

La "lucha". Estado y política colectiva indígena en los valles calchaquies (Salta, Argentina)

Autor:

Sabio Collado, María Victoria

Tutor:

Rodríguez, Lorena

2023

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DOCTORAL

**LA “LUCHA”. ESTADO Y POLÍTICA
COLECTIVA INDÍGENA EN LOS
VALLES CALCHAQUÍES (SALTA,
ARGENTINA)**

Tesista: María Victoria Sabio Collado

Directora y Consejera: Lorena Rodríguez

Co-director: Sebastián Valverde

Febrero de 2023

ÍNDICE GENERAL

SIGLAS Y ABREVIATURAS	5
ÍNDICE DE MAPAS, ILUSTRACIONES, TABLAS Y ANEXOS.....	6
1. Mapas.....	6
2. Ilustraciones.....	6
3. Tablas.....	7
4. Anexos.....	7
AGRADECIMIENTOS.....	8
INTRODUCCIÓN	9
1. Desandar el recorrido etnográfico y redefinir el problema de investigación.....	15
1.1. Primer momento: de consentimientos y de colabor (2008-2014).....	16
1.2. Segundo momento: acusaciones, limitaciones y reformulación del proyecto (2014-2017)	20
1.3. Tercer momento: de aperturas y dilemas (2017-2019).....	24
2. Objetivos y tesis a defender	28
3. Organización de la tesis.....	30
CAPÍTULO 1	32
ANTECEDENTES Y ABORDAJES TEÓRICOS-METODOLÓGICOS.....	32
Introducción.....	32
1. Antecedentes	33
1.1. Alteridades indígenas y Estado (Siglos XX y XXI). La visibilización del movimiento indígena en América Latina	33
1.2. Los pueblos indígenas como sujetos de derecho	40
1.3. El Estado Nación argentino y los procesos organizativos indígenas en el Siglo XX	43
1.4. Políticas públicas y pueblos indígenas: continuidades y reconfiguraciones desde el retorno a la democracia (1984)	48
1.5. La Provincia de Salta y sus alteridades internas.....	52
1.6. Los Valles Calchaquíes y sus abordajes desde la antropología social	57
1.7. El pueblo diaguita calchaquí	60
2. Conceptos instrumentales: política colectiva, campos de fuerzas, hegemonía y Estado.....	65
3. Consideraciones metodológicas y fuentes utilizadas.....	71
CAPÍTULO 2	76

ALTERIDADES INDÍGENAS EN LOS VALLES CALCHAQUÍES	76
<i>Introducción</i>	76
1. <i>Los Valles Calchaquíes como parte de las “tierras altas”. Los aportes de la Antropología y la Arqueología (fines del siglo XIX y siglo XX)</i>	78
2. <i>La Antropología en Salta</i>	83
3. <i>La “región calchaquí”: espacio cultural con habitantes de ambigua y dudosa prosapia indígena. Contribuciones del Folklore entre principios del siglo XX y la década de 1970</i>	85
3.1. <i>El “folklore calchaquí”. Ambrosetti, el padre del Folklore</i>	87
3.2. <i>Los “grupos folk” del Calchaquí. Cortazar y la “ciencia folklórica”</i>	90
4. <i>Los valles y su singularidad como parte del “mundo andino”. Aportaciones de la Etnohistoria, la Historiografía y la Filosofía, entre 1980 y 2000</i>	95
4.1. <i>La “Etnohistoria andina”. La Sección de Etnohistoria de la UBA</i>	99
4.2. <i>La “historia” y el “hombre andino”. La producción científica desde Salta</i> .	103
5. <i>Dispositivos estatales y referencias de aboriginalidad. Desde la década del 1960 al año 2000</i>	110
5.1. <i>Operativos estadísticos. La exclusión de los espacios y habitantes del Valle Calchaquí</i>	111
5.2. <i>Operativos legislativos</i>	119
6. <i>Recapitulando</i>	124
CAPÍTULO 3	127
LA “LUCHA POR LO CULTURAL”	127
<i>Introducción</i>	127
1. <i>Reclasificaciones estatales y agencia indígena</i>	128
1.1. <i>Entre reconocimientos, objeciones y artilugios. La asamblea del pueblo diaguita calchaquí en 2003</i>	138
2. <i>Militancias diaguita-calchaquí</i>	143
2.1. <i>La “lucha” diaguita desde Buenos Aires, Rogelio Guanuco y de la AIRA</i> ..	143
2.2. <i>Deoniso Tolaba y la “casuística indígena”</i>	153
2.2.1. <i>La “cultura” como objeto de “lucha”</i>	164
2.2.2. <i>Las articulaciones estratégicas con el poder y lo “cultural” como disimulo. La lucha por la tierra: el proyecto de expropiación de Finca Jasimaná</i>	177
3. <i>Recapitulando</i>	182
CAPÍTULO 4	186
LA “LUCHA POLÍTICA”	186
<i>Introducción</i>	186
1. <i>La conformación de la Organización Diaguita Regional</i>	187

1.1. Entre el “trabajo a pulmón”, los impulsos de los programas de desarrollo y la adhesión al kirchnerismo	201
1.2. Conflictos territoriales y la agenda de la ODR.....	206
1.2.1. La sentencia de desalojo de Animaná en 2005.....	208
2. La “reorganización” diaguita. Los procesos políticos de 1970 como antecedentes	213
2.1. Los Parlamentos Indígenas de los Valles Calchaquíes y la Federación Indígena Calchaquí. La “lucha” contra los terratenientes y patrones	214
2.2. Entre el golpe militar y el regreso a la democracia.....	220
3. La “lucha” desde Salta: el carácter “político” y “cultural”.....	224
3.1. La “lucha por el territorio” en “tiempos de injusticia”.	227
CAPÍTULO 5	240
LA “LUCHA” DESDE “ADENTRO DEL ESTADO”	240
Introducción.....	240
1. De la fusión a la fisión de la Organización Diaguita Regional. Entre las políticas indígenas y las políticas indigenistas en torno al bicentenario	241
1.1. El Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios (2008-2009)	241
1.2. Los pueblos originarios en la conmemoración del Bicentenario argentino (mayo de 2010).....	247
1.2.1. Las dos marchas de pueblos originarios.....	248
1.2.2. “Con” o “dentro” del Estado: dos modos de “luchar” diaguita. Las diferencias entre las organizaciones de Salta y Tucumán	259
2. La constitución de la Organización Diaguita Salta (ODS).....	265
2.1. Entre empoderamientos e impulsos de políticas indigenistas.....	265
2.2. La “política indígena estatal” y la “política diaguita”	272
2.2.1. La ODS y la vocalía diaguita en el IPPIS	274
2.2.2. Las conquistas en el Municipio de Cachi.....	276
2.3. El conflicto en Las Pailas (2010 y 2014)	283
2.3.1. La defensa de la propiedad privada y la impugnación de las pertenencias indígenas: las estrategias del titular dominial.....	289
2.3.2. “Cómo te marca un conflicto”	293
3. Recapitulando	295
CONCLUSIONES	298
1. Marcaciones y clasificaciones -académicas y estatales- de alteridad hegemónicas: de obliteraciones y silenciamientos	299
2. Las políticas colectivas del pueblo diaguita en Salta	303

<i>2.1. Las formas diaguitas de luchar, experiencias organizativas y trayectorias colectivas</i>	304
<i>2.1.1. El reconocimiento estatal del pueblo diaguita en 2003</i>	304
<i>2.2.2. La fusión diaguita a nivel regional (2005)</i>	307
<i>2.2.3. Fisión y fusión de las comunidades de Salta (2010)</i>	309
<i>3. Cartografías hegemónicas de alteridad y la Antropología en contextos de las luchas diaguitas por el territorio</i>	311
ANEXO	313
BIBLIOGRAFÍA	325

SIGLAS Y ABREVIATURAS

SIGLA	REFERENCIA / INSTITUCIÓN
ODR	Organización Diaguita Regional
ODS	Organización Diaguita Salta
ODT	Organización Diaguita Tucumán
USCDK	Unión Solidaria de comunidades diaguito kakana de Santiago del Estero
ENOTI	Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales Indígenas
ENOPO	Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios
CPI	Consejo de Participación Indígena
SCP	Seminario de los Cuatro Pueblos
AIRA	Asociación Indígena de la República Argentina
DCI	Proyecto de Desarrollo de Comunidades Indígenas – Financiado por Banco Mundial
OBTA	Organización Barrial Tupac Amaru
DPORN	Dirección de Pueblos Originarios y Recursos Naturales, dependiente de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación.
DPOC	Dirección de Pueblos Originario de Cachi
CONPI	Consejo Plurinacional Indígena
CMN	Confederación Mapuche de Neuquén
QM	Qullamarka
IPA	Instituto Provincial Aborigen
IPPIS	Instituto de Pueblos Indígenas de Salta
INAI	Instituto Nacional de Asuntos Indígenas
DADI	Dirección de Afirmación de Derecho Indígenas
SAF	Secretaría de Agricultura Familiar
CAP	Censo Aborigen Provincial 1984
CEAPI	Consejo Educativo Autónomo de los Pueblos Indígenas
CIN	Censo Indígena Nacional 1966-1967
RE.NA.CI	Registro Nacional de Comunidades Indígenas
INTA	Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria

ÍNDICE DE MAPAS, ILUSTRACIONES, TABLAS Y ANEXOS

1. Mapas

Mapa 1. Área de estudio. Valles Calchaquíes.....	11
Mapa 2. Pueblos Originarios de Salta, según comunidades inscriptas o en trámite. Año 2020.	52
Mapa 3. Región Andina en la Provincia de Salta	109
Mapa 4. Comunidades aborígenes de la provincia de Salta, según Censo Aborigen Provincial de 1984.....	115
Mapa 5. Mapa y logo de la Ruta del Vino en Salta.....	230
Mapa 6. Las dos marchas de pueblos originarios en los festejos del Bicentenario, mayo de 2010..	249

2. Ilustraciones

Ilustración 1. Grupo de Calchaquíes en Carnaval	89
Ilustración 2. Portada del Censo Aborigen Provincial	117
Ilustración 3. Porcentaje de habitantes por grupo étnico en Salta	118
Ilustración 4. Notas de organizaciones indígenas a los legisladores anexadas en expediente de Ley N° 7121, año 2000.....	135
Ilustración 5. Revista El Chasqui Diaguita-Calchaquí. Director: Deonísio Tolaba. Producidas entre 2005-2007, 14 números.....	154
Ilustración 6. Material del Centro de Originarios Kollas Calchaquíes anexado en Expediente de Ley N° 7121.....	156
Ilustración 7. 4ta Marcha Nacional por los derechos de los niños. Año 1998	157
Ilustración 8. Membresía de Deonísio Tolaba en el Parlamento del Pueblo Qullana Aymara (PPQA)	162
Ilustración 9. Eventos y sujetos históricos trabajados en Revista El Chasqui.....	166
Ilustración 10. Whipala en Revista El Chasqui.....	170
Ilustración 11. Nota periodística a Deonísio Tolaba en Diario El Informante en febrero de 2005, republicada en Diario El Chasqui Diaguita Calchaquí	176
Ilustración 12. Herramientas del Derecho Indígena en Revista El Chasqui.....	177
Ilustración 13. Portadas de Revista El Chasqui Diaguita Calchaquí, Juan Carlos Romero y Deonísio Tolaba	179
Ilustración 14. Invitación al encuentro de representantes de las comunidades diaguitas de Salta, Tucumán y Catamarca, a realizarse en Julio de 2002 en Colalao del Valle.....	189
Ilustración 15. Afiches de las Jornadas Culturales Diaguitas Calchaquíes	197
Ilustración 16. Bandera diaguita	198
Ilustración 17. Portón de ingreso al paraje San José de Animaná	211
Ilustración 18. Afiche del Primer Parlamento Indígena Juan Calchaquí.....	219
Ilustración 19. “II Gran Congreso Indio de los Valles Calchaquíes”, Portada Revista Huaico Lazo Americano N° 23, Año 1984.	222
Ilustración 20. Afiche de IV Cuarto Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes, Amaicha del Valle, marzo de 2014.	223
Ilustración 21. Vistas de las plantas de vid en las inmediaciones del Club de Campo Cafayate Wine and Golf, Cafayate	228
Ilustración 22. Mural de Biblioteca Ambrosio Casimiro, paraje Las Pailas, departamento Cachi. Realizado por muralista Jesus Walpac Flores.....	232
Ilustración 23. Conflicto con el Campo. Marcha en Apoyo al Gobierno. Año 2008.	244
Ilustración 24. Marcha por el Bicentenario del SCP columna NOA	251

Ilustración 25. Marcha por el Bicentenario del ENOTI.....	254
Ilustración 26. Panfleto entregado el 20 de mayo, en la Marcha del Bicentenario	255
Ilustración 27. Bandera argentina, salteña y diaguita, Plaza central de Cachi. Semana de los pueblos Pueblos Originarios, abril de 2016	278
Ilustración 28. Etiqueta del vino Kallchak, frontal y trasera	280
Ilustración 29. Corte de la Ruta Nacional N° 40, puente de ingreso al pueblo de cachi, diciembre de 2010.....	284

3. Tablas

Tabla 1. Población indígena con conciencia de tal (quienes se identifican como indios).....	108
Tabla 2. Población Indígena con conciencia de tal (autoidentificados como indios).....	108
Tabla 3. Declaración de Compromisos de la Organización Diaguita Regional.....	188
Tabla 4. Elementos y significados de la bandera diaguita	199
Tabla 5. Población perteneciente al pueblo diaguita y diaguita calchaquí por región y provincia .	226
Tabla 6. Organizaciones miembros del ENOPO.....	244
Tabla 7. Comunidades miembro de la ODS. Año 2010.	266

4. Anexos

Anexo 1. "VIII Asamblea Ordinaria del Pueblo Qullana Aymara", realizada en diciembre de 2003, Salta. Fuente: Revista El Chasqui Diaguita Calchaquí N° 2, Año 2005.....	313
Anexo 2. "Primeras Jornadas de Reparación Histórica de las Comunidades Diaguita Calchaquíes", realizadas en Paraje Río Grande, en Jasimaná. Fuente: Revista El Chasqui Diaguita Calchaquí, N° 1, Año 2005.	315
Anexo 3. "Declaración de Compromisos de la Organización Diaguita Regional"	317
Anexo 4. "Las Comunidades Indígenas en Tucumán", palabras de Pedro Santana. Fuente: Revista Huaico Lazo Americano, Año 1984, N° 23: 14-16 (reedición digital 2016)	323

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis materializa un largo camino y la conjunción /confluencia de personas, energías y confianzas.

En primer lugar, estas páginas tienen múltiples deudas institucionales y una fructuosa historia de respaldos, recursos y valorables colaboraciones humanas. Mi mayor gratitud a la Universidad Nacional de Salta, casa de estudios que me albergó durante muchos años, como estudiante, como docente y estimuló mi dedicación (y amor) a la investigación y a la extensión. Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas por la beca doctoral que me otorgó para financiar este trabajo y mi formación, y a la Universidad de Buenos Aires y al cuerpo docente por el proceso formativo. A Lorena Rodríguez y a Sebastián Valverde, mis directores, el hallazgo humano más valioso en este largo andar, gracias por su ininterrumpido acompañamiento, por su generosidad, por sus empujones y palabras de aliento.

En segundo lugar, mi agradecimiento es a cada persona, a cada historia y experiencia de “lucha” que esta tesis hace mención. Gracias por el tiempo, la paciencia y la confianza en los ejercicios de comprender sus vidas y sus luchas.

Por último, gracias a mi red de vida. Con todo el corazón, dedico este trabajo a Valentina, un “logro” personal que se llevó muchos de nuestros primeros tiempos y de gran cantidad de las valiosas energías en su infancia. Espero que además de ejemplo de cómo los avatares y dilemas entre la maternidad y la formación profesional tienen lugar, de cuenta de cómo los esfuerzos de múltiples naturalezas y orígenes, y las persistencias, al final, tienen sus frutos. A Maximiliano por su incondicionalidad y a nuestra relación que, en el proceso de construcción constante, esta tesis nos acompañó gran trecho.

A mis padres, Ely y Josi, y a mis hermanos, Rocio, Luciana y Gabriel, por sus apoyos y sus infinitos ejercicios en los intentos de comprender y comprenderme en la dilación del punto final de este texto. A Romina, Ana Sol y a la familia del corazón, los vecinos Muñoz Sanso, por la dedicación y el amor en el cuidado de Valentina en los muchos momentos de trabajo de campo, lectura y escritura que este texto implicó.

A mis colegas, amigas y compañeras de maternidades, Paula Milana y Andrea Villagrán, porque en ellas encontré no sólo el soporte para mantener en vista los objetivos académicos, la inspiración y los bastiones más firmes durante aquellos (muchos) momentos donde bajar los brazos se volvió opción, sino también las antropólogas más apasionadas, generosas y comprometidas que conocí. Gracias por creer en mí y gracias por ser parte de este largo proceso, mucho de lo que aquí se plasma es por y desde nuestro caminar juntas.

INTRODUCCIÓN¹

Este trabajo de tesis recorre, reconstruye y analiza las políticas colectivas del pueblo diaguita calchaquí en la provincia de Salta y la configuración de diversos proyectos políticos entre fines de 1990 y 2015. Desde un enfoque procesual y con perspectiva etnográfica, aquí proponemos un acercamiento a experiencias de “lucha/s” que tuvieron lugar en el periodo señalado, buscando dar cuenta de la complejidad de los procesos de formación de grupo y la heterogeneidad de prácticas, de los marcos de sentidos en que se construyeron estas experiencias colectivas y sus vinculaciones variables con diferentes niveles de estatalidad.

A mediados del 2008, conocimos de manera fortuita a dos trabajadores de la construcción quienes, además de realizar tareas de albañilería que les permitían sustentar su vida y la de sus familias, ejercían diversos cargos de representación en la comunidad diaguita Juan Calchaquí. Asentado en Villa Floresta, barrio ubicado a cinco minutos del corazón de la ciudad de Salta, este grupo estaba conformado por alrededor de veinte familias “vallistas”, es decir que sus miembros eran oriundos de los Valles Calchaquíes. Este espacio involucra un sistema montañoso atravesado por valles, quebradas y cerros surcados por el Río Calchaquí, donde el pueblo diaguita ancla su territorialidad. Se ubica en el sector centro-oeste de la provincia de Salta y comprende los departamentos de Cafayate, San Carlos, Cachi, Molinos y La Poma. Asimismo, se extiende más allá de sus fronteras salteñas, abarcando también las provincias de Catamarca y Tucumán.

En aquel entonces, las energías de estos dirigentes estaban concentradas en lograr el reconocimiento estatal de la comunidad como colectivo indígena; tramitaciones que realizaban desde el 2001, año en que la provincia de Salta se vio obligada a iniciar

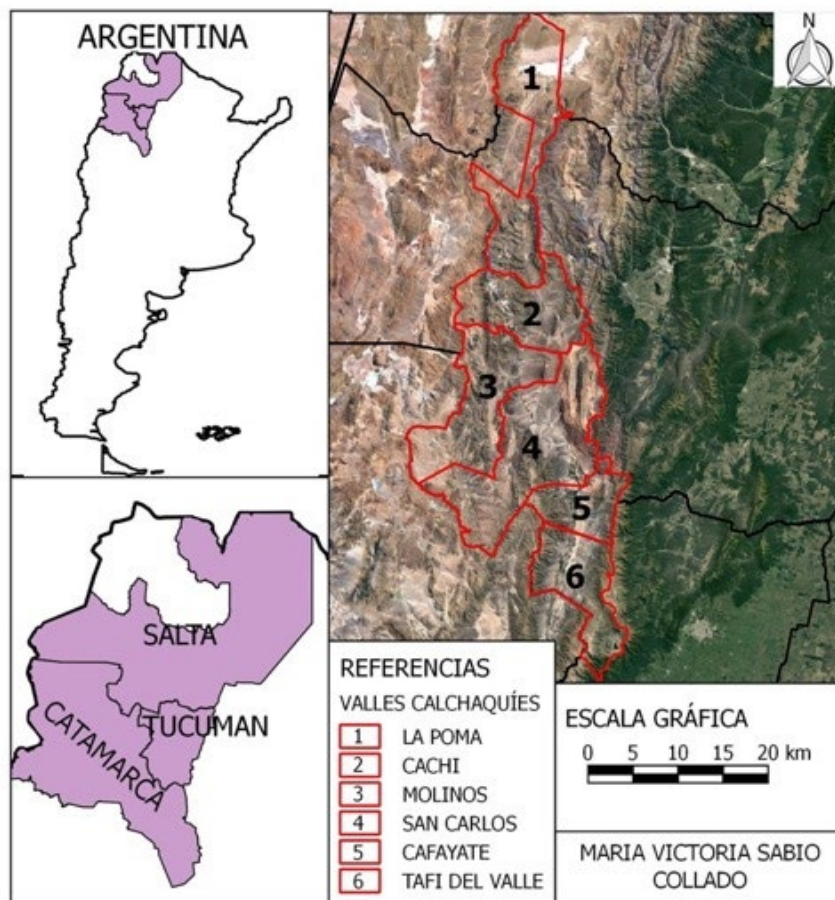
¹ Aclaraciones para la lectura: en este trabajo de tesis utilizamos comillas dobles para referir categorías y expresiones nativas y reservamos el uso de itálicas para conceptos, categorías analíticas y citas bibliográficas. La redacción busca preservar la identidad de los actores, omitiendo dar nombres y otros datos considerados prescindibles para la comprensión del lector. Asimismo, recurrimos a la denominación diaguita o diaguita calchaquí de modo indistinto.

gestiones para ampliar la cantidad de pueblos originarios hasta ese momento reconocidos estatalmente.² Los vericuetos administrativos y las trabas de distinta naturaleza que se interponían en la consecución de su personería jurídica, los llevaron a considerar que la universidad y específicamente antropólogos podríamos elaborar informes técnicos, a modo de pruebas científicas que acreditaran su cuestionada identidad. Esta singular demanda devino en la formulación de un Proyecto de Extensión Universitaria, ejecutado en 2009.³ Uno de los obstáculos que los dirigentes identificaban remitía a cómo su forma de habitar en espacios urbanos –su vida ciudadana– se contraponía con la naturalización en el Estado de un conjunto de rasgos y principios que definirían al indígena como sujeto anclado en un tiempo remoto, con formas de vida igualmente inmanentes y cuyos espacios de vida se ubicaban en el mundo rural. Pero la indigeneidad parecía vedada no sólo a quienes habían atravesado procesos de reterritorialización y comunalización en espacios urbanos, sino también a quienes proclamaban su pertenencia al pueblo diaguita calchaquí. En este sentido, las ausencias decretadas por los relatos de alteridad hegemónicos sostenían que los Valles Calchaquíes y los espacios adyacentes estaban despoblados de indios desde hacía considerable tiempo. El carácter aparentemente indeleble de esta premisa histórica, indisolublemente ligada a la labor de las academias locales y extralocales, continúa operando hasta el presente, aun cuando el propio Estado lo reconoce como pueblo originario y lo incluye en su cartografía de alteridad interna.

² Ubicada en la región del Noroeste argentino (NOA), la Provincia de Salta presenta una gran diversidad ambiental, cultural y lingüística. En comparación con el porcentaje nacional de personas autoidentificadas como indígenas o descendientes de ellos (poco más del 2%), la provincia registra una cantidad considerable. En 2010 se registraron 79.204 personas auto reconocidas como descendientes de pueblos originarios (un 6,6% del total de población de la provincia). A su vez, el 57,4% habita en zonas urbanas y periurbanas, y un 42,6% reside en zonas rurales (INDEC, 2010). Esto implica que, si bien la mayor parte sigue siendo urbana, encontramos una mayor proporción de población rural, mayor que la media nacional. Actualmente se autoidentifican al menos catorce pueblos originarios que –excepto el pueblo iogys– cuentan con el reconocimiento del Estado nacional. Sin embargo, sólo nueve son reconocidos a nivel provincial –chané, chorote, chulupí, guaraní, tapiete, toba, wichí, diaguita calchaquí y kolla– mientras que otros cinco –lule, tastil, atacama, iogys y weenhayek– están en lucha para lograrlo. Cabe mencionar que el reconocimiento e incorporación del pueblo diaguita calchaquí como pueblo indígena de la provincia se logró recién en el año 2003 (ver Capítulo 3).

³ Proyecto de Extensión Universitaria con participación estudiantil de la Universidad Nacional de Salta, denominado: *Memoria e Identidad. El proceso organizativo de la comunidad Diaguita Juan Calchaquí de Villa Floresta en la Capital de Salta*. Bajo la dirección de Estela Vázquez. Años 2009-2010.

Mapa 1. Área de estudio. Valles Calchaquíes



Fuente: Elaboración propia en base a Qgis

Las inquietudes por cómo las familias que componían la comunidad Juan Calchaquí tejían y negociaban su ser juntos, en la heterogeneidad de sus genealogías, experiencias y trayectorias migratorias y de movilidad urbana, nos llevaron a dar inicio a una investigación plasmada en gran parte en la tesis de licenciatura (Sabio Collado, 2012). Ello implicó sucesivas instancias de trabajo de campo entre 2008 y 2012 en Salta Capital y sus alrededores, el Valle de Lerma (sector centro sur de la provincia de Salta), donde estaban constituidas jurídicamente o en proceso de conformación otras cuatro comunidades diaguitas. El objetivo general fue analizar tanto los modos en que operaban y se desenvolvían los procesos de auto-reconocimiento diaguita, como los contextos, condiciones y anclajes que los habilitaban. Partiendo del supuesto de que la trayectoria de la comunidad Juan Calchaquí permitía comprender tanto estas dinámicas de identificación y pertenencia indígena como su política colectiva, definimos como estrategia analítico-metodológica principal la reconstrucción de su proceso de conformación comunitaria.

De esta forma, la investigación de grado se remontó a las décadas de 1960 y 1970, cuando familias provenientes de distintos lugares de los Valles Calchaquíes comenzaron a asentarse en las periferias de la capital salteña. Este recorte nos permitió reconstruir las trayectorias de quienes sostenían su membresía de la comunidad Juan Calchaquí, específicamente cómo se instalaron en Villa Floresta. Así, indagamos en los móviles de las migraciones rurales-urbanas y en los contextos socioeconómicos locales y regionales que las impulsaban. Entre otros aspectos, pudimos observar la convergencia de los iniciáticos procesos de desintegración del sistema social de las fincas y la consecuente expulsión de las familias trabajadoras residentes, asociados al inicio de una nueva forma de organización del trabajo y de producción agrícola; la expansión de intereses empresarios sobre tierras anteriormente consideradas improductivas, donde las familias poseedoras organizaban la reproducción de su vida. También identificamos el aumento de la demanda de trabajadores temporarios para la realización de actividades agroproductivas en distintos nodos agrícolas del país y la demanda de mano de obra en una ciudad y región en exponencial crecimiento.

Continuando con esta reconstrucción, indagamos cómo a partir de los años noventa la multiplicidad y heterogeneidad de memorias y de experiencias de vida de estas familias –relacionadas tanto a los territorios de origen como al hecho de habitar en la ciudad de Salta– fueron resignificadas como elementos comunes y compartidos entre sus miembros, habilitando la posibilidad de pensarse y sentirse como pertenecientes a un colectivo. La particular proveniencia de los Valles Calchaquíes, categoría espacial definida como el lugar de anclaje del pueblo diaguita, se constituyó para los actores en el clivaje principal de auto marcación de alteridad. Esta procedencia fue definida como criterio excluyente de pertenencia a la comunidad, requiriendo dar muestras fehacientes de ello, por ejemplo, a través de actas de nacimiento; además de otros criterios nativos de identificación, entre ellos los fenotípicos.

La investigación también nos permitió avizorar cómo ciertas características de la organización de la producción en los valles, principalmente bajo sistemas agropastoriles, junto a las formas de organización del trabajo familiar, eran asumidas como modos de vida propiamente diaguitas. De igual modo, los saberes prácticos que los posibilitaban, hechos cuerpo en los vallistos, eran concebidos como evidencias de la permanencia histórica de las familias en esas tierras. Asimismo, identificamos y reconstruimos otras

tramas que articulaban el relato grupal. En primer lugar, aquellas vinculadas a la posesión precaria de sus tierras y la consecuente inseguridad en el acceso a los medios que garantizaban la reproducción de la vida, condiciones que forzaron a los miembros de la comunidad al éxodo de sus territorios. En segundo lugar, los modos en que recrearon en la ciudad salteña esas formas de vida definidas como propias también nutrieron dicha narrativa de grupo. Por ejemplo, a través de la creación de sembradíos y la crianza de animales menores como complemento del salario, y la continuidad de prácticas culturales consideradas ancestrales, como el festejo de la pachamama y el carnaval.

Un punto de inflexión en este proceso de conformación como colectivo tuvo lugar a fines de la década de 1990, cuando el tropo de identificación cuyo anclaje radicaba principalmente en el ser vallistos, se trastocó y dio paso a una identificación en clave indígena. En este paso de un estado de clandestinidad de su identidad originaria a la reivindicación pública de su pertenencia fue nodal el accionar de un dirigente, uno de los dos albañiles que conocimos en 2008, quien había regresado a Salta luego de varios años de residencia en Buenos Aires, Ariel Sato. Allí, su activa militancia en partidos políticos vinculados al peronismo y en causas de derechos humanos le había permitido establecer vínculos con instituciones indigenistas y reconocidos líderes indígenas del país, entre ellos dirigentes diaguitas tucumanos que residían o realizaban gestiones en la capital porteña. Estos vínculos cobraron importancia cuando regresó al barrio y empezó a presidir encuentros de reflexión colectiva en torno a las vivencias y a los modos de vida en los territorios, impulsando desde estos espacios al auto-reconocimiento indígena de las familias allí establecidas. En este sentido, propuso “organizar” la comunidad, categoría nativa con la que refería al inicio de los trámites para la consecución de la personería jurídica. Aunque la misma, como hecho jurídico, fue diligenciada en 2001 en sucesivas instancias provinciales, la negativa de las instituciones a tal reconocimiento influyó en la decisión de gestionarla desde 2006 a través del Estado Nación. De esta forma, en el año 2010 se logró el reconocimiento de la Juan Calchaquí como comunidad originaria, otorgándole personería jurídica inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RE.NA.CI), en la órbita del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

En el transcurso de la pesquisa, identificamos el lugar destacado de aquellos trabajadores de la construcción en el pasado reciente, quienes junto a referentes de otras comunidades diaguitas del NOA, principalmente de Tucumán, fueron motorizando los procesos de

visibilización indígena y estimulando el progresivo auto-reconocimiento como diaguitas en la región Calchaquí. Asimismo, estos líderes fueron reconocidos por sus pares como gestores del proceso político diaguita, como hacedores y protagonistas de una nueva etapa en la historia del pueblo: el momento de su “reorganización política”. Esta categoría remitía a un entretendido de prácticas políticas que buscaban consagrar a los integrantes del pueblo diaguita como actores políticos y su reconocimiento como sujetos de derechos.

Los dirigentes de la comunidad Juan Calchaquí no sólo cobraron protagonismo en la recreación de memorias históricas de resistencia, sino que, además, fueron considerados como fundadores de la Organización Diaguita Regional (ODR). La misma se constituyó formalmente en 2005, siendo integrada por comunidades de Salta, Tucumán y Catamarca. A medida que transcurría el tiempo se fueron incorporando otras de La Rioja y de Santiago del Estero, hasta articular en el año 2009 a cerca de ochenta comunidades en esas cinco provincias.⁴ En la heterogeneidad de los colectivos que la componían y en la diversidad de situaciones y contextos en que éstos se encontraban, el proyecto de esta supra organización fue aunar y canalizar los esfuerzos para “luchar”, prioritariamente, por el “territorio ancestral diaguita”.

En el año 2010, mientras transcurría nuestro trabajo de campo, la ODR se fracturó en núcleos de funcionamiento autónomo. A partir de esta ruptura surgió la Organización Diaguita de Tucumán (ODT), que aunó gran parte de las comunidades tucumanas y, temporalmente, catamarqueñas; la Organización Diaguita de Salta (ODS), constituida por alrededor de treinta comunidades distribuidas entre los Valles Calchaquíes y el Valle de Lerma, además de dos asentadas en el Valle de Choromoro o de Trancas, en la vecina provincia de Tucumán; la Unión Solidaria de Comunidades Diaguito Kakana de Santiago del Estero (USCDK). En el caso de La Rioja, las tres comunidades que habían participado de la ODR no habrían conformado una organización que las articulara (Boixadós y Larisgoitia, 2020).

⁴ En cada una de estas provincias se recurre a diferentes términos para definir la pertenencia a la nación diaguita. En Salta son usuales las categorías “diaguita calchaquí” y “diaguita”. Mientras que la primera refiere a las comunidades pertenecientes al pueblo cuya territorialidad queda circunscripta a los Valles Calchaquíes, la segunda distingue aquellas ubicadas fuera de la región calchaquí, como por ejemplo en el Valle de Lerma. En el caso de Tucumán, es habitual la recurrencia a los nombres de las parcialidades prehispánicas, como por ejemplo los “chuschagastas”, “quilmes”, “amaichas”, entre otros. La categoría de “diaguita kakano” se utiliza en Santiago del Estero, donde además las comunidades se denominan “ayllus”.

En el marco de aquella pesquisa y producto de la apertura del trabajo de campo hacia la interacción con dirigentes e integrantes de otras comunidades diaguitas, comenzamos a prestar especial atención a los procesos políticos diaguitas, a sus “luchas”. A partir de una beca doctoral otorgada por CONICET en el período 2012-2017, y continuando el estudio en terreno hasta el 2019, nos propusimos reconstruir y analizar desde una perspectiva antropológica el proceso de conformación de la ODS y las acciones encaradas desde este colectivo, atendiendo a sus mutantes relaciones con el Estado y las transformaciones capitalistas en los Valles Calchaquíes salteños acontecidas durante las últimas décadas.

Como todo proceso de investigación, el objetivo y la unidad de análisis fueron redefiniéndose hasta el momento preliminar a la escritura de esta tesis. En esa dirección, la investigación pasó de constituir un estudio de caso al abordaje de distintas experiencias de colectivización diaguita que reclaman su ciudadanía especial, recurren a específicos repertorios de demandas y definen modalidades organizativas propias. En consecuencia, el objetivo de esta tesis es reconstruir la conformación y reconfiguración de colectivos diaguitas en la Provincia de Salta en tanto sujetos políticos que demandan al Estado la creación y efectivización de derechos particulares, desde fines de la década de 1990 hasta el año 2015.

De este modo, en este trabajo pretendemos plasmar once años de investigación antropológica con colectivos diaguitas de Salta y de trabajo de campo en territorios reclamados como propiedades ancestrales. A continuación, nos detendremos en el derrotero etnográfico y en las sucesivas acotaciones del objeto de investigación.

1. Desandar el recorrido etnográfico y redefinir el problema de investigación⁵

Además del desafío que implica el abordaje de una extensa unidad de estudio en un amplio periodo de pesquisa, debí experimentar como investigadora reposicionamientos en el vínculo que los actores mantenían conmigo, o en todo caso mutaciones en las interacciones. Estas situaciones imponderables afectaron los rumbos de la investigación y el trabajo de campo, e influyeron decisivamente en la redefinición de los objetivos

⁵ De manera excepcional, en este apartado recurrimos al uso de la primera persona en singular, a fines de referir a la trayectoria personal como antropóloga en este contexto y así explicitar la trastienda de la investigación, las distintas etapas de trabajo de campo, así como las decisiones teóricas y metodológicas que guían esta tesis.

propuestos, así como en la selección de las fuentes y de las estrategias metodológicas. En relación con estos aspectos de la investigación, distingo entre 2008 y 2019 tres momentos diferenciales.

1.1. Primer momento: de consentimientos y de colabor (2008-2014)

El primer momento abarcó desde el año 2008 hasta 2014. Durante este lapso temporal no sólo tuvo lugar la pesquisa que dio lugar a mi tesis de licenciatura, realizada en la ciudad de Salta y localidades del Valle de Lerma, espacios denominados en términos operativos por los dirigentes de la ODS como “nodo Salta” o “nodo centro”; sino que además incluyó los dos primeros años de mi investigación doctoral. Así, desde 2012 a 2014, prioricé la tarea etnográfica en los departamentos del sector centro-sur de la provincia de Salta, específicamente en San Carlos y Cafayate, sección referida como “nodo Cafayate” o “nodo sur”.

En gran medida, la intensidad del trabajo en esas latitudes obedecía a que también constituían la unidad de estudio de un equipo de investigación del que formé parte entre 2010 y 2017, cuyos proyectos proponían problematizar el cambio social desde los años setenta, prestando especial atención a la reestructuración productiva vinculada a la vitivinicultura –principal actividad económica de la zona, junto al turismo– y a la reorganización del trabajo.⁶ El foco estaba puesto en el estudio de algunos impactos que esas modificaciones suponían al desestructurar el entramado relacional entre patrones propietarios y trabajadores residentes en las fincas de los Valles Calchaquíes.

Al reconstruir genealógicamente los procesos colectivos diaguitas, los actores indicaban que en la porción tucumana del Valle se encontraban los “gérmenes” de su “reorganización” como pueblo. Con estas palabras aludían a sus iniciáticas experiencias de reivindicación como sujetos de derecho, que se retrotraen a la década de 1970 y que posibilitaron la creación de la ODR a mediados del 2000 y su decantación en la ODS en la década siguiente. Por esta razón, además del sector austral del Calchaquí salteño,

⁶ Se trata de los proyectos de investigación del Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta: “*Procesos Sociales en Salta. Siglo XX. 2ª Parte: Sociedad, Política y Cultura. Relaciones entre Provincia y Nación*” N° 1760 (dirigido por Estela Vázquez) y “*Mundos imaginados, mundos posibles. Salta pasado y presente*” N° 2105 (dirigido por Estela Vázquez y Andrea Villagrán).

durante esos años también realicé trabajo de campo y de archivo en el departamento Tañi del Valle.

Durante este primer momento fue relevante mi labor con las autoridades de la Juan Calchaquí, quienes simultáneamente ejercían cargos de representación en la ODR como referentes de Salta (entre 2005 y 2009) y en la ODS (entre 2010 y 2014). En ese contexto elaboramos un acuerdo expresando el consentimiento para la realización de mi trabajo investigativo. Esa labor implicaba, como contraprestación, avanzar en el relevamiento y construcción de información que desde la antropología respaldara sus demandas y fortaleciera sus luchas. De igual modo, incluía instancias de seguimiento, lectura y discusión de mis avances por parte de los delegados. Este piso de acuerdos y compromisos permitieron definir y calificar nuestras acciones mutuas como acciones colaborativas en distintos espacios colectivos y en instancias contenciosas. Personalmente, sentí comodidad aferrándome a los paradigmas epistémico-metodológicos que propugnan la investigación colaborativa y, específicamente, lo que Rappaport (2018) llama la “*etnografía colaborativa*”, aquella que concibe a la etnografía como un proceso de co-construcción de conocimiento con nuestros interlocutores e involucrada con los proyectos políticos de los actores.

Así, durante estos años participé no sólo en reuniones de la comunidad, en Villa Floresta, sino también en asambleas locales de la ODR y luego de la ODS. Los encuentros se realizaron en los Valles Calchaquíes, en su porción salteña. Tanto en las asambleas comunitarias como en los encuentros propios de la organización, fue habitual que me asignaran las tareas de elaborar las actas de estos encuentros y contribuir en la concreción de acciones tales como presentaciones y pedidos de audiencias a distintas autoridades de instituciones estatales. Además, colaboré en la formulación, presentación y ejecución de proyectos de distinta naturaleza. En el caso de la Juan Calchaquí, entre 2009 y 2011, trabajamos en cuatro proyectos extensión universitaria. Mientras que los dos primeros buscaban reconstruir memorias y trayectorias de las familias integrantes de la comunidad, en miras a elaborar el informe antropológico requerido para gestionar su personería jurídica; otros dos, que finalmente no se ejecutaron, proponían mejorar la calidad de vida de las familias en Villa Floresta, uno de los barrios más poblados y vulnerados de la ciudad de Salta, buscando resolver la falta de infraestructura y de provisión del agua domiciliaria, y el tratamiento de los residuos.

En cuanto a la ODS, entre 2010 y 2012 acompañé en la elaboración, presentación y ejecución de un Proyecto de Fortalecimiento Institucional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios, financiado por el INAI y destinado a veintitrés comunidades diaguitas calchaquí de Salta y dos de Tucumán, nucleadas en la organización. En sintonía con esta iniciativa, entre 2013 y 2015 la ODS fue beneficiaria de un proyecto de Fortalecimiento Jurídico, financiado también por el INAI, en el que colaboré en la fase de su formulación. Su objetivo era brindar asistencia jurídica a las comunidades diaguitas para la defensa y resguardo de los territorios y de su posesión tradicional, frente a la emergencia establecida por la Ley N° 26.160 de Emergencia en Materia de Posesión y Propiedad de Tierras que ocupan las comunidades indígenas y sus prórrogas en 2009, 2013, 2017 y la última en 2021.⁷

Asimismo, durante el período referido la práctica etnográfica se desarrolló en un contexto de multiplicación de los conflictos territoriales, siendo en 2009 el asesinato de Javier Chocobar, cacique de la comunidad diaguita Los Chuschagasta, en manos de un empresario local y titular registral de las tierras reclamadas, la mayor expresión de la escalada de violencia.⁸ A su vez, en Salta adquirieron visibilidad pública tres conflictos. El primero, entre 2011 y 2012, fue la disputa de la comunidad de Animaná (departamento San Carlos) con una multinacional productora de vinos que desmontó ilegalmente grandes extensiones de tierra para expandir su cultivo de vid. Éstas, consideradas hasta ese entonces como inutilizables para la vitivinicultura por la escasez de agua, habían permanecido como base de la economía de la subsistencia de las familias comuneras. El segundo, entre 2009 y 2013, fue el conflicto de la comunidad diaguita El Divisadero (departamento Cafayate) con dos empresarios y titulares dominiales que estaban decididos a avanzar en la construcción de un hotel boutique y un importante negocio inmobiliario tipo country. Por último, el violento desalojo de familias pertenecientes a la

⁷ Ley sancionada en 2006 que declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de tierras ocupadas tradicionalmente por comunidades indígenas en Argentina, con el fin de suspender los desalojos y realizar un relevamiento técnico, jurídico y catastral de los territorios indígenas.

⁸ Javier Chocobar fue asesinado el 12 de octubre de 2009 mientras otros tres comuneros fueron heridos con armas de fuego, en manos de Darío Luis Amín y dos ex policías, Luis Humberto Gómez y José Eduardo Valdivieso. El juicio por el homicidio de la autoridad de la comunidad, la tentativa de homicidio de los otros comuneros y la portación ilegal de armas, se desarrolló en la Sala Penal de San Miguel de Tucumán durante el año 2018, culminando en un fallo histórico que condenó al autor con más de veinte años de prisión y a los otros dos con más de diez años. Sin embargo, en julio del 2020, por no haberse dictado la sentencia firme, los tres partícipes fueron liberados.

comunidad de Las Pailas (departamento Cachi) y la destrucción de sus viviendas con el paso de una topadora en 2010, así como la represión policial de 2014, en el marco de sucesivas tentativas por parte de empresarios locales y extranjeros para ejecutar proyectos turísticos e inmobiliarios sobre tierras reclamadas por la comunidad por posesión ancestral.

Frente a estos sucesos, mi colaboración con los referentes diaguitas implicó la elaboración de comunicados de prensa donde se denunciaba el incumplimiento de la legislación indígena y el accionar abusivo por parte de la fuerza policial. En su gran mayoría estos eran socializados a través de redes sociales y algunas radios comunitarias. De igual forma, también obré de intermediaria con sectores de la prensa abocados al tratamiento de cuestiones indígenas, e intervine en la gestión de pronunciamientos de la Escuela de Antropología y la Facultad de Humanidades de la UNSa.

También participé en diversas marchas realizadas en la ciudad de Salta, en el interior de la provincia y en la ciudad de Buenos Aires. Las más significativas fueron la multitudinaria marcha en apoyo a la Ley N° 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual; la Marcha de los Pueblos Originarios por el Bicentenario argentino y su versión a nivel provincial, realizada en la ciudad de Orán, en el norte de Salta. También acompañé a algunas autoridades diaguitas que ocupaban cargos en el Estado en actos públicos organizados por el INAI, el Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta (IPPIS), la Secretaría de Agricultura Familiar (SAF), el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), en Salta Capital y en los Valles Calchaquies, así como en otros territorios.

Por último, considero relevante referir mis intervenciones como asesora del equipo del departamento de Educación Intercultural Bilingüe, dependiente del Ministerio de Educación de la Provincia de Salta, que tenía a su cargo el desarrollo de capacitaciones en ciencias sociales, contextualizadas en la cultura del pueblo diaguita y destinadas a docentes de los departamentos de Cachi, La Poma y Molinos.

1.2. Segundo momento: acusaciones, limitaciones y reformulación del proyecto (2014-2017)

El tránsito al segundo momento tuvo lugar a mediados de 2014, cuando se hizo evidente un punto de inflexión en la dinámica colectiva de la ODS y su comisión directiva. El desplazamiento de la primera generación de dirigentes de la organización, conformada por hombres y mujeres de mediana edad y entre quienes se destacaba el rol ejercido por las autoridades de la comunidad Juan Calchaquí, tuvo lugar luego de que la relación con jóvenes militantes diaguitas se fuera minando hasta constituirse en dos facciones opositoras. Se trataba de una generación de representantes jóvenes, hombres en su gran mayoría, con trayectorias de vida en las ciudades, frecuentes experiencias de militancia político-partidaria y de formación terciaria y universitaria.

El cambio de gestión devino rápidamente en considerables transformaciones en la composición del grupo dirigenal y en los modos de tomar decisiones, así como en las relaciones de la organización con otros actores e instituciones. Particularmente, me interesa referir cómo se modificó la relación con profesionales de distintos campos científicos, ante todo antropólogos y arqueólogos que trabajábamos en territorio. Estas transformaciones repercutieron en mi relación personal con los actores y, por tanto, en el proceso de construcción de conocimiento.

Si la vieja generación de dirigentes consideraba oportuno y estratégico el trabajo en colaboración con antropólogos y arqueólogos en que dicha tarea fuera consensuada y controlada por los delegados de la organización; la nueva generación puso al conocimiento científico bajo la lupa y se posicionó abierta y críticamente ante la labor de las ciencias antropológicas. La exigencia consistía en adecuar el vínculo entre ciencia y pueblos originarios, reconociéndolos como sujetos políticos y ajustándose a los marcos normativos vigentes. Al son de consignas políticas embanderadas por otras organizaciones y movimientos indígenas del país, la ODS comenzó a articular las históricas demandas territoriales y la búsqueda de autonomía con el reclamo del establecimiento y ejecución de un procedimiento obligatorio de Consulta Previa, Libre e Informada para toda persona o institución con pretensiones de desarrollar acciones que los incumbieran o afectasen potencialmente.

De esta forma, ciertas características del conocimiento científico y antropológico se tornaron blanco de críticas por los actores. Se objetó reiteradamente el vínculo histórico de la Antropología con el surgimiento del imperialismo y el desarrollo del capitalismo, así como la responsabilidad de éstos en la definición inicial de su objeto de estudio, encarnado en otredades referidas como exóticas, atrasadas, subdesarrolladas, entre otras categorías. En relación con esto último, se reclamó a los antropólogos su rol en la elaboración y reproducción de estereotipos de sujetos indios y de identidades étnicas entendidas como una suma de diferencias culturales objetivas e inmutables. En el caso del pueblo diaguita de Salta y en un entorno de contiendas por derechos de propiedad, el debate tendió a plantearse en términos de cuán verdaderos o truchos eran quienes se autoadscribían al pueblo.

No menos frecuente fue la insistencia de estos actores en el rol desempeñado por la disciplina en los procesos de expropiación de los territorios comunitarios, particularmente a través del diseño y aplicación de políticas de Estado que justificaban el avance sobre sus vidas y sus tierras en nombre del desarrollo. Al mismo tiempo, refrescaban la cuota de responsabilidad antropológica en la obliteración o insonorización de sus voces, en la negación de la autenticidad del pueblo diaguita como sujeto colectivo, así como la apropiación de las memorias, materialidades y cuerpos con los que antropólogos y arqueólogos trabajamos. Estas impugnaciones de los dirigentes a la disciplina como voz autorizada en los procesos de construcción de alteridad, también daban cuenta de las formas en que dichos profesionales se pronunciaban sobre y por pueblos indígenas, desde posiciones paternalistas o de superioridad moral.

Como parte de este proceso de construcción de la política colectiva diaguita, se fueron delineando específicas modalidades de reflexión y acción. En primer lugar, comenzó a intensificarse el nucleamiento hacia adentro de los grupos, a la par de evidenciarse una suerte de monopolización de las relaciones hacia afuera con el Estado en general y con agentes estatales con trabajo en terreno en particular, sobre todo por parte de la comisión directiva de la ODS. Surge aquí una distinción práctica y valorativa nativa entre “técnicos en terreno” y “académicos del terreno”, siendo los primeros relativamente menos cuestionados por su permanencia en el lugar y valorada su estancia en los territorios como muestra de su compromiso, en detrimento de los segundos.

En segundo lugar, se instauró una consigna política de fuerte y progresivo anclaje: el “retorno a hablar en primera persona”. Para la generación de jóvenes dirigentes significó un elemento de contrapunto con sus antecesores, a quienes los calificaban como luchadores “moderados”. En este sentido, la nueva gestión rechazaba acciones que adjetivaba como “indirectas”, es decir, como producto de la intervención de terceros, aduciendo que éstas obstaculizaban la lucha, el empoderamiento y el reconocimiento del pueblo diaguita como actor político.

En los casos en que la disposición de profesionales propios no podía tener lugar, se desplegaron dos alternativas: la primera implicaba consagrar a un profesional no indígena, considerado de confianza, como voz autorizada o como referente para evaluar quiénes podían entrar o no en territorio diaguita. Esto no sucedió en el campo de la Antropología Social pero sí, con claridad, en la Arqueología. Aunque se presentaban diferencias hacia adentro de la organización en relación al grado de permeabilidad que debía instaurarse en los territorios respecto de los antropólogos; fue recurrente su advertencia con respecto a que “no éramos bienvenidos”, o si estábamos allí nos recordaban que no tenían alternativas o que éramos “un mal necesario”. En esa heterogeneidad de posiciones, la consideración del vínculo con profesionales como estratégico, explicaban en gran parte la continuidad de mi relación con los actores.

En el caso de la Arqueología, fue más común la negociación de acuerdos y consentimientos para los trabajos en terreno o, con mayor formalismo, la ejecución de protocolos de consulta. En caso de que estas consultas participativas no tuvieran lugar, los actores accionaban punitivamente contra profesionales e investigadores que, por omisión o desconocimiento, no las implementaban. La disconformidad se expresaba en prácticas intimidatorias de escrache y denuncia. Un aspecto interesante de las críticas mencionadas es que no sólo fueron difundidas por redes sociales, sino que fueron realizadas en las mismas instituciones científicas y en eventos académicos como congresos y jornadas.

Dado que los antropólogos formamos parte del tejido social que estudiamos y que nuestro modo de producción de conocimiento conlleva el estar ahí y poner el cuerpo (Domínguez Mon y Saslavsky, 1988; Guber, 2013), las reconfiguraciones en la trama social indicada líneas arriba implicaron cambios sustanciales en mi práctica investigativa y en los modos de relacionarme con los actores. Con ello quiero señalar las particularidades de una

relación que desde 2014 en adelante pasó de ser acordada a incierta, heterogénea y discontinua.

A diferencia de las situaciones vividas por otros colegas como las mencionadas arriba, en mi caso las reglas y procedimientos instaurados por la segunda generación de autoridades de la ODS, no fueron claros ni uniformes. Si bien mi contacto y diálogo se dio de manera permanente con ambas generaciones de dirigentes, las decisiones del grupo entrante de no permitir el ingreso de outsiders a espacios propios de la organización, interrumpieron e imposibilitaron mi presencia en territorio como lo había hecho hasta mediados del 2014.

El hecho de que mis intereses fueran los procesos de organización colectiva y sus “luchas”, en un contexto de recrudecimiento de las contiendas territoriales, fue un elemento que sembró preocupación, incomodidad y sospechas entre los dirigentes, ante todo con respecto a la finalidad y los destinatarios posibles de mis intervenciones. Esto derivó, incluso en momentos de mayor acercamiento, en una vigilancia continua sobre qué hacía y con quiénes me relacionaba. De modo circunstancial, este control conllevó que mis producciones escritas fueran revisadas, observadas y objetadas por los delegados de la ODS. No menos recurrentes fueron las advertencias sobre los posibles efectos en caso de que no obrara con cautela o no me ciñera a los preceptos y lineamientos por ellos establecidos para nuestro vínculo. Entre algunas de estas pautas estaba la indicación de que no debía publicar ni socializar en espacios académicos textos que tematizaran aspectos o problemáticas del pueblo diaguita de Salta sin su previa revisión y autorización.

De manera excepcional intervine en el territorio como profesional, más allá de la investigación doctoral, sin estar exenta de tensiones como las mencionadas. En una ocasión fui seleccionada por el Ministerio de Educación de Nación para elaborar material de formación docente sobre el pueblo diaguita. Esta labor fue realizada en conjunto con los representantes diaguitas de Tucumán y Salta del Consejo Educativo Autónomo de los Pueblos Indígenas (CEAPI) y el material resultante fue presentado en una reunión a los delegados de la ODS para su evaluación, siendo finalmente aprobado y enviado a prensa para su publicación. No obstante, la impresión del material fue interrumpida por un delegado de la organización radicado en Buenos Aires, quien argumentó que no se había respetado la consulta.

