

X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

Entre el estigma y la reivindicación territorial. Dejar de ser coya para ser kolla.

Gustavo Daniel Gonzalez.

Cita:

Gustavo Daniel Gonzalez (2013). *Entre el estigma y la reivindicación territorial. Dejar de ser coya para ser kolla. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/356>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

Mesa 29. Movimientos sociales y las disputas por los territorios y los bienes comunes en América Latina.

Entre el estigma y la reivindicación territorial. Dejar de ser coya para ser kolla.

Gustavo Daniel González

Grupo de Estudios Rurales – Grupo de Estudios de los Movimientos Sociales de América Latina (IIGG – UBA)

diablocondal@yahoo.com.ar

Resumen

La presente ponencia pretende abordar el proceso de *contra estigmatización* llevado adelante en el marco de disputas territoriales y reconstrucciones identitarias en la Comunidad Indígena Pueblo Kolla Tinkunaku (CIPKT). En tanto movimiento de lucha socioterritorial, la CIPKT mantiene una disputa simbólica, que se desarrolla paralelamente con acciones directas como el corte de un camino rural o las caravanas hasta las ciudades para presentar sus demandas ante las autoridades. Desde 2008 me encuentro investigando en esta comunidad indígena (cuyo territorio se inscribe en el departamento de Orán, en la provincia argentina de Salta) y no fueron pocas las ocasiones en que, tanto en las entrevistas como en diversas circunstancias de la vida cotidiana que me tocaron vivir en su territorio, el tema del “estigma de ser coya” se hizo presente. Como veremos desarrollado en la ponencia, *coya* fue el nombre de la injuria con que los criollos y los sectores dominantes de la sociedad del noroeste argentino pasaron a condensar un conjunto de rasgos negativos que sirvieron muy bien para estigmatizar a las poblaciones indígenas de esta parte de la provincia de Salta. También comencé a notar un conjunto de deslizamientos semánticos que me planteaban dudas a la hora de hacer mis notas de campo y mis informes. La forma de nombrar a estos originarios iba desde el *coya* (forma típica de enunciación estigmatizante, presente por ejemplo en los periódicos de la década de 1940), pasando por *colla*, *koya*, hasta llegar al significante utilizado por estas mismas comunidades como parte de su reivindicación de derechos: *kolla*. Del *coya* como forma insultante de identificación heterónoma e inferiorizante, al *kolla* como autoidentificación orgullosa y estandarte de la lucha territorial.

Palabras clave: contra estigmatización, discriminación, disputas territoriales, Comunidad Indígena Pueblo Kolla Tinkunaku.

Introducción

En el presente trabajo pretendo aproximarme a uno de los aspectos menos estudiados de las disputas territoriales llevadas adelante por los Pueblos

Originarios que habitan el territorio nacional de la Argentina. Me refiero a las diversas formas en que fueron y son nombrados específicamente los indígenas que habitan las tierras altas del Noroeste, y a las respuestas que estos construyen como expresión semántica de sus reivindicaciones étnicas. Desde hace algunos años desde el *Grupo de Estudios Rurales y el Grupo de Estudios de los Movimientos Sociales de América Latina* hemos logrado articular relaciones de mutuo respeto y colaboración con los habitantes de la ex Finca San Andrés¹, y en ese marco llevamos adelante un conjunto de investigaciones (personalmente estoy concluyendo la escritura de mi tesis de maestría que lleva por título *Conflictos por el Territorio en la Comunidad Indígena Pueblo Kolla Tinkunaku*). Desde mis primeros contactos con el territorio de Tinkunaku comenzó a asomar el tema del “estigma de ser coya” provocando en mi una mezcla de vergüenza e impotencia. No fueron pocas las ocasiones en que tanto en las entrevistas como en diversas circunstancias de la vida cotidiana que me tocaron vivir en su territorio se hicieron presentes anécdotas y relatos que mostraban cómo ser nombrados como *coyas* era *otra* forma de discriminación y rechazo. Como veremos desarrollado a continuación, *coya* fue el nombre de la injuria con que los criollos y los sectores dominantes de la sociedad del noroeste argentino pasaron a condensar un conjunto de rasgos negativos que sirvieron muy bien para estigmatizar a las poblaciones indígenas de esta parte de la provincia de Salta. También comencé a notar un conjunto de deslizamientos semánticos que me planteaban dudas a la hora de hacer mis notas de campo y mis informes. La forma de nombrar a estos originarios iba desde el *coya* (forma típica de enunciación estigmatizante, presente por ejemplo en los periódicos de la década de 1940), pasando por *colla*, *koya*, hasta llegar al significante utilizado por estas mismas comunidades como parte de su reivindicación de derechos: *kolla*. Del *coya* como forma insultante de identificación heterónoma e inferiorizante, al *kolla* como autoidentificación orgullosa y estandarte de la lucha territorial. En las siguientes líneas trataré de abordar esta problemática, partiendo de la estigmatización para ensayar algunas líneas que den cuenta de su transformación en reivindicación.

