

Urbanización en espacios “rurales”: producción del espacio-territorio en Iruya (Salta, Argentina).

Paula Milana.

Cita:

Paula Milana (2013). *Urbanización en espacios “rurales”: producción del espacio-territorio en Iruya (Salta, Argentina)*. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/190>

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 al 6 de julio de 2013

Mesa: El desafío de producir ciudades inclusivas y el derecho a la ciudad

Título de la ponencia: Urbanización en espacios “rurales”: producción del espacio-territorio en Iruya (Salta, Argentina)

Autora: Milana, Paula – Universidad Nacional de Salta

Introducción

Contrariamente a lo que se vende desde los medios masivos de comunicación, aquel “pueblito perdido en la montaña” y “detenido en el tiempo” nunca se perdió, menos puede decirse que se ha detenido. La movilidad espacial de sus pobladores es lo que en gran parte caracteriza a Iruya (Dpto Iruya, Salta), viajando continuamente por diversos motivos a La Quiaca, Buenos Aires, a las provincias cuyanas o al sur de nuestro país. Esta monografía pretende un acercamiento etnográfico desde los lineamientos de la antropología urbana, enfocando en el poblado de Iruya (Departamento Iruya, Salta) y considerando a su vez las relaciones mutuas que el pueblo establece con su “interior”: las comunidades y/o parajes que se encuentran dentro de la delimitación del municipio. Se trata de un espacio que a primera vista caracterizaríamos como rural. Sin embargo, aquí se parte de una discusión sobre la forma en que las categorías “rural” y “urbano” se han construido -una a expensas de la otra-, considerando los aportes de diversos autores para construir una antropología del espacio crítica (Lefebvre [1974]; Milton Santos [1990]; Gupta y Ferguson [1997]; Harvey [1998]) que dimensione la forma en que éste se produce¹ desde un caso específico.

Hoy los iruyanos advierten que sus comunidades “se vacían”. No es que sólo la gente viaje desde el interior de las comunidades rurales continuamente, ya sea para establecerse en el pueblo, para abastecerse y regresar, o como punto intermedio en el camino a la ciudad de Salta. La emigración hacia las ciudades o al pueblo de Iruya implica una complejidad en la que se entrecruza la necesidad de una cercanía –ya veremos de qué-, el cansancio de la dureza del “campo”, la influencia de ciertos planes sociales, la búsqueda de otro panorama de vida. Esta llegada al pueblo de mayor cantidad de personas de los parajes alejados es un aspecto importante que marca procesos de urbanización, donde las rupturas espacio-temporales vinculadas a la globalización y las nuevas tecnologías se hacen evidentes y requieren de una nueva mirada.

El espacio y su producción están en el centro de la discusión desde el proyecto antropológico. En este trabajo, me propongo traer a escena ciertas prácticas cotidianas y voces también, bajo el supuesto de que éstas son el código por el cual puede leerse el espacio social, en las relaciones comunidad-ciudad y la conformación de nuevas redes. De esta manera el objetivo final es entender un registro etnográfico desde las propuestas que hace principalmente Lefebvre sobre las dimensiones de la práctica espacial -desde lo que llamo “prácticas del trabajo” principalmente- haciendo girar la pregunta en torno a las estrategias de vida, la relación entre territorio e identidad.

¹ Es decir, el espacio humano, el espacio social. En el sentido que refiere Milton Santos (1990) cuando expresa “el hombre, al hacerse productor, es decir, al utilizar conscientemente los instrumentos de trabajo, se vuelve al mismo tiempo un ser social y un creador de espacio” (1990:22,23).

Lineamientos teórico-metodológicos y posibilidades desde la antropología urbana

La jerarquización de la antropología urbana, en relación a las temáticas de su abordaje, ha tenido que ver no sólo con las características que fue adquiriendo el proceso de urbanización a lo largo del tiempo (desde fines del siglo XIX principalmente), sino también con los cuestionamientos y cambios de la mirada de la antropología social como disciplina que reflexiona sobre sí misma. Actualmente, este campo revisa su clásico abordaje de las localidades y marca su estudio en interacción con redes más amplias. Se esmera por partir de procesos sociales micro –redes sociales íntimas, relaciones de reciprocidad, estrategias de vida, relaciones cara a cara- sin dejar de lado los aspectos vinculados a lo macro: la lógica de reproducción del capital, redes internacionales, políticas sociales, etc. Ésta es la tarea que se pretende en esta monografía, retomando la tradición antropológica de indagación del “otro”, siguiéndolo en sus migraciones espaciales y trayectorias vitales, sus estrategias desde el “campo” a la “ciudad” y viceversa, con la ambición de ir redefiniendo el objeto de estudio de acuerdo a *escalas de influencia de lo social*: la vida humana se construye y cruza con múltiples aspectos, característicos de la globalidad. Y como Lefebvre ya decía en 1974, “estamos confrontados no con un solo espacio social, sino con muchos –ciertamente, por una multiplicidad ilimitada o incontable de conjuntos a los cuales nos referimos genéricamente como “espacio social”. Ninguno desaparece en el curso de crecimiento y desarrollo: *lo mundial no elimina lo local*. Esta no es una consecuencia de la ley del desarrollo desigual, sino una ley de su propio derecho. Su entrelazamiento es también una ley (Lefebvre, 1991-[1974]:86)” (Ramírez Velázquez, sin año:71)

La base de esta monografía es un registro etnográfico y varias entrevistas realizadas a residentes iruyanos, tanto en el pueblo como en comunidades, para poner sus relatos en perspectiva y llevarlos al diálogo con los autores que vemos en la Cátedra de Antropología Urbana.

Retomo de Lefebvre sus propuestas del análisis del espacio real –de las prácticas sociales- a través de las tres dimensiones sobre: la práctica del espacio (formas de generar, usar el espacio), la representación del espacio (espacios concebidos) y los espacios de representación (lo imaginado). Ellas me permiten llegar a lo que llamo *prácticas del trabajo*, que implican una doble acción en tanto prácticas materiales espaciales: (1) tanto una ocupación del espacio, es decir una apropiación o uso del mismo, como (2) una producción del espacio, creando nuevos sistemas, organizaciones. A la vez, sin dejar de lado las significaciones que definen dichas prácticas, desde las representaciones del espacio apropiado/producido. Centro el análisis de las prácticas del trabajo y significaciones inherentes en las nociones nativas de “trabajo a pulmón” y “trabajo a sueldo”. Dichas nociones son tomadas como dimensiones analíticas, en un intento de desciframiento del “código” de lectura del espacio², código que permite a la sociedad leer y producir el espacio en un momento histórico situado. Asumiendo el riesgo de confundir dimensiones de análisis, que es el precio por querer partir de una teoría que articula tanto las prácticas como las representaciones y que propone un abordaje “descriptivo, analítico y global” de un espacio que es en sí contradictorio, a la vez “total y roto, global y fracturado (PE:411)” (Hiernaux, sin año.:20) y que revela que esas fuerzas contradictorias impiden la homogeneización, hacia lo que Lefebvre llama el “espacio abstracto” (que construye el capital).

² Dice Lefebvre que “un espacio producido se describe, se lee (PE:25)” (Hiernaux, sin año:22)

El espacio de Iruya.

