 1987. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Alianza.

Stern, Steve. 1992. “Paradigmas de la conquista: historia, historiografía y política”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani* 6 (Buenos Aires):6-34.

Teruel, Ana y Marcelo Lagos. 2006. (Dir.) *Jujuy en la historia. De la colonia al siglo XX*. Jujuy: ed. Universidad Nacional de Jujuy.

Wachtel, Nathan. 1997. “Nota sobre el problema de las identidades colectivas en los Andes Meridionales”, en *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. (Eds.) Ramón

Gabai y José Flores Espinoza, 677-690. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/ Banco Central de Reserva del Perú.

Zanolli, Carlos. 1993. “Estructuración étnica de la Quebrada de Humahuaca, el caso de los Omaguacas. Estudios preliminares”, en *Población y Sociedad. Revista regional de estudios sociales* 1 (Tucumán):67-78.

Zanolli, Carlos. 1995. “En busca de los Omaguacas”, en *Cuadernos* 5 (Jujuy): 37-48.

Zanolli, Carlos. 2000. “Hacia una reflexión sobre el poder, la identidad y las estrategias en una frontera del Tucumán”, en *Memoria Americana* 9 (Buenos Aires):157-174.

Zanolli, Carlos. 2005. *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca 1540-1638*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Zanolli, Carlos. 2008. “Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII” en *Andes. Antropología e Historia* 19 (Salta): 345-373.

Zanolli, Carlos y Claudia Alonso. 2004. “Santa Bárbara, una cofradía de indios en San Antonio de Humahuaca (1713-1785)”, en *Anuario IX. Historia regional de las Fronteras* 9 (Bogotá):87-109.

Zanolli, Carlos, Julia Costilla y Dolores Estruch. 2013. “Cofrades, esclavos y devotos. La peregrinación al Santuario de la Virgen de Copacabana de Punta Corral. Jujuy, Argentina”, en *El Ocaso del*

Imperio. Sociedad y cultura en el centro-sur andino, comp. Ana María Lorandi, 229-259. Buenos Aires: Ed. Antropofagia.

Žižek, Slavoj. 1998. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, eds. Frederic Jameson y Slavoj Žižek, 137-188, Buenos Aires: Paidós.

Fuentes documentales

Archivo de la Prelatura de Humahuaca, Jujuy, Argentina.

Archivo General de Indias, Sevilla, España, Lima 231, N° 11, Año 1635.