Discriminación y estigma

Como señala Mario Margulis (1999) la construcción de clasificaciones sociales en las que se inscriben modelos culturales que imputan superioridad e inferioridad, dotan de privilegio y legitimidad a determinados atributos vinculados con ciertos sectores sociales y castigan con rasgos negativos a otros sectores de la población. En la Argentina “[...] los fenómenos de discriminación, descalificación, estigma y exclusión [...] tienen su origen en el proceso histórico de constitución de las diferenciaciones sociales que se organiza, desde un inicio, sobre bases raciales.” (Margulis, 1999: 38)

Esta forma de racismo parte no del señalamiento inocente de las diferencias entre los grupos sociales, sino de adjudicar a esas diferencias una carga negativa. El racismo asocia determinadas características corporales, culturales o nacionales, que poseen los integrantes de un grupo, con valoraciones negativas que a menudo terminan en actitudes de rechazo, en el cercenamiento de derechos e incluso en agresiones físicas. “El racismo y la discriminación no residen en el señalamiento o en la clasificación de las diferencias sino en la negación del derecho a ser diferente y, además, en colocar la diversidad, que se observa en los grupos humanos, dentro de

escalas sociales jerarquizadas que se estructuran sobre lo legítimo/ilegítimo, bueno/malo, igualdad/desigualdad.” (Margulis, 1999: 44-45)

En particular la palabra *estigma* forma parte de una “suerte de heteroglosia”, es decir de un conjunto de términos (racismo, etnocentrismo, genocidio, exclusión, apartheid, etc.) que pretenden aprehender fenómenos tan esquivos como la discriminación. La estigmatización de un grupo étnico es una forma de racismo “[...] dirigido a construir la otredad, a poner en evidencia e identificar al *otro*. El tema que se despliega consiste, por una parte, en la disposición a rechazar y segregar al otro y, además, incluye los mecanismos a partir de los cuales se lo construye, identifica y torna visible. [...] tiene que ver con construcciones ideológicas, en este caso racistas, que han ido construyendo e instalando en las modalidades hegemónicas formas de estigmatización basadas en imaginarios vinculados al cuerpo, aunque de hecho se apoyen también en rasgos que se originan en la cultura, la religión u otras manifestaciones de lo social.” (Margulis, 1999: 42, cursivas en el original)

A principio de la década de 1960 el sociólogo canadiense Erving Goffman publicó el libro que se conocería posteriormente con el castellano título de *Estigma: la identidad deteriorada*. En esta obra, ineludible para toda aproximación a la problemática de la estigmatización, Goffman señala que fueron los antiguos griegos quienes crearon el término *estigma* para designar a los signos corporales mediante los cuales se hacía manifiesta alguna deficiencia en el estatus moral de la persona en la que se presentaban “[...] una persona corrupta, ritualmente deshonrada, a quien debía evitarse, especialmente en lugares públicos.” (Goffman, 2008: 13)

De los tres tipos de *estigma* que Goffman analiza en extenso (los dos primeros vinculados a defectos corporales y del carácter), nos interesa sobre todo el atribuido a los “[...] tribales de la raza, la nación y la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia.” (2008: 16) Para el autor todos los estigmas comparten los mismos rasgos sociológicos, cuando se rechaza a un individuo que bien podría ser aceptado en una relación social, en virtud de poseer un rasgo que oscurece la consideración de los demás atributos que lo harían un ser humano completo. “Construimos una teoría del estigma, una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona [...] Posee un estigma, una indeseable diferencia que no habíamos previsto” (2008: 17) Goffman señala que los encuentros entre personas extrañas están cruzados por la formulación inconciente de determinadas expectativas normativas, y la imputación de caracteres potenciales esperables en el otro. “[...] una caracterización «en esencia», una *identidad social virtual*. La categoría y los atributos que, de hecho, según puede demostrarse, le pertenecen, se denominarán su *identidad social real*.” (2008: 14, cursivas en el original) Un estigma surge cuando existe una discrepancia especial entre ambas identidades sociales, cuando los atributos de un individuo se vuelven incongruentes con el estereotipo que construimos, sobre cómo creemos que debe ser. En este sentido Goffman prefiere caracterizar al estigma como una clase especial de relación entre un atributo y un estereotipo, una construcción hecha en un determinado medio social, que no se relaciona necesariamente con la naturaleza de ese atributo. “El término estigma será utilizado, pues, para hacer referencia a un atributo profundamente desacreditador; pero lo que en realidad se necesita es un lenguaje de relaciones, no de atributos.” (2008: 15)

Un atributo desacreditador (que sirve como la base de un estigma en un medio social), puede ser perfectamente valorado positivamente en otro distinto y transformarse en una marca de normalidad.

La denominada “triple trilogía de la identidad” que utiliza Goffman en su libro, permite discernir entre identidad social, identidad personal e identidad del yo. Mientras que las dos primeras forman parte de las expectativas que los otros tienen de un determinado individuo, la identidad del yo o autoidentidad refiere al sentido subjetivo de la propia situación, construido por el sujeto a partir de las diversas experiencias sociales que le han tocado vivir. “[...] la identidad del yo es, en primer lugar, una cuestión subjetiva, reflexiva, que necesariamente debe ser experimentada por el individuo cuya identidad se discute.” (2008: 135)

El estigma de ser coya

Como señala el sociólogo salteño Raúl Yudi (2009) la construcción del *coya* como estigma que cae sobre las comunidades indígenas andinas del noroeste argentino, se relaciona con una acomplejada oligarquía provincial, que sintiéndose inferior respecto a sus pares metropolitanos, descargaron “[...] sobre las clases populares la mochila incomoda de su propio atraso y aislamiento.” (2009: 9) Por eso la construcción de la identidad negativa del *coya* formó parte de un racismo “bi-capa o de segundo orden”, en el que la oligarquía salteña proyecta sobre los originarios los atributos que siente que las clases dirigentes de Buenos Aires le adjudican a ella: atraso, aislamiento, desconfianza, etc. “Como una mácula o como una maldición de la salteñidad, siempre está agazapado el *coya* que todo salteño lleva adentro.” (2009: 13) Esta construcción racista del *coya* se hace en el marco del establecimiento de un esquema clasificatorio jerárquico, que hecha mano a lo corporal y racial como condición previa al establecimiento de relaciones laborales en el mundo rural. En la cúspide de esta clasificación se encontraba la oligarquía blanca estanciera, asentada sobre todo en el Valle de Lerma y dueña de los incipientes ingenios azucareros; en segundo término estaba el gaucho criollo, al que se le atribuyen rasgos positivos (valentía, altivez, franqueza, lealtad, etc.) dedicado sobre todo a la ganadería. El gaucho poseería los atributos opuestos a los del *coya*: “Tanto corporal como espacialmente, el *coya* y el gaucho se definen por contraste. Para el *coya* la montaña escarpada; para el gaucho, los valles y llanuras orientales; para el *coya*, la trabajosa agricultura; para el gaucho la ganadería montaraz. El gaucho es un personaje franco, altivo, audaz, sentimental y sociable; el *coya* es osco, ladino, amañado y desconfiado. El *coya* va a ser siempre y naturalmente un abyecto, que acepta con resignación su subordinación; el gaucho puede ser peón, puestero o el joven estanciero.” (2009: 11). En esta clasificación el *coya* se encontraría tan sólo por encima del ocioso e irreductible indio del chaco salteño, dedicado a la caza y la recolección de frutos.

