



## ***Revisibilización indígena, memoria e identidad en una comunidad urbana***

### **Las marcas de los «ancestros» diaguitas<sup>1</sup>**

*María Victoria Sabio Collado\**

#### **Resumen**

En la búsqueda por comprender los procesos de *revisibilización indígena*, este trabajo se propone abordar, en su especificidad, la reaparición pública del pueblo diaguita en la provincia de Salta. Para alcanzar dicho objetivo, se consideró apropiado el análisis acotado de un caso etnográfico: la comunidad Juan Calchaquí, asentada en los márgenes de la Ciudad de Salta, en Villa Floresta.

En la búsqueda de algunas claves que permitan desentramar estas complejas dinámicas públicas de autoreconocimiento, este trabajo, anclando su análisis en la interrelación entre *identidad* y *memoria*, apunta a rastrear el modo en que los miembros de esta comunidad diaguita urbana edifican algunas de sus marcas culturales distintivas y las transforman en emblemas de alteridad. Es decir, aquellas prácticas y representaciones nativas que constituyen el corpus de referencia del colectivo, a partir del cual los actores definen su condición de indígenas y, específicamente, su «ser diaguitas». En esa dirección, enfocado en la centralidad del significado y los procesos interpretativos desde el marco de referencia de los actores, se privilegia un enfoque etnográfico<sup>2</sup>.

---

\* Licenciada en Antropología, egresada de la Universidad Nacional de Salta. Becaria Tipo I de CONICET. Doctorando en la Universidad Nacional de Buenos Aires. E-mail: [mvsc\\_salta@yahoo.com.ar](mailto:mvsc_salta@yahoo.com.ar).

<sup>1</sup> En este trabajo se utilizará las comillas angulares para distinguir las categorías y expresiones nativas.

<sup>2</sup> De modo resumido se presentan algunos resultados de una investigación de mayor alcance, en curso, que implementa algunas estrategias propias del método etnográfico: observación participante, entrevistas colectivas e individuales en profundidad y encuentros informales. Se priorizan las voces de las experiencias de los dirigentes de la comunidad Juan Calchaquí.

Sabio Collado, María Victoria (2013) “*Revisibilización indígena, memoria e identidad en una comunidad urbana Las marcas de los «ancestros» diaguitas*”, *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural* 12: pp. 54 - 72

Recibido: 23 de Junio de 2013 Aceptado: 7 de Diciembre de 2013.

## Palabras claves

Revisibilización diaguita – Comunidad urbana – Memoria - Identidad

## Abstract

In the quest for understanding the indigenous revisualization process, the goal of this paper is to approach, in its specificity, the public re-appearance of the diaguita people in the province of Salta. To this end, it was deemed appropriate a delimited analysis of an ethnographic case: the Juan Calchaqui community, settled in the outskirts of the city of Salta, in Villa Floresta.

In the search for keys to unravel the complex public dynamics of self recognition, this paper, which focuses its analysis on the interrelation between identity and memory, aims to trace the manner in which the members of this urban Diaguita community build some of their distinctive cultural marks and transform them into an emblem of otherness. In other words, the native practices and representations that constitute the collective reference corpus, from which the actors define their indigenous condition and, specifically, their «being diaguitas». In this direction, focused on the centrality of meaning and the interpretative processes of the actors' frame of reference, an ethnographic approach is emphasized.

## Keys Words

Diaguita revisualization - urban community - memory - identity

## Relatos y cartografías hegemónicas de alteridad interpeladas. A modo de introducción

**E**n Argentina, así como en gran parte del continente, los procesos de revisibilización indígena y la multiplicación de movimientos organizativos-reivindicativos de compleja trama y de gran envergadura cobraron protagonismo desde fines de los años 80<sup>3</sup>. En su especificidad, la

---

<sup>3</sup> Estos procesos dieron lugar al desarrollo de un amplísimo abanico de investigaciones por parte de científicos sociales que interesados en reflexionar sobre algunas dimensiones, (entre otras) como la identitaria y política, los denominaron y conceptualizaron como *etnogénesis*, *(re)etnización*, *(re)surgimiento*, *(re)emergencias étnicas*, el “*despertar indio*”, el “*retorno del indio*”, etc. (Bengoa, 2009; Escolar, 2007; Bartolomé, 2004, 2006; Castro Ossami de Moura, 2008; Pacheco de Oliveira, 1994,2010; De Certau, 1977; Albó, 1991; etc.).

reaparición pública y el proceso organizativo del pueblo diaguita en la provincia de Salta, en el Noroeste de Argentina, cobró fuerza y visibilidad desde 1990, acentuándose a comienzos del segundo milenio y convirtiendo a los Valles Calchaquíes<sup>4</sup> en el escenario principal -aunque no el único- de estas dinámicas sociales<sup>5</sup>.

Sacralizado en la narrativa hegemónica local como sujeto cultural propio del pasado pre-provincial, el pueblo diaguita fue dado por extinto en la cartografía salteña y en la cartografía regional Calchaquí<sup>6</sup> de alteridad desde fines del SXVII, luego de las llamadas Guerras Calchaquíes y los procesos de desnaturalización<sup>7</sup> a las que estas poblaciones fueron sometidas como castigo a su rebeldía por el poder español. Estos ‘expobladores’, según este relato histórico dominante, entramado textual construido fundamentalmente por los aportes realizados por viajeros, historiadores, antropólogos, arqueólogos y folklorólogos que recorrieron los Valles durante el S.XIX y S.XX<sup>8</sup>, fueron sujetos diversamente

---

<sup>4</sup> Constituye una estrecha y longitudinal depresión estructural de aproximadamente trescientos kilómetros de largo, compuesta por un conjunto de valles y quebradas. En la actualidad se encuentra recortada, de norte a sur, por las siguientes divisiones provinciales: Salta (atravesando las localidades de Cachi, Angastaco, San Carlos, Cafayate, Tolombón); Tucumán (localidades de Colalao del Valle, Quilmes, Amaicha del Valle) y Catamarca (localidades de Santa María, San José, Punta de Balasto) (Rodríguez, 2011).

