

CUANDO LO INDÍGENA SE HACE PRESENTE: R-EXISTENCIAS INDÍGENAS EN LA PROVINCIA DE CATAMARCA (ARGENTINA)

When the Indigenous Becomes Present: Indigenous Resistances in the Province
of Catamarca (Argentina)

LUCIANA GARCÍA GUERREIRO*

Fecha de recepción: 14 de noviembre de 2025 – Fecha de aceptación: 12 de marzo de 2026

Resumen:

El presente artículo se propone dar cuenta de los procesos de r-existencia y reorganización étnica por parte de comunidades indígenas en la provincia de Catamarca (Argentina), en particular en el departamento Santa María, al sur del Valle Calchaquí, en escenarios caracterizados por la difusión de discursos de extinción indígena. Para ello se recuperan diferentes interpretaciones históricas, a la vez que se reflexiona sobre la formación hegemónica de alteridad en torno a lo indígena en Catamarca. Para ello se analizan los procesos de reorganización comunitaria indígena y las resignificaciones identitarias vinculadas a los mismos a partir del caso de comunidades diaguitas. Se destaca además el correlato que estos han tenido en los datos demográficos, los cuales dan cuenta de un crecimiento de la presencia indígena en la región.

Palabras clave: pueblos indígenas, resistencias territoriales, identidad étnica, diaguitas.

Abstract:

This article aims to describe the processes of resistance and ethnic reorganization by Indigenous communities in the province of Catamarca (Argentina), particularly in the department of Santa María, south of the Calchaquí Valley, in contexts characterized by the dissemination of narratives of Indigenous extinction. To this end, it draws on different historical interpretations while reflecting on the hegemonic formation of otherness surrounding Indigenous identity in Catamarca. Within this framework, it analyzes the processes of Indigenous community reorganization and the identity redefinitions linked to them, focusing on the case of Diaguita communities and highlighting their correlation with demographic data, which show an increasing Indigenous presence in the region.

Keywords: Indigenous peoples, territorial resistance, ethnic identity, Diaguitas.

* Doctora en Ciencias Sociales. Becaria posdoctoral de CONICET, Grupo de Estudios Rurales/Grupo de Estudios de los Movimientos Sociales de América Latina, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2208-4906>. Correo-e: lucianagarciaguerreiro@yahoo.com.ar

El presente artículo es resultado parcial del trabajo de investigación que nutrió la tesis de doctorado (inédita) *Territorialidades indígenas comunitarias en (re)existencia: Procesos de reorganización y resistencia territorial de comunidades diaguitas del departamento Santa María, Catamarca (2000-2022)*, presentada en marzo y defendida en julio de 2023 en el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Introducción

Los días 6 y 7 de mayo de 2016, en la localidad de Fiambalá, el gobierno municipal de Santa María y el provincial de Catamarca organizaron lo que ellos denominaron el 1º Encuentro de Pueblos Originarios Andinos. En dicho evento, con una placa en su honor, según informa uno de los diarios con mayor distribución de la provincia, se buscó “homenajear a la mujer destacada del año, Lorenza Mamaní, diaguita de pura sangre, que fue reconocida a nivel nacional por su vida en una de las zonas más inhóspitas de la provincia. A los 90 años, sigue trabajando en el cuidado de la tierra y sus animales” (*El Esquiú*, 2016).

Lo interesante es que en el mismo momento en que se llevaba a cabo dicho encuentro y acto en homenaje a la “última diaguita” —como era definida Lorenza Mamaní por los medios locales— se desarrollaba la asamblea mensual de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND) de Catamarca en la comunidad indígena de Corral Blanco, ubicada en el departamento Belén. Con la participación de las diferentes comunidades integrantes de dicha organización, la asamblea se presentaba como la clara expresión de una identidad diaguita colectiva e intercomunitaria arraigada en el territorio, en pleno proceso de expansión, con una cada vez mayor visibilización política en el escenario provincial catamarqueño.

El hecho resulta aún más sugestivo si tenemos en cuenta que por mucho tiempo primó en la provincia de Catamarca el relato histórico de la extinción de los indígenas. Ya sea a causa de su exterminio o su desnaturalización y posterior asimilación a la sociedad nacional mediante el mestizaje, “los indígenas habían desaparecido”.

Hasta el día de hoy se encuentra, en efecto, difundida la idea de que la cuestión de “los indios” o “lo indígena”¹ refiere a hechos del pasado prehispánico, percepción aun mayor en los territorios catamarqueños caracterizados por la abundancia de sitios e investigaciones arqueológicas dedicadas a descifrar los orígenes de dichos vestigios.

A pesar de ello, desde comienzos del presente siglo, en diferentes puntos de la provincia, y principalmente en el oeste catamarqueño, podemos observar la emergencia de procesos de reorganización étnica territorial por parte de comunidades indígenas, tanto diaguitas como atacamas. Dichos procesos se enmarcan en un contexto más amplio de lucha por el reconocimiento de derechos que desde finales del siglo XX han venido protagonizando diferentes pueblos indígenas a lo largo de América Latina, con las consecuentes transformaciones institucionales, normativas y constitucionales que, tanto a nivel nacional como internacional, se fueron dando.

“Emergencia indígena” fue el concepto acuñado por José Bengoa (2016) para definir este proceso de resurgimiento étnico. “Mostraron que estaban silenciosos, pero no olvidados”, manifiesta Bengoa (2016, p. 15). Asimismo, sostiene que lo que se está dando desde fines del siglo XX es una “reinención” de la cuestión indígena —“reinención de la indianidad”, lo denomina Svampa (2016)—, que incluye en su realidad “una combinación cada vez más compleja de relaciones urbanas y rurales, con contactos y comunicaciones internacionales, y en una permanente confrontación entre la tradición etnocultural y la modernidad” (Bengoa, 2016, p. 27). Señala que se trata de un proceso de afirmación de identidades colectivas y

constitución de nuevos actores, pero también de un cuestionamiento a las historias oficiales y a los relatos que se buscaron construir desde los Estados nacionales.

Varias son las nociones a las que con frecuencia se recurre para comprender y analizar las actuales demandas étnicas y el posicionamiento novedoso del sujeto indígena en la arena política latinoamericana. Etnogénesis, (re)emergencia, (re)surgimiento, (re)visibilización, (re)etnización, (re)indigenización, rearticulación, retorno o renacimiento indígena son algunas de ellas. Autores como Axel Lazzari (2017) marcan una diferenciación entre emergencia y reemergencia étnica, entendiendo que el primer concepto define el empoderamiento de pueblos cuya etnicidad y existencia contemporánea no estaba puesta en duda, mientras que el segundo refiere a aquellos pueblos considerados extintos, mestizados o aculturados.

El antropólogo mexicano Miguel Bartolomé (2003) propone recurrir a la noción de “etnogénesis” para referir, más que a procesos de invención étnica, a procesos de actualización identitaria de grupos étnicos que se consideraban cultural y lingüísticamente extinguidos, y cuya emergencia contemporánea constituye una novedad. Al respecto, Diego Escolar (2007) señala que el concepto de etnogénesis ha sido resignificado en las últimas décadas para describir dinámicas simbólicas de articulación de sentidos colectivos de pertenencia en la formación de grupos étnicos, así como el reconocimiento, la percepción y la construcción de sentidos de alteridad por parte de aquellos grupos con los que estos interactúan y con quienes mantienen relaciones de tensión, antagonismo o negociación. Así, la idea de etnogénesis se distancia de las concepciones esencialistas de la cultura y

las identidades para enfatizar el hecho de que estas últimas, lejos de ser estáticas o cerradas, son dinámicas e históricamente determinadas.

En todos los casos, las luchas indígenas y la politización de la etnicidad (Toledo Llancaqueo, 2005) que ha emergido durante las últimas décadas han significado fuertes procesos de organización y movilización social vinculados a la construcción de nuevas subjetividades políticas indígenas (Gros, 2000). En tal sentido, el presente artículo se propone articular la noción de (re)emergencia étnica con la dimensión territorial mediante la noción de “r-existencia territorial” propuesta por Carlos Walter Porto-Gonçalves (2002) para referir a modos de existencia en los territorios que han sido subalternizados y que, a pesar de ello, resisten la colonialidad reaccionando desde una racionalidad propia, tanto geográfica como epistémica, en conflicto con modos hegemónicos de construir territorialidad. Es decir, modos de habitar y construir territorios y territorialidades a partir de resistencias y de la afirmación de existencias que fueron —o intentan ser— subalternizadas, dominadas, invisibilizadas, negadas.

En el caso de Argentina, podemos mencionar la relevancia que ha tenido la sanción en 1985 de la Ley Nacional N° 23.302 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Indígenas, mediante la cual se declaró de interés nacional la defensa y el apoyo a las poblaciones y comunidades indígenas existentes en el país para lograr su plena participación, respetando sus propios valores y modalidades. Por medio de esta legislación el Estado se comprometió a implementar planes para garantizar el acceso a la propiedad de la tierra, el fomento de sus producciones, el cuidado de su cultura mediante planes de enseñanza y la protección de su

salud (Honorable Congreso de la Nación Argentina, 1985, art. 1). Esta ley ha sido un gran logro para los movimientos indígenas —si bien su aplicación dista aún de haberse efectivizado—, ya que dispone el reconocimiento de las tierras indígenas y la elaboración por parte del poder ejecutivo nacional de un plan de adjudicación de tierras a las comunidades que contempla, a su vez, limitaciones al régimen de propiedad al impedir su enajenación. Por otro lado, dicha ley crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), una entidad que se propuso descentralizada y con participación indígena y la encargada de la aplicación de dicha ley.

Asimismo, la aprobación por la Ley N° 24.071 en 1992 del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (que recién entró en vigor en 2001), representó otro gran avance en términos de reconocimiento de derechos territoriales y culturales de los pueblos indígenas. Del mismo modo, la reforma de la Constitución Nacional de 1994, en su artículo 75, inciso 17, estableció el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos; el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; el reconocimiento de la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y la propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan, entre otros aspectos. Como señala Lorena Rodríguez (2004), estos cambios normativos habilitaron nuevos reclamos y consolidaron la lucha de las comunidades indígenas por sus derechos a partir de nuevos usos del pasado en un contexto en que durante años se habían desconocido los derechos indígenas desde la base de un modelo de país blanco, europeizante y occidental.

El presente artículo se propone, en ese senti-

do, dar cuenta de dichos procesos de r-existencia por parte de comunidades indígenas en la provincia de Catamarca (Argentina), en particular en el departamento Santa María, situado en el sur del valle Calchaquí, en escenarios donde por mucho tiempo primaron los discursos de extinción indígena. Este escrito es resultado de un trabajo de investigación realizado a lo largo de más de diez años, en el que se llevaron a cabo diferentes instancias de trabajo de campo y de vinculación con las comunidades diaguitas catamarqueñas, a partir de un enfoque situado alimentado por el hecho de residir en los valles Calchaquíes. El diseño metodológico se basó en un abordaje predominantemente cualitativo, en que se combinaron técnicas cualitativas y etnográficas con el análisis de datos cuantitativos para una comprensión multidimensional del problema de estudio. En términos epistemológicos, se partió de una perspectiva constructivista buscando problematizar los fenómenos sociales y poner en cuestión aquello asumido como “dato”, en un esfuerzo por desnaturalizar y comprender los procesos y las relaciones sociales e históricas que se encuentran implicadas en su formación. En ese sentido, mostrar el carácter contingente y no natural de las identidades —tanto individuales como colectivas— implica politizarlas y pensarlas como construcciones sociales.