Si el espacio tiene un aura de neutralidad e indiferencia en relación con sus contenidos [...], es precisamente porque ya ha sido ocupado y usado, y ya ha sido el centro de procesos pasados cuyas huellas no son siempre evidentes en el paisaje. El espacio ha sido moldeado y determinado a partir de elementos históricos y naturales, pero esto ha sido un proceso político. El espacio es político e ideológico. Es un producto literalmente lleno de ideologías

Lefebvre 1976:31 [Oslender, 2011:144]

Correspondiendo a la región del Noroeste Argentino, el municipio Iruya se ubica en la provincia de Salta –a 320 km de su capital- al este de la Sierra de Santa Victoria. Forma parte del departamento que lleva su mismo nombre (éste compuesto además por el municipio de Isla de Caña). Al ubicarse a los 2780 m.s.n.m. su clima es de alta montaña, y su vegetación andina típica. Es debido a estas características de altura que se lo llama “municipio andino”. La población total del departamento, en su mayoría indígena, identidad kolla, llega a un total de casi 6.000 personas que conforman aproximadamente 22 comunidades.

El pueblo de Iruya es hoy habitado por aproximadamente 1500 personas. Lo cual significaría una “población rural” distribuida en “hogares rurales”, ya que el único indicador para separar lo urbano de lo rural es en general el demográfico. Es el caso de la definición censal en Argentina³ (2001), que categoriza como “población urbana” a aquella que habita centros poblados de 2000 personas, mientras que la población rural habita centros poblados de menos de 2000 personas, incluyendo la “población diseminada”.

Ahora bien, ¿qué significa la ruralidad? O mejor aun ¿qué efectos trae aparejado el hecho de categorizar un espacio de esta manera? La cuestión no es de importancia menor, ya que si revisamos el concepto “rural” y su aplicación, nos daremos cuenta que muchas veces ha sido construido desde una dicotomía urbano/ rural⁴, como Reboratti y otros autores critican (2008). Se ha tomado lo rural como una categoría residual de lo urbano: “esta visión dicotómica tiende a separar la sociedad en dos, tipificándola idealmente en ámbitos separados, caracterizados en forma de términos contrapuestos: lo rural como atrasado, pobre, aislado, de cambios lentos, atado a la naturaleza y a la producción primaria; lo urbano como rico, moderno, dinámico, industrial, conectado con el mundo. *Y algunos criterios estadísticos, [...] tienden a reforzar esa visión dicotómica, ya común en el imaginario social.*” (2008:1,2. el subrayado es mío). La delimitación además conlleva además acciones estatales (y no sólo estatales) diferenciadas. En el caso de Iruya, la presencia de la Subsecretaría de Agricultura Familiar es muy fuerte y no tanto otros programas y proyectos desplegados a nivel nacional como por ejemplo el Argentina Trabaja, que sí se aplica en la capital.

Conceptualizar “lo rural” lleva a definir un espacio de intervención, *he aquí el problema*: la variación en los ámbitos educativos, de ingreso, trabajo, NBI, entre otros, es tan grande como en “lo urbano”. Es importante *desmitificar* lo rural, rompiendo con las representaciones del campo y el atraso, el inevitable éxodo, la asociación entre crecimiento agrícola y desarrollo rural. Algunos autores han estado pensando en una

definición más adecuada, entendiendo que hoy vivimos en un mundo interconectado. La antropología urbana más reciente, se propone superar la clásica separación entre lo urbano y lo rural como campos de estudio específicos, ya que las fronteras entre lo que puede definirse como parte de la ciudad y lo que puede ser parte del campo no es tan nítido ni puede pensarse en exclusión, más aun considerando los fuertes procesos de urbanización del siglo XX, las migraciones del campo a la ciudad, la “ruralización de las ciudades”, etc. La diversidad de ocupaciones, las actividades que no son agropecuarias, los nuevos usos del espacio, la movilidad territorial creciente... obligan a generar una nueva mirada de lo rural; para lo cual la idea de un *continuum* de situaciones y posibilidades es pertinente.

Diferentes autores, representando a variadas instituciones, tratan de lograr una definición más homogénea del espacio rural. La cual se lograría a partir de tres elementos: 1) relación con el medio natural, 2) poca densidad de la población relativa (diferenciada de la urbana), y 3) redes territoriales articuladoras de ámbitos dispersos y centros poblados. Elementos que para el caso de Iruya son pertinentes. El nodo urbano (la sede del municipio, es decir el pueblo de Iruya) es definido en gran parte por quienes acuden al mismo desde las comunidades, ya sea por aprovisionamiento, venta de productos, cobro de planes sociales, trámites en la municipalidad, estudios secundarios y recientemente terciarios, etc. Además la relación con el medio natural es mucho más clara, esto se expresa en los relatos de los habitantes de Iruya donde mucho del trabajo es “a pico y pala”. Por otro lado, son muy importantes las organizaciones que articulan estos espacios, principalmente bajo la consigna “tierra y territorio”, como es en Iruya el Consejo Indígena Kolla de Iruya, éste dentro de una organización territorial más amplia que es el Qullamarka.

La riqueza de esta discusión teórica nos lleva a *pensar lo rural como territorio*: se revela “la necesidad de cambiar el foco de análisis de la ruralidad desde una perspectiva fundamentalmente económica a *una visión que contemple la cuestión territorial, es decir, su impronta sobre el espacio concreto*. De esa forma, *lo rural* ya no sería definido como un sector, sino como *una situación concreta que caracteriza un fragmento específico del territorio* como unidad de gestión que permite integrar a una realidad económica multisectorial dimensiones políticas, sociales, culturales y ambientales” (Reboratti, 2008: 3. el subrayado es mío).

Y esto nos permite alejarnos un poco de conceptos tan discutibles como “pobreza rural”, “desarrollo rural” e indagar en el espacio sus condiciones específicas, desde su *producción* (pensando sobre todo en las prácticas del trabajo). Como dice Milton Santos, “en el análisis final, la *realidad* de una ciudad, de un campo cultivado, de una calle, es *la misma para todos los individuos*. La realidad de cada individuo le autoriza y le lleva a ver las cosas bajo un ángulo en concreto. Pero, como resultado del trabajo humano –un artefacto- el espacio mantiene su carácter objetivo durante sus propias transformaciones. [...] solamente a través de su propia producción se llega al conocimiento del espacio.” (Santos, 1990:145).

Estamos pensando en un *espacio-territorio*. El espacio puede definirse de la siguiente manera: “como un conjunto de formas representativas de las relaciones sociales del pasado y del presente, y por una estructura representada por las relaciones sociales que ocurren ante nuestros ojos y que se manifiestan por medio de los procesos y las funciones. El espacio es, entonces, un verdadero campo de fuerzas cuya aceleración es desigual” (Santos, 1990:138). El espacio tiene una historia, y esa historia está marcada por luchas, por eso aquí se habla de “producción del espacio”. En este caso no se ahonda en las nociones marxistas de producción, aunque sí puede afirmarse junto con el autor que “el espacio, el espacio-paisaje, es el testimonio de un momento de un modo

de producción de estas manifestaciones concretas, el testigo de un momento del mundo” (1990:154).

