

LA ANCESTRÍA DIAGUITA, UNA FILIACIÓN RESTITUIDA

María Victoria Sabio Collado
Universidad Nacional de Salta-Conicet, Argentina
mvsc_salta@yahoo.com.ar

Resumen: En la búsqueda por comprender los procesos de *revisibilización indígena*, este trabajo se propone abordar, en su especificidad, la *reparación pública* del pueblo diaguita en la provincia de Salta, ello a partir del análisis de un caso: la comunidad Juan Calchaquí de Villa Floresta (Ciudad de Salta). Tras ese objetivo, se consideró que la reconstrucción etnográfica de la conformación del colectivo constituiría una estrategia analítica para comprender los modos en que operan y se desenvuelven estas dinámicas de *autorreconocimiento indígena*. En esa dirección, a partir de una sucesión de entrevistas realizadas a miembros del colectivo se pudo conocer que, desde sus análisis y periodizaciones, su trayectoria estuvo marcada dos momentos, en los cuales se paso de la «organización cultural» a la «organización política» de la comunidad. En el «primer momento» la identidad diaguita pasó de un “estado” de *interiorización* de la autoadscripción de las familias como indígenas a un «segundo momento» donde ésta es *exteriorizada* y públicamente reivindicada

Palabras claves: *Revisibilización diaguita - Organización colectiva – Resistencia y Poder – Memorias- Identidad*

I. Introducción

En 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 80⁵. En su especificidad, la *reparación pública* y el proceso organizativo del pueblo diaguita en la provincia de Salta cobró fuerza y visibilidad desde 1990, acentuándose a comienzos del segundo milenio, convirtiendo a los Valles Calchaquíes⁶ en el escenario principal -aunque no el único- de estas dinámicas sociales⁷.

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 regional- de alteridad

* En este trabajo se utilizará las comillas angulares para distinguir las categorías y expresiones nativas.

⁵ Estos procesos dieron lugar al desarrollo de un amplísimo abanico de investigaciones por parte de cientistas 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.).

⁶ Sistema montañoso y de Valles que atraviesa las actuales provincias de Salta, Tucumán y Catamarca (noroeste argentino).

⁷ 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.

desde fines del SXVII, luego de las llamadas *Guerras Calchaquíes* y los procesos de “desnaturalización”⁸ a las que estas poblaciones fueron sometidas. Estos “expobladores” –según este relato histórico dominante- fueron sujetos diversamente contruidos, dependiendo de los ojos de quien miraba y de quién tenía qué pluma en sus manos⁹, pero sus perspectivas coinciden, de uno u otro modo, en afirmar el “vaciamiento” del Valle y la “extinción” del indígena “puro”, tras la última guerra. Luego de ella, y desde este lugar común de enunciación, algunos de estos “amantes del Calchaquí” consideraron a sus pobladores como “mestizos”¹⁰, cuerpos sobre los cuales era/es 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 detenernos en la especificidad de los modos, contenidos y de los matices con que estos *discursos* fueron construyéndose e instalándose, partimos de una realidad empírica donde colectivos autoidentificados como diaguitas reivindican su descendencia de los originarios ocupantes del valle, exigiendo el reconocimiento de la vitalidad de su cultura así como el efectivo cumplimiento de sus derechos en tanto pueblo indígena. En síntesis: interpelan, desde las entrañas, a esta *retórica hegemónica*. La pregunta general que de aquí deriva –pretenciosa si se quiere- y que de algún modo motiva a escribir estas páginas es: ¿cómo entender, o más bien, cómo explicar la presencia de indígenas dados por “extintos” en tierras construidas como “despobladas” de sujetos étnicamente marcados?

Con la intención de hallar pistas que permitan comprender estos procesos de autorreconocimiento indígena, 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 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.

⁸ 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).

⁹ Por los objetivos mismos de este trabajo, sólo interesa mencionar algunos de los antecedentes más significativos en la diversidad y amplitud de investigaciones que viajeros, historiadores, antropólogos, arqueólogos, folklorólogos realizaron en los Valles que, aun en la heterogeneidad de esos aportes, estos contribuyeron a construir el *paisaje social* y la *narrativa* cuya *matriz imaginaria* se auna sobre la premisa de un pasado indígena “desaparecido”. Durante la últimas décadas del SXIX y principios del 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 hipótesis de la arqueología regional y trabajos etnohistóricos como los de A.M. Lorandi y su equipo de investigación (Rodríguez, 2008; Lanusse, 2007).

¹⁰ Aquí se considera al *mestizaje* como un constructor 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 –biológica y cultural- se niega la existencia del indígena como tal (Villagrán 2012).

Es así que a partir de los registros de más de tres años de trabajo etnográfico realizado en la comunidad diaguita Juan Calchaquí¹¹ (ubicada en la Ciudad de Salta, Personería Jurídica Re.Na.Ci n° 069) se hace una relectura de los diarios de campo, de las transcripciones de entrevistas, de encuentros informales y de observación participante. Es decir que, a la luz de los datos, se busca comprender los modos en que operan y se desenvuelven estas dinámicas de *autoreconocimiento diaguita* siendo abordado éste a partir del caso etnográfico.

En contraposición a las lecturas del pasado realizadas con lentes hegemónicos, ancladas sobre las premisas de “extinción” y “desaparición” a las que ya se aludió, la comunidad Juan Calchaquí reivindica la continuidad, en el tiempo y en el espacio, de sujetos portadores de marcas diaguitas de alteridad. Donde unos leen “muerte”, ellos refieren a períodos de «violencia» e «invisibilización» impuesta desde arriba y a contra-respuestas, subalternas, donde los actores apelaron al «silenciamiento» de las autoidentificación como indígenas, es decir, al *engrosamiento* de sus *máscaras* delineando lo que Scott (2000) llamó la *infrapolítica*. Los dirigentes de la comunidad, interlocutores protagónicos en este trabajo, sostienen que fue a través de las prácticas de la vida cotidiana y desde las memorias, fuentes nutricias y reservorios de su identificación como indígenas, desde donde se cobijó una *identidad* que permaneció «interiorizada». No fue sino hasta comienzos de los años 90´ cuando la comunidad empieza a dar los primeros pasos en su constitución como colectivo diaguita, primero, “restituyendo” el trazo con la ancestría diaguita para luego hacer expresa su indigeneidad, ingresando en los espacios político-institucionales fundamentalmente del 2000 en adelante.