<sup>5</sup> Cabe lugar una aclaración y es la imposibilidad de homogenizar estas dinámicas en el Valle. Como sostiene Pizarro (2006), hay grises y matices en la cartografías de estos procesos de reconocimiento y no-reconocimiento, de adscripción o no de los sujetos, debido a que hay áreas donde la filiación indígena está tajantemente cortada, prevaleciendo otros tropos de identificación y de clivajes subalternos, fundamentalmente, de clase.

<sup>6</sup> La región no es concebida aquí como un hecho, ni un dato, ni un espacio preexistente, sino problematizada como una categoría sociohistóricamente construida y nominada, involucrando ésta “tanto prácticas sociales como formulaciones discursivas cambiantes y contingentes. Así, su delimitación y la concomitante atribución de rasgos definitivos y constitutivos responde a variables situacionales, intereses específicos, coyunturas políticas y vaivenes económicos”. Actualmente, sostiene Villagrán, por sobre los demás atributos, “prima la valoración del patrimonio cultural que desde los discursos turísticos promueven a la región de los Valles Calchaquíes como un espacio culturalmente definido en base a atributos naturales, de orden físico-geográfico, como el paisaje, el clima, la orografía, etc., ya que en su presunta constancia y regularidad éstos tornarían factible la atribución de un carácter permanente, viabilizando así un proceso de esencialización por expulsión y omisión de las variables sociohistóricas y políticas” (2013: 4).

<sup>7</sup> Denominación dada a tres momentos de extrema virulencia en el enfrentamiento entre españoles e indígenas en el Valle Calchaquí, donde los últimos resistieron por más de 160 años a la invasión colonial. El primero tuvo lugar entre 1534 y 1565 y estuvo al mando de Juan Calchaquí, símbolo heroizado del pasado diaguita, por quien la comunidad protagonista aquí lleva su nombre. El segundo, entre 1630 y 1643 y el último entre 1656 y 1665 culminando ésta con dos campañas de pacificación y, finalmente, con la caída y la “desnaturalización” de los “naturales rebeldes”. El término “desnaturalizaciones” refiere a una política aplicada por las autoridades españolas de trasladar de forma forzosa a las poblaciones locales y su instalación en nuevas regiones (Rodríguez, 2008).

<sup>8</sup> Por los objetivos mismos de este trabajo, sólo interesa mencionar algunos de los antecedentes más significativos. en la diversidad y amplitud de investigaciones realizadas en los Valles Calchaquíes. Durante el período de consolidación del Estado Argentino e iniciado el SXX, los Valles fueron un destino clave y digno de explorarse para quienes habían emprendido la búsqueda de los orígenes de la Nación, así en la exploración de la esencia nacional llegaron al área, entre otros, A. Quiroga, J. B. Ambrosetti y S. Lafone Quevedo. Heredero intelectual de los anteriores, hacia mediados del SXX, llega el folklorólogo Augusto Cortazar quien inicia diversas investigaciones orientadas al estudio de las tradiciones Calchaquíes, rastreando e indagando acerca de la vigencia y supervivencia fragmentaria del pasado indígena. Hacia fines de este siglo y hasta la actualidad, recorrieron estos espacios arqueólogos como A. Rex González, que relevaron y renovaron gran parte de las

construidos, dependiendo de los ojos de quien miraba y de quién tenía qué pluma en sus manos. Sin detenernos en la especificidad de los modos, contenidos y de los matices con que los *discursos* de estos ‘amantes del Calchaquí’ fueron instalándose, éstos contribuyeron a construir un paisaje social y una narrativa que perfiló los contornos de una matriz imaginaria de identidad regional, aunando ésta a la premisa de un pasado indio desaparecido. Y desde ese supuesto se hizo extensiva la asociación de sus pobladores a la condición de mestizos<sup>9</sup>, cuerpos sobre los cuales era posible detectar ciertos fragmentos de ese pasado, restos de un enmarcado paisaje social ya desaparecido en su pureza y devenido en mixtura, biológica y cultural.

Sin embargo, durante las últimas dos décadas, en estas tierras ‘despobladas’ de indios, muerte llevada a la palabra escrita y hecha carne en el imaginario colectivo no indígena, colectivos autoidentificados como diaguítas reivindican su descendencia biológica de los originarios ocupantes del valle, exigiendo el reconocimiento del Estado y de la sociedad en general de la vitalidad de su cultura, así como el efectivo cumplimiento de sus derechos en tanto pueblo indígena.

En síntesis: interpelan y buscan derribar las inmóviles estatuas que los relatos hegemónicos del pasado (a través de la pluma de sus ilustres escritores) y la cartografía provincial (bosquejada por sus reconocidos pintores) inscribieron en la subjetividad de los salteños y más aún, aquellos que solidificaron los pilares desde los cuales se erigieron los marcos de la identidad provincial. Esta última, a grandes rasgos, se ancla sobre una superficie común que rescata y pondera como nudo de su relato el pasado colonial y el legado hispano en la sangre y la cultura de sus habitantes (Villagrán, 2011), significando esto, de forma paralela, la negación y ocultamiento del legado o herencia indígena.

En esa dirección, la escritura de estas páginas está orientada a la búsqueda de pistas que permitan comprender estos complejos procesos de autorreconocimiento indígena. Para ello, analítica y metodológicamente, se parte de tomar explícita distancia de aquellas lecturas que, seducidas por la simplista paradoja: extinción/vitalidad, se focalizaron en la veracidad o ‘truchidad’ de las adscripciones a colectivos indígenas y/o en la mera instrumentalidad de la acción social. Así, desde un abordaje cualitativo, se opta por ingresar al tratamiento de la cuestión a través del abordaje de un estudio de caso

---

hipótesis de la arqueología regional y trabajos etnohistóricos como los de A.M. Lorandi y su equipo de investigación. Algunas investigaciones que han avanzado en la reconstrucción etnográfica de estos discursos, los cuales se constituyeron en las tramas a partir de las cuales se fue hilvanando –desde los espacios hegemónicos– la matriz identitaria regional en relación a la ausencia de sujetos indígenas se encuentran los trabajos de Rodríguez, 2008, Lanusse, 2007 y Lanusse y Lazzari, 2005.

<sup>9</sup> Aquí se considera al mestizaje como un constructo intelectual que sobre la valoración de una mezcla que asimila, subsume e impone lo hispano sobre lo indígena, erige la idea según la cual en el acto mismo de mixtura se niega la existencia del indígena como tal (Villagrán 2011).

desde un enfoque etnográfico, es decir, privilegiando un análisis que da centralidad al significado y a los procesos interpretativos abordados desde el marco de referencia de los propios actores.