En la misma dirección, la producción del espacio-territorio involucra ciertas referencias identitarias y memorias colectivas. Vayamos a un ejemplo: el 4 de septiembre del año 2012 se realizó la marcha de una de las organizaciones territoriales que representan a Iruya –y muchas más comunidades kollas de la provincia de Salta- en la ciudad, siguiendo la consigna “Tierra y Territorio”. Calles del centro de Salta fueron apropiadas bajo el lema “Pueblo Kolla QULLAMARKA en Resistencia por el Territorio Ejerciendo Autodeterminación Territorial”. La intervención realizada en el espacio social urbano en Salta se vincula a una *exigencia legítima de territorio*. Paradójicamente, se debe recurrir a un espacio en cierta medida “ajeno”, o lejano, para reclamar un espacio propio que está siendo vedado a las cotidianidades.

No sólo estamos hablando de un espacio previo donde ciertas prácticas se desenvuelven, sino que estas prácticas materiales, al reproducir la vida social, crean la concepción objetiva de este espacio. Desde la lectura de Harvey (1998), el tiempo y el espacio se construyen de manera diferencial de acuerdo a cada formación social específica. Asimismo la noción de territorio es reforzada por construcciones identitarias⁵, que inscriben en la tierra una historia sobre los *modos de vida* propios de las localidades, un enraizamiento que permite defenderlos y legitimarlos. Volviendo al conflicto por el territorio, “los conflictos no sólo nacen de apreciaciones subjetivas reconocidamente distintas, sino de las diferentes cualidades materiales objetivas del tiempo y el espacio que son consideradas decisivas para la vida social en situaciones diferentes” (Harvey, 1998: 229). Es así que se defiende un espacio que implica “*Nación y Pueblo Preexistentes Al Estado Nacional*” y un reclamo por las tierras que se remonta al Malón de la Paz (1946) en la caminata hacia Buenos Aires y vuelve al presente (teniendo en cuenta que Qollamarka nuclea los reclamos desde 2008, con la primer marcha a Salta).

Historia de las prácticas.

Es importante historizar las prácticas sobre el espacio, ya que el mismo “es la materia trabajada por excelencia. Ninguno de los objetos sociales tiene tanto dominio sobre el hombre, ni está presente de tal forma en la vida cotidiana de los individuos. [...] el espacio impone a cada cosa un conjunto de relaciones porque cada cosa ocupa un lugar concreto en el espacio” (Santos, 1990:153). Las luchas por una “inclusión”, por el respeto, por los derechos adquiridos; se entrevén en la producción del espacio, donde se afirman identidades y se defienden los territorios.

La historia institucional de Iruya es difusa, no hay registros de una fundación, aunque se ha impuesto la versión de que el pueblo fue formado por la hacienda Iruya, en concepto de mercedes reales. Lo que se conserva es una copia del registro de partición de tierras, de 1792, el cual define que “*dicho pueblo se ha declarado por común a todos, no sólo de los Herrera y Madrigal sino todos los que quisiera y pudiera formar sus casas o ranchos en él*” (Borelli, 2007. el subrayado es mío). Es así que a partir de 1785 podemos empezar a hablar de un “espacio público”, un espacio común, que se conformará en el centro del municipio.

⁵ Siguiendo a Harvey, “la eficacia de las prácticas sociales en la vida social sólo nace de las relaciones sociales dentro de las cuales ellas intervienen. [...] las prácticas espaciales [...] adquieren sus significados en las relaciones sociales específicas de clase, género, comunidad, etnicidad o raza y “se agotan” o “modifican” en el curso de la acción social” (HARVEY, 1998:247).

Asimismo, este municipio está marcado por viejas organizaciones históricas, de las “fincas” herederas de las viejas mercedes de la corona española (cuyas tierras fueron vendidas o rematadas a particulares en el siglo XIX y luego arrendadas por los ingenios azucareros cercanos), como por ejemplo “Finca el Potrero”, “Finca Santiago”, que hace unas décadas fueron expropiadas y muchas de ellas se reúnen como propiedades comunitarias bajo personerías jurídicas provinciales o nacionales⁶. Otras se encuentran en proceso de lograr los títulos comunitarios. Esto se enmarca dentro de un panorama de reivindicaciones por los derechos y convenios a nivel jurídico-nacional, sobre el manejo de las tierras y recursos naturales de indígenas (Constitución Nacional: artículo 75, inciso 19 y 22; y el Convenio 169 de la OIT). El papel de las asambleas comunitarias y organizaciones territoriales es muy importante para abordar estos aspectos, donde ya no sólo tratan el debate que comenzó con la personería jurídica y los requisitos para obtenerla –muchas organizaciones toman esto como motivo principal por el que fueron creadas-, sino que aumenta su papel en relación a la toma de decisiones sobre el tipo de políticas que se quiere para su propio “desarrollo”.

La noción de un “desarrollo propio” para las comunidades es una respuesta crítica a los dispositivos de gubernamentalidad desplegados en Iruya, de diversa procedencia, los cuales han tomado la forma del discurso del desarrollo en los 80’, para dar respuesta a una problemática que lleva, ya en los años 90, a categorizar el departamento de Iruya - en ese momento se censaba con 4682 habitantes- con altos parámetros de NBI⁷ (65,40), adjudicándole a la población iruyana la condición de “pobreza estructural”. En Iruya -y en toda la zona de puna y quebrada- la coordinación de OCLADE u Obra Claretiana para el Desarrollo⁸, con otras organizaciones, ha sido un elemento clave en la conformación de procesos de organización indígena en el norte argentino, con el objetivo de dar apoyo a los emprendimientos comunitarios de la zona, desde el apoyo profesional a la creación de espacios como guarderías infantiles, comedores, salitas médicas, entre otros. Organismos internacionales también intervinieron y continúan haciéndose presentes, como la IAF (International Agency Foundation for Science), Agencia Alemana de Cooperación Técnica (GTZ). El Banco Mundial interviene en territorios originarios a través del proyecto de DCI (Desarrollo de Comunidades Indígenas) desde 1991, siguiendo la línea de una “política participativa”.

A este respecto dice Marina Weinberg que “Actualmente no se puede realizar ningún tipo de análisis sobre pueblos indígenas (de la misma manera en que no se puede analizar ningún ámbito o grupo humano) sino es en relación con otras comunidades, con el Estado, o con organismos no gubernamentales o multilaterales de financiación (BM, BID). La mayoría de los grupos están en relación, de una forma u otra con alguno de estos entes a través de educación, subsidios, organizaciones indígenas, representantes políticos, etcétera” (Weinberg, 2004:126).

⁶ La *particularidad histórica* de Iruya no se desliga de ciertos hitos: la implementación colonial del sistema de haciendas y de encomiendas así como las relaciones de subordinación entre propietarios latifundistas y arrendatarios en la época “independentista”. Esta situación implicó una estructura económica basada en la plantación azucarera en las “tierras bajas del este”.