De esta manera, por considerar al camino trazado y recorrido por la Juan Calchaquí como una veta de ingreso a la comprensión del modo en que operan estas dinámicas, la propuesta de este trabajo es hacer una reconstrucción etnográfica de la conformación de la comunidad, enfocando en esos dos momentos claramente identificados en el relato: de la *invisibilización* a la *visibilización* de su identidad diaguita.

En esa dirección, teniendo en cuenta el material de campo y pensando en el tratamiento específico del caso etnográfico, se retoman principalmente algunas herramientas teóricas brindadas por J. Scott (2000) y J. Nash (2008; 2001) para comprender y explicar los distintos modos en que se expresa la *resistencia* desde los sectores subalternos. Se rescata de ambos autores el privilegiado tratamiento dados a los espacios y a las prácticas de la vida cotidiana así como algunos indicadores que aportan a entender cómo ciertos *discursos ocultos* pueden tomar vehemencia para trastocarse en formas abiertas y públicas ante el *poder*.

II. La comunidad diaguita Juan Calchaquí. Presentación del caso etnográfico.

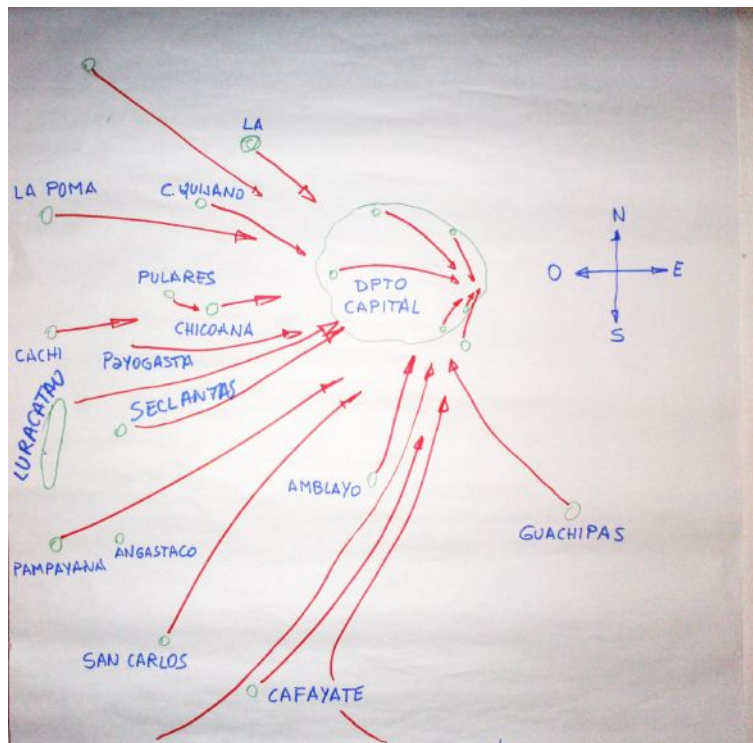
Entre las comunidades que tuvieron un lugar destacable en la motorización de los procesos de visibilización y en la conformación y promoción del *proceso organizativo*¹² del pueblo diaguita en la Provincia de Salta la comunidad Juan Calchaquí, protagonista aquí, ha tenido amplia participación, fundamentalmente a través de sus dirigentes, quienes han desempeñado el rol de delegados y ocuparon un lugar de notorio liderazgo. Éstos se presentan así 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.

¹¹ Trabajo que se plasmó en mi tesis de licenciatura y abrió campo para mis estudios de posgrado.

¹² La materialización de esa organización se sustancia en la conformación de una organización supra-comunal diaguita: la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND) sede Salta, *cuero colectivo unificado* de alrededor de 40 comunidades de la provincia. A su vez, actualmente, la UPND se articula a nivel nacional con una organización pluri-pueblo llamada el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO).

Constituida por una base de alrededor de 45 familias, es considerada por ellos 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»¹³. Estas familias que componen la «comunidad» y que viven dispersas en dicha área del barrio comparten, además del espacio, la experiencia de haber vivido particulares trayectos migratorios desde distintas coordenadas de los Valles Calchaquíes para culminar en la ciudad de Salta, entre hace 30 y 60 años atrás.

De este modo, 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. Su proveniencia de las tierras Calchaquí, y con ello el ser «vallistas», se constituyen en el criterio excluyente de adscripción al colectivo, en tanto que, para ser miembro, se hace indispensable dar pruebas “fehacientes” del lugar de origen de las familias (puede ser a través de actas de nacimiento, de bautismo, de documentos de identidad, etc., sean éstos personales y/o de parientes ascendentes,). Además de las experiencias de desarraigo, a los circuitos, a los móviles de la transhumancia y a la reubicación de estas familias en la ciudad, en un trabajo anterior se destacó que algunas representaciones, nociones y sentidos que se desprendieron en los relatos de esas experiencias “comunes”, es decir, de la *comunalización* de ciertas memorias, *fueron* sedimentándose los ingredientes principales a partir de los cuales se “cocinó y cocina” el relato del grupo y desde donde se desprendieron, como se verá más adelante, las marcas diaguitas de *alteridad*¹⁴.



Trayectos migratorios de las familias miembros. Grupo focal, 2011.

¹³ 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., 2012)

¹⁴ Las experiencias migratorias, las representaciones nativas del pasado así como el modo en que los miembros de esta comunidad diaguita urbana edifican algunas de sus marcas culturales distintivas, y específicamente su «ser diaguitas», fueron analizados en trabajos anteriores (Sabio Collado, 2012; 2013).

Desandando el camino en clave nativa: la comunidad en retrospectiva.

En las búsquedas por descifrar cuándo y cómo la comunidad se constituyó y personificó como *sujeto colectivo diaguita*, aspectos que nos sumergen en las complejas dinámicas de constitución de los grupo (cuestión que no abordaremos sino a la luz de los registros), cronológicamente se identifica a la década de los 90' como un primer hito en la historia de conformación de la comunidad. 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» asentadas en Floresta, empezándose a tematizar su filiación y descendencia indígena y, específicamente, su «ser diaguita». Una vez puestos en marcha algunos procesos simbólicos que suponen la construcción de la grupidad, de los cuales buscaremos dar cuenta, en este caso de la condición de indígenas 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 indígena y, de forma paralela, a consolidarse como actor clave en la construcción y articulación de una organización diaguita supra-comunal a nivel regional y provincial.