Es a partir de los registros de más de tres años de trabajo etnográfico realizado en la comunidad diaguita Juan Calchaquí<sup>10</sup>, ubicada en la Ciudad de Salta (Personería Jurídica Re.Na.Ci n° 069), que se hace una relectura de los diarios de campo, de las transcripciones de entrevistas, de encuentros informales y de observación participante. A la luz de los datos, este trabajo apunta a rastrear el modo en que los miembros de esta comunidad diaguita urbana edifican algunas de sus marcas culturales distintivas y las transforman en emblemas de alteridad. Se trata de *marcas*, elementos simbólicos y/o materiales a través de los cuales una comunidad se imagina a sí misma como tal, es decir, elementos mediante los que se constituyen y sedimentan las categorías sociales<sup>11</sup>, que conforman el corpus de *identidad*<sup>12</sup> grupal. Es decir, se emprende la búsqueda de aquellas prácticas y representaciones nativas que constituyen el corpus de referencia del colectivo, a partir del cual los actores definen su condición de indígenas y, específicamente, su «ser diaguitas».

## La lucha diaguita desde los márgenes de la ciudad de Salta

Entre las comunidades que tuvieron y tienen un lugar destacable en la motorización de los procesos de visibilización y en la conformación y promoción del proceso organizativo del pueblo diaguita en la Provincia de Salta, la comunidad Juan Calchaquí, ubicada en la zona este de la Ciudad de Salta y protagonista aquí, ha tenido amplia participación.

En una reconstrucción etnográfica de la conformación de la comunidad como sujeto colectivo diaguita, aspectos que nos sumergen en las complejas dinámicas de constitución de los grupos (cuestión que no

---

<sup>10</sup> Trabajo que se plasmó en mi tesis de licenciatura (Sabio Collado, 2012a, 2012b) y abrió campo para mis estudios de posgrado.

<sup>11</sup> Estas marcas con que la alteridad se va inscribiendo y su combinatoria en prácticas de marcación y auto-marcación (a través de las cuales se instaura la disyunción que produce al ego y al alter), no dependen de cualidades intrínsecas de los colectivos sino de que, en contextos específicos, prevalezcan tendencias de alterización de determinadas marcas. De esto se desprende, primero, la mutabilidad histórica de las marcas y, segundo, el hecho de que ellas no refieren a una condición esencial de los grupos sino que, más bien, se imaginan e instituyen a través de formas de expresión y de representaciones culturales que, luego de ciertas prácticas de apropiación, son legitimadas como “propias” y distintivas del grupo (Briones, 1998).

<sup>12</sup> Distante de las acepciones objetivistas, primordialistas, esencialistas, originarias y fijistas<sup>12</sup>, en este trabajo se concibe a la identidad como una construcción social permanentemente redefinida en el marco de una relación dialógica con el *otro*. Como práctica significativa, está sujeta al juego de la *mismitud* y la *diferencia*, es decir, que obedece a la lógica del “más de uno”. Como proceso, actúa a través de la diferencia y entraña un trabajo de marcación y ratificación de los límites simbólicos. Esta producción de efectos culturales de frontera (Hall, S. y Du Gay, 2003) está atravesada por lo que Briones (1998) denomina el *proceso de alterización*, refiriéndose a la marcación de la *distintividad* cultural, donde ciertas dimensiones de la praxis se simbolizan expresando una diferencia grupal.

abordaremos sino a la luz de los registros), cronológicamente se pudo identificar a la década de los 90' como un primer hito. Por aquellos años, sostuvieron los dirigentes, algunos de los miembros actuales de la comunidad pusieron 'bajo lupa' el horizonte cultural común de las familias «vallistas»<sup>13</sup> asentadas en Floresta, empezándose a tematizar su filiación y descendencia indígena. Una vez puestos en marcha algunos procesos simbólicos que suponen la construcción de la grupidad, en este caso de la condición indígena de las familias, tiene lugar un segundo quiebre. Es aproximadamente a mediados del 2000, cuando la «comunidad» ingresa a los espacios estatales en busca de reconocimiento oficial en tanto comunidad originaria y, de forma paralela, a consolidarse como actor clave en la construcción y articulación de una organización diaguita provincial supra-comunal: la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita sede Salta (Sabio Collado, 2013). Ésta es presidida por la Juan Calchaquí, junto a otras comunidades, y encauza su labor, como ya se aludió, a demandar al Estado el reconocimiento social de la diferencia y la efectivización de los derechos asentados en la Constitución Nacional y otras leyes 'indígenas' vigentes.

En las especificidades de esta escena, el camino hasta aquí recorrido por la comunidad Juan Calchaquí estuvo signado por distintas batallas. A lo largo de las siguientes páginas se aludirá a una de las disputas más difíciles y desafiantes que los miembros de ese colectivo deben enfrentar: la lucha por el reconocimiento como 'auténtica' comunidad indígena. En tanto comunidad urbana, la Juan Calchaquí debe afrontar su no-correspondencia con indicadores que determinan el ser indígena desde el estereotipo indio dominante: la ausencia de elementos y prácticas valoradas como 'típicamente' indígenas que deriva, a su vez, del habitar y vivir en la ciudad. De esta manera, la discusión se focaliza en el modo en que Juan Calchaquí responde a las acusaciones e interpelaciones que se imparten acerca de su indigeneidad a la vez de buscar reconstruir la trama a partir de la cual los actores construyen el trazo genealógico con sus «antepasados» diaguitas.