⁷ Las “Necesidades Básicas Insatisfechas” significan la categoría más pertinente para construir los “mapas de pobreza”. A la vez, implican una serie de “indicadores de privación” que han sido definidos por el INDEC de la siguiente manera: “hacinamiento” (hogares con más de tres personas por habitación), “vivienda” (precaria, o inquilinato, no se especifica más), “condiciones sanitarias” (sin retrete), “asistencia escolar” (cuatro personas o más por cada empleado en el hogar, o un “jefe” con “baja educación”)

⁸ Fundación que nace como la rama “civil” de la Prelatura de Humahuaca, desde 1983 se implementan proyectos y programas bajo el paradigma del “desarrollo” y la “promoción humana” en la zona de la Quebrada y Puna.

Reestructuraciones. Estrategias de vida, prácticas del trabajo

Iruya es un espacio rico en modos de vida, nutridos de procesos étnicos-identitarios. Abordar dichos procesos permite sumergirnos en sus aspectos más simbólicos a la vez de entenderlos desde lo relacional, “conceptualizando a las relaciones interétnicas como desarrollo de una dialéctica entre agregación y desagregación de segmentos sociales” (Hocsman 2011:193). Es necesario entender los grupos étnicos en el marco de la globalización y analizar su situación y condiciones como resultado de relaciones de poder; abordar un espacio-territorio desde la relación de éste con otros, a través de procesos en que un espacio *adquiere* identidad: la identidad kolla. Quienes habitan hoy el *territorio del pueblo kolla* nos dicen que sus ancestros “pertenecen a los asentamientos indígenas Ocloyas, Atacamas, Omaguacas, como lo indican las huellas de los antiguos, como así también lo prueban nuestras pautas culturales que compartimos en las diferentes comunidades kollas y nuestro estilo de vida actual” (Colegio Secundario de Iruya N° 5058, 2008:1).

Dicho estilo de vida es el que interesa indagar en este apartado. Tal como se menciona en la introducción, el pueblo de Iruya no puede ser pensado sin indagar en primer lugar en su relación con las comunidades. A través de algunas entrevistas he podido retomar ciertos itinerarios en la trayectoria cotidiana de mujeres y hombres que han ido produciendo el espacio físico y social de Iruya, muchas veces a través de prácticas de trabajo asalariado (llamado “trabajo a sueldo”, por ejemplo en ingenios, minas, municipalidad, becas y beneficios) pero también mediante prácticas de “trabajo a pulmón”.

La dimensión de abordaje implica las llamadas “estrategias de vida”⁹, que serán vinculadas a la noción nativa del “trabajo a pulmón” y otras prácticas. quienes hablan del trabajo a pulmón –y otras prácticas del trabajo- producen su vida y la función que esta actividad cumple en las *construcciones identitarias*. Aparecen valoraciones de los habitantes de las comunidades de Iruya vinculadas a cierta memoria colectiva, que historiza las prácticas espaciales desde las valoraciones más sentimentales y afectivas, y que permite legitimar la actual producción del espacio-territorio (las actuales luchas por tierras, construcciones del territorio, identidades afirmadas y relaciones tierra/trabajo.)

“Para acá, más hacia la ciudad”. Movimientos espaciales

Mis hijos empezaban el colegio, ellos iban a la escuela a una hora de camino [...]. Iban y volvían cansados sin ganas de estudiar. Entonces nos hemos venido [...] todos para acá, más para la ciudad, porque es muy duro para vivir en el campo. [...] Ya no es lo mismo. Todas las cosas son distintas. Ya no hay gente allá [...]. Pero allá hay vida, vos alzás una cebolla, tomate, repollo, pimiento, zapallo, zapallitos, zanahoria, acelga, pero de todo. Por eso la gente de campo tiene sus cabras, tiene su carne, tiene todo. Solamente le falta la sal, la harina, la sal, la azúcar y por ahí unos fideos o arroz y echan dos o tres granitos para hacer una sopa. Es que la gente de campo, si tiene platita la guarda. No la usan, ¿para qué?
Jacinta¹⁰, de Rodio de Araguayoc

⁹ Entendidas como el conjunto de comportamientos que aseguran la reproducción material o biológica del grupo familiar que se adecuan a las condiciones (Torrado, 1980 [Álvarez, 2011]). Focalizo para este caso en el proceso de reproducción cotidiana, es decir, no concentrándome en la reproducción ampliada de la fuerza de trabajo (para el capital) sino en prácticas más amplias y diversificadas

¹⁰ Los nombres han sido cambiados para mantener la intimidad de los relatos.

Estas palabras pertenecen a una actual pobladora de Iruya, quien va marcando una referencia: *“yo soy del campo”*. Además, el relato condensa muchas significaciones, sobre el campo, la ciudad, las estrategias de vida, las necesidades. El lugar natal de Jacinta es Rodio, a cinco horas de camino desde el pueblo. De vez en cuando visita sus campos en aquellas tierras -comunitarias- y hace uso de plantas y frutales. Pero se hace difícil ir a sembrar, teniendo en cuenta que en el verano aquellos espacios quedan casi aislados debido a la crecida del río. Al igual que ella a los 25 años, sus hermanos y otros lugareños se trasladaron *“para acá, más para la ciudad, porque es muy duro para vivir en el campo”*. Jacinta llegó con sus hijos pequeños, ya escolarizados, para que pudieran asistir a la escuela sin tanto sufrimiento. Hoy mantiene un hospedaje que lleva su nombre y otro camping unas cuadras más arriba. Además, trabaja las artesanías – para el uso propio como frazadas, ponchos, alforjas, y para vender a turistas: camperas, chalecos, ponchitos, tapaditos, medias, guantes-, hace y vende tamales, tortillas también. Sus tres hijos estudian y trabajan en Salta. A diferencia de sus papás y de ella cuando era chica, ya no tienen que cargar en mulas o caballos la mercadería para trasladarla¹¹. Sin embargo, hay prácticas que ya no pueden darse –o si se dan, es de manera muy limitada en los alrededores-: abonar, sembrar, criar vacas, cabras u ovejas. El trabajo en la tierra es fundamental dentro de los modos cambiantes de acceder a la subsistencia en Iruya. Que ciertas prácticas ya no puedan darse, o que se hayan limitado, no tiene sólo que ver con que “la gente de campo” haya decidido llevar sus estrategias a espacios más similares a lo urbano. La economía familiar agrícola se entrecruzó con las fuentes de trabajo asalariado en la zona durante todo el siglo XX (Álvarez M. y otros, 2005), marcando el espacio con imposiciones de los ingenios azucareros, que obligaban a la gente de los alrededores a trabajar allí para pagar el arriendo de las tierras. Para los iruyanos, fue una de las prácticas del trabajo que contribuía a producir su vida desde muchas limitaciones, ya que se acudía a los ingenios para pagar un arriendo por las tierras –que en realidad eran propias- y para obtener un fondo de intercambio en dinero para ciertos alimentos y otras cuestiones del mundo del mercado. Ana, nacida en San Isidro (parte de Finca el Potrero, hoy propiedades comunitarias), cuenta que *“en ese tiempo lo único que había era ir a pelar caña desde mayo a noviembre, era poco lo que ganaban, venían con lo poco que habían ganado y tiraban esos meses con esa plata. Trabajaba toda la familia, los hombres, las mujeres [...] haciéndole sombrita a sus hijitos y ellas también pelando la caña, un trabajo muy sacrificado”*.