Así, de una sucesión de entrevistas realizadas a estos representantes se pudo conocer que, desde sus análisis y periodizaciones, la trayectoria de la comunidad está marcada por esos dos «quiebres» a los que recién se aludió y a dos «momentos» claramente diferenciados. Las categorías nativas emergente fueron: el paso de la «organización cultural» a la «organización política» de la comunidad. En el «primer momento» la identidad diaguita pasa de un “estado” de *interiorización* a la autoadscripción de las familias como indígenas y un «segundo momento» donde ésta es *exteriorizada* y públicamente reivindicada. Por los objetivos definidos por este trabajo, se focalizará en el primero.

	<i>Primer «momento»</i>	<i>Segundo «momento»</i>
<i>«Estado» de la Comunidad</i>	«ORGANIZACIÓN CULTURAL» ----- «desorganizada»	«ORGANIZACIÓN POLÍTICA» ----- «organizada»
<i>Categoría adscriptiva</i>	«Vallistos»	«Diaguitas»
<i>Identidad indígena</i>	«Invisibilizada» ----- Fase “negativa” Fase “positiva”	Exteriorizada

III. El primer momento: de «vallistos» a «nativos»

A los fines aquí es en el «primero momento» donde acontece el hecho más sustancial del trayecto recorrido por la Juan Calchaquí. Es aquí cuando, por un lado, se activaron los procesos de construcción, resignificación y sedimentación de aquellos elementos que permitieron erigir las fronteras culturales del grupo en tanto colectivo diaguita, y por otro, se inauguraron instancias reflexivas en las cuales se configuró la *capitalización del pasado*, dinámica imbricada en la reedición y resemantización de los sentidos otorgados al pasado.

Dentro de los márgenes de este momento inicial, se distinguen *dos fases*. En la primera de ellas, que se denominará *fase negativa*, las familias no autoadscriben a una identidad indígena más bien prevalecen aquí, de acuerdo al relato de los dirigentes, otro tropo de identificación entre las familias cuyo anclaje radicaba, fundamentalmente, en el ser «vallistos». La *fase positiva* refiere, sintéticamente, a la constitución de la identificación del grupo en clave indígena, entre otros aspectos, ello implicó construir y resignificar ciertas *marcas culturales*, destacándose en este caso ciertas memorias familiares y prácticas sociales así como a marcas en los cuerpos de los vallistos, a partir de las cuales las familias empiezan a definir su condición de indígenas y, específicamente, su «ser diaguitas».

En relación a esto se considera aclarar dos aspectos conceptuales. Retomando a C. Briones (1998), las *marcas* refieren a 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. 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 desprenden cosas cuestiones que se consideran nodales para comprender los modos en que tienen lugar estos procesos de visibilización indígena y son, 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. Se conforman, así, los corpus de *identidad*¹⁵ colectiva. Esta producción de efectos culturales de frontera (Hall, S. y Du Gay, 2003) está atravesada por lo que Briones 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.

De la «cuestión cultural» a la restauración de la filiación indígena.

En este momento inicial, los dirigentes se remiten en el relato a los tiempos en que los «vallistos» se asentaron en lo que hoy es Floresta, cuando «era una zona rural» y cuando aún podían reproducirse los «lazos y prácticas comunitarias». La acuarela del «antes» en el 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, refieren, se entramaban lazos sociales entre los oriundos 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

¹⁵ 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 entrafña un trabajo de marcación y ratificación de los límites simbólicos.

participaba de formas de vida y prácticas sociales entre vecinos vallistos así como, también, se compartían distintos eventos de la vida cotidiana, tales como bailes o el trabajo. Es así que «cuando (los vallistos) 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, 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, donde tanto las personas como los espacios debieron incorporar las pautas de la vida urbana. Por un lado, estas personas se vieron obligados a ingresar al mercado local, haciendo principalmente “changas” y, por otro, los espacios hubieron de adecuarse a ciertos patrones y reglamentaciones urbanísticas locales. Sobre esto último, sostienen los dirigentes, 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.

Para este primer momento, los contornos de lo compartido –de la *mismidad*– se resaltan a partir de algunos rasgos de identificación grupal decantados del «ser vallistos», siendo el anclaje de identificación el lugar de proveniencia de las familias, «el ser de allá», de los Valles Calchaquíes, y las prácticas típicas del campo y los modos de socialización propios de entre «vallistos». Por aquellos tiempos había, sostuvo uno de los dirigentes, «una organización cultural»:

«Era cultural la cuestión acá... ¿Cultural en qué aspecto? La música que traían de allá del campo, las costumbres, las comidas, la vestimenta, la forma como sembraba; y después también las relaciones entre vallistos para las fiestas, cumpleaños y eso. Eso es cultural más que nada, es una organización cultural...»

Sin embargo, de acuerdo a lo que los dirigentes recordaron, es a mediados de los años 90' cuando este “tener en común” es puesto en cuestionamiento, abriendo nuevas vetas desde las cuales pensar la grupidad para luego inaugurar el proceso de autoreconocimiento de las familias como colectivo indígena. Entre alguno de los desencadenante se destacó el regreso al barrio de AS, uno de los principales dirigentes de la comunidad¹⁶.

La grupidad cuestionada

Sumergiéndose en los recuerdos acerca de los primeros tiempos de la comunidad, los dirigentes de la Juan Calchaquí aludieron al protagonismo de uno de ellos en el redescubrimiento de su identidad como diaguíta. Se trata de AS, quien regresa a mediados de 1990 a Villa Floresta, el lugar donde nació y vivió gran parte de su vida, luego de varios años de residencia en Capital Federal, a donde migró por razones laborales, como otros muchos vallistos o descendientes de vallistos.

A su llegada, recuerdan, AS empezó a presidir encuentros entre algunos de sus amigos y vecinos del barrio, reuniones que habilitaron distintas instancias colectivas de reflexión acerca de sus experiencias e historias familiares. De a poco, recuerdan los dirigentes, esos encuentros que primero fueron sucediéndose de manera espontánea, empezaron a constituirse como espacios relevantes para estos vecinos, quienes eran personas de mediana edad, de entre 25 y 40 años.