En un primer momento del artículo se reconstruyen las lecturas históricas que han contribuido a la invisibilización y la instalación de relatos vinculados a la extinción indígena en la región. Posteriormente, se recuperan algunas lecturas recientes que dan cuenta de la existencia de continuidades y resignificaciones en torno a la indigeneidad. A continuación, se aborda el modo en que la alteridad fue pensada en Catamarca y la construcción de lo indígena como un vestigio

del pasado. En ese marco se inscriben los procesos de reorganización comunitaria indígena y r-existencia territorial (Porto-Gonçalves, 2002) que desde comienzos del presente siglo llevan adelante las comunidades diaguitas de Catamarca. Finalmente, se destacan algunos datos que dan cuenta de la presencia indígena actual en Catamarca en general y en el departamento Santa María en particular.

La extinción indígena en el valle Calchaquí y la formación local/provincial de alteridad en Catamarca

Encontramos varios estudios que analizan el modo en que se ha construido la ausencia y la invisibilización indígena en el caso del valle Calchaquí (Rodríguez, 2008; Giudicelli, 2018; Escolar & Rodríguez, 2019), proceso basado principalmente en la narrativa de la extinción indígena (Escolar, 2007). A los fines de permitir su comprensión histórica en la región de los valles Calchaquíes, cabe mencionar que hacia el siglo X estos se encontraban habitados por numerosas poblaciones agroalfareras, denominadas genéricamente como “diaguitas”² dado que, a pesar de tratarse de grupos heterogéneos, compartían el habla kakana y algunas pautas culturales. Estos grupos se mantenían como unidades políticas independientes, con sus propios jefes, territorios y nombres identificatorios, pero eran capaces de confederarse ante riesgos comunes (Rodríguez, 2004; Rodríguez & Lorandi, 2005).

Ana María Lorandi y Roxana Boixadós (1988) señalan que a mediados del siglo XVII el valle Calchaquí estaba habitado por diferentes poblaciones que, aunque su ocupación territorial ha sido considerada de manera general como de tipo “archipelágica”, podrían agruparse en tres áreas étnico-políticas por el modo de habitar y

controlar el territorio: el área del “valle de Pularres” al norte, el área central del valle Calchaquí en el centro y el área sur o “valle de Yocavil” al sur. Esta última se extendía desde el comienzo del territorio de los quilmes (Colalao del Valle) en el norte hasta el de los ingamanas (Punta de Balasto) en el sur, e incluía ambas márgenes del río Santa María. Por entonces el valle de Yocavil era habitado por diferentes unidades étnicas identificadas como quilmes, ingamanas, yocaviles, anguinahao, anguingastas, calianes, tucumangastas, tocpos, anchacpas, malfines y andalgalaes (Lorandi & Boixadós, 1988).

Cabe mencionar que, con anterioridad, a mediados del siglo XV, hizo su ingreso al noroeste argentino el imperio incaico, el cual llegó a conquistar el valle Calchaquí tras grandes esfuerzos e importantes luchas con las poblaciones allí asentadas, que resistieron con fuerza su entrada. En efecto, en un contexto de resistencia y negación por parte de las poblaciones locales a prestar servicios al imperio incaico, este, para dominar el territorio, debió movilizar e instalar contingentes de *mitimaes* o *mitmaqkuna*³, quienes ejercieron funciones de control económico, político y militar de las poblaciones asentadas en el valle, así como las actividades productivas que estas se negaban a cumplir (Lorandi, 1998, 2000; Lanusse, 2013).

Posteriormente, con la llegada de los españoles al valle Calchaquí se desataron fuertes enfrentamientos y aguerridas resistencias por parte de los pueblos diaguitas, quienes desplegaron una acérrima defensa territorial durante más de 130 años para hacer frente al avance de la conquista hispana. En las denominadas “guerras calchaquíes”⁴, desarrolladas entre los años 1534 y 1665, las poblaciones indígenas del valle resistieron construyendo, en muchas

ocasiones, estrategias confederadas para enfrentar al enemigo común⁵, con las que lograron desarticular los diferentes avances de la colonización española.

Dichas resistencias no fueron ni homogéneas en su participación ni uniformes a lo largo del valle, dado que, por un lado, algunas áreas fueron dominadas antes que otras y, por otro, no todas las poblaciones mantuvieron la misma postura de enfrentamiento o negociación. Mientras que los pobladores originarios del valle sostuvieron un posicionamiento de tenaz oposición, los descendientes de antiguos colonos incaicos (*mitimaes* o *mitmaqkunas*) y los “advenedizos”⁶ o migrantes coloniales presentaron una mayor tendencia a la negociación. En las crónicas de los españoles se mencionan frecuentes conflictos interétnicos a causa de la fragmentación política existente en la zona y por el hecho de que las poblaciones locales intentaron recuperar también en dicho momento los territorios sustraídos por el inca. Esta conflictividad interétnica es señalada por diferentes autores como un elemento que contribuyó a que la resistencia fuera aún más prolongada. Lorandi (2000) sostiene que este fraccionamiento del poder generó dificultades a los invasores para conquistar el territorio, dado que al carecer la población de un gobierno centralizado estos debían dominar cada jefatura, lo que implicaba redoblar los esfuerzos, los cuales muchas veces fracasaron.

Ahora bien, los estudios etnohistóricos llevados a cabo en la región señalan que, una vez derrotadas, las poblaciones indígenas del valle fueron en su totalidad “desnaturalizadas”, es decir, trasladadas compulsiva y masivamente a diversos lugares para su posterior reparto en encomiendas. Lorena Rodríguez (2019) señala que las desnaturalizaciones se desarrollaron

como parte de una política sistemática y se volvieron masivas en la última etapa de los enfrentamientos bélicos (1656-1665), bajo el comando del entonces gobernador de Tucumán don Alfonso de Mercado y Villacorta. La autora menciona que lo que caracterizó a estas últimas desnaturalizaciones fue el alto nivel de fragmentación que generó en las poblaciones indígenas afectadas (Rodríguez, 2019), principalmente en aquellas que más se habían resistido, las cuales eran dispersadas de a cinco o seis familias y entregadas a encomenderos y hacendados que requerían mano de obra (Lanusse, 2013).

Al respecto, Lorandi y Boixadós (1988) mencionan que

Como resultado final, todos los pueblos del valle fueron desnaturalizados. A Salta se enviaron 150 indios quilmes y sus familias, y 50 acalíes y sus familias. A Córdoba 70 quilmes; a La Rioja, 170 yocaviles, repartidos de tres o cuatro familias. A Tucumán y valle de Catamarca, 160 yocaviles, y 300 amaicha, tocpo, famaine, anchapcas y taffí, todos con sus familias, cuando la conservaron. Los indios capturados fueron repartidos en todas las ciudades, 60 a Santa Fe, otros 200 indios y 600 piezas entre los vecinos necesitados (p. 402).

Según Rodríguez y Lorandi (2005),

... la mayor parte de la población del valle Yocavil fue trasladada al pie del monte tucumano o bien entregada a los españoles de La Rioja y de San Fernando de Catamarca que padecían de falta de mano de obra indígena. Se los repartió en grupos de no más de cinco o seis familias, de modo que no pudieran conservar su identidad original a partir de la segunda o tercera generación de los traslados (p. 435).

En esa línea, Lorandi (2000) señala que hacia finales del siglo XVII buena parte de los antiguos pobladores del valle regresaron a sus lugares de origen, ya fuera por voluntad propia o por imposición de sus encomenderos o hacendados. Pero este repoblamiento —afirma la

autora— no implicó la recomposición de las comunidades originales, ya que quienes volvieron lo hicieron en tanto individuos desadscriptos de estas, en condiciones de dependencia de los nuevos propietarios, ya fuera como arrendatarios, medieros o jornaleros, y sin control sobre la vida política o la reproducción cultural y social. Es decir, Lorandi (2000) afirma la idea de que en la región, tras la derrota indígena, se efectuó una individuación inmediata, con la consecuente pérdida de la identidad colectiva y una desestructuración absoluta (Rodríguez, 2008), lo que dio origen a una nueva sociedad, criolla, mestiza, deculturada, en buena parte aislada y carente de derechos sobre las tierras que trabajaba. De ese modo, desde esta perspectiva, los antiguos grupos étnicos del valle Calchaquí desaparecieron y sus miembros se “acriollaron” al convertirse en “peones rurales” o “campesinos” (Lorandi, 1992; Lanusse, 2013).

La acción evangelizadora de la Iglesia católica y la conformación del Estado argentino, con la contribución fundamental de las instituciones educativas, profundizaron aún más el borramiento de las identidades indígenas originarias, así como buena parte de las prácticas que les eran propias, con el objetivo de construir ese imaginario nacional vinculado a una Argentina “blanca” (Gordillo & Hirsch, 2010; Grosso, 2008; Ocampo, 2004).

Cabe destacar que uno de los rasgos fundantes del Estado-nación a fines del siglo XIX fue el intento por eliminar, silenciar o asimilar a su población indígena, considerada como una fuerza salvaje y destructiva que debía ser erradicada (Gordillo & Hirsch, 2010). En ese sentido, se llevaron a cabo campañas militares con el objetivo de dominar los territorios, lo que resultó en masivos exterminios y genocidios indígenas. Como bien señalan Morita Carrasco y Claudia

Briones (1996), en este proceso el indígena no sometido constituía un factor que imposibilitaba la soberanía sobre el territorio y que conspiraba contra la territorialización plena del Estado.

Así, la conformación de la nación argentina como un territorio integrado no incluyó, por decisión política, a los pueblos indígenas como parte de su imaginario sociocultural, sino que se basó en una falsa idea de homogeneidad. Esta operó subordinando las otredades a un desarrollo nacional porteño-céntrico y borrando y silenciando una gran heterogeneidad de actores sociales, con sus historias y culturas, por medio de la imposición de un imaginario europeizante (Bartolomé, 2003; Valko, 2020; Grosso, 2008).

El proceso de homogeneización se basó en la creación de lo que Beatriz Ocampo (2004) denomina “etnicidad ficticia” nacional —en este caso la argentinidad— como parte del proyecto “civilizador” comandado por las élites que gobernaban la nación, en un contexto justamente de encuentro de una pluralidad de etnias (indios, negros, mestizos, inmigrantes). Para ello, además del exterminio físico de poblaciones indígenas, fue fundamental el rol de dispositivos estatales, como el sistema educativo, la salud pública y, más adelante, el servicio militar obligatorio, cuyo objetivo era suprimir las diferencias para estandarizar de manera compulsiva los particularismos (Ocampo, 2004). Las personas étnicamente diferentes eran presionadas a dislocarse de sus categorías de origen, es decir, a ser integradas, pero con la condición de abandonar ciertas marcas de origen (Segato, 1991, cit. en Ocampo, 2004).

De ese modo, en términos de Walter Delrio (2005), “los pueblos originarios pasaron a ser los ausentes en la historia oficial, que concibió al ‘tema indígena’ como finalizado con la conquista

militar de 1878-1885 y ocultó un largo proceso de sometimiento y de expropiaciones sistemáticas de la población originaria” (p. 13). Durante casi todo el siglo XX predominó un modo de pensar el “pueblo argentino” como una mezcla étnica homogénea (Lazzari, 2018). El país se construyó así sobre la base de una “historia oficial” que lo definía y caracterizaba como una nación “sin indios”, conformada demográfica y culturalmente por pueblos trasplantados “que descienden de los barcos” y “que no reconoce como constitutiva de sus dispositivos de identidad a los pueblos originarios” (Trincherio, 2010, p. 112).