Desde otra mirada más radical y política, dice un habitante de la comunidad Colanzulí (Iruya): *“fue terrible, el tema del ingenio. Nosotros siempre decimos de que fue una dictadura, no fue sistemáticamente, pero una dictadura, se los avasallaba, se los amenazaba [...]. La gente comenta, de que los llevaban, los mataban, los pechaban, los golpeaban, estaban obligados, en muchos casos toda la familia. No es fácil, ellos cuentan, si uno tuviera que poner el cuerpo a esa situación, hoy no estamos para ponerlo, no, pero lo han puesto, mucho sacrificio, ponerle el cuerpo fue terrible.*

De esa forma se fracturaron los modos de vida locales, provocando migraciones estacionales obligadas hasta mediados de siglo XX y provocando daños al nivel de la subsistencia. La llegada de los ingenios provocó un gran abandono de los pisos de cultivo y de ciertas variedades para la producción cuando se debía asistir a la zafra para pagar los arriendos. Según el equipo de técnicos de la Subsecretaría de Agricultura de Iruya, “de ello sólo quedan algunos rastros de esta forma de producción donde se

¹¹ “Veníamos a comprar acá el harina, el azúcar, todo lo que hacía falta. Se cargaba en mulas, en caballos. Y más antes, antes, mis padres iban a Iturbe, a conseguir mercadería, harina, azúcar, querosén, de todo lo que hacía falta”

cultivan en pisos oca, papa, maíz y maní. Se han perdido algunas variedades de oca y papa, muy poco queda de kiwicha y se han incorporado especies como arveja, zapallo y plantas forrajeras que se cultivan principalmente en las partes más llanas, sin la creación o recuperación de las terrazas antiguas” (Equipo Técnico Iruya, 2012: 6).

Ana cuenta que hace cuarenta años “tenían para sembrar, sí, porque ni siquiera trabajo había”. Esta aclaración es muy importante, porque lleva a la idea de que ese trabajo que no había, era el trabajo asalariado. Sembrar es un trabajo, pero no ese trabajo que “hay”, o que “había”. Sigue diciendo Ana que *“en esos tiempos sabíamos ir a la zafra, a pelar la caña, que era que no había todos los beneficios que hay ahora, los trabajos que hay ahora, no había, la gente casi no tiene necesidad de salir, antes era otra forma de vida.”*¹² Continuando en esta dirección, la referencia a un pasado con ciertas ausencias (de trabajo, de beneficios vinculados a planes sociales, etc.) se da en variadas dimensiones. Por ejemplo, se dice que antes, no había casi pan, más bien maíz tostado. Y si de vez en cuando se consumía pan, se lo hacía alcanzar y durar. Antes la cantidad de agentes sanitarios era mucho menor, y había mujeres que cumplían el rol de parteras en cada pueblito o paraje. Y ese trabajo muchas veces era “pagado” desde el intercambio, con azúcar, pan o fideos.

Veamos otra experiencia que refiere a un pasado con ciertas ausencias, de doña Nérida, de 78 años: desde la escuela *“llegaba a la casa empapada, tarde, y los sábados, domingos, como el papá y la mamá tenía haciendita, cabras, tenía burros, animales, vacas, ese era el afán de ir a sacar a la banda, a correr el pasto, limpiar... y se hemos criado así, como hemos podido, una lástima, para nosotros no había ayuda, nada, en esos años, como ahora hay ayuda pa los jóvenes, les pagan el salario universal. Y yo también he criado a mis hijos como yo he podido, para mis guaguas ni un kilo de leche me daban. Y mi esposo iba a trabajar de uno a otro lado, iba y venía a Iruya, ahí se ocupaba de comprar el pan pa los chicos [...] Hemos sufrido mucho, hemos sufrido bastante, yendo a cuartear, llevábamos a nuestros hijos a cuartear, ya eran ya grandecitos por eso salieron de la escuela y se fueron”*.

Muchas de estas prácticas son prácticas del trabajo que en general no se incluyen en la relación capital-trabajo asalariado, en el sentido de que no se mercantilizan y se relacionan con mecanismos de reciprocidad existentes en las comunidades de Iruya y su economía a nivel general y también dentro del grupo familiar. Hoy son añoradas, porque definían una comunidad y hoy, aunque siguen existiendo, en el imaginario se inscriben en la amenaza de una posible desaparición¹³. Una de las formas de nombrar estos mecanismos de reciprocidad es desde la categoría nativas “trabajo a pulmón”, que muchas veces es sinónimo de “trabajo comunitario”. Le pregunto a Jacinta si me puede contar algún episodio de “trabajo a pulmón” y ella me contesta:

“Trabajo comunitario. Así se trabaja, por lo menos yo te voy a contar esto. Cuando tenía diez años, en Rodio, en Abra de aracuyoc, no había escuela. Y llegó un maestro. Esto que te estoy contando fue cerca de cuarenta años. [...]. Íbamos todos así como vos, en primer grado, en jardín, como yo, todos éramos así grandes. La primera vez, no había maestro, pero alguien había abierto su casa, había limpiado su casa para que de clases el maestro. Y el maestro era de otro lugar. [...]. Después pasaron unos años e hicieron una escuelita, con ayuda de la municipalidad, llevaban todas las cosas a lomo así nomás, no había ni agua, había que acarrear hasta el adobe. Después han pasado unos años y el gobierno ha empezado a dar algunos proyectos para mangueras, pero hoy en Iruya ya hay agua en casa, en donde quieras, pero más antes no”

¹² Mujer habitante del pueblo de Iruya, nacida en San Isidro.

El trabajo comunitario en este caso, implica que alguien ofrezca su casa, que otros acarreen los materiales y finalmente que el espacio pueda seguir existiendo desde el esfuerzo de todos y que toda la comunidad siga existiendo: ya que los chicos no tienen que irse al pueblo a estudiar, los grandes también pueden aprender, sumado al valor social que se le otorga a la educación. El “trabajo a pulmón”, es un esfuerzo que se hace con convicción y adquiere mayor valor simbólico al ser una actividad que no conllevaría una obligación explícita (aunque sí puede que sea parte de los deberes morales de un grupo).

El trabajo a pulmón está presente hoy, se fortalece en la memoria colectiva, y forma parte de las actuales luchas vinculadas a la producción del espacio, en defensa de los territorios y las identidades. En el caso de las organizaciones, éstas llevan el trabajo a pulmón como motivación y retoman la lucha por los avasallamientos en este espacio, como el caso de los ingenios, diciendo que *“eso nos motiva también, salir por ahí de la cuestión más laboral a las cuestiones más delimitantes de la organización comunitaria, plantear cosas que puedan ayudar a ir mejor, a que no nos vuelva a pasar eso, ahí está la lucha entre el estado y las comunidades también, o con las empresas.* Defendido por las organizaciones territoriales (Consejo Indígena Kolla de Iruya, Qullamarka), y constituyendo las estrategias de vida de la “gente del campo”, en los momentos en que se discuten proyectos en las comunidades –de diversas índoles- el trabajo a pulmón aparece junto al llamado “trabajo asalariado”, con una ventaja ante este último: el prestigio.