Estas clasificaciones racistas se dieron en medio de procesos de exclusión sobre bienes económicos y culturales, y las categorías que descansan en lo corporal sirvieron como base para la discriminación laboral. Como indica Rodolfo Stavenhagen (1994) “Los sentimientos, actitudes y prejuicios subjetivos surgen dentro de un marco de relaciones interétnicas e interraciales condicionadas a su vez por imperativos económicos y políticos.” (1994: 12) En el caso de los *coyas* estas clasificaciones tuvieron un rol muy importante en su captación e integración como mano de obra para los ingenios azucareros.

Cuando los ingenios se instalaron en las provincias de Jujuy y Salta, a lo largo del valle de San Francisco, los indígenas pasaron a constituir mano de obra prácticamente gratuita para la zafra cañera. Para mediados del siglo XIX el azúcar oriundo del que sería el noroeste argentino se producía en condiciones técnicas muy primitivas y para un mercado únicamente regional. Con la llamada Organización Nacional, en la década de 1880, llegó la integración al incipiente mercado nacional mediante una política arancelaria proteccionista y el impulso estatal para la modernización de la producción. Como señala Ián Rutledge (1987) fue fundamentalmente a partir de la década de 1930 cuando “[...] el campesinado indígena de la Puna, sería atraído cada vez en mayor medida por la economía azucarera de las tierras bajas, quedando de esa manera incorporado a la economía capitalista en su conjunto.” (1987: 180) No es casual que fuera precisamente en esta década cuando las tierras (con los *coya* incluidos) de la Finca San Andrés fuesen incorporadas a las propiedades del Ingenio San Martín del Tabacal de Robustiano Patrón Costas. Gracias a su gran influencia política, primero de alcance provincial y luego nacional², la familia Patrón Costas se transformó en el exponente más agresivo de la oligarquía norteña que, durante la década de 1930, buscó acaparar enormes proporciones de tierra. Rutledge contribuye a dar cuenta de los motivos que llevaron a los Patrón Costas a procurar el control de prácticamente un millón de hectáreas de tierra de poco valor en términos de su potencial para la producción azucarera, cuando concluye que “[...] lo que los ingenios querían en realidad obtener de esta manera, no era la tierra en sí misma, sino el potencial de mano de obra que habitaba los territorios que habían adquirido, y que ahora podía ser forzado a realizar los trabajos estacionales en la cosecha de caña.” (1987: 198) En las fincas los ingenios asentaban a sus administradores, que eran especies de lugartenientes de los dueños, encargados de controlar la provisión de mano de obra indígena en tiempo y forma. En vísperas de la zafra debían recoger a todos los indígenas en condiciones de trabajar en la caña, y cargarlos en carretas para ser despachados a las plantaciones en las zonas bajas. Para los *coyas* que oponían algún tipo de resistencia no solían ahorrar látigo, a cuenta de la rígida disciplina que les esperaba en los surcos de las colonias.

En esos años que yo he ido, el patrón del ingenio, los mayordomos del ingenio usaban el látigo, tenían órdenes del patrón de sacar a azotes a la calle a trabajar, así le hacían a la gente [...] ¡A rigor! Y a veces teníamos los dedos vertiendo sangre, tanto alzar la caña y pelar. En invierno la nieve caía. Estos años no nieva como entonces. Venía la orden que firmen contrato y a pelar caña, carajo. A ganar una miseria, así nos hemos hecho hombre trabajando. Pagaban muy poco. (Testimonio recogido en 2010)

Todo este verdadero “aparato de opresión legalizada” sobre los Pueblos Originarios de las tierras altas no era un efecto no deseado de la acumulación de tierras, sino más bien su razón de ser, su motivación más profunda para adquirir mano de obra estacional a un precio mucho más bajo del que se pagaba en el mercado laboral. Este enorme ahorro de los ingenios debe considerarse en un contexto en que la producción azucarera podría caracterizarse como una industria de trabajo altamente intensivo, que requería

enormes contingentes de trabajadores estacionales durante la zafra que llegaban a duplicar la dotación de trabajadores permanentes. Rutledge se pregunta por la conveniencia de los ingenios del Ramal de no expulsar a los indígenas de sus tierras y compara la forma de explotación resultante de esa circunstancia con la que deviene de la separación de los trabajadores con sus medios de producción descrita por Karl Marx. Resultaba especialmente ventajoso poder alternar trabajo en el ingenio con actividades de subsistencia realizadas en la tierra propia, por dos características fundamentales del tipo de mano de obra requerida para el azúcar: su estacionalidad (se requería como máximo medio año) y su disponibilidad inmediata. “Al permitir que los indígenas se quedaran en sus tierras, los ingenios no sólo se aseguraban de su permanencia en la región, listos para trabajar cuando fuera preciso, sino que relegaban sobre ellos el peso de su propia manutención durante la «estación muerta», que éstos se aseguraban a través de sus actividades de subsistencia.” (Rutledge, 1987: 209). Raúl Bisio y Floreal Forti (1976) analizan esta política de acaparamiento de tierras en términos de la satelización de un conjunto de áreas, los “viveros” de mano de obra indígena, que en ocasiones estaban bastante alejadas de las plantaciones, para asegurarse la provisión de brazos para la zafra. “[...] es el sistema productivo del enclave el que tiende a concentrar fuertes contingentes de mano de obra estacional que no pretende absorber total o permanentemente, y el que por otra parte necesita retener población cautiva en las áreas satelizadas a menos que cambien drásticamente las condiciones tecnológicas.” (1976: 7)