Relecturas recientes

En este marco, estudios más recientes (Rodríguez, 2008; Lanusse, 2013; Giudicelli, 2018; entre otros) observan que en el valle Calchaquí —a pesar de las desnaturalizaciones— las poblaciones indígenas no desaparecieron ni sucumbieron. Por el contrario, destacan que la

... desaparición de los grupos originarios de los valles es un espejismo que tiene más que ver con un “efecto de fuentes” (los informes del gobernador, destinados a demostrar el éxito de su actuación) y la creencia cuidadosamente construida desde la segunda mitad del siglo XIX de que los indios en general habían desaparecido (Giudicelli, 2018, p. 141).

Estos trabajos, si bien dan cuenta de la desarticulación que significó la Conquista y la colonización para las poblaciones nativas, introducen matices y ponen luz sobre las posibles estrategias de supervivencia, así como en la reconstrucción de las identidades colectivas, haciendo hincapié en los aspectos exitosos de la adaptación de las comunidades indígenas (Rodríguez, 2008; Giudicelli, 2018). Al respecto, Diego Escolar y Lorena Rodríguez (2019) señalan que

Relecturas de fuentes conocidas, búsqueda de nuevos datos y, fundamentalmente, el planteo de nuevas

preguntas, mostraron no sólo la continuidad de las marcas de la diferenciación étnica (bajo nuevos ropajes, de maneras más sutiles o veladas) sino también que algunos colectivos indígenas lograron traspasar —no sin conflictos— el umbral de la Colonia a través de la reconfiguración de sus identidades, de la lucha judicial por sus territorios, de la redefinición de su sistema de autoridades; en definitiva, que eran actores políticos con una vasta experiencia que se renovaba en el nuevo contexto (p. 19).

En respuesta a los trabajos etnohistóricos que indican que luego de las guerras calchaquíes el valle de Yocavil fue totalmente despoblado de sus primeros habitantes, algunos estudios se preguntan cómo puede ser que a fines del siglo XVIII la mayoría de la gente que lo habitaba fuera indígena (Rodríguez, 2004) o bien quiénes eran entonces los trabajadores de las grandes haciendas vallistas apropiadas por los encomenderos españoles. Estas perspectivas adquieren aún más sentido si se tiene en cuenta que las poblaciones actuales encuentran relaciones de continuidad con la ancestría indígena a pesar de las constantes negaciones y cuestionamientos a la legitimidad de su memoria. Christophe Giudicelli (2018) sostiene que “si la política drástica de desnaturalización logró en gran medida disciplinar el espacio —por el vacío— e imponer la obediencia —fuera del valle—, habría que matizar el alcance absoluto de la reterritorialización de los vencidos. Ni desaparecieron los indios, ni se perdió el vínculo histórico con su tierra” (p. 141).

Uno de los elementos destacados en torno a la supervivencia indígena refiere a que durante las guerras una buena parte de la población escapó y se refugió en los cerros, en las zonas más altas, donde mantuvo su reproducción, y que con el tiempo volvió a sus tierras, donde permanecen hasta la actualidad (Rodríguez, 2004; Comunidad India Quilmes, 2008). Así, los

cerros sirvieron de lo que Aguirre Beltrán (1973) denominó “regiones de refugio”; es decir, lugares donde las comunidades se refugiaron de la expansión económica, política y demográfica colonial, y donde lograron sobrevivir y mantener, en alguna medida, sus tradiciones y culturas. Otra de las estrategias de resistencia fue la adopción de una doble residencia: en el lugar de destierro, fuera del valle, y en sus antiguas tierras. Esta permitió que varios grupos pudieran regresar décadas después de su desnaturalización a su territorio, ya fuera de manera negociada, clandestina o forzada (Rodríguez, 2017). La permanencia del vínculo habilitó la posibilidad de reproducirse en tanto pueblo y de preservar una memoria colectiva, aunque fuera en el marco de relaciones de subordinación y con la autonomía menguada (Giudicelli, 2018).

En tal sentido, lo que se pone de manifiesto es principalmente la resignificación identitaria que implicó la colonización hispana y la posterior construcción de la nación argentina. Las identidades indígenas quedaron, de algún modo, solapadas, silenciadas e invisibilizadas en el contexto de exterminios, pero también de negociaciones culturales y estrategias de supervivencia que significaron cierta “reclasificación” (Quijada, 2004) para su integración en la sociedad, así fuera en cuanto sujetos subalternos. Mónica Quijada (2004) plantea que “se recurrió a nociones como ‘desaparición’ y ‘exterminio’ para explicar un proceso que debe describirse a través de otro concepto, el de ‘reclasificación’: los indígenas permanecieron en la Argentina y allí se encuentran todavía, pero fueron reclasificados como ciudadanos argentinos” (p. 433).

Al respecto, Manuel Fontenla (2018) propone la categoría de “mestizajes estratégicos” para hacer referencia a la complejidad y la ambiva-

lencia presentes en ciertos procesos de mestizaje que, más allá de la idea de homogeneización o blanqueamiento que conllevan, habilitan pensarlos en clave de estrategias de resistencia y persistencia. El autor refiere a la necesidad de comprender las identidades como algo dinámico, no esencial, y entender el mestizaje estratégico como un lugar de enunciación ontológicamente inestable, que articula identidades como “lugareño”, “poblador”, “campesino” e identificaciones indígenas. Y señala que se trata de “identidades diferenciales, identidades ambivalentes, identidades y procesos de identificación que desafían los esencialismos culturales e historiográficos en la forma de mestizajes estratégicos en los que coexisten múltiples universos de sentido sin reducirse unos a otros, conformando lugares de enunciación inestables y dinámicos” (Fontenla, 2018, p. 37).

La construcción de alteridades y lo indígena como pasado en Catamarca

Siguiendo a José Bengoa (2016), la cuestión indígena estuvo invisibilizada durante un largo período al que se ha denominado “el silencio indio”, en que el esfuerzo de los Estados fue la asimilación o la eliminación, y el de las poblaciones indígenas la resistencia silenciosa. Pero, si bien este proceso se puede caracterizar de esa manera a nivel nacional, la construcción del indígena ausente se entrama de forma particular en el modo en que se organizaron las diferencias y las alteridades en cada territorio.

Al respecto, Claudia Briones (2005), a partir del análisis de las geografías estatales de inclusión/exclusión, indica que, si bien encontramos un modo hegemónico de construcción de alteridades a nivel nacional, existen formaciones hegemónicas de alteridad a nivel provincial que

se inscriben, a su vez, en las relaciones entre provincia y nación y entre la provincia y sus alteridades internas. Es decir, en forma complementaria a las construcciones de alteridad hegemónicas inscritas en la arena nacional, los estados provinciales desplegaron sus propias formaciones locales de alteridad, desde formas salteñas, chubutenses, catamarqueñas, etc., de “ser argentinos”.

Desde esta perspectiva, las fronteras provinciales son parte de construcciones históricas que van más allá de las instancias jurídico-administrativas o de las geografías naturalizadas, y constituyen, por lo tanto, un elemento fundamental para comprender las formas de alterización y los estilos provinciales de imaginación de los otros internos (Briones, 2005). Estas formaciones provinciales de alteridad mencionadas por Briones permiten comprender, a su vez, ciertas diferencias de organización de un mismo pueblo indígena en función de las distintas provincias en que se encuentra radicado o bien encontrar semejanzas entre procesos organizativos de diferentes pueblos en una misma provincia.

Al respecto, son pocos los estudios que se han detenido a analizar las políticas indigenistas implementadas en la provincia de Catamarca (Avalo, 2021). Lo que se observa en ellos es que para la política estatal catamarqueña los indígenas han sido concebidos principalmente como sujetos del pasado, carentes de derechos como pueblos preexistentes y coetáneos. La provincia recién adhirió a la Ley Nacional N° 23.302 durante la primera década del siglo XXI (veinte años después de su promulgación a nivel nacional). No obstante, las investigaciones existentes resaltan que, en contra del espíritu de esta legislación, durante las últimas dos dé-

cadadas las políticas estatales provinciales hacia los pueblos indígenas continúan manteniendo un contenido racista (Avalo, 2021).

En su investigación sobre la invisibilidad indígena en el valle de Catamarca, Cynthia Pizarro (2004) demuestra que la provincialidad catamarqueña, en el marco de su integración a la nación argentina, se asentó sobre expresiones de negación de “lo indígena”, mismas que continúan en el presente:

Sacralizados como acervo de la esencia provincial pero inhabilitados para existir en el presente, “los indios catamarqueños” ingresan en los imaginarios locales como los antiguos habitantes del territorio que devendría provincia de la República Argentina en el siglo XIX. Antiguos habitantes sí, pero extintos o mestizados. Esta retórica de la invisibilidad de los indios de Catamarca propone que los “belicosos calchaquíes” desaparecieron luego de sus confrontaciones con los españoles (Pizarro, 2004, p.9).

Como es visible en el fragmento citado, a la par de las narrativas de la extinción operó fuertemente también la idea de “mestizaje”⁷, a diferencia de lo ocurrido en la región de la pampa húmeda, donde predominó la ideología del “blanqueamiento”. Recordemos que el mestizo aparece como resultado de “una mezcla caracterizada por un aporte amplio, y sobre todo visible, de elementos ‘no blancos’” (Quijada, 2004, p. 425). El mestizaje, en el caso de Catamarca, se presenta, por un lado, como narrativa de invisibilización de la marca indígena y, por otro, como resultado de la etnicización de las diferencias, apelando a raíces de un pasado indígena que se constituye como un signo de distintividad regional (Pizarro, 2004). Resulta interesante, en ese sentido, lo señalado por Fontenla (2018) acerca del modo en que se ha construido la historiografía regional en el noroeste argentino, donde el autor encuentra que existe, a partir de

la noción de mestizaje, una inclusión en la negación: “se incluye lo indígena como raíz histórica, pero congelado en el pasado, sin coetaneidad ni presente histórico” (p. 16).

Al respecto, en su trabajo sobre el rol que juegan las narrativas arqueológicas en la conformación del imaginario de lo indígena y su historia en la provincia de Catamarca, Marcos Quesada y colaboradores (2007) sostienen:

Esta narrativa en el contexto histórico-político particular en que vivimos, donde la presión sobre las tierras de comunidad se ha incrementado, produce que las posibilidades de condensación o sutura de una identidad indígena queden estrechamente limitadas. Esta limitación es doble: por un lado, la enseñanza formal de la escuela, tanto en los centros urbanos como en las mismas comunidades campesinas, narra una historia de aniquilación de lo indígena, reafirmada frecuentemente por los textos arqueológicos, mientras que, por otro lado, esta narrativa es materializada y así fijada en los museos a manera de monumentos de una memoria “inmemorial”. Esta doble limitación promueve el no auto-reconocimiento y en aquellos casos en los que éste se produce, promueve la deslegitimación del mismo por parte de los otros no indígenas, apareciendo en el repertorio de estigmatizaciones sobre el indio, el sino del “indio trucho” (pp. 68-69).