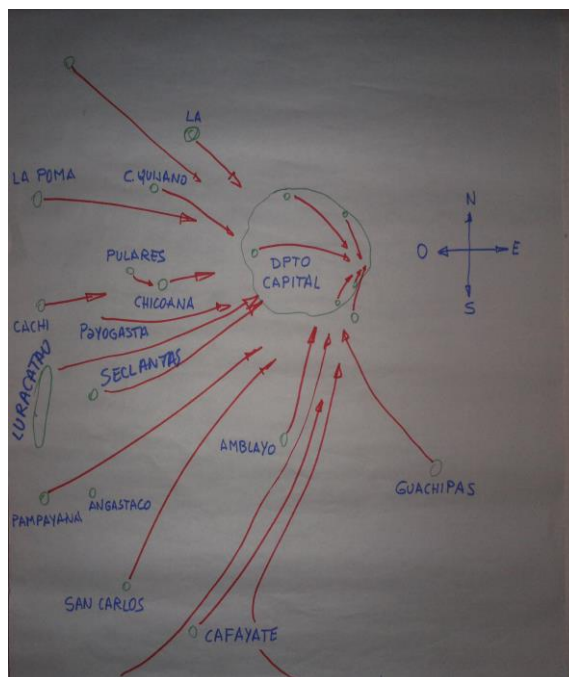
---

<sup>13</sup> Vallisto es un gentilicio que se emplea para referir a todo poblador que procede de los Valles Calchaquíes o Valle de Lerma.

## La construcción de una filiación indígena diferencial: Ser diaguitas en la ciudad

Los dirigentes de la Juan Calchaquí se definen y presentan a sí mismos como representantes y miembros de una «comunidad periurbana», lo que significa, en sentido nativo, «vivir en las márgenes» o en las «periferias» de la ciudad, en este caso de la ciudad de Salta.

La comunidad está constituida por una base de alrededor de 45 familias, las cuales se asientan sobre el cerro la Victoria, en la zona Este de la ciudad, en Barrio Floresta<sup>14</sup>. Las familias que componen la comunidad viven dispersas en dicha área del barrio y comparten, además del espacio, la experiencia de haber atravesado diferentes trayectos migratorios desde distintas coordenadas de los Valles Calchaquíes<sup>15</sup> para culminar en la ciudad de Salta, entre 30 y 60 años atrás. Del abordaje de las experiencias migratorias, en un trabajo anterior (Sabio Collado, 2012), se desprendió que las *migraciones* se constituyen en el hito fundante de la comunidad Juan Calchaquí, en tanto, a través de ellas, las numerosas familias vallistas se interceptan y relocalizan en un espacio común en la capital provincial. De forma paralela, el provenir de las tierras Calchaquí, y con ello el ser «vallistas», se convierte en el criterio excluyente de adscripción al colectivo<sup>16</sup>.



Trayectos migratorios de las familias miembros. Grupo focal, 2010.

Segundo, por englobar experiencias compartidas por los miembros de la comunidad, las representaciones del pasado que esas memorias<sup>17</sup> van tejiendo empiezan a sedimentar los ingredientes principales a partir de los cuales no sólo se ‘cocina’ el relato colectivo sino también las marcas de referencia identitaria.

<sup>14</sup> Finca La Floresta, como la llaman sus dirigentes, limita al Oeste con Villa Mitre, al Sur con el Parque Industrial, al Este con una cadena de cerros y al Norte con Barrio Constitución. Se trata de uno de los barrios más poblados de la ciudad y, a la vez, una de las zonas con mayor déficit en los servicios públicos (González Romano, J., 2009)

<sup>15</sup> Los trayectos migratorios por ellas recorridos fueron particulares, pero el motivo de estos desplazamientos «es buscar la posibilidad de mejores condiciones de vida».

<sup>16</sup> Para ello se hace indispensable dar pruebas fehacientes del origen de las familias (pueden ser documentos de identidad personal o del pariente ascendente, actas de nacimiento, de bautismo, etc.).

<sup>17</sup> Las *memorias*, tomando la propuesta de Jelin (2002), son entendidas aquí como producto de la agencia humana, en las cuales se destaca el papel activo de los hombres en los procesos de transformación simbólica y de elaboración de sentidos del pasado; es decir que las memorias son las operaciones mediante las cuales se da sentido al pasado.

*El «antes» y el «presente» de la «comunidad» en Floresta*

Juan Calchaquí es considerada por sus dirigentes como una «comunidad» en tanto es un «conjunto de familias donde todos se conocen y todos viven en un mismo lugar, que es la zona central y superior del cerro sobre el que se asienta Floresta Norte».

En un sondeo sobre la historia que se construye desde la visión nativa acerca de la propia comunidad, los dirigentes señalaron que ella atravesó por un momento crucial que marcó un «antes» y un «presente», un cambio de estado ligado a la ruptura y alteración del modo de vida «tradicional» del grupo.

Aluden a un momento inicial, en el cual los «vallistos» migrantes se asentaron en lo que hoy es el barrio, mientras Floresta «era una zona rural» y cuando podían reproducirse los «lazos y prácticas comunitarias». La acuarela del barrio tenía un parecido más cercano a los lugares de origen de las familias que al de una ciudad, no solo por su paisaje rural, sino también porque allí se entramaban lazos sociales entre los originarios de los Valles Calchaquíes, aflorando prácticas típicamente «vallistas». En esos momentos, sostienen los dirigentes de la comunidad, no existían alambrados entre las casas, por lo que «casi no había separación entre un terreno y otro». Además, la vida social transcurría en un entramado denso de relaciones solidarias, en el cual se participaba de formas de vida y prácticas sociales entre vecinos oriundos de los Valles, así como también se compartían distintos eventos de la vida cotidiana, tales como bailes o el trabajo. Es así que «cuando llegaron al lugar que actualmente ocupan, hace más de 30 años, movidos por la necesidad de trabajo, se encontraron con un campo abierto, donde podían criar animales, cultivar maíz y zapallo, manteniendo de esta forma vivas las costumbres comunitarias».

Sin embargo, y esto es el fundamento del tránsito al segundo momento de la comunidad, fue el crecimiento de Salta Capital lo que produjo que la ciudad se expandiera y los vallistos se transformaran en ciudadanos, porque, «con anterioridad al crecimiento urbano», habitaban un espacio «rural» donde podían reproducir las prácticas «típicas del campo».