Tabacal debió explotar al máximo este sistema en virtud de ser el ingenio que más extendió sus áreas implantadas con caña. “La cantidad de trabajadores estacional empleados en la zafra de la caña de azúcar es, a grandes rasgos, proporcional a la extensión del área cosechada. El gran número de trabajadores estacionales empleados por el Ingenio San Martín del Tabacal, refleja el hecho, simplemente, de que este ingenio poseía la mayor extensión de tierras cultivadas con caña de azúcar.” (Rutledge, 1987: 203)

Como parte de su política de acumulación de tierras, proceso que implicó un brutal avance sobre los territorios de las comunidades indígenas, Tabacal se hizo con la Finca San Andrés. La situación de los *coyas* de San Andrés, como la del resto de los indígenas coercitivamente incorporados a la producción azucarera como braceros para la zafra, se mantuvo con altos niveles de violencia expresados en la obligación de pagar los arriendos, los cotidianos malos tratos de los administradores y el reclutamiento forzoso para marchar a la zafra cada año. Estas condiciones que permanecieron relativamente constantes hasta la llegada de Perón, pueden explicarse tanto desde una perspectiva estructural (compartidas con el resto de los trabajadores rurales) como desde lo simbólico, que baña de legitimidad la explotación y la refuerza. Podemos concluir con Yudi entonces que las categorizaciones étnicas y raciales sirvieron muy bien para integrar a los indígenas en los complejos agroindustriales y en los mercados de trabajo. “Las marcas identitarias y étnicas fueron puestas, en este caso, en función de la desvalorización más que de la dignidad y los derechos. Fue el correlato simbólico de una semi asalarización o de una integración parcial.” (2009: 14)

Muchos años después, cuando Tabacal introdujo una serie de transformaciones tecnológicas que volvieron obsoleta la mano de obra indígena en la zafra cañera, trató de desterritorializar la finca de las familias indígenas

que ya no le resultaban económicamente provechosas. Esos avances sobre el territorio ocupado ancestralmente por los originarios estuvieron acompañados de nuevas injurias que buscaban dar un sustento “pseudoantropológico” al desplazamiento forzado hacia las tierras altas de la finca. El investigador Diego Domínguez (2001) tuvo la oportunidad de registrar el discurso de un integrante de la empresa azucarera:

Esta gente son Kollas, ¿los Kollas dónde viven?, en las alturas, ¿qué es los que tienen?, vacas, chivos, ovejas, que es imposible que vivan en el monte, obviamente. La historia y todos los antecedentes que puedan haber, te van a demostrar que la gente que vivía eran cien familias que vivían arriba. Como es lógico así como cualquier tipo que conozca lo que es la idiosincrasia del Kolla, es donde vivía (entrevista a miembro de la familia Patrón Costa, agosto de 2000)” (Testimonio citado en Domínguez, 2001: 277)

Como señala Didier Eribon (2001) “La injuria es un acto de lenguaje –o una serie repetida de actos- por el cual se asigna a su destinatario un lugar determinado en el mundo. Esta asignación determina un punto de vista sobre el mundo, una percepción particular. La injuria produce efectos profundos en la conciencia de un individuo porque le dice: «Te asimilo a», «Te reduzco a».” (2001: 31) Como nos recuerda nuevamente Goffman “El individuo estigmatizado se encuentra [...] en la arena de discusiones y debates pormenorizados relativos a lo que debe pensar de sí mismo, o sea, la identidad de su yo. A sus otros problemas debe agregar el de ser empujado simultáneamente en distintas direcciones por profesionales que le dicen qué debe hacer y sentir acerca de lo que es y deja de ser, y todo esto en su propio beneficio.” (2008: 157) En el caso de los coyas de San Andrés la estigmatización funciona muy bien como un medio para eliminarlos de la competencia por el territorio de la finca. Para el citado representante del ingenio azucarero, si los habitantes que disputan con él una porción de yunga son coyas, entendido como un estigma que los confina a vivir en la puna, esa circunstancia los convierte en usurpadores sin derechos para reclamar por su territorio.

El estigma de ser *coya* pervivió más allá de estas transformaciones productivas que prácticamente los excluyeron del trabajo de la zafra cañera en los ingenios, impregnando toda la vida de los indígenas de San Andrés. Según Goffman las personas a las que se les adjudica un estigma tienden a transitar por las mismas experiencias de aprendizaje relativas a su condición y, en consecuencia, recorren lo que llama una “carrera moral” en la modificación de la concepción del yo. “Una fase de este proceso de socialización es aquella en la cual la persona estigmatizada aprende a incorporar el punto de vista de los normales, adquiriendo así las creencias relativas a la identidad propias del resto de la sociedad mayor, y una idea general de lo que significa poseer un estigma particular. Otra fase es aquella en la cual aprende que posee un estigma particular y –esta vez en detalle- las consecuencias de poseerlo.” (2008: 49) Los testimonios de los comuneros y comuneras de la región muestran cómo, por ejemplo, el ingreso a la escuela era un hito importante en la experiencia moral de aprendizaje del estigma:

Yo me acuerdo cuando fui a la escuela de adultos, tenía como 26 años y cuando me preguntaron yo dije que era de Orán. Pero después me di cuenta que no se puede negar lo que uno es. Salí a decir “soy yo”. Me liberé de decir que era de Orán... pero a todos los jovencitos les pasa eso de negar de donde son, eso es lo difícil de cambiar. Hay algo que impide ser ellos mismos, y es la discriminación. (Testimonio recogido en 2008)