En consecuencia, aquellos sujetos que se afirman indígenas con voz y cuerpo presente resultan finalmente desconocidos, negados, descalificados o invisibilizados. Solo recientemente, y como producto de la lucha y la organización de los pueblos indígenas, este imaginario invisibilizador y homogeneizante ha comenzado a resquebrajarse en la provincia de Catamarca para habilitar la (re)emergencia y r-existencia de identidades étnicas que reclaman respeto y reconocimiento. Parafraseando a Bengoa (2016), se podría decir que la exclusión de la cuestión étnica de la agenda provincial o local ya no resulta compatible con la activa presencia que ex-

presan los pueblos indígenas en la actualidad.

En efecto, en un contexto de (re)emergencia las acciones institucionales y gubernamentales provinciales o locales, imposibilitadas de continuar negando la vigencia de las identidades indígenas, comienzan a incorporar la cuestión étnica en sus agendas. Sin embargo, dicha acción estatal, por lo general, queda circunscrita a un reconocimiento formal y al apoyo de aquellos sujetos indígenas “aceptables” –o “indios permitidos”, como lo definen algunos autores (Hale, 2004)– que responden al imaginario folclorizado de indio disciplinado, a-conflictivo o dócil a los intereses hegemónicos, es decir, uno que no lucha por sus derechos ni establece disputas con el *statu quo*. De allí que el homenaje a la “última diaguita” se asemeje más a una pretensión de extinción que a un reconocimiento de existencia.

De la construcción de la ausencia indígena al renacer de la conciencia étnica, antecedentes de la lucha actual

Desde las últimas décadas del siglo XX la idea de la extinción indígena, y diaguita en particular, comenzó a contrastar cada vez más con un proceso abierto de reorganización étnica territorial por parte de las comunidades. Al respecto, Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (2010) apuntan que

... la acelerada emergencia étnica que está teniendo lugar en muchas partes del país ha socavado viejas taxonomías. Marcadores étnicos asumidos por mucho tiempo como desaparecidos han sido reapropiados por un número creciente de colectivos sociales. Y grupos que antes eran subsumidos bajo un mismo término han comenzado a reclamar identidades étnicas más localizadas. [...] Esta profusión de indigeneidades emergentes está teniendo lugar en buena parte de América Latina y el mundo, y confirma una vez más el carácter dinámico e histórico de todo posicionamiento identitario (p.18).

Con la nueva oleada de militancia indígena de

las décadas de 1980 y 1990 emergió un conjunto de organizaciones y colectivos indígenas de grupos étnicos supuestamente desaparecidos, sumidos en una profunda desigualdad (Gordillo & Hirsch, 2010). En el caso de los valles Calchaquíes, durante las últimas décadas del siglo XX los procesos de reorganización comunitaria indígena estuvieron fuertemente signados por las trayectorias seguidas por las comunidades de Amaicha del Valle y Quilmes, ambas ubicadas en la actual provincia de Tucumán, cuya lucha por el reconocimiento territorial y su identidad indígena se inicia mucho antes que el resto de las comunidades y pueblos diaguitas de la región (Sabio Collado & Milana, 2018; Lanusse, 2013).

En las décadas de 1960 y 1970 comienza en la zona la lucha por la recuperación territorial, la reorganización de las comunidades y el reconocimiento de los derechos ancestrales. Como sostienen desde la Comunidad India Quilmes, fueron las largas décadas de opresión las que trajeron como consecuencia la pérdida de elementos de su identidad, su organización comunitaria y su espiritualidad, así como de su conciencia sobre la propiedad del territorio (Comunidad India Quilmes, 2008). Así, de la mano del reclamo de derechos como pueblos indígenas, algunas familias comenzaron a negarse a cumplir con las obligaciones y los pagos al supuesto terrateniente.

En diciembre de 1973 se llevó a cabo, en Amaicha del Valle (Tucumán), el Primer Parlamento Indígena Regional “Juan Calchaquí”⁸, con el objetivo de fortalecer e incrementar la organización a nivel regional, recuperar tierras perdidas en manos de intrusos, obtener títulos de las propiedades comunitarias, eliminar la inseguridad jurídica sobre posesiones ancestrales, junto a reclamos vinculados al agua, la educación, el

respeto cultural, entre otros⁹. De ese modo, se abrió un espacio de organización indígena que, si bien venía construyéndose desde la década de 1960, al inicio de los años setenta buscó activamente aglutinar las luchas y reivindicaciones territoriales de manera confederada a nivel regional, nacional e internacional, con retóricas y formatos compatibles con los del sindicalismo y el cooperativismo, propios de la época (Lenton, 2015; Tolosa, 2020).

Tanto Diana Lenton (2015) como Sandra Tolosa (2020) señalan la centralidad que asumió en los procesos organizativos locales el accionar de algunos dirigentes, quienes contribuyeron a transformar el reclamo inicial en torno a la subalternización del trabajo campesino, el sistema de arriendo y el poder de los patrones en una reivindicación indígena por el derecho a su territorio. Asimismo, sostienen que la construcción de la discursividad política indígena fue resultado tanto del trabajo de reflexión por parte de los/as comuneros/as como de la interacción y la articulación con otros actores.

En ese sentido, si bien las acciones y discursos efectuados en el marco de los procesos organizativos en este período tuvieron como eje la revitalización de la identidad étnica y de las demandas propiamente indígenas, eso no impidió que se manifestaran y tuvieran lugar posiciones políticas y formatos organizativos de tipo sindical o partidario (no indígena) predominantes en ese momento. En efecto, algunos referentes indígenas asumieron también posiciones como militantes e integrantes de organizaciones de tipo partidario, principalmente peronista, en un contexto de fuerte movilización social en que esta condensaba políticamente buena parte de los reclamos y discursividades populares en torno a la idea de “justicia social” (Pierini, 2020).

A instancia de ese Primer Parlamento se creó la Federación Indígena de los Valles Calchaquíes, como parte de una propuesta política a nivel nacional que se estructuraba a partir de federaciones provinciales, regionales y nacionales, y que tenía como objetivo la gestión de personerías jurídicas y la articulación entre los diferentes pueblos para su participación en la arena política como sujetos indígenas (Tolosa, 2020). Por diversos motivos, la Federación finalmente no prosperó y con la dictadura militar (1976-1983) el proceso organizativo se detuvo por las persecuciones, la represión o el miedo que imperó en aquellos años.

Recién con el regreso a la democracia en 1983 se retomó en la región el trabajo y la lucha por el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas. En abril de 1984 se llevó a cabo el Segundo Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes y en 1986 se realizó el tercero en la comunidad Quilmes. Durante la década de 1990 los procesos organizativos continuaron afianzándose y profundizándose, lo que generó condiciones para la expansión durante los primeros años del nuevo siglo de lo que autores como Bengoa (2016) describen como un “renacer de la conciencia étnica”.

Los procesos de reorganización indígena comunitaria en Catamarca

Al sur de los valles Calchaquíes, más precisamente en el valle de Yocavil, en la provincia de Catamarca, las comunidades diaguitas empezaron a reorganizarse de manera más reciente, a comienzos del presente siglo, motivadas por los procesos de reconocimiento institucional de los pueblos indígenas que se venían desarrollando a nivel nacional. En ese sentido, los cambios en las legislaciones vigentes a raíz de la Ley N° 23.302, el Convenio N° 169 de la OIT y el art. 75,

inc. 17, de la Constitución Nacional, como también el hecho de que se diera la posibilidad del autorreconocimiento o autoidentificación indígena en los censos de población nacionales desde 2001, favorecieron una revitalización y reorganización en pueblos y comunidades donde esta se encontraba debilitada. Si bien no hay un momento fundacional que pueda definirse como el inicio del proceso de reorganización del pueblo diaguita en Catamarca, a partir de los testimonios de comuneros/as y autoridades comunitarias podemos identificar los primeros años del nuevo siglo como el escenario de resurgimiento.

Como ya se ha abordado, por mucho tiempo y hasta la actualidad, autorreconocerse y autoidentificarse como indígena es el resultado de un proceso complejo en el cual asumen relevancia las evaluaciones peyorativas e inferiorizantes que marcan a dicha identidad en escenarios signados por la valoración positiva de la “blancura” y la preeminencia de los relatos de extinción indígena. Este elemento fue central en los procesos de reorganización comunitaria en los valles Calchaquíes:

Y ha sido un trabajo que lo hemos hecho yo, mi hija, de ir casa por casa, comentando lo que pensamos nosotros, lo que sentimos nosotros, y lo que vemos que nos corresponde como originarios, conociendo nuestro origen, y bueno, de ahí es de donde hemos sacado muchas personas que han dicho “sí, la verdad es que somos indios”, pero ha habido muchos que nos han rechazado, nos han dicho que somos españoles, que somos así... bue, hemos tenido de las dos cosas, pero con lo que hemos logrado hacer ha sido armar nuestra comunidad, formar nuestra organización de gobierno, como consejo de ancianos, consejo de jóvenes (cacique de la comunidad Cerro Pintao, entrevista, febrero de 2020).

En efecto, las complejidades y dificultades vinculadas a la afirmación étnica rebaten lo que en ocasiones se sostiene respecto de los beneficios y la facilidad de autodefinirse estraté-

gicamente como indígena para la obtención de derechos¹⁰. En tal sentido, la (re)emergencia de adscripciones indígenas no resulta simplemente de la acción oportunista de grupos subalternos que articulan un “esencialismo estratégico” para mejorar su inserción en la estructura social (Spivak, 2003; Escolar, 2007; Pizarro, 2004), como con frecuencia se argumenta cuando se busca descalificar como “trucha” la reorganización comunitaria de un pueblo. Por el contrario, siguiendo a Briones (1998) y Pizarro (2004), la autoadscripción indígena se entrama con los múltiples modos con que los valores y sentidos de alteridad hegemónicos de las sociedades englobantes interpelan a los sujetos, así como con las trayectorias de las que estos disponen para movilizarse o identificarse con ciertos locus de pertenencia.

Según lo dicho, personas que hoy se identifican claramente como pertenecientes al pueblo diaguita durante mucho tiempo se veían a sí mismas solo como descendientes de indios, sin autorreconocerse como tales. En la mayoría de los casos su identidad étnica se encontraba desdibujada bajo las figuras de “campesino”, “pequeño productor”, “trabajador rural”, “vallisto”, propias de clivajes de tipo clasista o de otro tipo. Como dice Bengoa (2016), “el indígena durante largo tiempo fue visto como campesino y se sintió como tal” (p. 92).

Esto también se encuentra reflejado en abordajes académicos. Si bien actualmente los procesos de reetnización o indigenización han ganado una visibilidad y presencia innegable, hace tan solo pocos años —aun cuando ya existían comunidades indígenas reorganizadas en la provincia de Catamarca— algunos estudios para describir a los habitantes de la puna catamarqueña referían únicamente a su cualidad

“campesina” en un contexto en el cual, al parecer, la marcación indígena quedaba reservada para elementos del pasado. En algunos trabajos recientes (Delfino et al., 2019), la presencia indígena organizada actual es comprendida como una estrategia construida por parte de sujetos campesinos que, mediante la adscripción étnica, obtendrían un mejor posicionamiento para la defensa de su territorio, lo cual, de algún modo, continúa subestimando la complejidad de la construcción identitaria indígena en sí misma.

Ahora bien, respecto de los procesos de (re) emergencia étnica en el departamento Santa María, Catamarca, encontramos que estos han sido la expresión de un complejo interjuego de resignificaciones, resistencias, olvidos y memorias entre pasado y presente. Por ejemplo, en un trabajo publicado en 2004, se señalaba que

... entrevistas realizadas a los pobladores de La Hoyada mostraron un claro distanciamiento con el pasado indígena. En general, saben que allí hubo aborígenes, pero dicen que ya no quedan —excepto quizás alguno que otro en los cerros más apartados—, que ni sus padres ni sus abuelos los conocieron, y que además ellos no tienen nada que ver con ese pasado pues se consideran “criollos” (Rodríguez, 2004, p. 159).