Las situaciones recién mencionadas ilustran algunos aspectos de la política colectiva de la ODS entre mediados de 2014 y 2016, y contextualizan los modos en que se modificó el curso de la investigación. Las limitaciones para hacer trabajo de campo en espacios colectivos condujeron a una etnografía con preeminencia de la observación en desmedro de la participación y colaboración, a diferencia del primer momento.

Acorde a las condiciones de la interacción con los actores, debí redefinir los objetivos inicialmente propuestos y rediseñar las estrategias de análisis. En primer lugar, abordé las prácticas sociales de la ODS a partir de la diversificación de registros para su análisis. En segundo lugar, amplié el período bajo estudio –definido inicialmente entre 2010 y 2015 y acotado sólo al contexto de surgimiento y consolidación de la ODS– retrotrayéndome hasta fines de los años noventa y comienzos del 2000. Momentos en el que identificaba sucesos relevantes en el proceso de formación colectiva del pueblo diaguita de Salta: la primera militancia diaguita, como la nomino, al menos diez años antes de la conformación de la ODR; la constitución de las primeras comunidades indígenas pertenecientes al pueblo en términos jurídicos, el reconocimiento del mismo como pueblo originario que habita en el territorio provincial. Estas decisiones conllevaron al ajuste de la unidad de análisis de la investigación, abandonando el recorte que involucraba la ODS en su totalidad para dar paso al estudio de algunas experiencias de colectivización y articulación diaguita en la provincia de Salta.

1.3. Tercer momento: de aperturas y dilemas (2017-2019)

El tercer momento de la investigación tuvo lugar de 2017 hasta 2019 y subsume específicas transformaciones asociadas a los estilos de gobierno nacional y provincial, y su repercusión en la dinámica colectiva diaguita, así como en el vínculo de la ODS con los científicos sociales.

En primer lugar, la asunción de una nueva gestión de gobierno nacional a fines del 2015 trajo aparejada la retracción de las políticas indigenistas y el desguace de las instituciones del Estado encargadas de elaborar, monitorear o ejecutar políticas para la población originaria. En desmedro de aquellos espacios ganados durante la gestión anterior, el nuevo gobierno, despreocupado por cumplir garantías constitucionales, profundizó su perfil neoliberal y recurrió a las fuerzas de seguridad para reprimir protestas indígenas a lo largo del territorio nacional.

Al compás de la multiplicación de los conflictos territoriales, los medios de comunicación masiva lograron instalar algunas versiones afincadas en la ilegitimidad de las demandas territoriales indígenas. La arremetida de estos medios, tanto desde notas de prensa como programas televisivos, fue especialmente incisiva contra el pueblo diaguita de Salta y Tucumán, acusados de indios truchos, junto al señalamiento del pueblo mapuche como terroristas. Situaciones como éstas ameritaron el repudio al obrar de los medios e incluso al propio Estado, por parte de organizaciones sociales y de antropólogos que trabajábamos con pueblos originarios del país. En nuestro caso y en colabor con colegas antropólogas y arqueólogas de la UNSa y de la Universidad de Buenos Aires, apostamos al armado de una Red de Investigadorxs del Valle Calchaquí, a fines de incidir en torno a lo que sucedía en la región. Como respuesta redactamos un texto en el cual, desde el campo disciplinar rebatíamos los argumentos utilizados en aquellas notas, que circuló por diversos portales de noticias y que difundimos en programas radiales (Castellanos et al., 2018).

En segundo lugar, en este contexto creciente de desprotección jurídica de derechos, la ODS redefinió sus estrategias y redes de alianzas, dirigiendo parte de sus esfuerzos al afianzamiento de espacios propios para los pueblos originarios dentro de la UNSa. Esto le permitió articular sus luchas con distintos equipos de investigación, docencia y extensión universitaria. En ese sentido, si en el segundo momento del trabajo de campo predominaban las posturas más bien combativas asumidas por la organización hacia las instituciones académicas; en este tercer momento los diálogos dentro de la universidad empezaron a ser contruidos o, en todo caso, redefinidos según criterios propios.

En esta trama se destaca el trabajo con docentes y estudiantes de la Facultad de Ciencias de la Salud y de la Facultad de Humanidades. En relación a la primera, es significativo referir al espacio de la Comunidad de Estudiantes Universitarios de Pueblos Originarios (CEUPO),⁹ desde donde se instaló la necesidad de formar futuros profesionales de la salud con enfoque intercultural. Ello conllevó la revisión y modificación de las currículas de las carreras impartidas, propiciando actividades académicas abocadas a tal fin. En el año 2016 se dio uno de los logros más relevantes de esta articulación que involucró la labor de dirigentes de la ODS: la puesta en funcionamiento, dentro del Ministerio

⁹ Se trata de un espacio que nuclea a los estudiantes de pueblos originarios de la UNSa, constituido en 2010 a partir del desarrollo de un proyecto de Tutoría (Res. CS 196/10 y 197/10, Res. CD Fac. Salud N° 174/09) cuyo fin es acompañar, identificar y abordar problemáticas y necesidades que se les presentan en la vida universitaria.

Provincial de Salud, de la Red Interinstitucional e Intercultural para Pueblos Originarios, creada en 2014 por la Ley provincial N° 7856.¹⁰ Si bien esta Ley aún no fue instrumentada, se logró la inclusión de dos facilitadores indígenas y la creación en 2019 del Albergue del IPPIS en el municipio de Salta, en cuya apertura destaca la labor de un dirigente de la ODS, desempeñado desde 2016 como vocal diaguita y durante 2020-2021 como presidente del Instituto Provincial.

Por su parte, la Facultad de Humanidades tiene una trayectoria destacada en el pronunciamiento y en la intervención en situaciones de afectación a los derechos de pueblos originarios a través de informes y peritajes, que se retrotrae a la década de los noventa. Si bien estas acciones estuvieron mayoritariamente enfocadas en conflictos en la región del Chaco salteño, la Escuela de Antropología fue convocada entre 2016 y 2019 para elaborar informes y pericias antropológicas relacionadas al pueblo diaguita, en el marco de tres conflictos territoriales judicializados. En uno de ellos fui designada como perito del Estado, el cual demandaba individualmente por usurpación a familias pertenecientes a una comunidad diaguita que integraba la ODS, ubicada en una zona residencial del Valle de Lerma.

En torno a las articulaciones con la Universidad, también dirigí dos proyectos de extensión universitaria a partir de demandas realizadas por parte de los delegados y autoridades de la ODS.¹¹ De esta manera elaboramos un proyecto abocado al fortalecimiento jurídico y otro al acompañamiento de un emprendimiento turístico.¹² Ambos se implementaron en comunidades diaguitas del departamento de Cachi, identificado en la cartografía de la ODS como el “nodo norte”. El primer proyecto se propuso como objetivo difundir el marco normativo indígena en relación a los

¹⁰ Los objetivos de la ley son abordar los problemas de salud que afectan a los pacientes de pueblos originarios en Salta; asistir y contener a los familiares durante las derivaciones médicas en las ciudades y garantizar albergues de tránsito y manutención para pacientes y sus familias; proveer de facilitadores interculturales en los hospitales.

¹¹ Desde 2016 me desempeño como docente regular de la carrera de Antropología de la UNSa (cátedra de Teorías del Desarrollo Capitalista y Seminario de Antropología Rural); lo cual posibilita dirigir actividades de extensión universitaria.

¹² Proyecto “*Fortalecimiento jurídico de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita – Salta, en un marco interdisciplinario e intercultural*”, co-dirigido por Alejandra Bergagna. Res. Rectoral N° 1047-17; Proyecto “*Fortalecimiento de la Red de Turismo Diaguita Kalchaki a partir de la revalorización del patrimonio cultural*”, co-dirigido por Alejandra Bergagna. Res. Rectoral N° 1250-18; un tercero aún se encuentra en evaluación, y busca avanzar en la discusión, diseño normativo y aplicación de la Consulta Libre, Previa e Informada, sobre todo en ámbitos científicos.

relevamientos territoriales, la Ley de Propiedad Comunitaria y Ley de Consulta Libre, Previa e Informada. El segundo proyecto, que fue desarrollado parcialmente entre 2018 y 2019, buscó fortalecer una iniciativa de la ODS denominada Red de turismo Diaguita Kalchaquí, una propuesta de turismo alternativo y de actualización en materia de conservación y promoción del patrimonio material.

Así, las tareas como extensionista habilitaron de forma regulada y vigilada mi retorno al campo, así como la apertura a ciertos espacios colectivos, con consentimiento informado. Estas experiencias, junto a otros eventos en los que participé,¹³ denotan cómo en este tercer y último momento de la investigación se habilitó un nuevo diálogo con los actores y una vuelta al territorio, aunque esa apertura se dio en particulares términos. La consigna política de que los pueblos indígenas debían “hablar en primera persona”, incluso en espacios académicos, y que la ciencia debía modificarse para “dialogar con otros saberes desde la interculturalidad” entroncó con otra consigna: que la ciencia debía estar “al servicio de los pueblos” o, de lo contrario, no habría diálogos posibles. Por consiguiente, a medida que la política colectiva se fue reconfigurando con el progresivo establecimiento de vínculos con diversos actores de la sociedad (como los universitarios) y ya no de forma prioritaria con el Estado Nacional, la ODS fue reglamentando y condicionando la forma en que esos relacionamientos debían darse.

En sintonía con estos planteos, a fines de 2019, momento en que finaliza el trabajo etnográfico para dar lugar a la escritura de esta tesis, viví un punto de inflexión en el vínculo con algunos de los jóvenes dirigentes, con quienes no pudimos acordar ciertos términos ni sentar pisos comunes desde los cuales avanzar. Estos deslizamientos que operaron en mi relación con los actores influyeron en las condiciones de proximidad o distanciamiento en el campo, evidenciando la fragilidad y las dificultades que rodean a la construcción de las esperadas relaciones de confianza con quienes los antropólogos trabajamos.

¹³ Vale destacar el primer Encuentro de Pueblos Originarios, realizado en Tartagal en abril de 2017, donde representantes de pueblos indígenas de Salta debatieron sobre las problemáticas que los afectan; y se plantearon posibles líneas de acción entre la universidad y los pueblos y sus organizaciones, entre ellos la creación a futuro de un espacio propio de pueblos en la estructura de la institución. La segunda edición se realizó en 2019 en la ciudad de Salta. Cabe mencionar que ambos fueron financiados por la UNSa y se realizaron en sus sedes locales.

2. Objetivos y tesis a defender

En busca de relevar y examinar modalidades y experiencias mediante las que un conjunto heterogéneo de actores se conecta y confluye “en la lucha”, el presente trabajo de tesis consiste en un estudio etnográfico de los procesos de formación colectiva del pueblo diaguita calchaquí de la provincia de Salta. Desde un abordaje antropológico y un enfoque histórico procesual, el objetivo general de esta tesis es recomponer y analizar los procesos de conformación de colectivos indígenas diaguitas en Salta en general y en los Valles Calchaquíes en particular, sus condiciones de posibilidad y contextos habilitantes, desde fines de la década de 1990 hasta el año 2015.

En la reconstrucción de las trayectorias colectivas, de las tramas que le dan cuerpo y del campo social de fuerzas en el que estas experiencias tienen lugar, ponemos en interrelación analítica (1) formas clasificatorias y relatos de alteridad hegemónicas oclusivas respecto a la condición indígena de los colectivos diaguitas en el presente y (2) procesos de organización y lucha que reclaman esas pertenencias indígenas y los derechos al “territorio” y a la “autonomía” en tanto “pueblo-nación diaguita”. En tal sentido, sostenemos que el abordaje de estas experiencias de constitución colectiva diaguita, la definición de sus heterogéneos proyectos políticos y estrategias de lucha, permite dar cuenta de las formas en que procesos organizativos indígenas en Salta tensionan e impugnan dimensiones constitutivas de específicas “*configuraciones sociales y de poder*” (Elías, 1996; Wolf, 2001): (1) cartografías y relatos de alteridad, (2) formas de administración estatal de la diferencia, que encuentran argumentos en esos mapas y narrativas para obturar reclamos diaguitas, (3) modos históricos de explotación y exclusión de la propiedad de la tierra.

En primer lugar, en este trabajo abordamos los modos en que distintas disciplinas sociales caracterizaron y clasificaron a los Valles Calchaquíes en términos espaciales y poblacionales, específicamente con relación a su pertenencia indígena, y el correlato que estas conceptualizaciones tuvieron en prácticas estatales que intervinieron sobre estos espacios y sus moradores. Al respecto sostenemos que la circulación de un conjunto de producciones de las ciencias sociales, provenientes tanto de los centros académicos hegemónicos como desde la propia localía, insonorizó y obliteró procesos de subjetivación indígena y de organización política a partir de dos construcciones: (1) una cartografía geoétnica donde la región de los Valles Calchaquíes es definida como espacio

sin indios y (2) narrativas históricas que sentencian la extinción o mestización de grupos nativos en diferentes estratos de pasado, sustentando las impugnaciones y deslegitimación vertidas desde diferentes sectores sociales a las demandas del pueblo diaguita en el presente. También afirmamos que estas categorías clasificatorias y conceptualizaciones respecto a las alteridades indígenas producidas en el campo del saber académico son trasladadas al campo estatal y a las prácticas de Estado.

En segundo lugar y en miras a reconstruir las demandas proclamadas desde los colectivos de pertenencia diaguita de Salta, identificamos y examinamos sentidos y prácticas sociales heterogéneas que en términos nativos remiten a “la lucha”. Esto implica analizar estas configuraciones colectivas y sus trayectorias de grupo recomponiendo tramas sociales de vinculación con otros actores indígenas y no indígenas, con el Estado y los campos de fuerza en los que estas experiencias tienen lugar.

En este sentido, asumimos como hipótesis que las políticas colectivas diaguitas, lo que los actores llaman “la lucha”, adquieren formas y sentidos singulares, contingentes y movibles. Este carácter particular y mutable respecto a qué define “la lucha” y al cómo luchar pueden distinguirse a partir del análisis de momentos y eventos significativos en esas trayectorias, de acuerdo a una de las estrategias metodológicas propuestas en esta tesis (ver Capítulo 1). Con respecto a los móviles, planteamos que (1) la conformación del pueblo diaguita como sujeto colectivo demanda (a) su reconocimiento como sujeto político y los derechos conferidos por su ciudadanía especial como pueblo indígena pero principalmente (b) su derecho a la posesión y propiedad de sus territorios ancestralmente ocupados. Argumentamos que las disputas indígenas en torno a la tierra en los Valles Calchaquies son de profunda y mediana duración, y remiten a configuraciones históricas de poder, en donde predominan tenencias y posesiones precarias de la tierra y formas de explotación de la fuerza de trabajo atadas a la histórica estructura agraria latifundista. También obedecen a la configuración del entramado patrón-peón que caracterizó a las fincas, unidad productiva y principal espacio de sociabilidad en los Valles, y a su desarticulación a partir de la década de 1970, momento en que se profundizan transformaciones productivas neoliberales vinculadas al avance de la vitivinicultura, el turismo y el negocio inmobiliario.

Con relación a las estrategias y vías de lucha, partimos de considerar que la conformación de organizaciones diaguitas es una forma de articular y canalizar la lucha indígena. En

torno a ellas enfatizamos que sus constituciones: (a) encuentran referencias en procesos y experiencias precedentes, rastreables a través de redes de interconexiones entre trayectorias colectivas y de actores sociales individuales; (b) que estos procesos de formación colectiva se hallan impregnados de conflictos, tensiones y negociaciones, donde es posible advertir cambios, continuidades y rupturas en sus trayectorias. En las experiencias abordadas en esta tesis las diferencias o coincidencias en torno a los contenidos de los proyectos políticos, a las tácticas y estrategias de “lucha”, y a diferencias de posición respecto a cómo debían trazarse las articulaciones con el Estado nacional y provincia condujeron a la formación de grupos diferenciales, a fisiones y a fusiones. Por último, sostenemos que (c) en las articulaciones con el Estado, los movimientos y las trayectorias de grupos sociales se implican y transforman mutuamente, redefiniendo las propias prácticas políticas indígenas y también las prácticas estatales.

El período de análisis de nuestra investigación comprende el tiempo transcurrido entre fines de los años noventa y hasta el año 2015. El recorte se basa en la identificación de una iniciática militancia diaguita que puja por el reconocimiento formal del pueblo indígena, expresada en las tensiones entre políticas de reconocimiento estatal y las demandas y reclamos indígenas. El recorte también abarca los doce años consecutivos de gobierno kirchnerista (2003-2015) mientras que el cierre del análisis remite a fines del año 2015, bajo la recién iniciada presidencia de Mauricio Macri. Defendemos que este recorte permite abordar y enmarcar ciertos puntos de inflexión en las vidas cotidianas de los actores y en sus trayectorias como colectivos indígenas, asociadas a una redefinición de los contenidos de sus proyectos políticos y sus agencias, así como a modificaciones en las articulaciones con otros actores sociales, principalmente el Estado.

3. Organización de la tesis

El trabajo de tesis se encuentra estructurado en dos partes. La primera es un acercamiento al caso de estudio y se compone de dos capítulos. El Capítulo 1 presenta las consideraciones teóricas y el marco conceptual que guía la tesis, así como el relevamiento de los antecedentes más significativos. Así mismo, delinea consideraciones metodológicas y las principales fuentes y registros a los que recurrimos. El Capítulo 2 consiste en un análisis sobre clasificaciones, narrativas y supuestos asociados al tratamiento de las poblaciones indígenas de los Valles Calchaquíes. Aquí realizamos un

estudio sobre abordajes provenientes del campo académico, principalmente de la antropología, la historia y la filosofía local que, en retroalimentación con diversos dispositivos estatales, marcan y buscan administrar a las poblaciones en términos de diferencia cultural (Briones, 2005).

En la segunda parte identificamos y analizamos tres experiencias de constitución colectiva del pueblo diaguita de Salta y las analizamos como eventos significativos (Das, 1996; Restrepo, 2008). Cada una de ellas remite a definiciones y sentidos singulares dados a “la lucha”, así como a tácticas y estrategias colectivas que modelan peculiares “formas de luchar”. Así nos preguntamos por las relaciones y tensiones en torno a los sentidos y prácticas que subyacen y que, a su vez, imprimen ciertas características a un proceso más amplio de reivindicación de pertenencias, de definición sobre qué es estar en lucha y hacer política colectiva (Manzano, 2013; Ramos, 2016; Manzano y Ramos, 2015), así como también las transformaciones en los lenguajes de contienda con el Estado, la academia y con otros actores sociales.

Contextualizado en el Estado de Salta y su administración de las alteridades, en el Capítulo 3 relevamos y analizamos las condiciones, instituciones y prácticas estatales, actores indígenas y agencias que intervinieron en el proceso de reconocimiento del pueblo diaguita calchaquí de Salta en 2003 (Evento 1). Trazando parcialmente los iniciales intentos de organización política diaguita, reconstruimos la trayectoria de dos sujetos que asumen un rol nodal en el proceso de reconocimiento del pueblo como etnia de la provincia. Por su parte, el Capítulo 4 busca explorar en las condiciones de posibilidad, reconstruir el campo de fuerzas, y trazar una cronología de luchas territoriales que contribuyeron a la creación de una organización supra-comunitaria diaguita de alcance regional, la ODR (Evento 2). En el Capítulo 5 analizamos la disrupción y fragmentación de la organización diaguita madre en unidades autónomas de alcance provincial, en 2010, surgiendo allí la ODS (Evento 3). Por un lado, reconstruimos el contexto y las condiciones que condujeron a la fisión de esta organización madre y, por otro, abordamos las circunstancias que posibilitaron la constitución de una organización diaguita en Salta.

Por último, a modo de cierre, en las Conclusiones retomamos los hallazgos y aspectos más relevantes desarrollados a lo largo de la tesis en cuanto la formación colectiva y de “lucha” del pueblo diaguita de Salta y retomamos nuestro argumento principal a partir de las dos hipótesis analíticas enunciadas.

CAPÍTULO 1

ANTECEDENTES Y ABORDAJES TEÓRICOS- METODOLÓGICOS

Introducción

Este trabajo se inscribe en la juntura entre varios enfoques provenientes de la antropología. Por un lado, los estudios antropológicos sobre alteridades indígenas que abordan procesos políticos en articulación con prácticas estatales y políticas públicas de gestión de alteridad, así como el mercado y las transformaciones capitalistas. También dialoga con aquellos que examinan los procesos de alterización y de subjetivación indígena y los sentidos y anclajes de las pertenencias colectivas. Así, ensambla con trabajos provenientes del campo de la antropología política que examinan los procesos de formación de grupo y movilización colectiva, cuyos principales tópicos de análisis son las (re)configuraciones de las trayectorias de acción grupal y de sus demandas y el relacionamiento de los movimientos sociales con el Estado. Por último, dialoga con trabajos que analizan la dimensión de las prácticas sociales y los sentidos atribuidos a estas, en singulares procesos políticos. Este triple maridaje se enlaza a través de la premisa por la cual se considera a la vida social como un campo político y de la noción misma de política, entendida aquí como relación de poder o “*campo social de fuerzas*” (Roseberry, 1994; Manzano y Ramos, 2015).

En esa dirección, este capítulo se estructura en tres apartados. En la primera parte ensayamos un recuento acotado de aquellos trabajos que problematizan la conformación de colectivos indígenas, en articulación con otros que abordan dos variables analíticas: los procesos de transformación económica y las relaciones de los pueblos originarios con el Estado. Aquí referiremos sucintamente a las producciones que analizan estos procesos en Latinoamérica y posteriormente nos concentramos en aquellas que los examinan a nivel nacional y provincial, para finalmente presentar el corpus de trabajos antropológicos realizados sobre la cuestión indígena en los Valles Calchaquíes.

En la segunda parte recuperamos los principales aportes conceptuales provenientes del campo de la antropología política que delinean la perspectiva analítica y metodológica de la investigación. Se alude a conceptos y discusiones que atraviesan el nudo de esta especialidad en el campo disciplinar y que recorren este trabajo sobre el pueblo diaguita, su constitución colectiva y sus luchas de forma tangencial: campos de fuerzas, hegemonía, Estado, configuraciones sociales y de poder. Por último, el tercer apartado refiere a las herramientas metodológicas y a los registros a los que se recurrió en esta investigación.

1. Antecedentes

1.1. Alteridades indígenas y Estado (Siglos XX y XXI). La visibilización del movimiento indígena en América Latina

Gran parte de las producciones latinoamericanas en ciencias sociales han estado dedicadas durante las últimas tres décadas a analizar múltiples dimensiones implicadas en la visibilización del movimiento indígena en el continente, en la constitución de los pueblos originarios como sujetos políticos y como sujetos de derecho, y en los modos en que dicho reconocimiento de derechos, a nivel nacional e internacional, se entrama con el multiculturalismo y una nueva fase del desarrollo del capital: el neoliberalismo.

La multiplicación de movilizaciones y de organizaciones indígenas, a lo largo y ancho del continente, temporalmente situada desde la década de 1970 y con mayor énfasis en 1980 y 1990, ha sido registrada, analizada y denominada por diversos autores en términos de “*resurgimientos indígenas*” (Bonfil Batalla, 1978 y 1981), “*movimientos etnopolíticos*” (Bartolomé, 2005), “*retorno del indio*” (Albó, 1991), “*emergencia indígena*” (Bengoa, 2000), “*despertar indio*” (De Certeau, 1977) o la “*cuarta ola de movilizaciones indígenas*” (Trejo, 2000). En gran medida, estos trabajos buscan dar cuenta de las singularidades de los procesos políticos observados en el continente, así como identificar y explicar las condiciones que posibilitaron estas explosiones y manifestaciones colectivas. Sin pretensiones de exhaustividad, en las siguientes páginas remitiremos a las contribuciones centrales de estas propuestas, de acuerdo a su aporte a

la identificación y tratamiento de dimensiones analíticas que se corporizan en nuestras hipótesis.

Destacamos en primer lugar los trabajos de Bonfil Batalla (1978; 1981), antropólogo mexicano que dedicó su producción al análisis del movimiento indígena latinoamericano y principalmente de su país natal, y a la examinación de la relación de los pueblos originarios –en tanto “*subalternidad colonial*” (Bonfil Batalla, 1972)– con los Estados Nacionales. Distinguimos sus aportes por lo iniciáticos y tempranos que son, por el modo en que impactaron en el campo antropológico –nutriendo a los autores que abordaremos a continuación– así como por la vigencia de su pensamiento en el presente. De su cuantiosa producción, aquí nos detenemos en su artículo “*Las nuevas organizaciones indígenas (hipótesis para la formulación de un modelo analítico)*”. Allí denomina “*resurgimiento étnico*” al impulso dado por las organizaciones indígenas, en términos de fortalecimiento de su capacidad de movilización, demanda y su creciente visibilidad política, fenómeno que ubica a fines de 1960 y durante la década siguiente. Aunque insiste en la singularidad y heterogeneidad de los procesos indígenas en el continente y enfatiza en que su principal anclaje empírico y analítico es el movimiento indígena de México, a su vez enumera y analiza factores exógenos y endógenos¹⁴ sobre las agrupaciones étnicas, que habilitaron e incidieron en este proceso social, en miras a formalizar un modelo explicativo.

Con respecto a los factores externos, el autor sostiene que el modo de producción capitalista cohabita en las estructuras y formaciones sociales heterogéneas con modos de producción preexistentes,¹⁵ los que posibilitan la movilización social de los grupos, en tanto “*expresión política propia de la etnia*” (Bonfil Batalla, 1978: 211). En la persistencia de una relación de subalternidad y asimetría de origen colonial que conforma una “*estructura de dominación*”, el autor destaca el rol central que juega la continuidad y pervivencia de aspectos ideológicos y sociales propios de los grupos indígenas. En consecuencia, sostiene que la vigencia subordinada de improntas socioculturales propias

¹⁴ En torno a esta distinción –de carácter artificial en tanto todos los factores se relacionan entre sí– el autor sostiene que los factores exógenos son aquellos que derivan de las condiciones de la sociedad global en la que se insertan los grupos étnicos; los segundos, en cambio, remiten a condiciones de las propias sociedades indígenas (Bonfil Batalla, 1978).

¹⁵ Donde la relación del hombre con la naturaleza es singular en términos culturales, donde la población indígena tiene control sobre la tierra y los medios de producción –que garantizan la auto subsistencia– además de formas comunitarias de organización del trabajo (Bonfil Batalla, 1978).

—que llama “*formas de articulación vicariales o subsidiarias*”— permite crear y reforzar las fronteras étnicas, posibilitando de esta manera la expresión de demandas en favor de la descolonización y el reconocimiento del pluralismo cultural. En vinculación con esto, el siguiente factor que Bonfil Batalla identifica es el efecto impulsor que significó para las organizaciones indígenas el reconocimiento del pluralismo étnico por parte de los Estados, el diseño de políticas indigenistas, la creación de espacios institucionales y la designación o conformación de articuladores interinstitucionales propiamente indígenas; incluso, el accionar del mismo Estado y de las instituciones internacionales en pos de estimular la conformación de tales agrupaciones étnicas. Éstos son los factores coyunturales internacionales y nacionales que para Bonfil Batalla inciden en el “*proceso de fermentación del resurgimiento indígena*”. Finalmente, refiere a cómo la vivencia y concientización por parte de la población indígena de la impronta ficcional del proyecto integrador y modernizador del Estado nación, así como del carácter fantasmal del “*pase*” de una condición marginal a una “*integración*” a la sociedad dominante y —una vez realizado el cambio identitario— al “*desarrollo*” como este proyecto promulgaba, tienen un doble efecto, en tanto:

“Cuestiona la alternativa del pase como posibilidad real y rescata la opción de la lucha étnica; genera desencanto y frustración por el incumplimiento de las expectativas levantadas y permite que se vuelva la vista a otros caminos entre los que se presenta, en primer lugar, el de crear oportunidades paralelas propias y exclusivas para los indígenas” (Bonfil Batalla, 1978:9).

Esto implica, agrega más adelante, la visualización de que el camino es la afirmación étnica, la lucha por legitimar el pluralismo y el reconocimiento de los derechos de las minorías.

Respecto a los factores endógenos, el autor refiere en primer lugar a la centralidad que tienen las “*identidades primordiales*”, concepto con que el autor refiere a la naturaleza esencial y profunda de la etnicidad, aquella que sustenta la relación de alteridad (otros/nosotros). En segundo lugar, sostiene —parafraseando a Barth— que el grupo étnico como grupo organizacional exige la constitución y delimitación de espacios propios: económicos, políticos, intelectuales y sociales; la lucha política por la vitalidad de esos “*espacios mínimos*”—esas formas propias de organización y de su cultura— los constituye en una “*cultura de resistencia*”. Por último, destaca la conformación y el accionar de líderes indígenas tanto en la activación y conformación de los movimientos y

organizaciones étnicas como en su rol de articuladores y negociadores con otros espacios y actores sociales indígenas y no indígenas.

De modo similar a lo planteado por el antropólogo mexicano, en su artículo “*El retorno del indio*” Albó (1991) enfatiza en el carácter novedoso del “*panindianismo latinoamericano*” (como también los llama Bonfil Batalla, 1981), que marca un punto de inflexión con relación a la “*ideología modernizadora y campesinizadora*” impuesta en el sur del continente, desde los años 1950. Buscando dar cuenta de los heterogéneos procesos de organización indígena, de sus alcances (locales, regionales, circunscriptos a fronteras estatales o trans-estatales) y de sus demandas, analiza las experiencias de organizaciones indigenistas de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile, en un período amplio de tiempo que va desde la década de 1960¹⁶ –momento de surgimiento de éstas, según el antropólogo español– hasta el inicio de 1990. Según el autor, en su diversidad manifiesta, éstas recogen las reivindicaciones económicas propias de las organizaciones de “*base campesinista*” tales como la tierra, servicios básicos, ayuda técnica, inserción de sus producciones en el mercado, etc.; pero amplían el abanico de demandas a la autonomía en los diversos ámbitos de la vida: administración de justicia, uso del territorio y sus recursos, educación y salud en sus propias claves culturales, entre otros.

Con relación a su propuesta explicativa, Albó destaca que este “*resurgimiento indígena*” –como lo llama en algunas oportunidades– es fruto principalmente de la agencia de los mismos pueblos. Para la región andina, identifica que el germen de este proceso se encuentra en los fracasos de las experiencias de lucha de los movimientos sindicales campesinos y de las reformas agrarias de las décadas anteriores, conduciendo esto a una “*revalorización de la comunidad como célula básica de toda organización superior*” (Albó, 1991:300).¹⁷ Sin embargo, sostiene que la presión social endógena es acompañada por condiciones externas que habilitaron estos procesos. Por un lado, destaca la acción y presión emanada desde distintos actores sociales, como partidos políticos (entre ellos, partidos verdes), ONGs, la iglesia (destaca el papel de la Teología de la Liberación) y de

¹⁶ A excepción del último país mencionado, destacado por el autor por la continuidad en el tiempo de las organizaciones mapuche.

¹⁷ Para el caso boliviano, objeto de gran parte de su producción intelectual, destaca el papel de los sectores indígenas urbanos en la conformación de frentes políticos (organizaciones y partidos políticos radicales, como el katarismo): “*indios urbanos que no viven del trabajo de la tierra y que al ver truncado su ascenso social urbano hacen del desprecio causa y de su cultura –más idealizada que vivida– en ideología*” (Albó, 1991:301).

organismos internacionales hacia los Estados Nación para que den lugar a los reconocimientos y demandas étnicas, terminando por hacerlos ceder.

En el trabajo referido, Albó también identifica factores que permiten comprender el “*retorno del indio*”, los cuales están enmarcados dialécticamente en sucesos globales. En primer lugar, entiende las movilizaciones indígenas como reacción ofensiva de los pueblos nativos a la perpetración de la sociedad dominante y sus intentos sistemáticos de homogenización y uniformización de la vida –a través de la penetración del sistema estatal, el sistema educativo y las redes de comunicación–, acciones que pondrían en peligro la sobrevivencia de las naciones originarias. En segundo lugar, sostiene que esta vuelta a la propia tradición indígena es una alternativa de resguardo y protección ante los avatares de una nueva reconfiguración de la economía mundo capitalista, el neoliberalismo, que actualiza la dependencia y periferización de América Latina a los centros de poder, y que basada en sus valores y esquemas de consumo, multiplica y reproduce la jerarquía interna y la exclusión de estos sectores sociales ya marginales. De este modo, Albó concluye que las movilizaciones indígenas son dinámicas sociales de “*efecto boumerang*”. Ante la puesta en marcha de instrumentos tendientes a la homogenización y en la medida en que los procesos de transformación socioeconómicos marginan aún más a los sectores indígenas, brindan a estos pueblos nuevas motivaciones para proseguir la lucha en sus propios términos.

Por otro lado, considerándolo como el fenómeno sociopolítico y cultural más relevante de los últimos 30 años, Bengoa (2000 y 2007) entiende que la singularidad de la “*emergencia indígena*”, cronológicamente situada por el autor entre 1970-1980 y con mayor ímpetu en 1990,¹⁸ radica en la reivindicación de identidad indígena por parte de la población latinoamericana. Recorriendo gran parte del siglo XX, distingue y analiza etapas donde se redefine la categoría étnica y sus contenidos: las llama “*gamonalismo*”, “*indigenismo*” y finalmente “*emergencia indígena*”.

Si el primer momento se caracteriza por el silencio de y acerca de lo indio, estando el clivaje étnico subyugado al clivaje de clase –tras el rubro general de la condición

¹⁸ Década de sucesos de gran significancia: como los denominados contrafeitos del quinto centenario del descubrimiento de América, el levantamiento indígena liderado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y el levantamiento zapatista en 1994 en Chiapas, la seguidilla de sucesivas reformas constitucionales de los Estados (a excepción de Chile) y la ratificación de los tratados internacionales.

campesina de los pobladores rurales o los intentos sistemáticos de los Estados de “campesinización del indio”– desde 1940 irrumpe el llamado “indigenismo” (Bengoa, 2009). Se trata de políticas y acciones de carácter y mecanismos paternalistas emanadas de la intelectualidad progresista de la época, en las que se instaba al reconocimiento del carácter mestizo de la población latinoamericana, a redimir a los indígenas de su histórica situación de explotación, opresión y negación, y a bregar por la construcción de políticas que permitieran superar esta situación marginal a través de la integración al resto de la sociedad (Bengoa, 2000).¹⁹

Hacia fines de 1960 se inicia la crisis del indigenismo y el progresivo des-silenciamiento de los indígenas para dar lugar, en la década de los 70 y 80s, a las demandas y reivindicaciones indígenas enunciadas no ya a través de intelectuales –particularmente antropólogos– sino de los propios dirigentes indígenas. En algunos países llamaron “indianismos” a las respuestas políticas e ideológicas formuladas por los propios indígenas (Bonfil Batalla, 1981). Estos movimientos inician un proceso de creciente “conciencia étnica”, es decir, la autopercepción de un grupo humano a poseer diferencias culturales con respecto al resto de la sociedad, que busca la “re-etnificación del campesinado-indígena”²⁰ (Bengoa, 2007: 11). Si inicialmente la demanda de los movimientos de base ruralista-campesinista era la tierra, para esta “neo-etnicidad” el eje de la demanda es la autonomía y el reconocimiento estatal de la diferencia cultural (destruyendo la ficción moderna de un-estado-una-nación), combinadas éstas, de forma subsidiaria, con peticiones materiales y económicas. Para Bengoa, la emergencia se entrama, inextricablemente, con la instalación de la cuestión indígena en las agendas públicas y en los planes de gobierno.

“La emergencia indígena en América Latina” (2000) es una de las obras de Bengoa que amerita un lugar destacado en esta recensión, en tanto aporta pistas para comprender las condiciones de posibilidad del surgimiento del movimiento indígena en América Latina desde un enfoque analítico que privilegia un juego de escalas temporo-espaciales: lo local

¹⁹ Un evento excepcional de la época fue el Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en Michoacán (México) en 1940 y la firmante Convención de Pátzcuaro, que promovía el inicio de políticas estatales e interestatales para la “redención” y “tratamiento” de la cuestión indígena, siendo su idea fuerza la necesidad de políticas para la “integración” del indio a las sociedades nacionales (Lenton, 2010a).

²⁰ En otra parte del libro, sostiene que en los momentos en que los grupos estaban perdiendo “signos exteriores de indianidad” o que se escondían en el “mestizaje”, éstos se “reindigenizaron” o “re-etnificaron”, dando lugar a los “procesos de etnogénesis” y con ellos a lucha por la tierra y el medio ambiente (Bengoa, 2000: 69).

y lo global, los sucesos, la coyuntura y la estructura, lo general y lo particular. En esa dirección, el autor identifica tres elementos explicativos del fenómeno. Primero, sostiene que, en la tensión entre globalización cultural y particularismo, o más específicamente, como respuesta a la amenaza del efecto homogeneizador de la primera, se producen nuevos discursos de identidad y movilizaciones que embanderan la autonomía de grupos minoritarios, en este caso indígena. De modo análogo, alude a que la bifurcación del mundo entre capitalismo versus comunismo creó intersticios políticos para el surgimiento de movimientos locales, regionales y nacionales. Por último, sostiene que la apertura de un nuevo período de acumulación de capital, caracterizado por la liberalización de las fronteras económicas, la privatización de las actividades comerciales y productivas y la paralela retracción del Estado, es acompañado de una regresión en la redistribución de la riqueza que recrudece la situación de exclusión y que incita a la lucha indígena.

En un trabajo posterior, Bengoa (2009) sostiene que los procesos de revalorización de las identidades étnicas y lo que conllevan, constituyen un “*primer ciclo*” de la emergencia. Este ciclo, sentencia, empieza a mostrar signos de agotamiento en los inicios del segundo milenio, dando lugar a lo que llama el “*segundo ciclo*”. Si en el primero las organizaciones indígenas demandaban amplia autonomía con relación al Estado, en el segundo momento redirigen sus acciones y demandas a la apropiación y dirección de instrumentos y espacios instituciones dentro del propio Estado: “*las reivindicaciones de esta nueva etapa no son de políticas indigenistas particulares sino de posibilitar el ejercicio del poder político del Estado por los líderes mismos*” (Bengoa, 2009:13). Las experiencias de Bolivia y Ecuador son sustanciales para plantear esta transición, en tanto que en los países mencionados –y no sin contradicciones– se han llevado a cabo proyectos políticos de refundación estatal, marcados por la irrupción del movimiento indígena en la política moderna y por sus intentos de traducir formas de vida alternativas al capitalismo y a la colonialidad en prácticas de estatalidad, a partir de conceptos rectores como el de plurinacionalidad y el buen vivir o suma qamaña (Manzano, 2015).

Por su parte, Trejo (2000) realiza un recorrido por un cúmulo de trabajos académicos que abordaron desde particulares aristas lo que llama la “*cuarta ola de movimientos indígenas*” en el continente. Sostiene que la mayor parte de estas investigaciones son estudios empíricos –de caso, circunscriptos a localidades, regiones o países, o a experiencias organizativas singulares– que aportaron un acervo valioso de material para

comparar los “*resurgimientos indígenas*”. Sin embargo, sentencia que escatimaron en inversiones teóricas y no apostaron ni aportaron en una explicación generalista, exhaustiva y verificable sobre estos procesos.

1.2. Los pueblos indígenas como sujetos de derecho

La concomitancia de hechos tales como los reconocimientos formales, el neoliberalismo como nueva fase flexible de capital –que se abrió paso desde 1970– y el multiculturalismo como su proyecto cultural, han constituido un nudo problemático de importante debate en los estudios sobre las alteridades indígenas.

Coronando demandas indígenas tejidas a escala planetaria, el proceso de “*juridización de lo indígena*” tuvo lugar en el continente desde 1980. Éste trata, siguiendo a Carrasco, de la conversión de “*reivindicaciones indígenas en reclamo legal, contenido en reformas constitucionales y propuestas legislativas*” (2002a: 8). Refiere, siguiendo a Hale (2002), a la transformación de las “*políticas de identidad*” demandadas por los movimientos en “*políticas de reconocimiento*” como respuestas de los Estados a éstas. Es lo que Barsh (1994, en Briones, 2005) define como el paso de “*objetos*” a “*sujetos*” del derecho internacional o, según Assies (2004), el paso de “*minorías étnicas*” a “*pueblos indígenas*”. Además de la creación de un nuevo sujeto de derecho, portador de una ciudadanía especial, las innovaciones en el plano normativo fueron acompañadas por una retórica de la diversidad cultural como valor, como patrimonio y como derecho humano, siendo promovida por organismos multilaterales y por los propios Estados.

Escárzaga (2004 y 2008) considera que las innovaciones recién mencionadas son constitutivas de lo que llama el “*ciclo multicultural*”. La autora identifica que en 1980 el “*indigenismo*” entra en decadencia, motorizado principalmente por impugnaciones indígenas a sus proyectos políticos con pretensiones asimilacionistas. Este ocaso dio paso, como contra respuesta, al “*multiculturalismo*”; proyecto que realza la valoración positiva de lo diverso y de las otredades, empujando a la promulgación de políticas orientadas al reconocimiento del carácter étnico de la población y a su fortalecimiento en contextos nacionales históricamente adversos. Pero, a su vez, reemplaza al proyecto de mediados del siglo XX desde una función neutralizadora y disolvente de las luchas indígenas que cuestionan las jerarquías y la dominación social. La autora se atreve a sostener que el multiculturalismo como proyecto de la globalización neoliberal se erigió sobre la certeza

de que, al privilegiar a los sujetos étnicos como sus interlocutores, “*desplazaría a los viejos actores que, fortalecidos en su organización, se habían vuelto una amenaza para los intereses económicos dominantes y los estados nacionales*” (Escárzaga, 2004:102).

Para Escárzaga (2004), en las tentativas de desmovilización social, no sólo los organismos internacionales adquieren un rol central sino también el nuevo Estado neoliberal, en la medida en que: (a) convierte en prioritaria su política de reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas, haciendo eco de las transformaciones globales en materia normativa; (b) encauza y limita los contenidos de las demandas hacia reivindicaciones simbólicas, desplazando los reclamos territoriales, protocolizando y normando los canales de reclamos, atomizando las luchas en los espacios rurales al confrontar colectivos de clivaje étnico y de clase, abriendo paso —a la par de su retirada— a nuevos actores como operadores y gestores de esos derechos.

Respecto al Estado, tanto Assies (2004) como Hale (2002) insisten que en este proceso de valoración discursiva de la diversidad y de juridización indígena aconteció en un contexto de profunda transformación del Estado, donde se atendió tanto a la transición de un modelo de: (a) Estado desarrollista a uno neoliberal, con el viraje hacia políticas públicas basadas en el achicamiento y ajustes estructurales, la desregulación económica, etc.; (b) Estados dictatoriales a Estados democráticos; (c) Estado decimonónico, definido en base la díada territorio/nación, a un Estado que se reconoce pluriétnico; (d) Estado que deja de estar definido por su territorialidad y la marcación de sus fronteras, y pasa a reconfigurarse en un Estado Red, desanclado de los territorios y las fronteras que anteriormente le daban entidad, articulándose de un nuevo modo a los procesos de globalización y transnacionalización.

Los autores mencionados en este apartado coinciden en que las incorporaciones de la cuestión indígena en el plano formal respondieron a demandas culturales singulares y aportaron a la visibilidad pública de la cuestión indígena, aunque no significaron la reversión de las asimetrías de poder ni del papel históricamente subordinado de los pueblos indígenas en los Estados. En esa dirección Hale (2005), quien llamó “*multiculturalismo neoliberal*” al contexto de transformación concomitante en términos normativos, políticos y económicos, distingue dos lineamientos posibles de las políticas de reconocimiento: (a) “*multiculturalismo enajenado*”, referido a un multiculturalismo que celebra la diversidad cultural discursivamente, sin bregar por efectos concretos; y (b)

“multiculturalismo transformativo”, aquel que efectivamente habilita la redistribución de poder y de recursos.

Los trabajos referidos líneas atrás resaltan el carácter *“enajenado”* del multiculturalismo, siguiendo la clasificación de Hale. Los argumentos argüidos acuerdan en el rol jugado por el capitalismo neoliberal en la mitigación y ralentización de la resolución de problemáticas atinentes a las condiciones materiales de vida, principal demanda de los movimientos indígenas. En tal sentido, el neoliberalismo pone en el centro de la disputa a bienes naturales y territorios que con anterioridad no eran considerados elementos o espacios productivos, así como a heterogéneas expresiones y prácticas culturales (Comaroff y Comaroff, 2011) que, a través de distintos mecanismos expropiatorios, buscan ser colocados al servicio del capital. Harvey (2004) denomina a esta nueva fase del capitalismo como *“nuevo imperialismo”* y lo adjetiva, teniendo en cuenta su lógica de funcionamiento, como de *“acumulación por desposesión”*.

Sin embargo, algunos intelectuales –como los mencionados en estos últimos dos acápites– destacan que el recrudecimiento en la producción y reproducción material y subjetiva de la vida de los pueblos fue una condición que posibilitó e instó a la organización colectiva y a la movilización social. Para Escárzaga (2008), por ejemplo, los hacedores del proyecto multiculturalista neoliberal pecaron subestimando la experiencia y el potencial de lucha del movimiento indígena. Parte de su hipótesis se asienta sobre la consideración de que los pueblos indígenas encuentran móviles para la acción en un contexto económico adverso y legitimidad para esas acciones en la legislación internacional. Es decir que en ambos aspectos encuentra una palanca para su fortalecimiento organizativo, que se conforma contra el neoliberalismo y brega por otros modos de vida y de relacionamiento con la naturaleza.

Por otro lado, los autores decoloniales –autodenominados como de perspectiva del giro decolonial y/o de la modernidad/colonialidad (Escobar, 2005) –, enfatizan en la batalla que estos movimientos libran contra la *“colonialidad del poder”* y al *“eurocentrismo”*. El primero, concepto rector de esta línea teórica, es entendido como un elemento constitutivo y específico del patrón capitalista mundial que opera en todos los ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la vida social. Este patrón, cuyos inicios remiten a la conquista y colonización de América –*“colonialismo”*–, crea y se funda sobre una clasificación y jerarquía étnico-racial de la población humana. Esta noción, así, permite

explicar los procesos socio-históricos que contribuyeron a obliterar pueblos que serían caracterizados como inferiores y sin historia desde valores coloniales/modernos con pretensión de universalidad. Con relación a esto, el eurocentrismo atiende al modo en que esta malla social de poder es mutuamente constituida y refrendada por el conocimiento científico, conocimiento eurocentrado que responde a las necesidades intersubjetivas del desarrollo capitalista. Se trata de la racionalidad específica de la “colonialidad”, producida en los centros hegemónicos del poder/saber –Europa– y posteriormente impuesta al conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema moderno (Quijano, 2000 y 2014).

Desde esta perspectiva, los trabajos abocados al estudio de los movimientos indígenas se enfocan –entre otros– en dos nudos problemáticos. Por un lado, en el modo en que éstos confrontan a la racionalidad moderna, impugnando no sólo a la raza y la etnia como categorías clasificatorias sino también a su saber. Son formas sociales de insurrección a maneras de saber descalificadas por la colonialidad que radican en “*demandas políticas por la ciudadanía de ontologías plurales y sus formas de conocimiento*” (De la Cadena, 2008:144). Por otro lado, enfocados en la relación entre colonialidad y naturaleza,²¹ se abocan al estudio tanto de los modos en que la racionalidad capitalista considera a los territorios como espacios subalternos, por ende susceptibles de ser explotados y arrasados según las necesidades del régimen de acumulación capitalista, como del análisis de experiencias colectivas –nucleadas en términos como Bien Vivir y Buen Vivir– que defienden formas de existencia social, basadas en la comunión del ser humano y la naturaleza, diferente de la impuesta por la colonialidad del poder (De la Cadena, 2007; Walsh et al., 2002; Alimonda, 2011).

1.3. El Estado Nación argentino y los procesos organizativos indígenas en el Siglo XX

Como sostiene Briones (2005), la constitucionalización de los derechos indígenas fue operativizada de modo dispar en cada país, de acuerdo a sus propias “*formaciones nacionales de alteridad*” (Segato, 2007); concepto que remite a los modos en que se

²¹ Para esta línea teórica, la naturaleza es entendida en sentido integral, como “*espacio*” y como “*lugar*”, es decir, como realidad biofísica –flora, fauna, habitantes humanos, biodiversidad– y como configuración territorial –remitiendo a la dinámica sociocultural, material y subjetiva, que articula significativamente esos ecosistemas y paisajes– (Alimonda, 2011).

traman y endosan los vínculos entre Estado-Nación y sus alteridades internas. Asociada a ésta se encuentra la noción de “*aboriginalidad*”, categoría que remite a la praxis históricamente específica de producción de alteridad. Se trata de herramientas conceptuales, ambas, que habilitan la recomposición de los recorridos y las transformaciones en los procesos de construcción de los otros internos y las cambiantes formas de conceptualización, tratamiento y relacionamiento con estos (Briones, 1998 y 2004).

Gran cantidad de trabajos abordan la forma en que la “*formación argentina de alteridad*” asentó su matriz estructurante en la blanquitud, en su pretensión de imaginarse como nación homogéneamente blanca o mestiza (Briones, 2002; 2004; 2005). En su relación con los pueblos originarios, el Estado creó sus instituciones, delineó un marco normativo y políticas públicas en vistas a ejecutar un proceso de blanqueamiento de su población, asumiendo el rol disuasorio del componente indígena mediante tecnologías e instituciones estatales.

Durante el siglo XIX y en los inicios del XX, en el proceso de génesis y de construcción del Estado Nación Capitalista, estas prácticas estatales de disuasión se alternaron entre el genocidio²² –cuyos eventos epitomizantes fueron las campañas militares a la Puna, al Chaco y a la Patagonia– y la ciudadanización de los indígenas, a través de la inculcación de hábitos de escolarización, castellanización, sedentarización y trabajo productivo en términos capitalistas, así como el consecuente despojo de sus prácticas culturales y formas de organización social, concebidas como lastres del pasado (Lenton, 2011). Esta “*política de colonización*” y “*domesticación del indígena*”, como denomina Carrasco (2001) a esta primera fase, será reemplazada hacia 1940 por otra que la autora llama de “*integración sociocultural*”. Se trata de los ecos en el espectro local del Congreso de Pátzcuaro y del indigenismo latinoamericano, particularmente el mexicano, abordados líneas atrás.

Con singularidades propias del discurso político argentino, el interés de asimilar, aculturar e integrar a los indígenas a la sociedad nacional condensa las políticas del Estado benefactor y su continuidad en el paradigma desarrollista de los años 1960 y 1970. En

²² Retomando a Delrio y Ramos (2011), el *genocidio* como categoría analítica remite a una figura jurídica que implica un proceso estatal de eliminación colectiva. Ésta opera exterminando físicamente y también simbólicamente a otros, silenciando, borrando, invisibilizando identidades, negando otros marcos de interpretación.

esta reconfiguración de la relación con los pueblos originarios, el Estado se proponía integrarlos a través del “*desarrollo*”. Dos eventos son indicadores de esta nueva etapa y de un novedoso modo en que se incluyó la cuestión indígena en las agendas políticas de la época: la ratificación del Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la realización del primer Censo Indígena Nacional en 1968-1969 (CIN, 1968-1969). Este último, sostiene Lenton (2010a), es ejemplificativo, a su vez, de cómo la incorporación e intervención de profesionales y particularmente expertos en alteridades indígenas –antropólogos, arqueólogos, folklorólogos– posibilitó la generación de nuevos debates y la canalización de demandas de manera novedosa.

En forma considerable, esta rearticulación fue acompañada y motorizada por procesos organizativos indígenas en todo el territorio nacional, que dinamizaron y visibilizaron reclamos de larga data. El período comprendido entre fines de los 60s y los 70s,²³ se caracteriza por una gran efervescencia político-social donde la causa y militancia de índole indígena encuentran un terreno propicio para su expresión y multiplicación. Entre ellos, se destaca la fundación en 1968 del Centro Indígena en Buenos Aires; en 1971 la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la República Argentina; la creación en 1970 de la primera organización indígena del país, la Confederación Indígena Neuquina, perteneciente al pueblo mapuche; en 1973 la Federación Indígena del Chaco y la Federación Calchaquí; y en 1975, la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA). En algunos casos, estas organizaciones de segundo nivel fueron precedidas por la realización de grandes encuentros que contribuyeron a consolidarlas y/o institucionalizarlas. Entre ellos se destacan: en 1972 el Primer Parlamento Indígena de Neuquén y el Primer Parlamento Indígena del Chaco en Cabá-Ñaró; en 1973 el Primer Parlamento Regional Indígena Juan Calchaquí y Segundo Parlamento Indígena Nacional, realizado en Tucumán y en Buenos Aires respectivamente. En el seguimiento histórico de estas heterogéneas instituciones indígenas, la irrupción en 1976 de la dictadura militar coarta la ebullición de los procesos anteriormente gestados, siendo escasamente abordado desde el campo disciplinar.

Estos eventos singulares y tempranos de movilización y de organización indígena, así como interrupciones y reconfiguraciones desde los 60s-70s y hasta 1990, fueron objeto del

²³ Período que recorre la dictadura militar autodenominada Revolución Libertadora, entre 1966-1973, el retorno de Perón al país –luego de varios años proscripto el peronismo– y la irrupción de la última dictadura en 1976.

examen de dos autores: Serbín (1980) y Lenton (2010a; 2010b). Además de la pormenorizada presentación de datos y la reconstrucción de procesos organizativos indígenas a nivel nacional y regional, sus análisis se destacan por un enfoque histórico-procesual, que atiende a procesos locales y a su anclaje en escenarios nacionales y globales, y por las múltiples dimensiones que los traman: buscan dar cuenta de la formación colectiva advirtiendo también las tensiones hacia adentro de esos procesos constructivos, observan y examinan la incidencia de distintos actores en esas experiencias (Estado-Iglesia y asociaciones civiles), así como a la vinculación entre dirigentes y sus trayectorias vitales, las bases territoriales y el Estado. Esta perspectiva analítica y la propuesta metodológica diseñada para la reconstrucción de las organizaciones de militancia específicamente indígena, es profundizada por Lenton (2014) a partir de su estudio sobre la conformación de la Confederación Indígena Neuquina, perteneciente al pueblo mapuche.