El espacio de “nuestros días”¹⁴

Cuando se admite que el espacio es un hecho social, es como si se rechazase su interpretación fuera de las relaciones sociales que lo definen. Muchos fenómenos, presentados como si fueran naturales, son de hecho sociales.

Milton Santos, 1990:146

Son comunidades que han ido, porque en algún momento el Estado no se ha preocupado de proporcionar servicios que le permitan vivir a la gente más dignamente, no estamos diciendo que nos regalen nada [...]. Eso hizo que bueno, que la gente se vaya yendo de a poco.
Walter Cruz, senador por Iruya

El espacio de nuestros días: la morada de los hombres y las mujeres, lugar de vida y de trabajo. Siguiendo a Milton Santos, el espacio del hombre es el espacio geográfico, el cual se define de acuerdo al proceso histórico. El espacio además, puede pensarse como *instancia social*, ya que sirve a la reproducción social. Y *tiene memoria*.¹⁵ En este apartado traigo a escena voces de los mismos productores del espacio, sus recorridos y las significaciones otorgadas a éstos. La pregunta es si aquellas prácticas que caracterizaban la vida en las comunidades, hoy han encontrado una nueva forma, han sido resignificadas, o han mutado en otras. En líneas generales, la indagación es sobre las estrategias de vida en el pueblo de Iruya, entendiendo que se está dando una transformación desde esa relación de muchos iruyanos con la tierra, con el monte, los animales; hacia una vida más citadina que involucra otro tipo de actividades, en un

¹⁴ Haciendo referencia a la categoría de Milton Santos (2010) para hablar del espacio como categoría histórica, en contraposición al espacio como categoría universal

¹⁵“El espacio no puede ser más que un reflejo del modo de producción actual porque es la memoria de los modos de producción pasados. Sobrevive, por sus formas, al paso de los modos de producción o de sus momentos.” (Santos, 1990:161)

contexto de nuevos servicios, accesibilidades, etc. Asimismo, se está dando una apropiación de espacios institucionales, que si bien antes eran lugar de agentes foráneos y extraños a las comunidades, hoy son territorializados por los locales, como por ejemplo las escuelas, la Policía, el Hospital, la Municipalidad, la Subsecretaría de Agricultura Familiar¹⁶. Entonces, la pregunta sería ¿cómo se vive esa relación en esta nueva etapa?

Sale a escena en muchos de los relatos de quienes habitaron o aun habitan el interior de Iruya, una manera de producir la vida muy específica, vinculada a las economías de subsistencia (como se remarcó en el apartado anterior), y a lugares que hoy se dice, “quedaron vacíos”. Ciertos parajes de Volcán Higueras, Tipayoc, La Huerta, San Pedro, Piyuyoc, fueron lugares donde se establecieron grupos pero que debido a que “el río los fue comiendo y a los daños de los “volcanes” (derrumbamientos) las familias se fueron desplazando hacia otros lugares que incluyen, Iruya, Isla de Cañas, Jujuy y Salta capital; y dentro de todas esos movimientos migratorios aun “subsisten” Falda de Estancias, Chiayito, Suchay, Pamplitas, Pueblo Viejo, Matancillas de San Antonio, Higueras, Huayra Huasi, La Pallka, Rodeo Colorado. Comenta un iruyano que hoy vive en Salta, cuya familia es de San Pedro, que *“en su época fueron grandes comunidades, grandes poblados que vivían de la siembra, que tenían todo lo que era la producción de frutas, producción de vino”*.

Cuando le pregunto sobre lo que pasó en la comunidad donde vivió su infancia, me contesta: *“soy el segundo de ocho hermanos, mis padres, [...] ella es de una comunidad que era una de las más grandes, Tipayoc, lugar de las tipas significa en quechua. Hoy no vive nadie en esa comunidad, prácticamente muchas familias se han ido a Higueras, otras a Iruya, otras se han ido a Isla de Cañas, y otras familias viven en Jujuy o acá en Salta. Entonces en esa comunidad prácticamente no vive nadie sólo dos o tres familias que van a pastorear a la zona, pero ya las quintas de durazneros, de higueras, ya no, parrales, todo eso ha quedado, las casas mismas ya están... [Silencio].”*

En una entrevista realizada hace poco tiempo a un técnico de la Subsecretaría de Agricultura, Raúl Viveros, que nació y vive en Colanzulí y hoy forma parte del Consejo Indígena Kolla de Iruya y del Qullamarka, dialogamos sobre este tema. A continuación se puede leer un fragmento de la misma:

Paula- *Vos que pensás.... he hablado con alguna gente más grande, que se ha venido para el lado de Iruya, al pueblo, desde el campo. Y me cuentan que en el campo es muy duro vivir, ¿aunque es como una paradoja no? porque el campo es muy duro pero a la vez es hermoso, y es vida, el cultivo de la cebolla, el tomate... Es la vida. pero se han visto obligados, o por la escuela, los hijos, porque se cansan... En la búsqueda de una mejor vida.*

Raul - *Iruya geográficamente tiene clima bueno, pero de difícil acceso. Se aísla totalmente, en la época de lluvia [...]. Y la forma de acceder a estas comunidades es por el lecho de río. Si llega uno de esos [volcanes, o aludes] no escapás. Entonces, trasladar por ejemplo un azúcar, un arroz a esas comunidades implica esfuerzo, mucho*

¹⁶ Con respecto a esta cuestión, expresa un representante político de Iruya, a la vez miembro de las organizaciones territoriales: *“para eso las comunidades tenemos algunos problemitas. Pero es lo que pasa con nuestros profesionales, con nuestros policías, con nuestros maestros... como son de la zona, por ahí la gente estaba acostumbrada a que el maestro sea de afuera, y esto se respetaba. Ahora los maestros están comenzando a ser de la zona. [...] hay que comenzar a valorar que aquel chico que es maestro, es más si un medico llega a ser de la zona, no te va a decir, vos, vení mañana, porque sabe que venía de lejos[...] y lo hablábamos con los changos del consejo, que ellos a través de la radio, tienen que hablar, que esto es así”*

esfuerzo, caminar doce horas, que eso lo hacés. [...] Pero cuando uno llega al lugar, decís bueno acá hay todo. [...] Este tiempo mucha gente se ha venido de las comunidades por una cuestión de accesibilidad, eso fue la determinante. Y después a eso secundariamente se suma la escuela, el colegio, y la influencia de tecnologías que te dan otras... que te hacen ver que cuando uno no tiene empleo, no tiene sueldo ni una tarjeta de débito para sacar plata del cajero... no tenés empleo digamos, entonces lo que uno hace es analizar... se entiende perfectamente las horas de camino para llevar un alimento, lo entiende y a partir de ahí uno dice yo me voy a la ciudad porque es mucho esfuerzo, y tiene razón.

Los agentes estatales y también las organizaciones territoriales comunitarias están preocupadas por este proceso, por lo que lo han transformado en un problema social: las comunidades “se vacían”, los jóvenes se van y no regresan. Según Clara, habitante de Iruya, es muy importante la “proyección” que provoca la deserción juvenil, ya que los chicos parten a la ciudad con una idea de progreso y cuando llegan se chocan con ella. Primero la escuela, y luego la búsqueda de un trabajo pago.