Sin embargo, un par de años más tarde, en ese mismo paraje reemergió la vigencia de la identidad diaguita en el marco de una lucha territorial y política que habilitó dicha pertenencia y (re)emergencia étnica. La delegada de base de la Comunidad Indígena Alto Valle La Hoyada describió su incorporación en la lucha del pueblo diaguita, cuando un cacique le propuso ser parte de la comunidad, de la siguiente manera: “cuando alguien se ha presentado y me ha dicho: ‘¿Vos querés ser organizada en una comunidad que luce, ser india?’, directamente me dice... ‘Sí, por qué no voy a ser india si yo vengo de los indios, soy india’. Entonces de ahí

comencé yo a seguir más y más” (delegada de base de la Comunidad Indígena Alto Valle La Hoyada y secretaria general de la UPND Catamarca, entrevista, febrero de 2020).

La historia de vida de esta referente indígena, si bien con sus particularidades, es una historia compartida por gran parte de la población rural de la zona. Con sus raíces en el cerro, desde pequeña debía trasladarse varios meses al año a trabajar en la zafra azucarera junto con su familia, que encontraba allí una fuente de ingresos. En el mes de abril ya se preparaban elaborando *charqui* para llevar a la cosecha de la caña. Se instalaban por meses –de mayo a octubre– precariamente en la localidad de Monteros, en la provincia de Tucumán, hasta regresar a su pago, una vez concluido el trabajo, para retomar la actividad en la finca y el cuidado de los animales en el cerro.

Con la mecanización de la cosecha, el trabajo en la zafra decayó y ese recorrido laboral se interrumpió. Posteriormente, durante su adolescencia y juventud, trabajó en la cosecha de limones, también en la vecina provincia de Tucumán, para sostener la economía de su hogar y la crianza de sus primeros hijos. Cuenta que, a pesar de las dificultades económicas que pasó con su familia, nunca vivió de un ingreso mensual, ni de un trabajo estable en relación de dependencia en la ciudad, a manera de enfatizar su elección por un modo de organizar la economía y la vida familiar sin “patrones”, ligada a los ciclos productivos y a las posibilidades que el trabajo con la hacienda en el cerro le brindaban:

... tenía que salir a trabajar para volver porque mi hijo necesitaba. Nosotros hemos venido de una familia muy pobre, vivíamos sí de la hacienda, teníamos en el cerro, nunca hemos sido mensual, jamás, ni hasta la fecha... Toda la vida he vivido en la lucha, nunca me gustó trabajar en casa de familia, sí en la finca, eso me gustaba trabajar y hasta la fecha (delegada de base de la Comu-

nidad Indígena Alto Valle La Hoyada y secretaria general de la UPND Catamarca, entrevista, febrero 2020).

Pizarro (2004) destaca que, para el caso de las áreas rurales marginales de la provincia de Catamarca, “el fantasma de la identidad indígena es sublimado en la identidad campesina-tradicional” (p. 227). La autora sostiene que, si bien esa situación se extiende a toda la provincia, a diferencia de la zona del valle de Catamarca –su caso de estudio–, en los valles Calchaquíes la construcción de identidades pareciera tener cierta porosidad entre los clivajes étnicos y de clase, lo cual hizo posible recientemente la (re)emergencia de identidades indígenas otrora silenciadas. Es decir, allí las marcas étnicas, que durante décadas fueron veladas por la preeminencia de identidades clasistas, como “trabajador”, “obrero rural”, “zafrero”, “campesino”, entre otras, en los últimos veinte años tuvieron ciertas condiciones de posibilidad para emerger, a diferencia de otras zonas de la provincia y la región, donde el clivaje étnico se encuentra aún más debilitado por los sentidos de mestizaje antes mencionados.

Al respecto, Fontenla (2018) –recuperando el trabajo de Rodríguez y Lorandi (2005)– observa que: “El mestizaje no homogeneiza una identidad criolla, ni deshabilita la posibilidad de una ‘recuperación del pasado indígena’, es más bien lo contrario, asumir la idea de mezcla es lo que permite reconstruir los vínculos con la herencia indígena, con ese ‘pasado rebelde de los santamarianos’” (p. 36). De ese modo, encontramos que las marcas étnicas nunca dejaron de estar, solo se encontraban veladas, solapadas, invisibilizadas, silenciadas, despreciadas. Esto comentaba una comunera indígena de la comunidad Toro Yaco: “ando también por el camino de reconstrucción, de reencuentro, de... ¿cómo le podría decir?, de reconocimiento de nuestras raíces. La verdad es que estábamos

tan alejados, tan pero tan alejados de nuestra realidad, ¿no? Cada día es como que uno va... nos vamos acercando más a nuestras raíces” (conversación, septiembre de 2020).

Cabe destacar, al respecto, que uno de los rasgos clave del resurgimiento indígena es la toma de conciencia por parte de grupos con ciertas características culturales a partir de las cuales pueden hacer “su cultura”, es decir, reafirmar o reconstruir una identidad cultural propia (Lazzari, 2018). Esto se expresa en diferentes testimonios de comuneros y autoridades diaguitas, y así lo describía el entonces cacique de la Comunidad Indígena La Quebrada:

Siempre nuestra cultura ha estado, nada más que muchas veces no entendíamos que esa cultura era porque éramos diaguitas... y la parte de la cosmovisión que tenemos... nuestros símbolos, digamos, de los cuatro elementos naturales de la vida, vitales que son para poder subsistir, entonces, eso nos lleva a pensar y a analizar y convencerse cada día más de que es un proceso que es de rescate de lo nuestro, de que no sigamos lo que nos imponen (cacique de la Comunidad Indígena La Quebrada, entrevista, septiembre de 2019).

En sus palabras se revela una reapropiación de la identidad indígena, como señala Marisa Revilla Blanco (2005), que habilita el surgimiento de subjetividades políticas reivindicadoras de su diferencia. La identidad diaguita es reafirmada desde la recuperación de prácticas, saberes, cosmovisiones, pero también desde el rechazo del lugar que otros sujetos le han impuesto o asignado dentro del espacio social. Así, ese camino de revalorización ha implicado mayormente romper con patrones coloniales de poder/saber que los inferiorizan, descalifican y estigmatizan en tanto sujetos indígenas (García Guerreiro, 2024). Es decir, construcciones simbólicas basadas en la naturalización de jerarquías raciales que, siguiendo a Aníbal Quijano (2000), posibilitan la

reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas y que no solo garantizan la explotación capitalista de unos seres humanos hacia otros, sino que también subalternizan los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados.

Las luchas y el posicionamiento que asumen las comunidades frente a estas situaciones implican, en términos de Porto-Gonçalves (2002), un cambio de lugar social a partir de movilizarse en busca de la afirmación de las cualidades que creen que justifican su existencia (García Guerreiro, 2024). Este cambio en la construcción de la subjetividad, tanto individual como colectiva, puede comprenderse, a su vez —según Rodríguez y Lorandi (2005) y Fontenla (2018)—, como una (re)apropiación del pasado y de su identidad étnica. En la construcción de la identidad diaguita tiene una fuerte presencia su historia guerrera, la cual se asienta en leyendas y reconstrucciones de los sucesos pasados que hablan de duras resistencias, tanto frente al avance del imperio incaico como a la invasión española durante las llamadas “guerras calchaquíes” (en los siglos XVI y XVII). Al respecto, Lorena Rodríguez (2004), al analizar las atribuciones de sentidos y los usos del pasado en el departamento Santa María, encuentra que la población santamariana construye su identidad en vínculo estrecho con el pasado indígena:

Los santamarianos son rebeldes, y esta rebeldía es en parte el legado que los habitantes prehispánicos de la región les dejaron al enfrentar tanto a la conquista española como a la incaica. El pasado, entonces, les sirve no sólo como una instancia constitutiva de su identidad, sino también para rebelarse contra lo que ellos consideran como las injusticias del presente (p. 157).

En las múltiples entrevistas y conversaciones con comuneros/as y autoridades comunitarias que sostuvimos se manifestó ese sentipensamiento.

El diaguita se reconoce guerrero, se siente “luchador por el territorio”. Si bien las acciones de las comunidades se desenvuelven mayormente en el marco y la referencia a una “memoria corta”, signada por el recorrido que vienen construyendo los pueblos diaguitas desde las últimas décadas del siglo XX hasta la actualidad, su presente (y su futuro) no deja de constituirse también desde una “memoria larga”¹¹ de lucha anticolonial (Rivera Cusicanqui, 1986), donde la ancestría y la herencia guerrera del pueblo diaguita remite a las luchas calchaquíes y a la resistencia indígena de los pueblos andinos frente al conquistador español:

Esos versos que nos habían dejado los representantes indígenas antes de ser ejecutados, que después fue usado políticamente, como el caso de Tupac Amaru que decía que él iba a volver e iba a ser millones, yo creo que cuánta razón han tenido ellos esa visión en ese momento. Yo creo que eso es lo que está pasando, estamos volviendo, estamos vivos, y día a día yo creo que vamos a ser más si seguimos en este proceso (cacique de la Comunidad Indígena La Quebrada, entrevista, septiembre de 2019).

Si se observa el símbolo o bandera diaguita¹² (Fig. 1), donde se condensa gran parte de la cosmovisión de este pueblo, la imagen central está representada por una figura humana que simboliza al guerrero diaguita. Este es acompañado por toda una simbología ancestral, donde están presentes la *chakana* (cruz andina), el círculo, el *uturungo* (puma), el *suri* (ñandú), el cóndor y la rana, como expresión también de los cuatro elementos vitales (fuego, tierra, aire y agua). Esta construcción de símbolos o simbolización como pueblo indígena puede comprenderse como un modo de comunicar la necesidad de autodefinición y autorrepresentación mediante la actualización y la reinterpretación de figuras y elementos propios de la cultura diaguita. Una identidad colectiva, de acuerdo con Bello (2004), construida en el marco de la disputa por la autodefinición y la lucha por el reconocimiento bajo términos y condiciones relativamente autónomas o propias.

Figura 1. Símbolo o bandera diaguita



Las autoridades diaguitas de las comunidades indígenas de Santa María sostienen que la identidad, al igual que el territorio, es algo que debe defenderse y por lo cual luchar, nunca negociar-se, y que esa lucha es parte y está enraizada en una memoria larga de resistencia anticolonial:

Ese orgullo de que no somos ningunos ignorantes, de que tenemos nuestras formas de vida, de que es una buena forma de vivir, nos lleva a sentirnos más como diaguitas... Y uno la historia, que en algunos libros, algunas historias que contaron nuestros propios viejos, como decimos en términos comunes, que nos llevaron por lo que han sido los diaguitas, luchadores por el territorio, y la parte sincera, digamos, de decir yo defendiendo el territorio, de decir, sentirlo y hacerlo, porque existen también muchos que, digamos, de nuestros pueblos, que dicen soy originario porque uso la pluma, porque soy parecido al indio que sale en las revistas, pero, sin embargo, los vemos sentaditos negociando con gente de afuera, dando apoyo a gente que destroza la madre tierra, que vive explotando a gente humilde y trabajadora que tienen los pueblos. Todo eso nos lleva a definirse que el diaguita ha sido uno de los guerreros [...]. Otra parte es que estamos convencidos que sin lucha no vamos a conseguir nada, porque si nos ponemos a rever la parte de nuestros derechos que hemos adquirido a lo largo de los años han sido por hechos de sangre de nuestro pueblo (cacique de la Comunidad Indígena La Quebrada, entrevista, septiembre de 2019).