[...] a través de las escuelas, a través de las salidas afuera, de que... afuera nos tienen como coyas sucios, todo lo peor. Entonces es como que uno no quería decir que era coya. Por no sentirse marginado de los otros. (Testimonio citado en Yudi y Pais, 2005: 9)

Sentirse marginado, sentirse agraviado, insultado, injuriado. Incluso atacado físicamente, como cuando el ingenio (ya en manos de la empresa estadounidense de alimentos Seaboard Corporation) asentó en la finca un impopular administrador de origen extranjero (el gringo Montalbán) que iba armado e insultando a las comuneras al pasar. Parafraseando a Eribon podemos decir que en el principio del estigma está la injuria, el insulto que hace saber al injuriado que no es una persona normal y permite al injuriante ejercer el poder de herirlo en lo más profundo de su conciencia, que se convierte en un elemento constitutivo de su personalidad. Por eso para el autor debe analizarse la palabra injuriosa como un elemento preformativo en términos de Austin. “La injuria es un enunciado preformativo: su función es producir efectos y, en especial, instituir o perpetuar la separación entre los «normales» y aquellos a los que Goffman llama los «estigmatizados», e inculcar esta grieta en la cabeza de los individuos. La injuria me dice lo que soy en la misma medida en que me hace ser lo que soy.” (2001: 31) Para Eribon la posibilidad omnipresente de ser objeto de agresiones verbales e incluso físicas, es un elemento determinante en la construcción de la identidad personal de las personas estigmatizadas, que desarrollarían capacidades para percibir estos peligros y reaccionar controlando muy bien sus gestos y palabras. Entonces se pregunta si la personalidad y la identidad de los estigmatizados “[...] ¿no están determinadas por las consecuencias psicológicas de esta posición social de «acosados» en la vida cotidiana (por la injuria, la burla, la agresión, la hostilidad ambiental)?” (2001: 33) El testimonio de un educador kolla, recogido durante el trabajo de campo es muy significativo en este sentido:

Cada uno es lo que es, muchos tratamos de irnos de nuestra propia personalidad y ser otra cosa. Mirarnos en otro espejo y tratar de imitar a los demás, enajenando su propio ser. El ser kolla es mirarse en su propio espejo, porque mal podría yo mirarme como un anglosajón o un alemán, porque no lo soy. No solamente la apariencia, sino mi propio contenido hace que yo sea diferente. Y entonces eso es lo valioso. Una vez le contaba a los chicos, explicando que es la identidad, que cuando uno se niega permanentemente o se mira al espejo y dice “me tengo que hacer unos claritos”... había un cuento que decía que había un kollita que iba a la escuela todos los días, y tenía que pasar por un campo y una quebrada y recién llegaba a la escuela. Un buen día, al costado del camino, un poco lejos, ve una cosa brillante. Brillaba y le llamaba la atención. Se acerca y mira su imagen reflejada en un espejo. Entonces dice: “por fiero te han

botado”, y lo deja tirado en el camino. El kollita nunca se había visto en un espejo... uno piensa como uno se desprecia tanto a sí mismo. Por eso hace falta mirarse en su propio espejo, no en el espejo ajeno. Cuando uno se da cuenta que no es el espejo de uno, entra a reconocerse y a valerse de lo que sí es. (Testimonio recogido en 2008)

Como indica Goffman “Es evidente que el individuo construye una imagen de sí a partir de los mismos elementos con los que los demás construyen al principio la identificación personal y social de aquel, pero se permite importantes libertades respecto de lo que elabora.” (2008: 136) Ese espacio de libertad es la fisura por donde puede construir una identidad que le permita salir de la situación de interiorización a la que fue sometido. El lenguaje, que rodea designando a los estigmatizados a través de la injuria, les asigna un lugar interiorizado en el orden social, incluso desde antes de la propia existencia física de esa persona y ese colectivo injuriado. Eribon recurre a Butler para preguntarse sobre la relación entre el ser social de los individuos y la posibilidad de ser objeto de la palabra del otro, antes incluso de que se exprese efectivamente: “Si nos formamos en el lenguaje [...] entonces ese poder formador precede y condiciona toda decisión que podamos tomar al respecto, y nos insulta desde el principio, por así decir, mediante ese poder anterior.” (Judith Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Nueva York y Londres, Routledge, 1997, pp. 5-6. Citado en Eribon, 2001: 85) Eribon establece un interesante paralelismo entre la concepción del lenguaje de Butler y la ideología de Althusen, los que tendrían un papel similar por cuanto preceden al nacimiento de los individuos a los que interpelan, y por eso éstos son “siempre-ya” sujetos constituidos por la ideología e inmersos en un mundo de lenguaje. “[...] la idea de Althusen según la cual el «sujeto» (la subjetividad) está «sujeto» por la «interpelación» que le lanza la ideología (o el lenguaje, según Judith Butler) parece particularmente pertinente y útil en el contexto de una reflexión sobre la injuria y las fuerzas sociales de cuyas palabras insultantes son portadoras.” (Eribon, 2001: 87) La injuria cumple la función de asignar a alguien el lugar que ocupa en el espacio social, incluso desde antes de existir. A través del lenguaje el orden social produce al sujeto como subjetividad y como sujeción, es decir, personas adaptadas a las reglas y respetuosas de las jerarquías socialmente instituidas con antelación a ellas mismas. La subjetividad del estigmatizado y la “huella social” del estigma son producidos en un mismo acto por la interpelación, “[...] por las estructuras cognitivas y por ende sociales de las que es el vector.” (2001: 88)

Precisamente porque es el orden social el que de alguna manera está detrás de los actos preformativos del lenguaje, la subversión de las jerarquías sociales tiene su correlato en la manera que los propios estigmatizados se identifican. Está muy claro que “No creamos el mundo al que llegamos, sino que en él encontramos gestos, roles sociales, creencias, oficios, hábitos mentales, etc., que nos han precedido. Y en la materialidad que hallamos está el lenguaje. Pero ese lenguaje es portador de representaciones, de jerarquías sociales y raciales, de «caracteres» y de «identidades» fabricadas por la historia y que preexisten a los individuos. Y ese lenguaje incluye las injurias, que señalan, dan a conocer y recuerdan la jerarquía entre las «identidades».” (Eribon, 2001: 91) Pero cierto es también que los grupos sociales poseen la capacidad agencial de intervenir en la transformación de su realidad, de sus relaciones

con los otros y de su identidad. Si el estigma y la injuria son vehículos de un determinado orden social, cuando los indígenas de San Andrés intentan subvertir ese orden también mutan *coya* por *kolla*.