Por otro lado, la escolaridad ha sido una dimensión importante en la conexión de las comunidades con el centro de Iruya¹⁷, que cada vez más se aleja de las realidades “del campo”. Se cuestiona que hoy los chicos son “apañados” por los padres y “no aprenden a trabajar”, mientras que “antes” la relación entre la escuela y ciertas prácticas del trabajo eran más estrechas (por ejemplo, a las cuatro y media de la mañana había que levantarse a trabajar los campos, y recién entonces se acudía a la escuela). Gerardo, de Pueblo Viejo, recuerda que *“antes de chiquitos nos enseñaban a nosotros cómo hacer, de cómo es, de ahí a buscar leña, ya empezás a caminar y ya vas a la escuela y ya tenés que lavar tu ropa. Varones y mujeres, parejo. Y nosotros somos tres varones, y nos tocaba cocinar y teníamos que cocinar también.”*

Cuenta una señora de la comunidad de Chiyayoc –a cuatro horas de camino de Iruya– que *“hoy los jóvenes se van y son más ciudadanos”*. Le pregunté cómo vivía su familia y me respondió lo siguiente: que tiene la pensión para siete hijos y su marido trabaja en la zafra, paga cuarenta pesos para el hierbaje de sus animales (vacas y cabras) a la finca vecina Rodio del Valle (40 pesos por año). Son dueños de sus tierras, para el mantenimiento de los papeles de la comunidad se les paga a los encargados de ir a la Dirección de inmuebles en Salta (cuarenta pesos por año). Sus hijos más grandes (19 y 20) estudian en Iruya, alquilando una casa, y otros trabajan en Salta. Los hijos más chicos van a la escuela primaria de la comunidad, y ayudan a cuidar vacas y cabras. Del pueblo trae alimentos tales como el azúcar, harina y fideos, y en el verano (cuando quedan aislados por el río), encarga 50 a 100 kilos de fideos, azúcar, 15 kilos de harina que le duran hasta julio aproximadamente¹⁸.

La misma señora cuenta que tiene un terreno comprado en Iruya, porque cuando sea “más mayor” y no pueda hacerse cargo del campo se irá a vivir al pueblo. Sin embargo, aclara que a diferencia del pueblo, *“acá si sembrás, tenés”*, en cambio en el pueblo, *“hasta el perejil tenés que comprar”*, en el pueblo se vive *“amontonados como conejos”*, además me cuenta, según la ciencia ha escuchado que Iruya *“en algún momento se va a caer”*. Nélide, la doñita de Pueblo Viejo (de las comunidades más cercanas a Iruya, a veinte minutos en colectivo desde Iruya y cuarenta minutos de caminata), también acuerda con esto: *“todo el tiempo tengo que estar con la tierra, si no nada, si no*

¹⁷ Desde las comunidades, “los alumnos se ven obligados a abandonar sus hogares y trasladarse a Iruya, el pueblo más cercano, o se mudan temporalmente a lugares en donde tengan familiares, durante el ciclo lectivo” (Weinberg, 2004:37)

¹⁸ Me cuenta esto mientras cocina con otras mujeres, una pela la cebolla, otra corta la carne, otra se encarga del perejil; trabajan mientras conversan con bromas de por medio y diversión.

siembro, ya no. ¿Y si no cómo vamos a vivir? ¿Y si sembramos siquiera poquito siquiera pa el consumo de la casa? Y se vamos a estar meta comprar, y ya vienen las familias de allá, no hay nada. [...] Si no sembramos ya no hay nada, pa comprar está caro, tenemos que sembrar mientras podamos, qué vamos a hacer. Y ya vendrán los otros y si tienen que sembrar, sembrarán. Cultivar bien cultivada la chacra, pa que dé, si no pa qué vas a sembrar, la yerba es que jode, y la que hay que quitar". El pueblo, además de limitar con el mercado, no permite llevar adelante ciertos mecanismos de reciprocidad, como en el caso de Névida, que cultiva un poco más para poder convidar a su familia, sus hermanos en Buenos Aires y Jujuy. Ella también alquila una pieza en Iruya para cuando tiene que ir a la municipalidad a hacer trámites, realizar algunas compras o ir al hospital.

La *accesibilidad* que proporciona el pueblo se da en variados aspectos, se comienza con un camino en buen estado y se continúa por otras dimensiones. Actualmente se dice que hay un número de comunidades que *"van a crecer, están creciendo"* por esto mismo, porque se ha proporcionado un acceso: Colanzulí, Pueblo Viejo, Rodeo Colorado, Volcán Higueras: *"El camino de vehículo es lo que determina al menos lo que pasa en Iruya. Por ejemplo Volcán Higueras en este último tiempo se están quedando familias que antes se iban. Y tiene una planificación comunitaria. En Colanzulí que a partir de los 80 viene el camino, fines de los 70, la gente se empezó a quedar, no tanto pero se empezó a quedar más, ahí ya Iruya era muy poblado. Aparte tiene luz, tiene transporte ahora también. Colanzulí también era una comunidad que productivamente hablando llevaba arveja a Iturbe a vender. Caminaba cinco horas, toda la mañana para vender y a la tarde volvían. Y a veces en ese camino cruzaban ríos, en la época de verano, y no llovía como ahora, llovía dos veces mas, entonces el río tapaba los animales. Hasta que lograron tener el camino, siembran más arvejas, más habas, producen más y venden"*.

No debemos perder de vista que actualmente se hacen muy presentes los diversos planes sociales para cubrir parte del sustento vital. Esto también es fuente de problematización: *"en la actualidad, es casi impensable cualquier estudio sobre esta problemática de los pueblos indígenas sin tomar en cuenta la presencia del Estado mediante planes sociales [...]. Uno de los entrevistados da cuenta de esta situación diciendo que 'las tierras van a ser los frutos del mañana. Sin trabajar la tierra el hombre no va a tener nada'"* (Equipo Técnico Iruya, 2012:13).

Haciendo referencia no sólo a los planes desde el estado sino también a otros dispositivos –como los programas implementados por OCLADE, como las salitas maternas- se comenta desde la organización Qullamarka que *"estamos generando vagancia, y ustedes lo saben hermanos, ahora si querés levantar una pirca tenes que estar como un mes solo, nadie se quiere ocupar. [...]. Con esta promoción de la desgracia desde los 90 hasta ahora, yo veo que nos desarman cada vez más como comunidad. Desde que salieron los planes, hasta la misma familia dejo de sembrar o de cuidar a sus animales. ¿Hasta qué punto es beneficioso para nosotros?"*. La asociación de representaciones vagancia-plan social, se discute en diversos niveles, algunos dicen *"la vagancia se multiplicó, es una verdad"*, otras voces *"a veces parecemos gente de derecha diciendo, todos ellos son unos vagos"*, o más bien *"disculpen hermanos pero la vagancia no se da en estos lugares. Con menos ganas, pero hacen"*.