De este modo, la (re)emergencia de identificaciones indígenas está vinculada no solo a un proceso de contraestigmatización y autorreconocimiento étnico como pueblo, sino también a la construcción de estrategias defensivas y de resistencia territorial colectiva comunitaria e intercomunitaria. De allí que la identidad indígena en el caso de las comunidades diaguitas a las que hacemos referencia se encuentre íntimamente ligada a la noción de territorialidad. Al respecto, un cacique expresaba:

El que tiene sentimiento indígena, por más que sea cacique o un comunero cualquiera, pero que tenga sentimiento indígena, va a hacer respetar, se va a

hacer respetar, su personalidad, su persona, y su territorio, porque lo que hay que defender es el territorio. Al defender el territorio uno defiende a toda la gente que tenemos dentro del territorio (cacique de la Comunidad Indígena Cerro Pintao, entrevista, febrero de 2022).

El reconocimiento de la pertenencia diaguita, por mucho tiempo silenciada —e incluso, resguardada—, permitió emerger una discursividad política que potencia las luchas y reclamos históricos en torno a los derechos colectivos y territoriales. La reorganización comunitaria vino a despertar y a alimentar esa identidad diaguita que estaba de algún modo invisibilizada, y que era necesario actualizar, compartir y revalorizar colectivamente. A partir de ella se manifiesta una discursividad que hace referencia a la causa indígena como lucha compartida, basada en un “sentimiento indígena” en vínculo estrecho con el territorio, que alimenta los procesos de (re) existencia y la construcción de territorialidades (inter)comunitarias propias (García Guerreiro, 2024). Al respecto, es interesante señalar que algunos dirigentes, poniendo énfasis en ese “sentir”, mencionan que “hay indígenas que tienen piel negra, pero corazón blanco; así como hay no indígenas que tienen piel blanca, pero corazón indígena”, remarcando la importancia del compromiso con “la causa” y la defensa de los territorios que, de algún modo, se expande cuando la lucha es compartida.

Los procesos de reorganización comunitaria han ido en paralelo con diversas situaciones vinculadas a la afirmación identitaria, pero también a la defensa territorial como pueblo indígena tras el (auto)reconocimiento de derechos. Desde este nuevo posicionamiento étnico colectivo pudieron visibilizarse situaciones de injusticia, lo que posibilitó un cambio en el orden social. La reorganización de las comunidades contribuyó, en ese sentido, a que muchas fami-

lias lograran dejar de pagar “pastaje” o arriendo para el desarrollo de sus producciones desde el momento en que desconocen al “patrón” y asumen la defensa y la lucha por el reconocimiento de sus posesiones ancestrales.

Cabe mencionar que el pago de pastaje o arriendo sintetiza el vínculo establecido entre las familias que habitan en la zona serrana y algunas familias terratenientes que viven en la ciudad (Santa María, Tucumán, Salta, etc.) y que se atribuyen la propiedad sobre las tierras que tradicionalmente han sido de uso comunitario. Es decir, por el derecho a habitar, producir y que sus animales puedan pastar en esas tierras, las familias pagaban en especie (generalmente debían entregar sus mejores animales) o en dinero a un terrateniente o “patrón”. En los últimos años, y en la medida que se profundizó el proceso de autorreconocimiento indígena por parte de las familias diaguitas, la obligación de dicho pago se comenzó a poner en cuestión, así como la supuesta propiedad de los terratenientes sobre esas tierras. Esto fue un elemento central en la organización de las comunidades diaguitas:

... mi abuela, mi bisabuela les pagaban el pastaje a estos tipos, pero cuando se han muerto ellos, ha muerto mi bisabuelo recién se ha... mi mamá todavía, ella no quería hacer nada, ella decía que los respetaba como patrones y cuando nosotros, bueno, ya hemos empezado a tener organización recién hemos averiguado esto y nada que ver (cacique de la Comunidad Originaria Cerro Pintao, entrevista, febrero de 2020).

Del mismo modo, el proceso de reorganización de las comunidades en Catamarca estuvo marcado, en gran medida, por la lucha frente al avance del modelo neoextractivista y, en particular, de la megaminería transnacional, cuya expansión podría comprenderse como otro catalizador de la (re)emergencia diaguita actual en Santa María, puesto que la reafirmación étnica

y su reorganización comunitaria e intercomunitaria ha servido de resguardo, pero también de herramienta, para la defensa territorial ante dichos avances.

Presencia indígena en Catamarca: algunos datos demográficos

En la provincia de Catamarca son más de veinte las comunidades diaguitas que se han reorganizado desde el año 2000 hasta la actualidad (ocho en el departamento Santa María), la mayoría de las cuales, a su vez, se encuentran nucleadas en la Unión de Pueblos de la Unión Diaguita (UPND) de Catamarca¹³, la cual actúa como instancia organizativa intercomunitaria provincial (García Guerreiro, 2024).

Respecto a la situación jurídica de las comunidades, hasta 2019 solo había cinco comunidades indígenas reconocidas con personería jurídica del Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) (INAI, s.f.) en toda la provincia (Los Morteritos-Las Cuevas, Antofalla, La Angostura, Cerro Pintao-Las Mojarras e Ingamana), a las cuales ese año se sumaron otras dos (Corral Blanco y Aguas Calientes). En 2022 se reconoció la personería jurídica a dos comunidades más (Carachi y Laguna Blanca), con lo cual se contabiliza, hasta la actualidad, un total de nueve comunidades con inscripción completa en el registro nacional. De esas solo dos (Ingamana y Cerro Pintao) pertenecen al departamento Santa María. El resto de las comunidades indígenas que forman parte de la UPND de Catamarca llevan años de iniciados los trámites para obtener la personería jurídica nacional en el INAI (en algunos casos más de 10 años), pero aún no obtienen una respuesta o el reconocimiento formal por parte del Estado de su existencia¹⁴.

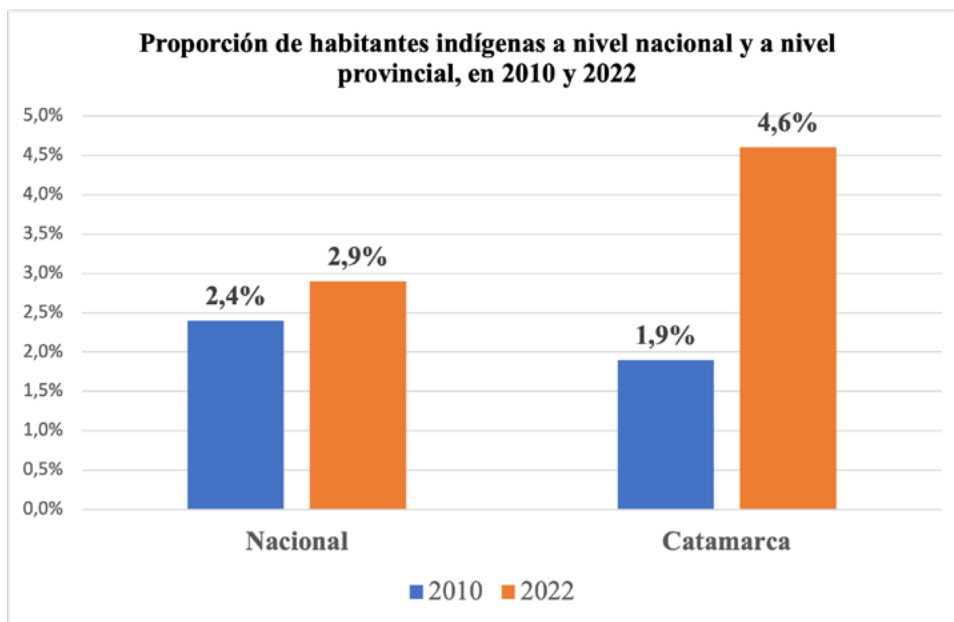
En ese contexto, la reapropiación de la identidad indígena, así como la construcción de una nueva subjetividad política colectiva en torno a la misma, se ha ido tejiendo en el desarrollo de luchas concretas emprendidas por las comunidades. Así, la emergencia de la subjetividad política indígena y su expresión intercomunitaria permitieron articular las demandas, los conflictos y la construcción territorial en torno a una causa común, una construcción política colectiva con un sentido compartido. Es decir, la “politicidad de la etnicidad” no está marcada únicamente por la pertenencia étnica, sino también por la defensa de la “causa indígena” y de los territorios (inter)comunitarios.

En el caso de las comunidades que forman parte de la UPND de Catamarca la etnización territorial es algo que está en proceso, en construcción permanente, y que se afirma en la medida que la organización comunitaria e intercomunitaria se fortalece territorialmente. Dicho proceso ha estado vinculado intrínsecamente a

la afirmación identitaria indígena y a la construcción/revalorización de saberes y prácticas tradicionales, reconocidas como ancestrales.

Resulta sumamente relevante que estos procesos de r-existencia indígena y territorial tengan un correlato en los datos demográficos oficiales. Según la información recabada por los censos nacionales de población, en el año 2010 en Catamarca eran 6.927 las personas que se reconocían indígenas o descendientes de pueblos indígenas u originarios de un total de 367.828 habitantes a nivel provincial, lo que representaba 1,9 % de la población; en 2022, de un total de 427.625 habitantes, 19.668 se reconocían indígenas, lo que representaba 4,6 % (INDEC, 2010, 2022). Es decir, la presencia indígena pasó de abarcar a 1,9 % de la población provincial en 2010 a 4,6 % en 2022. La cantidad de habitantes que se reconoce indígena o descendiente de pueblos originarios creció 2,7 %, mientras que a nivel nacional ese aumento fue de 0,5 % (ver Gráfica 1).

Gráfica 1

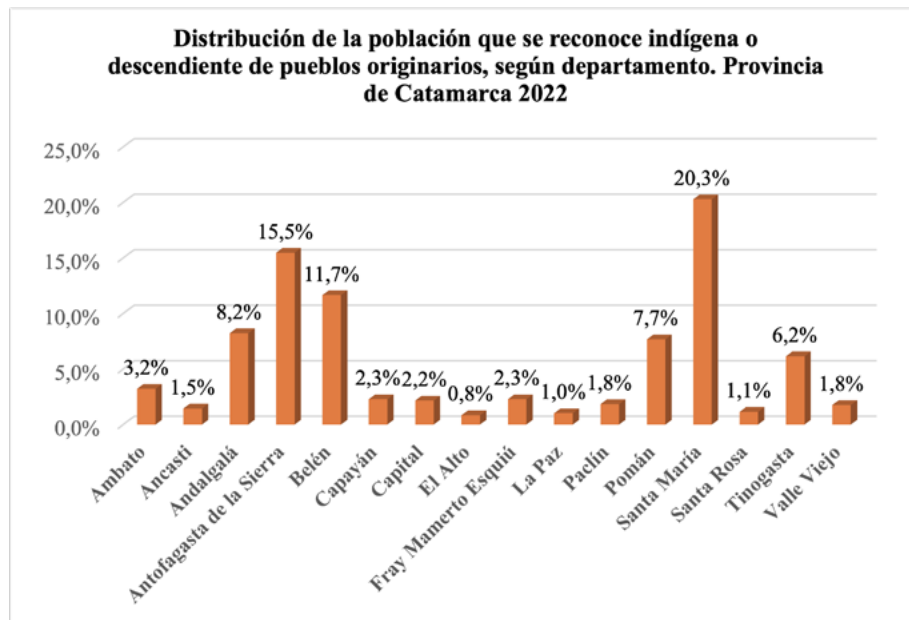


Fuente: Elaboración propia en base a datos del Censo Nacional de Población de 2010 y 2022 (INDEC, 2010, 2022).