El orgullo de ser kolla

En la primera mitad de la década de 1990 los indígenas de la finca San Andrés fueron conformando un agrupamiento para poder presentar sus demandas y luchas en pos de la defensa de su territorio. El nombre “Comunidad Indígena Pueblo Kolla Tinkunaku” es indicativo de la nueva forma con que eligieron autoidentificarse.

Ahora se manejan términos que antes no se manejaban, pero sirven para que se conozca más para afuera. Antes no se conocía el pasado, por eso no se valorizaba el pasado kolla. Era como rebajarse, y no es así. A través de la lucha, de que conocemos nuestro pasado, se fue revirtiendo. Pero falta... es necesario armar talleres para los jóvenes, para meter bien adentro de dónde venimos. Eso es tarea de la organización. Eso está faltando acá, trabajar con talleres. (Testimonio recogido en 2010)

Como señala Yudi “Estos movimientos suponen, además de la lucha concreta por el territorio, una lucha simbólica por redefinir la identidad y por revertir los motes. Un movimiento de *contra estigmatización*.” (2009: 17, cursivas en el original)

Desde la década de 1980, a nivel mundial, se dio un proceso que José Bengoa denominó “emergencia indígena”. Diversos procesos de cambio en el contexto internacional (globalización, fin de la Guerra Fría, levantamientos en Ecuador y Chiapas) y nacional (procesos de modernización que generan mayor desigualdad) explicarían la irrupción en el espacio público de un movimiento que hasta el momento había estado “[...] oculto, medio oculto podríamos decir, tras lo campesino.” (Bengoa, 2003: 85) Un conjunto de movimientos de Abya Yala (que recuperan este término en lengua kuna para referirse a América, tierra madura de antes de la conquista y el saqueo) comienzan a compartir un discurso con elementos comunes y demandas (reconocimiento, autonomía, territorio), en una profunda y estratégica confraternización con el ideario ecologista (de cuyo seno nace el etnoecologismo/ecoetnicidad) desde una “identidad cultural reinventada” (Bengoa, 2000). Por otra parte, un elemento común a todos los movimientos de Pueblos Originarios del continente es la apelación a un marco legal internacional que les brinda algún grado de protección. En este sentido, un importante primer hito fue la adopción del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (de junio de 1989) Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. En tanto se refiere a “pueblos” (sustituyendo poblaciones) permitió visualizar la existencia alternativa de organizaciones sociales y culturales propiamente indígenas, diferenciadas del resto de las sociedades (esta situación abre la puerta para ser considerados sujetos con derechos propios). La segunda instancia de legislación internacional es la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada en 2007, que contiene un amplio abanico de prerrogativas que constituyen “[...] las normas mínimas para la supervivencia, la dignidad y el bienestar de los pueblos indígenas del mundo.” (Art. 43) La recuperación del sistema democrático durante la década de 1980,

implicó el comienzo del fin del “no reconocimiento” de la situación de los Pueblos Originarios en Argentina. En ocasión de formularse la reforma a la Constitución Nacional en 1994, los Pueblos Originarios plantearon la necesidad de que la carta magna contemplara su situación de manera explícita. En particular lograron que mediante el Art. 75, inciso 17 que estableciera el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Este ambiente fue propicio para que entre los indígenas de San Andrés se recuperaran ciertos rasgos antiguos, anclados en un pasado pretendidamente despojado de conflicto. En definitiva, y más allá de no ser un proceso lineal ni desprovisto de contradicciones, en la actualidad ser considerados como “comunidad indígena” es un capital importante a la hora de confrontar con quienes se consideran dueños legales de los territorios en disputa.

En este sentido las reivindicaciones étnicas no podían llegar desde iniciativas individuales, sino desde lo grupal. Goffman aborda el tema de la relación del individuo estigmatizado con el grupo que forma con sus “compañeros de infortunio”, es decir con personas que soportan el peso de un mismo estigma. A pesar de no ser el único grupo del que forma parte, su adscripción se presenta como la más “natural”. “Todos los otros grupos y categorías a los que también pertenece son implícitamente considerados como no verdaderos; el individuo no es, en realidad, uno de ellos. El verdadero grupo del individuo es, pues, el agregado de personas susceptibles de sufrir las mismas carencias que él por tener un mismo estigma; su «grupo» verdadero es, en realidad, la categoría que puede servir para su descrédito.” (2008: 143) El sociólogo canadiense toma el discurso de los que llama “voceros” de este tipo de grupos (y que nosotros podríamos llamar “dirigentes indígenas kollas”), señalando las exigencias de lealtad y compromiso que se piden al individuo para ser considerado parte del conjunto. Sobre estos voceros hace descansar las líneas de tipo maximalistas, con un discurso militante y chauvinista que llega al punto de una ideología secesionista. Más allá de los reparos que podamos tener en relación al análisis que parte de ese tipo de separación entre dirigentes y grupo, la mirada de Goffman mantiene su pertinencia para tratar de comprender como un conjunto de estigmatizados elaboran una determinada salida de su situación y la convierten en bandera de lucha por sus derechos. “Cuando el objetivo político último es suprimir la diferencia provocada por el estigma, el individuo puede descubrir que esos mismos esfuerzos son capaces de politizar su propia vida, volviéndola aún más diferente que la vida normal que se le negó inicialmente, aun cuando las generaciones posteriores de compañeros saquen buen provecho de esos esfuerzos al obtener una mayor aceptación. Además, al llamar la atención sobre la situación de su propia clase, consolida en ciertos aspectos una imagen pública de su diferencia como algo real y de sus compañeros de infortunio como grupo real.” (2008: 145) No puede escapar, aún en su intención de obtener autonomía, del lenguaje y estilo de sus enemigos. “Más aún, los argumentos que presenta, la situación que examina, las estrategias que defiende son, en su totalidad, parte de un lenguaje de expresión y sentimiento que pertenece a toda la sociedad.” (2008: 145)