¹⁶ Es el actual segundo representante de la comunidad. Elegido democráticamente por sus miembros en Abril de 2013.

Uno de los móviles de aquellos encuentros era, sostuvieron, emprender la búsqueda de respuestas a interrogantes que fueron cobrando lugar en esas reuniones acerca de sus «raíces» y «orígenes» culturales. Allí, estas personas empezaron a vislumbrar un horizonte cultural común, emprendiendo así el rescate y resignificación de prácticas culturales, de experiencias y modos de vida compartidos, así como similitudes en las marcas en sus pieles. Estas marcas empezaron a ser activadas con otro signo, porque ya no solo se concebían a sí mismos como sujetos oriundos de un mismo espacio, sino como pertenecientes a una misma «cultura». Es así que, sostienen los dirigentes, estos vecinos iniciaron la búsqueda de pistas que les permitieran comprender qué sentidos se imbrincaban en ese horizonte cultural común, los cuales eran asociadas fundamentalmente al mundo rural del cual provenían. De igual modo, en ese rastrillaje buscaron las sendas que los condujeran a develar ese «sentimiento» de colectividad que afloraba entre las personas, el cual se tornaba cada vez más nítido.

Es así que AS, a través de «sus conocimientos», de su «identidad más marcada» como sostuvo EC, otro de los dirigentes, desenmascara “eso” que los vallistos migrantes «sentían» y «llevaban dentro»: una identidad indígena que permaneció durante mucho tiempo en el subterráneo de las memorias pero en latencia.

De abuelos y abuelas «indias». La fase positiva de la identificación.

Si para la *fase negativa* primaron memorias vinculadas a las experiencias y representaciones de la vida en los valles de altura y a determinadas formas de sociabilidad, en la *fase positiva* estas memorias se resignificaron y otras memorias fragmentarias cobraron especial importancia: algunas que habían sido transmitidas en las familias de estas personas, a través de las generaciones. Entre ellas, se destacaron aquellas que los padres de algunos de estos sujetos les habían contado acerca de que sus abuelos y abuelas habían sido «indios» o «indias». Por temor a ser discriminados y estigmatizados por su condición cultural, estos abuelos habían preferido «llevar la identidad por dentro». En ese sentido los actores refirieron a que en la obliteración, negación o minimización de los aportes indígenas en la matriz de identificación de estos «vallistas», la «vergüenza» de ser indios ocupó un lugar central y tuvo presencia, de acuerdo a lo relatado, a lo largo de varias de las generaciones. En la identificación de lo «común» mientras las familias vivían en el Valle primó un anclaje en el clivaje de clase –similar a lo que observó Pizarro (2008) observó en algunas localidades de Catamarca-, es decir, eran «campesinos», «peones» o «criadas». Una vez en la ciudad, la grupidad se articuló principalmente, como ya se dijo, alrededor del “lugar de proveniencia” de los miembros. Estos tropos de identificación otorgaban ciertas ventajas comparativas mientras que hacerlo como indígena era algo vergonzoso. Sin embargo, sostuvieron los representantes de la comunidad, aunque estos parientes ascendentes no expresaban su indigeneidad abiertamente, por dentro ellos «sabían que eran nativos».

De aquí se desprende que, en estos encuentros colectivos de vecinos, se gestaron los primeros pasos en la articulación de los marcos de referencia y de significación del grupo, en tanto sujeto colectivo indígena. Ello habilitó una modificación en las categorías de autoadscripción de las personas involucradas en este «primer momento»: pasaron de autoidentificarse principalmente como «vallistos» o descendientes de vallistos a considerarse, lisa y llanamente, indígenas.

El reencuentro con lo ancestral: «somos diaguitas»

Aunque un poco extensas, vale la pena citar, sin recortes, las palabras de EC en una entrevista en relación al reencuentro con la “diaguitidad”:

«La verdad que todos nos hemos criado en Floresta y todos decíamos que éramos vallistos, sinceramente nadie sabía que era diaguita. O sea lo que se generalizó cuando uno ha salido de los Valles es vallisto, yo soy vallisto, he salido de los valles (...) Entonces, la mayoría de nosotros se decía vallisto o descendiente de vallistos. Es por eso que hemos empezado a mirar un poco la historia, era como que nosotros siempre veíamos que había historias y cuentos, cosas de los Valles... Con la llegada de AS, hace como 10 años, que él venía con la identidad más marcada, entonces el dice así, juntándonos siempre (que éramos 10 ó 15 changos más o menos): “Che, somos todos del mismo origen”, o sea nos empezó a explicar, poco a poco, lo que nosotros ya teníamos casi ahí, en la punta de la legua, corriendo por la sangre por lo que nuestros padres nos explicaban que eran los Valles, aunque jamás la palabra “diaguita” salía de la boca de nuestros padres»

Entonces, es AS quien resuelve “eso” que daba vueltas en la cabeza de los vallistos, develando las respuestas a “esas” sensaciones y percepciones que ellos «llevaban por dentro» y que no podían explicar. Primero, el hecho de que estos vecinos no eran solo vallistos, sino indígenas. Segundo, que si en las familias de estos vecinos migrantes había indicios culturales de una ascendencia indígena, estas familias no sabían a qué pueblo pertenecían. Así, en las exploraciones orientadas a vislumbrar el «origen», AS y algunos de estos vecinos un poco más apasionados por la historia, recurrieron a la literatura regional en la búsqueda de pistas que los acercasen a develar esas inquietudes. De entre otras cosas, de estas lecturas, sostienen los dirigentes, habría surgido el «etnónimo» diaguita, el cual empezó a utilizarse desde fines de los años 90’, aunque «salió con más fuerza en este tiempo, del 2000 para arriba».

La activación de -ciertos- recuerdos.

Los protagonistas de este primer momento, es decir, quienes tomaron las riendas iniciales en la búsqueda de su origen indígena, eran personas de mediana edad, según los dirigentes porque «pasar de una organización basada en lo cultural que defendiera lo social, después en una tercera etapa lo político, eso no fue de los mayores»

Si bien los mayores no habrían tenido una actuación destacada en la activación política de las *marcas culturales* (las cuales empiezan a consolidar el corpus de referencia identitario del colectivo), sus memorias, transmitidas oralmente, sí la tuvieron. De este modo, es interesante el cómo se ensamblan esas memorias corporizadas en los «viejos» desde este activo grupo de mediana edad poniendo en evidencia los diversos matices en la construcción de los vínculos con la ancestría. Aunque la «gente grande», corporizadores de un pasado vivido y portadores de memorias que aludían de forma más directa a la indigeneidad no se autoidentificaban como indígenas, apelando al silenciamiento, es esta generación de personas más jóvenes –muchos de ellos ya nacidos en la ciudad- quienes empiezan a hilar cabos, reactivando y resemantizando esas memorias.