En sintonía con los estudios de Lenton, otros trabajos antropológicos también abordan experiencias de nucleamientos políticos en red, que aglutinan a comunidades u organizaciones indígenas. Gran parte de estos antecedentes analizan procesos políticos indígenas en la Patagonia argentina, principalmente de los pueblos mapuche (Radovich, 1992; Briones, 1999; Valverde, 2006; 2009; 2011) y tehuelche-mapuche (Ramos, 2017; Briones y Ramos, 2010). Para el presente estudio contamos con trabajos relevantes, circunscriptos en la Provincia de Salta. Uno de los casos más trabajados es el de la Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat y su disputa por la titularización de los lotes fiscales 55 y 14, en el departamento San Martín, reclamo que fue llevado a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y que esta hizo pública su sentencia a favor de las comunidades a principios de 2020, instando al Estado provincial a la titularización colectiva de las cuatrocientas mil hectáreas reclamadas (Buliubasich y Rodríguez, 1995; Carrasco y Briones, 1996; Carrasco, 2002 y 2005; Carrasco y Zimmerman, 2006). Otro de los casos más abordados en la literatura antropológica reciente es el de la Comunidad Indígena del Pueblo Kolla Tinkunaku y su lucha por la devolución de sus tierras, su conflicto con el ingenio San Martín del Tabacal, el repudio a la construcción de un gasoducto en el departamento Orán y su alianza con la ONG Greenpeace y otras instituciones del ámbito provincial (como la Universidad Nacional de Salta) e internacional (entre ellas, la Comuna de Luxemburgo), hasta obtener los títulos comunitarios de gran parte de las tierras reclamadas en 2007 (Domínguez, 2009;

González, 2015). Otro caso emblemático es el pleito de las comunidades kollas de la ex Finca Santiago, en el departamento de Iruya, tierras cuyo título sería uno de los primeros del país en ser restituido a sus pobladores en concepto de propiedad comunitaria, en el año 1998 (Weinberg, 2004; Cladera, 2006). Se adiciona a este escueto listado la tesis de licenciatura de Milana (2014) sobre el Consejo Indígena Kolla de Iruya, en el departamento homónimo, así como su tesis doctoral (2020) sobre Qullamarka o la Coordinadora de Organizaciones y Comunidades Kollas Autónomas de Salta, organización que nuclea actualmente a otras cinco de segundo grado cuyas territorialidades se extienden por los llamados Valles Interandinos, siendo transversal en ambas tesis el análisis de los procesos organizativos, las luchas territoriales y las políticas estatales. Con esta última autora realizamos trabajos en colaboración, analizando de forma comparativa y dialogada los procesos de organización y reconfiguración de los colectivos indígenas kolla y diaguita-calchaquí en los Valles Interandinos del norte de Salta y en los Valles Calchaquíes respectivamente, en un arco de tiempo amplio; focalizando en las interrelaciones e interdependencias con las prácticas de formación de Estado, en la construcción de ciudadanía indígena y en las transformaciones económico-productivas en las territorialidades implicadas (Sabio Collado y Milana, 2018). Finalmente, el trabajo Flores Klarik (2012) es una contribución que analiza el proceso constitutivo de la organización multiétnica Consejo de Coordinación de los Pueblos Indígenas de Salta, en el departamento San Martín, en relación con los conflictos territoriales y enfáticamente con transformaciones capitalistas asociadas.

Por último, se encuentran aquellas investigaciones que examinan lo que Gordillo y Hirsch (2010) denominan “*indigeneidades emergentes*”, es decir, de colectivos que se auto-adscriben a pueblos indígenas identificados en el pasado y dados por extintos, desaparecidos o mestizados, según relatos hegemónicos. Entre otros casos, en Argentina pueden mencionarse los procesos de colectivización huarpe de San Juan y Mendoza (Escolar, 2007), los rankeles de La Pampa (Lazzari, 2012), los tehuelches (Rodríguez, 2010) y sel'knam en la Patagonia (Gerrard, 2015), los kollas en Jujuy (Espósito, 2017) y Salta, y el pueblo diaguita calchaquí en las provincias de Salta, Tucumán, Catamarca y Santiago del Estero.

1.4. Políticas públicas y pueblos indígenas: continuidades y reconfiguraciones desde el retorno a la democracia (1984)

La visibilidad cobrada por el movimiento indígena en Argentina desde el restablecimiento democrático en 1984 y más fuertemente durante la década de 1990 –al calor del quinto centenario de la colonización y conquista de América–, estuvo situada en un escenario político donde fue posible sincronizar los reclamos indígenas con propuestas legislativas y constitucionales, tratándose de transformaciones normativas que sellaron la labor política gestada por las organizaciones indígenas décadas atrás (Gordillo y Hirsch, 2010; Carrasco, 2002). Cabe destacar la Ley Nacional N° 23.302 Sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes de 1985, el articulado normativo de algunas provincias como Formosa, Chaco y Salta entre 1986 y 1989 y, posteriormente, la reforma constitucional de 1994 con la incorporación del Art. 75 inciso 17; siendo este último el que reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas al Estado y los define como sujetos de derechos, entre ellos: el respeto a su identidad, el derecho a una educación y salud que contemple sus sistemas culturales y el reconocimiento a la posesión y propiedad comunitaria de la tierra.

En tanto sucesos significativos, son objeto de diversos estudios que indagan acerca de algunos aspectos problemáticos de estas políticas de reconocimiento, haciendo del entrecruzamiento entre Estado y pueblos indígenas la directriz de parte considerable de la producción académica en las ciencias sociales, y específicamente en la investigación antropológica. Dentro del campo disciplinar podemos distinguir dos grandes grupos de trabajos.

El primero pone foco en el análisis de la reforma constitucional y las modificaciones acompañadas a ésta en el marco jurídico argentino, así como una evaluación de los desafíos y las dificultades de su efectiva instrumentación, principalmente en contextos de transformaciones capitalistas. Así mismo, éstos examinan cómo operan las políticas estatales de gestión de la diversidad tanto a niveles nacional, como provincial y hasta municipal (Radovich, 2014; Gordillo y Hirsch, 2010; Briones, 2014; Briones y García, 2014; Gorosito Kramer, 2008; Carrasco, 2002; Trinchero, 2010).

En esta línea, artículos más recientes analizan y evalúan las políticas públicas posteriores al año 2000 y hasta el presente, siendo de interés el mandato de Néstor Kirchner (2003-2007) y las dos gestiones de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2011 y 2011-2015), y

sus prácticas estatales sintomáticas de un replanteamiento del vínculo del Estado con sus alteridades internas. Dos aspectos novedosos resaltan del kirchnerismo. Por un lado, la propuesta de co-gestión entre Estado y pueblos originarios, en materias y ámbitos que competen e intervienen en las realidades territoriales. Ejemplifica esto la creación en 2010 de una organización de tercer grado, es decir, aglutinadora de varias organizaciones de diferentes pueblos indígenas, que enunciaba ser representativa de la población nativa del país, la cual se constituyó en la interlocutora y mediadora con el Estado, el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales Indígenas (ENOTI). En miras a efectivizar la participación de los pueblos en la gestión y la aplicación de políticas que los atañen – demanda histórica de las organizaciones indígenas en el país –, algunos referentes de este espacio colectivo, ocuparon puestos en diversos ámbitos e instituciones gubernamentales nacionales y provinciales. Retomando estos aspectos e inspirándose en la propuesta de Bengoa (2009), Valverde (2013) considera a esta etapa como el “*segundo ciclo*” de las luchas de los pueblos indígenas en Argentina. Por otro lado, nuevas normativas buscaron ampliar y efectivizar derechos constitucionales, siendo emblemática la sanción en 2006 de la Ley N° 26.160 y sus prórrogas.

Entre otros, los eventos en torno al bicentenario argentino en mayo de 2010, durante la gestión de Cristina Fernandez de Kirchner, es objeto de tratamiento de un conjunto de trabajos. Algunos de estos abordan el programa de actividades y contenidos vinculados a la conmemoración, poniendo atención en los discursos en torno a lo que en ese momento se invocó como la “*refundación de la Nación*” según parámetros y matrices renovadas. En esa línea y en vinculación con esta tesis, algunos prestan especial atención a las formas en que se evocan transformaciones en la conceptualización, tratamiento y relacionamiento entre el Estado y sus alteridades internas, específicamente pueblos indígenas y afrodescendientes. Otro grupo de estudios focalizan en cómo esta reformulación de las “*geografías estatales de inclusión-exclusión*”, es decir, concepto propuesto por Briones (2005) que refiere a las articulaciones históricamente situadas y cambiantes mediante las que ciertas prácticas de estatalidad ponderan y ubican su diversidad interior, se anida y endosa al tratamiento específico de la cuestión indígena en el proyecto del kirchnerismo. Algunos de éstos sopesan diferencialmente los avances y las limitaciones en los campos de interlocución política y en los topes en la implementación de políticas públicas (Briones, 2015; Giarraca, 2011; Trincherro y Valverde, 2014; Soria, 2019).

Aunque gran parte de los antropólogos destacan la apertura en este período de espacios e inauditos canales de diálogo, también ponen en relieve las limitaciones y contrariedades del conjunto de políticas, dispositivos y disposiciones del kirchnerismo con respecto a la cuestión indígena.²⁴ Al respecto, algunos remarcen las restricciones en el efectivo poder decisorio de los agentes indígenas en los espacios gubernamentales y el carácter ilusorio del diálogo horizontal de los pueblos con el Estado. En segundo lugar, ciertos autores atienden a las disputas en el campo político de las organizaciones indígenas a nivel nacional y a las mutuas imputaciones sobre la representatividad de aquellas organizaciones incluidas/excluidas en la interlocución y participación con el Estado (Briones, 2015; Briones y García, 2014; Ramírez, 2017). De igual modo, otros académicos ponderan en sus análisis las estrategias políticas y formas de lucha autónomas de algunas organizaciones, que optan –retomando categorías clasificatorias nativas– luchar “por fuera del Estado” y por posicionarse crítica y diferencialmente a sus pares que luchan desde “adentro del Estado”, esto es lo que Ramos (2016) distingue como “*adentrismos*” y “*afuerismos*”. Por último, estos investigadores destacan la contradicción entre políticas indigenistas tendientes a la ampliación y efectivización de derechos, las dificultades de transitar el paso de ser considerados como sujetos de asistencia a sujetos de derechos, así como la implementación de políticas redistributivas de la riqueza, con una estructura y política económica extractiva de amplio espectro (hidrocarburífera, agraria, turística, etc.) que empuja a la desterritorialización de las comunidades indígenas, a disposición de los territorios a los procesos de acumulación de capital (Lenton y Lorenzetti, 2005; Tamagno y Maffia, 2014; Radovich, 2014).

Por su parte, la gestión de Mauricio Macri (2015-2019) es analizada desde la antropología atendiendo a dos aspectos sobresalientes, que permiten contrastarlos con las políticas indigenistas de los años anteriores. En primer lugar, el retorno de discursos que aluden al carácter estratégico e instrumental de las pertenencias y las políticas colectivas y al uso

²⁴ Podemos referir, al menos, a dos eventos que serán sintomáticos de la disidencia entre las organizaciones indígenas a nivel nacional y el posicionamiento adherente y crítico de algunas de ellas al entonces gobierno nacional. Abordado en el último capítulo de esta tesis, uno de ellos es el desdoblamiento de la Marcha de los Pueblos Originarios en el Bicentenario de la Patria, en Capital Federal, en mayo de 2010. El otro, el acampe en pleno centro porteño de la organización indígena QoPiWiNi –colectivo que nuclea a comunidades qom, pilagá, wichí y nivaclé–, cuyo principal referente personaliza y visibiliza la crítica más radical desde el sector indígena a las gestiones de los Kirchner. Durante el mandato de Macri, esta persona y su organización ocupan cargos de gestión en instituciones estatales vinculadas a pueblos originarios y son identificados como los representantes, portavoces y los intermediarios entre ciudadanía indígena y el Estado (desplazando al ENOTI).

clientelar de las políticas públicas. Segundo, en la socialización de argumentos negacionistas, esencialistas e invisibilizantes que deslegitiman las demandas de los pueblos originarios –y echan por tierra discusiones ya obsoletas en el campo de las ciencias sociales–, el sello distintivo fue la puesta en marcha de campañas mediáticas y dirigidas a la opinión pública, construidas desde los sectores de poder oligárquicos y latifundistas, y con menor transparencia fueron también emanadas desde el propio Estado.²⁵ Como se adelantó en la Introducción, en la construcción de esta agenda pública, las operaciones simbólicas estuvieron principalmente dirigidas al pueblo mapuche y al pueblo diaguita calchaquí (Lenton, 2017; Enriz, 2017; Balazote, et al., 2017). El ataque fue a la legitimidad construida en torno a la ciudadanía indígena en la Argentina y, tal como sostienen Balazote y Valverde (2015; 2017), justificar la profundización de un modelo económico neoextractivista. En tercer lugar, el macrismo se destacó por el uso desmedido de la fuerza pública y la represión física a las movilizaciones o de cualquier forma que asuman las reivindicaciones indígenas. Por último, y a contrapelo de las promesas de campaña –donde Mauricio Macri se mostraba sensible a las necesidades y demandas de la población indígena– represiones y sucesos trágicos,²⁶ imputaciones cruzadas y operaciones mediáticas, acontecen simultáneamente con un contexto de general desfinanciamiento de las instituciones o áreas del Estado con responsabilidad sobre este sector de la población, siendo la única política pública destacada la renovación –por unanimidad– de la Ley 26.160 en 2017 (Lazzari, 2018; Lazzari y Lenton, 2018; Briones y Ramos, 2018; Castellanos et al., 2018).

El segundo grupo de trabajos antropológicos, en articulación con algunas dimensiones de análisis referidas, privilegian el estudio de las luchas indígenas, la conformación de organizaciones indígenas y de sus agencias políticas. En consecuencia, se concentran en develar distintos aspectos de las estrategias de organización política y la construcción de proyectos colectivos, los repertorios de acción, las trayectorias dirigenciales y construcción de liderazgos, las estrategias constitutivas de las bases y de representación. Nos referimos aquí a lo que Lenton (2015) denomina como “*política indígena*”, es decir, la política de representación y estrategias de participación y/o autonomización de las

²⁵ Destacándose el accionar específico de medios periodísticos que, contrariamente a la pretensión de objetividad, develan un vínculo insoslayable entre los intereses de los sectores más concentrados de la economía con el proyecto político de la gestión de Mauricio Macri (Balazote y Valverde, 2015; 2017).

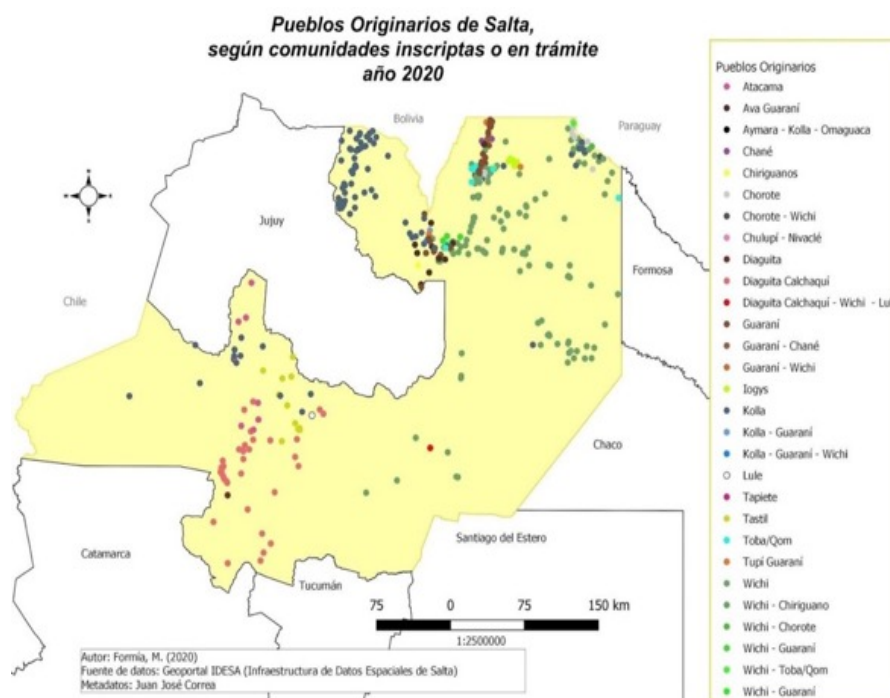
²⁶ Sucesos trágicos serán la muerte de Santiago Maldonado, luego de la intervención de Gendarmería en Pu Lof en Resistencia de Cushamen, y de Rafael Nahuel, en el marco de un reclamo territorial de la comunidad Lafken Winkul Mapu, donde había sucedido un forzoso desalojo.

organizaciones de militancia y/o colectivos de pertenencia a los pueblos originarios. Siguiendo a la propuesta de la autora, esta categoría se opone a la “*política indigenista*”, que alude a toda política de Estado referida a los pueblos originarios. Estas producciones constituyen antecedentes centrales sobre procesos políticos, experiencias de organización, y lo que entendemos como la “*lucha*”.

1.5. La Provincia de Salta y sus alteridades internas

De acuerdo a las lógicas actuales de identificación, clasificación y administración de las alteridades indígenas por parte del Estado salteño, la provincia se destaca -tal como ya hemos mencionado- en dos aspectos: (a) por contar con un alto porcentaje de autoadscripción indígena de su población, superando el 6% del total (la media nacional es del 2,4%) (INDEC, 2010) y (b) por la diversidad cultural y lingüística de los pueblos que la ocupan, contando con el mayor número de pueblos indígenas que habitan en una provincia argentina. Actualmente, la provincia reconoce formalmente a nueve pueblos – wichí, toba, chané, chorote, guaraní, kolla y diaguita calchaquí– mientras que otros cinco –atacama, iogys, lule, tastil, weenhayek– se encuentran disputando el mismo reconocimiento.

Mapa 2. Pueblos Originarios de Salta, según comunidades inscriptas o en trámite. Año 2020.



Fuente: Elaborado por Martín Formía

A contrapelo de lo anterior, la trayectoria de Salta y sus alteridades también es resaltada porque la presencia indígena fue históricamente relegada. Además de datos estadísticos que ilustran la subordinación histórica y económica de estas poblaciones,²⁷ los trabajos de Álvarez Leguizamón (2015) enfatizan que las precarias condiciones de vida de las poblaciones indígenas salteñas se asientan en una configuración social de matriz neocolonial, orientada a la concentración de la tierra en manos de sectores sociales que conformaron una elite local. Esta raigambre se constituye, también, desde una narrativa hegemónica sobre la salteñidad que ejemplifica, de igual modo, esta situación de exclusión. Este metarelato se afina en los discursos del mestizaje. Como trabajan la autora recién mencionada y Villagrán (2014), esta identidad provincial se erige sobre el rescate y valoración del pasado colonial y el legado hispano en la sangre de sus habitantes y en la cultura, con símbolos y héroes que evocan un modo de ser criollo-mestizo y las tradiciones gauchas. Estas teorías del mestizaje se entraman localmente en una matriz identitaria de *“linaje hispanizante”* (Álvarez Leguizamón, 2015) y *“racismo indio”* (Álvarez Leguizamón, 2017), lo que permite ir dimensionando y examinando las construcciones de aboriginalidad situada; lo que Briones (2005) denomina como *“formaciones provinciales de alteridad”*, construcción resultante de formas singulares y locales de inscripción de las matrices nacionales de alteridad.

Como se enunció en el apartado anterior, el retorno democrático supuso un punto de inflexión en el relacionamiento del Estado con los pueblos indígenas. Las políticas de reconocimiento ensayadas en Salta hacia la población originaria, se encuentran sujetas a singulares y variantes modalidades de interpretación, gestión y acción. Estas prácticas de estatalidad estuvieron históricamente marcadas por el ritmo de los reclamos, demandas y acciones colectivas indígenas. De igual modo, la restauración del Estado de Derecho también implicó considerables cambios en el propio campo antropológico, debiendo la antropología provincial y nacional redefinir su objeto de estudio, revisar los instrumentos teóricos y analíticos, posturas epistemológicas, metodológicas e incluso éticas (Flores Klarik, 2012). Los abordajes adquirieron nuevas formas como correlato de las transformaciones sociales vinculadas a la juridización y la visibilización de luchas encaradas por organizaciones de pueblos originarios, lo que conllevó un nuevo viraje

²⁷ Según el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, Salta cuenta con el 23,7% de su población con Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI). Estos datos ubican a la provincia en el segundo puesto en el país, tras Formosa con el 25,2%.

disciplinar hacia enfoques centrados en el rol de los indígenas como actores políticos y como sujetos de derechos. En consecuencia, dentro del campo antropológico tienen lugar dos grupos de trabajos, aquellos que enfatizaron en los procesos organizativos indígenas en Salta, someramente enunciados en el apartado anterior, y otros en los dispositivos estatales.

Respecto al último, algunos trabajos se abocan al análisis de prácticas de Estado dirigidas a un nuevo ciudadano: los aborígenes, pueblos indígenas u originarios, según los distintos modos de enunciación. Sucediendo a la promulgación de la Ley Nacional N° 23.302 de Política Indígena y apoyo a las comunidades Aborígenes de 1985, que entre otras cosas creó el INAI y el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), Salta se constituye en una de las provincias pioneras del país en el tratamiento de la cuestión indígena. Así, en el período transcurrido entre 1986 y 2001 la provincia lleva adelante una transformación normativa importante en esa materia.²⁸ Primero, se realiza el primer Censo Aborígen Provincial en 1984; seguidamente, en 1986, se promulga la Ley N° 6373 de Promoción y Desarrollo del Aborígen que, entre otras cosas, crea el Instituto Provincial Aborígen; y se incorpora el artículo 15 en la Constitución Provincial que versa sobre “*proteger al aborígen*”. Este último artículo es modificado en 1998, a fin de sincronizarse con el artículo 75 inc. 17 de la Constitución Nacional. De manera concatenada, se sanciona en el año 2000 la Ley provincial N° 7121 de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que reemplaza a la Ley N° 6373, creando el Instituto de Pueblos Indígena de Salta (IPPIS). Estos cambios son puntos de inflexión, indicadores del viraje de la política estatal de un sesgo “*asimilacionista/integracionista*” a un “*indigenismo de participación*” (Gorosito Kramer, 2008).

Los trabajos de Carrasco (2002 y 2005) analizan el tratamiento jurídico-político dado por la Provincia a la cuestión indígena desde 1986 a 2004, recorriendo los corpus normativos, los proyectos legislativos y las discusiones parlamentarias que los precedieron, así como el rastreo de distintas demandas agenciadas por dirigentes y/o diferentes organizaciones indígenas. En este recorrido identifica que, en esos dos momentos diferenciados arriba, demarcados por las modificaciones legislativas, cambia no sólo la situación jurídica de este ciudadano y la nomenclatura de sus instituciones, sino su conceptualización y tratamiento: se trata de una estrategia de convertir la “*política del indigenismo clientelar*”

²⁸ Esto será objeto de atención en los capítulos 2 y 3.

en una “*política de participación indígena*”; de concebir a los indígenas como “*pobres*” y “*beneficiarios pasivos de las acciones de un Estado proveedor*” a una política indigenista que interpela a los pueblos originarios como “*protagonistas*” y hacedores de sus propias vidas y políticas, aunque igualmente incompletos de “*desarrollo*” e “*integración*” (Carrasco, 2002:232-233). De su análisis de las políticas indigenistas y el accionar de los funcionarios, la autora concluye que aún en la variabilidad de las prácticas estatales en el período que examina, las formas de relacionamiento del Estado salteño con las alteridades indígenas están teñidas por vínculos clientelares y de cooptación cuyos nodos articuladores son los poderes legislativo y ejecutivo.²⁹

Estos “*estilos políticos*”, como los llama Carrasco (2005), son estudiados desde diferentes aristas. Algunos intelectuales se detienen a observar la juridización indígena, advirtiendo las inconsistencias normativas;³⁰ otros focalizan en los topes en los reconocimientos y en la efectivización de esos cuerpos, sobre todo cuando el derecho de los pueblos indígenas se interpone a los requerimientos de las transformaciones capitalistas (Buliubasich, 2013; Buliubasich y González, 2009; Buliubasich y Rodríguez, 2005, Flores Klarik, 2012, Schmidt, 2012).

Por su parte, Lanusse y Lazzari (2005) se abocan al tratamiento de otra dimensión de estos procesos de reconocimiento estatal y es que estos trajeron aparejado un cambio en el régimen de visibilidad de la ciudadanía indígena en Salta y de sus problemáticas. El trabajo citado, además de describir y recorrer el lugar de las alteridades indígenas en la matriz identitaria salteña, es pionero en el planteamiento de cómo se fue ampliando progresivamente esa visibilidad a espacios y poblaciones antes no contempladas como indígenas, multiplicando la diversidad cultural y también jerarquizando o impugnando esas diferencias. Plantean allí cómo se dio un tratamiento diferencial a las poblaciones de la geografía provincial, según criterios como filiación geográfica, categoría étnica de autoadscripción, el uso o no de la lengua materna, entre otros, que se resume en una diferenciación de poblaciones entre “*tierras bajas*” y “*tierras altas*” o entre el “*chaco salteño*” y la “*zona andina*”. En este mapa de alteridades, la primera región aparece como

²⁹ Aunque no la desarrolla, deja perfilada la hipótesis que el clientelismo se constituye en la estrategia de apaciguamiento del empoderamiento de las organizaciones indígenas.

³⁰ El artículo 15 de la Constitución Provincial es denunciado hasta el presente por incurrir en contradicciones con el artículo 75 de la Constitución Nacional, porque en relación con la propiedad indígena comunal, esta normativa incluye y antepone derechos no indígenas, así como la protección de intereses de terceros en tierras fiscales habitadas por indígenas.

locus de indios, mientras que la otra es representada como espacio de mestizos, de campesinos con raíces indígenas o directamente como tierras sin indios (Briones, 2005; Lanusse y Lazzari, 2005). Si bien esta manera de conceptualizar las diversidades continúa siendo utilizada de forma frecuente, empezó a ser cuestionada tanto desde la misma academia (Rodríguez Mir, 2008; Occhipinti, 2003a y 2003b) como desde las organizaciones indígenas, que impugnan la obliteración de las ciencias sobre sus procesos colectivos y de sus históricas luchas por la tierra.

En esa dirección, en un trabajo colectivo cuyo objetivo era analizar ciertas producciones de la antropología local y nacional e identificar cómo se definieron y redefinieron agendas de investigación en torno a los pueblos indígenas de la provincia de Salta desde 1984 hasta el presente, se identificaron continuidades y transformaciones en las líneas de indagación antropológica (temáticas elegidas, categorías analíticas, enfoques teóricos y propuestas metodológicas) que fueron diferenciales para cada espacio de esa dual clasificación socio-espacial. Las atribuciones enunciadas arriba orientaron ciertos temas de investigación y permitieron aventurar comparaciones. Con relación específicamente a las tierras altas, advertimos que el cambio de milenio fue un punto de inflexión disciplinar: si bien los estudios rurales focalizados en sujetos campesinos continuaron siendo importantes, las identidades, la emergencia indígena y los procesos etnopolíticos empiezan a cobrar paulatino protagonismo (Milana et al., 2015).

Sin embargo, este transitar en la Antropología del estudio de sujetos campesinos al de indígenas o indígenas-campesinos tuvo lugar en un momento en el que los procesos de organización política indígena, gestados con considerable anterioridad al 2000 y omitidos por la disciplina, cobran inusitada visibilidad pública. En este contexto, en Sabio Collado y Milana (2021) indagamos en cómo colectivos organizados pertenecientes a los pueblos diaguitas y kollas, demandan el cumplimiento de sus derechos en tanto pueblos originarios y batallan por la reconfiguración y reclasificación de las cartografías y narrativas salteñas de alteridad dominante, donde los espacios y sus respectivos relatos habían sido decretados –y en muchos casos lo siguen siendo– como vacíos de indios. Es recién en 2003, cuando el Estado provincial reconoce formalmente a ambos pueblos andinos –como los identificaban agentes estatales–, incorporando sus representantes a los directorios del IPPIS y, también, en instancias e instituciones nacionales, como el INAI.

En esa línea, en trabajos escritos en colaboración con la última autora mencionada se indaga en las impugnaciones y contestaciones a esas narrativas, a través de un análisis comparativo de los procesos de organización política de pueblos indígenas kolla y diaguita calchaquí, y de la formulación de demandas al Estado por el reconocimiento a la diferencia cultural, el derecho a la identidad y al territorio (Sabio Collado y Milana, 2018).

Sin embargo, ambas autoadscripciones fueron y siguen siendo objeto de discusiones públicas que permearon ámbitos académicos y estatales, calificándolas como oportunistas e instrumentales, poniendo en cuestión su veracidad y relativizando así la legitimidad de sus demandas. En palabras de estos funcionarios, uno de los principales móviles de estas sospechas radica en la ausencia de lengua materna, junto a la concepción generalizada de los habitantes de estos espacios como mestizos, indicadores de su supuesta aculturación. En esa dirección, desde una perspectiva genealógica, en trabajos posteriores avanzamos en el análisis preliminar de algunas producciones de las ciencias sociales –como la antropología, la historia y la filosofía– abocadas al estudio de lo que llaman –indistintamente– zona andina, tierras altas o la cultura andina de Salta, que han circulado entre centros de investigación local. Allí indagamos cómo estas producciones, desde un anclaje científico, construyen y dan uso a determinadas clasificaciones espaciales y sociales, clasificando alteridades, marcando y administrando a las poblaciones en términos de diferencia cultural; concluyendo cómo estas abonan en la obliteración y desmarcación de la condición indígena de los habitantes de estas regiones (Milana y Sabio Collado, 2018; Sabio Collado y Milana, 2019). Posteriormente, Milana (2019) desarrolló en su tesis doctoral el análisis de las construcciones de alteridad en los Valles Internadinos a partir de estos corpus científicos, y la presente tesis examinará en detalle dichas construcciones en los Valles Calchaquíes (ver Capítulo 2).

1.6. Los Valles Calchaquíes y sus abordajes desde la antropología social

Durante el siglo XX los Valles Calchaquíes fueron un nodo de investigación de la Arqueología Argentina y desde la década de 1940 hasta 1970 de los análisis folklóricos. Desde el último cuarto del siglo, la antropología social y su abordaje de los espacios rurales y del campesinado cobraron fundamental importancia en el área, emblemática por su configuración social de raigambre colonial, con una estructura agraria definida sobre la base de grandes fincas y haciendas, de señores/patronos y peones.

Trabajos significativos fueron realizados por integrantes del núcleo de investigación Procesos de Articulación Social, coordinado por Hermitte y Bartolomé (1977). Entre otros, el Valle Calchaquí en su porción salteña, tucumana y catamarqueña fue definido como unidad de estudio por Gatti (1975), Hermitte y Herrán (1970; 1977). Este espacio fue presentado por estos autores como una realidad heterogénea de estancias y fincas, mientras que sus sujetos sociales de atención eran categorizados como campesinos, tejedores, productores, peones, jornaleros, migrantes, minifundistas y terratenientes o hacendados.

En similar dirección, cabe mencionar los tempranos trabajos sobre el sistema económico del Valle realizados por un equipo de la Universidad del Litoral, coordinado por Meister. Además de insistir en la concentración de la propiedad de la tierra, estos estudios advierten el control monopólico de la elite sobre las fuentes de trabajo en las fincas, principalmente dedicadas a la vitivinicultura, y el carácter “*arcaico*” de la forma local de organización del trabajo. Consideran prácticas “*pre modernas*” al arraigo de una condición semiservil del trabajo de los peones en las fincas calchaquíes, a la restricción de la circulación monetaria y su reemplazo por el trueque o la retribución del trabajo en especies y servicios (Meister et al., 1963).

A partir de la década de 1980, los Valles devinieron espacio de indagación de la etnohistoria. Entre las producciones se destacan las provenientes de la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas, perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, creada en 1984 bajo dirección de Lorandi (Cfr. Rodríguez et al., 2015) y abocada principalmente al estudio de las poblaciones indígenas de los Valles Calchaquíes. El enfoque interdisciplinario entre historia, antropología y arqueología y la producción inicial del Instituto se vinculó a los referentes de la etnohistoria andina. El esfuerzo investigativo del grupo se concentró, desde sus inicios, en las poblaciones indígenas y sus transformaciones desde el período colonial temprano en el “*andino*” NOA, resaltando el carácter singular y periférico de la región en relación a los Andes Centrales.

Entrada la década de 1990, enfatizando en la vinculación del NOA con los Andes meridionales se destacan los trabajos de Mata de López, historiadora y fundadora –junto a otros– del Centro de Estudios y Promoción de la Historia y la Antropología, dependiente de la Facultad de Humanidades, de la UNSa. Aunque es profusa su producción en el

campo de la historia económica colonial y poscolonial en Salta desde 1990 en adelante, es pertinente referir a aquellos elementos que aportó su investigación con relación a la estructura agraria calchaquí y su singularidad: su carácter latifundista y su concentración en las elites locales (Mata de López, 2000).

Desde el 2000, las transformaciones socioeconómicas acontecidas en el valle durante las últimas tres décadas del siglo XX y durante el nuevo milenio se tornaron un foco de atención por parte de antropólogos o investigadores provenientes de otras disciplinas sociales.

La reconfiguración capitalista en el sector norte del Valle Calchaquí, sobre todo en el departamento de Cachi, es escasamente abordada (Garreta y Sola, 1994; Mariangeli y Páez, 2019). Por su parte, el sector sur del Valle Calchaquí salteño, en los departamentos de San Carlos y Cafayate, es objeto de considerables trabajos. Se destaca la producción de Vázquez (2015; Vázquez y Aguilar, 2015), quien analiza el proceso de quiebre de las grandes y tradicionales bodegas, propiedades de la elite salteña y abocadas a la producción de vinos de mesa –cuyo destino era el mercado local y regional–, y la compra de éstas por grandes capitales nacionales e internacionales, a fines de la década de 1980 y durante los 1990. Esta autora y otros en colaboración, abordan cómo estos nuevos actores dedicados a la producción de los vinos de calidad destinados al mercado global innovan en los procesos tecnoproductivos y modifican las tradicionales rutas de circulación y comercialización. Paralelamente al negocio de la vid, observan cómo se radican en la zona grandes emprendimientos turísticos y de patrimonialización³¹ que combinan el vino, el paisaje y el turismo y, como corolario, surge un gran negocio inmobiliario que valoriza exponencialmente la tierra (Villagrán, 2013; López y Villagrán, 2017; Cáceres, 2015; Cerra, 2015).

En diálogo con lo anterior, Villagrán aporta al análisis de la metamorfosis socioeconómica del Valle, que a diferencia de Vázquez sostiene que inicia al menos en década de los setentas, focalizando en la desestructuración de la relación patrón/peón y en la desarticulación del sistema de trabajo residencial en la finca, la redefinición de roles y funciones de la patronal (Villagrán y López, 2017). Asimismo, en un trabajo conjunto con esta antropóloga, se analiza interrelacionalmente cómo con el desarrollo de la

³¹ Flores Klarik (2001) reconstruye la conformación de Cafayate como atractivo turístico, remontándose a la década de 1940.

vitivinicultura, el turismo y el mercado de venta de tierra, se fue expulsando y limitando el acceso de los pobladores locales a este recurso y al agua. En consecuencia, se identificó cómo desde el 2000 fueron incrementándose los conflictos y reclamos en torno a la tierra y el territorio, a la par de la conformación jurídica de comunidades y organizaciones indígenas que adscriben al pueblo indígena diaguita (Villagrán y Sabio Collado, 2015a y 2015b).

1.7. El pueblo diaguita calchaquí

El pueblo diaguita, también autodenominado diaguita calchaquí o calchaquí, reconoce continuidades con la categorización que los españoles utilizaron para aglutinar a los indígenas de habla kakana que habitaban los Valles Calchaquíes en los momentos de su desembarco. Como se ya se refirió, este pueblo fue decretado extinto de la cartografía salteña y regional tras la última trastienda en los tiempos de la conquista hispánica y en los posteriores procesos de extrañamiento de las poblaciones indígenas. Según algunas producciones históricas-antropológicas, estos procesos y eventos del pasado calchaquí temporalmente situados en el siglo XVII, habrían decantado en la desmarcación progresiva de la condición indígena de la población hasta la inauguración de una nueva cartografía socioespacial vaciada de indios o de indios puros. Esta narrativa, con gran circulación y con pocas variantes, permaneció vigente hasta fines de la década de los noventa, cuando la reemergencia diaguita y la visibilidad de la acción política indígena hicieron rever la postura académica. Así, recién en los albores del segundo milenio se encuentran los primeros trabajos antropológicos cuyo objeto y/o sujetos de estudio remiten a los indígenas del presente, interrogados desde una perspectiva etnográfica.

Un primer acercamiento a la escasa producción da cuenta, por un lado, de investigaciones emergentes o en proceso cuyos resultados parciales están publicados como artículos en revistas científicas. Por otro, estas pesquisas están concentradas en la porción tucumana del valle, en desmedro del sector salteño y catamarqueño. El relevamiento realizado en el Valle Calchaquí transprovincial nos permite identificar dos nodos analíticos: (a) memorias hegemónicas y memorias subalternas y (b) procesos políticos indígenas y articulaciones con el Estado.

Por un lado, contamos con trabajos que analizan algunos de los discursos académicos y estatales (u oficiales) que tejieron el entramado narrativo de la extinción del indio en el

valle. En la escasez revisionista de este discurso histórico, algunos trabajos antropológicos se constituyen en pioneros, permitiendo avanzar en su problematización y reconstrucción genealógica. Rodríguez, siguiendo las líneas de estudio demarcadas por la Sección de Etnohistoria de la UBA, aborda el proceso de reconfiguración socioeconómica y étnica del Valle en tiempos posteriores a las Guerras Calchaquíes y hasta los albores de la independencia. Analiza documentos coloniales y encuentra indicaciones concretas de sujetos identificados como indios aún en tiempos donde los relatos oficiales aducen su extinción o avanzada mestización. En otro artículo, aborda los modos en que operó el concepto de mestizaje –en vinculación con el de indígena– en los momentos de consolidación de la Nación, analizando particularmente algunas producciones académicas que abonaron en la teoría (no sin contradicciones) del vaciamiento del contenido indígena en el Valle. Para ello, retoma los aportes de algunos viajeros, naturistas y precursores de la antropología y arqueología argentina, remarcando los modos confusos y contradictorios de referirse a los habitantes calchaquíes y a sus prácticas culturales, descripciones que oscilan en referirse a escenarios de vivencia (Rodríguez, 2008a; 2008b; 2012).

En la misma línea, algunos investigadores proponen desentramar la premisa acerca de la no vigencia de lo indígena íntegro y puro en el Valle, considerando esta visión como producto de una operación ideológica y discursiva de las elites económicas, políticas y académicas de entre fines del siglo XIX y mediados del siglo XX, y de políticas impartidas por el Estado, por las cuales se determina a los pobladores de los valles como criollos y mestizos. Los trabajos de Chamosa (2008) y Steiman (2012) toman como unidad de análisis los Valles Calchaquíes tucumanos y aluden a un “*proceso de criollización*” de la población local, pero también dan cuenta de algunas tensiones en dichos intentos de desmarcación indígena, derivadas de prácticas e identificaciones en plena vigencia.

A diferencia de los corpus que analizan los autores mencionados en el párrafo anterior, los trabajos de Lanusse problematizan las representaciones de la aboriginalidad como un campo de disputas entre memorias dominantes y memorias subalternas en el departamento de Cachi, al norte del Valle Calchaquí salteño. En su tesis de Licenciatura titulada “*Memoria y alteridades indígenas en Cachi, Provincia de Salta*” (2007), la autora pone en diálogo y tensión discursos locales sobre las alteridades indígenas, que

distingue entre oficiales, académicos y memorias subalternas. Con relación a los dos primeros observa que, en el marco de procesos específicos de invisibilización étnica de larga data, en esa localidad tiene lugar una ambivalente, ambigua y simultánea doble marcación de los sujetos subalternos, según los contextos y el sujeto de enunciación, categorizándolos como: indígenas –descendientes de indios (diaguitas), kollas o mestizos– y como no indígenas –arrenderos, pequeños productores o pobres–. En esta investigación y en Lanusse (2009), la autora examina la construcción de subjetividades entre los propios sujetos subalternos cacheños. A diferencia de las memorias dominantes que visualizan la filiación de estos con los habitantes del pasado, concluye que, aunque los pobladores tejen de modos heterogéneos sus vínculos con los antiguos, no se autoidentifican ni construyen sus pertenencias colectivas como indígenas. Estos trabajos son de relevancia para la presente investigación, en tanto realiza su trabajo de campo entre el 2000 y el 2005, antes de que los procesos de reemergencia indígena cobren visibilidad pública. Cabe aclarar, sin embargo, que en nuestros relevamientos encontramos indicios de que el proceso de organización colectiva indígena en esta zona del valle y durante el periodo referido, ya estaba iniciado.

En diálogo con lo anterior, otro grupo de trabajos buscan dar cuenta de la reemergencia indígena en la región, recomponiendo contextos y anclajes que habilitaron los procesos de visibilización indígena y las vinculaciones de estos movimientos y organizaciones con el Estado. Destacamos, en primer lugar, la pionera obra de Isla (2002) en la comunidad de Amaicha del Valle, una pequeña comunidad rural ubicada en los valles calchaquíes tucumanos, donde pone en relación las nociones de memoria e identidad para mostrar los usos políticos en contextos de emergencia étnica. Realizada en la década de los noventa, esta etnografía articula como dimensiones de análisis los procesos locales y globales, los eventos, las coyunturas y los procesos históricos. Sostiene que las múltiples interacciones entre la comunidad y su entorno están enraizadas en la experiencia histórica, de la cual deviene su singularidad histórica. Entre ellas la posesión de una Cédula Real, un documento colonial de 1716 que reconoce la propiedad territorial de las parcialidades indígenas quilmes y amaicha y la identidad indígena que, aunque multifacética en torno a las categorías adscriptivas de la población, se entronca en la continuidad en el uso del territorio. En varios tramos de esa obra, el autor examina el vínculo de Amaicha con el Estado, así los faccionalismos y enfrentamientos internos.

En diálogo con los aportes de Isla, la tesis doctoral de Boullosa (2006) –por él dirigida– compara los procesos que refiere como de “*re-devenir indio*” de dos localidades de Tucumán: las comunidades de Amaicha del Valle y Quilmes. Examina cómo en estas experiencias singulares de etnogénesis como comunidades pertenecientes al pueblo diaguita calchaquí operan variables culturales, sociales, políticas, económicas y territoriales, y están engrampadas a procesos sociales e históricos locales y a procesos globales de reivindicación indígena. En un trabajo posterior (2016), la autora se detiene a analizar los conflictos y los caminos de reivindicación territorial en cada una de esas comunidades, siendo la primera un ejemplo único de uso colectivo de la tierra desde el periodo colonial y la única autoadcripta a este pueblo originario con títulos de propiedad comunitaria; mientras la segunda continúa disputando el territorio y pujando por la desarticulación de la relación patrón-peón y el sistema de trabajo residencial en las fincas donde las familias que componen la comunidad viven desde hace generaciones. Por último, en un trabajo conjunto Rodríguez y Boullosa (2013) analizan y reconstruyen las trayectorias de líderes indígenas pertenecientes a la comunidad de Amaicha del Valle y sus agencias en los procesos de lucha política y específicamente territorial, remitiéndose a experiencias de fines del siglo XIX y comienzos del XX y otra de entrada el 2000.

En sintonía, mencionamos los trabajos de Sosa (2015a, 2015b), análisis sobre la posesión de la tierra de los amaychas y los conflictos territoriales, entre mediados del siglo XVII y 1973. En la larga duración, en estos reconstruye ondulantes situaciones de conflicto en torno a la propiedad y posesión de la tierra ancestral de esta comunidad. Así, recorre desde los momentos en que la parcialidad amaycha habría retornado al territorio en el S.XVIII, luego de las desnaturalizaciones en el S.XVII, pero como dueños a partir de la obtención de la Cedula Real, a plantear conflictos con terratenientes entre fines del S.XVIII y del S.XIX y su finalización, a favor de los amaychas, mediante la protocolización que hace el gobierno de Tucumán de un testimonio de la Cédula. A partir de este reconocimiento, sostiene el autor, no vuelven a registrarse nuevos litigios territoriales sino hasta mediados del S.XX, y con más énfasis a fines en el resto del siglo, cuando este sector de los Valles Calchaquíes inicia su proceso de reestructuración productiva, ligada al turismo, a la vitivinícola y al negocio inmobiliario, poniendo en jaque la propiedad colectiva.

Tomando como unidad de estudio a la Comunidad India de Quilmes (CIQ), contamos con la producción de diversos autores, entre los cuales se destacan dos. Por un lado, Pierini

(2012; 2014; 2017) estudia los procesos de organización política indígena en este sector del valle calchaquí tucumano durante 1970 y 1980. Enramado en procesos de conformación de un frente de lucha indígena –cuyos puntos de inflexión fueron la constitución de una primera organización indígena, la Federación Indígena Calchaquí, y la realización del ya mencionado Primer Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes–, la autora reconstruye las trayectorias colectivas, las trayectorias de vida y el accionar de algunos líderes –de origen local y extralocal– involucrados en estos procesos de movilización política indígena, enmarcando su análisis en las coyunturas políticas y económicas locales, provinciales y nacionales. En otros artículos, Pierini (2019; 2020) profundiza en los modos en que la irrupción de la dictadura militar en 1976 impactó en el devenir del colectivo y en las articulaciones de las organizaciones indígenas locales con otras de alcance nacional; así como en un contexto de represión estatal y de instalación del miedo en los Valles Calchaquíes, tiene lugar un repliegue de las organizaciones indígenas y la limitación de actividad política, producto de la vigilancia de las fuerzas seguridad y las persecuciones sufridas por los dirigentes.

Por otro lado, se encuentran los trabajos de Tolosa (2013; 2014; 2020) quien en sintonía con Pierini reconstruye históricamente a la CIQ, pero acota temporalmente su investigación desde la década de 1990 hasta el presente, analizando la relación dialógica y configurativa entre movimientos indígenas y Estado y atendiendo a las articulaciones heterogéneas y variables de la organización política local con el aparato estatal. Asimismo, se centra en algunos conflictos territoriales en el escenario político reciente y actual.

Entre los escasos trabajos que abordan al pueblo diaguita en la provincia de Salta se encuentran los propios. En ellos se reconstruye el proceso de conformación de una comunidad diaguita urbana, asentada en los márgenes de la ciudad capitalina (Sabio Collado, 2012; 2013; 2016; 2021), y un acercamiento a la genealogía de la Organización Diaguita de Salta (ODS) (Sabio Collado, 2015; Sabio Collado y Milana, 2018). Sobre territorialidad y memoria, conflictos por el territorio y políticas estatales desarrollados en el departamento de Cafayate se cuenta con los trabajos de Cerra (2012; 2014). Los trabajos referidos en este párrafo focalizan en la dimensión política y organizativa de los procesos de autorreconocimiento indígena en la provincia, sus demandas y reivindicaciones, así como sus articulaciones variables con el Estado.

2. Conceptos instrumentales: política colectiva, campos de fuerzas, hegemonía y Estado

Para pensar y abordar los procesos políticos colectivos, se retoman los aportes realizados desde la antropología argentina por el grupo de investigación encabezado por Grimberg, desde el Instituto de Ciencias Antropológicas, dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Vinculado a la Antropología de la Política que retoma los aportes de Sigaud, investigadora brasileña, este equipo desarrolla contribuciones significativas en la búsqueda por explicar movimientos sociales y demandas colectivas recientes, entre otros, de organizaciones de desocupados o los llamados movimientos piqueteros, de fábricas recuperadas, trabajadores gráficos, cartoneros. El enfoque analítico propuesto apuesta a la reconstrucción de las tramas de relaciones sociales desde un abordaje relacional que atienda a la configuración y redefinición de escenarios de disputa política, a la conformación colectiva y experiencias de movilización social y a la fuerza de políticas estatales para modelar y redefinir esos escenarios (Fernández Álvarez, 2016; Grimberg y et al., 2011; Manzano, 2013).

Uno de los aspectos destacados en las investigaciones empíricas realizadas por este equipo es que delinean un marco conceptual que pone el acento en la relación entre Estado y movimientos sociales, asumiendo que la política colectiva y las políticas estatales no pueden entenderse al margen de la conformación, confrontación y negociación permanente entre estos sectores. Las acciones y las modalidades de relacionamiento entre sujetos sociales, agrupamientos y Estado configuran lo que Grimberg (1997; 2009) conceptualiza como “*campo transaccional*”.

Otro aporte destacado del grupo, es que aboga por poner en suspensión la definición del Estado y de lo colectivo como entidades totalizantes, abstractas y reificadas, para dar cuenta del modo en que esas formas son construidas y reconstruidas en la fluidez y movilidad de las relaciones sociales, eventos significativos y procesos históricos (Manzano, 2015). Ergo, la indagación del proceso de construcción de lo común y colectivo, de la política colectiva, también conlleva la exploración y comprensión de las prácticas y procesos de significación heterogéneos que desde allí se evocan, destacando el carácter múltiple, siempre constructivo y disputado de la formación colectiva y de la política colectiva (Manzano, 2013; Fernández Álvarez, 2016).

Así, el hacer y estar juntos es un encuentro que fija un compromiso y sienta la necesidad de negociar la multiplicidad, desde singulares sentidos, afectos, proyectos y lugares. En ese sentido, la práctica política implica la creación y negociación de lugares sociales comunes, desde trayectorias heterogéneas de seres humanos que se encuentran transitoriamente. Ello indica otro objetivo de la política colectiva: la negociación de una cohabitación juntos, desde un encuentro transitorio y relacional entre mundos ontológicamente heterogéneos (Rancière, 1996; Ramos, 2016b).

Para el estudio de la política colectiva del pueblo diaguita de Salta, retomamos otra categoría analítica: el *“estar en lucha”* que, siguiendo a Ramos, es entendida como el *“modo local de nombrar la situación de militancia en términos muy generales e inclusivos”* (Ramos, 2016a:1794); y que en este caso se traduce en una categoría nativa: *“la lucha”*. El hecho de estar en *“la lucha”* enfatiza, en términos generales, en el carácter vivo de la política y remite, específicamente, al conjunto de prácticas canalizadas en y por las organizaciones indígenas y cuyo objeto es la búsqueda de autonomía y de autodeterminación del territorio, junto a la obtención de títulos de las tierras, desde modos de acción definidos como genuinos y propios, experiencias heredadas de los abuelos y luchas del presente. Es decir, remiten a maneras de tejer y entrelazar historias, saberes y experiencias con la tierra, con los ancestros y con las experiencias del tiempo (Ramos, 2011; 2016b). Se trata, además, de prácticas y discursos que, por un lado, se orientan a cuestionar la idea del Estado, sus criterios, premisas de inclusión-exclusión y sus mecanismos de control, expresando las formas en que se vivencia la desigualdad y la dominación en la vida cotidiana de grupos subalternos. Y, por otro, ellas mismas dan lugar a formas de litigios, de demandas, de confrontación y negociación con su principal interlocutor, el Estado, y cuyo *“lenguaje de contienda”* (Roseberry, 1994) se codifica particularmente en el derecho.

El verbo luchar y la categoría nativa de *“la lucha”* engloba prácticas concretas y formas de acción que se caracterizan por su heterogeneidad y por estar en continua transformación. En el caso de estudio de colectivización que esta tesis propone, dicha noción configura lo que en términos de los actores se denomina la *“política diaguita”*. Estas dos categorías nativas y la exploración de los marcos de significación y los contextos de posibilidad son transversales en esta tesis.

Para indagar sobre procesos de formación colectiva y las condiciones que los habilitan en articulación con ámbitos y formas de gobierno y subordinación, retomamos la categoría analítica de *“campo de fuerza”*, a partir de los aportes de Thompson (1984,1995), Roseberry (1994) y sus reinterpretaciones más recientes por parte de Grimberg (1997), Manzano (2013) y Manzano y Ramos (2015). Remitiendo metafóricamente a la física, este término fue formulado por Thompson como una categoría descriptiva, para dar cuenta de la configuración de las relaciones sociales de la sociedad inglesa y específicamente de la formación de clases en el siglo XVIII, desde una visión de *“hegemonía”*, atendiendo a las particularidades históricas y al marco relacional y contextual.³² De modo diferencial, los esfuerzos de otros intelectuales estuvieron orientados a enmendar y reparar esas dicotomías, siendo destacado para este estudio el aporte de Roseberry, quien retiene la noción del historiador inglés y rebalsa el modelo de dos dimensiones para *“tratar el mundo multidimensional de lo social, político y cultural”* (Manzano y Ramos, 2015:7). Emplea el concepto analítico como categoría descriptiva para *“reconstruir campos de fuerzas de múltiples disputas y formas de dominación”* (Manzano, 2013: 323).

La elaboración conceptual de los *“campos (sociales) de fuerzas”* de Roseberry (2002) sólo puede entenderse en la medida en que se nutre y entrama con la reformulación de la noción de *“hegemonía”* acuñada por Gramsci (1999). Tomando distancia de las apropiaciones de este concepto por parte de otros antropólogos abocados al estudio de las relaciones de dominación y las resistencias –de Scott (1990), por ejemplo, que entiende hegemonía como *“consenso ideológico”*–, el antropólogo norteamericano sostiene que el concepto es más útil para comprender la lucha antes que el consentimiento. Con éste, el autor refiere a una unidad compleja entre consenso y coerción, donde las relaciones están caracterizadas por la lucha, las impugnaciones y las contiendas, y que se encuentra entramada a procesos ideológicos, pero también a procesos materiales y políticos. Más aún, Roseberry enfatiza en que la hegemonía no destaca, de ninguna manera, a la pasividad de los subalternos, sino que, condicionados por los campos de fuerzas, los procesos de lucha –en sus características problemáticas, disputadas y políticas– se dan en el marco de un orden social caracterizado por la *“dominación”*: donde las poblaciones

³² El análisis de Thompson (1984) plantea cierta relación de bipolaridad entre las clases inglesas, entre la gentry y la plebe, entre dominantes y dominados, la cual, sostiene el autor, se encuentra precariamente equilibrada por las particularidades de ese espacio tiempo.

subordinadas “*existen dentro de y son moldeadas por el campo de fuerza*” (Roseberry, 2002:6).