Estas cercanías con la ciudad habrían producido algunos cambios, como la «mixturación» en las «tradiciones diaguítas», a la vez que tanto las personas como los espacios debieron incorporar las pautas de la vida urbana. Por un lado, los miembros de la comunidad se vieron obligados a ingresar al mercado local, haciendo principalmente ‘changas’<sup>18</sup> y, por otro, los espacios hubieron de adecuarse a ciertos

---

<sup>18</sup> Es una expresión local que refiere a un modo informal y residual de empleo, en el cual las personas o en este caso, específicamente, los miembros de la comunidad realizaban –y lo siguen haciendo– distintos tipos de actividades u oficios temporarios, como la albañilería, herrería o electricidad, o el desarrollo de labores orientadas a la producción agropecuaria (siendo cosecheros, por ejemplo), es decir, diferentes tareas realizadas en calidad de trabajadores rurales.

patrones y reglamentaciones urbanísticas locales. Sobre esto último, se experimentaron algunos cambios: la circunscripción y la individuación de los terrenos que cada familia ocupaba y, con ello, la masificación de los alambrados. También, las políticas de sanidad que empezaron a «prohibir cultivar y criar animales», debiendo las familias abandonar su «tradicional» forma de relacionarse con la naturaleza.

Ahora bien, en un presente en donde el activismo de la Juan Calchaquí se desenvuelve en el escenario político, en el discurso los actores enfatizan asiduamente en ese estado «anterior» de la comunidad. Este recrea un horizonte ideal del pasado en el barrio, fuente de símbolos que dialogan, interesantemente, con las nociones romantizadas de comunidad indígena, las cuales, a su vez, ellos luchan por des-cristalizar.

Cuando se refiere a una representación cristalizada de comunidad, se alude a la idea de una romantizada agrupación social, más o menos cohesionada y localizada, cuya identidad está basada en profundos y primordiales anclajes culturales que imaginan al grupo como una unidad discreta y ‘natural’, dotada de una cultura, cuyo arraigo es en el tiempo. Esta imagen, que tiene una vital presencia en el imaginario, circula fluidamente entre diversos espacios sociales a tal punto que delinea algunos de los tópicos excluyentes de la alteridad indígena. Ello habilita o presiona a los actores a acentuar ese primer estado de la comunidad para alcanzar, no sin dudas ni peros, uno de los criterios marcadores de autenticidad más importantes.

Por otro lado, el estado actual de la comunidad, resultado del avasallamiento de las fronteras y del avance de los modos de vida de la ciudad, a pesar de haber permeado los lazos sociales primigenios y «mixturado» las prácticas diaguitas, no significó para los actores sociales la pérdida de una identificación en tanto colectivo indígena porque, sostienen los dirigentes,: «pesar del choque cultural que produjo el vivir en las ciudades se mantienen las costumbres y valores en un entorno que responde a otro patrón cultural, y a pesar de ello, persiste la identidad entre sus miembros y la necesidad de agruparse». Y es que a los individuos los aúnan experiencias de vida y prácticas sociales compartidas, a la vez que modos comunes de interpretar el mundo, conformando un grupo social hermanado por relaciones cercanas y solidarias donde todos se conocen.

Otro aspecto clave en esta reconfiguración de las relaciones sociales del grupo, que caracteriza este segundo momento de la comunidad, es lo que los actores conciben como «el paso de aquello que las familias mantenían, su identidad cultural, a aquello que no estaba bien definido, su identidad política». En esta reconfiguración politizada de la comunidad, los actores sociales retoman esas bases culturales previas, las resignifican y las toman como fuente de símbolos de identificación colectiva, símbolos que

adquieren una dinámica propia -a la vez que son construidos en ese mismo ejercicio- volviéndose cuerpo en los actores. En esta faceta, sus miembros imprimen un sello 'primordial' a las partes que constituyen el corpus de elementos distintivos de su identidad diaguita para ser reconocidos desde el Estado, siendo estos requerimientos jurídicos por él exigidos para su reconocimiento en tanto comunidad indígena.

*Embistiendo las riveras de lo exótico, lejano y ajeno.*



Mural diaguita, Barrio Floresta. Realizado por J. López, miembro de la comunidad Juan Calchaquí. Realizada en 2012.

En caso de aceptar la vitalidad de la identidad diaguita, la indigeneidad de la comunidad Juan Calchaquí es puesta en cuestión por la ausencia de elementos valorados como 'típicamente' indígenas y por habitar y vivir en la ciudad. Esto último remite, directamente, a que dentro de los estándares culturales operantes de la autenticidad indígena, un tópico nodal es el que considera a los pobladores de los ámbitos rurales como 'indios reales' o potencialmente 'verdaderos', en detrimento de los urbanos, generalmente sospechados y cuestionados como indios 'falsos'. El argumento principal de ese razonamiento es aquel que sostiene que el espacio rural es el locus por excelencia de la indigeneidad, en tanto el ámbito urbano se conforma como espacio desmarcador de identificaciones indígenas (Escolar, 2007). Desde esta perspectiva, sobre los colectivos originarios y sus territorios se entraman ejercicios y dinámicas de lo que Wright (2008; 2001) denomina una *"política simbólica territorial"*. La presencia indígena en ámbitos considerados no-indígenas conduce a lo que el autor designa como el *"contrasentido histórico"*, es decir, la

contradicción que produce la presencia del otro en un ámbito históricamente configurado y definido como espacial y temporalmente alejado del otro. Esta conjunción, en tanto proceso cultural, sumada a las respuestas que los dirigentes de Juan Calchaquí dan a las sospechas que sobre ellos pesan, pone en cuestión los sentidos y las imágenes cristalizadas de lo indígena, abriendo nuevos espacios e invitando a la reflexión acerca de los supuestos sobre la naturaleza cartográfica de la identidad, sobre los nuevos ciudadanos y sus prácticas concretas de vivir en otro lugar desde un otro lugar.

Ahora bien, al ser el punto de partida la consideración del espacio rural como el locus por excelencia de la indigeneidad, los esfuerzos de los dirigentes de la Juan Calchaquí se centran en argumentar la no contradicción de su existencia: es posible ser ciudadano (sujeto que vive, experimenta y se mueve en el espacio social urbano) e identificarse como indígenas. Para ello, dos argumentos se vuelven nodales.

Primero, no se considera que el transcurrir de la vida de estas personas en la ciudad sea motivo de conflicto para su sentir respecto a las «raíces», a los «saberes ancestrales» ni a las memorias colectivas. Por el contrario, los dirigentes de la comunidad suelen decir que la identidad diaguita «se lleva dentro», incorporada como un modo de conciencia específico y adentro en la «sangre», como algo codificado genéticamente. Segundo, los actores consideran que, aunque las prácticas socialmente definidas como diaguitas –las cuales se asocian, principalmente, a la cría de animales y a la siembra de ciertos cultivos- ya no sean reproducidas en su vida cotidiana, ello no implica que su identidad se haya perdido o esté en proceso de desaparecer. Por el contrario, consideran que la «identidad» no se define y se sostiene únicamente por la continuidad empírica de esas prácticas sino, y sobre todo, por el «sentimiento».