Por otro lado, ciertas memorias ancladas en el paisaje, memorias familiares vinculadas a las vivencias, a los modos de vida y a las prácticas culturales propias de los lugares de origen de las familias en los Valles Calchaquíes -siendo la «gente mayor» el locus narrativo- fueron retomadas por estos vecinos emprendedores y se constituyeron en la materia prima a partir de la cual se empezaron a tejer las *praxis de simbolización* de las marcas distintivas del grupo y los emblemas diaguitas de alteridad.

Delineando 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*- en un trabajo anterior se identificaron dos dimensiones de la *identidad colectiva* de la 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*. En un encuentro informal, AS aclaró: «nosotros tenemos nuestros propios símbolos y nosotros vamos a defender lo nuestro para que nadie se confunda con otro pueblo, cada pueblo tiene sus propios símbolos».

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». Y es que, 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 temporoespacial considerada unívocamente compartida (Candau, 2001; Jelin, 2002).

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 aúna una cultura de vida en los valles de altura, su particular forma de trabajar la tierra, de sembrar, de cosechar y de criar 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, destacándose 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 esa transmisión de las representaciones de las experiencias vividas por los vallistos migrantes en los lugares de donde eran oriundos son positivados por las generaciones más jóvenes. Aquí no sólo las representaciones del locus de anclajes diaguita son elaborados y valorizados, 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 animales¹⁷, 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*, son concebidas como las marcas indelebles de una «historia milenaria» transcurrida en los Valles Calchaquíes. 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-

¹⁷ 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».

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 y criar animales, a la vez que esas prácticas son invocadas como “evidencias” concretas de su continuidad con los «antepasados». Y ello no solo por ser migrantes del lugar de los «ancestros», sino también por llevarlas en la sangre como marcas de su identidad diaguita.

Una segunda dimensión se inscribe en los cuerpos y en el *modo de ser* propio del diaguita: por un lado, el diaguita –sostienen los actores- 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. Esto último resulta relevante a los fines de este trabajo pues, en tanto personas de valentía, bravura, vivacidad y fortaleza destacable, están dispuestos a luchar ante el más salvaje y violento de los enemigos por defender su identidad y sus tierras. La constitución del «espíritu» diaguita se desprende de experiencias históricas en la larga duración que, desde la configuración de la interpretación nativa, se trata de un pasado atravesado por «muchas peleas y demasiadas guerras» contra los «occidentales», categoría emergente bajo la cual se encarna a diferentes sujetos históricos¹⁸ quienes han atacado e invadido los Valles Calchaquíes, el *locus* de anclaje diaguita.

Sin embargo, sostuvo uno de los dirigentes de la comunidad, 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 la Juan Calchaquí que se halla asentada fuera de su ubicación original.

En ese sentido, como sostuvo uno de los jóvenes de la comunidad, la vitalidad de la cultura y la identidad diaguita es explicable como el ineludible «fruto de la resistencia». Estrategias y tácticas a través de las cuales los diaguitas resistieron a los mecanismos y dispositivos impartidos desde los sectores del poder para -entre otros aspectos- des-marcar a los «vallistos» de su identidad indígena, incluyendo diversas artimañas para dar lugar al «etnocidio» pero también al «genocidio» mismo de los «originarios» del Valle Calchaquí. Y si bien en algunos momentos estas «luchas» se tradujeron en grandes levantamientos y enfrentamientos abiertos al poder dominante (lugar que las Guerras Calchaquíes ocupan en el relato nativo del pasado), muchas de estas luchas fueron libradas en el silencio o encubiertas estratégicamente tras de una *máscara*, que engrosándose o afinándose, fueron conformando lo que Scott denominó como *discursos ocultos*. Estos *discursos*, sostiene el autor, dadas ciertas condiciones de posibilidad, pueden ocasionalmente convertirse en *discursos públicos* a través de los cuales se enfrentan abierta y públicamente a los sectores hegemónicos.

Hoy la «lucha» del pueblo diaguita en general y de la comunidad Juan Calchaquí en particular en orienta a desafiar y trastocar el estado de imperceptibilidad al que *ese origen* había sido condenado, buscando el reconocimiento desde el Estado y de la sociedad en general en tanto sujetos portadores de marcas diaguitas de alteridad. A través esta «lucha», en los espacios públicos, sea en el ámbito institucional o en la conquista misma de las calles de las ciudades, experiencias de histórica violencia y de discriminación racial y cultural, la cual catalizó y atravesó los diversos horizontes de la memoria colectiva, pujando, a la vez, por repositonar narrativas históricas diferenciadas acerca del pasado (entrando en un

¹⁸ Con nominaciones distintas -de acuerdo al tiempo cronológico-: primero el «invasor» Inca, después el «colonizador español», luego y hasta el presente, los «terratendientes», sean estos «criollos» o «extranjeros».

campo de disputas, conflictos y luchas por la capitalización y definición de esos sentidos) así como por la efectivización de sus derechos particularizados en tanto pueblo indígena:

«La resistencia y el interés permanente de continuar sosteniendo la genealogía cultural, la defensa de su propio territorio y la integridad e identidad de las comunidades, ha hecho que en los últimos años se ha comenzado a trabajar sobre la organización»

Así, en este proceso que involucra la interiorización y la exteriorización pública de la identificación como colectivos diaguitas está atravesado por lo que AS concibió, para el caso etnográfico, como «el paso de aquello que las familias mantenían «su identidad cultural», a aquello que no estaba bien definido, «su identidad política».