En esa dirección, la consideración de la hegemonía como proceso de lucha y de dominación, lleva al autor a dar cuenta de las condiciones que posibilitan ciertos procesos sociales y a entender de modo complejo los campos de fuerza, vinculados a específicas formas de producción y distribución social, a distintas espacialidades y articulaciones en las distintas escalas (locales, regionales, globales), a los anclajes de estas experiencias en diferentes temporalidades, a relaciones sociales entre los grupos, a formas de sociabilidad, a las vinculaciones con las instituciones y con los marcos normativos (Roseberry, 1994; Manzano y Ramos, 2015). El carácter siempre cambiante de los campos de fuerzas es un aspecto fundamental en la propuesta de Roseberry, deviniendo en propuestas de análisis focalizados en la política colectiva “*en movimiento*” (Grimberg, et. al., 2011; Manzano, 2013), como “*proceso vivo*” o en la “*política del transcurrir*” (Fernández Álvarez, 2016).

De forma dinámica, la acción y discusión de los colectivos subordinados conlleva el análisis de cómo adoptan formas y lenguajes de contienda desde los modelos hegemónicos para que sus protestas sean escuchadas y receptadas, y cómo, al mismo tiempo, estos sujetos detentan la capacidad de redefinir los ejes, y los sentidos de esas experiencias de lucha. La hegemonía se trata, como sostienen Manzano y Ramos, de un “*marco común material y significativo para vivir a través de los órdenes sociales caracterizados por la dominación, hablar de ellos y actuar sobre ellos*”, un marco discursivo común y problemático en el que “*se expresan, alrededor de los cuales y en nombres de los cuales la impugnación y la lucha ocurren*” (Manzano y Ramos, 2015:8).

Para esta tesis, concebir la “*política*” como una relación de poder o como un campo de fuerza permite enmarcar las experiencias de formaciones colectivas indígenas y articular sus proyectos políticos con los procesos hegemónicos y con el poder, estableciendo específicos modos de relacionamiento y vinculación con diferentes actores sociales, así como “*determinados lenguajes para la contienda a través de inversiones hegemónicas tendientes a la ‘participación’ e ‘inclusión’*” (Ramos, 2016: 1793). En el escenario latinoamericano y nacional, este conflicto se da centralmente con el Estado, figura crucial en las impugnaciones y denuncias de los sectores subalternos.

Se recuperan los aportes de la teoría social clásica para sostener que los procesos sociales y las relaciones de poder se construyen históricamente, bosquejando mapas singulares de correlaciones de fuerzas, adquiriendo configuraciones situacionalmente específicas. Estas configuraciones, remiten tanto al nivel macro de los procesos sociales de cambio y transformación –la larga duración histórica– como al plano micro de las interdependencias mutuas y asimétricas entre sujetos y grupos. Por tanto, retomando los enfoques propuestos por Elías (1996) y Wolf (2001), se vuelve imprescindible estudiar las “*configuraciones de poder*” y una “*formación histórico-social*”, que se realiza en un ritmo continuo conforme las prácticas sociales se llevan a cabo (Elías, 2006), y examinar cómo y mediante qué dispositivos y repertorios de práctica eso que llamamos Estado va formándose.

Proceso social e historia, fueron conceptual y metodológicamente articulados en la propuesta de Elías (1996) de las “*configuraciones sociales*”. Wolf (2001) pensando en el poder, que para él trata de un aspecto intrínseco de las relaciones humanas, rearticula la formulación conceptual del primero, sobre la interdependencia entre relaciones sociales, procesos e historia, nominándola como “*configuraciones de poder*”. En esta reformulación el autor sostiene que las relaciones sociales se presentan como vínculos de interdependencia recíproca, de carácter jerárquico y asimétrico, en la cual los grupos y los agentes ocupan posiciones diferenciales y cambiantes, constitutivas de tal configuración. Su encuadre posibilita visualizar simultáneamente la larga duración, como dimensión histórica, y los procesos sociales de transformación, enfoque que perfila esta investigación.

Wolf pone de relieve que “*los equilibrios de poder más o menos fluctuantes constituyen un elemento integral de todas las relaciones humanas*” (Wolf, 2001:19) y, en este aspecto, el autor coincide con otros. Considerar al “*poder*” como constitutivo de vínculos humanos y su operatividad en todos los dominios de la vida fue sugerido desde dispares formulaciones (Foucault, 2006; entre otros).

Vinculado a los conceptos anteriores, pero con relación al Estado, algunos investigadores, fundamentalmente Bourdieu (1997), enfatizaron en la necesidad de historizar y reconstruir las “*configuraciones estatales*”. En esta línea se desarrollaron estudios cuyo eje central estuvo trazado sobre una crítica a la naturalización del Estado, derivando en la construcción de un enfoque antropológico que entiende en términos relacionales al

Estado, al poder y la política, lejos de miradas donde predominan improntas sustancialistas y esencializadoras. Al respecto, Abrams (1988) postula que el Estado constituye un hecho social, pero no un hecho en la naturaleza.

A la par del desarrollo de perspectivas teóricas y analíticas que comparten la preocupación por la circunscripción, definición e implicaciones del Estado, otros autores enfocan en las prácticas de gobierno que conformarían el Estado y entienden a las “*políticas gubernamentales*” (Shore y Wright, 1997) como dispositivos que permiten discutir y reflexionar sobre los procesos de producción del Estado y las maneras en que dichos dispositivos construyen sus objetos de administración y gobierno. Analizar las políticas y la formulación de las políticas públicas, desde estas propuestas, implica indagar los regímenes de prácticas a través de las cuales se articulan distintas racionalidades y se hace Estado. Siguiendo a Shore y Wright (1997), las “*políticas*” (policies) conciben y crean sus destinatarios, contienen modelos implícitos de sociedad, es decir, los regímenes de poder y los códigos culturales que moldean las maneras en que se comportan los individuos y las organizaciones (Shore, 2010). Entonces, las “*políticas gubernamentales*” son, retomando la reinterpretación de Souza Lima y Macedo e Castro (2008), “*planes, acciones y tecnologías de gobierno formuladas no solo desde organizaciones administrativas de Estados Nacionales y/o provinciales, sino también a partir de las diferentes modalidades de organizaciones no reductibles a éstas*” (Souza Lima y Macedo e Castro, 2008: 369).

En Argentina, los estudios de Balbi y Boivin (2008) advierten sobre los problemas emergentes al dotar de un sentido unívoco a nociones como la de Estado, por el riesgo que implica transmutar procesos sociales complejos en entidades reificadas. Los autores proponen un abordaje basado en la comprensión de los actores socialmente situados que posibilitaría incrementar la capacidad analítica.

En la presente investigación, el énfasis en el abordaje del ensamblaje entre Estado y Pueblos Originarios y sus históricas reconfiguraciones, responden a la premisa ya enunciada de considerar el carácter relacional de la formación estatal y de los movimientos y agencias sociales, aquí específicamente indígenas (Manzano, 2015). Ergo, este trabajo apunta no sólo a reconstruir los procesos sociales colectivos, sino que también es un acercamiento etnográfico a la variabilidad de prácticas de estatalidad en cuanto al

tratamiento de las alteridades internas, alumbrado a partir del análisis situado de las prácticas políticas del colectivo diaguita en Salta.

Con relación al abordaje de las interconexiones, los escenarios políticos y los procesos de transformación económica en distintas escalas, el análisis recupera los principales aportes analítico-metodológicos de Roseberry (1994) y Wolf (2001), quienes consideran que la antropología debe analizar cada caso siguiendo un recorte problemático, historizarlo y contextualizarlo, enfatizando en el examen de las relaciones existentes en diversos campos de la vida social y de las fuerzas externas que interfieren en los procesos estudiados.³³

3. Consideraciones metodológicas y fuentes utilizadas

Acorde con los objetivos planteados, el abordaje de esta tesis apuesta por complementar diversas herramientas de las Ciencias Sociales y la Antropología, combinando las perspectivas etnográficas e histórico procesual (Elías, 1993) y recurriendo al procedimiento de “*eventualización*” (Foucault, 1982; Restrepo 2008) mediante el análisis como “*eventos críticos*” (Das, 1996). La combinación de estas herramientas se instrumenta a través de la construcción de momentos y eventos que se tornan paradigmáticos para indagar en los procesos de formación colectiva diaguita, en la provincia de Salta.

Esta perspectiva procesual, que insiste en articular sucesos singulares con dimensiones temporo-espaciales variables, confluye en este trabajo con la “*genealogía*” y la “*eventualización*”, estrategias analíticas propuestas por Foucault (en Restrepo, 2008). El fin de la primera es dar cuenta de los “*diversos sistemas de dominación*” y consiste en la identificación de aspectos que el autor resume en dos términos: (a) la “*procedencia*”, que remite al análisis de las diferentes fuentes desde las cuales construir un comienzo histórico, desde los accidentes y no las continuidades; y (b) la “*emergencia*”, que ilustra

³³ En “*Figurar el poder*” (2001), Wolf sienta las bases de este enfoque, que retomando las propuestas de Kroeber y Redfield llama “*integración descriptiva*” (Wolf, 2001:13). A partir del abordaje de tres casos de estudio, analiza los vínculos entre las *ideas* y *poder*, haciendo hincapié en el modo en que éstas –dos mega abstracciones, que pertenecerían al orden de lo ideal– se materializan en la vida social, en la producción material y en la organización colectiva, es decir: en las *prácticas sociales*.

cómo los principios de algún suceso no pueden indicarse sin hacer referencia a un especial estado de fuerzas.

La noción de emergencia habilita la vinculación de un conjunto de sucesos en su densidad, singularidad e irreductibilidad, con procesos históricos múltiples, buscando hacer inteligibles las relaciones de poder que los constituyen, a partir de la reconstrucción de sus planos, interacciones y vinculaciones. La premisa que opera para esta última es que los sucesos no tienen el mismo carácter ni la “*misma capacidad de producir efectos*” (Restrepo, 2008:123), en ellos pueden advertirse distinciones y jerarquizaciones: aquellos sucesos disruptivos que Das (1996) denomina “*eventos críticos*”. La singularidad de estos últimos recae en su efecto interruptor y aplastante en la vida cotidiana y reconfigurante de las prácticas sociales. Se trata de sucesos descollantes que tienen entidad, presencia y vigencia en el mundo social, acontecimientos que marcan puntos de inflexión en las rutinas, modos de hacer o entender las cosas. Con esto se pondera que son significativos e importantes para los actores y que existen independientemente de la perspectiva del investigador y de su constitución como objetos de análisis.

En miras a comprender la formación colectiva del pueblo diaguíta y sus reconfiguraciones, desde la preeminencia del enfoque etnográfico recurrimos metodológicamente tanto al procesualismo como a la eventualización. En el período bajo análisis, identificamos momentos cuya examinación, historización y contextualización, consideramos que abren camino a la comprensión del proceso colectivo en sí mismo, de los procesos sociales que lo envuelven y de sus metamorfosis. El tratamiento de estos habilita, asimismo, una doble y complementaria operación: explorarlo en su especificidad y, a la vez, como parte de una dinámica social más amplia, donde se redefinen configuraciones de poder. Esta perspectiva se apoya en la apuesta por la singularidad –tal como Foucault la entiende– como vía para dar cuenta de la constitución de una trama histórica, tomando distancia de las tendencias universalizantes y generalizadoras (Foucault en Restrepo, 2008), desde la cual, además, es factible integrar al proceso la experiencia y la agencia de los sujetos intervinientes, desde sus propias operaciones interpretativas.

Esta preocupación por la perspectiva de los actores sociales, por el modo en que construyen los significados y sus sistemas de categorías y clasificaciones se desprende de los preceptos del enfoque etnográfico. La perspectiva etnográfica es entendida en esta

tesis, como sostiene Guber (2004; 2011; 2013), una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde el punto de vista de los nativos. Esto supone la elaboración de una representación coherente de lo que piensan y dicen los nativos, pero ésta no es un mero reflejo de las concepciones mismas de los actores acerca de su mundo social, sino una conclusión interpretativa que elabora el investigador, una articulación proveniente entre su elaboración teórica y contacto prolongado con las personas. En términos metodológicos, integra el conjunto de prácticas que suelen designarse como trabajo de campo, remitiendo al ejercicio de técnicas como las entrevistas y la observación participante, cuyo resultado conforman los insumos principales de la descripción y el análisis.

En la investigación cuyos resultados son presentados en esta tesis se prioriza la observación y obtención de registros en situaciones específicas de interacción social, como principal vía de acceso a datos que permitieron reconstruir los procesos y eventos seleccionados, atendiendo al nivel de las prácticas y los discursos sociales, con pretensión de captar tanto lo que los actores dicen como lo que hacen, y las relaciones entre ambos.

Como se mencionó páginas atrás, este estudio sobre la política colectiva diaguita en Salta y sus luchas implicó más de once años de trabajo de campo (entre 2008 y 2019) en distintas coordenadas de los Valles Calchaquíes, en Salta Capital u otras ciudades del país. También se adelantó en la introducción que, en el primer momento de la investigación doctoral (2008 a 2014), las tareas de campo fueron realizadas prioritariamente en el Valle de Lerma, principalmente en la Ciudad de Salta (donde actores tienen eventual residencia y donde se centralizan las oficinas de la mayoría de las instituciones estatales), en el sector sur de los valles salteños, en los departamentos de Cafayate y San Carlos, y en la porción tucumana del Calchaquí.³⁴ Aunque se continuó haciendo terreno en la zona septentrional de la región y la capital provincial, en el segundo y tercer momento (2015 a 2019) la pesquisa se focalizó en el departamento de Cachi y zonas aledañas.³⁵ Consistió en labores de participación en espacios colectivos de carácter

³⁴ Entre otros trabajos de campo: Cafayate y Animaná en julio de 2012; Cafayate en octubre de 2012; Cafayate, Animaná y San Carlos en marzo de 2013; Cafayate en mayo, julio, agosto y septiembre de 2013; Cafayate en julio y septiembre de 2015; Cafayate, Animaná y San Carlos en abril y septiembre de 2017. Viaje de campo a los departamentos de Trancas y Tafi del Valle en mayo y julio de 2013, octubre de 2014 y agosto de 2017.

³⁵ Cachi en febrero y agosto de 2014, 2015, octubre de 2016, febrero de 2017, febrero y marzo de 2018, febrero, agosto y noviembre de 2019; La Poma en marzo de 2016 y en febrero de 2018.

interno, reuniones y asambleas, principalmente en el período inicial de investigación, y también en eventos de carácter público, entre otros: actos,³⁶ marchas,³⁷ eventos culturales.³⁸ En este marco se realizó entrevistas en profundidad y charlas informales con miembros de comunidades diaguitas, pero de modo prioritario a actores con agencias públicas involucrados principalmente en la constitución y visibilización del pueblo diaguita como sujeto de derecho.

Resulta importante referir al análisis en esta tesis de materiales producidos por la ODS u otras, como Organización Diaguita Regional (ODR), la Organización Diaguita de Tucumán (ODT), el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales Indígenas (ENOTI), el Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios (ENOPO). Se destaca la relevancia de información publicada en los blogs de estos espacios y en redes sociales, principalmente Facebook. También de producciones audiovisuales y en soporte papel realizados por estos colectivos, que refieren a eventos significativos (como conflictos territoriales, marchas, asambleas) o documentos donde reconstruyen y escriben su propia historia, donde socializan sus experiencias, vivencias, los objetivos de sus luchas, entre otros aspectos (proyectos, actas de asambleas, memorias anuales, revistas³⁹ y programas radiales confeccionados y conducidos por personas autoreconocidas como diaguitas, folletería, proclamas, repudios, informes, adhesiones, etc.). Estos recursos permitieron acceder a marcos generales de interpretación nativa, así como a aspectos de sus políticas colectivas, aportando datos que habilitaron la reconstrucción de itinerarios y modalidades de acción y las articulaciones con distintos organismos estatales y otros actores sociales. A modo de complemento, recurrimos a fuentes periodísticas que permitieron contextualizar los procesos y eventos implicados en los proyectos políticos diaguitas.

Para complejizar este trabajo etnográfico, se entrevistó a funcionarios públicos, asesores y técnicos de instituciones estatales provinciales y nacionales. El acercamiento al posicionamiento y al obrar del Estado también se realizó a través de documentos estatales, como normativas jurídicas, proyectos de ley, debates parlamentarios y diarios de sesiones,

³⁶ Por ejemplo: en la Semana de los Pueblos Originarios, en el día de la diversidad cultural, presentaciones

³⁷ Marcha por la Ley de Medios, Marcha de Pueblos Originarios en el Bicentenario en Buenos Aires y la ciudad de Orán, en Salta, Marchas por el día de la memoria por la verdad y justicia, entre otras.

³⁸ Ceremonia de la Pachamama, marcadas y señaladas, y fiestas de carnaval.

³⁹ Entre ellas, se destacan: *El Chasqui diaguita calchaquí* y *Periódico Pueblos Originarios J'Ham Jairimti*.

resoluciones y decretos, expedientes judiciales y peritajes antropológicos.⁴⁰ A su vez, éstos fueron combinados con registros de naturaleza estadística, atendiendo al análisis de instrumentos de medición, registro y clasificación de población como censos de población, censos agropecuarios, censos indígenas; así como de diagnósticos e informes socio-económicos, producidos por diferentes instituciones gubernamentales. Todos estos elementos, que dan cuenta de prácticas de gobierno, se tornan –como sostienen Muzzoppa y Villalta (2011)– medios de indagación y reconstrucción de producción de Estado y el análisis de políticas indigenistas permiten entrever el modo de “*gestión estatal de la alteridad indígena*” (Barrientos, 2015).

En este repertorio de procedimientos también apelamos al análisis de abordajes provenientes del campo académico, delimitamos un conjunto de producciones representativas de las agendas de investigación de Salta, priorizando la literatura académica local y regional. De esta forma, el trabajo de campo fue acompañado de un trabajo de archivo y de análisis de la literatura histórica y antropológica, lo cual nos permitió elaborar un estado de la cuestión sobre pueblos indígenas en los Valles Calchaquies de Salta.

⁴⁰ Se trabajó con expedientes del fuero civil y penal que versan sobre conflictos de tierras que involucran a comunidades diaguitas de Salta.

CAPÍTULO 2

ALTERIDADES INDÍGENAS EN LOS VALLES CALCHAQUÍES

Introducción

Los Valles Calchaquíes se consagraron desde el siglo XIX y durante todo el XX como región-objeto de estudio de diversas disciplinas o áreas de investigación social abocadas al pasado y a las alteridades indígenas –la Arqueología, la Historia, la Etnohistoria, la Antropología y el Folklore–, erigiéndose, así, como uno de los destinos predilectos del Noroeste argentino (NOA) y de los Andes Meridionales para la realización de campañas científicas. Este capítulo tiene por objeto abordar el modo en que algunas de estas disciplinas trataron, conceptualizaron y clasificaron a las poblaciones subalternas de los Valles Calchaquíes de Salta, específicamente con relación a su prosapia o pertenencia indígena. Asimismo, analiza cómo ciertos tópicos en esas producciones científicas impactaron en las agencias estatales y delinearon específicas prácticas de Estado.

Retomando la propuesta de Escolar (2014; 2007) para el caso huarpe, aquí se trataría de un avance preliminar en la delimitación de un archivo diaguita. El “*archivo*” es definido por el autor como un “*conjunto de textos o soportes discursivos (escritos, orales, rituales, performáticos) que pueden ser articulados entre sí por las referencias que de ellos es posible sustraer sobre un tema o para iluminar un campo temático específico de conocimiento*” (Escolar, 2014:4). Así, éste no se define por su localización, institucionalización o clasificación preliminar de esos materiales sino por la perspectiva de un observador que enhebra tales relaciones en base a un principio articulador. En consecuencia, en este trabajo los materiales analizados encuentran transversalidad en la identificación de referencias directas u oblicuas, explícitas o implícitas, a indígenas o a nociones de aboriginalidad impresas en imágenes, nociones, representaciones, prácticas sociales y objetos, en los Valles Calchaquíes en Salta. Así, podríamos considerar que a

través de éstos es posible identificar distintas cajas archivísticas que darían forma a un archivo diaguita.

Para el análisis contextualizado de estos abordajes provenientes del campo académico y estatal delimitamos un corpus heterogéneo de materiales y soportes producidos en un arco temporal amplio. Estos serán examinados en torno a ciertas definiciones y caracterizaciones acerca del espacio. El recorrido propuesto aquí no es el único posible, tampoco agota los antecedentes correspondientes a este sector de la provincia. El criterio de selección de estos insumos radica en la relevancia e impactos de estos estudios y sus autores en el campo académico y que incluso en el presente rigen como fuentes dotadas de legitimidad y vigencia.

El capítulo está estructurado en cuatro apartados. En la primera parte presentamos el espacio calchaquí subsumiéndolo en una categoría geocultural de uso continuo en las formaciones y clasificaciones de alteridad en la provincia de Salta: las *“tierras altas”*. Indagamos cómo ciertos discursos y registros, principalmente provenientes del campo arqueológico y antropológico, fueron aglutinando sentidos y representaciones en torno a este espacio y sus supuestas poblaciones desmarcadas de su condición de indios, por extinción o mestización. Esta categoría se construye, como se verá, en articulación y oposición a otra: las *“tierras bajas”*, anclaje indiscutido de otredades.

En la segunda parte indagamos en cómo se fue construyendo a los Valles Calchaquíes como región cultural con características y atributos sociales y naturales que le darían unicidad y singularidad, a partir de algunas contribuciones realizadas por la ciencia folklórica entre principios y mediados del siglo XX.

En el tercer apartado analizamos los aportes realizados por la etnohistoria de la UBA y la historiografía y la filosofía académica local, a partir de sus propuestas de considerar a los Valles Calchaquíes como parte del *“mundo andino”* y a sus habitantes como *“hombres andinos”*.

En diálogo y retroalimentación con el corpus anterior, observamos que las producciones científicas sobre los habitantes de los Valles Calchaquíes se trasladaron a iniciativas legislativas y políticas indigenistas del Estado nacional y provincial. En esa dirección, en la cuarta y última parte se analizan algunos dispositivos estatales que dan cuenta de los modos en que desde el Estado se marca y administra a las poblaciones en términos de

diferencia cultural. Revisamos censos indígenas, cuerpos legislativos y algunas discusiones parlamentarias que son elocuentes en ese sentido, a fines de aportar a la comprensión de la mutua implicación entre los saberes de ciencia y su traducción en el diseño y ejecución de las prácticas en el ámbito de la gestión y la decisión estatal.

El acercamiento a estos heterogéneos registros permite identificar algunos elementos que nutren narrativas hegemónicas locales, versiones consagradas que aportan en la caracterización de la región calchaquí como espacio despoblado de indios y a sus habitantes como desmarcados de su condición de originarios. Así mismo, dado que esta tesis analiza procesos de formación colectiva en los últimos 20 años, el recorrido propuesto por este capítulo permitirá examinar en los próximos, la manera en que estas categorías y sus contenidos continúan siendo tensionados e impugnados por sujetos autoadsritos como diaguitas calchaquíes que proclaman su indigeneidad y demandan el reconocimiento de derechos, principalmente el dominio y la propiedad territorial.

1. Los Valles Calchaquíes como parte de las “*tierras altas*”. Los aportes de la Antropología y la Arqueología (fines del siglo XIX y siglo XX)

Así como el Nordeste y la Pampa-Patagonia, el NOA se define tempranamente como locus antropológico. Esta consagración se retrotrae a los momentos germinales de la disciplina en el país, mismos tiempos en que se empezaba a consolidar el Estado argentino –buscando principalmente ocupar los territorios y preservar las fronteras– y se intentaba forjar una nación pretendidamente moderna, según los lineamientos de un proyecto de nación capitalista definida en base a la blancura genérica de sus habitantes. Aunque con variabilidades en el tiempo, la construcción de la nación estuvo asociada a la noción de “*mestizaje*” y más específicamente a un “*mestizaje hispanizante*” que, en la fusión de la raíz española y la nativa, mostraba una valoración selectiva de la mezcla, ponderando la primera (Villagrán, 2012; Rodríguez, 2008a).

La influencia de época del romanticismo sostenía que una nación sólo podía buscar sus raíces en el pasado, afirmación que impulsó la búsqueda de los orígenes en el norte argentino, una zona para la exploración del ser nacional (Rodríguez, 2008). Así, este espacio fue explorado desde fines del siglo XIX y hasta mediados del XX por viajeros, naturalistas y exploradores que luego serían considerados los padres fundadores de la Antropología en el país. Para estos investigadores representantes de centros científicos

radicados en Buenos Aires y La Plata, y provenientes de diversas disciplinas o áreas de investigación social abocadas al pasado y a las alteridades, las provincias del NOA eran prometedoras no solo por la importancia de su poblamiento y la complejidad de la organización social previa llegada de los españoles sino, ante todo, por la continuidad de hecho de dichas poblaciones (Karasik, 2008-2009). Con el propósito de reconstruir el pasado prehispánico y los orígenes humanos en este sector del continente, se concentraron en el estudio de grupos humanos y patrimonios culturales que suponían fuera de la modernidad o con distintos grados de avance de modernización. Estos buscaban conocer a *“los pobladores indígenas del territorio nacional, extintos o vivientes, y los mestizos rurales portadores de pautas y costumbres tradicionales”* (Guber y Visacovsky, 2002:42).

Como adelantamos, en el NOA en particular se construyó una dicotomía étnico-regional entre las llamadas *“tierras bajas”*, en el borde oriental, y las *“tierras altas”*, en el borde noroccidental (Lanusse y Lazzari, 2005).⁴¹ La primera categoría, también referida como *“el monte”* y *“la selva”* (Raffino, 1999), aglutina al sector sur del *“Gran Chaco”*. En su tránsito dentro de los límites de la provincia de Salta se denomina específicamente *“Chaco salteño”* y comprende los departamentos San Martín, Rivadavia y parte de Orán. La segunda categoría engloba a la Puna salteña y jujeña, la Quebrada de Humahuaca y Cordillera Oriental de Salta. Las *“tierras altas”* en la provincia subsume varias subregiones: los Valles Calchaquíes, los Valles Interandinos o el Alto Bermejo, la Puna, la Quebrada del Toro y el Valle de Lerma.⁴²

En líneas generales, esta regionalización cartográfica además de diferencias altitudinales y ecosistémicas también se compone de elementos de carácter social. Se trata de una clasificación con considerable vigencia que fijó criterios para diferenciar y conceptualizar la diversidad sociocultural, gozando actualmente de un relativo uso y consenso (Boasso y Navamuel, 1981; Occhipinti, 2003a, 2003b; Rodríguez Mir, 2008). Esta construcción deviene en la delimitación de dos unidades territoriales y culturales, con aparente independencia y hermetismo una de otra, que en el caso de Salta serían llevados al extremo exotismo con el Chaco (límite bajo) y la Puna (límite alto). En este mapa de

⁴¹ Esta clasificación, de amplio y difundido uso, se superpone con otras categorizaciones determinadas en base a diferentes criterios, como por ejemplo fitogeográficos: *“puna”*, *“prepuna”* y *“yungas”*.

⁴² Acordamos con que estas clasificaciones no deben tomarse como meros datos, por el contrario, consideramos necesario avanzar en la problematización de su histórica construcción, lo cual será objeto de futuros trabajos.

alteridades las “*tierras bajas*” aparecen como locus de indios, mientras que las “*altas*” son representadas como espacios de “*mestizos*”, de “*campesinos*” con raíces indígenas o directamente como “*tierras sin indios*” (Milana, et. al, 2015).

Algunos ejercicios intentaron avanzar en la historización de este juego de distinciones y jerarquizaciones entre pueblos de tierras altas y bajas, que también es similar al que se presenta en el Perú y en Bolivia (Briones, 2005). Algunos autores encuentran indicios que les permiten sostener que tal división y diferenciación entre las sociedades indígenas ya estaba presente en el período del incanato, el cual no había logrado ingresar en su proceso expansionista a las tierras bajas por la resistencia de los guaraníes (Saignes, 1990 y Hirsch, 1999, citado en Flores Klarik, 2012: 54). En contraposición, Bartolomé (2004) y Coll Moritán (2009) sostienen que los orígenes de esta clasificación se encuentran en el mundo colonial. Se trataría de una distinción entre, por un lado, las sociedades “*de las altas culturas*” (mayas, incas, aztecas), entre las que se encontrarían las “*civilizaciones*” pertenecientes a la “*milenaria tradición cultural andina*”, “*los quechuas y aymaras de las áreas andinas y subandinas del noroeste se ubicaron*” (Bartolomé, 2004 citado en Milana, 2019:53) Por otro, las sociedades indígenas “*cazadoras, recolectoras, nómadas*” de las “*tierras bajas sudamericanas*” (Coll Mortitan, 2008: s/p).

Aunque es posible rastrear estas pistas en el tiempo largo, la mayoría de los investigadores resaltan los aportes realizados por el campo arqueológico en la sedimentación de esta clasificación geoétnica, siendo una impronta presente en las primeras investigaciones científicas en la región, a fines del siglo XIX. En esa dirección, Coll Moritán sostiene que dicha clasificación se convirtió en un modelo explicativo generalizado por la Arqueología sudamericana y argentina desde comienzos del siglo XX (Núñez Regueiro y Tartusi 1987 en Coll Moritán, 2009), y que se asoció a la consideración de que una “*mayor complejidad en la organización social fue alcanzada en las tierras altas, vinculada a las sociedades andinas, mientras que las yungas o tierras bajas fueron vistas como marginales*” (Coll Moritán, 2009:3). Así, en el cambio de siglo esta temprana ciencia dedicada a las poblaciones prehispánicas caracterizaba de modo contrastivo al “*mundo andino*” y al “*mundo selvático*”, teniendo en cuenta los hábitats y los grados dispares de “*complejidad*” social, que desde de la hegemonía del evolucionismo en la práctica arqueológica del momento se reflejaba en las prácticas socioeconómicas, las tecnologías, los estilos cerámicos, etc. Un aspecto relevante propuesto por aquellos investigadores

decimonónicos es que existía un considerable hermetismo entre estos espacios geoeúnicos. Sin embargo, desde 1980 estas aseveraciones empiezan a ser observadas y el campo arqueológico criticado por los modos en que abonó en la delimitación de estas dos grandes zonas, en la caracterización de las sociedades que las habitaban según su grado de civilización y/o primitivismo, así como por la falta de exhaustividad en el conocimiento de la dinámica socioespacial entre ellas, relacionamientos que la evidencia empírica daba cuenta.

En concordancia, durante gran parte del siglo XX en las “*tierras bajas*” se radicó una etnografía convertida en una “*arqueología del viviente*” (Ratier, 2010: 5), siendo la zona chaqueña considerada como “*la más primitiva de las fronteras internas, la región cuya población indígena era la más radicalmente distinta del ideal europeizante del Estado nación*” (Gordillo, 2006: 227). Así, el Chaco fue el escenario central en el desarrollo de la Antropología argentina permitiendo experimentar a sus propulsores el radical distanciamiento y exotismo con relación a sus objetos de estudio, las “*comunidades primitivas*”. Esta conceptualización de las alteridades indígenas se observa tanto en las etnografías clásicas de principio y mediado del siglo XX, donde estas se definían a partir de una unidad discreta y con rasgos externalizables, como en aquellas centradas en las características y clasificaciones biológicas de los indígenas y en los estudios etnológicos de las décadas de 1930 hasta 1980, focalizados en lo que llamaban el “*pensamiento mítico-primitivo*”.

Etnografías posteriores cuestionan los principios metodológicos y éticos de estos análisis centrados en la descripción fenotípica y cultural, por su omisión deliberada de datos histórico-contextuales y de las relaciones de violencia y poder en los momentos que se realizaron sus respectivas investigaciones. Estas dieron lugar, como sostiene Flores Klarik (2012), a pesquisas centradas en el “*cambio social*”, en el “*desarrollo*” y en la “*integración*” de las sociedades indígenas del Chaco. En esta línea, desde el regreso a la democracia en 1983 el materialismo histórico o al marxismo se tornan abordajes de relevancia, ponderando en los estudios los factores socio-económicos y políticos, así como la historicidad y las relaciones de poder.

En el Nordeste (así como en la región patagónica-pampeana) las poblaciones indígenas y sus espacios vitales no fueron el centro de la avanzada española y fueron incorporadas al Estado argentino tardíamente, en contextos de ampliación estatal y capitalista. Esta menor

exposición a tales penetraciones justificó, de modo considerable, posturas que afirman la permanencia de su condición de indios y continuaron siendo identificados por su filiación étnica con grupos prehispánicos hasta el presente (Karasik, 2008-2009; Milana, et al, 2015). Así, mientras en las “*tierras bajas*” la heterogeneidad de abordajes no ponen en cuestión la indigeneidad de sus habitantes, siendo considerados anclajes de humanos indiscutible y continuamente indios, en los espacios de las “*tierras altas*”, también nominadas “*mundo andino*”, la “*alta zona andina*” o “*extremo noroeste*”,⁴³ las genealogías sociales estuvieron y lo siguen estando hasta el presente asociadas a pueblos con distintas gradaciones de mestizaje o sencillamente a pueblos indígenas considerados extintos.

Aquí, los procesos históricos de sucesivas avanzadas militares, que devinieron en genocidios, en imposiciones políticas e ideológicas, se produjeron considerablemente más temprano. Tras las campañas de conquista y colonización, estos históricos espacios de ocupación indígena fueron apropiados por los españoles mediante mercedes reales, agrupando grandes extensiones de tierras en haciendas; mientras los indios encomendados pagaban tributo a sus encomenderos. Fragmentándose a lo largo del tiempo como consecuencia de herencias y ventas, algunas fueron legitimadas como propiedades privadas por los gobiernos independientes y otras fueron expropiadas y devinieron fiscales (Reboratti, 2009). Con mutaciones, pero conservando su característica latifundista y de concentración por las elites locales, desde el siglo XIX devinieron en lo que actualmente se conoce como fincas, donde se estructuró un sistema social fundado en el desigual acceso y control de la tierra a partir de la reclusión de la mano obra del lugar y la exacción económica que se sostuvo desde la época colonial hasta hace poco tiempo: el del propietario-arrendatario o patrón-peón.⁴⁴ Aunque los indígenas no se desprendían del dominio útil⁴⁵ sobre la tierra, por su condición de agregados fueron

⁴³ Término acuñado por Fernando Márquez Miranda en la década de 1930 (Karasik, 2008-2009; Milana, 2019).

⁴⁴ Consistía en incorporación de mano de obra indígena y campesina; se realizaba bajo el carácter de arrenderos y/o peones que ocupaban una parcela de tierra destinada a la sobrevivencia familiar (tanto por el pastaje de los animales como por uso de la tierra) a cambio de pagarle al patrón un canon, una renta, en trabajo no asalariado, en productos agrícolas o en servicios personales.

⁴⁵ Siguiendo a Teruel (2007), el dominio útil, en contraposición al dominio directo o titularidad abstracta, se trata de un sistema compartido de tenencia de tierra (del antiguo régimen) que disocia el dominio directo, correspondiente al propietario e implica la propiedad, y el útil, el de la persona que usa y aprovecha la finca. El caso más común en ese sentido es el de la Enfitéusis.

ubicados en una trama social que los definía según su lugar en el proceso productivo, despojados de su condición étnica (Milana, et. al, 2015).

La instauración del orden colonial en el siglo XVI y estos primeros procesos de desposesión de los medios de vida de los nativos, fueron considerados por los precursores de la Antropología argentina, en los albores del 1900, como el punto de partida del macro relato de las “*tierras andinas*” y del carácter desmarcado de la aboriginalidad de sus habitantes. Sostenían que estos eventos históricos devinieron en un progresivo proceso de borramiento total o parcial de la calidad y cualidad de indio o directamente en el exterminio biológico y cultural, dependiendo quiénes y cómo miraban (Karasik, 2008-2009). En estas narrativas, heterogéneas claro, puede identificarse un desenlace común: las sociedades andinas habrían sido las que entraron en contacto con la cultura colonial, e inevitablemente, se mestizaron. Con este axioma de mestización, las sociedades fueron consideradas como campesinas y/o mestizas e integradas a la sociedad colonial y luego nacional, al menos parcialmente. En contraposición a lo que sucedía en la zona chaqueña, las poblaciones nativas del “*extremo noroeste*” no fueron objeto con el mismo énfasis de observaciones de la Antropología Física, en gran medida por el carácter dudoso y debatido de su condición indígena, tanto dentro como fuera de las academias (Karasik, 2008-2009).

2. La Antropología en Salta

La clasificación de las alteridades en el NOA en base a las categorías geo-étnicas “*tierras altas*” y “*tierras bajas*”, atravesó de modo considerable –y aún lo hace– tanto a las producciones antropológicas realizadas desde institutos provenientes de los centros académicos del país como desde la misma provincia de Salta.

Si bien, como sostuvimos, la región se destacó como terreno privilegiado de investigaciones empíricas, realizadas principalmente por estudiosos no salteños, en la década de 1970 comienzan a tener efecto diversas iniciativas para institucionalizar la disciplina antropológica a nivel local y regional. En Salta, la Licenciatura en Antropología nació en 1974, en un corto interregno democrático, donde se sucedieron dos lineamientos: el primero de un enfoque marxista, cuyo plan de estudio fue creado por el historiador Luis Gatti (donde habría influenciado Leopoldo Bartolomé y Eduardo Garbulsky). El segundo, devenido del influjo de la Misión Ivasinevich con la irrupción del golpe militar de 1976,

implicó la radicación de un enfoque antimarxista. Ese mismo año la carrera es cerrada en la UNSa pero a las camadas cursantes se les permitió terminar la licenciatura con un plan vaciado del componente social original, de toda visión histórica y vinculada al análisis de las relaciones de poder con la que fue creada, dando paso a una etnología fenomenológica centrada en el estudio de las características biológicas o raciales o en las pautas culturales y el pensamiento mítico-primitivo, tal como proponía la escuela de Bórmida (Martínez, 2005; Naharro, 2014; Milana, 2019; Milana, el. al., 2015). Con vigencia hasta mediados de 1980 y focalizada en el exotismo, la antropología local se abocó principalmente al estudio de los indígenas del Chaco salteño así como al acompañamiento de distintas políticas públicas tendientes a la “integración” y el “desarrollo”⁴⁶ de los indígenas (Martínez, 2005).⁴⁷ El estructural funcionalismo o culturalismo, ligados a la figura de Redfield y su propuesta del continuum “folk-urbano”, continúa siendo –como lo habían hecho durante el gobierno de facto– un enfoque permitido para quienes realizaban sus estudios en espacios de “campesinos” y “sociedades folk”⁴⁸ en las “tierras altas”.

Con el retorno de la democracia y de la reapertura de las inscripciones de la carrera de Antropología en Salta en 1985, el nuevo plan de estudios borra todo vínculo de la antropología con lo folklórico y lo etnológico, para dar lugar al retorno de los estudios sociales de impronta marxista, con enfoque local y regional, retomando las huellas originales.

En el caso específico de los Valles Calchaquíes, se manifiesta el retorno a los análisis sobre las fincas y la naturaleza del vínculo patrón-peón, objeto de los trabajos en los años 70s –entre otros– de Hermitte y Bartolomé y de Meister. Durante esta época y hasta la década de los noventa,⁴⁹ las tesis de Licenciatura de la Antropología de la UNSa realizadas en este espacio se circunscriben al campo de la antropología rural y a los

⁴⁶ Como sostiene Lenton (2015), el “desarrollismo” significó en Argentina la consolidación de un discurso estatal que enfatizó en los conceptos de aculturación e integración, en una combinación particular con los tópicos del indigenismo mexicano. Este indigenismo nacional de los años 60 apostaba a la integración del indio a las sociedades nacionales a través de su “desarrollo”.

⁴⁷ En este marco tiene lugar el Primer Censo Aborigen de Salta, confeccionado y ejecutado por recién egresados o estudiantes avanzados de la carrera, al que referiremos en las próximas páginas.

⁴⁸ Las tesis de Licenciatura defendidas durante la dictadura muestran perspectivas vinculadas al folclorólogo Augusto Raúl Cortazar, sobre el cuál trabajaremos en el próximo acápite, y la corriente estructural funcionalista que él representaba.

⁴⁹ Década en la que se produce una considerable multiplicación de investigaciones arqueológicas en la región, producidas tanto por investigadores foráneos como locales (tal vez como efecto de la reubicación de las materias de arqueología en los currículos de la licenciatura posdictadura y la radicación y conformación de nuevos equipos de investigación).

estudios campesinos.⁵⁰ Los objetivos de estos trabajos son el análisis de la producción y reproducción familiar, las formas de organización del trabajo y la explotación de las sociedades campesinas vallistas, la comprensión de los cambios en la organización social tradicional y las modificaciones de la estructura agraria (Borla, 1993; Lera, 2005). Los sujetos de estos análisis antropológicos fueron definidos en su relación de alteridad productiva: por un lado, terratenientes, arrendatarios o hacendados, por el otro, trabajadores rurales o campesinos. En términos culturales, no referían a estos últimos como indígenas sino como “*mestizos*” o miembros de “*sociedades folk*”, es decir, los consideraban como fragmentos sobrevivientes de un pasado indígena.

A partir de 1990, la antropología salteña vinculada a la cuestión indígena tuvo tres virajes. Primeramente, las condiciones de marginación y abandono de los indígenas en la provincia y la propuesta de que las identidades indígenas sean reconocidas por el Estado empiezan a ser tematizados en los trabajos locales. En segundo lugar, la dimensión política de las luchas indígenas también comienza a ser atendida, desentrañando y desplazando la visión del indígena como el buen salvaje apolítico. Por último, los indígenas fueron desanclados de su clásica espacialidad, al afirmarse que los pueblos de los valles, quebradas y la puna salteña también tenían una identidad cultural indígena y reconocían su raíz prehispánica, aunque la cuestión étnica continuó –y lo hace hasta el presente– fijándose mayoritariamente en las tierras bajas (Cfr. Milana et al., 2015). En este sentido, las zonas propensas al análisis bajo un enfoque de la diversidad en clave de campesinado seguirán siendo aquellas del mapa salteño por fuera del área del Chaco.

3. La “*región calchaquí*”: espacio cultural con habitantes de ambigua y dudosa prosapia indígena. Contribuciones del Folklore entre principios del siglo XX y la década de 1970

Como asistentes en el proceso de creación de la nación, desde fines del siglo XIX y durante gran parte del XX, las etnografías de los antropólogos que recorrieron las “*tierras altas*” tomaron forma de un trabajo de prospección o excavación del pasado en el presente. Las poblaciones nativas se tornan objetos asiduos de registros fotográficos y pictóricos “*en el marco de un movimiento en el que convergían científicos y artistas en el campo intelectual ligado con la imaginación del nativo y las formas del pasado y su*

⁵⁰ Extensible a los trabajos al Valle de Lerma (Ctr. Naharro, 1981).

recuperación” (Karasik, 2008-2009:23). Estos vestigios, y el afán por conservarlos, son definidos como objetos del Folklore.

Los Valles Calchaquíes fueron recorridos por los precursores y padres de la disciplina antropológica —empresa que buscaba ampliar el horizonte de lo conocido a través de la exploración, observación y registro— y objeto de un sinfín de textos por ellos producidos. Propio del estilo construido bajo el imperativo del rigor científico cuyas bases fueron sentadas por el positivismo de la época, la literatura de viajes de fines del siglo XIX y comienzos del XX abunda en minuciosas descripciones de objetos y sujetos de la observación directa (López y Villagrán, 2019).

En estos recorridos podemos advertir sus posicionamientos respecto a los proyectos, debates y dilemas de sus épocas. En los albores del Centenario de la independencia argentina, la búsqueda de lo que definían como *“raíces profundas”* y de carácter *“auténtico”* remitía a la urgencia por sentar principios y espacios para refundar la Nación, siendo las provincias, el espacio interior y especialmente los espacios rurales, los sitios de resguardo (Kaliman, 2003). Como sostienen López y Villagrán (2019), en este contexto *“los debates en torno al gaucho y al indio, al origen hispano e indígena, y las fórmulas de mestizaje racial y cultural ocuparon el centro de la escena en la redefinición de los sentidos aglutinantes del ser nacional y sus referencias culturales”* (López y Villagrán, 2019:5). En estas discusiones fue significativo el papel desempeñado por los precursores de los estudios propiamente folclóricos.

En los Valles Calchaquíes, los buscadores más destacados de lo que definían como la *“esencia”* de la nacionalidad argentina y de los vestigios de poblaciones pretéritas fueron Adán Quiroga, Samuel Lafone Quevedo, Hernán Ten Kate y Juan Bautista Ambrosetti, y más tardíamente, Augusto Raúl Cortazar (Rodríguez, 2008a y 2008b). Los autores mencionados consideraban a las prácticas culturales objeto de sus análisis como lastres del pasado, indiciarios sobrevivientes de prototípicos sujetos, las cuales eran reproducidas con mayor o menor fidelidad en la cotidianeidad de pobladores con una ambigua, dudosa o nula prosapia indígena.

Siguiendo la propuesta de otras autoras (Villagrán y López, 2019), estos investigadores tuvieron un rol central en la puesta en marcha del perfilamiento y construcción del espacio calchaquí como ámbito con atributos naturales y culturales propios que, desde sus

singulares perspectivas, le darían unicidad y delimitación. Inscripto en múltiples registros, un heterogéneo repertorio, con matices y marcadas diferencias (Rodríguez, 2008a y 2008b) dichos registros convergen al definir y enumerar rasgos de la “*región calchaquí*” en base a una doble consideración.

Primero, en su dimensión espacial como una extensión con límites variables, los Valles Calchaquíes son caracterizados desde atributos geofísicos, en tanto paisajes montañosos, conformados por valles y quebradas surcadas por ríos; y rasgos climáticos singulares, de escasas precipitaciones y de alta amplitud térmica. Segundo, en su dimensión social, por la presencia de vestigios de formas de vida indígena desaparecidas en su entereza, lo que conduce a concebir la identidad de los habitantes del calchaquí como “*campesinos*” y “*mestizos*”, que atravesaron “*procesos de criollización*” (Chamosa, 2008; Steiman, 2012), y en algunas contadas excepciones son identificados como “*indios*”. Como sostiene Kaliman (2003), el adjetivo calchaquí parece reservado, de modo genérico, a un espacio cuya caracterización se anuda en la “*raigambre autóctona de una cultura que se supone mestiza*” (2003: 459).

En miras a identificar cómo desde ciertos tópicos del Folklore se fue construyendo el espacio calchaquí y atendiendo a los atributos e imágenes con los que describen a los componentes humanos, a continuación, abordamos algunos aspectos significativos desarrollados por dos figuras centrales del pensamiento folklórico: la propuesta de Ambrosetti en el limbo del cambio de siglo y, posteriormente, la de Cortazar, a mediados del siglo XX. Sus trabajos realizan un aporte significativo a la conformación de los Valles Calchaquíes como región cultural, instituyendo un repertorio de retratos y elementos sustantivos que habilitan su unificación.

3.1. El “folklore calchaquí”. Ambrosetti, el padre del Folklore

Ambrosetti recorrió los Valles Calchaquíes buscando registrar, depurar y verificar a través de la observación y de interrogatorios a lugareños –que él llamaba “*sesiones de folklore*”– respecto a ciertas prácticas sociales y creencias autóctonas. En “*Costumbres y supersticiones de los Valles Calchaquíes de la provincia de Salta. Contribución al estudio del folklore calchaquí*”, obra publicada en 1895, puede identificarse la correspondencia para el autor entre rasgos naturales atribuidos a un espacio, que por entonces ya denominaba “*región calchaquí*”, y un conjunto de caracteres o expresiones culturales

propias de ese espacio, el “*folklore*”. En su juntura el autor lo llama el “*folklore calchaquí*”.

El reconocido padre del folklore establece en el texto mencionado que su objetivo era esclarecer y evidenciar “*puntos oscuros del folklore calchaquí*” en parte de Salta, Catamarca y Tucumán. Con ello hacía referencia a conocimientos que permitirían, desde su perspectiva, “*dar cuenta*” del pasado de “*indomables indios que supieron luchar con rara energía contra el invasor español*” (1895: 118). Si bien es posible advertir su consideración de que a la región le correspondía singular una cultura, no obstante, señala que en las dos últimas provincias (Catamarca y Tucumán) las “*supersticiones y costumbres forzosamente deben hallarse más primitivas y depuradas de los agregados*” que, en la primera, donde los “*otros hombres y civilizaciones han superpuesto [los agregados] sobre ella, alterándolas*” (1895: 120). Según Ambrosetti, estas gradaciones de pureza también se replicaban en los propios Valles Calchaquíes de Salta, pero en términos de altitud: mientras más valle arriba, mayor integridad cultural, dado que se trataría de espacios de mayor aislamiento y menor contacto con la “*raza blanca*”.

Como medio natural, Ambrosetti consideraba que la región no podía ser “*más inapta para la vida*”, donde los alimentos y la escasez de agua condenaban a sus habitantes a buscar conquistar esta naturaleza inclemente a fuerza de inconmensurables y sacrificados trabajos. La sobrevivencia en su presente etnográfico demostraba que sus ocupantes del pasado “*han debido ser un pueblo viril y rudo*” (Ambrosetti, 1895: 118). Siguiendo el razonamiento, la naturaleza hostil explicaría el modo de ser de los calchaquíes, principalmente los “*calchaquíes*” pretéritos, ya que “*perseguidos por la adversidad de esa naturaleza tan indomable como ellos [...] habrían forjado su fortaleza y valentía y un inigualable temple guerrero*” (López y Villagrán, 2019: 4). Esta fatalidad natural, sin embargo, parece haberse tramado de modo desigual en los humanos objeto de sus registros directos, a los cuales caracteriza en varios tramos de su obra como “*supersticiosos*” y con mentes infantiles. Esta diferenciación da lugar a lo que Rodríguez (2008a) –retomando a otro autor– define como la “*distopía calchaquí*”: la distinción entre los indios que habitaron esas tierras en el pasado, “*más avanzados*”, y la población con la que este viajero se encuentra en sus expediciones “*incultos*” e “*infantiles*”.

Esta especie de fusión de la caracterización que Ambrosetti hace de la geografía con la descripción de los “*habitantes calchaquies*”, de modo diferencial entre los habitantes del pasado y de su presente, fue transferida de su modo de ser a su modo de hacer, a su modo de vida. Así, desde esta perspectiva, el relacionamiento singular del hombre con el medio natural se funde en “*un íntimo consorcio*” (Ambrosetti, 1895:146) con los animales, la tierra y lo sobrenatural.

Ilustración 1. Grupo de Calchaquies en Carnaval



Fuente: Ambrosetti (1895: 81).

A su vez, el autor enumera y describe una serie de “*costumbres*” y “*supersticiones*” de las poblaciones del valle –denominadas por él como “*calchaquies*”, “*indígenas del calchaquí*” y “*familias indígenas*”– como, por ejemplo, el coqueo, al culto a la Pachamama, rituales (mortuorios, de casamiento y natalicio), ceremonias vinculadas a los ciclos de los cultivos y los animales, como la señalada, la marcada y la caza de vicuñas. En sus análisis se esfuerza por hallar el “*origen*” de esas prácticas sociales, encontrando que son productos de una mixtura de proveniencias europeas –refiriéndose a ellas como “*españolas*” o “*cristianas*”–, “*peruanas*”, “*bolivianas*” o “*quechuas*”. Del listado, el carnaval y los cantos con versos que allí tienen lugar, las bagualas cuyos ritmos son marcados por la caja coplera –un instrumento de percusión–, son elementos destacados por Ambrosetti debido al “*sabor indígena*” que los envuelve.⁵¹ En relación con esto, para el autor “*la invasión peruana agregó el culto de la Pacha Mama y muchas otras prácticas*

⁵¹ Al respecto sostiene que, dada la persistencia con que se canta, podría constituir “*en su origen, la misma que en otro tiempo servía para referir las hazañas de sus guerreros o intervenía en las diversas ceremonias del antiguo pueblo calchaquí*” (1895:157).

supersticiosas y, finalmente, la dominación española cubrió todas sus creencias con un barniz católico, pero sin destruirlas del todo” (Ambrosetti, 1895: 119).

De esta manera sobrepone el arraigo del pasado indio en el peso de aquellas prácticas a las cuáles él les atribuye origen preincas y precolombinas. En el caso de ciertas costumbres cristianas impuestas a los habitantes calchaquíes, tales como el casamiento, asevera que se trata meramente de una “*externalización*” tras la cual lo propio aflora, producto de una “*fuerza interior*”, la “*conservación en su ser íntimo de la religión de sus abuelos*” (Ambrosetti, 1985:128). Pero esta preeminencia del aporte indígena en la mixtura de ciertas expresiones del “*folklore calchaquí*” no sería producto sólo de “*atavismos*”, es decir, de la replicación de comportamientos de los sujetos pretéritos, sino del aferramiento de los pobladores al pasado por su “*imposibilidad evolutiva*”, “*inferioridad*” y “*empacamiento intelectual*”, siendo excepcionales los indicios de “*progreso moral*” de los “*calchaquíes*”. Respecto a las prácticas cristianas y las supersticiones, particularmente ante la pugna de la dicotomía sagrado/profano, Ambrosetti sostiene que “*el cerebro inculto del indio no halla otra solución que la de asociar ambas cosas, y allí esa curiosa promiscuidad de los dos ritos, hallables a cada paso en sus ceremonias*” (Ambrosetti, 1895:120).