En el caso del departamento Santa María, la población pasó de 22.548 habitantes en 2010 a 26.822 en 2022, entre los cuales, en ese último año, 5.465 se reconocieron como indígenas (lo que representaba 27,8 % de la población indígena provincial)¹⁵. De este modo, Santa María se convirtió en el departamento con mayor presencia indígena de la provincia con 20,4 % de su pobla-

ción indígena o descendiente de pueblos indígenas (ver Gráfica 2). Estas cifras, sin duda, tienen relación con los procesos de revalorización y reorganización comunitaria indígena que vienen llevando adelante las comunidades diaguitas y que han contribuido a la visibilización de la presencia indígena y de la relevancia que en el presente asumen sus luchas territoriales comunitarias.

Gráfica 2



Fuente: Elaboración propia en base a datos del Censo Nacional de Población de 2022 (INDEC, 2022).

Reflexiones finales

En la provincia de Catamarca, durante largo tiempo, la cuestión de “los indios” o “lo indígena” se redujo a la referencia a un pasado prehispánico en que primaba una narrativa histórica de exterminio, asimilación o mestizaje de la población originaria. A pesar de ello, desde comienzos del presente siglo, en diferentes puntos de la provincia, y principalmente en el oeste catamarqueño, podemos observar la emergencia de

procesos de reorganización étnica territorial por parte de comunidades indígenas, tanto diaguitas como atacamas. Dichos procesos se enmarcan en un contexto más amplio de lucha por el reconocimiento de derechos que, desde finales del siglo XX, han venido protagonizando diferentes pueblos indígenas a lo largo de América Latina, con las consecuentes transformaciones institucionales, normativas y constitucionales que, tanto a nivel nacional como internacional, se fueron dando.

Paralelamente, destaca la relevancia que los procesos de (re)emergencia étnica asumieron desde la década de 1970 en la región y la posibilidad de abrir el debate en torno a las resistencias e identidades indígenas actuales en el valle Calchaquí que posibilitaron, en un contexto de constantes e históricas negaciones y cuestionamientos a la legitimidad de su etnicidad. Estos elementos resultan fundamentales para comprender los procesos que desde inicios del presente siglo vienen transitando las comunidades diaguitas en Catamarca.

Por otro lado, observamos que la reapropiación de la identidad indígena, así como la construcción de una nueva subjetividad política colectiva en torno a la misma, se fue tejiendo en el transcurso de luchas concretas llevadas adelante por las comunidades. Encontramos así que la emergencia de la subjetividad política indígena y su expresión intercomunitaria permitieron articular las demandas, los conflictos y la construcción territorial en torno a una causa común, una construcción política colectiva con un sentido compartido. Esta experiencia da cuenta de que la “politicidad de la etnicidad” no está marcada solo por la pertenencia étnica, sino también por la defensa de la “causa indígena” y de los territorios (inter)comunitarios.

Asimismo, el autorreconocimiento étnico y la organización (inter)comunitaria indígena constituyen elementos con efectos territoriales significativos, por ejemplo, el fin del sistema de arriendos y pastaje. Por otro lado, los datos demográficos de los últimos censos ponen de relieve una cada vez mayor participación y adscripción indígena en la población catamarqueña, en particular en el departamento Santa María, donde los procesos de reorganización (inter)comunitaria indígena han sido significativos. Esa mayor

visibilidad y expansión de la presencia indígena en la provincia tiene un correlato en una mayor atención a la temática por parte de los gobiernos provinciales y locales, que se ven compelidos a incorporar la cuestión indígena en su agenda.

Sin embargo, dicha atención, lejos de constituir un mayor reconocimiento de los derechos que las comunidades y poblaciones indígenas demandan en relación con sus territorios y modos de vida, se presenta resaltando su raíz histórica como un vestigio del pasado y como un elemento estático y pasivo. Sitios arqueológicos, monumentos y “últimas diaguitas” es el modo que eligen estos gobiernos para referir a la cuestión indígena, lo que contrasta con la vitalidad y la disrupción conflictiva y actual que la lucha indígena de la UPND representa en la provincia frente a los modelos extractivistas que pretenden implementarse en los territorios que las comunidades habitan.

Al respecto, cabe destacar la brecha existente entre el mayor autorreconocimiento indígena en términos demográficos, en particular en el oeste provincial, y la excesiva demora en la entrega de personerías jurídicas y el reconocimiento de derechos territoriales comunitarios por parte de los gobiernos, en todos sus niveles. Esto se presenta como la contracara del perfil productivo megaminero que ha asumido la provincia en las últimas décadas. Tal situación abre nuevos interrogantes sobre las luchas indígenas en contextos extractivistas, más aún en tiempos en que se evidencian procesos de regresividad en el reconocimiento de derechos y frente a los cuales las comunidades indígenas se ven obligadas a reconfigurar sus estrategias de r-existencia y hacer frente a renovados desafíos que las ubican entre una necesaria visibilidad y el resguardo territorial de sus modos de vida.

Notas

¹ La noción de “lo indígena” refiere a una dimensión étnica que no ha sido comprendida del mismo modo a lo largo del tiempo y las geografías. El presente artículo adhiere a las perspectivas que se basan en el criterio de autoidentificación o autoadscripción indígena para definir “lo indígena”. Estas resaltan el carácter relacional, dinámico e histórico de las identidades y toman distancia de aquellos enfoques biologicistas y esencialistas que identifican los rasgos culturales como elementos ahistóricos y estáticos vinculados, incluso, a cierta pertenencia racial. Para un análisis respecto a estas definiciones, ver Trinchero (2010).

² Según la narrativa popular, los incas se refirieron genéricamente a las diferentes poblaciones que habitaban en la región de los valles Calchaquíes como “diaguitas”, que en quechua significa “serrano”. Esta denominación fue luego difundida por los conquistadores españoles, quienes, a su vez, utilizaron la referencia “calchaquíes” para denominar a quienes actuaban bajo el comando del líder indígena Kalchaki —o Juan Calchaqui, como lo llamaron los españoles— en el momento de las resistencias al avance de la conquista hispana a mediados del siglo XVI.

³ Los *mitimaes* o *mitmaqkuna* eran individuos trasladados de sus comunidades de origen y reubicados en sitios estatales para servir al Inca como fuerza de trabajo permanente.

⁴ Durante la etapa de virulentos enfrentamientos mantenidos entre españoles e indígenas, que constituyeron lo que se denominó las “guerras calchaquíes”, se distinguen diferentes momentos, ya sea de resistencia como de rebelión: el primero de ellos se desarrolló entre 1534 y 1565 y estuvo signado por las resistencias lideradas por Juan Calchaqui; al segundo se lo denominó “gran alzamiento” y aconteció entre 1630 y 1643; y el tercero comenzó en 1656 y culminó en 1665 con las campañas de pacificación, la derrota indígena y el posterior proceso de “desnaturalizaciones” (Rodríguez, 2008; Sabio Collado, 2013).

⁵ Ana María Lorandi (2000) menciona la existencia de algunos “liderazgos supraétnicos” entre los indígenas del valle Calchaquí, que tuvieron la capacidad de convocar, en ocasiones, a grupos diferentes para participar mancomunadamente en una resistencia orgánica frente al avance español. Sería el caso, por ejemplo, de Juan Calchaqui, cacique de Tolombón, a quien los españoles describían como “cacique y señor principal de aquella tierra”, o el cacique Chalimín, en el valle Yocavil de la actual Catamarca.

⁶ Lorandi y Boixadós (1988) identifican la presencia de grupos “advenedizos” que durante el siglo XVI migraron al valle Calchaquí desde otras zonas escapando del avance de la colonización española. Según estas autoras, sería el caso de los cafayates, amimanas, gualfines, entre otros.

⁷ Como sostiene Grosso (2008), “el mestizo, en el uso social colonial, mezcla de indio y español, fue la categoría diferencial que, relativamente, más se prestaba a un blanqueamiento general del imaginario” (p. 55).

⁸ Para un análisis pormenorizado sobre el Primer Parlamento Indígena Regional de los valles Calchaquíes y su contexto, ver los trabajos de Sandra Tolosa (2020) y María Victoria Pierini (2020).

⁹ Ese Primer Parlamento Indígena de los valles Calchaquíes se realizó en el marco de importantes encuentros y reuniones indígenas, como el Segundo Parlamento Indígena del Neuquén, en 1971; el Primer Parlamento Indígena del Chaco, en 1972, y poco después, en ese mismo año, el Primer Parlamento Nacional Indígena “Futa Traun” de Neuquén; en 1973, el Segundo Parlamento Indígena Nacional en la Ciudad de Buenos Aires, etc. Cabe destacar que por esos años se dio el surgimiento de las primeras organizaciones indígenas de afirmación y reivindicación étnica en diferentes regiones del país. “En 1968 se fundó el Centro Indígena en Buenos Aires; en 1970 se formó la Confederación Indígena Neuquina; en 1973 la Federación Indígena del Chaco y la de Tucumán; y en 1975, la Asociación Indígena de la República Argentina y su retoño —en los confines de la década y ya en dictadura—, el Centro Kolla, ambos en Buenos Aires” (Lenton, 2010).

¹⁰ No es poco frecuente encontrar en medios de comunicación o en expresiones cotidianas algunas críticas y acusaciones acerca de lo “auténtico” del reclamo indígena, en las que se menciona, incluso, que se trata de “indios truchos”. Sus argumentos se fundamentan principalmente en perspectivas esencialistas sobre la etnicidad (que la vinculan a ciertos marcadores de indigeneidad, como puede ser la lengua, la vestimenta, la ruralidad, etc.) que no incorporan el carácter histórico y dinámico de las construcciones identitarias. Como ejemplo de esto se pueden citar las notas periodísticas sobre pueblos indígenas en los valles Calchaquíes de Arias (2021) y Levinas & Torres (2021).

¹¹ Recuperamos aquí a Silvia Rivera Cusicanqui (1986), quien hace referencia a diferentes tipos de memoria colectiva vinculadas, a su vez, a distintos ciclos históricos en Bolivia, así como a temporalidades coexistentes. Por un lado está la “memoria larga”, relacionada al ciclo colonial que alberga las luchas anticoloniales de los pueblos indígenas contra los españoles, las cuales son sintetizadas en la figura de Tupac Katari; por otro lado encontramos la “memoria media”, vinculada al ciclo liberal, que corresponde a la consolidación de la República y el Estado-nación; y, por último, la “memoria corta”, marcada por las movilizaciones obreras y campesino-indígenas correspondientes a lo que se ha denominado el ciclo populista.