IV. El segundo momento: la «organización política» de la comunidad.

Da apertura al «segundo momento» de la trayectoria de la Juan Calchaquí la búsqueda de la trascendencia de una comunidad anclada en «lo cultural» a una políticamente organizada. El sentido nativo de «organización política» se vincula, directamente, al despliegue de un cuerpo organizado y coherente de estrategias, «tácticas políticas», frentes y “blancos” de «lucha» mediante las cuales se encauzan las demandas y se unifican las acciones reivindicativas. El nudo central de este «momento» consiste en la consecución de la personería jurídica, es decir, en la conquista de su reconocimiento oficial en tanto comunidad indígena diaguita. Tejiéndose, así, un mapa de relaciones sociales entre actores e instituciones del Estado, siendo este quien juzga, dictamina, valida y certifica que estos grupos son tales mediante el otorgamiento de estas certificaciones. Ellas, las personerías, son instituciones políticas y jurídicas por las cuales se canalizan tanto las demandas como las respuestas, el reconocimiento y, además, se constituyen como la única vía para ser acreedores de derechos.

Tejiendo solidaridades entre comunidades diaguitas. El disparador de la «organización».

Así como en el «primer momento» fue nodal el regreso de AS al barrio, en este «segundo momento» fue clave el contacto de la comunidad Juan Calchaquí con quien sería su principal referente organizativo: la comunidad diaguita de Amaicha del Valle¹⁹, ubicada en la Provincia de Tucumán. Aquel contacto, recordó AS, tuvo lugar allá por el año 1996 y es concebido por los dirigentes de Juan Calchaquí como el “disparador”, un punto de inflexión a partir del cual se gestaron los primeros intentos para «organizar» la comunidad, implicando esto conseguir la personería jurídica. Ello se inició bajo el amparo y tutela de los dirigentes de Amaicha del Valle, reconocida ésta por los dirigentes de la Juan Calchaquí como orientadora sobre aspectos jurídicos, circuitos burocráticos, etc., para lograr que el Estado los reconociera como comunidad indígena²⁰.

Así, asesorados por estos, es a principios del 2000 que los dirigentes de la Juan Calchaquí promovieron distintas actividades grupales, como ya se dijo, en las cuales sus miembros se proponían discutir las estrategias de lucha para tal reconocimiento, solidificándose la idea de que «conseguir la personería jurídica era la única forma que se tenía para salir adelante en esta lucha». Su consecución habilitaría no sólo el acceso a diferentes «proyectos» y financiamientos sino también a la «reivindicación

¹⁹ Alejandro Isla desarrolló una investigación sumamente interesante acerca del proceso de construcción de la identidad étnica y del proceso organizativo de esta comunidad, la cual es antecedente central del presente trabajo. VER: Isla, A., 2009.

²⁰ De igual modo, y aunque aún no explorado, a la comunidad diaguita de Amaicha del Valle le reconocen un lugar protagónico en la construcción, consolidación y en la definición de estrategias de «lucha» para la organización del pueblo diaguita en la Provincia de Salta.

de la cultura diaguita».

Sin embargo, el acceso de una comunidad indígena al espacio público-político en donde reivindica su ciudadanía “especial”, está atravesado por el ingreso de esos grupos en complejas luchas por la clasificación y categorización social, en donde el Estado tiene el poder y la autoridad de sancionar quién es o no auténticamente indígena. Tales esfuerzos se justifican en que aquí se pone en juego la “oficialización” de un colectivo indígena como tal, y la posibilidad de ejercer su derecho como pueblo indígena. Por los objetivos mismos de este trabajo aquí no se abordará al dificultoso camino burocrático que siguieron estos trámites, sólo se aclarará que esas gestiones fueron encaradas por los representantes de la comunidad en cuatro ocasiones a lo largo de nueve años: 2000/2001; 2002/2003; 2004 y 2005 hasta ser finalmente conseguida, luego de reiterados rechazos, en el año 2009²¹. Sólo se aludirá, a un aspecto que se considera relevante de destacar y es el modo particular-diferencial en que la Juan Calchaquí reivindica su filiación indígena. Esta peculiaridad está asociada al que es una comunidad diaguita y urbana.

Una filiación indígena diferencial: Ser diaguitas en la ciudad.

El reconocimiento como “auténtica” comunidad indígena fue una de las batallas más difíciles y desafiantes que la comunidad Juan Calchaquí debió enfrentar en tanto que comunidad urbana debió afrontar su no-correspondencia con indicadores que determinan el ser indígena desde el *estereotipo dominante*: la ausencia de elementos y prácticas valoradas como “típicamente” indígenas que deriva, a su vez, del 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 indígenas y sus territorios se entran 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 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) sin por ello tener vedada la autoadscripción 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»,

²¹ Ver Sabio Collado, 2012

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 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».

Aquí, la transformación de la cultura, punto clave de este concepto en el campo académico, se volvió un recurso estratégico y útil para los dirigentes de la Juan Calchaquí a la hora de explicar que la integración y la aculturación de ciertas prácticas no justifican la negación de su cultura y, de igual manera, no significa, forzosamente, la desindianización o la pérdida de sus referentes identitarios. Por el contrario, 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. En ese sentido a pesar de haberse permeado los lazos sociales primigenios y «mixturado» las prácticas diaguitas, no significó para los actores sociales la pérdida de una identificación *otrificadora* porque: «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».

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».

V. La revisibilización diaguita, los «frutos de la resistencia»

Se emprendió este trabajo con el objetivo de encontrar pistas que permitieran comprender la *reaparición pública* del pueblo diaguita en la Provincia de Salta, proceso que inició allá por los años 90´ y que cobró fuerza, tal como se planteó, en los inicios del segundo milenio. Se trabajó a partir del abordaje de un caso, la comunidad Juan Calchaquí y desde un enfoque preeminentemente etnográfico. Se consideró que esas “pistas” podrían hallarse encarando la reconstrucción etnográfica de la constitución de la comunidad como tal. En ese breve recorrido se detectó un complejo entretendido de actores, prácticas, representaciones y símbolos que intervinieron en la constitución del grupo. Desde el marco de referencia de los actores, y en tanto categorías nativas emergentes, se analizaron dos «momentos» principales que componen ese recorrido, caracterizado por el tránsito de la «interiorización/invisibilización» a la exteriorización/visibilización de la identidad diaguita de las familias miembros.

Gran parte del desarrollo del trabajo se abocó al «primer momento», cronológicamente identificado en la década de 1990. En él se condensó el nudo en el cual los «vallistos» asentados en Floresta empiezan a tematizar, como se vió, su filiación y descendencia indígena. Se distinguió aquí dos fases, una *fase negativa* y otra *positiva* de la adscripción del grupo en tanto indígena.