3.2. Los “grupos folk” del Calchaquí. Cortazar y la “ciencia folklórica”

Por su parte, Cortazar recorrió y publicó abultados trabajos sobre los Valles Calchaquíes, desde la década de 1940 y hasta fines de los 70s. Siendo un ferviente lector de los viajeros de décadas anteriores, de modo destacable del mismo Ambrosetti, este folklorista estuvo en sintonía teórica y metodológica con el estructural funcionalismo y con los aportes de la escuela norteamericana en Antropología. Debido a la influencia en su pensamiento y formación, en el cual se destacan los aportes de Steward y sus “*estudios de áreas*” y los de Redfield en torno a la propuesta de “*continuum folk-urbano*”, en sus investigaciones se destacan las nociones de “*cambio social*” y su distinción entre “*sociedades tradicionales*” y “*sociedades modernas*”.⁵² El diálogo con estos corpus se trasluce en el soporte conceptual y metodológico de su propuesta de institucionalización de la “*ciencia folklórica*”. En “*Esquema del Folklore. Conceptos y métodos*” de 1959 y en “*Andanzas de un folklorista. Aventura y técnica de la investigación de campo*” de 1964, el autor

⁵² De modo similar destacan los aportes de Meister, de la Universidad de Rosario, referidos en el Capítulo 1.

define como objeto de esta ciencia a la investigación sistemática de la vida y el “*saber tradicional del pueblo*” (“*lore*” y “*folk*”). Entiende así, que su objeto es estudiar la persistencia del pasado más o menos remoto en el presente, pasado orgánicamente integrado a la “*cultura popular*” y “*tradicional*” de los grupos sociales.

Los “*fenómenos folklóricos*” son definidos por Cortazar como expresiones culturales de heterogéneos registros (entre ellas, canciones, relatos, rituales, costumbres, formas de vestir), distinguibles de “*otros fenómenos culturales*” por tres rasgos que definen su singularidad: resultan de un proceso dinámico de carácter colectivo (nunca privativo del individuo), socializado (reflejan la externalización de un proceso de previa asimilación o internalización del folk) y socialmente vigente en el “*patrimonio tradicional*” de un grupo. Además, otros rasgos acompañan esta definición sobre los hechos folklóricos: son empíricos, espontáneos y no institucionalizados, son configurados por “*tradicionalización*”. Engranado en la cultura del grupo, estos fenómenos “*satisfacen*” las necesidades del folk, siendo “*siempre funcional con la vida material, social, espiritual de la comunidad*” (1959:16). En conclusión, para el autor se trata de “*un conjunto complejo de manifestaciones que reflejan casi todos los aspectos de la vida tradicional del pueblo*” (1959:36).

Otra consideración relevante de Cortázar remite a su defensa de la “*circunscripción geográfica*” de estos fenómenos, es decir, el que éstos están “*tradicionalmente localizados*” en una “*región*”. Ello determina, desde esta visión, que el enfoque del método de la disciplina sea el “*estudio de áreas*”. En términos de procedimientos, el trabajo del folklorista privilegia la recolección del material “*de primera mano*”, a través de la observación en los “*trabajos de campo*”, tarea que se complementa e inspira mutuamente con “*trabajo en el archivo*” (1959: 10-16). Además de la investigación, documentación y análisis propuestos por esta ciencia, la misma debe, según el autor, “*cultivar en la sociedad el amor hacia los nobles valores de la tradición*” así como difundir aquellos que reflejen el espíritu y la unicidad del “*carácter nacional*” (Cortazar, 1959: 17-33). En esa dirección, es importante volver a referir a los aportes del Folklore a las narrativas de nación.

El recorrido de Cortazar por los Valles Calchaquíes en miras a relevar el “*folklore calchaquí*”, lo lleva a definir esta área como compuesta por las “*actuales jurisdicciones de Salta, Tucumán y Catamarca*”, con límites imprecisos, aclara; y cuyo topónimo se

debe a Juan de Calchaquí, nombre otorgado por los españoles al “*gran animador de la guerra de los indígenas contra el conquistador, la cual se extendió hasta mediados del siglo XVII*” (Cortazár, 1963:129).

La preocupación del autor por el devenir del proceso histórico está presente en considerables líneas de sus textos. Su narrativa pone foco en dos momentos: primero, en aquellos vinculados al contacto diaguita-incas y al indígena-hispano, donde destacan los enfrentamientos, el espíritu y las destrezas de los nativos:

“Todos eran igualmente guerreros que vengativos, razón por la que eran continuas las guerras y suma la destreza en el manejo del arco y flechas, sus armas ordinarias. En una sola cosa concordaban todas las parcialidades [unificadas por la lengua cacana], y era en el aborrecimiento al dominio extranjero, confederándose con maravillosa unión cuando se temía alguna irrupción externa, por lo cual nunca los pudo sojuzgar la potencia formidable de los incas y se mantuvieron exentos de aquel yugo que fueron forzadas a cargar otras naciones más numerosas, pero menos unidas en los intereses de su libertad” (Cortazar, 1949a: 149-150).

En segundo lugar, insiste en lo que sucede a posteriori del contacto con los españoles: las desnaturalizaciones y el consecuente “*despoblamiento*” del componente indígena del valle. Asociado a esta sentencia, recurre al supuesto de que las poblaciones nativas se mestizaron y desaparecieron dejando sólo vestigios, fragmentadas expresiones de los indígenas que habitaron el valle: “*La raza misma [la raza indígena], desfigurada por cruces y mestizajes sinnúmeros, asoma sin embargo en los rasgos antropológicos de muchos coyas de hoy*” (1949a: 150). Estos rasgos culturales, y también fenotípicos, son definidos por Cortazar como objeto de análisis del folklorista, mientras que la labor central del Folklore consiste en la identificación, el reconocimiento, el resguardo y la promoción de las supervivencias.

Los sujetos que observa en sus recorridos por el valle son denominados como “*grupos folk*”, “*sociedades tradicionales*”, “*habitantes de los valles*”, “*moradores de la tierra*”, “*campesinos*”, pero nunca indígenas:

“Ejemplo de cómo la tradición sobrevive soterradamente en nuestra vida contemporánea y cómo, a la inversa, la observación de ciertos aspectos de la

existencia campesina son los únicos documentos de los que podemos valernos para reconstruir el pasado y restituirle el espíritu que parece perdido en las ruinas inexpressivas” (Cortazar, 1963:133).

En la caracterización de humanos propuesta se advierte su consideración de los “vallistos” desprovistos de su calidad de indios. Sin embargo, la postulación de la claudicación del componente étnico del valle, fruto de la mestización, viene acompañada de la afirmación de las “*supervivencias*” culturales, herencias de los diaguitas pretéritos. Entre estas expresiones folklóricas enumera las creencias de “*viejas divinidades prehispánicas*” como el Coquena, guardián de las vicuñas y guanacos, y la Pachamama, “*divinización del alma madre*”, a quienes les ofrendan chicha y coca en “*rústicos altares de piedra*”, las apachetas. Costumbres culinarias, como el uso de morteros de piedra para la molienda de maíz por las mujeres del calchaquí o los habituales embriagues con chicha, “*hasta caer rendidos en el regazo de la tierra, abrazando el tamboril de la fiesta*”. La perduración de tecnologías y técnicas textiles de hilado manual, como la puiscana o huso indígena, asignado a los “*tiempos del Inca*”. Elementos del vestuario como las ojotas de cuero que “*siguen hollando los mismos caminos de las cumbres como hace quinientos años*” (Cortazar, 1949a: 6).

Advertimos que la referencia continua y sostenida de la condición no étnica de los habitantes del valle, constituye un punto que se contrapone a la ambigua prosapia indígena, aludida por el propio Ambrosetti años antes. También observamos la continuidad en la operativa instaurada por este último y en los componentes que otorgan entidad a la “*región calchaquí*” en virtud de una combinación singular entre atributos y cualidades humanas definidas y reflejadas por el medio natural. Los “*grupos folk*” del valle fundan y se “*aferran*” a un modo de vida “*arcaico*” y “*armónico*” con el medio, de considerable profundidad y continuidad histórica:

“La persistencia con que estas gentes se aferran a sus modos de vidas tradicionales, no significa impotencia y derrota. Parece más bien equilibrada adecuación de sus condiciones a su ambiente. Lograda esa armonía, se tiende a mantenerla sin término... de allí que las características arcaicas subsistan hasta la época actual” (1949b:104).

Siguiendo a López y Villagrán (2019), esta fórmula explicativa del modo en que el pasado y el presente se funden, introduce una dimensión de la temporalidad conformada en torno a los ciclos de la naturaleza relativos a las estaciones del año y sus variaciones climáticas, los momentos de fertilidad y reproducción en animales y plantas, *“circularidad ésta a la que se ata la reproducción de la vida y que sugiere que ‘el tiempo se ha detenido’*. Sobre esta fundición entre humanidad y naturaleza describe: *“el ‘catre de tiento’ y el ‘cuero de oveja’ para dormir, la infusión de yuyos para beber, el ‘poncho’ y ‘el puyo’ de lana para abrigarse del frío, ‘las ramas de churqui espinudo’ para cerrar los corrales”* (López y Villagrán, 2019: 7). Esta mimesis en la interrelación con la *“tirana”* naturaleza no sólo garantiza la vida y define los modos de vida y, en fin, el *“folklore calchaquí”* sino que también modelan, paralelamente, modos de ser singulares para el hombre vallisto: *“apáticos”, “replegados”, “lentos” y “supersticiosos”*. Contrastando con Ambrosetti, quien confiere a la población del valle un carácter guerrero y laborioso, Cortazar abona en la construcción de un estereotipo humano, que moldeado por la *“aspereza”* del medio natural se define por la sumisión, la indolencia y la mansedumbre.

Es interesante señalar que Villagrán y López sostienen que, a partir de las décadas de 1960 y 1970, el modo de referirse a la región calchaquí empieza a desdibujar y obliterar el carácter y componente social. Estas innovaciones se asocian, postulan las autoras, a los procesos de reconversión económica del Valle Calchaquí, a la reformulación en la forma de organizar el trabajo y las relaciones de producción en las fincas, así como al giro que da la vitivinicultura y el turismo en su constitución como ejes centrales de la economía regional. Si bien en el trabajo mencionado esto es estudiado y propuesto para el departamento Cafayate, sería igualmente válido, más tardíamente, para otros sectores del valle, como Cachi, Molinos y La Poma. Esta deshumanización en la caracterización del área calchaquí está asociada a distintos procesos de patrimonialización que en la noción de paisaje y en la acentuación de componentes naturales que caracterizarían la región, parece reeditar la eventual convergencia de intereses entre los sectores empresariales y la mirada de los folkloristas (Villagrán, 2013; Vázquez y Álvarez, 2015; Kaliman, 2003; Flores Klarik, 2001, 2010).

4. Los valles y su singularidad como parte del “*mundo andino*”.

Aportaciones de la Etnohistoria, la Historiografía y la Filosofía, entre 1980 y 2000

El retorno democrático en nuestro país habilitó la producción de estudios sociales nutridos de diálogos interdisciplinarios, cuyas discusiones se habían visto pausadas por el Estado de facto, siendo significativos los dados entre la antropología y la historia. Estas renovaciones fueron configurando alternativas de interpretación histórica, principalmente en miras a comprender la inserción de los espacios rurales en la dinámica del capitalismo.

Entre otras opciones de un diverso abanico, en el NOA se abre camino a pensar las “*problemáticas andinas*” (Teruel, 2007), siendo la región considerada como constitutiva de las “*tierras altas*” o “*mundo andino*”, correspondiente a la porción meridional de los Andes Centrales. Esto expresa la influencia en el ámbito local de lo que Starn (1994) denomina “*andinismo*”, un campo de estudios dentro de la academia norteamericana que en aquellos años se proponía analizar el “*pensamiento andino*” o la “*cultura andina*” desde una conjunción analítica y metodológica de nociones y supuestos provenientes del estructuralismo francés, el funcionalismo británico y la etnohistoria estadounidense (De La Cadena, 2008).⁵³ En concordancia con la operatoria en la construcción de espacios culturales, abordada en los apartados anteriores para las categorías “*tierras altas*” y “*tierras bajas*”, así como para la “*región calchaquí*”; el “*andinismo*” fue subsidiario del concepto de “*área cultural*”, recurso conceptual que habilita clasificar culturas cuyas expresiones se mantienen casi inalterables en el tiempo (habitualmente adjetivadas como auténticas) y circunscribirlas con límites geográficos más o menos precisos. Con relación a esto, Plascencia Soto (2005) agrega que los “*propugnadores de la cultura andina*” se adscriben al “*mito de la autenticidad*” y a la “*utopía de la diferencia*”, tratándose de “*una postura ahistórica que curiosamente echa mano de la historia (entendida como antigua y primordial) y en que la continuidad (el folklore, la «cultura») se imponen sobre el cambio (la historia, la economía política, la diferenciación regional)*” (2005:277).

Starn (1994) identifica dos generaciones antropológicas de “*estudios andinos*”. De corte asimilacionista, la primera se ubica temporalmente entre la década de los treinta y cuarenta. Se trata de una perspectiva sobre las “*sociedades tradicionales folk*”, donde los

⁵³ Entre una de las primeras manifestaciones cabe referir a Julian Steward y a su obra *Handbook of South American Indians* (1946), donde en su volumen II, titulado *The Andean Civilizations*, aparece el concepto de “*área cultural andina*” o “*cultura andina*” (Plascencia Soto, 2005).

habitantes “*indios*” y “*mestizos*” de los Andes eran caracterizados por modos de vida y formas de ser arcaicos, atrasados, monótonos. Ocasionalmente un manto de romanticismo bañaba las descripciones del “*espacio andino*”.⁵⁴ A partir de los años ochenta, estas ideas generales en torno a lo “*andino*” se modifican, dando lugar a la segunda generación que, como sostiene Milana, concibe “*a las culturas de las tierras altas en su dinamismo y sincretismo, producto de la resistencia y la dominación colonial y poscolonial*” (2019:65).

Como concluyen algunos intentos de reconstrucción genealógica de lo “*andino*”, este puede rastrearse a lo largo de todo el siglo XX, con aspectos persistentes y también giros y desplazamientos semánticos (Ctr. De La Cadena, 2008; Starn, 1994; Plascencia Soto, 2005; entre otros). Sin embargo, un aspecto convergente y continuo en esa trayectoria es cierta referencia a lo que De La Cadena (2008) llama la “*teleología del mestizaje*”. Ésta, que acompañó la constitución de la Antropología y otras ciencias sociales latinoamericanas e impregnó las políticas de Estado –como veremos a continuación–, considera al “*mestizaje*” como una categoría clasificatoria de humanos que decanta en el borramiento del componente indígena, a través de la “*aculturación*”, en otros procesos para referir a las mezclas, a las fusiones, a las disoluciones.

Entre los principales estudiosos del campo de lo andino se encuentran John Murra, Carlos Sempat Assadourian, Franklin Pease, Nathan Wachtel, María Rostworowski, John Rowe, entre otros. Estos autores tuvieron una influencia destacada en los centros disciplinarios creados en Argentina luego del advenimiento de la democracia. En este apartado trabajaremos sobre dos de estas instituciones y sus aportes sobre los “*espacios andinos*”, en su porción específicamente delimitada –según sus criterios– por los Valles Calchaquíes, y sus alteridades indígenas.

Por un lado y como mencionamos en el Capítulo 1, en 1984 tuvo lugar la creación del Sección Etnohistoria en el Instituto de Ciencias Antropológicas, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, bajo dirección de Ana María Lorandi. Con un enfoque interdisciplinario, las producciones del Instituto fueron permeadas por mutuas influencias y conexiones con referentes de la Etnohistoria Andina, concentrándose inicialmente en

⁵⁴ Esto tendría cierta concordancia con los abordajes de los folkloristas trabajados en el apartado anterior, aunque valga aclarar que ni Ambrosetti ni Cortazar refieren o vinculan la población del Valle Calchaquí a la “*cultura andina*”.

las poblaciones indígenas y sus transformaciones en el período colonial temprano del “andino” NOA, con especial énfasis en Valles Calchaquíes.

Los trabajos iniciáticos de la Sección de Etnohistoria estuvieron enfocados en el análisis de distintas problemáticas de las poblaciones indígenas del “*sur andino*”, durante la colonia temprana. Centrados particularmente en la Gobernación del Tucumán colonial, las “*estructuraciones étnicas*” en el período hispano-indígena, el análisis y abordaje de esas formaciones sociales a partir de la colonización y la evangelización, las rebeliones y las resistencias indígenas frente al avance del poder español, así como las acciones interpuestas por éstas últimas y las consecuentes “*desestructuraciones*” de las sociedades indígenas, constituyeron nudos analíticos y conceptuales centrales del Instituto. De las distintas jurisdicciones o “*áreas*” donde se fueron analizando algunas de estas temáticas, el más trabajado fue, sin dudas, el Valle Calchaquí. Con el crecimiento del equipo, las investigaciones fueron ampliando temáticas y coordenadas espaciales y temporales, dando lugar al viraje de algunas perspectivas analíticas y metodológicas y la puesta en tensión de las hipótesis centrales de los trabajos anteriores. Sin embargo, desde 1980 hasta el presente, “*el interés por repensar el devenir de las poblaciones indígenas y sus transformaciones y permanencias continuó vigente, así como el esfuerzo por desplegar abordajes interdisciplinarios*” (Rodríguez, et al., 2015:3).⁵⁵

Al mismo tiempo se crearon otros dos centros de investigación, en Córdoba y Salta, donde autores como Guillermo Madrazo y Carlos Assadourian impulsaron relevantes líneas de trabajo sobre el pasado. En el caso de Salta, estos aportes se concentraron en el Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología (CEPIHA),⁵⁶ dependiente de la Facultad de Humanidades de la UNSa, fundado en 1989 bajo la dirección del primero. Madrazo, de formación arqueológica, es hasta el presente un referente de la historiografía económica marxista y de los estudios etnohistóricos impulsados en la década del ochenta. Junto a Ana María Lorandi, buscaron dar cuenta de los procesos de relegamiento del Noroeste desde diferentes dimensiones y la singularidad de este espacio en relación a los Andes Centrales –macro región de la que el NOA formaba parte–, indagando en los cambios de la sociedad rural desde el siglo XVI hasta inicios del XX.

⁵⁵ Diversos trabajos realizan un estado del arte desde la Etnohistoria en torno al conocimiento de las poblaciones indígenas en el NOA, desde el período colonial hasta el siglo XIX (Ctr. Rodríguez, 2008; Rodríguez, Boixadós y Cerra, 2015).

⁵⁶ Actual Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (ICSOH).

En coherencia con la renovación de los campos historiográficos y antropológicos, Madrazo y Myriam Tarragó impulsaron el Programa ANDES, vinculando el instituto a otros centros de las universidades nacionales de Jujuy y de Buenos Aires. En 1990, contribuyó a crear la Revista Andes: Historia y Antropología, con el objetivo de:

“Contribuir al conocimiento de la realidad sociocultural regional en sus distintas manifestaciones espaciales y a través de sus vertientes histórica y antropológica (...) recibir, discutir y difundir teoría y conocimientos y aportar avances en ese orden, sobre todo desde la perspectiva andina (CEPIHA, 1989).

Dentro de una red vincular con investigadores de países como Perú y Bolivia, esta revista propuso pensar a Argentina en su cara andina. Abordando el noroeste argentino en clave regional, estas perspectivas mantuvieron la diferenciación entre *“tierras altas”* (zona andina, valles y puna) y *“tierras bajas”* (valles centrales o tropicales). En concordancia con lo expuesto líneas atrás, la concentración temática favoreció tópicos asociados a las *“tierras bajas”*, como la estructura económica de las plantaciones e industria azucareras y su relación con el entramado sociopolítico estatal, el movimiento demográfico (Teruel, 2007). En cuanto a las *“tierras altas”*, se ponderó el estudio de las estructuras agrarias vinculadas al *“espacio mercantil andino”*⁵⁷ y su conversión a posteriori en *“áreas de enclave”* de los ingenios azucareros de las *“tierras bajas”*, así como las acciones y recursos de captación coactiva de mano de obra *“campesina andina”* para éstos; la herencia de la cuestión indígena y la problemática campesina, entre otras. La propiedad y la tenencia de la tierra en las *“tierras altas”* fue la clave para construir una serie de supuestos que afirmaban la condición y posición marginal de este espacio y sus pobladores durante la época colonial e independiente. En este planteo, se consideró que el *“despojo”* de tierras comunales, proceso de largo alcance, implicó el despojo de la condición indígena de sus pobladores, siendo el *“hombre andino”* definido en base a su condición *“mestiza”* (Sabio y Milana, 2018; Milana y Sabio, 2019; Milana, 2019).

A continuación, trabajamos sobre algunos de los principales aportes de ambos centros de investigación, con relación al Valle Calchaquí y a sus pobladores.

⁵⁷ Los usos de este concepto remiten al interés por ilustrar la existencia de un relevante mercado regional en el Noroeste argentino de herencia colonial, transfronterizo y con vitalidad hasta 1930, cuando el avance del ferrocarril y de las empresas azucareras contribuyen a su desaparición (Langer y Conti, 1989).

4.1. La “Etnohistoria andina”. La Sección de Etnohistoria de la UBA

Los aportes de la Sección de Etnohistoria fueron cruciales en la conformación de dicho campo de estudio en Argentina (Lorandi, 2012). Además de una vasta producción académica, los aportes iniciáticos del equipo están marcados fuertemente por discusiones teóricas y metodológicas derivadas de analizar la Etnohistoria del NOA en diálogo y contraste con los procedimientos, conceptos y fuentes de lo diferenciaban como la “*zona andina central*”.

La postura de sus investigadores, principalmente enunciada en las obras de Lorandi, indica que la región noroeste ocupaba un lugar “*fronterizo*”, “*marginal*” y “*periférico*” en relación a los Andes Centrales. Esta singular condición devenía de la conjunción de ciertos “*factores divergentes*” que imposibilitaban hacer traslaciones de un espacio a otro. Entre otras cuestiones, esa singularidad es atribuida al tardío proceso de conquista, al interés subsidiario tanto para el Tawantisuyu como para el poder colonial, y al lugar nodal que adquirió en este proceso la instauración del servicio personal, además del fuerte protagonismo del grupo de encomenderos, en poblaciones poco excedentarias. Estas condiciones, sostienen los autores, habrían configurado la explotación colonial de modo diferente a lo sucedido en el Perú y Alto Perú, donde esa centralidad la adquiere el tributo y el sistema tributario (Lorandi, 1988a y 1988b; Rodríguez, et al, 2015).

El NOA, indisolublemente ligado al “*mundo andino*”, es presentado por la Sección como una “*unidad compleja*” que durante el periodo etnohistórico presenta una diferenciación entre el “*sector septentrional*” (actual Puna salto-jujeña y Quebrada de Humahuaca), “*íntimamente ligado a los procesos andinos centro-meridionales*”, y el “*sector centro-sur*”, singularmente relacionado a ese mundo de modo “*liminal*”. Englobados en esta última categoría, los Valles Calchaquíes constituyeron el área principal de estudio hasta mediado de los noventa. Según la propuesta de Lorandi (1988a), en ella se podían distinguir dos sub-unidades espaciales, con sus correspondientes “*diferencias en el grado de complejidad política*” y en los “*grados de atomización social*” o “*confederación*”. Al norte, el llamado Valle Calchaquí propiamente dicho, y al sur, el Valle de Yokavil o Santa María. Esta extensión o “*marco ecológico*”, como lo llama la autora, estaba unificado por el paisaje, aunque también por factores sociales, ya que en tiempos prehispánicos fue asiento de los “*diaguitas*”, categoría de origen español con el que designaba de modo

genérico y englobante a un “conjunto de pueblos de habla kakana y que compartían, en términos generales, algunas pautas culturales comunes” (Lorandi, 1988a: 101).

El abanico temático y problemático que se desarrolló en la institución desde la década de los ochenta hasta el 2000 es amplio. Como sistematizaron Rodríguez, Boixadós y Cerra (2015), entre ellos se encuentran: (a) la relación del Estado Inca con los pueblos indígenas del NOA y la configuración del Tucumán como un espacio de doble frontera de guerra; (b) la conquista española y la desestructuración de las sociedades nativas bajo el régimen de servicio personal; (c) el fenómeno de las guerras contra el avance español y la resistencia indígena y (d) la problemática del mestizaje.

De los cuantiosos estudios y publicaciones de la institución cuyo objeto fueron los valles, resulta importante referir de modo segmentario –sin pretensión de exhaustividad– a dos conceptos claves que nutrieron el abordaje y la narrativa del proceso histórico de las sociedades indígenas prehispánicas antes y después de la conquista. Nos referimos a las nociones transversales de “estructuración” y de “desestructuración” social, y a otras subsidiarias como “aculturación”, “mestizaje” y “etnogénesis”.

En primer lugar, la atención de la Sección de Etnohistoria estuvo dirigida a la reconstrucción de la “estructura sociocultural” de las poblaciones indígenas, mediante la puesta en relación de datos arqueológicos y fuentes coloniales (Lorandi, 2012). De este modo, los tres enfrentamientos hispano-indígenas en el Valle Calchaquí más destacados, las “rebeliones” y las “resistencias” de las sociedades indígenas ante la llegada de los españoles, así como el análisis de las prácticas y políticas de los actores no indígenas en el proceso de colonización, se constituyeron en temas relevantes de investigación del grupo. Uno de los trabajos más destacados de Lorandi (1988c) respecto a los ciento treinta años de “resistencia indígena”, aborda las respuestas indígenas ante las distintas avanzadas de los españoles en los valles, entre los siglos XVI y XVII: las tres Guerras Calchaquíes. En pocas palabras, la primera contraofensiva se remonta a 1560, liderada por el cacique Juan Calchaquí de Tolombón, quien daría el nombre a la región, organizando una confederación para expulsar a los españoles. Entre 1630 y 1643 se produjo el segundo enfrentamiento o “gran alzamiento”, a través de una alianza de parcialidades aconquijas, hualfines y andalgalás bajo el comando del cacique Chelemín. La tercera guerra, entre 1656 y 1665, incluyó la actuación del falso inca Pedro Bohórquez, español que se proclamó descendiente de los incas, y vivió el triunfo final de los españoles

sobre el último bastión indígena. La monarquía española aplicó a los sobrevivientes de las rebeliones la política de “*desnaturalización*”, un castigo extraordinario que consistía en el traslado forzoso de las poblaciones locales y su instalación en nuevas regiones, con el fin de evitar la conformación de nuevas alianzas indígenas y prevenir rebeliones (Rodríguez, 2008a). Esta última guerra es planteada por Lorandi como el inicio de un profundo proceso de reconfiguración socio-económica y étnica en el Valle, siendo destacable su afirmación en torno a que, tras este embate, “*prácticamente, todos los indios del Valle fueron masivamente desnaturalizados*”, siendo entregados a los encomenderos en las tierras comunales por ellos apropiadas, configurando “*un cuadro de desestructuración totalmente dramática*”. Al respecto, la autora agrega:

“Sus tierras y hogares estuvieron obligados a reconstruir artificialmente sus relaciones sociales, encontrar formas de articularse compulsivamente con la sociedad dominante y aceptar en condiciones de extrema penuria y subordinación las formas de trabajo que se les imponían. La ruptura de la comunidad, y de las formas culturales asociadas, es total. Sólo les queda el destino individual, disponiendo de códigos adaptativos muy restringidos, tan sólo útiles para refugiarse bajo el paraguas protector de un patronazgo que los empleará como mano de obra gratuita. En pocos casos conservan capacidad para obtener, por sus propios medios, los recursos de subsistencia. En las situaciones más dramáticas deberán ser alimentados por los encomenderos o, cuando más, asalariados de sus patrones. Por lo tanto, producción y reproducción social salen de la esfera del control comunitario para trasladarse a la del encomendero o hacendado” (Lorandi, 1988a:11).

La consecuencia de este “*despoblamiento*” y otras acciones del gobierno colonial, como la encomienda y el régimen de servicio personal, es secundado, añade Lorandi (1992), a un proceso de lenta pero ininterrumpida “*deculturación*”, “*individuación*”, “*aculturación*” y “*mestizaje*”. Esto la lleva a sostener que en el Tucumán del siglo XVIII “*el indio una realidad evanescente*” (Lorandi, 1988b:165).

Entre otras derivaciones de esta premisa histórica, el interés de la Sección de Etnohistoria se desplaza hacia temporalidades más recientes, abarcando otras espacialidades y problemáticas sociales, siendo relevante el análisis y reconstrucción de las trayectorias de

grupos desnaturalizados. Resulta sustancial referir aquí a la aparición de otros conceptos matizadores de las afirmaciones iniciales respecto al vaciamiento del valle que permitieron develar el activo rol de los indígenas, como por ejemplo el de “*estrategia*”. Dos conceptos se vuelven centrales en este nuevo trayecto: el “*mestizaje*” y la “*etnogénesis*”. En consonancia con el marco teórico de la “*desestructuración*” y la “*aculturación*”, Lorandi definió en un trabajo publicado a inicios de la década de 1990 al “*mestizaje*” como “*proceso por el cual las poblaciones indígenas perdieron sus rasgos originales y dieron origen a las poblaciones mestizas que hoy encontramos en la región*”. Más adelante, la autora agrega que “*la región [calchaquí] alberga en la actualidad una población definitivamente mestiza que ha perdido la memoria histórica y sus patrones de cultura tradicional*” (Lorandi, 1991-1992, citado en Rodríguez, 2008:52). En concordancia, la noción de “*etnogénesis*” es referida aquí como proceso de surgimiento de un nuevo sujeto e identidad social: el “*criollo*” o “*peón rural*”, absolutamente desprendido de su componente indígena.

A la luz de nuevos datos y renovaciones conceptuales, las premisas históricas sobre la “*desestructuración*”, el “*despoblamiento*” indígena del valle y el “*mestizaje*” fueron revisadas, matizadas y reformuladas tanto por el equipo de la UBA como por la misma Lorandi, desde la década de 1990 y con mayor fuerza de allí en adelante.

Aunque las temporalidades de estos estudios no forman parte de la cronología propuesta, consideramos fundamental referir a cómo esos desplazamientos analíticos conceptuales afectaron las investigaciones de dicho equipo desde el 2000. Siguiendo a De Jong y Rodríguez (2005), estos nuevos enfoques reforzaron entre otras cuestiones la necesidad de relativizar la interpretación polarizada entre “*aculturación*” y “*resistencia*” como tendencias excluyentes asociadas al contacto entre diferentes grupos culturales, para comenzar a pensar la composición de espacios intermedios. La noción de mestizaje también fue resignificada en el equipo, pasando de ser considerada como una mezcla cuyo producto final es un sujeto mestizo, desprovisto de su aboriginalidad, a ser entendida como “*un conjunto variado de fenómenos de adopción, transformación e influencias culturales en un sentido amplio*” (De Jong y Rodríguez, 2005: 3), no unidireccional.

Por su parte, la noción de “*etnogénesis*”, inicialmente referida a la emergencia física o biológica de nuevas unidades políticas a través de fenómenos de fisión/fusión, empieza a ser utilizada para “*dar cuenta de procesos variados que mostrarían las transformaciones*

de un mismo grupo a través del tiempo”. Así, los dos últimos conceptos, “*etnogénesis*” y “*mestizaje*”, oscilan entre dos perspectivas: “*aquella que está atenta a la creación de ‘diferencias’ a partir de mundos ‘continuos’ y la que distingue la creación de espacios ‘comunes’ en la articulación de mundos ‘diferentes’*” (De Jong y Rodríguez, 2005: 4). Estas transformaciones permiten a la Sección de Etnohistoria pensar en las persistencias y las transformaciones sociales en el tiempo largo, y las conexiones entre pasado y presente a la luz de las actuales autoidentificaciones indígenas en la región calchaquí.

4.2. La “*historia*” y el “*hombre andino*”. La producción científica desde Salta

Sincrónicamente y en diálogo con la producción etnohistórica sobre los Valles Calchaquíes desde la UBA, en la trayectoria del CEPHIA se destacaron los aportes realizados por Guillermo Madrazo desde el campo historiográfico y desde la filosofía los de Mercedes Puló. Sobre el primero ya nos referimos anteriormente, y a continuación apuntaremos algunos de sus aportes acerca del proceso histórico en el NOA, específicamente en lo que denomina el “*sector andino*”.

Por su parte, Puló fue docente hasta hace unos años atrás en la Cátedra Pensamiento Argentino Latinoamericano,⁵⁸ de la carrera de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la UNSa. Su interés giró en torno a lo que considera un “*objeto atípico*” de su disciplina: la “*ecofilosofía*”, que indaga “*en terreno*” en la relación profunda del hombre con la naturaleza (Puló, 2007). Además, trabajó y acompañó desde la década de los ochenta y hasta el presente⁵⁹ diversas experiencias asociativas de productores en el departamento de Molinos, en los Valles Calchaquíes de Salta.⁶⁰ De sus producciones aquí nos interesa referir a los aportes acerca de la caracterización de los habitantes del valle como “*comunidades campesinas*”, “*hombre andino*” y “*campesinado andino*”.

Retomando los trabajos de Madrazo, éstos fueron claves para postular cómo en las “*tierras altas del noroeste argentino*” se produjo el “*despojo*” de las tierras comunales y de la identidad indígena en estos espacios, resultando en la formación temprana de un

⁵⁸ Influenciada fuertemente por la filosofía latinoamericana de Rodolfo Kush y el “*método fenomenológico hermenéutico*” de Paulo Freire y Paul Ricoeur.

⁵⁹ Esta permanencia en el espacio y su conocimiento de los habitantes, harán de ella fuente de incontables consultas profesionales, incluso en litigios judiciales de tierras demandadas por comunidades diaguitas-calchaquíes, como veremos en el Capítulo 5.

⁶⁰ La más destacada es la Asociación San Pedro de Los Nolascos de Molinos, una asociación de productores y artesanos, y la Asociación y Criadero Coquena, que nuclea a productores de vicuña.

“campesinado indígena” y “mestizo”. Recuperando la división entre las tierras altas y bajas, espacios donde se impuso la ley del mercado y la lógica capitalista y se conformaron segmentos marginados y excluidos de la nueva estructura, el autor sostiene que cada sector atravesó diferenciales procesos de constitución de campesinos. En el marco de la *“destrucción total de los grupos étnicos”* (1996:136), esto trajo consecuencias distintas en los Andes del Noroeste y en el Chaco.

Desde esta perspectiva, la singularidad en la conformación del *“campesinado andino”* deviene de su proceso constitutivo: es producto de una violenta política de represión que llevó a que las poblaciones indígenas perdieran la tierra, que de allí perdieran su *“homogeneidad grupal”* y sus *“objetivos étnicos comunes”*. Así, la *“sociedad indígena andina”* vio reducida su *“su capacidad de lucha”* a estrategias al interior de cada hacienda para finalmente ser diluida durante el período nacional (Madrazo, 1982, 1992, 1996). En concordancia con el planteo de Lorandi, para el autor los *“Andes”* del NOA presentaban diferencias sustanciales con Bolivia y con los Andes Centrales, que para Madrazo son evidentes en esta *“área”* en el siguiente aspecto:

“No hubo rebeliones andinas ni tampoco sociedad indígena estructurada a esa filiación después del siglo XIX, aunque sí manifestaciones epigonales importantes vinculadas con la decadencia de la hacienda, la venta de fracciones a los campesinos y la agitación de estos últimos por el acceso a la propiedad rural en el área jujeña de filiación indígena” (Madrazo, 1996: 129).

Mientras un conjunto de sucesos singulariza el devenir histórico de la Puna jujeña, siendo el evento epítome la batalla de Quera en 1875, en términos generales, para el autor, el *“fracaso”* de la *“gran sublevación calchaquí”* a mediados del siglo XVII fue un punto de inflexión para el proceso histórico de las sociedades indígenas del NOA. De allí en más, agrega: *“casi todas las comunidades andinas del área sublevada desaparecieron o quedaron desarticuladas a raíz de los traslados”* (1996: 131). En un artículo de 1992, sostiene:

“En el Noroeste argentino, la resistencia indígena sólo pudo ser quebrada a mediados del siglo XVII (...) un trasvasamiento total de la propiedad de la tierra, lo que implicó la destrucción y dispersión de las comunidades y

condujo a la formación de un campesinado hacendario sujeto a servidumbre. Sólo en la Puna y en la Quebrada de Humahuaca persistió la organización indígena” (Madrado, 1992:12).

La “*desestructuración*” indígena generalizada en la “*zona Andina*” del NOA es caracterizada por el autor por: el proceso de “*despojo*” de las tierras comunales (y de sus formas de vida), la posterior estructuración socioeconómica en torno a la hacienda y la servidumbre, y un “*proceso fuertemente inducido de pérdida de la identidad originaria*”. Con la disolución del “*sentimiento de pertenencia étnica*”, añade Madrado, el nuevo campesinado adquirió características “*clasistas*” que los llevó a adaptarse desde una “*posición subalterna*”. Su propuesta consiste, en sintonía con Lorandi, en que el proceso de “*desestructuración*” de la sociedad indígena sucedió en concatenación con la conformación de una “*clase campesina*”, y lo hizo de forma gradual. Llamando la atención sobre la complejidad de ese devenir, sostiene que las producciones de las ciencias sociales vacilaron equivocadamente entre, por un lado, resaltar los “*aportes básicos del mestizaje*” o la “*herencia cultural española*”, idealizando a la “*cultura invasora*”, o por otro, desde una posición más “*afín a la denuncia por la usurpación y destrucción de los indígenas*”, postura considerada por Madrado también reduccionista.

En sintonía con las reflexiones de Madrado, que acontecen en un momento de sensibilización en torno al quinto centenario del –mal– llamado descubrimiento de América (Milana, 2019), Puló asevera que la copiosa bibliografía en torno a los indígenas y la conquista y colonización en la mayoría de los casos “*«lava la cara» a posturas viejas que poco aportan a esclarecer los problemas, en los que los latinoamericanos nos encontramos empantanados, antes del Quinto Centenario y hoy*”. Más adelante expresa en ese trabajo que es necesario “*limpiar mistificaciones*”, teniendo en cuenta que en nuestro país “*se avalan trabajos de ciencia ficción como si fueran historia*” (Puló, 1996:186).

En esa dirección, denuncia en diferentes instancias el carácter “ficticio” de las reivindicaciones indígenas tanto como “collas”⁶¹ o “diaguito-calchaquíes”.⁶² En su trabajo titulado “*El conocimiento del Hombre andino de la Provincia de Salta*”, publicado en 1989, la autora manifiesta que si bien los salteños en general podían reconocerse como “collas” (incluyéndose), el “hombre andino” no pertenecía al “grupo aborígen colla” como afirmaban algunos autores indigenistas, sino que se reconocía como lo que étnica y culturalmente son: “criollos mestizos”. Se trata de un “mestizo” cuyos ancestros podrían ser los pueblos originarios de estas tierras (nombra a los cacanes, ocloyas, atacamas) pero que estos tuvieron contactos con tiahuanacotas e incas, recibieron su influencia, y luego fusionaron su sangre con la del español y, posteriormente, con la de otros inmigrantes que se radicaron y arraigaron en estas tierras. Para sustentar esta afirmación, la autora procede a caracterizar algunos mitos y prácticas de las “comunidades de la zona andina”, para concluir que la mitad de las experiencias remiten a discursos de carácter “causal” y a una “lógica tradicional” no indígena. A través de diferentes testimonios de los Valles Interandinos y los Valles Calchaquíes, sostiene que la prueba de que este “hombre andino” vio interrumpida su filiación con los indígenas es que viven sus vidas según un “principio de individuación”, con desconocimiento de sus

⁶¹ En el caso del pueblo kolla, estas afirmaciones enunciadas en diversas oportunidades, entre ellas en el conflicto de la organización Tinkunaku (ex Finca San Andrés) suscitado por las demoras para obtener la titularización de las tierras y con el gasoducto Norandino. En un artículo en la prensa local, aunque reconociendo que la entrega de tierras es justa, sostenía que el término kolla refería a una denominación espacial, a diferencia de la identidad “real” de otros aborígenes como los wichí: “no existe ni existió nunca una etnia Kolla” (Puló, El Tribuno de Salta, 24 de marzo de 1997, citado en Luñis Zavaleta: 2004:122).

⁶² Una de las intervenciones recientes más destacadas fue la entrevista que dio en el programa Periodismo para Todos, de Jorge Lanata, en 2017, cuando se estaba discutiendo un nuevo plazo de la Ley 26.160. Allí se une al coro de la prensa nacional donde empresarios y algunos agentes de Estado acusaron el carácter ficticio de la identidad indígena de las comunidades diaguitas, desestimando sus demandas de tierra. En esa línea, también podemos traer a colación el contrapunto entre Mercedes Puló, la cineasta Lucrecia Martel y el periodista Gabriel Levinas en la Revista Ñ, perteneciente al diario Clarín, a comienzos de 2021. Entre algunas de las notas: Levinas y Coromoto “No todo es originario en el Valle Calchaquí” https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/originario-valle-calchaqui_0_K69GQoCVO.html; la respuesta de Martel y Rodríguez titulada “Martel rechaza una crónica de Levinas sobre los “falsos diaguitas” en Salta” https://www.clarin.com/revista-enie/lucrecia-martel-rechaza-cronica-levinas-falsos-diaguitas-salta_0_LrwEoLumS.html; la réplica de Levinas “La Ley en cuestión: respuesta a Martel” https://www.clarin.com/revista-enie/ley-cuestion-respuesta-lucrecia-martel_0_LrwEoLumS.html; y la intervención en favor de la posición del periodista de Puló en la Nota al Lector “No todo es fantasía en el Valle Calchaquí” https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/historia/fantasia-valle-calchaqui_0_vq8qs0Bbb.html.

aportes ancestrales porque “*han perdido la conciencia de identidad*” y la “*cohesión de grupo*”.⁶³

Aunque claudicando cualquier posible pertenencia étnica, en el trabajo mencionado apunta de forma reiterada al vínculo entre estos seres humanos y su identidad, afirmando que el “*hombre del que nos estamos ocupando se afirma en el paisaje, en sus costumbres, en el amor, en la memoria, en el pasado, en sus tradiciones, en sus ritos, en su lenguaje*” (1989:44). Sin embargo, en un artículo posterior, publicado en 1996, clarifica su postura acerca de la coexistencia de prácticas y tradiciones culturales en hombres que no se identifican y no identifican esas prácticas con sus ancestrías. Así, sostiene que “*en la región andina, aunque los individuos y los grupos no se reconozcan como aborígenes, se observa una tradición cultural, que permanece a pesar de los cambios, como el caso del «rutuchicu»*”⁶⁴ (1996: 202).

En este último trabajo, Puló presenta y discute un cuadro estadístico “*fictional*” que releva las poblaciones indígenas de la “*zona andina*” y se pregunta “*¿Por qué y para qué se inventan indios en los Andes Argentinos?*” (1996:198). Según la filósofa, desde el retorno democrático en Argentina:

“Salieron a la luz pública, alentadas por dirigentes políticos, comunidades andinas que aceptaron denominarse como indígenas. Dócil y mansamente, jasimanistas de San Carlos, iruyanos de Colanzulí, Volcán, Higuera, oranenses de San Andrés, recibieron una nominación «COYA», con la promesa política de obtener la titularidad de la tierra que ocupan desde tiempos ancestrales, y cuya efectivización se prorroga desde entonces, de contienda electoral a contienda electoral. Por otra parte, los representantes del pueblo, para aliviar la conciencia de una larga historia de injusticias para con los aborígenes lograron que los Organismos del Estado establecieran créditos especiales (...) donde la condición de indígena tiene establecido un puntaje superior frente a su par,

⁶³ La suposición de la existencia de una comunidad orgánica o la “*idealización de una exterioridad teórica*” es explicativo para Puló de gran parte de los fracasos de importantes intentos de gestación asociativa en la zona.

⁶⁴ Se trata de una ceremonia realizada a los niños cuando cumplen el primer año de vida, donde los mismos son nombrados y trasquilados. Algunos autores conciben que se trata de una práctica “*andina*”, de origen incaico.

vecino o hermano de sangre, que no se prestó a adoptar una identidad nueva”
(Puló, 1996:198).

Tabla 1. Población indígena con conciencia de tal (quienes se identifican como indios)

Pueblo Indígena	Ubicación Provincia	Población Total*
Collas	Jujuy, Salta y Catamarca	98.000
Diaguito-Calchaquí	Tucumán y Catamarca	61.100
Quichuas y Aymaras	Jujuy y Salta (Buenos Aires Barrios Marginales)	38.500

Fuente: Hernández (1985) citado en Puló (1996:197)

Es importante mencionar que, al transcribir los datos, al parecer la autora confundió los datos de la población diaguita y colla. En la fuente original (Hernández, 1975; 2007 [2001]), como puede verse en el cuadro anterior, es considerablemente superior la población indígena diaguita que en el cuadro presentado por Puló, como se observa en el siguiente:

Tabla 2. Población Indígena con conciencia de tal (autoidentificados como indios)

Cuadro III		
REPÚBLICA ARGENTINA: POBLACIÓN INDÍGENA, 1977*		
Pueblo	Ubicación (provincia)	Población Total*
Wichí	Chaco, Formosa, Salta	23.884
Chorotíes	Salta, Formosa	1.113
Chulupí	Formosa, Salta	264
Tobas	Chaco, Formosa, Salta, Santa Fe (Buenos Aires y Rosario barrios marginales)	39.000
Mocobíes	Santa Fe y Chaco	9.805
Pilagás	Formosa	2.800
Chaguancos-Chiriguano	Salta y Jujuy	27.680
Chanes	Salta	2.325
Guaraníes	Misiones	1.108
Collas	Jujuy, Salta y Catamarca	61.100
Diaguito-Calchaquí	Tucumán y Catamarca	98.000
Mapuches	Neuquén, Chubut, La Pampa, Buenos Aires y Santa Cruz	36.370
Quichuas y Aymaras	Jujuy, Salta (Buenos Aires barrios marginales)	38.500
Tehuelches mapuchizados (Aoni Ken)	La Pampa, Chubut	278
Tehuelches	Santa Cruz	183
Onas (Selk'nam) mestizados	Tierra del Fuego	35
TOTAL		342.445

* Población Indígena con conciencia de tal (incluye sólo aquellos censados que se identificaron como indios).
Fuente: Servicio Nacional de Asuntos Indígenas, Asociación Indígena de la República Argentina A.I.R.A., Buenos Aires, 1976.

Fuente: Servicio Nacional de Asuntos Indígenas, AIRA (1976), citado en Hernández (2007 [2001]: 74)

Una responsabilidad singular en este proceso de “imposición” y de “invención” de las comunidades en el área andina le otorga al Servicio Nacional de Asuntos Indígenas y la

Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), pero también a legisladores nacionales de las provincias “*andinas*”, a Organismos no Gubernamentales y otras instituciones públicas y privadas.⁶⁵ Agrega, a continuación, que estos datos estadísticos consignados “*no resisten el más mínimo análisis*”:

“Suponiendo que se pudiera hablar de nación diaguita-calchaquí en tiempos prehispánicos, estos pueblos fueron dominados por los incas y quechuizados luego nos cabría preguntar: ¿se pueden establecer distinciones entre aquéllos y los quechuas?, ¿a quienes se refiere la estadística con el término collas, existen particularidades que distingan a tal grupo? En el incario, «COYAS» fueron aquellos que habitaron el «COYASUYO» que incluía, entre otros, a pueblos aymaras, lupaqas, etc.; entonces el criterio era espacial, no étnico. ¿Por qué y para qué se terminó identificando el criterio espacial y el étnico?” (1996:199).

Mapa 3. Región Andina en la Provincia de Salta



Referencias:

1. / / Puna: Departamento de los Andes y Norte del Departamento de la Poma.
- 2./ / Pre-Puna: Departamentos de Iruya y Santa Victoria.
- 3./ / Sierra Sub-Andinas, Valle Calchaquí y Valle de Lerma, Valle de Zenta.

Fuente: Puló (1989:15)

La filósofa acompaña el axioma y los argumentos de la mestización –concebido como proceso disolutivo– con elementos “*empíricos*” provenientes de su trabajo de campo, a partir de los cuales busca evidenciar que “*no hemos encontrado en los últimos quince años una comunidad andina que se reconozca como aborígen, hable quechua y mucho*

⁶⁵ Como veremos en los Capítulos siguientes, dirigentes indígenas del AIRA tuvieron un rol destacado en la producción normativa indigenista, tanto en Salta como a nivel nacional, y en el reconocimiento por parte del Estado salteño del pueblo diaguita calchaquí y kolla.

menos aymara” (1996: 198). Para la autora, si bien cada vez más gente aprende estos idiomas, esto no es indicativo de la existencia de “*grupos étnicos o comunidades aborígenes en el área andina*”. En este punto, reciclando las clasificaciones de alteridades referidas a lo largo del presente capítulo, Puló se remite a contraponer la “*región andina*” al “*Chaco*”, siendo este último el espacio donde estarían los grupos aborígenes concretos y no la “*idea abstracta*” del indígena. Se trata de “*culturas étnicas*” que sí ameritan, en su juicio, el estudio y difusión de científicos sociales.

La comparación con los procesos sociales en “*el Chaco*” es sustancial y reiterativa en sus aportes, aunque su sentencia de la mestización parecería ser inalterable en el destino de los pueblos originarios, independientemente de su ubicación espacial. Con relación a esto, sostiene que en el “*hábitat natural*” de la “*etnia wichi*” los procesos de colonización e incursión estatal fueron demorados algunos siglos respecto a sus “*vecinos andinos*”. Esto, afirma, les habría permitido mantener su identidad, lengua y cosmovisión, al “*recluirse en el monte*” y mantenerse “*fiel*” y sin “*mezclar su sangre*” con otros grupos. Sin embargo, azotado por la pobreza y la marginación, este pueblo y otros de El Chaco vieron transformadas sus vidas, y aunque no perdieron –desde su punto de vida– su estatus de indio sí se fueron progresivamente “*aculturando*”.

5. Dispositivos estatales y referencias de aboriginalidad. Desde la década del 1960 al año 2000

En este apartado revisaremos algunos dispositivos estatales dirigidos a pueblos originarios, a través de los cuales es posible entrever el modo en que el Estado nacional y provincial delinearon la “*gestión estatal de la alteridad*” (Barrientos, 2015) indígena, específicamente en el espacio calchaquí salteño entre las décadas de 1960 y 2000. Como anticipamos, observamos los modos en que las producciones científicas sobre los habitantes de los Valles Calchaquíes –algunas de ellas abordadas páginas atrás– dialogaron, se nutrieron, o trasladaron a distintos instrumentos públicos durante el periodo indicado.

En primer lugar, abordaremos contextualmente dos operativos estadísticos, el Censo Indígena Nacional (CIN) de 1966 y el Censo Provincial Aborigen (CAP) de 1984. En segundo lugar, abordaremos dos operativos legislativos, uno de ellos es la sanción de la Ley N° 6373 y el otro es la incorporación en la Carta Magna provincial del artículo 15

titulado *Aborígenes*, y su modificatoria en 1998. En concordancia con lo planteado, los Valles Calchaquíes y sus habitantes no serán considerados como “*indígenas*” y, por lo tanto, no serán “*objeto*” de atención y gestión por parte del Estado.

Sin embargo, la relevancia de abordar ambos operativos aquí es que son la antesala, por un lado, al Censo de población de 2001 y la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005, en donde instalado el criterio de la autoidentificación los resultados arrojados indican una considerable pertenencia indígena a los pueblos diaguitas calchaquíes. Esta tendencia en alza es observable en el Censo de Población de 2010, ocupando el pueblo diaguita calchaquí el segundo puesto con mayor representación en el NOA, tras el pueblo kolla. Por otro lado, porque recién después del 2000, tras la modificatoria de la Ley Provincial N° 6373 por la N° 7121, el Estado provincial identifica al pueblo diaguita-calchaquí y al kolla también como pueblos originarios que habitan el espacio provincial.

5.1. Operativos estadísticos. La exclusión de los espacios y habitantes del Valle Calchaquí

En los distintos censos de población realizados desde fines del siglo XIX y durante la primera mitad del XX en Argentina, la medición y la cuantificación de los indígenas no fue relevante.⁶⁶ Esto es consecuente con la matriz de blanquitud, estructurante de la “*formación argentina de alteridad*” (Briones, 2005).

La población indígena como categoría censal reaparece considerable tiempo después, en el Censo Indígena Nacional de 1966. El mismo, promulgado por el decreto N° 3998 del Poder Ejecutivo Nacional, inicia durante el gobierno de Arturo Illia en 1965 y finaliza durante el gobierno de facto de Juan Carlos Onganía, en 1968. Su objeto era relevar los pueblos indígenas, sus condiciones socioeconómicas y “*determinar los criterios básicos que constituyen la personalidad social del indígena*” (CIN, 1966: 7). Con los datos resultantes se buscaba contar con insumos para que el Estado diseñara políticas que permitieran a los indígenas “*integrarse a la comunidad nacional*”, habilitando sentirse “*verdaderamente argentinos*” e iniciar el camino hacia “*el progreso*”, entendido éste como “*desarrollo*” a imagen y semejanza de los países centrales. En este marco

⁶⁶ De forma excepcional habría que referir al *Primer Censo Nacional de Población* de 1869, durante la presidencia de Sarmiento, que relevó parte de la población indígena del Chaco (Cfr. Barrientos, 2015).

conceptual, los sectores subalternos eran considerados como “*atrasados*”, siendo su “*cultura tradicional*” el obstáculo para el despegue y la “*modernización*” (CIN, 1966; Lenton, 2004; Barrientos, 2015). En pleno auge del desarrollismo, la ciencia y la técnica, eran considerados los engranajes que permitirían dejar atrás la obsolescencia del modelo agroexportador para dar paso a la industrialización nacional. Los expertos en alteridades indígenas⁶⁷ tenían un rol asignado: acompañar un proceso social de inminente “*disolución*”.