¹² El símbolo o bandera diaguita se crea a instancias de una asamblea de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND) realizada en la comunidad de El Mollar el 10 de marzo de 2010, luego de varios años de intercambios entre las autoridades comunitarias para encontrar un emblema que los representara como pueblo. Así describió la UPND el significado de dicho símbolo: “Para el diseño de nuestra bandera hemos tomado elementos que representan a nuestra cultura y cosmovisión, por estar reflejados desde tiempos antiguos en el arte del pueblo diaguita y los encontramos en múltiples

formas en la cerámica, el tejido, las pinturas rupestres y otras obras antiguas. La negación cultural que impuso la invasión hispánica no logró extirpar de la memoria de nuestros mayores, la información que hoy nos permiten reinterpretar nuestra simbología, cuyos diseños hemos volcado en esta bandera, que fue aprobada por las autoridades tradicionales diaguitas de Salta, Catamarca, Santiago del Estero, La Rioja y Tucumán en Asamblea realizada en la Comunidad de El Mollar en marzo de 2010” (*La Tempranera Multimedia*, 2020).

¹³ Para un análisis en mayor profundidad de los procesos de reorganización indígena comunitaria de la UPND de Catamarca ver García Guerreiro (2024, 2025).

¹⁴ Esta situación se ha agravado aún más a partir de la resolución

del INAI N° 53/2024, en el marco del actual gobierno de Javier Milei, que deroga la creación del Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), suspende todas las personerías jurídicas nacionales en trámite y transfiere a los gobiernos provinciales la responsabilidad de inscribir y registrar a las comunidades indígenas. Hasta la fecha de presentación de este artículo, la provincia de Catamarca no había asumido ni informado a las comunidades el nuevo procedimiento correspondiente.

¹⁵ Lamentablemente, los datos del Censo Nacional de Población de 2010 sobre personas que se autorreconocen indígenas no se encuentran desagregados por departamento, por lo que no se puede hacer la comparación con los datos de 2022.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, G. (1973). *Regiones de Refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Instituto Indigenista Interamericano.

Arias, N. A. (2021). Los falsos indígenas de los Valles Calchaquíes. *El Tribuno*, 22 de mayo. <https://www.eltribuno.com/salta/nota/2021-5-22-0-0-0-los-falsos-indigenas-de-los-valles-calchaquies>

Avalo, A. V. (2021). ¿Racismo en el siglo XXI?: Política indigenista en Catamarca, Argentina. *RevISE, Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 18(18), 163-177.

Bartolomé, M. A. (2003). Los pobladores del “Desierto”: Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, (17), 163-189. <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180913909009.pdf>

Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: La acción colectiva de los pueblos indígenas*. CEPAL. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/2394>

Bengoa, J. (2016). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Briones, C. (1998). *La alteridad del “Cuarto Mundo”: Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.

_____. (2005). *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia.

Carrasco, M. & Briones, C. (1996). “La tierra que nos quitaron”: *Reclamos indígenas en Argentina*. Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat.

Comunidad India Quilmes (2008). *Los Quilmes contamos nuestra historia*. Tucumán.

Delfino, D., Pisani, G. & Morales Leanza, A. (2019). Normativas estatales versus derechos indígenas: Reflexiones a partir del caso de las comunidades diaguitas de la puna catamarqueña. *Papeles de Trabajo*, 23, 50-62.

Delrio, W. M. (2005). *Memorias de expropiación: Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Universidad Nacional de Quilmes.

El Esquiú (2016). 1º Encuentro de Pueblos Originarios. 26 de abril. <https://www.elesquiú.com/cultura-y-espectaculos/2016/4/26/1-encuentro-de-pueblos-originarios-213144.html>

Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación: Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.

Escolar, D. & Rodríguez, L. B. (Eds.) (2019). *Más allá de la extinción: Identidades indígenas en la Argentina criolla: Siglos XVIII-XX*. Paradigma Indicial.

Fontenla, M. (2018). Mestizaje colonial y mestizajes estratégicos: Una mirada crítica a la relación entre historia regional e historia indígena. *Anuario de la Escuela de Historia*, 30, 11-44. <https://doi.org/10.35305/ae.h.v0i30.251>

García Guerreiro, L. (2024). Después del silencio, la lucha por el territorio: Procesos de reorganización y resistencia territorial de comunidades diaguitas del departamento Santa María, Catamarca (2000-2022). *Mundo Agrario*, 25(59), e246. <https://doi.org/10.24215/15155994e246>

_____. (2025). Reorganización indígena (inter)comunitaria en defensa de territorialidades para la vida: El caso de la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita de Catamarca (Argentina). *Pilquen, Sección Ciencias Sociales*, 28(1), 1-22. <https://doi.org/10.63376/spilquen.v28i1.6261>

Giudicelli, C. (2018). Disciplinar el espacio, territorializar la obediencia: Las políticas de reducción y desnaturalización de los diaguitas-calchaquíes (siglo XVII). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 50(1), 133-144. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562018005000201>

Gordillo, G. & Hirsch, S. (2010). La presencia ausente: Invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina. En G. Gordillo & S. Hirsch (Comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 15-38). FLACSO, La Crujía. <https://antropologiacbc.files.wordpress.com/2008/09/gordillo-y-hirsch.pdf>

Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: Identidad, estado y modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Grosso, J. L. (2008). *Indios muertos, negros invisibles: Hegemonía, identidad y añoranza*. Encuentro, Universidad Nacional de Catamarca.

Hale, C. (2004). Rethinking indigenous politics in the era of the “indio permitido”. *NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16-21. <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509>

Honorable Congreso de la Nación Argentina (1985). Ley Nacional N° 23.302 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Indígenas. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/23790/actualizacion>

INAI (s.f.). Listado de comunidades indígenas (histórico). Ministerio de Justicia, Presidencia de la Nación. <http://datos.jus.gob.ar/dataset/listado-de-comunidades-indigenas>

INDEC (2010). Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda 2010. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-135>

_____ (2022). Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda 2022. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-165>

La Tempranera Multimedia (2020). Tucumán hizo flamear por primera vez la bandera diaguita en Cosquín. 29 de enero. <https://latempranera.com.ar/nota/1063/tucuman-hizo-flamear-por-primera-vez-la-bandera-diaguita-en-cosquin>

Lanusse, P. (2013). Memoria y alteridades indígenas en Cachi, provincia de Salta. *Corpus, Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 3(2). <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/319>

Lazzari, A. (2018). La reemergencia indígena en la Argentina: Coordenadas y horizontes. *Voces en el Fénix*, 72. <https://www.economicas.uba.ar/extension/vocesenelfenix/la-reemergencia-indigena-en-la-argentina-coordenadas-y-horizontes/>

Lenton, D. (2010). Política indigenista argentina: Una construcción inconclusa. *Anuario Antropológico*, 35(1). <https://doi.org/10.4000/aa.781>

_____ (2015). Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena. *Identidades*, 5(8), 117-154. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/56058>

Levinas, G. & Torres, C. (2021). "No todo es originario en el Valle Calchaquí". *Clarín*, 19 de febrero. https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/originario-valle-calchaqui_0_K69GQoCVO.html

Lorandi, A. M. (1992). El mestizaje interétnico en el noroeste argentino. *Senri Ethnological Studies*, 33, 133-166.

_____ (1998). Los diaguitas y el Tawantinsuyu: Una hipótesis de conflicto. En T. D. Dillehay & P. Netherly (Eds.), *La frontera del Estado inca* (198-215). Abya Yala, Fundación Alexander von Humboldt.

_____ (2000). Las rebeliones indígenas. En E. Tandeter (Dir.), *Nueva Historia Argentina. Tomo II: La sociedad colonial* (pp. 285-330). Sudamericana.

Lorandi, A. M. & Boixadós, R. (1988). Etnohistoria de los valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII. *RUNA, Archivo para las Ciencias del Hombre*, 17/18(1), 263-419.

Ocampo, B. (2004). *La nación interior: Canal Feijóo, Di Lullo y los hermanos Wagner: El discurso culturalista de estos intelectuales en la provincia de Santiago del Estero*. Antropofagia.

Pierini, M. V. (2020). Política indígena, militancia y organización: Las comunidades de Quilmes y Amaicha del Valle durante la década de 1970 (Valles Calchaquíes, Tucumán, Argentina). *Mundo de Antes*, 14(2), 267-302.

Pizarro, C. A. (2004). *Ahora ya somos civilizados: La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca*. (Tesis de Doctorado). <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1260>

Porto-Gonçalves, C. W. (2002). Da geografía ás geo-grafías:

Um mundo em busca de novas territorialidades. En A. E. Ceceña & E. Sader (Eds.), *La guerra infinita: Hegemonía y terror mundial* (pp. 217-256). CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101018125926/cecena3.pdf>

Quesada, M., Moreno, E. & Gastaldi, M. (2007). Narrativas arqueológicas públicas e identidades indígenas en Catamarca. *Arqueología Pública*, 2, 57-71. <https://doi.org/10.20396/rap.v2i1.8635811>

Quijada, M. (2004). De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales: Los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX a XX. En W. Ansaldo (Coord.), *Calidoscopio latinoamericano: Imágenes históricas para un debate vigente* (pp. 425-450). Ariel.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander.html>

Revilla Blanco, M. (2005). Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social. *Política y Sociedad*, 42(2), 49-62.

Rivera Cusicanqui, S. (1986). *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.

Rodríguez, L. B. (2004). Reflexiones acerca de la memoria y los usos del pasado a partir del análisis de un caso en el Noroeste argentino, Departamento de Santa María (provincia de Catamarca). *Cuadernos de Antropología Social*, 20, 151-168.

_____ (2008). Repensando las clasificaciones socio-étnicas del siglo XVIII: Indios, mestizos y españoles al sur del valle Calchaquí (Argentina). *Fronteras de la Historia*, 13(2), 305-326.

_____ (2017). Efectos imprevistos de las desnaturalizaciones del valle Calchaquí (Noroeste Argentino): El "doble asentamiento" como estrategia de resistencia. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 49(4), 601-612. <https://www.chungara.cl/Vols/2017/49-4/07-RODRIGUEZ.pdf>

_____ (2019). "Indios" después de la colonia: Derrotero de una experiencia de investigación y balance para las provincias de Tucumán y Catamarca durante el siglo XIX. En D. Escolar & L. B. Rodríguez (Eds.), *Más allá de la extinción: Identidades indígenas en la Argentina criolla. Siglos XVIII-XX* (pp. 115-138). Paradigma Indicial.

Rodríguez, L. B. & Lorandi, A. M. (2005). Apropiaciones y usos del pasado: Historia y patrimonio en el valle Calchaquí. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 34(3), 431-442.

Sabio Collado, M. V. (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, 54-72.

Sabio Collado, M. V. & Milana, M. P. (2018). El devenir de la "lucha": La política colectiva de organizaciones indígenas en perspectiva (Salta, Argentina). *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, 26(2), 125-142.

Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?

Revista Colombiana de Antropología, 39, 297-364. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1244>

Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos: Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Edhasa.

Toledo Llancaqueo, V. (2005). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004: ¿Las fronteras indígenas de la globalización? En P. Dávalos (Ed.), *Pueblos indígenas, estado y democracia* (pp. 67-102). CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/davalos/CapToledo.pdf>

Tolosa, S. (2020). La agencia indígena en contexto: El primer

parlamento indígena de los Valles Calchaquíes (Tucumán) 1973. *Andes, Antropología e Historia*, 31(1). <http://portalderevistas.unsa.edu.ar/ojs/index.php/Andes/article/view/1126>

Trinchero, H. H. (2010). Los pueblos originarios en Argentina: Representaciones para una caracterización problemática. *Cultura y Representaciones Sociales*, 4(8), 111-139.

Valko, M. (2020). *Pedagogía de la desmemoria: Crónicas y estrategias del genocidio invisible*. Continente.