En esa misma dirección, además, los dirigentes sostienen que las mudanzas en el interior de la cultura, cuyo dinamismo consideran como inherente al proceso histórico, no son obstáculo para la existencia de una particular identidad cultural, ni inhiben a los sujetos de autoadscribirse como herederos biológicos de los diaguitas prehispánicos y como portadores culturales de las marcas diaguitas de alteridad. De igual modo, la transformación de algunas pautas culturales o incorporación de ciertas prácticas consideradas no-diaguitas no implica, sostienen, la negación de su cultura y no significan, forzosamente, la desindianización o la pérdida de sus referentes identitarios. De esta manera, los dirigentes dialogan y discuten con las representaciones que giran alrededor de la imagen anacrónica del indígena, que considera que la única identidad legítima es aquella que conserva el nudo ancestral genético y cultural en su total pureza e inmutabilidad (Pacheco de Oliveira, J. 2010). Y esto es así porque, desde la visión nativa, la identidad, más que una suma de elementos concretos, es concebida y apreciada como un

«sentimiento», una distintividad/mismidad frente a los otros, algo que se percibe a través de los sentidos como un modo particular de conciencia.

En esa dirección, a continuación, se emprende la búsqueda de las marcas culturales distintivas de la comunidad Juan Calchaquí, habilitando aquí la indagación de cuáles son y cómo se construyen los símbolos, prácticas y discursos que van conformando el corpus de referencia identitaria a partir del cual dicha comunidad se imagina a sí misma como tal. Las inquietudes conducen a interrogar lo que aquí se considera un punto neurálgico en la construcción y resignificación de las marcas culturales, que obran como anclaje de su identidad colectiva, y es el lazo con un punto temporal y espacial de origen que se considera unívocamente compartido por el grupo en tanto descendientes de los diaguitas prehispánicos (Candau, J. 2001; Jelin, 2002). Entonces: ¿Cuáles son las matrices de sentido alrededor de las cuales opera el «ser diaguita» en el caso etnográfico?

### **Los emblemas de la identidad diaguita**

Entramados en procesos de imaginación y en un interjuego de estándares seleccionados y conectados con patrones hegemónicos de distintividad, se identifican dos dimensiones de la identidad colectiva de Juan Calchaquí: el “*Saber práctico*” y el “*Modo de ser*” diaguita. Operan aquí procesos de selección, apropiación y resignificación de elementos y prácticas, representándose a estos como propiamente diaguitas y vinculadas directamente a lo ancestral y a lo distintivo de su identidad. Las marcas del origen que conforman los rasgos de identificación grupal, van sedimentando y objetivándose como principios de clasificación social, creando así, -imaginativamente- esas fronteras con los otros.

Ahora bien, anteriormente se aludió a que el lugar de procedencia de las familias –los Valles Calchaquíes– que integran la comunidad se constituye en el criterio excluyente de pertenencia al grupo, y funciona como potencial marcador y desmarcador interno. De esto se desprende que no toda persona que vive en el barrio puede pertenecer a la comunidad sino que, por lo contrario, estos deben ser vallistos o descendientes de ellos. Sin embargo, no basta con acreditar haber nacido en los Valles para ser considerado diaguita sino que lo es quien «tiene el origen» es decir, que puede rastrear, a través de sus marcas en el cuerpo y de la «cuestión cultural», los vínculos con el pasado profundo de sus «ancestros».

*El “Saber práctico”*

La primera dimensión en la que se funde la identificación de la comunidad Juan Calchaquí refiere al saber práctico y a la forma de vida de los vallistos, anclada en una manera particular de experimentar y vivir el espacio rural y de relacionarse con la naturaleza. Los aún una cultura de vida en los valles de altura, su particular forma de trabajar la tierra, de sembrar, de cosechar y de criar los animales.

Esta referencia al pasado rural de origen es particularmente interesante si se piensa que las familias de la comunidad viven en un espacio urbano. Es aquí donde las memorias colectivas cobran protagonismo, nutriendo al relato colectivo y brindando las materias primas para erigir las fronteras culturales. De igual modo, deja al descubierto la importancia atribuida a los procesos de transmisión/recepción y reelaboración de los recuerdos; es decir, la dimensión intersubjetiva y social de las memorias, en la cual la transmisión implica la movilización de la memoria sin la cual no hay socialización, educación ni elementos posibles de constituirse como referentes de identificación colectiva.

En esa transmisión de las representaciones de las experiencias vividas por los vallistos migrantes en los lugares de donde son oriundos son positivados por las generaciones más jóvenes, quienes en su gran mayoría ya han nacido en la ciudad y tienen a su cargo la gran labor de la «lucha». Aquí no sólo las representaciones del *locus* de anclaje diaguita son elaborados y valorados, sino también el modo en el cual allí se vivía. Esta revalorización se asienta sobre el rescate de los modos de vida en los Valles, los cuales se anclan en un vínculo especial entablado entre la naturaleza y el hombre y sus solidarios habitantes. Personas que comparten, además del pasado, las costumbres, las tradiciones; en definitiva, una misma cultura.

Entre uno de los principales argumentos de este rescate positivo está presente la idea de que allí la disponibilidad de la naturaleza y de los conocimientos y habilidades hechas cuerpo en los vallistos para la labranza y la cría de animales<sup>19</sup>, permiten asegurar lo que en la ciudad es una preocupación cotidiana: la comida de todos los días.

La particular «destreza» y «habilidad» para la ejecución de tareas propias del mundo rural, este *saber hacer* vinculado a prácticas asociadas a la pequeña agricultura y a la crianza de animales y a una especial forma de relacionarse hombre-naturaleza, cualidades innatas en los vallistos, son concebidas como las marcas indelebles de una «historia milenaria» transcurrida en los Valles Calchaquíes.

---

<sup>19</sup> Este es considerado como uno de los motivos por los cuales los «vallistos» son demandados en el pasado y en el presente para realizar tareas vinculadas al mundo rural y a la construcción, es decir, labores vinculados a tareas que requieren más que «especialización técnica» «destreza».