En la *fase negativa* se refirió a una comunidad de «vallistos», una *grupidad* vivida y *representada* a partir de elementos comunes, los cuales se vinculaban, de uno u otro modo, al lugar de proveniencia de las familias, aún siendo estos desarraigados. En la construcción de estos sentidos de pertenencia al colectivo se destacó a los Valles Calchaquíes como anclaje de referencia grupal y a ciertas memorias y

prácticas de la vida social propias de los ámbitos de lo doméstico. Este tener en común y la autoctonía, sin embargo, no habían sido interpretados como indicadores de aboriginalidad. Primaba, como se vio, un tropo de identificación vinculado en primera medida al lugar de proveniencia, identificándose la categoría «ser vallistos» (migrantes o descendientes de ellos) y, en segundo lugar, a la clase: habían sido o eran trabajadores rurales: «peones» y «criadas».

En la *fase positiva* se observó como ese “tener en común” es puesto a revisión por ciertos miembros de lo que posteriormente sería comunidad Juan Calchaquí. De igual modo en este proceso de activación de algunas memorias y en el redescubrimiento de la identidad diaguita se detectó el crucial papel que tuvo, de acuerdo a los relatos, uno de los actuales dirigentes de la comunidad, AS²². Las formas *particulares* de *experimentar* la relación hombre-naturaleza, algunos *conocimiento* y *habilidades prácticas* y ciertas marcas en los cuerpos de estos sujetos, son resignificadas en clave étnica. Los Valles Calchaquíes se convierten así en el lugar mítico, de carácter fundante, *locus de anclaje* y de formas de vida específicamente *diaguita*. De igual modo, ciertos aspectos fenotípicos se corporizaron como marcas indígenas. Estos aspectos fueron delinando, como se vio, el corpus de referencia del colectivo y los emblemas de alteridad indígena. De esto se desprende que los procesos de formación de grupo y las memorias que éstas involucran no son una operación estratégica que definen posiciones de los sujetos a partir de mecanismos de imaginarización arbitrarios, en ese sentido, no es una operación puramente libre e inventiva sino que, es a través de procesos simbólicos que ciertas marcas que conllevan necesarios anclajes materiales empiezan a sedimentarse *como principios clasificatorios del grupo* (Pizarro, 2006; Briones, 1998)²³.

Los sentidos otorgados a este transitar hacia la autoidentificación de las familias que componen la comunidad como diaguitas es explicada desde el marco de referencia de los actores como el trastocamiento de una identidad indígena «interiorizada» a otra «exteriorizada». Un lugar nodal en estas instancias fue la referencia de los miembros de la comunidad a algunas memorias familiares que referían a que sus parientes ascendentes habían sido indios. Entre otras pistas que se detectaron en los registros para comprender por qué esta identificación como sujetos diaguitas había estado durante largos periodos «interiorizada» o desactivada los actores refirieron a dos cuestiones, las cuales nos inmiscuyen en la complejidad de las relaciones entre sujetos con diferenciales de poder.

En primer lugar, tanto la «discriminación» como la estigmatización operaron como claves explicativas e interpretativas del por qué esa identidad indígena había sido llevada «por dentro» por estos parientes ascendentes, subyaciendo a las superficies de la experiencia cotidiana de las familias: sean que haya quedado circunscripta a los espacios más íntimos o apelando al silencio. Identificarse cómo indígena significaría, en la vida de estos vallistos, una acentuación de sus condiciones de subalternidad. Sobre una configuración socio-económica-colonial anclada en las grandes fincas, cuya dinámica tradicional de funcionamiento en el Valle se definió en base a un modo específico de exacción y explotación de la fuerza de trabajo, al carácter *residencial de sus trabajadores*²⁴ y a un *universo moral* específico erigido sobre un singular modo de dominación entre “patrones” y “peones” (Villagrán, 2012),

²² Se desconoce la trayectoria personal de este sujeto, y aunque excede plenamente los fines de este trabajo, se considera fundamental indagarla a posteriori.

²³ Eso explicaría, tal como sostiene Pizarro, el porqué no todos los sujetos apelan a una ascendencia indígena para denunciar su situación de subalternidad a pesar de haber acumulado experiencias de opresión a lo largo de su existencia como alteridades históricas” (Pizarro, 2013).

²⁴ Estructurado sobre un “acuerdo” y régimen de trabajo que involucraba el pago en dinero, la vivienda y un espacio para cultivo y crianza de animales junto con el servicio personal. “Acuerdos” contraídos a nivel personal, bajo palabra, que involucran *valores, compromisos y afecto* (Villagrán, 2012).

la identificación como indígenas hubiera adicionado, dentro de ese sistema social de marcada asimetría y desigualdad, un estigma étnico. En ese sentido los actores aludieron a que las adscripciones indígenas se vieron sublimadas en representaciones asociadas a colectivos y pertenencias de otra índole o escala como el “lugar” y la clases (Pizarro, 2006).

En segundo lugar, los actores denunciaron que desde los sectores del poder no sólo se emprendiendo diferentes estrategias y acciones sistemáticas orientadas a la explotación de la fuerza de trabajo y a la expropiación de las tierras sino también a la desactivación de los lazos solidarios de los colectivos, de borradura de la distintividad cultural de sus originarios ocupantes y al «genocidio» mismo.

De lo anterior se desprendería que las “recientes” identificaciones indígenas no podrían ser concebidas como fenómenos “emergente” sino dimensiones que operaron en la continuidad, desactivadas o como los dirigentes sostuvieron en «suspensión», subsumidas e «invisibilizadas» por la presión de la discriminación negativa, pero objetivadas y clarificadas, fruto de las operaciones de dominación. Es debido a la especificidad que adquirieron las relaciones de dominación, en su doble faz material y subjetiva (Scott, 200), que se habría entramado un mapa de relaciones históricas hegemónicas, de específica configuración, que condicionaron la construcción de mapas de identidades, delineando tropos de identificación más plausibles y que silenciaron, truncaron o limitaron otros, como el étnico (Pizarro, 2006). Sin embargo, a través de las grietas abiertas por la resistencia, contratara necesaria de toda relación de *poder*, la identificación indígena estuvo estratégicamente circunscripta a la esfera de lo íntimo o «silenciada». El esfuerzo de enmascaramiento en los términos de Scott (2000) devino por encima, por abajo, por atrás y hacia los laterales del escenario hegemónico, en la clandestinidad cultural, desde espacios no visibles, en el ámbito de lo privado. Tanto el «silencio» como la silenciosa transmisión trans-generacional de memorias y su persistencia en los miembros de la comunidad, pueden ser leídas como “tácticas de los débiles” en tanto formas encubiertas de resistencia (*Ibid.*, 2000; Gledhill, 2000). Esto podría referir a lo que dicho autor concibió como la *Infrapolítica*, es decir, la variedad de formas de que reviste la resistencia cuando recurre a formas indirectas o discretas de expresión, practicas políticas que se realizan fuera de los escenarios hegemónicos.