Según el CIN, los indígenas –la unidad de análisis– eran definidos como “*todos aquellos individuos que manifiestan en su conducta individual o grupal la predominancia de elementos de la cultura precolombina*” y que, paralelamente, detentan una “*conciencia de pertenencia actual o histórica a alguno de los grupos étnicos prehispánicos que habitan la zona*” (CIN, 1966:16). Como indica Barrientos (2015), esta definición culturalista y esencialista pretendía identificar atributos específicos que suponían originarias pruebas de una identidad preservada en la práctica y conciencia de dichas poblaciones. En sintonía con las premisas de los folkloristas de las décadas anteriores y algunos coetáneos (como Cortazar), lo original y verdaderamente indígena excluía la posibilidad del mestizaje: “*se buscan rasgos puros, marcadores de la indianidad, a través de diacríticos que consoliden la imagen reificada del indio, aquel que pertenecía a las civilizaciones precolombinas*” (Barrientos, 2015:43).

En términos operativos, el Censo se zonificó en cuatro áreas e implicó el relevamiento de opciones preclasificadas de pueblos indígenas: (1) “*Región Norte central*”, incluía a las Provincias de Formosa, Chaco y Salta y a los pueblos Tobas, pilagás, mocovíes, maticos, chulupíes, chorotis, chiriguano; (2) “*Región Noreste*”, nucleaba a las provincias de Misiones y Corrientes y a los pueblos guaraníes y caigaes; (3) “*Región Noroeste*”, abarcaba Jujuy y Catamarca y sus aymaras y quechuas; y, por último, la (4) “*Región Central Sur*”, que aglutinaba a las provincias de Buenos Aires, La Pampa, Neuquén, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego y a sus indígenas tehuelches, araucanos, yamanas, guenakén, onas. Una observación acerca de esta operativización es que los pueblos de la “*Región Norte Central*”, donde quedó circunscrita Salta, refería a aquellos cuyas territorialidades se ubicaban en la “*región chaqueña*”; mientras que los pueblos

⁶⁷ Destacándose en el equipo coordinador del CIN los aportes de Enrique Palavecino, Eduardo Casanova y Marcelo Bórmida.

indígenas en las “*tierras de altura*”, refiriéndose a los aymaras y quechuas, quedaron circunscriptos en las provincias de Jujuy y Catamarca, constitutivas de lo que denominaron la “*Región Noroeste*”. Esta omisión sobre cómo se componía la población en el sector oeste de Salta, permite inferir la falta de consideración de estos habitantes en su condición de indígenas.

Aunque aclarando que el relevamiento no fue exhaustivo –principalmente en lo que delimitan como “*Región Noroeste*”–, los resultados se presentaron en cuatro tomos de disímiles características y con diferentes fechas de publicación. Todos ellos tienen un mismo formato: se presentan nociones conceptuales, apuntes metodológicos y previamente a la exposición de los datos se disponen monografías que caracterizan cualitativamente a los pueblos objeto de la indagación. Sin embargo, es sugerente un aspecto transversal en la presentación de los resultados: la insistencia en lo dificultoso que fue para los censistas aplicar en el relevamiento los conceptos rectores del censo, dado que no se encontraban sujetos con “*conciencia de pertenencia*”, o en todo caso las “*etnias*” no se presentaban con “*igual intensidad en el área de estudio*”. Éstos resultaban indicadores para los autores, de una indefectible “*pérdida de identidad étnica*” y de un proceso de “*desaparición*” avanzado. Calificados como “*pobres portadores de cultura primitiva*”, esta población parecía limitar su valor en ser especímenes en proceso de extinción, a sujetos portadores de fragmentos de un pasado desvanecido.

A diferencia del CIN, en 1984 se realiza el primer Censo Aborigen Provincial (CAP) en Salta, a partir de una iniciativa del gobierno provincial al mando de Roberto Romero (1983-1987). Considerado como una continuación y profundización del Censo nacional, este proyecto denominado en un primer momento como Relevamiento Poblacional y Determinación del Grado de Aculturación en Comunidades Aborígenes, fue elaborado por un grupo de antropólogas o estudiantes avanzadas de la carrera en la UNSa, destacándose Lidia Funes y Erlinda Cepeda, y presentado al entonces Ministerio de Acción Social de la Nación en enero de 1983. El mismo fue aprobado, desviados los fondos para su ejecución algunos meses después⁶⁸ y ejecutado por el entonces Departamento de Integración Aborigen, dependiente de la Dirección de Promoción del Ministerio de Bienestar Social de la Provincia. Un aspecto interesante en torno a la

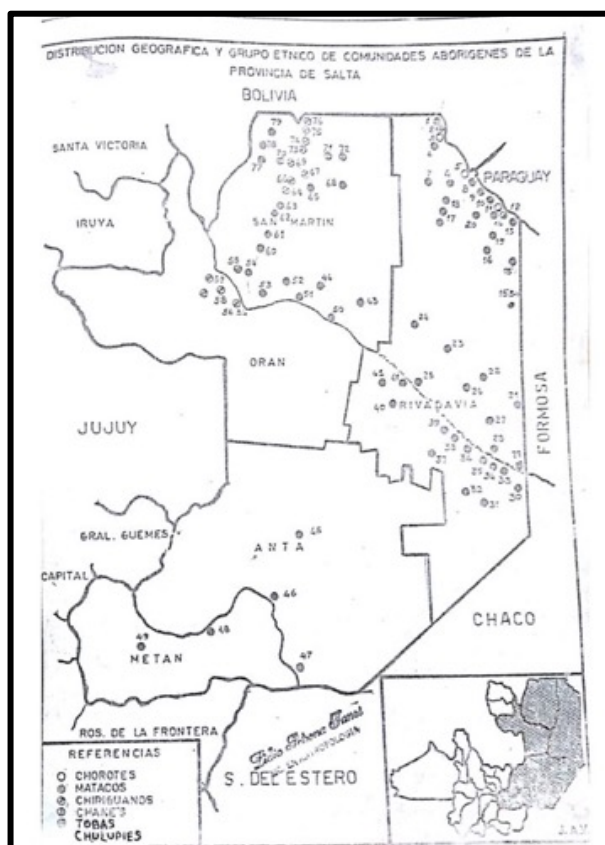
⁶⁸ Una de estas antropólogas sostuvo que fue presentado a Nación en calidad de proyecto como estrategia para poder conseguir los fondos, dado que, si hubiera sido formalizado como un Censo Indígena, habría pasado a depender del INDEC (entrevista antropóloga funcionaria, abril de 2017).

fundamentación del relevamiento refiere a la distinción de Salta tanto por lo numéricamente considerable de su población “*aborigen*”, así como por la diversidad de sus “*grupos étnicos*”. La medición de la alteridad indígena buscaba brindar herramientas para el diseño de políticas públicas tendientes a la “*integración*”. Como sostiene Barrientos (2015), el concepto de “*aculturación*” se vuelve nodal en estos fundamentos en tanto define que el cambio de vida gradual de las poblaciones originarias debía ser provocado desde la exterioridad.

Como se desprende del título del proyecto, el objetivo del CAP fue construir una base estadística actualizada para conocer la composición socio-demográfica de los “*aborígenes*” así como relevar “*aspectos culturales*” y las “*interrelaciones con el medio geográfico y humano que la circunda*”, a los fines de poder realizar un análisis socio-antropológico “*del proceso de cambio cultural, a través de estudios comparativos pertenecientes a un mismo grupo étnico y en distintas etapas de incorporación de hábitos y elementos culturales, en reemplazo o no de las formas tradicionales*” (CAP, 1984: 13). En esta dirección es interesante señalar que mientras en el CIN “*los desplazamientos forzosos hacia los centros urbanos de algunos pobladores indígenas eran leídos en clave de ‘voluntad de integración’ al modelo capitalista y a la vida moderna*” (Gorosito Kramer 2008 en Barrientos, 2015: 34), en el caso del CAP esta voluntad era leída en otros indicadores como el paso de cazadores-recolectores a agricultores y a productores de artesanías.

Como estaba previsto, las poblaciones relevadas fueron las comunidades aborígenes de los departamentos San Martín, Rivadavia, Orán, Anta y Metán, es decir, pueblos de las tierras bajas: chané, chorote, chulupí, guaraní, tapiete, toba y wichí. Este relevamiento, argumenta el Informe de Resultados, permitía conocer en profundidad la “*población autóctona*” asentada en la “*llanura Chaco-salteña*”. Aunque las poblaciones del resto del mapa salteño no fueron contempladas, por no ser consideradas “*aborígenes*”, el censo resalta la existencia de poblaciones “*mestizas*” en áreas de “*miscegenación*” como en la Puna (departamento Los Andes) y Prepuna (departamentos Iruya, Santa Victoria) y de “*grupos folk*” en los Valles Calchaquíes (departamentos Cachi, Cafayate, Molinos y La Poma).

Mapa 4. Comunidades aborígenes de la provincia de Salta, según Censo Aborígen Provincial de 1984



Fuente: Censo Aborígen Provincial (1984:12)

Aunque estaban decretadas las ausencias de pueblos aborígenes en estos espacios, donde los borramientos habían devenido en la conformación de poblaciones “*mestizas*” o “*folk*”, en los resultados del Censo se destaca su relevancia y se informa que la realización de un trabajo similar se ejecutaría en esas regiones a posteriori. Como sucedió en el Primer Censo Indígena Nacional, finalmente el relevamiento no se concretó en las zonas en cuestión. En una entrevista realizada a una de las antropólogas autoras y ejecutoras del CAP, la misma adujo que la inconclusión se debió a motivos presupuestarios, limitaciones de tiempo –dado que eran tres o cuatro personas quienes hacían el relevamiento–, el cambio de autoridades en el Ministerio de Bienestar Social de provincia, pero también a cierta resistencia de los legisladores e intendente de las zonas que sostenían que en sus respectivos departamentos “*no había indios*”. Desde una mirada diferente, otra antropóloga que trabajó en el operativo destacó que un logro de este fue introducir la

discusión “*conceptual*” respecto a que los pueblos de las tierras altas “*sí podían ser considerados aborígenes*”.⁶⁹

Al contrario de la definición del CIN, que utilizó la denominación “*indígena*”, en el CAP se utiliza la de “*aborigen*” en tanto sostiene que, por un lado, se trata de una categoría de “*autoidentificación*” en la “*población autóctona*”. Segundo, por su origen etimológico y significación gramatical, que proviene, según el Informe, del latín *aborigines*, que significaría “*los primeros habitantes de un país*”, decantado de “*ab=desde*” y “*origo=original/originario*” del país en que vive. Por último, por considerarla técnicamente una noción de mayor amplitud y alcance que la de indígena, posibilitando incluir dentro de ella tanto a las comunidades de la “*llanura salteña*”, como a otros pueblos “*misogeinizados*” o “*mestizados*” de la Puna y Prepuna, los “*grupos folk de los Valles Calchaquíes, y tal vez de los centros urbanos*” (CAP, 1984:3).

Respecto a los criterios de identificación de la “*población aborigen*”, se retoman los del CIN. Según la publicación, se basan en “*pautas objetivas y pautas subjetivas*”, entendiendo las primeras como “*la convivencia en comunidad o agrupación que se distingue de otras por sus costumbres y lenguajes, que vivan integrados en sus propias estructuras socioculturales y/o lingüísticas y que posean una economía de subsistencia*” (CAP, 1985:5). Los componentes eran los siguientes: 1) Convivencia en comunidad o agrupación, 2) Utilización compartida de costumbres y lenguajes, 3) Economía de subsistencia. Claramente, podemos advertir que estas “*pautas objetivas*” no consideran la historicidad, elemento sustantivo en la conformación de un grupo étnico, sino que objetivan a la población indígena como si se tratara de unidades discretas (Barrientos, 2015). Por su parte, las “*pautas subjetivas*” refieren al “*sentido de pertenencia o identidad con un grupo étnico determinado*”.

⁶⁹ Entrevista antropóloga funcionaria, abril de 2017; conversación personal antropóloga, julio de 2020.

La unidad de análisis del censo, la “*comunidad aborígen*”, era concebida como “*asentamiento poblacional*” que incluía un “*conjunto de personas que participan de algún rasgo o interés común*”, cuya vida productiva, religiosa y política no estaba “*aún*” organizada diferencialmente y cuya “*interacción e intensa solidaridad social*” era “*máxima*”. Esto confirmaría el “*arraigado sentido de comunidad*” (CAP, 1984: 5). La insistencia en la supervivencia de prácticas y dimensiones de la vida social de manera indisociada (economía, política, cultura, religión) muestra una manera de percibir y medir

Ilustración 2. Portada del Censo Aborígen Provincial



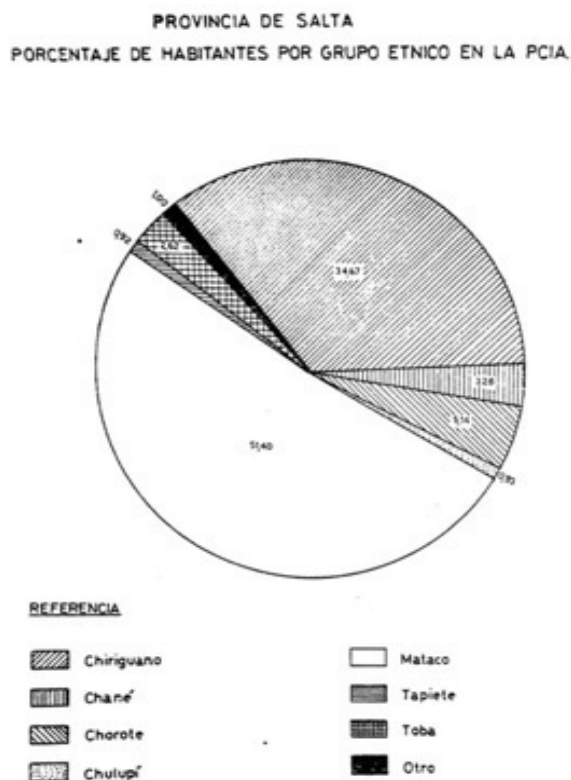
Fuente: *Censo Aborígen Provincial, 1984*

la alteridad. Como observa Barrientos (2015), estos criterios de identificación objetivaban a la población indígena en términos de unidades discretas; aunque, la referencia a la temporalidad estaba permeada por consideraciones relativas al inevitable “*cambio cultural*” del grupo étnico (CAP, 1984). En tal dirección, el censo aspiraba a un análisis sociocultural de dichos procesos de cambio de cada grupo étnico, construyendo indicadores que permitieran comparar y medir el grado de “*integración*” al sistema capitalista.

Si bien estos aborígenes pueden pertenecer, sostiene el Informe, a distintos grupos étnicos, el censo opta por seguir la clasificación de las familias lingüístico-culturales propuesta por las etnografías de la llanura chaqueña: Guaycurí, Mataco-mataguayo, Arawac y Tupí-guaraní, identificando siete grupos étnicos: chiriguano, chané, chorote, chulupí, mataco, tapiete y toba. Enfatizando minuciosamente el estudio en los “*complejos*

culturales” más representativos y con mayor densidad de población: los chiriguanos- chané y los matacos, son presentados en el texto según cuatro grandes categorías: (a) organización social y política, (b) creencias, (c) mito y religión, (d) vivienda y economía.

Ilustración 3. Porcentaje de habitantes por grupo étnico en Salta



Fuente: Censo Aborigen Provincial 1984

Esta operativización mediante familias lingüísticas deja entrever la conjugación del criterio espacial con el lingüístico, que termina de excluir a las zonas altas por la ausencia de lengua materna, como el quechua o aymara en el caso de los kollas, o el kakan en el caso de los diaguitas. Así, aquel concepto elegido por su amplitud semántica quedaba, no obstante, rígidamente restringido a la constatación y enumeración de ciertos elementos que le otorgarían integridad al sujeto aborigen.

Al igual que en el CIN, los antropólogos fueron los portadores del saber de las alteridades indígenas, siendo algunos jóvenes egresados o estudiantes avanzados de la carrera de Antropología de la UNSa, recientemente reabierto, quienes diseñaron y realizaron los relevamientos en terreno.

5.2. Operativos legislativos

Hasta el CAP, Salta había negado cualquier especificidad étnica y cultural de su población. Los autores y ejecutores del operativo –expertos en alteridades y actores claves en la disposición de una nueva política pública en la agenda gubernamental– enfatizaron en la urgencia de disponer de información respecto a una provincia distinguida por su numerosa población “aborigen” y la diversidad de sus “grupos étnicos”. El censo abrió el debate sobre la relevancia no sólo de las poblaciones autóctonas de la llanura Chaco salteña, sino también de la Puna, Prepuna o Valles Interandinos y Valles Calchaquies, para comprender y afirmar la “*identidad cultural*” salteña, y de esta manera “*orientar las políticas sociales hacia un mayor reconocimiento de la base pluralista que conforma la sociedad argentina*” (CAP, 1984: 9). Al ampliar los abordajes, provocó un cierto relajamiento del juego dicotómico entre tierras altas y tierras bajas, aquel que clasificaba a los pueblos atribuyéndole características indígenas o no, de acuerdo a grados de integración al Estado y la ciudadanía en general. Aunque no logró superar la ambigüedad inscripta en el campo disciplinar antropológico y su diferenciación entre “*áreas folk*” o de campesinos y áreas indígenas propiamente dichas, habilitó la posibilidad de incluir comunidades de las llamadas tierras altas y centros urbanos, apelando al término aborigen. Este debate conceptual sobre la pertinencia de ampliar el relevamiento no sólo se acotaba al censo, sino que estaba en juego su consideración dentro de una ley de protección de poblaciones indígenas que se diseñaría con sus resultados.

La transformación y producción normativa en materia indígena tuvo lugar a partir de 1986, primero, con la reforma de la Constitución Provincial, dando inclusión al reconocimiento de derechos de los pueblos aborígenes con la incorporación del artículo 15 que, siguiendo una matriz integracionista, establecía el deber de “*proteger al aborigen*” y conducirlo a su “*integración en la vida nacional y provincial, a su radicación en la tierra, a su elevación económica, a su educación y a crear la conciencia de sus derechos, deberes, dignidad y posibilidades emergentes de su condición de ciudadano*”. Siguiendo la matriz “*integracionista*”, este articulado afirma:

"La provincia protege al aborigen por medio de una legislación adecuada que conduzca a su integración en la vida nacional y provincial, a su radicación en la tierra, a su elevación económica, a su educación y a crear

la conciencia de sus derechos, deberes, dignidad y posibilidades emergentes de su condición de ciudadano”.

En su carácter de Ley programática, ésta es operativizada unos días después con la Ley Nº 6373 de Promoción y Desarrollo del Aborigen, cuyo objetivo apuntaba al “*desarrollo*” de los aborígenes mediante su “*integración*” a la sociedad. La misma establecía como objetivos primordiales: (1) el desarrollo pleno del aborigen y de sus comunidades, fomentando su integración a la vida provincial y nacional, a partir de sus formas organizativas y valores culturales propios; (2) desterrar la postergación, postración, el marginamiento y la explotación; (3) adecuar las políticas estatales en materia de educación, salud, vivienda, seguridad social y económica destinada a esta población; (4) promover el desarrollo económico-social y cultural mediante la incorporación al mercado de producción y consumo. De este modo, la “*integración*” propuesta implicaba la conservación de sus propias formas organizativas y valores culturales, pero – paradójicamente– propiciando su incorporación al mundo del trabajo, de la producción y consumo, lo cual las resguardaría de la marginación y explotación.

No obstante, acordamos con Carrasco que en este periodo predomina una “*ideología enmascadora de la diferencia*” que pretende que la población indígena sea, desde su singularidad, “*un ciudadano más*” (2015:213). A modo de ejemplo, la lectura de las discusiones parlamentarias⁷⁰ nos permite advertir diferencias en las perspectivas que mantuvieron el CIN y el CAP, tanto en relación a la categorización y caracterización del concepto “*indígena*” y “*aborigen*”, respectivamente, como a los fines perseguidos para estas políticas de gestión estatal. En las Sesiones de la Cámara de Senadores, donde el proyecto de ley se presentó y discutió en considerables oportunidades, se menciona la necesidad imperiosa de políticas para un sector de la población “*permanentemente marginado y postergado*”. Como señalamos en el Capítulo 1, las producciones académicas que analizaron estas políticas en Salta destacan el carácter “*paternalista*” y “*clientelar*” en las formas en que el Estado opta por relacionarse con sus alteridades internas, así como el afínque de discursos “*desarrollistas*” e “*integracionistas*” como objetivos de esos actos estatales. Sin negar esos caracteres, nos parece importante resaltar otras perspectivas y abordajes que estos antecedentes no tuvieron en cuenta, sobre todo

⁷⁰ Cámara de Senadores: 26 de septiembre de 1985; 16 de mayo de 1986; 6 de junio de 1986. Cámara de Diputados: 26 de septiembre de 1985; 8 de octubre de 1985; 16 de abril de 1986.

relacionados al espíritu inicial del proyecto. Por un lado, es relevante la matiz latinoamericanista y antiimperialista en sus fundamentos. Con relación a esto, Fausto Ponciano Machuca, el senador justicialista por el departamento Rivadavia,⁷¹ en su presentación sostiene que: *“La complejidad histórica, política, cultural y religiosa de nuestro continente latinoamericano hace que todo proyecto integrador deba llevar la premisa de la búsqueda de una identidad como Nación que nos ha sido bloqueada sistemáticamente”*, destacándose los aportes del “imperialismo” en la postergación de la hermandad con los habitantes profundos del continente. La *“sed de justicia”* que la Ley se propone calmar, sostiene, es para con aquellos *“hombres aborígenes”*, *“víctimas”* de la *“explotación”*, *“marginación”*, *“anulación”* y el *“racismo”*. El camino para ello, añade el hablante, no es *“integrar a estos pueblos a través del etnocidio, que es muerte como cultura, sino todo lo contrario, desde su propia perspectiva y autodeterminación”*.

Por otro lado, la *“autodeterminación”* no era entendida por los impulsores de este proyecto como sinónimo de aquellos enfoques que buscaban *“conservar las culturas indígenas con un purismo de coleccionista de museo”* ni de *“enfoques enciclopedistas que definen realidades sectoriales aisladas de su marco histórico”*; por el contrario, esta ley pretendía que sean ellas quienes desde la *“libertad”* y no desde la imposición *“elijan qué quieren cambiar y qué pueden aportar al patrimonio de la Nación como un todo”*. La *“integración”*, agrega, *“debe ser real y no abstracta, respetando sus pautas tradicionales esenciales”*, su *“idiosincrasia”*, pero *“elevando su cultura social e histórica”* como *“argentinos que son”* (Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, reunión N° 15, 13ª sesión ordinaria, 26 de septiembre de 1985). En estos puntos, acordamos con otros autores (Carrasco, 2005; Flores Klarik, 2012) en que la letra definitiva de la Ley –y con más ímpetu en la práctica– se desvía de su aura original al sugerir cuáles serían los caminos que las poblaciones aborígenes debían seguir y qué orientaciones tendrían las acciones que el Estado encararía para determinar el curso de este proceso integrativo y de *“desarrollo”*. Cabe resaltar que la principal herramienta sugerida por estas *políticas indigenistas* era la incorporación masiva al mundo del trabajo y de la producción y consumo capitalistas.

⁷¹ Carrasco (2005) destaca los vínculos clientelares y con lógica punteril de este maestro rural con relación a Roberto Romero, gobernador de Salta entre 1983 y 1987.

La Ley aborda varios tópicos en materia de salud, educación, vivienda, seguridad social, recursos y patrimonios, pero de este corpus normativo aquí consideramos importante abordar dos de ellos. Primero, que a partir de esta Ley se crea su propio órgano ejecutor, el Instituto Provincial Aborigen (IPA). Además de declararse su calidad de órgano autárquico y descentralizado, con vinculación directa al Poder Ejecutivo, allí se establece su doble composición. Por un lado, un Directorio, conformado por un presidente y ocho vocales indígenas, el presidente y dos vocales –aclara– debían ser elegidos por el propio Ejecutivo, siendo el resto designados por cada “*grupo étnico mayoritario*” en asambleas. Los debates fueron –y siguen siendo– acalorados en torno a los procesos electorales, modalidades y condiciones que debían asumir, pues nunca fueron reglamentados. Por otro lado, dictamina que el Instituto debe estar compuesto por un Consejo Consultivo, constituido por representantes aborígenes de los distintos municipios cuya población fuera proporcional a la cantidad de “*habitantes aborígenes*” que allí residen y a los “*grupos étnicos*”. Los representantes de ambos espacios pertenecían a las siete “*etnias*” relevadas por el mismo CAP en la zona chaqueña.

En este punto es importante detenernos y hacer una digresión en el recorrido de la Ley para señalar que, aunque no está planteado en las discusiones parlamentarias, la proclamación de la indigeneidad de colectivos autoadscriptos al pueblo kolla ante el Estado –que tenía antecedentes destacados como el Malón de la Paz de 1946, entre otros– ya había dado lugar a la puesta en marcha de un conjunto de demandas por su reconocimiento como sujetos de derecho especial y la incorporación de sus representantes en los organismos estatales, al menos desde mediados de 1980. Con relación a esto, referiremos a dos sucesos que consideramos sustanciales para dar cuenta de estas agencias indígenas y la apropiación del lenguaje del derecho expresado en sus peticiones al Estado. Por un lado, a la realización de las Segundas Jornadas por la Tierra de 1989, realizadas en Orán,⁷² y una carta elaborada tras ella y firmada por el kolla Eulogio Frites, abogado reconocido como padre del derecho indígena en Argentina, en aquel momento presidente de la AIRA, por Martín Corimayo, coordinador del Centro Kolla, y Rogelio Guanuco, referente diaguita de Salta radicado en Buenos Aires y miembro de la Asociación, entre otros (Milana, 2019). A través de este documento se insta al Estado nacional a restituir las tierras de las comunidades kollas de los Valles interandinos y a reformular el modo

⁷² Las primeras Jornadas fueron organizadas en Salta en 1988 (Hocsman, 2011, citado en Milana, 2019).

en que Salta gestionaba sus alteridades indígenas sólo considerando los pueblos asociados a la región chaqueña, como daba cuenta la constitución del IPA. Allí se reclama al poder ejecutivo provincial de forma explícita la incorporación al instituto de *“todos los grupos de la etnia Kolla de la provincia de Salta”* (Actas de la AIRA, 4 y 5 de marzo de 1989). En una entrevista, un reconocido dirigente y profesional kolla de los Valles interandinos, Festo Chauque (abril de 2018) refería a cómo Machuca, uno de los impulsores de la Ley N° 6373, le decía enojado “ustedes no son indígenas, los kollas no son indígenas”.

Por otro lado, queremos referir a la ya mencionada Ley Nacional N° 23.302 de 1985, que reconoce específicamente y por primera vez el derecho de las comunidades indígenas en el país. También conocida como Ley De La Rúa en referencia al senador que la impulsa, este instrumento fue promovido y desarrollado con el asesoramiento también del padre del derecho indígena, como fue canonizado Frites, y del diaguita Guanuco. Ambos, además de ser actores fundamentales en la producción de marcos normativos indígenas y bastiones de la organización setentista de la AIRA, una de las primeras organizaciones indígenas del país, también tuvieron un rol destacado en el proceso de reconocimiento del pueblo kolla y diaguita calchaquí a nivel provincial en el comienzo del 2000.

Retornando a la Ley N° 6373, su capítulo III regula en materias de tierras, uno de los compromisos asumido por Roberto Romero durante su campaña y en los primeros tiempos de su gestión.⁷³ Los articulados establecen que el IPA debía relevar los *“asentamientos aborígenes”* y realizar todos los trámites necesarios para la *“adjudicación, explotación y entrega definitiva en propiedad las tierras públicas o privadas que se expropian a tal fin”*. Se preveía que estas podían ser entregadas como propiedades comunitarias o de forma individual, según la *“libre determinación”* de los integrantes.

Ambos operativos legislativos, que le valen a Salta reconocimiento como una de las pioneras en materia indígena, además del antecedente de Formosa en 1984 (Lenton, 2015), son impulsados en la gestión del entonces gobernador Roberto Romero. En ellos advertimos la continuidad de conceptos claves del CAP, como indígena y aborígen,

⁷³ Remontándose al menos a 1984, una de las promesas inconclusas más relevantes de su gestión fue la entrega de propiedad a las comunidades del lote fiscal 55 y 14, llegando su reclamo a la Corte Interamericana de Derechos Humanos en 1998. En febrero de 2020, este organismo dicta un fallo histórico en el cual responsabiliza al Estado por violación de derechos humanos de las comunidades indígenas y lo insta a cumplimentar una serie de medidas en un plazo de entre seis meses y seis años.

siendo este último el sujeto destinatario, y los fines del “*desarrollo*” como meta rectora para diseñar políticas.

Por último, queremos señalar que en el equipo de técnicos-profesionales del IPA fueron reclutados los jóvenes antropólogos que habían diseñado y ejecutado el CAP, y que también habían asesorado en las distintas instancias de formulación, sanción y promulgación del Artículo 15 y la Ley N° 6373. Esto marcó una continuidad no sólo en campo conceptual, en la operativa de las herramientas legislativas y estadísticas, sino de los equipos de profesionales.

6. Recapitulando

A lo largo de este capítulo revisamos los modos en que distintas disciplinas sociales, a lo largo del siglo XX, abordaron los espacios de los Valles Calchaquíes, el proceso histórico en el área de estudio y la configuración y caracterización social de su población.

En la primera parte analizamos cómo los Valles Calchaquíes quedan circunscriptos en una categoría clasificatoria geoétnica de mayor extensión en el NOA: las “*tierras altas*”, establecidas en contraste con las “*tierras bajas*”. Como indicamos, estas categorías subdividen el espacio en base a caracteres naturales, según criterios altitudinales, que se corresponden con distinciones de humanidad. Además, operan a modos de “*áreas culturales*” que jerarquizan las humanidades. “*El Chaco*” fue decretado como espacio de humanos que preservaron su aboriginalidad, mientras que las “*tierras altas*”, incluyendo al espacio Calchaquí, constituirían tierras de campesinos (u otras nominaciones relacionadas a su alteridad productiva), o de sujetos biológica y culturalmente mestizos, desprovistos de marcas étnicas como producto de la fuerza de la historia.

Allí referimos algunos supuestos e hipótesis asociados a los orígenes, devenir o genealogía de este mapa geoétnico en el NOA, según diversos autores, que en términos generales provendría del incanato o del periodo colonial, siendo luego nutrido y cristalizado por los primeros arqueólogos en el siglo XIX. Aunque consideramos necesario redoblar los esfuerzos en esa deconstrucción, el escueto recorrido por la Antropología nacional y, un poco más detallada, de la Antropología realizada desde Salta nos permite aseverar que esta clasificación fue tomada como dato durante gran parte del siglo XX, guiando la conformación de equipos y orientando ciertos temas de investigación para cada “*área*”. Advertimos que, con singularidades, este juego de

dicotomizaciones ambientales, regionales y étnicas es rastreable no sólo en el campo antropológico sino también en otros afines, como vimos en el resto del capítulo.⁷⁴

También consecuente con la operativa de las “*áreas culturales*”, en la segunda parte analizamos cómo algunas producciones provenientes del Folklore abonaron en la producción del espacio calchaquí como “*región cultural*”, a partir de la definición y combinación de atributos y valoraciones naturales y sociales que le darían unidad. Propusimos acercarnos al Folklore, en tanto disciplina encargada de exhumación de vestigios del pasado muerto y la examinación de esos restos vivos del pasado, a través de los aportes de Ambrosetti y de Cortazar. Más allá de las singularidades en sus apuestas, indicadas oportunamente, encontramos específicas construcciones de alteridad en la descripción de la población calchaquí y los distintos aspectos de su vida social.

Es menester referir, por un lado, a la construcción de etiquetas descriptivas de los humanos del calchaquí, cuyas nominaciones e identificaciones rotulan a la población en su condición común de “*mestizos*”. La referencia a las características culturales que esta categoría remite, los distingue y alteriza, pero también los excluye de la posibilidad de ser catalogados como indios. En el mejor de los casos —como se observa en algunos tramos de Ambrosetti—, su filiación y prosapia indígena se vuelve dudosa. Por otro lado, estos mapas y categorías etnográficas se acompañan con el tramado de un relato histórico que los explicaría. Los nudos de esta narrativa son el vaciamiento del Valle Calchaquí luego del siglo XVI y la desindianización progresiva de los reductos de estas guerras, por la mestización biológica y cultural. En esta clave de lectura, estos procesos apuntalaron la disolución de los sujetos y de los componentes identitarios indígenas, de los cuales sólo es posible identificar indicios, restos y fragmentos.

La gestación de esta matriz clasificatoria dio lugar tempranamente a la premisa de la extinción de la población diaguita-calchaquí. La misma continuó siendo sostenida de manera más taxativa y considerablemente nutrida desde 1980 y hasta el cambio de milenio por producciones etnohistóricas, la historiografía regional y la filosofía local, como vimos en el tercer apartado. Aunque con matices en cada autor revisado, comparten

⁷⁴ Si bien mencionamos que desde fines de 1990 se observan modificaciones en las agendas de investigación —sobre todo a la luz de los procesos organizativos indígenas en las “*zonas altas*”— y ciertos avances en la revisión crítica de las categorías y los contenidos de esta construcción cartográfica, sus alcances y límites; ella permanece operativa orientando programas de posgrado, proyectos y grupos de investigación, eventos científicos, manuales escolares, puestas museográficas y el sentido común.

la certeza de una “*desestructuración social*” y “*despojo*” de las poblaciones indígenas como consecuencia de las distintas acciones del gobierno colonial, que habilita la desaparición de la sociedad indígena durante el siglo XVI y la formación progresiva de un “*campesinado*” ya desprovisto de su indigeneidad. En concordancia con los Estudios Andinos, donde se entroncan las producciones revisadas, aquí recorrimos algunos aspectos de interés de estos campos de estudios que conceptualizaron a los Valles Calchaquíes como subyugados, pero de manera particular, al “*mundo andino*”. Sus hombres, el “*hombre andino*” o el “*campesino*” son caracterizados por esa fusión entre naturaleza y hombre (licuación en la que insistían los folcloristas) pero aquí totalmente desprovistos de aboriginalidad y de cualquier indicio que permitiera entrever pertenencias colectivas.

En la última parte mostramos cómo las clasificaciones y conceptualizaciones de la diversidad cultural y las categorías sociales producidas en el campo del saber académico son traspoladas al campo estatal y a las prácticas de Estado. Así, censos y políticas indigenistas replican y reafirman ciertos tópicos con legitimidad incuestionable según los cuales en la cartografía salteña de alteridad –para retomar la propuesta de Briones (2005) –, las “*tierras altas*”, el “*mundo andino*” y específicamente los Valles Calchaquíes estarían a priori excluidos, en tanto sus habitantes no son considerados como indígenas.

Para cerrar, nos parece importante referir a los modos en que los “*archivos*” y los contenidos de los archivos diaguitas pueden ser circunstancialmente apropiados en forma singular. Así, en los próximos capítulos podremos ver cómo se traman los vínculos entre las prácticas sociales y las transmutaciones de sentidos invocados desde los actores sociales autoadscriptos al pueblo diaguita. Pues, como sostiene Escolar (2014), las identificaciones indígenas se apoyan (como todas las identidades) en un universo folklórico sobre caracteres, raza o historia contruidos y reproducidos por distintos agentes, aunque estos hayan negado la existencia. Es decir, lo que para unos es evidencia de muerte, para otros es tomado como prueba de la continuidad histórica en los territorios, en los modos propios de vivirlos y de sus pertenencias grupales. Los cambios históricos en las formas de usar y significar categorías humanas y espaciales no sólo señalan específicos contextos sociohistóricos que los habilitan, singulares “*lenguajes de contienda política*” (Roseberry 1994) y posicionamientos sociales, sino también procesos de subjetivación complejos y dinámicos (Stella y Ramos, 2017), que trabajaremos a continuación.

CAPÍTULO 3

LA “LUCHA POR LO CULTURAL”

Introducción

En el capítulo anterior revisamos cómo ciertas producciones científicas abonaron en la construcción de narrativas históricas acerca del vaciamiento del componente indígena en los Valles Calchaquíes, junto al despliegue de categorías clasificatorias para sus habitantes que negaban su condición indígena. Postulamos que las representaciones espaciales y las rotulaciones de la población asociadas a las definiciones provistas por el campo del saber académico se retroalimentaron por ciertas prácticas estatales, constituyéndose en sentencias que orientaron y justificaron la omisión de políticas públicas dirigidas a pueblos originarios y su reconocimiento como tales en ese sector de la provincia. Las afirmaciones en torno a la claudicación de la cuestión indígena que continuaron operando en los campos de saber académico durante las décadas de 1990 y el 2000, contrastan con simultáneas experiencias sociales que estaban dando cuenta de procesos organizativos indígenas en marcha, es decir, de sujetos que suscribían su pertenencia al pueblo diaguita-calchaquí indígena y demandaban la efectivización de derechos en torno a su pertenencia indígena.

No obstante, en el año 2003 se produce un punto de quiebre que obliga al Estado provincial salteño a considerar el pueblo diaguita e incorporar un representante del pueblo diaguita en el Instituto indigenista provincial. La incorporación de los pueblos kolla y diaguita-calchaquí al staff étnico provincial se formaliza tras una asamblea eleccionaria, de carácter extraordinario, a partir de la cual sus respectivos representantes son añadidos a la comisión directiva de la institución. La metamorfosis que este acto supuso en la “*cartografía provincial de alteridad*” (Briones, 2005) estuvo impulsada, en el caso

diaguita,⁷⁵ por una pujante militancia que logró imponerse ante un grupo de antropólogos y otros agentes del Estado que objetaban aturdidamente aquel acontecimiento.

En este capítulo buscamos reconstruir este evento significativo, recomponiendo prácticas y tramas sociales de agentes estatales y militantes indígenas, y analizando qué condiciones habilitaron esta reclasificación entre fines de 1990 y comienzos del año 2000.

Estructuramos el capítulo en dos partes.

En la primera parte abordamos las modificaciones legislativas más significativas en el periodo indicado. Se trata de la reforma del artículo 15 de la Constitución Provincial en 1998 y el reemplazo de la Ley N° 6373 por la Ley N° 7121. La promulgación de esta última nos resulta sustantiva en tanto que, entre otras cuestiones, disuelve el Instituto Provincial Aborigen (IPA) y crea el Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta (IPPIS), constituido de allí en más por representantes de nueve pueblos indígenas, entre ellos el pueblo diaguita calchaquí.

En la segunda parte del capítulo abordamos las trayectorias de dos militantes diaguitas salteños, enfocando en las prácticas y discursos embanderados por ellos, cuyas luchas resultaron significativas en el reconocimiento del pueblo y de otro conjunto de derechos otorgados por ancestralidad. El primero es Rogelio Guanuco, un dirigente radicado en Buenos Aires, cuya vida política está vinculada a la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) y a las demandas pregonadas desde esta institución setentista. El segundo es Deonísio Tolaba, quien ocupa los primeros cargos de representación diaguita en instituciones indigenistas de la provincia y la nación y fue gestor de un primer intento de anexión de comunidades diaguitas en Salta –constituidas en ese momento como asociaciones civiles– a un proyecto colectivo por él comandado.

1. Reclasificaciones estatales y agencia indígena

Entre fines de 1980 y la década siguiente, la ratificación progresiva de los instrumentos internacionales de derechos humanos contribuyó a canalizar créditos de financiamiento internacional para ejecutar proyectos y programas de desarrollo.⁷⁶ La instalación del

⁷⁵ Para el caso kolla ver Milana (2019) y de modo dialogado kolla-diaguita Sabio Collado y Milana (2021).

⁷⁶ Uno de los proyectos más relevantes permeados por lógicas del Desarrollo Humano que involucran a diaguitas, es el de Desarrollo de Comunidades Indígenas (DCI), a cargo del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), ejecutado entre 2000 y 2007 en tres áreas piloto con personería jurídica y propiedad

“multiculturalismo neoliberal” (Hale, 2002) como lenguaje de administración y tratamiento de la diferencia (Briones, 2005) fue de la mano con la habilitación de espacios para disputar y formular reclamos en clave de derecho. En este período, el país y diversas provincias modificaron sus propios marcos normativos a fin de garantizar una mayor protección en el campo de los derechos de los pueblos indígenas, comenzando por la ratificación y promulgación en 1992 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales⁷⁷ y la reforma en 1994 de la Constitución Nacional, cuyo artículo 75 inciso 17 reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas al Estado y derechos tales como el respeto a su identidad, a una educación y salud adecuadas a sus sistemas culturales, y a la posesión y propiedad comunitaria de la tierra.

El escueto artículo 15 de la Constitución de Salta incluido en 1986, que bregaba por el *“aborigen”*, se reforma en 1998 ante la presión de sincronizar y adecuar esta norma constitucional argentina. Impulsando un cambio nominal de los sujetos destinatarios, de *“aborigen”* a *“indígena”*, este artículo modifica los principios programáticos de la Carta Magna provincial, en pos de reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas que residen en el territorio de Salta, así como de garantizar el respeto a su identidad, el derecho a una educación bilingüe e intercultural, la posesión y propiedad comunitaria o la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano.

Podemos observar tres cuestiones en la reformulación del artículo. En primer lugar, el derecho de acceso a la tierra está supeditado a la posesión indígena en tierras fiscales y a la no afectación de intereses de terceros. En segundo lugar, el reconocimiento y garantía de sus derechos están sujetos a una herramienta de gestión previa: la consecución de las personerías jurídicas. Es decir, la acreditación de derechos está condicionada por una gestión administrativa, que habilita a las comunidades para actuar en las instancias administrativas y judiciales, de acuerdo con lo que establezca la ley. Por último, realiza otro desplazamiento: aunque no los abandona, se desliza de los anteriores ejes de la *“integración”* y el *“desarrollo”*, al pregón de la creación de un marco protectorio de las *“minorías étnicas”*, afincado en el lenguaje de los Derechos Humanos. El reconocimiento

comunitaria (o cerca de su consecución): la comunidad mapuche de Pulmarí, Neuquén; comunidad kollas de Finca Santiago, Salta, y comunidades diaguita-calchaquí de Tucumán.

⁷⁷ El convenio de 1989, que establece las bases para concebir pueblos indígenas y tribales como sociedades independientes y permanentes, titulares de derechos colectivos.

y valoración de la diferencia sostenida en esta norma son entendidos como partes de un proceso que apunta a atender a las desigualdades sociales, aunque obvia analizar las causas de estas distinciones.⁷⁸

El proceso de modificación del artículo 15 tiene lugar en un contexto de articulación entre organizaciones indígenas y agentes externos. En esa línea se conformó la Mesa Coordinadora con representantes indígenas de "*nueve zonas de la provincia*" (Carrasco, 2005: 229), la cual elaboró un proyecto que sería elevado a las cámaras para su tratamiento. Esta mesa podría haber constituido un primer espacio institucional que, sin reconocerlo explícitamente, validaba a diaguitas como interlocutores indígenas.⁷⁹

En su análisis sobre las interpelaciones de estas organizaciones indígenas al Estado provincial durante estas instancias, Buliubasich y Rodríguez (2001) refieren a un encuentro convocado en 1997 por el Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología (CEPHIA) de la UNSa, donde profesionales universitarios, asesores externos y referentes indígenas debatieron sobre el carácter que debía adoptar la reforma y, en modalidad de asamblea, elaboraron un petitorio exigiendo la participación en instancias consultivas y deliberativas mediante "*legítimos representantes*" designados por las propias organizaciones indígenas. También exigían la incorporación de los contenidos del artículo 75 inciso 17, enfatizando en el derecho a la propiedad de los territorios y la participación en el manejo y control de los recursos. Posteriormente se constituyó una Comisión de Apoyo formada por el CEPHIA, la Asociación Social de la Diócesis de la Iglesia Anglicana del Norte Argentino (ASOCIANA), la Fundación para el Desarrollo en Paz (FUNDAPAZ), y el Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA), entre otros.

En sus inicios, las reuniones de la Comisión brindaban asesoramiento jurídico a las organizaciones indígenas. Además de las radicadas en Tartagal, allí se consigna la presencia del Centro Indígena Kolla de Salta; Asociación Comunitaria Kolla de Santa

⁷⁸ Esto concuerda con la lógica y el ejercicio de prácticas de gobierno de corte neoliberal. Más aún, son parámetros que definieron de modo considerable la relación del Estado provincial con sus alteridades indígenas durante las tres gestiones consecutivas de Juan Carlos Romero como gobernador de Salta, entre 1995 y 2007. En este periodo, las poblaciones indígenas –junto a otras del espectro subalterno– fueron envueltas con el discurso del desarrollo humano y de los derechos humanos, desplegándose heterogéneos dispositivos dirigidos a gobernar sectores poblacionales señalados como excluidos, pobres, y más recientemente también como indígenas y sujetos de derecho (Álvarez Leguizamón, 2008; Milana, 2019).

⁷⁹ Entendemos que la expresión de Carrasco (2005) sobre las nueve "*zonas*" refiere a nueve "*etnias*".

Victoria Oeste, Centro Indígena Kolla de Comunidad Mecoyita-Santa Victoria Oeste, Asociación de Comunidades Kollas de Nazareno (OCAN), Consejo Kolla de Finca Santiago, Asociación Tinkunaku, y la Comunidad Indígena Diaguita Calchaquí Jasimaná (Buliubasich y Rodríguez, 2001).⁸⁰ Tratándose de entidades con personerías jurídicas, esta presencia muestra la profundización de procesos organizativos asociados a la generación de herramientas e instrumentos jurídicos para emprender la lucha.⁸¹

Respecto a la reforma constitucional de Salta y la modificación del artículo 15, la letra definitiva del articulado echó por tierra gran parte de requisitos y propuestas elevadas por las organizaciones indígenas y los espacios de articulación, ya que la intervención de representantes del Partido Justicialista impuso una redacción diferente a la debatida (Carrasco, 2005). Así, aunque la norma asentó el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas residentes en Salta, impulsando un cambio nominal del sujeto, su redacción le otorga un tinte regresivo y contradictorio a lo estatuido en la Constitución Nacional. Esto condujo, según Buliubasich y Rodríguez (2001), a la elaboración y difusión de un documento de repudio al accionar de los legisladores, por parte de representantes de las nueve etnias indígenas.

En primer lugar, el término “*personalidad*” –en vez de *personería*– establecido por el artículo para las comunidades y organizaciones se distancia de lo consignado por la Constitución Nacional y señala que las personerías deben ser obtenidas a efectos de actuar en instancias administrativas y judiciales. Así, el reconocimiento y garantía de sus derechos quedaron sujetos a una herramienta de gestión previa: la consecución de las

⁸⁰ Este equipo se conformó luego de una asamblea convocada por el CEPHIA y realizada en octubre de 1997, donde profesionales de la UNSA, agentes externos (gran parte de los arriba mencionados) y organizaciones indígenas discutieron diversos puntos en miras a la inminente reforma constitucional. De aquel encuentro resultó la confección de un informe presentado a las autoridades provinciales con una serie de exigencias en torno al carácter y al proceso que dicha modificación debía contener y considerar y que enumeramos a continuación: 1) La participación indígena en instancias consultivas y deliberativas en todo el proceso de reforma; 2) que ante la falta de representatividad del entonces IPA y sus agentes (incluyendo los vocales), esa consulta debía hacerse a través de “legítimos representantes” designados por las propias organizaciones de base; 3) que el texto debía reflejar los contenidos del artículo 75 inciso 17 de la CN y los derechos reconocidos a nivel internacional, especialmente en lo atinente al derecho a la propiedad de los territorios reclamados y a la participación de las comunidades en el manejo y control de los recursos (Buliubasich y Rodríguez, 2001).

⁸¹ Cabe mencionar que la tramitación de personerías jurídicas para lograr el reconocimiento como comunidades indígenas se retrotrae a un momento anterior de inscripción como asociaciones civiles de alcance provincial, adecuándose a las normativas existentes. Por ejemplo, la Comunidad Indígena Jasimaná, a la que referiremos luego, fue la primera organización diaguita formalmente constituida, obteniendo en 1991 su personería como asociación civil dedicada a la producción y comercialización de artesanías. Dicha personería sería reemplazada en 2004 por la de comunidad indígena.

personerías jurídicas. En segundo lugar, el artículo incluye los derechos de terceros no indígenas y la protección de intereses privados, por lo cual el derecho de acceso a la tierra quedó supeditado a la posesión indígena en tierras fiscales y a la no afectación de intereses ajenos. Esto concuerda con el ejercicio de prácticas de gobierno de corte neoliberal y de parámetros que definieron de modo considerable la relación del Estado provincial con sus alteridades indígenas durante las tres gestiones consecutivas de Juan Carlos Romero – hijo de Roberto Romero– como gobernador de Salta, entre 1995 y 2007.

Por otro lado, mientras se reformaba la constitución provincial, el Congreso Nacional sancionó y promulgó la Ley N° 24.956 titulada Censo Aborigen, ordenando la incorporación de la variable de “*autoidentificación de identidad y pertenencia a comunidades aborígenes*” en el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas programado para el año 2000, realizado al año siguiente. Su cuestionario habilitaba la siguiente pregunta: “*¿existe en este hogar alguna persona que se reconozca descendiente o perteneciente a un pueblo indígena?*”. Si esta era afirmativa, se abría un abanico de diecisiete opciones de pueblo originario de pertenencia, entre los que estaba consignado el diaguita calchaquí, mientras que también se podía optar por “*otro pueblo indígena*” o “*ignorado*”.⁸²

La nueva base constitucional provincial y nacional, junto a los compromisos internacionales asumidos por Argentina, instaron a la actualización de la Ley N° 6373 y su reemplazo por una que se acople a los nuevos requerimientos. En este contexto, un nuevo proyecto fue presentado a fines de 1998 por Sonia Margarita Escudero, senadora del Partido Justicialista y muy allegada al entonces gobernador Juan Carlos Romero. El mismo dio paso a la sanción y promulgación a fines del 2000 de la Ley N° 7121 denominada Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Salta.

Al igual que en las cartas magnas provinciales y nacionales, esta Ley unifica al sujeto destinatario de esas políticas públicas, el “*indígena*”. Conformada por nueve capítulos y 36 artículos, la misma tiene como objetivo promover el “*desarrollo indígena*” – desterrándolo de la “*postración y el marginamiento*” mediante su incorporación al mercado productivo y de consumo– y “*fomentar su integración en la vida provincial y*

⁸² Según Barrientos (2015), la incorporación de la pregunta sobre la pertenencia indígena en el cuestionario censal fue trabajada en reuniones del INDEC con el INAI y diferentes organizaciones, entre ellas el AIRA y la Comunidad diaguita India de Quilmes (Tucumán).

nacional (...) respetando sus valores propios". Parafraseando de modo considerable el fundamento de la precedente Ley N° 6373, la *"falta de integración"* y la necesidad de atender al *"desarrollo"* de la población originaria continúa siendo central.⁸³ Así mismo, se propone adecuar las políticas en educación, salud, vivienda y seguridad social y económica a sus marcos culturales.

La norma también establece la creación de la nueva institución indigenista provincial, el IPPIS, entidad autárquica, descentralizada, y ejecutora de la ley. Asimismo, otros apartados del articulado abordan los gastos operativos de la institución,⁸⁴ los mecanismos administrativos y de funcionamiento del IPPIS y los criterios de composición de su personal.

Adecuándose a la nomenclatura y sentidos otorgados por la OIT al concepto de pueblo, la adecuación terminológica es acompañada de otros cambios fundamentados en la intención del Estado de desplazar su matriz tutelar para dar lugar al protagonismo de los propios pueblos a través, por ejemplo, de la elección de los Vocales y el Presidente del IPPIS por las propias *"etnias"*.⁸⁵ Así reemplaza la figura del Consejo Consultivo –elegido por municipio– por la de Asamblea Comunitaria, espacio donde los referentes comunitarios de cada pueblo originario deberían elegir el representante de su propio pueblo, ya sin intervención del Poder Ejecutivo.⁸⁶ Además, el anterior Directorio –a cargo de la dirección del Instituto– deviene Consejo, conformado por un presidente, cuya gestión pasa a ser rotativa, y ocho vocales. En este punto podemos traer a colación las argumentaciones vertidas durante las sesiones parlamentarias previas a la sanción de la ley, que justificaban la ampliación del número de vocales (en contraste con la Ley N°

⁸³ Los caminos del *"desarrollo económico"*, objeto de tratamiento del capítulo IV de la Ley, contemplan acciones dirigidas a *"incentivar la agricultura, ganadería, pesca, artesanías, manufactura, etc., mediante la entrega de maquinarias, semillas, herramientas, muebles y el equipamiento necesario"* y a *"capacitar"* a las poblaciones en *"artes, oficios, en conocimientos técnicos y profesionales"* que garanticen la ejecución de dichas actividades. Al final, contradictoriamente, sostiene que se debe garantizar que no se impongan *"formas de producción contrarias a los usos y costumbres"* indígenas. Asimismo, afirma que las producciones indígenas deben ser ubicadas en el mercado para su venta, por lo cual la Ley prevé la creación de un *"mercado concentrador"*, con específico formato societario a cargo del instituto indigenista y exento de impuestos por un plazo de 10 años. Hasta el presente, tal espacio no ha sido creado.

⁸⁴ Los gastos de funcionamiento del IPPIS quedan circunscriptos en el artículo 36 a la afectación entre el 3% máximo y el 2% mínimo de las regalías petrolíferas que percibe la Provincia a través de Nación.

⁸⁵ Estas modificaciones, sostiene Carrasco (2005), propician la *"indigenización"* del instituto indigenista, conllevando una relativa *"desestatización"* de la cuestión.

⁸⁶ Diario de Sesiones, Cámara de Diputados, 14/12/2000.