Sobre el estado, la tensión está en la culpabilidad. Por un lado se defiende que la complicidad del estado asistencialista ha arruinado muchos aspectos de la vida. Basando la crítica en los planes sociales, vinculándolos directamente al asistencialismo como una estrategia del gobierno que limita las estrategias de vida de las personas. La llegada a los centros urbanos y al pueblo de Iruya en particular es interpretada desde

este lugar con la facilidad que otorgan los planes “muchos deciden venirse al pueblo ya que con cinco hijos, con mil pesos, más una pensión, otros 300 pesos, pueden alquilar y entre otras cosas, no hace falta ir a sembrar...”. Voces del otro lado, advierten que “un problema el de OCLADE, otro el del gobierno. ¿No es de nosotros mismos también? El Estado no nos dice no eduquen a sus hijos, no trabajen, no siembren, maten las ovejas, el estado nos da una mano ayudándonos, y ahora decimos la culpa es del estado y no hacemos nada. Cuando OCLADE nos ha dado mucha mano, [...] ahora si nos hemos separado por no compartir las cosas y de ahí ha venido el mal”. En general se hace una idea de que “no era como hoy [...], la mayoría de los jóvenes y chicos no saben cómo es sembrar, ni salir ni levantarse temprano. La culpa es de nosotros. Cada uno tiene que enseñar”.

Llama la atención esta discusión en el sentido de que lo que se está criticando es la relación de la gente con el suelo. Las nuevas formas en que se produce el espacio quizá desplazan la producción de la tierra y el cuidado de los animales, dando lugar a otras prácticas del trabajo que –seguramente no son nuevas- se vuelven comunes en el centro de Iruya en tanto estrategias de vida: las *changas* (albañilería, etc.), la preparación de casas y venta de artesanías y comidas para la llegada del turista (y para quienes pueden un hospedaje o un comedor), remises desde Iruya a Salta. Pero el trabajo asalariado es el que no está tan presente en Iruya, a excepción de ser trabajador municipal, policía o agente sanitario. Y esto es lo que comienza a ser parte de la agenda prioritaria de las organizaciones, después de la lucha por el territorio¹⁹.

Si no es la asociación vagancia-asistencialismo, es la que relaciona ciudad-trabajo. La “ciudad” puede hacer referencia desde el pueblo de Iruya –para quienes habitaban las comunidades más lejanas- o Salta, Jujuy, incluso las provincias de Cuyo. En general son provincias donde se puede trabajar estacionalmente, en cosechas diversas. Gerardo, cuenta que “en Mendoza hay trabajo, hay trabajo, por eso la gente se queda, qué te vas a venir acá teniendo trabajo allá [...] cebolla, tomate, durazno, manzana de todo”. La madre de Gerardo, en otra ocasión expresa que sus tres hijos “han seguido la escuela y han estudiado aquí [en Iruya] y se han ido. Se han ido. Se han ido pa'bajo, a Mendoza, a trabajar, como aquí no había trabajo, no había nada. Se conocen todos lados. [...]Y así han hecho, uno se ha quedado en Tucumán, otro se ha quedado en Güemes, después de Tucumán se buscó una señora en Jujuy y en Jujuy está. [...]. El otro vivía en Güemes, es que tengo otro hijo también, todos están ahí.”

Reflexiones finales

Caminadores, no tienen problema, la gente de acá no tiene problema, chiquitos y ya se meten al agua, corajudos, saben.
Doña Nérida

Sigue existiendo, como fue la regla a lo largo de la historia, el espacio de los lugares, como forma territorial de organización de la cotidianidad y la experiencia de la gran mayoría de los seres humanos. Pero mientras el espacio de los flujos está

¹⁹ En este sentido una de las iniciativas de las organizaciones del territorio kolla es la creación de terciarios, en los pueblos cabeceras, para atenuar el doble problema de la falta de trabajo pago y de la desertión. Principalmente bajo la creación de currículas de carreras cortas propuestas por los mismos jóvenes bajo la consigna de que “cualquiera de esas propuestas este contemplada en nuestra realidad”: sobre todo técnicas, dando continuidad a las secundarias con orientación para electricistas, mecánicos, carpinteros, agricultores..

globalmente integrado, el espacio de los lugares está localmente fragmentado

Borja y Castells, 1997:67

Este trabajo es la puerta de entrada a un análisis del espacio desde un caso singular, como es el de Iruya, donde las prácticas del trabajo producen el espacio-territorio generando vínculos tanto con las comunidades y con el trabajo de las organizaciones territoriales –“trabajo a pulmón”- como con mecanismos que conectan lo local con lo global, en diversas instancias –“trabajo a sueldo”-; Iruya es un espacio donde vive gente como doña Nélide, quien responde “*y sí, tengo mucho pa contar, todo esto ha sido a pico y pala, hasta ahora, que tengo mi bracito así quebrado pero igual tengo que ir, que las arvejas, que cosechar, que limpiar los campos*” mientras sus hijos trabajan en la zafra en Güemes, son policías en Salta o estudian en Iruya.

Retomando la preocupación de la antropología urbana latinoamericana por salir de sus viejas tensiones tradición/modernidad y desarrollo/subdesarrollo, es a través de un abordaje de la *especificidad* de las culturas, identidades y diferencias de nuestra América Latina que se revisa esa mirada. Entonces, aquí se remarca que no hay una dicotomía entre el campo y la ciudad que lleva inevitablemente a esto que tanto se remarca, que las comunidades “se vacían”, sino que implica un proceso complejo de producción del espacio donde Iruya cambia y se urbaniza, pero no estamos seguros de que esto lleve a un “vaciamiento”. Los lugares de las comunidades están muy presentes en la memoria colectiva y hoy en muchos de ellos se tienen los títulos de propiedad colectiva.

Bibliografía

ALVAREZ, Sonia (2011): Concepto de estrategias familiares de vida (EFV). Ficha de cátedra.

HOCSMAN (2011): Estrategias territoriales, recampesinización y etnicidad en los Andes de Argentina. UAM, México.

HIERNAUX Nicolas, Daniel (2004): Henri Lefebvre: del espacio absoluto al espacio diferencial. Veredas 8, Primer semestre, Págs. 11-25.

OSLENDER Ulrich (2011): La búsqueda por un contra-espacio: ¿Hacia territorialidades alternativas o co-optación por el poder dominante? En Carmen Guerra y otros, El territorio como demo : demo(a)grafías, demo(a)cracias y epidemias, Sevilla : Universidad Internacional de Andalucía

RAMIREZ Velázquez, Blanca Rebeca (2004): *Lefebvre y la producción del espacio. Sus aportaciones a los debates contemporáneos*. Veredas, México, 2004 V5 N8 ene-jun P61-73.

RUSSO de Borelli (2007): IRUYA “ ECOS DE ANTAÑO ” – El Valle del Zenta y la Puna Salto Jujeña – Fuente Históricas 1.634 a 1.874. Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta, Dirección General de Acción Cultural

WEINBERG, Marina (2004): Identidad y Política. Formas de organización en la Comunidad Kolla de Finca Santiago (Iruya-Salta). UBA, Argentina El espacio intervenido

Washington Uranga (2006): Tomás Torres Aliaga. El “dotorcito” de Iruya. En <http://www.pagina12.com.ar/especiales/19aniversario/06.htm>

VARSAVSKY (2007): Pueblitos en la montaña. En <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/turismo/9-1158-2007-10-28.html>

DONADIO (2012): SALTA. PUEBLOS DE MONTAÑA. Silencio de altura. En <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/turismo/9-2464-2012-12-16.html>