Como corrobora Yudi “Lo hacen desde las únicas categorías conocidas, que son justamente las del dominador [...] Es por eso que el *etnónimo* que utilizan para identificarse es justamente el de *coya*, que ha sido usada siempre como atributo de subalternidad, aunque rescribiéndolo como *Kolla*. (2009: 17,

cursivas en el original) Pero ante esta evaluación verdaderamente sombría de las posibilidades de los estigmatizados para escapar de su situación de discriminación, que prácticamente condena todo intento de separación estructural a una mayor mimesis cultural, Goffman presenta una salvedad que para nuestro análisis es de vital importancia: esta fatalidad se dará “[...] a menos que exista alguna cultura diferente en la cual refugiarse [...]” (2008: 145) Justamente la recuperación de determinados rasgos culturales, que se presentan como ocultados o negados durante un prolongado período, es uno de los pilares de esta emergencia indígena general, y de los kollas en particular.

Somos kollas, de Humahuaca, de Tilcara, los aymara... lo vemos como que el kolla siempre se dedica a la agricultura, aunque se vista de otra forma. Pero la vestimenta, la lengua, las costumbres, las tradiciones. La forma de vida de los kollas es la agricultura. Por supuesto hay otras versiones, que la propia sociedad occidental te hace negar tus raíces, tu propia identidad. Porque para algunos kolla es ser cobarde... por ejemplo en Orán, que es una de las últimas ciudades fundadas por los blancos, los descendientes de españoles. Les cuesta mucho entender que están en territorio kolla, no quieren perder ese privilegio. Lo ven como que usurpamos nosotros. Aunque tenemos leyes que nos amparan como el uso de la Wipala y no nos dejan ponerla en la escuela. A los gobernantes hay que hacerlos entender que a nosotros nos identifica, como originarios. Somos de una descendencia y es lo que nos identifica. (Testimonio recogido en 2008)

Cabe preguntarse por la posibilidad de reconocer los límites de la cultura, es decir la posibilidad de asegurar que, en este caso, los kollas poseen una cultura particular. Sin lugar a dudas la cultura es un elemento importante para definir la otredad, pero señalar esta importancia no evita la dificultad de encontrar una definición precisa. Quienes se reivindican como parte de una cultura particular comparten un conjunto de códigos que les permiten manejarse en el mundo que habitan. Por eso “[...] el concepto de cultura que empleamos está en el plano de los signos, en esta habilidad especial del ser humano que le permite significar, manejarse con signos, reemplazar en la comunicación o en el pensamiento el mundo material o social al que pertenece, y los objetos de lo integran, por signos compartidos, inteligibles y comunicables.” (Margulis, 2009: 20)

Podemos concluir que la transformación de los *coya* en *kolla* es un buen ejemplo de lo que señala Margulis (1999), por cuanto “El desarrollo de la identidad requiere un no conformarse, una disposición y potencialidad cultural y social para desarrollar las posibilidades de lo que no se es pero que se puede llegar a ser: los caminos abiertos al ser.” (p. 58)

Tanto que se trabajó precisamente, en finca San Andrés, la identidad. Para decir sí soy kolla y a partir de eso me reivindico. Y siendo kolla yo tengo que defender mis derechos. Entonces fue dar respuesta a eso, hasta que en el presente ya nadie duda ni reniega de eso. Con eso se empezó un trabajo prácticamente de cero”. (Testimonio citado en Yudi y Pais, 2005)

Conclusión

Como señalamos a lo largo de este trabajo, el movimiento de lucha socioterritorial llevado adelante por los indígenas de la finca San Andrés contiene una disputa simbólica, que se desarrolla paralelamente con acciones directas como el corte de un camino rural o las caravanas hasta las ciudades para presentar sus demandas ante las autoridades. Lo que Yudi caracterizó como un movimiento de “contra estigmatización”, o una “[...] travesía desde una *identidad negada a una identidad asumida y consciente*.” (2009: 18) Desde una perspectiva constructivista, podemos considerar a las identidades en proceso de construcción permanente, sin por ello olvidar la importancia que los sedimentos inscriben en prácticas y sentidos; se podría afirmar que las identidades tienen la posibilidad de ser abiertas, múltiples y contradictorias, sin negar que habitualmente se presentan en términos de totalidad; afirmar que el hecho que involucren un hacer preformativo, no implica sostener que carecen totalmente de materialidad; que estén discursivamente constituidas, no significa que sean sólo discurso; y que se originen en posiciones y relaciones sociales, no las convierte en una mera actuación manipulable. “[...] las identidades se nos presentan como articulaciones emergentes de escenarios estructurales o coyunturales particulares que buscan suturar trayectorias y movilidades estructuradas dispares, apostando a menudo (pero no necesariamente) a la contrastividad.” (Briones, 2007:79) Pero estas características son aplicables a todas las identidades, las propias y las de los otros. A menudo se olvida este detalle, adjudicando el adjetivo *construida* sólo a la identidad indígena, como una novedosa y sutil forma de negar su legitimidad y poner en duda sus derechos constitucionales e internacionales. “La reivindicación de rasgos étnicos es ahora el indicador de un proceso organizativo puesto en función de revertir el reconocimiento negativo y la desvalorización, De manera que algunos los sectores dominantes interesados luchan ahora por desconocerla más que por adjudicarla.” (Yudi, 2009: 18)