6373) en términos de garantizar *“una justa e igualitaria participación de todos los grupos étnicos de Salta”*.⁸⁷

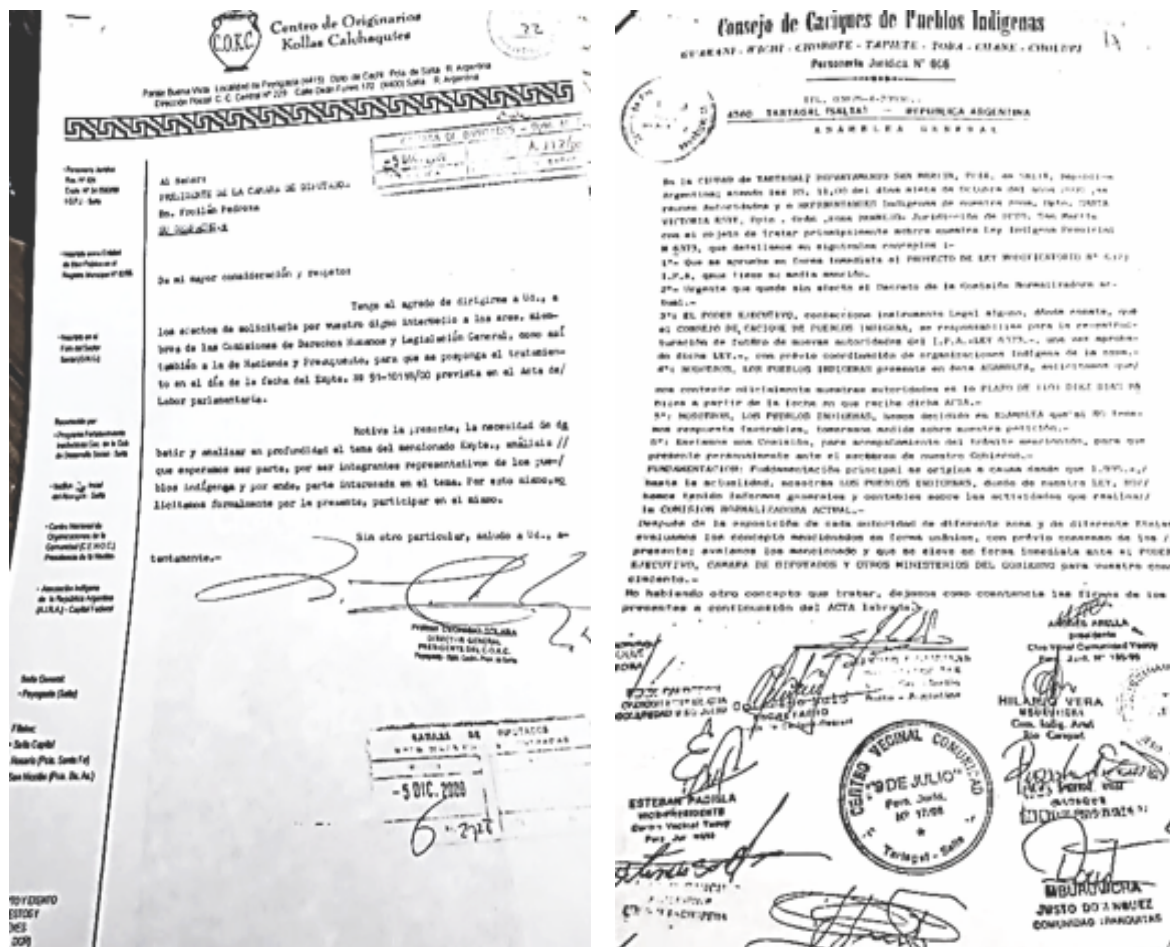
Aún a fines de noviembre de 2000, las modificaciones sugeridas en el tratamiento legislativo no aclaraban cuáles eran aquellos *“grupos étnicos”*. No obstante, el tratamiento y redacción final del artículo 6 de la ley permite suponer que, además de las siete etnias del Chaco salteño ya contempladas, se incluía a diaguitas y también a kollas, dado que si bien mantuvo la composición numérica de los integrantes del Consejo, definió su conformación por aborígenes elegidos *“en razón de uno por cada etnia”*.⁸⁸

En la búsqueda por precisar las pertenencias indígenas que aspiraban a formar parte del Consejo, examinamos la documentación adjunta en los diarios de sesiones de la Cámara de Senadores, durante aquellos momentos previos a la sanción y promulgación de la Ley N° 7121. Allí diferenciamos dos demandas. Una de ellas es un acta de octubre de 2000, del Consejo de Caciques de Pueblos Indígenas (guaraní, wichí, chorote, tapiete, toba, chané, chulupí) de Tartagal (Departamento San Martín), exigiendo la aprobación del proyecto de ley. Otra es la nota del 5 de diciembre, firmada por el diaguita Deonisio Tolaba, en quien nos detendremos más adelante, presidente del Centro de Originarios Kollas Calchaquies (COKC). Allí solicita la extensión del tratamiento de la ley, a fines de *“debatir y analizar en profundidad el tema (...) esperamos ser parte, por ser integrantes representativos de los pueblos indígenas”* (Ilustración N° 4).

⁸⁷ Diario de Sesión, Cámara de diputados 12 de septiembre de 2000.

⁸⁸ Aquí es llamativa la intervención del diputado Fernández, quien expresaba que incluso *“con nueve miembros en él va a ser difícil que todas las etnias estén representadas, porque son más de nueve”*, cuya preocupación no tuvo eco en la cámara. Diario de Sesiones, Cámara de Diputados, Sala de Comisiones, 20/11/2000.

Ilustración 4. Notas de organizaciones indígenas a los legisladores anexadas en expediente de Ley N° 7121, año 2000



Fuente: Biblioteca del Senado de la Provincia de Salta

Teniendo en cuenta que el cuerpo normativo no establece los procesos electorarios de los vocales y las asambleas de cada pueblo indígena, su reglamentación empieza a ser discutida luego de un año de la sanción, en enero del año 2002, dado que se volvía inminente la realización de las elecciones de los nueve representantes indígenas. A pedido de la gobernación, una comisión se constituyó a los fines de diseñar las medidas necesarias para llevar adelante dichas elecciones, garantizando la “transparencia” y adecuando los procesos electivos a los “contextos culturales”. Dado que la Dirección de Personería Jurídica de la provincia recién iniciaba las gestiones para la registración de las

personerías jurídicas de las comunidades, esta comisión también debía asegurarse de actualizar este registro.⁸⁹

El reglamento fue presentado en mayo de 2002 y modificado en agosto del mismo año.⁹⁰ El modo en que estos agentes focalizaron su trabajo en el Chaco salteño puede ser ilustrado con las razones por las cuales la comisión solicitó una prórroga para llevar a cabo los actos electorarios previstos del 13 de agosto al 13 de septiembre, aduciendo que se precisaba tiempo, tanto para informar a las comunidades respecto a la nueva ley como para actualizar las bases de datos, dado que el “*crecimiento demográfico de las comunidades aborígenes condujo a la formación de nuevas misiones*”, a las cuales la comisión no había podido llegar.

La focalización del trabajo en la región chaqueña por parte de la comisión encargada de ejecutar las asambleas respondía, por un lado, a criterios de indigeneidad sostenidos y avalados por las instituciones y sus funcionarios, según los cuales las poblaciones indígenas eran las asentadas en la zona chaqueña. Por otro lado, se debía a la “*urgencia*” para “*destrabar*” el malestar en la zona en un contexto de creciente conflictividad en el norte de Salta, atado, en primer lugar, a relevantes movilizaciones y reclamos sociales de trabajadores desocupados –el llamado movimiento piquetero–, constituidos en respuesta y resistencia al avance de medidas neoliberales como la privatización de Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF).⁹¹ En segundo lugar, el malestar estaba específicamente vinculado a las problemáticas indígenas, ya que el Estado Provincial y la organización Lhaka Honhat se encontraban en uno de los picos más álgidos de su histórico conflicto por los lotes fiscales 55 y 14: mientras las mesas de negociaciones estaban transcurriendo en pos de resolver la disputa territorial, la provincia incumplía las medidas dispuestas por Nación –a raíz de las indicaciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos– de

⁸⁹ Decreto N° 50. Boletín Oficial N° 16.323. 31 de enero de 2002.

⁹⁰ Entre otras cuestiones queda establecido que: (1) el poder ejecutivo deberá convocar con 60 días de antelación el llamado a elecciones; (2) que la elección de los representantes de las distintas comunidades será por mayor cantidad de votos de personas mayores de edad y en los territorios comunitarios, siendo los electos quienes participen en las asambleas; (3) que en comunidades pluriétnicas, el elegido deberá votar en el plenario de una etnia. Decreto N° 879/02 y 768/02. Boletín Oficial N° 16.450. 21 de mayo de 2002. Decreto 1331/02. Boletín Oficial N° 16.396. 7 de agosto de 2002.

⁹¹ Los más significativos son los de Tartagal y General Mosconi, en 2000 y 2001 respectivamente, en parte por el efecto de la desestructuración económica y social devenidas de la privatización de YPF (Benclowicz, 2010).

efectivizar la entrega de las tierras prometidas una década atrás, en 1991 (Carrasco y Zimmerman, 2006).⁹²

Finalmente, los plenarios de los pueblos chorote, wichí, chané, chulupí, guaraní, tapiete y toba se realizaron entre octubre y noviembre de 2002. Con sus resultados se emite la Resolución del IPPIS N° 16/02, fechada el 15 de noviembre, celebrando la conformación del primer directorio del instituto. Esto sucede a contrapelo de lo establecido por el Poder Ejecutivo de la Provincia de Salta y la Ley N° 7121, que determina su composición por representantes de nueve pueblos. Ocho meses después, esta resolución es dejada sin efecto y reemplazada por la Resolución N° 35/03, con fecha del 29 de Julio de 2003, argumentando que la anterior proclamación de autoridades del IPPIS dejaba *“sin incorporar a este instituto los representantes de las etnias kollas y diaguitas, quienes efectuaron numerosos reclamos, luego de un exhaustivo análisis efectuado en la documentación obrante en este organismo”*. Esta intervención fue realizada por la senadora nacional, Sonia Margarita Escudero.

Sin embargo, al fundamentar y validar los nuevos vocales del IPPIS, la resolución menciona que la actuación de la senadora había buscado responder la petición de las comunidades kollas del departamento de Iruya en pos de que el Estado provincial reconociera la asamblea del pueblo kolla. Se objeta porque la declaración N° 25/02 de la Cámara de Senadores enunciara que todos los estándares de legalidad estaban cumplidos para la inclusión y participación en el IPPIS de las comunidades kollas *“que conforman los departamentos andinos de la provincia de Salta”*. Por otro lado, los registros –a los que pudimos acceder– de las presentaciones realizadas por esta senadora a las instituciones mencionadas y la fundamentación allí contenida, argumentan a favor de la inclusión del representante del pueblo kolla, pero no del diaguita. No obstante, en la resolución mencionada se resuelve la inclusión al Instituto de los vocales diaguita, Deonisio Tolaba, y kolla, Miguel Aramayo.

Tales cargos de representación fueron ocupados por ambos durante un muy breve período, ya que en octubre de 2003 el gobernador Juan Carlos Romero resuelve intervenir el

⁹² Aunque con menor exposición pública, también podemos referir al reclamo de la comunidad indígena ava-guaraní Estación El Tabacal por su territorio tradicional conocido como La Loma, luego de haber sido despojados y desplazados por el ingenio San Martín del Tabacal. Este reclamo fue duramente reprimido por el gobierno provincial en 2003 (Dagata, 2021).

instituto provincial debido a irregularidades en el manejo de fondos. La intervención supuso la baja de todas las vocalías, cuyas personas empezaron a ser investigadas por posible malversación de caudales públicos, a partir de lo cual asumió una comisión normalizadora como órgano de gobierno del IPPIS (Carrasco, 2005). La misma se levanta cinco años más tarde, a mediados de 2008, luego de llamar a elecciones por segunda vez en su historia.

1.1. Entre reconocimientos, objeciones y artilugios. La asamblea del pueblo diaguita calchaquí en 2003

Las inclusiones y exclusiones de los vocales diaguita y kolla traslucen algunas discusiones y tensiones que se presentaron dentro del IPPIS y el poder ejecutivo, y dan cuenta de la oposición de un sector social vinculado a las instituciones indigenistas a la incorporación de los pueblos indígenas del “*sector andino*” a la cartografía estatal de alteridades. Pero esta tensión devenida de los efectos de fronteras y de las exclusiones que estas cartografías imprimen empieza a ser reformulada diferencialmente para ambos pueblos. La indigeneidad de los colectivos kollas pareciera incomodar menos, creemos que en parte esto deriva de su visible trayectoria de lucha. Ello denota diferenciales grados de aboriginalidad que operan certificando la puja reclasificatoria de los primeros y deslegitimando la de los segundos. En palabras de uno de los interventores del IPPIS en 2003, Claudio Báez, con relación a sus acciones cuando se desempeñaba como miembro de la Comisión preparatoria para las elecciones de los vocales del instituto:

“Habíamos avanzamos en la parte más difícil para destrabar que era el Chaco, después debíamos ir por las otras etnias, que en ese momento sólo teníamos la kolla, no existía la etnia diaguita calchaquí porque, hablando con las antropólogas lo que quedaba de la etnia diaguita calchaquí eran vestigios, ruinas arqueológicas, como Quilmes, pero de ahí a encontrarte con alguien que hable la lengua y que esté la cultura viva no había” (Entrevista a Claudio Báez, febrero de 2018).

Como lo planteamos en el Capítulo 2, las producciones científicas se retroalimentaron erigiendo los fundamentos y los lineamientos de las políticas indigenistas del Estado provincial, siendo apropiadas por parte de funcionarios públicos. Al respecto, el ex interventor de IPPIS referido, quien también se desempeñó como secretario y asesor de

la senadora Sonia Escudero, específicamente atendiendo cuestiones indígenas y con trabajo territorial en el Chaco salteño, añade:

“Nosotros queríamos representantes genuinos que hablen la lengua, y no descendientes de los descendientes, que sepan de la cultura por lo que ya está escrito, queremos vivencia de los abuelos, la lengua, las costumbres. Esa era la mirada de ese momento de las antropólogas (...) y yo la compartía con ellas” (Entrevista a Claudio Báez, febrero de 2018).

La ponderación de la ausencia de la marca lingüística y la existencia de formas de vida definidas por ellos como no indígenas, dos elementos que los discursos científicos y estatales de las décadas anteriores habían unificado para objetar y desestimar las demandas que embanderaban colectivos diaguitas y kollas, empieza a ser un criterio de diferenciación entre ambas poblaciones. La procedencia de esta específica marcación de alteridad que distingue a los kollas, ahora indígenas en menor grado de duda, y a los diaguitas, a los cuales se les continuaba objetando su identidad, las encontramos en el equipo de antropólogas del IPPIS, las mismas que se habían desempeñado en el IPA y también fueron autoras y ejecutoras del Censo Aborigen Provincial (CAP).

Desde la perspectiva de los agentes del Estado, la disputa en torno a los kollas parece haberse planteado en relación a qué *“etnia”* pertenecían estos autoadscriptos, porque – como sostenía Puló, en el Capítulo anterior– los kollas no habían sido un grupo étnico en el pasado prehispánico. Algunas sugerencias mencionadas por estos agentes estatales y las antropólogas es que estos colectivos podrían ser *“aymaras”* o *“quechuas”*. Sin embargo, estos etnónimos que tomaron fuerza en la –llamada– *“zona andina”* varias décadas antes, tampoco parecían cómodos para estos profesionales en tanto que el criterio de clasificación implicaba, como marca distintiva, el uso de las respectivas lenguas como lenguas maternas y esto no tenía lugar de modo generalizado en la vida de las comunidades autoadscriptas al pueblo kolla.

Para el caso diaguita, la cuestión ameritaba menos dubitación en tanto que el equipo de profesionales del IPPIS y los asesores de la gobernación acordaban en considerar que los diaguitas-calchaquí, pueblo originario que habitaba el actual noroeste argentino y chileno antes de la llegada de los españoles, se había diluido en el tiempo. Desde esta posición, consideraban que de ellos podían encontrarse vestigios materiales y en el presente se

trataba de “*sociedades folk*”, campesinos con filiaciones tajantemente interrumpidas con relación a esas poblaciones pretéritas. De esta manera podemos comprender que la evidente continuidad en el uso de las categorías y connotaciones con las planteadas en el CAP, están intrínsecamente vinculadas a la permanencia de los mismos antropólogos y otros agentes estatales en las instituciones indigenistas y durante las innovaciones legislativas.

A diferencia del orgullo que expresaba la comisión por el modo en que habían coordinado las asambleas de las siete etnias de la zona chaqueña durante 2002, principalmente en Tartagal, consideraban que la elección de los vocales kolla y diaguita no había seguido parámetros establecidos ni el control requerido. A pesar de la objeción e incredulidad de los agentes estatales respecto de la indigeneidad de los colectivos que demandaban su incorporación; la suma de ambos vocales fue lograda en un acto realizado en el centro de la capital salteña, en la sede del Ministerio de Desarrollo Social de la provincia de aquel entonces.

El ex interventor del IPPIS sostiene que aquella asamblea fue organizada expeditivamente para la elección del representante del pueblo kolla –como se argumenta en la resolución N° 35/03– de manera tan apresurada que los plazos estipulados no cumplieron con lo establecido en los reglamentos y la convocatoria no logró ser difundida con el suficiente tiempo como para asegurar la participación de cada comunidad en el plenario en la capital salteña. Con la presencia de alrededor de treinta representantes comunales, algunos de los cuales mostraban la voluntad de sus comunidades para conferirle mandato a esas personas –por ejemplo, a través de actas de asambleas certificadas por la policía– resulta electo Miguel Aramayo, dirigente kolla del departamento de Iruya. Desde el juicio del ex interventor, las condiciones de “*transparencia*” no estaban dadas, no obstante, la “*presión*” de la prensa y de las organizaciones indígenas, especialmente de Santa Victoria e Iruya, junto a la Organización Claretiana para el Desarrollo (OCLADE), fue tal que este acto no pudo evitarse.

Siguiendo el relato de Báez, al finalizar la elección del representante kolla, Deonísio Tolaba sube al escenario y se “*autoproclama*” vocal del pueblo diaguita, aduciendo ser el único representante del pueblo presente. Para ese momento, añade, otros posibles candidatos aún no habían llegado, entre ellos Eustaquio Guanuco de la comunidad

diaguita de Amblayo (departamento de San Carlos).⁹³ Según el ex funcionario, en el marco confuso de dudas y objeciones que afectaron la asamblea, el oportunismo del profe Deonisio –como lo llaman– permitió la inclusión de la etnia diaguita calchaquí en aquella instancia.

A diferencia de la lectura de improvisación referida por el agente del Estado, aunque coincidiendo en cuanto a la hábil táctica y estrategia del sujeto, Festo Chauque, dirigente kolla de Isla de Cañas (departamento de Iruya), vinculado a la AIRA y allegado a Eulogio Frites, propone lo que podríamos considerar una versión kolla de aquella asamblea y del proceso de elección del vocal diaguita. Al respecto nos comparte lo siguiente:

“Les cuento cómo llega, como elegimos el vocal porque el [vocal] diaguita no existía, nadie quería ser diaguita. Pero allí sí pelean por el puesto que hemos creado nosotros. Antes no había ni uno y los kollas sobraban. Entonces ¿qué pasó? Nos reunimos con Tolaba en Payogasta” (Festo Chauque, entrevista de abril de 2018).

El dirigente kolla nos comentó en aquella conversación que conoció a Deonisio en los momentos previos a la reforma de la Ley N° 6373, en 1999, en el marco de unas “reuniones” de kollas de Salta y Jujuy que él organizaba en la vecina provincia con el objetivo de “fortalecer al pueblo kolla”, que buscaba “ser reconocido”. El hilo conductor de la interpretación kolla tiene su punto de partida en la supuesta doble autoadscripción de Deonisio, como diaguita y kolla, tal como se denomina la Asociación que presidió desde 1998 hasta su muerte en 2007: el Centro de Originarios Kollas Diaguitas Calchaquíes (COKDC). Esta trama se anuda en los intentos kollas de convencerlo de que su identidad era únicamente diaguita, determinada ésta por su lugar de nacimiento en los Valles Calchaquíes, y que, en consecuencia, él debía presentarse como candidato a vocal del IPPIS por este pueblo, su pueblo.

Así, el encuentro en Payogasta al que Festo alude habría tenido el objetivo de “convencerlo” a Tolaba de abandonar su diada identitaria, declinando y omitiendo aquella que, desde su opinión, erróneamente aclamaba más abiertamente, es decir, la identidad

⁹³ Eustaquio Guanuco fue quien más adelante acompañaría a Deonisio en calidad de miembro del Consejo de Participación Indígena (CPI) en el INAI, desde el 2006 (el primero como representante y el segundo como suplente) y luego lo reemplazaría como vocal del IPPIS en 2009, luego de la normalización del organismo.

kolla. Además de pretender inclinar su posición y ciertas decisiones a favor del pueblo diaguita calchaquí, habría estado presente la voluntad de acompañar la maduración de Deonisio y tutelar un proceso de organización indígena al “que le faltaba definición”; cuestiones que el movimiento kolla podría apuntalar, porque llevaba la delantera. Su candidatura como vocal diaguita termina de cuajar, sostiene Festo, durante un encuentro de representantes comunales y organizaciones kollas realizadas en 2003 en Orán –donde delegados del pueblo elegirían a sus postulantes para las elecciones– al cual Deonisio asiste. Su descripción del plenario kolla y diaguita refiere a la estrategia del factor sorpresa de la doble elección, impidiéndole al Estado posibles maniobras.

En consonancia con esta versión, una de las antropólogas del equipo profesional de IPPIS de aquel momento, y a quien ya mencionamos Lidia Funes, argumenta que la incorporación del vocal diaguita-calchaquí se logró principalmente por la “*movilización social y las estrategias políticas*” de colectivos adscriptos al pueblo.⁹⁴ Para ella, la imposición surgió de un doble frente. En primer lugar, de organismos pertenecientes al Estado Nacional, principalmente el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), que con anterioridad había reconocido tanto a kollas como diaguitas y presionaba a la provincia para que también los reconociera, lo cual permitiría ampliar el accionar y alcance de la Ley N° 7121. En este punto fue central el accionar de un representante del pueblo diaguita-calchaquí en el INAI, Rogelio Guanuco,⁹⁵ salteño radicado en Buenos Aires, presidente entonces de la AIRA. En segundo lugar, para esta antropóloga la presión por el reconocimiento también provenía de las comunidades del pueblo diaguita de Tucumán, ante todo las de Amaicha y Quilmes, que empezaban a articularse con colectivos del lado salteño del Valle, emprendiendo talleres de capacitación y asesoramiento en derecho indígena, entre otras actividades.⁹⁶

Como pudimos entrever hasta ahora, los diferentes relatos y perspectivas traídos a colación valoran diferencialmente las adscripciones y movilizaciones indígenas. Al ponerlos en perspectiva y en relación con agencias políticas y mediáticas (provinciales, ante todo), éstos se combinaron en una coyuntura política singular donde Juan Carlos Romero se presentaba a elecciones para su tercer y último periodo como gobernador,

⁹⁴ Lidia Funes, entrevista de abril de 2017.

⁹⁵ Tío de Eustaquio Guanuco (ver nota al pie anterior).

⁹⁶ Como veremos, esta será la antesala a la conformación de la Organización Diaguita Regional, objeto de tratamiento del Capítulo 4.

siendo observado con atención por el Estado Nacional en temas vinculados a pueblos originarios por la vehemencia de su abordaje en el caso de la organización Lhaka Honhat.

2. Militancias diaguita-calchaquí

En el derrotero de reconstrucción de las múltiples agencias y condiciones que habilitaron el reconocimiento del pueblo diaguita de Salta, encontramos que los dirigentes salteños Rogelio Guanuco y Deonisio Tolaba ocupan un lugar destacado en esta trama social. Aunque deteniéndonos de modo diferencial sobre el último sujeto, en esta segunda parte del capítulo avanzamos en la descripción de sus trayectorias y análisis de algunas de sus acciones, buscando hilar puntos de encuentro e identificar diferencias en sus respectivos proyectos políticos de “lucha”. Entendemos que se trata de dos luchas que tuvieron lugar de forma simultánea, entre fines de 1990 y mediados del 2000.

2.1. La “lucha” diaguita desde Buenos Aires, Rogelio Guanuco y de la AIRA

Compañero de Eulogio Frites, Rogelio Guanuco es uno de los impulsores de la creación de la AIRA, institución en la que actualmente ejerce la presidencia. Como mencionamos en el Capítulo 1, entre 1960 y 1970 se delinea un novedoso movimiento indígena en Argentina, con hitos significativos que incluyen la creación de cuatro federaciones indígenas en la amplitud del territorio nacional, entre ellas la Federación Calchaquí en el sector tucumano del Valle Calchaquí. Estos espacios colectivos recuperaron y resignificaron históricas luchas y viejos reclamos por la devolución de las tierras ancestralmente habitadas (Serbín, 1980; Lenton, 2014). En este contexto, convulsionado además por el retorno del peronismo tras su proscripción, la Asociación se constituye como la primera organización de militancia indígena con expectativas y posibilidades de representación nacional (Lenton, 2015).

Conectada estrechamente con lo que acontecía en el resto del continente, de la AIRA se constituye formalmente en 1975 a partir de la gesta de dirigentes kollas residentes en las ciudades, mapuches, diaguitas, tobas y wichís. Se trata de la primera institución indígena en lograr el reconocimiento a través de la inscripción de su personería jurídica como asociación civil, entrado el gobierno de facto. Su genealogía, como la reconstruyó Lenton en sus trabajos (2010a, 2014; 2015), se hila a través de sucesivos intentos de conformación de organizaciones de militancia indígena con base en la Ciudad de Buenos

Aires desde la década de los sesenta. Esta asociación se erige como sucesora del Centro Indígena en Buenos Aires creado en 1968, que dos años después se convirtió en la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la República Argentina (CCIIRA) fundada en Capital Federal en 1970. Como sostiene la antropóloga recién mencionada, estas organizaciones se caracterizaron por una heterogénea composición social y étnica, debido a que sus miembros provenían de diferentes provincias del país y de los estados limítrofes. Convergían allí trayectorias y experiencias de sujetos y familias de ascendencia y pertenencia indígena que compartían vivencias de discriminación y opresión (Bartolomé, 2004). También tenían en común la influencia del katarismo boliviano, el indigenismo mexicano y el Black Power (Serbín, 1981; Lenton, 2010; 2014; 2015).

Vale mencionar que a un año de la constitución del AIRA, en 1976, irrumpe la última dictadura militar en Argentina, obstruyendo los procesos de organización indígena en todo el país. Sin embargo, la apertura democrática en 1983 habilita la articulación del movimiento indígena con el interés de algunos legisladores por avanzar en la creación de una normativa para los pueblos indígenas del país. En este escenario, con el radical Raúl Alfonsín (1983-1989) en la presidencia, se presenta un anteproyecto encabezado por el senador Fernando De La Rúa. Dicho proyecto daría paso a la Ley Nacional N° 23.302 titulada Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes. Promulgada en noviembre de 1985, aunque con una demora de cuatro años para su reglamentación, ésta reconoce por primera vez el derecho de las *“comunidades indígenas”* en el país. Tomando distancia de las definiciones de los censos nacionales y provinciales, las *“comunidades”* empiezan a ser entendidas como *“conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización e indígenas o indios”*. La norma también crea el Registro de Comunidades Indígenas, expresando que la personería jurídica de cada una de ellas se obtendría por la inscripción en el mismo. En cada caso, esto requería una constancia sobre su nombre, domicilio, integrantes, pautas organizativas y antecedentes que permitieran *“acreditar su preexistencia o reagrupamiento”*, debiendo regir las relaciones en función de la legislación vigente, considerando las *“leyes de cooperativas, mutualidades u otras formas de asociación”*. Finalmente, la ley crea el INAI, entidad descentralizada con participación indígena y ejecutora de la ley.

El AIRA tuvo un rol central en diferentes cuestiones. En primer lugar, sus integrantes participaron en la producción e innovación legislativa, así como en la apropiación, resignificación y socialización del derecho indígena. En segundo lugar, esta institución jugó un relevante papel de acompañamiento y asesoramiento a la hora de presentar proyectos de distinta naturaleza y de intervenir en litigios judiciales. Por último, operó como un espacio de formación de dirigentes indígenas que influenciaron, acompañaron o impulsaron distintos procesos de organización política indígena en todo el territorio nacional (Serbín, 1980; Frites, 2011; Lenton, 2014; Milana, 2019). En ella se incrustan redes de sociabilidad que unen espacios, trayectorias y engranan un sistema de circulación de conocimientos y experiencias; lo que permite asumir que su historia está atada a la creación de otros espacios de representatividad y organicidad indígena a nivel local y regional. Las trayectorias de considerables dirigentes originarios en el país están vinculadas, de uno o de otro modo, a la asociación y a sus líderes.

En esta trama social, dos indígenas salteños merecen una escueta referencia, cada uno con singulares estilos de liderazgos, pertenecen al pueblo kolla y al pueblo diaguita-calchaquí.

El primero de ellos es el abogado kolla Eulogio Frites (1935-2015), nacido en Jujuy y oriundo por línea paterna de Finca Santiago en Iruya (Milana, 2019). Desde fines de 1980 y durante los primeros años del 2000, aportó el soporte jurídico e impulsó diferentes proyectos de expropiación de las fincas en los Valles Interandinos de Salta, siendo central su accionar en la primera devolución de tierras comunitarias en el país luego de la reforma constitucional de 1994, de la comunidad kolla de Finca Santiago (Weinberg, 2019).

Si bien Frites acompañó la emergencia de organizaciones kollas en Orán e Iruya (Milana, 2019), también fueron sustanciales sus aportes en la conformación de la Unión Diaguita Regional (ODR), formalmente constituida en 2005 y objeto de tratamiento del Capítulo 4 de la tesis. En este caso, el acompañamiento y el asesoramiento jurídico del abogado kolla fue sustancial. Esto se debe ante todo a que los dirigentes diaguitas de Tucumán se vincularon y formaron en torno al AIRA, entre ellos Darío Gerón y Franco Córdoba, de la Comunidad India de Quilmes, y de dos destacados abogados discípulos formados por Frites, tanto de Amaicha del Valle como de Quilmes, Emanuel Núñez y Manuela Flores, respectivamente.

Aunque con menor reconocimiento público y tras la sombra del gran Eulogio Frites, Rogelio Guanuco acompañó los procesos mencionados, especialmente trabajando en torno a la impulsión del reconocimiento del pueblo en Salta. Rogelio nació en 1931 en Amblayo, un pueblo ubicado en el departamento San Carlos, tierra natal de su padre, a quien llama el “cacique Cipriano Guanuco”. Según refirió en entrevistas que le realizamos en 2018, la familia Guanuco debió abandonar Amblayo “por problemas con el patrón” y se trasladó a la tierra natal de la madre de Rogelio, en Finca Luracatao, en el departamento de Molinos, un inmenso latifundio, de entre 250.000 y 300.000 hectáreas (Gatti, 1975), propiedad adquirida en 1927 por quien fuera fundador y principal socio del Ingenio San Martín del Tabacal, Robustiano Patrón Costas.⁹⁷ De acuerdo a nuestro relevamiento, es posible que aquella relocalización sucediera en los primeros años de vida de Rogelio. Acorde a las características que presentan las configuraciones sociales de patrón-peón y las formas singulares que adquirieron en este sector del Valle Calchaquí, la familia de Guanuco residía dentro de la finca, habitaba vivienda y daba uso a una porción de tierra, a cambio de trabajar para el patrón.⁹⁸

Los modos que asume la organización familiar en esta configuración implica que tanto hombres como mujeres, desde muy temprana edad, colaboren con distintas actividades productivas destinadas a la reproducción familiar y otras que los llevan a entablar relaciones con los “patrones”. En ese sentido, en una entrevista que realizamos al dirigente diaguita en febrero de 2018, éste relató la forma en que desde sus siete años de edad fue “explotado” por Patrón Costas, teniendo que dedicarse a las tareas de pastoreo de los animales de la finca, además de los propios. Esta situación ameritó la decisión de “escaparse” de Luracatao en 1944, a sus 13 años. Le “robó frutos” al patrón para no morir de hambre y, mientras “arriaba el ganado”, simplemente desapareció entre los cerros. Los riesgos de que la “policía privada” –aquella pública que está al servicio del patrón– lo “cazara” no lo frenaron y los “alambrados” tampoco. Su salida de los valles da inicio a

⁹⁷ La Finca Luracatao, su forma de organización social y su vinculación con el Ingenio El Tabacal en Orán, ambas inmensas propiedades cuya titularidad dominial era de Patrón Costas, así como su transformación productiva durante gran parte del siglo XX, fue estudiada por Gatti (1975). El ingenio, ante la necesidad de mano de obra arrendó y compró las fincas más importantes de los Valles interandinos en la década de 1930, además de la Finca Luracatao en los Valles Calchaquíes (Rutledge, 1987; Gatti, 1975). Actualmente, en este departamento se concentra la mayor cantidad de comunidades diaguitas en Salta: trece de las de las treinta y una comunidades reconocidas por el Estado.

⁹⁸ Aunque no fue mencionado por el dirigente, el trabajo de los peones de esta finca estuvo singularmente atado a la demanda de mano de obra estacional del ingenio para la realización de la zafra y suele ser referido por los trabajadores como “el compromiso” o el “pago anual al patrón”.

más de dos décadas de tránsito por distintos lugares del país y de Sudamérica hasta que llega y se asienta en Buenos Aires hacia fines de los sesenta, momento en que empiezan a trabajar en las bases del AIRA.

Nos contó que siendo menor de edad aún, Guanuco empieza a deambular por distintas localidades hasta que, en 1946, mientras vivía y trabajaba en La Banda, en Santiago del Estero, conoció a Juan Domingo Perón durante su campaña electoral como candidato a presidente por el Partido Laborista. Aquel suceso, insistió, significó un punto de inflexión en su vida y marcaría definitivamente el rumbo de su militancia hacia el peronismo y su acercamiento al sindicalismo. Ese año, con 17 años de edad, se asienta en la ciudad de Buenos Aires. A los pocos años retoma sus estudios primarios y secundarios. Allí empieza a “militar” en la juventud peronista, asumiendo cargos diligenciarios en la Unión de Estudiantes Secundarios (UES), una organización juvenil creada en 1953 por agentes estatales del Partido Justicialista. En 1955, mientras cursaba su segundo año del secundario, irrumpe la Revolución Libertadora, impulsada por Rojas, Leonardi y Aramburu, un gobierno militar abiertamente antiperonista cuyo posicionamiento llevó a que esos militantes fueran perseguidos, torturados o asesinados. En consecuencia, de manera inmediata al establecimiento del gobierno de facto, sus “compañeros” lo ayudaron a escapar en un barco carguero que lo transportó primero a Colombia y luego a Uruguay. En este último país encontró trabajo y conoció a un grupo de abogados, con quienes posteriormente viajó a Brasil y, en 1957, a Venezuela, a trabajar en la industria petrolífera. Posteriormente retornó a Montevideo. En 1958, cuando Frondizi fue electo como presidente constitucional, decide volver a Buenos Aires.

Ese mismo año, partió a Río Gallegos, en la austral provincia de Santa Cruz, entrando a trabajar con 27 años en las minas de carbón de Río Turbio, pertenecientes a Yacimientos Carboníferos Fiscales. En las entrevistas nos comentó que fueron las “terribles” condiciones de vida y de trabajo en las minas lo que lo condujo a impulsar en 1959 una organización gremial, donde llega a ocupar el cargo de primer secretario general. Desde este sindicato de trabajadores de las minas de carbón, buscaba “envalentonar a la gente”, haciéndole saber de sus derechos laborales, y “peleaba por las condiciones de vida y de trabajo de los trabajadores (...) empezamos a exigir que la gente tenga baño, ropa, casa,

comida, y que esté asegurada contra accidentes” (Entrevista a Rogelio Guanuco, febrero de 2018).⁹⁹

Con el golpe de Estado de 1966, alude a que Onganía “lo sacó” de la Patagonia y lo llevó nuevamente a Buenos Aires. Allí empezó a trabajar en Vialidad Nacional, siendo coadyuvante de la creación en 1971 del Sindicato de Trabajadores de Vialidad Nacional. En paralelo, entre 1968 y 1972, Guanuco también comenzaba a trabajar con algunos “indígenas que vivían sueltos en Buenos Aires para armar la AIRA”. En nuestras conversaciones el dirigente sostuvo que su activismo en estas décadas ya se enmarcaba en su adscripción como diaguita de Salta. Considera su pertenencia diaguita como un legado “ancestralmente heredado de sus padres y abuelos” y que el proceso de toma de “conciencia” y “reconocimiento de su pueblo de pertenencia, de su identidad” lo había hecho muy tempranamente.¹⁰⁰

Un aspecto a resaltar es que su pertenencia y el reconocimiento de su aboriginalidad por otros suceden paralelamente a la consideración de que las alteridades indígenas en Salta se restringían, en términos geoétnicos, a las zonas bajas. Esto nos permite sostener la coexistencia de modelos de estatalidad y de administración de alteridades indígenas diferenciados entre provincia y nación.

La constitución del AIRA es concebida por Rogelio como una experiencia exitosa en la búsqueda de la “unidad” y representación conjunta de los pueblos indígenas argentinos, en un mismo frente de lucha. Desde su perspectiva, el regreso de la democracia en 1983 coincide con un pujante movimiento sincronizado con el interés de algunos legisladores por avanzar en la creación de una normativa para los pueblos indígenas del país, entre ellos el senador De La Rúa. Por aquel entonces Eulogio Frites, Rogelio Guanuco, Dario y Candelario Gerónimo, Martín Corimayo, Augusto Ramallo, Gabino Zambrano, Jorge Valiente, Fausto Durán, Guarita, Diego Lanusse Condorcanqui, entre otros líderes nucleados en el AIRA, reclamaban la instalación de la cuestión indígena en las agendas políticas. Según indica la historia de la organización, socializada por su página oficial, el senador había presentado en 1984 un anteproyecto de ley de perfil “*paternalista*” y “*arcaico*”, desprovisto de una “*visión reparadora y que contemplara la*

⁹⁹ Reconocimiento a Rogelio Guanuco como fundador de la Seccional de ATE en Río Turbio puede verse en <https://www.youtube.com/watch?v=EzI9l5hpApA> [Consultado octubre de 2020].

¹⁰⁰ Entrevistas a Rogelio Guanuco, febrero de 2018.

*autodeterminación de los pueblos indígenas involucrados y un organismo que ellos mismos pudieran gestionar para implementar políticas de estado de carácter netamente indianistas, no indigenistas”.*¹⁰¹

Este carácter fue objetado por el AIRA, desde donde se accionó ante la justicia instando a que se consulte a los beneficiarios de la ley. Así, se habrían ensayado –al menos– dos estrategias. La primera refiere a la conformación en 1984 de una Comisión Indígena que reunía a veinticuatro pueblos del país, cuyos representantes trabajaban conjuntamente en la creación de una ley nacional que, en palabras de Guanuco, marcaban el “encuentro fraternal” y la “unidad” del pueblo argentino. La segunda estrategia se resume en la designación del kolla Frites y el diaguita Guanuco como asesores indígenas del senador.¹⁰² Mientras algunas referencias en torno a la creación de la Ley N° 23.302 menguan los aportes y las participaciones de representantes indígenas refiriéndose a ellos como meros asesores, Guanuco, en cambio, reclama la autoría indígena de dicha Ley de 1985 y es considerada por él como una herramienta jurídica “revolucionaria” no sólo porque reconoce a los pueblos indígenas como ciudadanos especiales o por sus contenidos sin duda innovadores, sino porque materializa los esfuerzos y la lucha de décadas.¹⁰³

Como emblema de lucha, en un contexto de apropiación de las herramientas de derechos por parte de los movimientos indígenas, esta Ley fue invocada en las demandas de titularización de tierras entre mediados de la década de 1980 y la de 1990, hasta la sanción del artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional. Ejemplo de ello es el informe de las Segundas Jornadas por la Tierra en territorio kolla en 1989, organizado por el AIRA y con la presencia de sus representantes Rogelio Guanuco, Eulogio Frites y su prosecretario Gabino Zambrana. El documento expresa que la “*Ley Nacional N° 23.302 reconoce específicamente el derecho de las Comunidades en el Derecho Positivo Argentino, concediendo a las mismas la Personería Jurídica y específicamente la devolución de tierras a ellas*”. Como instrumento legal que habilita la demanda de “*expropiación de los fundos*” y la “*restitución*” de las tierras a las comunidades kollas de Orán, Iruya y

¹⁰¹ Extracto Reseña Histórica del AIRA, disponible en www.aira.org.ar [Revisado 09/10/20].

¹⁰² Algunas posturas sostienen que Eulogio Frites era quien mantenía contacto con De La Rúa, tratándose de una relación que habría tenido lugar tras el triunfo electoral de Ricardo Alfonsín.

¹⁰³ Entrevista a Rogelio Guanuco, febrero de 2018 e Intervención de Rogelio Guanuco en Comisión unicameral especial de los pueblos indígenas en el Senado de la Nación Argentina Informe de la reunión del día 13 de Julio de 2017, Salón Eva Perón, con motivo de la prórroga de la Ley N° 26.160. Versión taquigráfica.

Santa Victoria Oeste (AIRA, Actas del 4 y 5 de marzo de 1989), allí también se insta al Estado a resolver la problemática territorial, luego de una demora injustificada en su tratamiento aún con un marco normativo favorable (Milana, 2019).

Aunque no lo desarrollemos aquí, el AIRA junto a otras organizaciones indígenas del país presionaron por la reforma constitucional de 1994, hasta incorporar en la carta magna argentina el artículo 75 inciso 17. Así, en una reciente intervención pública, Rogelio refirió que tras una intensa lucha de los pueblos y de los dirigentes como él que actuaron como “convencionales de pasillo en Santa Fe en 1994”, lograron el artículo 75, cuyo aspecto más relevante fue el reconocimiento de la “preexistencia de los pueblos indígenas antes de que naciera la nación y la República Argentina”.¹⁰⁴

Este sucinto relato de una trama compleja de experiencias nos permite identificar algunos hitos significativos en la reconstrucción de Guanuco como militante diaguita, permitiendo comprender los sentidos que definen su “lucha”. Su “lucha venía desde joven” y es interesante su respuesta a nuestra indagación respecto a cómo transitó o, en todo caso, cómo se superponen en su trayectoria las distintas luchas, como trabajador, como sindicalista, como militante partidario, como indígena, y específicamente como diaguita: su contestación señala que el “hacerse militante” es “producto de su historia de vida”. Al respecto alude a que “cuando se crece y se vive así, sometido y explotado se sabe sufrir, aprender y seguir adelante”. Esta historia de sufrimiento vinculada inicialmente a “la finca” y a las relaciones con el “patrón”, el destierro y temprano abandono de su familia y de su “tierra”, y las dificultades a las que debió enfrentarse, incluido el exilio político, fueron conformando su “espíritu” y la “fortaleza” que define a la “lucha”. Su conocimiento del mundo, del continente y de la “Argentina profunda” le permite asumirse a sí mismo como un “conocedor real de los indígenas del país”. Asimismo, su historia como militante en defensa de los derechos laborales en primera instancia, desde un activismo sindical combativo, y luego de los derechos indígenas, también legitiman su saber respecto cómo funciona el Estado, o cómo procede la lógica estatal.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Intervención de Rogelio Guanuco en Comisión unicameral especial de los pueblos indígenas en el Senado de la Nación Argentina. Informe de la reunión del día 13 de Julio de 2017, Salón Eva Perón, con motivo de la prórroga de la Ley N° 26.160. Versión taquigráfica.

¹⁰⁵ En las entrevistas que nos concedió, Rogelio impugnó el accionar de la academia, específicamente a los antropólogos, aludiendo a sus desconocimientos e ignorancias acerca de la “situación real” de los pueblos indígenas en el país y su complicidad en los “omisos” de la clase política y del “Estado argentino de hoy

Su trayectoria articulada a la conformación de una de las primeras organizaciones indigenistas en el país, su participación en espacios internacionales de referencia en la lucha indígena como el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, su acompañamiento en distintas experiencias organizativas y procesos contenciosos, así como su aporte en la innovación en materia de derechos indígenas en Argentina y su socialización, se traman otorgándole legitimidad y prestigio social como dirigente indígena. Esto puede observarse en su interlocución continuada con los sucesivos gobiernos salteños, desde los años noventa hasta el presente. En esa dirección, Rogelio Guanuco fue y sigue siendo consultado ante específicas situaciones por parte de diversos agentes del Estado Provincial y de organismos de gobierno vinculados a pueblos originarios. La antropóloga del IPA y del IPPIS, a la que referimos anteriormente, sostiene que el dirigente diaguita tenía y aún tiene llegada a las oficinas de gobierno. Como sustento de su peso, ella señala la “*presión*” que éste ejerció desde el AIRA y el INAI para efectivizar la incorporación del pueblo diaguita en las cartografías provinciales de alteridad contemporáneas.

Mientras el Estado lo identifica como referente y portavoz de los indígenas, destacando su experiencia legislativa, sus tareas pedagógicas y los compromisos institucionales vinculantes con su persona, otros actores han impugnado en diversas ocasiones su carácter como representante indígena, como veremos a continuación. Así, una serie de categorías lo describen como “indio porteño”, “indio de ciudad” o “indio de aeropuerto”, todas ellas opuestas a la categoría del “indio del territorio” o el “indio en el territorio”. Éstas no sólo impugnan su representatividad, sino que objetan su “lucha”, librada y limitada desde Buenos Aires, completamente alejada y desconociendo la “realidad de los territorios”, donde luchar implica estar, vivir y “poner el cuerpo”.

Desde la perspectiva de Lidia Funes, Rogelio Guanuco “*tenía sus limitaciones. Él venía de vacaciones a Salta, estaba trabajando, era un empleado del Estado, le importaban más los congresos en Francia, en España, en México, que venir y quedarse unos meses acá, recorrer y buscar a su gente*”. La falta de permanencia en los territorios le impedía consagrarse como “*representante*”, así afirma que “*él nunca pudo conseguir que Salta lo reconozca como representante*”. Más aún, alude a que en los Valles Calchaquíes él tenía menos influencia que en El Chaco. Al respecto, la antropóloga agrega que cuando

que es un “apartheid”, que “se olvidaron de los hijos de la tierra” (Entrevistas a Rogelio Guanuco, mayo, febrero y septiembre de 2018).

él recorría las comunidades diaguita buscando conformar un frente organizado de reclamo por los derechos indígena, su “*discurso*” no cuajaba con las situaciones que éstas vivían, dónde en términos generales la ruptura de un histórico lazo moral y material con el patrón y la finca ponía en jaque la supervivencia misma o cuando el lenguaje del derecho sobre el que Rogelio hablaba les era demasiado ajeno. Al respecto, menciona:

“El discurso con el que venía no respondía a las expectativas de la gente de los Valles (...) Él venía y decía que había que quitarle las tierras a todos, que había que armar una Nación Diaguita, había que organizar una Nación Diaguita. Pero para eso tenía que conversar con la gente sobre el concepto de nación y sobre el concepto diaguita, pero, previamente a eso, mostrar quién sos vos y de dónde viene tu mensaje” (Entrevista a Lidia Funes, abril de 2017).

Así, sostiene que, aunque viajaba a Salta con el objetivo de “*movilizar a su gente*” y empoderarla en torno a sus derechos, “*no pudo lograr una organización*”. Una de las personas que lo acompañaron es su sobrino, el ya mencionado Eustaquio Guanuco, autoridad de la comunidad Eco Museo en Amblayo. Teniendo en cuenta que se trata de una de las primeras comunidades indígenas con personería jurídica perteneciente al pueblo diaguita de Salta, otorgada por el Estado provincial en 2004, la misma habría sido gestionada con el acompañamiento de Rogelio. Según la antropóloga, la formación dirigencial de Eustaquio también fue realizada a instancia de su tío, quien lo formó en materia de derechos indígenas y lo asesoró en distintos proyectos productivos allí emprendidos.¹⁰⁶ En contraposición, la antropóloga alude a que Rogelio tuvo mayor incidencia y participación en los procesos organizativos de las comunidades diaguitas de Tucumán antes que en las de Salta, debido a los vínculos que éste mantenía con algunos de sus dirigentes, que a su vez estaban nucleados en la AIRA.

De modo discordante, un referente de la ODT y miembro de la comunidad de Amaicha del Valle, Marcelo Quipildor, lo define como un “un indio suelto” que “no tiene organicidad”, que apela a “los discursos y se desaparece”. A esta conjunción de cosas,

¹⁰⁶ Uno de esos proyectos de desarrollo estaba orientado a los productores de queso y sus derivados, y – aunque no tenemos constancia de ello – habría sido gestionado y financiado a través de un programa del INAI, según la antropóloga entrevistada. Otro proyecto estuvo abocado a conformar el centro museístico, al cual refiere el nombre de la comunidad y que buscaba revalorizar la identidad y el territorio, reclamando la autoadministración del espacio.

agrega: “es muy típico de los indios porteños”, cuya característica común recae, desde su mirada, en el individualismo. Estos se oponen a los “indios del territorio”, aquellos “que están vinculados con la gente, con lo que pasa allí”. Para el entrevistado, la historia del AIRA tiene “malos momentos” y “malos dirigentes”, entre los que ubicaría a Rogelio y sus “buenos momentos” al principio, destacando a Frites como uno de los actores más relevantes y quien le dio “brillo al AIRA”.¹⁰⁷ Esta consideración coincide con la de otros dirigentes tucumanos, dado que las referencias a la institución setentista son positivas y explícitas en tanto centran los análisis sobre sus propios procesos organizativos, así como el accionar de Eulogio, pero la referencia a Guanuco es un constante omiso.¹⁰⁸

2.2. Deonisio Tolaba y la “casuística indígena”

Como mencionamos al principio del Capítulo, Deonisio Tolaba fue el primer vocal diaguita en el IPPIS, aunque ejerció este cargo durante cuatro meses, y también fue el primero en ocupar las bancas de representación en las instituciones indígenas nacionales, siendo el primer diaguita salteño en el Consejo de Participación Indígena (CPI) del INAI, desde el 2005.

La reconstrucción de la trayectoria inicial de Deonisio que aquí ensayamos es sintética y presenta algunas imprecisiones, dado que está esbozada a partir de datos parciales que pudimos ir tejiendo a través de la palabra de algunos de sus compañeros indígenas, así como de otras personas que lo conocieron. Asimismo, encontramos su relato directo en una entrevista realizada por Paula Lanusse, una colega antropóloga, a Deonisio en el año 2001; pero de modo sustancial accedemos a su perspectiva a través de un conjunto de volúmenes de la revista por él producida: *El Chasqui diaguita calchaquí*. Se trata de catorce números publicados entre 2005 y 2007, y a través de ellos se plasma su hoja de ruta entre principios del milenio y su fallecimiento.

Deonisio nació en la década de 1940 en Rumiarco, un paraje ubicado en el departamento de Chicoana, en la Quebrada de Escoipe, portal geográfico entre el Valle de Lerma y los Valles Calchaquíes. Los relatos coinciden en referir a que, en su niñez, su vida en los “cerros” estaba dedicada al cuidado de los animales, cuyo destino era la sobrevivencia

¹⁰⁷ Entrevista Marcelo Quipildor, marzo de 2016.

¹⁰⁸ Esto puede observarse en distintas producciones realizadas desde la Organización Diaguita de Tucumán. Por ejemplo, en el libro *“Del I al IV Parlamento Regional Indígena Juan Calchaquí. Cuatro décadas de construcción y resistencia”* (ODT, 2013).

familiar. Como es habitual en los y las jóvenes que migran por razones laborales y de estudio a las ciudades, a sus doce años Deonísio fue trasladado al predio de los curas

Ilustración 5. Revista El Chasqui Diaguita-Calchaquí. Director: Deonísio Tolaba. Producidas entre 2005-2007, 14 números.



Fuente: imagen propia

franciscanos en Salta, donde terminó el secundario. Luego se instaló en Buenos Aires para estudiar en el Seminario de Formación Cristiana. La formación sacerdotal lo habría habilitado para la enseñanza de la filosofía y la teología, título por el que será conocido como profe Tolaba.

Uno de sus más destacados compañeros, Ramón Antesana, un hombre de mediana edad y de profesión periodista, sostiene que aproximadamente entre 1992 y 1993 “un llamado del territorio” lo obligó a regresar a Salta y asentarse en Payogasta, en el departamento de Cachi. Su gran proyecto, mientras aún ejercía el sacerdocio, fue el de crear en aquella localidad un colegio secundario con internado, con orientación en producción y “desarrollo local”. Con colaboración de quien ejercía en aquel entonces como intendente,

Fermín Cruz, en 1995 la institución abre sus puertas, con el respaldo de la Ley Federal de Educación y su impulso a las escuelas regionalizadas.¹⁰⁹ Relata Ramón que aún en el año 1997 la escuela no había recibido el reconocimiento del Ministerio de Educación de la Provincia, por lo que Deonísio, como director, decidió presionar al entonces gobernador Juan Carlos Romero.