En relación al vínculo entre el espacio abandonado y el nuevo espacio ocupado, los dirigentes construyen los argumentos a partir de los cuales consideran una no-ruptura entre las formas de habitar el espacio urbano y el espacio rural, al ser las memorias reservorios de conocimientos y praxis concreta de trabajar la tierra, cultivar y criar animales, a la vez que esas prácticas son invocadas como evidencias concretas de su continuidad con los «antepasados».

*El “Modo de ser” diaguita: las marcas en el cuerpo...y el «espíritu»*

Una segunda dimensión se inscribe en las marcas en los cuerpos y en el modo de ser propio del diaguita: por un lado, el diaguita –sostienen los dirigentes de la comunidad Juan Calchaquí– tiene características fenotípicas particulares, son sujetos de gran porte y de color de piel cobriza, además de poseer cuerpos con habilidades distintivas, sobre todo, para el trabajo en y con la naturaleza y, por otro, están dotados de cualidades personales que recorren los genes colectivos desde el pasado hasta el presente. Son personas de gran valentía, bravura, vivacidad y fortaleza, dispuestos a luchar ante el más salvaje y violento de los enemigos por defender su identidad y sus tierras.

El «espíritu» diaguita se desprende de experiencias históricas en la larga duración, que desde la configuración de interpretación nativa acerca de ese pasado estuvo atravesada por «muchas peleas y demasiadas guerras» desde la conquista inca hasta desembarcar en un escenario de lucha durante los últimos dos siglos donde, por un lado, se iniciaron planes sistemáticos de borradura de las identificaciones indígenas y, por otro, se puso en juego –y lo sigue estando– ni más ni menos que el sustrato físico de las comunidades. ¿Pero cuáles fueron los motivos por los que estos espacios, puntos espaciales de anclajes de su indigeneidad, se convirtieron en escenarios de tan complejos enfrentamientos y de un despliegue tal de estrategias para desactivar las memorias indígenas y la borradura de las identificaciones y la cultura indígena diaguita? La respuesta nativa se encuentra en el mismo *modo de ser* del diaguita, pues este pueblo, constituido por «hombres guerreros» de naturaleza y de experiencia, resistieron y desafiaron hasta al más violento ataque del «otro». Esto determinó que, tanto los españoles como luego los criollos, se asentaran de forma más extensa en los Valles por ser una zona muy peligrosa haciendo uso de diferentes estrategias para la pacificación y expropiación de las tierras (entre ellos, el traslado forzoso de los sujetos y su utilización como mano de obras en las haciendas, Rodríguez, 2008). Sin embargo, sostienen los dirigentes, aunque el pueblo diaguita sufrió diferentes «procesos de aculturación», a pesar de haber sido atropellado en nombre de diversos procesos históricos e, incluso, de

haber ido «incorporando» en ese transcurso «costumbres de origen criollo o europeo», las comunidades diaguitas aún hoy «conservan mucho de los antiguos y se mantuvieron firmes conservando los saberes y cultura que los identifica», incluidas las comunidades, como Juan Calchaquí, que se hallan asentadas fuera de su ubicación original.

### **Retomando los lazos entre identidad, pasado y presente**

La constitución de una identidad grupal se nutre al establecer una particular relación con el pasado y el origen común, anclado ello en una dimensión témporo-espacial considerada unívocamente compartida. En el caso que aquí ocupa, la comunidad diaguita Juan Calchaquí encuentra su punto de origen en el escenario de los Valles Calchaquíes y en el pasado prehispánico. Desde este punto de partida, su presente se entrama en una íntima relación con esa dimensión profunda del pasado con la cual los actores sociales edifican un trazo genealógico. De allí se desprenden, por un lado, la construcción de las marcas culturales, es decir, símbolos, prácticas y narrativas, los cuales se constituyen y transforman en emblemas diaguitas de su identidad y, por otro, la constitución del relato nativo del pasado.

En el tratamiento aunque acotado dado en este trabajo a las memorias, se planteó que el modo de vida y las prácticas propiamente rurales son identificadas y se resaltan como elementos constitutivos y definitorios de indigeneidad. Entre ellos, se aludió al particular vínculo que se establece entre hombre y naturaleza así como a praxis asociadas a la siembra de ciertos cultivos y la crianza de animales. De igual manera, en esas representaciones nativas en las que se tejen diferentes horizontes del pasado y se tiende puente al presente, los actores aludieron a un paisaje actual e histórico atravesado, ininterrumpidamente, por una condición de vulnerabilidad frente al territorio que ocupan y a situaciones cotidianas de violencia y continua amenaza de desalojo y expulsión de esas tierras. De allí se forja la esencia misma del «ser» diaguita.

Las tierras Calchaquí, en tanto *locus* de anclaje y de modos de vida que inscriben la esencia misma de la identidad diaguita, son lugares que han sido ancestralmente ocupados, en los diferentes tiempos cronológicos, por las genealogías familiares de la comunidad. En esos territorios guardan referencia y se condensan los tres horizontes de pasado que articulan la memoria colectiva de Juan Calchaquí.

El *horizonte ancestral del pasado*, acontece en un espacio de proyección ideal de vida de las comunidades diaguitas, el cual remite a los tiempos inmemoriales, a los orígenes. Esta representación del paisaje diaguita original remite, a su vez, a una romantizada acuarela, donde la vida social transcurría en un

entramado de relaciones comunitarias y horizontales, las cuales eran articuladas bajo principios de solidaridad social y aunadas en un horizonte cultural compartido. El modo en que estas comunidades estaban en el mundo se anclaba en una relación concreta y directa con la naturaleza y con la tierra. Ese lazo se sustanciaba en el *saber práctico* de los colectivos en relación a los conocimientos y praxis del mundo rural, las actividades de labranza y la crianza de animales.