Para concluir podemos señalar con Margulis (1999) que “La identidad es un perpetuo cambio, un no quedarse. Si yo me quedo en lo que soy y me conformo, me cosifico. Pero también puede ser que esté dispuesto a aventurarme hacia lo que no soy pero puedo ser, porque están en mí las potencialidades que puedo reconocer a partir de la interacción con los otros, en un medio social que permita la diversidad. Un medio social que permite y legitima la otredad también hace posible el desarrollo del otro que hay en mí.” (p. 59) Es decir, reconocer la capacidad que hay en mí de ser otro, es una forma de reconocer en el otro a un semejante. La incapacidad de tolerar la presencia del otro es cerrar el camino a la otredad, y hacia el otro que hay en mí, ya que no puedo cambiar. Esta actitud humana compleja, que excede lo intelectual y conciente, es lo contrapuesto al racismo y la discriminación.

La Argentina sin ser un país especialmente discriminador, posee importantes cuotas de un racismo negado presente en la discursividad social, en los medios de comunicación, etc., un racismo cotidiano que cuesta ver en nosotros mismos. Los *coyas* son parte de “Nuestros negros” (Margulis, 2011), que buscando salir de la invisibilización e interiorización a la que fueron sometidos por siglos, *descubren* que son *kollas*.

Yo, por el sólo hecho de ser kolla me siento, me imagino mis recuerdos, mis cosas, me siento libre recorriendo mi campo donde he crecido. ¡Me siento rica! Como que todo esto es parte de mí, es todo unido, es parte de mis cosas. Las ovejas, las vacas... el árbol, ir a pescar, a bañarme. Me siento rica en cuanto a espíritu. A veces los veo a los gringos de Buenos Aires, y los veo grandes. Por sus estudios en ese sentido. Pero por otro lado los veo tan pobres, siento que sufren... yo me olvido que estoy acá (en Orán) y pienso que estoy allá, en los campos. Eso para mí es ser kolla, es mi manera de ser, de vivir. (Testimonio recogido en 2008)

Bibliografía

Bengoa, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Bengoa, José (2003). 25 años de estudios rurales. *Revista Sociologías*. Año 5, N° 10, julio-diciembre 2003. Porto Alegre.

Bisio, R. y Forni, F. (1976). Economía de enclave y satelización del mercado de trabajo rural. El caso de los trabajadores con empleo precario en un ingenio azucarero del Noroeste argentino. *Revista Desarrollo Económico*. vol. 16, N° 61, abril-junio. Buenos Aires.

Briones, Claudia (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Revista Tabula Rasa*. Enero-junio. Bogotá.

Domínguez, Diego (2001). Conflictos por el control de la tierra: pueblo kolla Tinkunaku en Salta. En Giarracca, N. y colaboradores *La protesta social en Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Buenos Aires: Alianza.

Eribon, Didier (2001). El choque de la injuria. En *Reflexiones sobre la cuestión gay*. (pp. 29-40). Barcelona: Editorial Anagrama.

Eribon, Didier (2001). La huida a la ciudad. En *Reflexiones sobre la cuestión gay*. (pp. 85-93). Barcelona: Editorial Anagrama.

Goffman, Erving (2008). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Margulis, Mario (1999). La racialización de las relaciones de clase. En *La segregación negada*. Buenos Aires: Biblos.

Margulis, Mario (2009). La Noción de Cultura. En *Sociología de la Cultura: Conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos.

Margulis, Mario (2011). Nuestros negros. En Margulis, Urresti, Lewin y otros, *Las tramas del presente, desde la perspectiva de la sociología de la cultura*. Buenos Aires: Biblos.

Rutledge, Ian (1987). *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy 1550-1960*. San Miguel de Tucumán: Proyecto ECIRA-CICSO.

Stavenhagen, Rodolfo (1994). Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización. *Revista Estudios Sociológicos*. N° 34, México DF.

Yudi, Raúl Javier (2009). Entre Cholos y Coyas: Reflexiones en torno a la etnicidad en la Provincia de Salta. *XXVII Congreso de la Asociación*

Latinoamericana de Sociología. 31 de Agosto al 4 de Septiembre, ISSN 1852-5202. Buenos Aires.

Yudi, R. y Pais, A. (2005). *Intelligentsia Indígena: El papel de los intelectuales en la reconstrucción de la identidad indígena en Finca San Andrés, Oran Salta. II Congreso Nacional e Internacional de Antropología Rural. San Pedro de Colalao. Tucumán.*

Notas

¹ De una extensión de aproximadamente 130.000 hectáreas, este territorio se encuentra ubicado en el oeste del departamento salteño de Orán. Compuesto por zonas de Puna y de Yungas, este territorio riquísimo en biodiversidad es el ámbito en disputa entre los pobladores kolla, que habitan y trabajan la tierra, y el agronegocio extractivista de Tabacal Agroindustria.

² Robustiano Patrón Costas, desarrolló una prolífera carrera política paralelamente con el éxito de su emporio azucarero. Ministro de Hacienda durante la administración del gobernador Ángel Zerda (1902-1904), y Ministro de Gobierno durante la gobernación de Avelino Figueroa (1910-1913), Robustiano fue Gobernador de Salta durante el período 1913-1916, y posteriormente electo por tres períodos (entre 1932 y 1943) como Senador Nacional por su provincia, lo que le permitió ocupar la Presidencia del Senado y el máximo cargo de la Nación de manera interina en 1942.