Sin embargo, acatando a la crítica que hace Gledhill (2000) a Scott, todos ámbitos de la vida social están permeados y catalizados por las relaciones de *poder* (Foucault,), entendiendo por él un fenómeno contingente, móvil y discontinuo que cruza todo el campo social caracterizado por la tensión y las relaciones de fuerza entre sujetos. La resistencia, así, es un elemento constitutivo del poder, es un punto de fuga o espacio intersticial en este campo (Orellana, 2012). Pero, de lo analizado en este trabajo es que puede entenderse que es a través de estas fisuras, propias de estos campos sociales caracterizados por estar en constante redefinición, y fundamentalmente de la agencia de los sujetos, de las múltiples formas que adquiere la resistencia social y la *politización* (Grimberg, 2009; Grimberg, et. Al, 2004) de estos colectivos, que puede entenderse la *revisibilización* pública del pueblo diaguita, su proceso organizativo y su accionar hoy en los espacios políticos institucionales.

Esto último es lo que someramente se trabajó en el «segundo momento» de la comunidad y en ese sentido, una mirada retrospectiva del proceso permitió acceder a la comprensión de que la lucha del pueblo diaguita no podría reducirse a los actuales “picos de visibilidad”, en una coyuntura discursivamente positiva y de relativa apertura para la reivindicación de los pueblos indígenas, sino que hay dimensiones del accionar subalterno que no siempre sale del hogar ni a la luz del día. Además, como se trabajó, las adscripciones en clave indígenas en los grupos subalternos no son posibles de entender como una invención libre y oportunísticas de grupos que, articulando un “escencialismo estratégico”, sólo buscan reubicarse en la estructura social. Más bien, como pudo observarse, hay ciertas condiciones de posibilidad que permiten estas auto-identificaciones.

Entre ellas pudo identificarse condiciones vinculadas a las variaciones históricas en los patrones de distintividad *endógenos* a los colectivos, lo que fue un punto crucial en estas páginas, destacándose el rol activo de los sujetos: entre algunos aspectos se aludió a un despliegue de complejos trabajos políticos, jurídicos e historiográficos, articulados en múltiples soportes, como son los archivos de memorias fragmentarias y dispersas entre sus miembros, fragmentos de posesiones territoriales y paisajes de referencia, o el mismo trazo racial, así como trayectorias individuales y grupales de las que éstos disponen para identificarse con ciertos locus de pertenencia y de movilizarse y politizarse como tales, sea en los espacios ordinarios de la vida como en los espacios políticos-públicos. A su vez, estos procesos también están atravesados por condicionamientos *exógenos* a los actores, al modo con que se instauran las relaciones de poder en un tiempo y lugar determinado, haciendo imposible obviar procesos estructurales y coyunturales, locales y globales (Briones, 1998 en Pizarro, 2006: 19).

BIBLIOGRAFÍA

Briones, Claudia (2005): "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en: Briones, Claudia. (editora), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 9-40.

------(1998): *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.

Candau, Joel (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.

Gledhill, Jhon (2000): *El Poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Grimberg, Mabel (2009): "Poder, políticas y vida cotidiana. Un estudio antropológico sobre protesta y resistencia social en el Area Metropolitana de Buenos Aires", en *Revista de Sociología e Política* N 32°. Curitiba.

Grimberg, Mabel; Manzano, Virginia; y Fernández Alvarez, María Ines (2004): "Modalidades de acción política, formación de actores y procesos de construcción identitaria: un enfoque antropológico en piqueteros y fábricas recuperadas", en Bonetto, María Susana; Casarin, Marcelo y Piñero, Ma. Teresa (comp.): *Escenarios y nuevas construcciones identitarias en América Latina*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba. pp. 185-198.

Isla, Alejandro (2009): *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.

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. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Ciencias Antropológicas.

Nash, June (2008): *Nosotros comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros Dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

------(2001): “Resistencia cultural y conciencia de clase en las comunidades mineras de estaño de Bolivia”, en Eckstein, S. (comp.): *Poder y Protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*. México: Siglo XXI. Pp. 193-213.

Orellana, Nicolás del Valle (2012): “Entre poder y resistencia. Tras los rastros de la política en Foucault”, en *Revista Enfoques* Vol. XI. Nº17. pp. 147-168.

Pacheco de Oliveira, Joel (2010): “¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil”, en *Revista Desacatos* n°.33: 13-32.

Pizarro, Cynthia (2006): *Ahora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca*. Córdoba: EDUCC.

Rodríguez, Lorena (2008): “¿Mestizos o indios puros? El valle Calchaquí y los primeros antropólogos”, en *Revista Avá* n° 13, Posadas, Misiones.

Sabio Collado, María Victoria (2013): *Identidad, Memoria y lucha política. Tejiendo las urdimbres del pasado y forjando el devenir diaguita*. Inédito.

-----2012. “La comunidad Juan Calchaquí de Floresta, ciudad de Salta. Vitalizando el pasado y forjando el devenir diaguita”. Tesis de Licenciatura. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta.

Scott, James (2003): *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era Ediciones.

Villagrán, Andrea (2012). “Nociones morales, eventos críticos y entramados de poder en un espacio rural. El caso de las Fincas vitivinícolas del norte de Argentina”. Inédito.

Wright, Pablo (2008): *Ser-en-el-Sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

------(2001): “El Chaco En Buenos Aires. Entre la identidad y el desplazamiento”, en *Relaciones de la sociedad Argentina de Antropología XXVI*. Buenos Aires.