El *horizonte lejano de pasado* es la proyección de un pasado de experiencias acontecidas en los Valles y compartidas por las generaciones ascendentes de las familias que integran la comunidad Juan Calchaquí. En esta dimensión las tierras Calchaquíes transitan de una romantizada y ancestral acuarela a un paisaje social conflictivo. La configuración del nuevo escenario se entrama a partir de las experiencias históricas críticas que acontecieron en los confines del Calchaquí. Estas refieren a las sucesivas batallas allí libradas, encarnadas por diversos sujetos históricos, que fueron permeando y desestructurando la urdimbre social primigenia, los modos de vida ancestrales y el lazo sagrado entre sus habitantes, la naturaleza y la tierra, un nuevo paisaje signado por diversas batallas libradas por el territorio en donde se ponía en juego no sólo el sustrato material de las comunidades sino la reproducción misma de sus vidas. Así, el enfrentamiento entre grupos sociales jerárquicamente desiguales fue entramando un escenario donde los propietarios genealógicos de las tierras Calchaquí empiezan a ser desalojados y expulsados de esos territorios ancestrales. Ello activó procesos migratorios, llevando a los oriundos vallistas a desplazarse y relocalizarse en otros espacios.

El tercer horizonte en el que se consolida la memoria colectiva de Juan Calchaquí refiere a la *representación de un pasado cercano*, en el que las familias vallistas se asentaron en Floresta. Su relocalización en la ciudad acontece luego de haber sido forzadas a migrar desde los espacios donde se enraizaban las genealogías familiares, desde el pasado ancestral. En relación a las experiencias vividas por los vallistas migrantes en el nuevo espacio, hemos planteado las *dos estampas* por las que el barrio y las familias migrantes atravesaron. La transición de una a otra estuvo signada por la modificación de un *barrio original*, cuyo paisaje y configuración social guardaba similitud a la comunidad rural rastreada en los lugares de nacimiento de los vallistas. Esta primera representación paisajística de Floresta, aludía a una vecindad que reproducía lazos sociales solidarios y que reentablaba la relación hombre-naturaleza a través de la siembra de ciertos cultivos y la crianza de algunos animales. El tránsito hacia la *segunda estampa* del barrio, refiere a una reestructuración de los modos de vida de las familias, las cuales se ven reacomodadas a los espacios y formas de vida urbana. Estos vallistas se encontraron, entonces, frente a

una situación de segregación social, asociada a condiciones de vida precarias, donde ni siquiera era posible prever el plato de comida de cada día. Estas nuevas condiciones de existir habilitaron una operación de resignificación del pasado, donde el espacio, los saberes y praxis que moldeaban los modos de vida en el mundo rural, fueron recuperados y positivados.

Así, en este *horizonte cercano* se abren las puertas para repensar el pasado y la identidad colectiva y nos permite, a la vez, comprender las sendas recorridas por la comunidad Juan Calchaquí durante la última década. Refiere a las acciones concretas de los actores orientadas a la consolidación de un proceso organizativo diaguita y el ingreso a las arenas de lucha política por el reconocimiento de su identidad diaguita y de sus derechos consagrados, canalizando sus energías hacia la construcción de un modo otro de habitar y estar en el mundo, buscando trastocar sus condiciones históricas de exclusión, violencia y despojo. De este modo, podría pensarse un *cuarto horizonte*, en el que el pasado ancestral es recuperado, resignificado, revalorizado en el presente y convertido en proyecto de vida futuro. Un plan de futuro, anclado en las representaciones del pasado profundo, busca rescatar y reconstruir los tejidos sociales comunitarios y solidarios primigenios, rearmar la «gran y unida nación diaguita» y recuperar los lazos primordiales y distintivos de su indigeneidad, entramados entre los hombres, la naturaleza y su territorio.

## Bibliografía citada

- BRIONES, Claudia. 1998. *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.
- CANDAU, Joël. 2001. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- ESCOLAR, Diego. 2007. *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpes y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- GONZÁLEZ ROMANO, José. 2012. *Formas de hacer política en un barrio popular de la Ciudad de Salta*. Tesis de Licenciatura en Antropología inédita. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Salta. Salta.
- HALL, Stuart.; Du Gay, Paul. 2003. *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- JELIN, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- LANUSSE, Paula. 2007. *Memorias y alteridades indígenas en Cachi, provincia de Salta*. Tesis de Licenciatura en Antropología inédita. Facultad Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires.

- LANUSSE, Paula y Axel LAZZARI. 2005. "Salteñidad y pueblos indígenas: Continuidad y cambio en identidades y moralidades". En *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Claudia Briones (ed.). Buenos Aires. Antropofagia.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2010. "¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil". *Revista Desacatos* n°.33: 13-32. ISSN 1405-9274. Río de Janeiro.
- PIZARRO, Cynthia. 2006. *Ahora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca*. Córdoba: EDUCC.
- RODRIGUEZ, Lorena (compiladora). 2011. *Resistencias, conflictos y negociaciones. El valle Calchaquí, desde el periodo prehispánico hasta la actualidad*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- RODRIGUEZ, Lorena. 2008. *Después de las desnaturalizaciones. Transformaciones socio-económicas y étnicas al sur del Valle Calchaquí. Santa María, fines del SXVII-fines SXVIII*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- SABIO COLLADO, María Victoria. 2013. "De la clandestinidad cultural a la «organización política» del pueblo diaguíta. Revisibilización indígena, lucha política y poder". Ponencia presentada en las Jornadas de Investigación en Antropología Social de la UBA, 28, 29 y 30 de Noviembre. Buenos Aires.
- SABIO COLLADO, María Victoria. 2012. *La comunidad Juan Calchaquí de Floresta, Ciudad de Salta. Vitalizando el pasado y forjando el devenir diaguíta*. Tesis de Licenciatura en Antropología inédita. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Salta. Salta.
- VILLAGRÁN, Andrea Jimena. 2013. "El vino más alto y bajo el más bello cielo". Procesos de patrimonialización, turismo y estrategias empresariales. El caso Cafayate (Valle Calchaquí), norte de Argentina". Inédito.
- VILLAGRÁN, Andrea Jimena. 2012. *El héroe Martín Miguel de Güemes: entre narrativa histórica, ceremonia conmemorativa y memorias gauchas. Una aproximación a tres formas sociales de producción y apropiación del pasado en Salta*. Tesis de doctorado inédita. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Buenos Aires. Buenos Aires.
- WRIGHT, Pablo. 2008. "Desplazamientos fundacionales". En: *Ser-en-el-Sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Biblos. Buenos Aires

WRIGHT, Pablo. 2001. "El Chaco En Buenos Aires. Entre la identidad y el desplazamiento". *Relaciones de la sociedad Argentina de Antropología XXVI*. Buenos Aires.