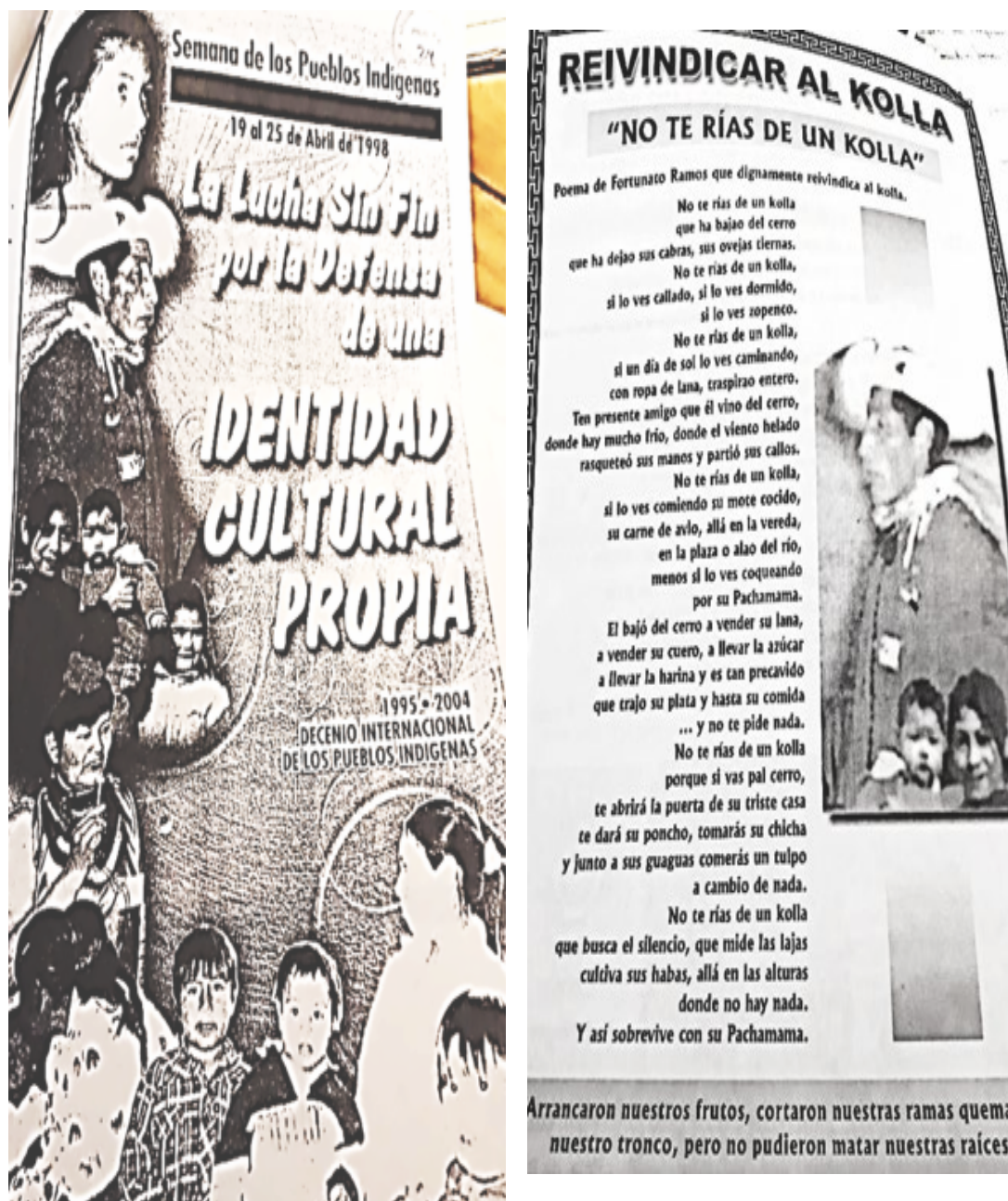
El relato de Ramón coincide con la entrevista realizada por nuestra colega a Deonísio y señala que las dificultades en la formalización del colegio estaban sujetas a intereses particulares del entonces vice gobernador, Walter Wayar, perteneciente a una familia tradicional con titularidad de latifundios en Cachi. Estos intereses habrían provocado el accionar del Estado “provincializando el colegio” en 1998 y desvinculando a sus autoridades y al personal docente. Al quedar fuera de la institución, Deonísio se concentró en formar el centro de jubilados de Payogasta. Ello habría significado el puntapié, según Ramón, el punto de inflexión en el paso de su “lucha” vinculada a la “casuística educativa”, hacia otra, la “casuística de los niños y los adultos mayores” y particularmente la “casuística indígena”.

Consideramos que dicha referencia al conflicto con los sectores de poder local encuentra asidero, ya que durante aquellos años Tolaba se encontraba impulsando un proceso de organización y de demanda en clave indígena. Esto es posible constatar a partir de su autodefinición como “presidente de la comunidad kolla de Payogasta” en la entrevista realizada por nuestra colega a comienzos del 2000. Otro indicio, más temprano, se halla en la documentación adjunta en los diarios de sesiones de la Cámara de Senadores, en momentos previos a la creación de la Ley N° 7121, a fines de los años noventa.

Se trata de un conjunto de folletos (Ver Ilustración N° 6 y N° 7) que hallamos como primer indicador del viraje de Deonísio en la “lucha” por la “casuística indígena”. Sin embargo, más que corroborar el inicio de su militancia, estos materiales nos permiten dar cuenta de un proceso organizativo en marcha y de un abanico de demandas en clave indígena que ya se expresaban abiertamente. Así, la imagen N° 6 está contextualizada en la Semana de los Pueblos Indígenas, del 19 al 25 de abril de 1998. También encontramos rostros y perfiles entre los que destaca el suyo propio (con sombrero, poncho y mascando hoja de coca), y se plasma el objeto de su “lucha”, esto es: “por la identidad cultural”.

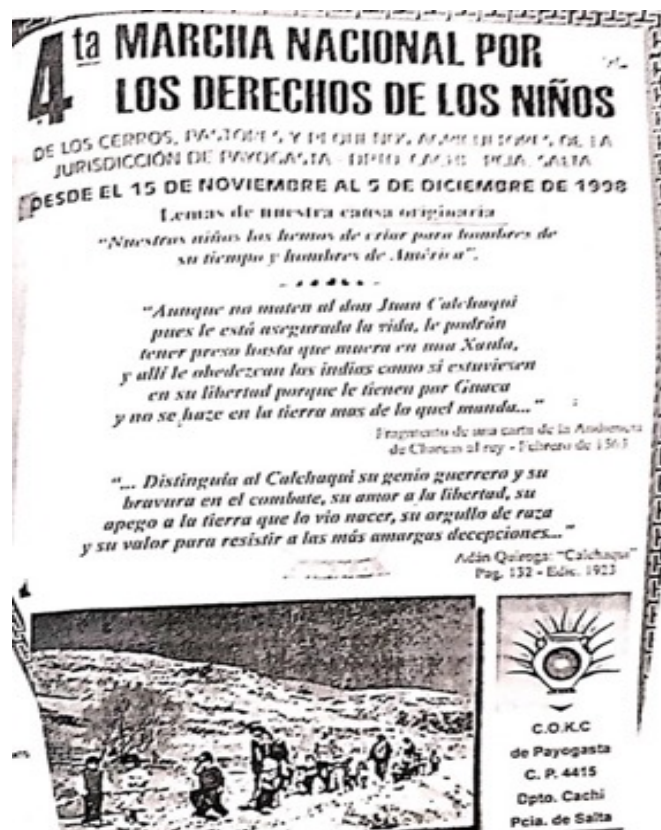
¹⁰⁹ Entrevista a Deonísio Tolaba por Paula Lanusse, en marzo de 2001.

Ilustración 6. Material del Centro de Originarios Kollas Calchaquíes anexado en Expediente de Ley N° 7121.



Fuente: Biblioteca del Senado de la Provincia de Salta

Ilustración 7. 4ta Marcha Nacional por los derechos de los niños. Año 1998



Fuente: Material anexo en el Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores de la Provincia de Salta. 14 de diciembre de 2000

Por su parte, la Ilustración N° 7 conjuga la “casuística” indígena con la de los niños y jóvenes de los “cerros”, categoría nativa que aglutina a los pueblos kollas y diaguita calchaquí y que es utilizada en oposición a la del “bosque” o la “selva”, en referencia a aquellos pueblos originarios cuyas territorialidades están en la zona chaqueña o tierras bajas. Retomando esa imagen, además de destacar la relación entre su forma de vida productiva (“pastores” y “pequeños agricultores”) y los “lemas de nuestra causa originaria”, también nos resulta interesante referir a otra cuestión asociada a los dos últimos extractos, que serán replicados en las revistas y otras intervenciones de su autoría. El primero es un fragmento de una carta de la Audiencia de Charcas al rey, de 1563, que alude al carácter sagrado del líder de la segunda guerra calchaquí, Don Juan de Calchaquí —como lo habían nombrado los españoles— y a la imposibilidad de romper los lazos con su pueblo, una especie de aliciente respecto a la inmortalidad de éste, independientemente de su encarcelamiento o asesinato por parte de los españoles. El segundo extracto es un

tramo de la obra de Adán Quiroga que, destilado del tiempo pretérito en que el viajero lo escribió, alude a la caracterización del espíritu de los calchaquíes, siendo aspectos distintivos su “bravura”, su “genio guerrero”, “el orgullo de su raza” y el “amor a la tierra que lo vio nacer”.

Por otra parte, además de ciertas líneas del relato histórico y de valores reinterpretados en ambos párrafos, resaltando los “lemas de la lucha originaria”, el folleto resulta indicativo de una experiencia de colectivización que Tolaba encaró por aquellos años o quizás antes: la conformación del Centro de Originarios Kollas y Calchaquíes (COKC). Si para ese entonces la organización estaba asentada en Payogasta, luego de 1999 se radica en Salta Capital y se registra con personería jurídica como asociación sin fines de lucro en 2005, modificando su nombre a Centro de Originarios Kollas Diaguítas Calchaquíes (COKDC).¹¹⁰ En su militancia, este Centro deviene crucial, en tanto que a través de él se comienzan a canalizar y gestionar importantes eventos, publicaciones y financiamientos asociados a la cuestión indígena.

Este desplazamiento nos permite recorrer el itinerario de Deonísio, quien abandona Cachi para asentarse definitivamente en la ciudad capital, desertando de sus hábitos como cura para hacerlo como dirigente indígena. Al respecto, Ramón Antesana menciona que tras el “cimbronazo” en Payogasta por la creación del centro de jubilados, el Monseñor Blanyun de Salta habría llamado a Deonísio para “retarlo” por el alboroto ocasionado, a cambio de crear una curia allí, bajo su dirección, que él rechaza inmediatamente. Esta situación, menciona su compañero, habría iluminado los nuevos rumbos en su vida marcándole un antes y un después en el abandono de los hábitos: *“Él sentía que fue necesario conocer lo uno para conocer lo otro. Tuvo que dejar su espiritualidad para volver a la Pachamama y revalorizar lo propio. Su paso por el monasterio le permitió*

¹¹⁰ Documentación adjunta en archivo de tratamiento y discusión de la 7121, fechada el 5 de diciembre de 2000, se refiere a que el COKD está inscripta como entidad de bien público en el registro municipal de Cachi N° 0256 desde 1996 y en el Foro del Sector Social como ONG desde 1998. Se mencionan dos cuestiones más. Con relación a su conformación indica que tiene su sede central en Payogasta y tres filiales: en Salta Capital, en San Nicolás (provincia de Buenos Aires) y en Rosario (Santa Fe). Respecto a su reconocimiento, alude que es una organización reconocida por el IPA, por el Programa de Fortalecimiento Institucional de la secretaria de la Gobernación de Desarrollo Social de Salta, por el Centro Nacional de Organizaciones de la Comunidad de la Presidencia de la Nación y por el AIRA. Por su parte, el COKDC asienta su Personería Jurídica N°24, Expte. N° 54-5562/98, Inspección General de Personería Jurídica de Salta.

comprender a Occidente, pero también su identidad” (Entrevista a Ramón Antesana, septiembre de 2017).

Consideramos oportuno retomar aquel dilema presentado líneas atrás en torno a la autoadscripción de Tolaba como kolla o como kolla diaguita. Como planteamos, la versión de Festo Chauque sostiene que Deonísio se identificaba erróneamente como kolla y que él habría obrado en la rectificación de su identidad diaguita en los albores de la discusión de la Ley de creación del IPPIS. Más aún, que él habría pergeñado el plenario y la elección del vocal diaguita. En similar dirección a lo propuesto por el kolla, Guanuco se arroga haberle abierto los ojos a Tolaba respecto a que no era kolla como se automarcaba sino diaguita.¹¹¹

En esta dirección, contamos con algunos documentos en los cuales Deonísio alude a su identidad kolla. Uno de ellos es un panfleto de 1998 donde su foto es acompañada del poema de Fortunato Ramos titulado *“No te rías de un kolla”* y otro es la entrevista que Paula Lanusse le realiza en 2001, donde se refiere a sí mismo como “cacique” de la comunidad kolla de Payogasta. En esta última desarrolla que “nos pusieron kollas porque éramos del qollasuyu en el antiguo imperio de los Tawantisuyu, somos el pueblo qollasuyano”. Sin embargo, también contamos con indicadores que nos permitirían tensionar las versiones anteriormente referidas o de su aparente rígido sentido de pertenencia como kolla. Un primer punto a considerar es el mismo nombre que le otorga al COKDC.

Según relata Antesana, el objetivo del Centro fue nuclear a las personas y a las demandas de los pueblos indígenas del “cerro”, el pueblo diaguita calchaquí y el kolla. Objetando las posturas de Guanuco y de Chauque, agrega: “está bien que ellos tengan un mismo discurso, pero ellos no pueden ver que lo que hacía Tolaba era unir y no separar, sumar y no restar: por eso el Centro de Kollas Diaguitas Calchaquíes”.¹¹² En sintonía, la autoridad

¹¹¹ Rogelio Guanuco menciona que conoció a Deonísio en Salta, a mediados de los noventa, y que de allí en más se reunieron en considerables oportunidades, incluso en el AIRA. Aunque las voces coinciden en referir el mutuo respeto entre ellos, “no poniéndose piedras”, no se habría dado lugar a la coordinación de acciones ni al diseño de proyectos de modo conjunto; pues todas las versiones también concuerdan en que mantenían importantes y variadas diferencias entre ellos, destacándose las tensiones derivadas de las diferencias en la representatividad de instituciones y de sus agentes indígenas según estén en las ciudades o en los territorios (Rogelio Guanuco, entrevista de mayo de 2018).

¹¹² Charla informal con Ramón Antesana, mayo de 2018.

de la comunidad diaguita El Divisadero, del departamento de Cafayate,¹¹³ menciona que se conocen con Deonisio entre 1997-1998, mientras éste se desempeñaba como presidente de lo que se habría llamado la “Confederación kollas diaguitas calchaquíes”. Se trataría de un proyecto colectivo de “unión de ambos pueblos”, donde “no estaba claro si sos diaguita o sos kolla”,¹¹⁴ que posteriormente sería canalizado e institucionalizado través de lo que se llamaría COKC y finalmente COKDC.

De lo anterior podemos inferir dos cuestiones. En primer lugar, la iniciática preferencia de la categoría kolla puede ser leída en clave de hegemonía si tenemos en cuenta que, como vimos, en las discusiones en torno a las demandas del reconocimiento del pueblo kolla y del diaguita calchaquí, la mayor legitimidad –por la visibilidad e historicidad de su lucha– recaía sobre el primero, en desmedro del segundo. Así, podríamos considerar estratégica aquella pública preeminencia, dado que en la ampliación de los regímenes de visibilidad y en la reclasificación de las alteridades en la cartografía provincial, las oportunidades eran desiguales. En ese sentido, Margarita Ochoa, dirigente del Centro Kolla de Salta, destaca que Deonisio “estaba siempre con el pueblo kolla porque veía que éste iba adelante y que los diaguitas no llegaban (...) había un proceso ahí que le faltaba todavía al pueblo diaguita”.¹¹⁵

En concordancia, en la entrevista realizada por Lanusse en 2001 en su residencia en Salta, mientras la antropóloga iba tras los indicios de una comunidad o asociación que se reivindicaba como kolla en Cachi,¹¹⁶ él le comentaba: “hay un movimiento silencioso”, “son quinientos años hermana, hay que ir de a poquito”. En su insistencia respecto a la no identificación como indígenas de modo abierto de los sujetos a los que Paula había entrevistado en su trabajado de campo –algunos de ellos eran miembros de ese espacio colectivo, confirmaba Tolaba– se debía a que “algunos nos van viendo, marcando y después son perseguidos”. Tanto la discriminación como la estigmatización operan como claves explicativas del por qué esa identidad indígena quedaba circunscripta a los

¹¹³ Algunos indicios indicarían que los trámites de formalización de este colectivo como comunidad indígena a fines de 1990, según la definición y los estándares del Estado, tiene lugar con el acompañamiento –entre otros– de Deonisio Tolaba y de Marcelino Villa Guantay.

¹¹⁴ Entrevista Hugo Coronel, septiembre de 2017.

¹¹⁵ Entrevista a Festo Chauque y Margarita Ochoa, abril de 2018.

¹¹⁶ No tenemos certeza de que aquella “asociación” que mencionaran se tratara de la “federación” a la que refirió el cacique de la comunidad de Cafayate, citadas líneas atrás. Pero su conformación por gente de Piul, Cerro Negro, Payogasta, Palermo, Cachi, entre otros pequeños poblados, como afirma en esa entrevista, podría suponerlo.

espacios más íntimos o al silencio. Identificarse como indígena significaría, en la vida de estos vallistos, una acentuación de sus condiciones de subalternidad. Sobre una configuración socio-económica-colonial anclada en las grandes fincas y un universo moral específico erigido sobre un singular modo de dominación entre patrones y peones, cuya dinámica tradicional de funcionamiento en el valle se definió en base a un modo específico de extracción y explotación de la fuerza de trabajo (Villagrán, 2014b; Lanusse, 2007), la identificación como indígenas habría adicionado, dentro de ese sistema social de marcada asimetría y desigualdad, un estigma étnico. Aludiendo a cómo venía gestándose ese proceso de empoderamiento y de valorización positiva, Deonisio agrega:

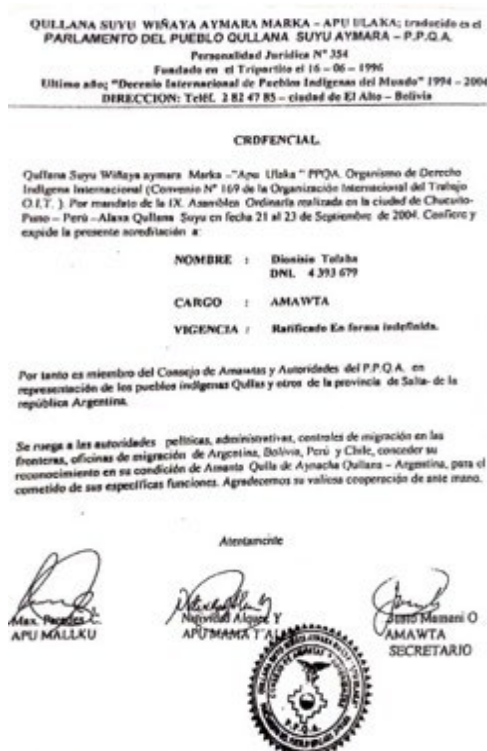
“nosotros somos muchos, muchos, muchísima gente. Somos un ejército místico y subterráneo, nos va a llegar (...) [pero] no podemos darnos a conocer quiénes somos y quiénes no somos, lo importante es que sabemos cómo y quiénes manejamos nuestra espiritualidad, nuestra casuística directamente indígena en la lucha. Tenemos y necesitamos prepararnos en todos los puertos” (Entrevista a Deonisio Tolaba por Paula Lanusse, marzo de 2001).

En segundo lugar, observamos que la autoidentificación como kolla se daba de forma paralela con la puja por gestar proyectos y espacios aglutinadores de ambas pertenencias y que, oportunamente, estos espacios estaban tramados en categorías más englobantes o inclusivas como la de “pueblos de los cerros”, “pueblo” y “cultura andina”, o “nación qullana”. Como vimos, las tensiones en torno a la imprecisión de los límites de las categorías étnicas provocaban incomodidades y disputas con distintos actores sociales, principalmente indígenas.

Con relación a lo anterior, y continuando con la reconstrucción de la trayectoria de Deonisio, encontramos que entre 2000 y 2002 este estaba trabajando fuertemente en el COKC, lo que le habría permitido viajar a considerables lugares del mundo, principalmente a los países “andinos”, Bolivia y Perú. En el marco de estos viajes se tejió su trayectoria y su lucha con movimientos y organizaciones de mayor envergadura. Se destaca su membresía en el Parlamento del Pueblo Qullana Aymara (PPQA), una organización indígena, fundada en 1996 en El Alto, Bolivia, que desde entonces nuclea a diferentes pueblos y organizaciones indígenas de Bolivia, Perú, Chile y Argentina (Tintaya, 2007). Aglutinando a pueblos originarios quechua-aymaras y comprendiendo

el territorio del “Qullasuyu”, nombre que recibía la provincia más extensa y austral del Tawantisuyu, el PPQA busca la reconstrucción de la nación aymara.¹¹⁷ De esta organización Deoniso obtuvo el reconocimiento como “amawta” o “yatiri” que, según

Ilustración 8. Membresía de Deoniso Tolaba en el Parlamento del Pueblo Qullana Aymara (PPQA)



Fuente: El Chasqui Diaquita Calchaquí, N° 1

se expresa en una edición de la Revista por él producida, se trata de los “*cargos de autoridad en los pueblos kollas, diaguitas kalchaquíes y Aymaras dentro de la gran qollasuyu*” y corresponde a aquellas personas que “*cumplen funciones espirituales*” (El Chasqui Diaquita Calchaquí, N° 1: 9).

Un aspecto resaltante es que esta organización funciona periódicamente a partir de eventos tales como las asambleas, las cuales se realizan de modo rotativo en distintas localidades de los cuatro países miembros. En diciembre de 2003 se realizó en Salta la VIII Asamblea Ordinaria del PPQA, bajo la coordinación de Tolaba.

¹¹⁷ Apropriadose de los derechos indígenas internacionales, sus demandas se fundamentan en el derecho a la libre o autodeterminación de los pueblos, implicando ello el autogobierno, el derecho a la propiedad de la tierra y al territorio, el respeto a la identidad cultural, a las formas propias de organización socioeconómica y a las instituciones ancestrales como las marcas y sus ayllus, a la educación y a la salud tradicional (Poblete Tapia, 2010).

La pertenencia a este movimiento regional sería determinante en la definición de las formas en que Deonisio entendía y planteaba la pertenencia “andina” y al “qollasuyu” del pueblo kolla y del pueblo diaguita calchaquí de Salta, así como en la conceptualización y caracterización de lo que llamaba la “cosmovisión andina”. Ello se advierte en el modo en que, a través de sus producciones, clasifica el mundo, enuncia y describe las “tradiciones”, “costumbres”, “ritos”, sacraliza personajes y eventos del pasado y del presente, donde impera el bi o trilinguismo asociado a la presencia del español, el aymara y el quechua.

En considerables ocasiones, su labor canalizada a través de COKDC y en articulación con este movimiento del PPQA, fue reconocida por diferentes actores sociales. Desde el Estado, los agentes entrevistados describen a Deonisio como una persona virtuosa, con gran sabiduría, de gran astucia, tenacidad, y perseverancia. La antropóloga mencionada anteriormente, Lidia Funes, alude a que *“a diferencia de muchos vocales que pasaron sin pena ni gloria, que se dedicaron a cobrar su sueldo (...) personas como Tolaba, son aquellas que hacen historia”*.¹¹⁸

Tras su breve paso por la vocalía del pueblo diaguita dentro del IPPIS entre julio y octubre de 2003, y ya desvinculado de organismo indigenista, Deonisio puso en marcha la creación de una agenda de eventos indígenas de significancia en Salta. Los ejes de la “casuística indígena” se bifurcan y se superponen según tres frentes de “lucha”: por los “derechos educativos”, por los “derechos culturales” y la “casuística de los mayores”. La concreción de esos encuentros, así como de los medios de socialización de su labor, como las revistas y los programas de radio que conducía, fue factible a partir de su labor de articulación con distintos agentes estatales y organismos de gobierno. Así, entre 2004 y 2006, fueron prolíficos sus lazos con el Ministerio de Educación de la Provincia de Salta, con la Secretaría de los Mayores, con el propio IPPIS y la Subsecretaría de Pueblos Originarios, y también con la gobernación, destacándose su vínculo con Juan Carlos Romero y su cónyuge Carmen Lucía Marcuzzi de Romero. En el año 2007 desmejora de modo considerable su salud, y fallece en 2007.¹¹⁹

¹¹⁸ Entrevista a Lidia Funes, febrero de 2018.

¹¹⁹ En su memoria, la Subsecretaría de Pueblos Originarios creó en 2008 la Residencia Deonisio Tolaba, un albergue en la Ciudad de Salta para jóvenes indígenas en instancia de estudios secundarios y terciarios,

2.2.1. La “cultura” como objeto de “lucha”

La figura de Deonísio Tolaba es reconocida por haber gestionado y acompañado instancias de formalización –según los criterios del Estado– de las primeras comunidades del pueblo en Salta, bajo el formato de asociaciones civiles, a la par de impulsar la congregación de éstas bajo una coordinación conjunta. Su accionar, junto al de otros que lo acompañaban, no sólo estuvo orientado a propiciar (o presionar) la reclasificación estatal de otredades en Salta, como vimos, sino también a diseñar distintos artilugios en miras a legitimar los procesos de comunalización y alterización diaguita en distintos espacios sociales. En la entrevista que le realiza Lanusse, Deonísio sintetiza el objeto de su “lucha”: “a diferencia del movimiento de los kollas de Orán, donde su movimiento es directamente por las tierras, nosotros tenemos otro movimiento (...) tenemos una lucha por nuestras marcas que son la identidad”.¹²⁰

En este apartado nos concentraremos en revisar dos estrategias de su “lucha”: la elaboración de los catorce números de la revista *El Chasqui Diaguita Calchaquí*; así como la construcción de una agenda de eventos y proyectos elaborados por y para indígenas en Salta.

Con relación a la edición de la revista, definida como una estrategia de “prensa indígena”, se trata del órgano de comunicación oficial de la CODKC. Su objetivo era llevar la voz y palabra de los pueblos indígenas de Salta a los hombres de los “cuatro suyus, Aynacha (Argentina), Jalsuri (Bolivia), Jalanta (Chile) y Alaxa (Perú)”. Como el chasqui, que en quechua refiere a los mensajeros del Tawantisuyu –aquellos que trasladaban las noticias de pueblo a pueblo o a otro chasqui–, la revista define como su misión la de difundir información y conocimientos entre los pueblos indígenas del Sudamérica; específicamente lo que “se está haciendo en Salta, en este Valle de Lerma, en estos Valles Calchaquíes”. En la nota editorial del cuarto número Deonísio escribe que a través de la revista busca agenciar el:

que provee alojamiento, asistencia alimentaria, vestimenta, control de salud, tiene apoyo académico, además de material de estudio. Inicialmente el mismo funcionó en calle Santiago del Estero N° 897, y según argumenta el Decreto N° 867/18 de la Provincia de Salta es debido a que la infraestructura no es adecuada a la gran cantidad de estudiantes indígenas es que a partir de 2016 el albergue se traslada a pasaje Lisandro de la Torre N° 587.

¹²⁰ Entrevista a Deonísio Tolaba por Paula Lanusse. Marzo de 2001.

“Rescate de nuestra cultura ancestral, heredada de nuestros mayores (...) hermanos ancestrales que vivieron en nuestros cerros y habitaron cada quebrada y cada morro de nuestra rica y gran zona de los Valles Calchaquíes (...) Hemos podido dar señales claras de nuestra identidad y a todos nuestros amigos indígenas y no indígenas de nuestro Noroeste Argentino les invito a nutrirse de los conocimientos antropológicos y arqueológicos que brinda nuestra revista” (El Chasqui Diaguita Calchaquí, 2005, N° 4).

La “agencia multiplicadora” es acompañada por una aspiración a la “integración entre los pueblos hermanos de raíz originaria de nuestro continente multiétnico, plurilingüe y pluricultural”. Así, Deonísio y la COKDC mediante las publicaciones proponen constituirse como “referentes” en el marco de un proceso social y culturalmente más inclusivo: “mostrar el pensamiento qullana, el camino a la reconstrucción de lo nuestro, recuperando la cultura, la ciencia, la tecnología, la cosmovisión, el arte y la literatura”. Se presenta como “guía” de aquellos que “buscan afanosamente y fervientemente reencontrarse con sus raíces que le viene de sus ancestros (...) y revalorizar su identidad y su cultura”.¹²¹ Esta “revalorización” es propiciada a partir de educar en el “amor a la tierra”, de reverenciar todas las formas de vida propias y el cuidado a la pachamama.

Entrando en diálogo con las “*configuraciones de poder*” (Wolf, 2001), con las narrativas hegemónicas y algunos dispositivos de gobierno, en esta “lucha por lo cultural” Tolaba encuentra ciertas marcas, referencias y sentidos que nutren las pertenencias diaguitas dentro de lo que denomina el “mundo andino”. En esa apuesta a recuperar lo que considera “lo propio”, la colección de El Chasqui transcurre en la presentación y desarrollo de variadas cuestiones.

Por un lado, la narración de procesos históricos y de sujetos protagónicos del pasado prehispánico y colonial está presente en cada una de las ediciones. Sucesos de índole local se unen a eventos y sujetos notorios de la historia del Ande. Así, el tratamiento de la cultura diaguita y de figuras destacadas como Juan Calchaquí se alternan con descripciones acerca de “la cultura de los tiwanacotas” y del Tawantisuyu. Se resaltan importantes eventos históricos de resistencia indígena, atendiendo a la importancia de las Guerras Calchaquíes en los Valles Calchaquíes, a los Malones de la Paz del pueblo kolla

¹²¹ Revista El Chasqui Diaguita Calchaquí, 2005, N° 1.

y también a la significancia en la “historia qullana” del levantamiento de Tupac Amaru I y II.

Ilustración 9. Eventos y sujetos históricos trabajados en Revista El Chasqui



Fuente: Revista El Chasqui Diaguita Calchaquí, 2004 y 2005.

Restringiéndonos al pueblo diaguita, cabe mencionar una nota publicada en la primera revista, cuya particularidad consiste en enumerar los nombres de etnohistoriadores del Valle Calchaquí, con pertenencia en la Sección de Etnohistoria de la UBA. Las firmas de Roxana Boixadós, Rodolfo Cruz y Miguel Ángel Palermo, lejos de indicar su autoría nos muestran más bien la lectura y la apropiación singular de las producciones antropológicas por parte de este militante diaguita, en un contexto dónde el reconocimiento del pueblo no había traído consigo la legitimidad de su movimiento y de sus demandas. Al respecto sostiene:

“Según dicen los que saben, fueron los incas del Perú quienes llamaron ‘diaguitas’, es decir, ‘serranos’ a la mayoría de los indígenas del NOA. Y ‘serranos’ fue un buen nombre, porque eran gente de las sierras y las montañas, de los valles y quebradas (...). El territorio diaguita era muy grande, tomaba el centro de los que hoy son las provincias de Salta y Jujuy, el este de Catamarca, el oeste de Tucumán y toda La Rioja (...). Decimos ‘diaguitas’ en general, pero ellos se llamaban a sí mismos con una gran cantidad de nombres, uno por cada uno de los muchos pueblos independientes que formaban este gran conjunto que posiblemente tuvo, en sus mejores momentos, más de 200.000 personas. Por nombrar sólo algunas, ya que la lista es larguísima, pongamos por ejemplo nada más que a los pulares, gualfines, angastacos, cafayates, tolombones, amaichas, quilmes, yocaviles, abaucanes, andalgalás y famatinas, toda gente que tenía, en lo principal, el mismo modo de vida” (El Chasqui Diaguita Calchaquí, 2005, N° 4).

Dado que la reivindicación de las lenguas indígenas era nodal para la “lucha” de este dirigente y de quienes lo acompañaban, el abordaje del kakán como lengua materna de los diaguitas y la explicación de su proceso de desintegración durante la época colonial – trabajado en varios números de la revista– quedan subsumidos bajo la reivindicación del aymara y el quechua como las lenguas de las “entrañas americanas”.

Estos sucesos, eventos y personajes son urdidos en una trama histórica que trasciende de modo considerable el recorte espacial local y regional, e invoca una versión nativa del pasado amplia e inclusiva marcada por la pertenencia al Ande.

En diálogo con lo anterior, las revistas también traman el pasado y el presente, describiendo y desmenuzando los sentidos de ciertos símbolos y prácticas culturales indicados como propios de los diaguitas y con más ímpetu de la “cultura qullana”. Son marcas que permiten delimitar las fronteras de un espacio histórico cultural común y las marcas sociales de pertenencia a su pueblo originario y al “mundo andino”:

“se trata de experiencias cotidianas de vida andina que se van concretando en las formas propias de sentir, pensar y obrar de las comunidades (ayllus) (...) una manera singular de ver y conocer el mundo, la comunidad humana, los antepasados, la naturaleza, la pachamama, los seres tutelares del universo,

según paradigmas de pensamiento y sentimiento propio” (El Chasqui Diaguita Calchaquí, 2005, N° 4, pp. 5).

Aunque se abre un gran abanico, el trato reiterativo de algunos temas permite destacar dos de estas marcas: la creencia y los rituales vinculados a la “pacha” o “pachamama” y el emblema de la “whipala”. Entre otros, se trata de dos “símbolos” que desde la perspectiva de esta militancia de principios del 2000 dan cuenta de la “vitalidad” de “la cultura andina” en los Valles Calchaquíes y en el espacio mayor que los aglutina, el “qollasuyu”.

La “pacha” o el “universo” es el eje constitutivo de lo que se define como la “cosmovisión andina”, una forma de mirar y entender el mundo que reivindica la unidad del “todo”. Sosteniendo que en el mundo “nada existe de forma aislada e independiente”, se distinguen dos universos en la “pacha”: “el mundo de arriba” o “alax pacha” y “el mundo de abajo” o “aka pacha”. El primero es el hogar del sol, de la luna, de las estrellas y de los dioses. El segundo es el mundo donde viven los humanos y de las demás formas de vida, es el lugar de los “seres tutelares” y de los antepasados. Más aún: “es el lugar de la expresión de la fertilidad, vida y abundancia que brota de la energía vital de la pachamama-madre tierra”. Esta última es indicada como el eje rector de la vida comunitaria en los Andes y es, desde la perspectiva de Tolaba y sus compañeros, cuantiosamente importante en la vida de las personas que trabajan y viven la tierra en los Valles Calchaquíes, los diaguitas y los campesinos. Concebida como la “diosa de la vida, la fertilidad de la tierra, las semillas y los frutos, las estaciones, los tejidos, los metales, la cerámica, el chamanismo y sanación”, el ritual de la “challada” a la pachamama es considerada como la “más popular de las creencias mitológicas del ámbito andino” y la más arraigada en las sociedades indígenas de los Andes en Salta. Al respecto Deonísio, autor de la nota, agrega:

“(…) la evangelización no logra extirpar la presencia de la Madre Tierra en la vida espiritual de las comunidades que la veneran. En nuestra provincia, la gente de las montañas que profesa la fé católica continúa venerando a la pachamama como siglos atrás lo hacían sus antecesores” (El Chasqui Diaguita Calchaquí, 2005, N° 3, pp. 33)

Rigiendo la vida de los “andinos”, se estructura un calendario y prácticas sociales dispuestas a venerarla. Aunque son muchas las “ceremonias” en su honor, cuando comienza y termina la siembra y la cosecha, en las marcadas y señaladas de la hacienda, en los carnavales y en los días de los difuntos, el principal homenaje tiene lugar en agosto. En este mes se “pide permiso para roturar la tierra y para que sus entrañas acepten las semillas depositadas” y para “satisfacer su hambre y su sed porque ella ya empezó a despertar de su descanso y sueño de invierno”. La “ceremonia” inicia con la sahumada de la casa, sigue con un almuerzo comunitario cuyo final da lugar al inicio al cavado de un pozo (se abre la “boca”) y se da de comer y beber a la madre tierra: hojas de coca, chicha, alcohol, cigarrillos. Luego se tapa el hoyo y los presentes se “toman de la mano para expresar el espíritu de hermandad que reina y en rueda danzan a su alrededor”, al son de las cajas, quenás y coplas.

Si la creencia y los rituales a la pachamama distinguen la “filosofía andina” y dan forma a la “cosmología andina” en el pasado y en el presente, la whipala es reivindicada como el “emblema de la resistencia” de los pueblos originarios de las “montañas”. Considerable cantidad de notas en la Revista Chasqui desmenuzan los sentidos de la whipala, los significados de los colores y la variabilidad del orden en que se presentan. También se dedican espacios a narrar la versión nativa de su origen y el desenlace de su consagración como símbolo indígena de “resistencia cultural de la nación originaria de Los Andes”. Su nacimiento es ubicado en los tiempos de la conquista española, cuando la bandera del “Tawantisuyu” se enfrenta a la bandera bicolor de España:

“Como consecuencia de la invasión española al continente Abya Yala, los pueblos y naciones originarias, pacifistas por esencia, optaron por la autodeterminación y la soberanía patria, enarbolando nuestros emblemas en contra del sistema colonial y el feudalismo español. Durante la usurpación y el establecimiento arbitrario colonial foráneo, el ejército de comuneros, sale al frente con las whipalas cuadradas de siete colores y el blanco (...) Después de la derrota a los comunarios, prohibieron el uso de este emblema sagrado (...) prohibiciones que la fortalecieron y continuó flameando en la clandestinidad y en la resistencia pacífica hasta hoy” (El Chasqui Diaguita Calchaquí, 2005, N° 3, pp. 31).

Además de emblema de la historia y de la resistencia, la whipala es considerada también como símbolo de propiedad indígena, que representa y aglutina a los pueblos originarios, y les da unicidad. Los relatos de los agentes estatales mencionan que Deonisio Tolaba fue

Ilustración 10. Whipala en Revista El Chasqui



Fuente: Revista El Chasqui Diaguita Calchaquí

uno de los primeros indígenas en usarlo como insignia de la “lucha”, de su lucha. Así, espacios y eventos a los que concurría –sus viajes a los territorios, eventos en el mismo COKDC, las frecuentes reuniones con agentes del Estado– y su cuerpo mismo, vestían de whipalas. Además de lo anterior, esta insignia significaba para él la “expresión del pensamiento filosófico andino” y su difusión y defensa una misión de vida.

En segundo lugar, la socialización de la “filosofía”, de los rituales y los emblemas históricos y presentes de lucha y resistencia indígena en los “Andes”, espacio sociocultural al cual se integran los Valles Calchaquíes, es auxiliada por la confección de una innovadora agenda de congresos y jornadas indígenas realizadas en Salta entre 2003

y 2006. Aunque los números de la revista El Chasqui aluden a eventos realizados en distintos lugares de Sudamérica, describiendo sus contenidos y habitualmente publicando los resúmenes o petitorios al Estado con los que estos encuentros solían finalizar, aquellos que acontecieron en la provincia tuvieron a Deonisio Tolaba como organizador principal y gestor tanto de permisos como de fondos que garantizaron su ejecución. Realizándose en lugares insignia del poder provincial, entre ellos la Legislatura y el Centro Cultural América, contaron con la presencia de diferentes órganos y agentes estatales, con referentes de los pueblos indígenas de Salta y de las comunidades y organizaciones de diferentes pueblos originarios de Chile, Bolivia y Perú. En síntesis y sin lugar a dudas, tres ejes fueron rectores de esos eventos: la lucha por la identidad cultural, la educación intercultural y bilingüe y la lucha por los derechos de la ancianidad. Estos se traman y recorren los tres frentes de la trayectoria militante de Deonisio: la “casuística indígena”, la “casuística educativa” y la “casuística de los mayores”.

Los funcionarios estatales del momento y otros dirigentes indígenas destacan uno de estos eventos, realizado entre el 12 y el 15 de diciembre de 2003. Lo recalcan por su carácter iniciático, por la cantidad de participantes provenientes de distintos lugares del país y de Sudamérica, y por la presencia de funcionarios y empleados del Estado.¹²² Se trata del Primer Congreso Internacional de Pueblos Originarios de América, el cual finaliza con la realización de la ya mencionada VIII Asamblea Ordinaria del Parlamento del Pueblo Qullana Aymara (Anexo N° 1).¹²³ Financiado con aportes del Gobierno de la Provincia de Salta, del Ministerio de Gobierno y de Justicia y del IPPIS, en palabras de Deonisio se trató de una “reunión de hermanos del continente para estudiar mejoras en las políticas públicas”. Abordando los contenidos de aquel encuentro, en el N° 1 de El Chasqui se puede observar el tratamiento de diversas problemáticas y la elaboración de un considerable abanico de demandas: en el ámbito de la salud, el reclamo territorial y el cuidado medioambiental, la educación y la identidad cultural indígena. A continuación, aludiremos a los dos últimos puntos.

¹²² Empleados del IPPIS, por ejemplo, aluden haber sido afectados a presenciar este evento en sus horas laborales (Entrevista a Blanca Taritolay, marzo de 2018).

¹²³ Otro conjunto de evento de similar envergadura se realizó del 31 de octubre al 6 de noviembre de 2005 en el Centro Cultural América: la 1° Jornadas Historicas Consecuentes, el 1° Foro Internacional de Educación Bilingüe de Enseñanza Indígena y el 1° Encuentro Nacional, Provincial e Internacional del Consejo de Ancianos Insertos en la Tercera Edad y Adscrito a la Secretaría de los Mayores. El programa, los temarios, los objetivos y los participantes invitados a disertar son descriptos y desarrollados en la edición N° 2 de la Revista El Chasqui Diaguita Calchaquí.

Con relación al aspecto educativo, las exigencias en el cumplimiento de la normativa vigente respecto a la educación intercultural y bilingüe se entroncan con la reivindicación de las lenguas indígenas como aspectos cruciales y estratégicos en el trabajo de fortalecimiento de la identidad indígena. Para ello se proponen una serie de medidas, entre ellas la participación indígena en la elaboración de la currícula, la formación de los maestros auxiliares bilingües, la priorización de la lengua materna en el proceso formativo y el español como estrategia para construir el vínculo intercultural, la incorporación en el calendario escolar de fechas relevantes para la vida de los pueblos indígenas, entre otras propuestas.¹²⁴ De este encuentro surge una de las aspiraciones más destacadas de la labor de Deoniso: la creación de la Universidad Indígena Intercultural Inti Pacha, la sede en Salta de la Universidad Autónoma del Qullana Suyu, el proyecto más relevante del PPQA en ese momento. Su fin era “aumentar, elevar y jerarquizar el caudal de nuestros estudiantes universitarios en las distintas disciplinas académicas de las comunidades indígenas de los nueve pueblos (...) respetando su cosmovisión y sus lingüísticas originarias”.¹²⁵ Además del contenido, innovador sin duda, se subraya el haber logrado que Juan Carlos Romero y su esposa se comprometieran a la creación de la misma en ese mismo evento, firmando un acta compromiso.

Con relación a la demanda del reconocimiento de la diversidad cultural y a la identidad indígena, una de las operaciones más controvertidas en la trayectoria de Tolaba fue su apoyo explícito en torno a la creación del Museo de Arqueología de Alta Montaña (MAAM), institución creada en 2001 y abierta al público en noviembre de 2004, con la finalidad de exponer la muestra arqueológica junto a tres niños momificado hallados en 1999 en una expedición al Volcán Llullaillaco, en el departamento Los Andes, en la puna salteña.¹²⁶ Esta campaña fue financiada por la National Geographic y llevada adelante por arqueólogos estadounidenses y argentinos. En nombre de la ciencia, la cultura y del único e invaluable valor patrimonial de aquel hallazgo, se dictaminó la construcción de un museo frente a la plaza principal de la Ciudad de Salta destinado específicamente a

¹²⁴ Estos planteos suceden en simultáneo con las discusiones de proyectos preliminares de lo que, en 2006, se institucionaliza como la Ley Nacional de Educación y la Modalidad de EIB en el sistema educativo nacional, la N° 26.206 (Serrudo, 2011). Y, en el ámbito local, en las discusiones respecto a cómo aplicar lo establecido en esa materia en la Ley N° 7121.

¹²⁵ El Chasqui Diaguíta Calchaquí, 2005, N° 4.

¹²⁶ Se trata del arqueólogo Johan Reinhard, oriundo de EEUU, y –entre otros– de dos investigadores argentinos: la arqueóloga María Constanza Ceruti, de la UBA, y el arqueólogo Christian Vitry, de la UNSa.

contener y exponer las piezas arqueológicas y los cuerpos humanos.¹²⁷ Esto, que sucede casi en simultáneo con la Ley Nacional N° 25.517 de 2001 titulada Disposición sobre Restos Mortales de Aborígenes que formen parte de Museos y/o Colecciones Privadas, no fue bien recibido ni por las academias, ni por la mayoría de las organizaciones y comunidades indígenas.

Las objeciones de los científicos sociales tuvieron lugar en circunstancias donde la dimensión ética del quehacer arqueológico-antropológico estaba en discusión y donde el rumbo de la museología indicaba el camino contrario al propuesto por el MAAM. Mientras esta institución acondicionaba el espacio y diseñaba tecnología de última generación para garantizar la conservación y la exhibición de los niños, en el país acontecían las primeras experiencias de repatriación y restitución a sus comunidades de cuerpos expuestos en instituciones nacionales y del mundo. De igual modo, mientras el contexto había conducido a la disciplina antropológica a replantearse la sacralidad de los restos humanos y los sentidos atribuidos por los actores sociales a los espacios donde se emplazan los sitios arqueológicos, así como también a formular y ejercitar los procedimientos de consulta, la extracción de los cuerpos del volcán y el museo obviaron los consentimientos, la participación y la gestión de las comunidades indígenas. Por su parte, las comunidades kollas del departamento puneño reclamaron aquellas materialidades y a los niños como sus antigales, sus ancestros y sus ajuares, y denunciaron la inconsulta profanación de su patrimonio, tanto por la vía legal como a través de la movilización social. Haciéndose eco, distintos dirigentes indígenas del país expresaron su descontento con la ciencia y con el gobierno de Salta, por el mercantilismo y el espectáculo que sobre este museo se montaba. Adhirieron a los diversos pronunciamientos el PPQA, como se menciona en las conclusiones de la VIII asamblea que se realiza en Salta,¹²⁸ el mismo Rogelio Guanuco¹²⁹ y también las comunidades diaguitas de Jasimaná, Amblayo y San Carlos¹³⁰, en la provincia. Estas no sólo eran las primeras comunidades en instituirse, según los términos del Estado, sino que parte de su

¹²⁷ Decreto N° 2605/04, Boletín de la Provincia de Salta N° 17016 (26/11/2004). Decreto N° 350/05, Boletín de la Provincia de Salta N° 17080 (01/03/2005).

¹²⁸ El Chasqui Diaguita Calchaquí, 2005, N° 1.

¹²⁹ Información disponible en diversos sitios web: <https://www.lanacion.com.ar/cultura/controversia-por-la-exhibicion-en-salta-de-momias-de-500-anos->

¹³⁰ Como se evidencia en un Pronunciamiento por los Niños del Llullaillaco, fechada en noviembre del 2005. Anexa en Longo (2014).

trayectoria de formalización estuvieron ligadas a Deonisio y su proyecto de conformación de un frente unido de lucha diaguita en Salta.

A contrapelo de estas voces, Tolaba fue uno de los pocos dirigentes indígenas que acompañaron la concreción del MAAM. En una noticia periodística de su autoría, concibe al museo como un “emprendimiento que marca un hito en la historia del mundo de los pueblos indígenas” en tanto se trata, desde su perspectiva, de la creación del “primer santuario de pueblos originarios del mundo”. Al respecto alega:

“al conocer el santuario de los niños del Llullialliaco en el corazón de Salta Capital, dije esto y mucho más se merecen nuestros hermanos (...) Es un santuario prolijo, es pulcro, tiene todas las dotes y la dignidad en donde pueden descansar esos tres hermanos (...) en su ‘sueño eterno o a la espera de un largo despertar del ypichuri’” (Un hito único en el mundo. Diario El Informante, febrero de 2005. Replicada en Revista El Chasqui 2004, N° 4, pp. 34) (Ilustración N° 11).

Además de felicitar a sus “impulsores”, en esa nota agrega que se trata de un “santuario único”, diferenciable de experiencias en otros lugares por él conocido, donde los pueblos tienen “recovas, nichos, mausoleos que han hecho ellos en medio de los cerros que están expuestos al deterioro de las osamentas sagradas, del viento del sol”. En esa dirección, Antesana sostiene que los momentos en que se debatía qué hacer con los tres niños del Llullaillaco, Tolaba insistía fuertemente en que ese museo debía construirse con todas las características que garantizaran su cuidado y conservación, oponiéndose a otras alternativas que iban desde la devolución de los cuerpos al volcán hasta la construcción de un museo bajo la custodia y administración de la comunidad que la reclamaba. Abogaba, además, en que este debía enclavarse en el punto omni-referencial para los salteños que es la Plaza 9 de Julio, la plaza principal de la ciudad, situándose a la par de los mayores “símbolos de poder político” como el Cabildo, del “poder religioso” como la Catedral y de la insignia del “poder económico” como la sucursal central del Banco Macro.¹³¹

¹³¹ Entrevista a Ramón Antesana, septiembre de 2017.

En nuestras indagaciones acerca de los motivos que lo llevaron a defender la creación del MAAM, Antesana sostiene que Deonísio consideraba que éste abría una la posibilidad de ligar el presente con el pasado prehispánico como parte de la historia de los salteños y de los argentinos, volviendo la historia y las expresiones de la “cultura andina” parte de la historia y de la identidad común. En su apropiación singular de este hecho, Deonísio reposicionaba “lo andino” y apostaba a la reconstrucción de una narrativa histórica que rompía con los relatos discontinuistas de la historia hegemónica salteña y de los marcos que definían la salteñidad, afincados en el rescate del pasado colonial y en la omisión de las referencias del pasado indígena y de los aportes de estos en la definición de la identidad provincial.¹³²

Esto adquiere vital importancia si tenemos en cuenta que durante las tres gestiones consecutivas de Juan Carlos Romero (1995-2007) se intensifica ese anclaje con la construcción de simbología y otras acciones estatales que evocan tal estrato hispánico de pasado (Villagrán, 2010). Entre ellas es menester referir al Programa de Recuperación del Casco Histórico que pone en marcha desde 1999 con financiamiento del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), apuntando a la “*restauración*” o “*reciclaje*” arquitectónico y a retoques estéticos sobre la plaza principal y alrededores, con el fin de “*conservar*” las huellas del pasado.¹³³ Estas intervenciones gubernamentales actualizaban una estampa de pasado que recupera no sólo los discursos dominantes acerca de la historia de Salta, sino principalmente su impronta colonial. En este contexto y con lineamientos de las acciones estatales, desde la perspectiva de Deonísio “se logró lo más digno que se podía lograr” y ello fue entendido como un “triunfo desde lo cultural”, la “cultura originaria de Salta está allí y para el mundo, en la plaza principal de Salta”.¹³⁴

¹³² Tal como lo trabajan Villagrán (2010), Álvarez y Villagrán (2010), Vázquez y Villagrán (2006-2007), intelectuales salteños de fines del siglo XIX y hasta el presente fundaron una representación de la identidad salteña que tiene por acto originario la llegada de los españoles y la fundación de la ciudad por Hernando de Lerma en 1582. En este punto de partida, con este punto cero, se impone una interpretación hegemónica de la historia, desde la cual los antiguos habitantes de estas tierras son negados como ancestros y antecesores de la población de Salta.

¹³³ Consistió en la restauración de las fachadas, implicando acciones de pintura blanca, colocación de iluminación ornamental y de destaque con faroles.

¹³⁴ Entrevista a Ramón Antesana, septiembre de 2017.

Ilustración 11. Nota periodística a Deonicio Tolaba en Diario El Informante en febrero de 2005, republicada en Diario El Chasqui Diaguita Calchaquí

**Nota publicada en EL INFORMANTE
FEBRERO DE 2005**

En este día sintiendo un llamado desde lo profundo de mi corazón, mi mente voló hacia el Santuario de los Niños del Llullaillaco, hasta el momento no había podido llegar, tal vez porque espiritualmente no me sentía preparado, tal vez no había el llamado del Profundo para llegarme, hoy lo hice, recorrí palmo a palmo, mi corazón palpitaba fuertemente, mi mente volaba hacia los grande penachos de los cerros callados del Llullaillaco, retrocedía centurias de años pensando cómo sería el momento que vivieron los hermanos, y yo estaba en este presente año, para dar testimonio de lo que ha sido en vida de ellos.

Firme posición del Prof. Deonicio Tolaba

Un hito único en el mundo



 Pero llegue a una conclusión, escuché muchas veces de la profanación de sus tumbas, querían volverlos a su lugar a dónde lo habían encontrado en su largo y letargo descanso; pero al conocer el santuario de los Niños del Llullaillaco en el corazón de Salta Capital, dije esto y mucho más se merecen nuestros hermanos. Esto es un santuario. Por lo tanto como Presidente del Centro de Originarios Kollas Diaguitas Calchaquíes, como descendiente de las primeras culturas de América, como hombre nacido en esta Pacha, quiero estar cerca de mis hermanos. El santuario es prolijo, es pulcro, tiene todas las dotes y la dignidad de un Santuario en donde descansan mis tres hermanos, por eso dije esto:

“Los Niños están resguardados en un lugar digno y seguro, no están saqueados ni tampoco lo tienen de una forma indebida, están realmente como tienen que estar los hermanos que descansan un sueño eterno o a la espera de un largo despertar del Ypichuri”.

A las autoridades, a las personas que han ideado, a todos los que han trabajado no tengo más que decirle que le felicito por el gran trabajo que han hecho en dignidad de nuestros hermanos mayores los tres Niños del Llullaillaco.

Pienso que han trabajado en una inspiración venida del Alto, por eso que el Tata Inti les de larga vida para que sigan haciendo obras grandes y maravillosas como la que han hecho en este nuevo Santuario.

Después de caminar mucho tiempo por Chile, por Bolivia, Por Perú, por las cuatro regiones del Tawantisuyu no he encontrado un Santuario de nuestros antepasados.

En Salta he encontrado el primer santuario con la dignidad de nuestros antepasados, por eso este emprendimiento marca un hito en la historia del mundo de los Pueblos Indígena, con todo el sentimiento y la fuerza digo del mundo porque mis hermanos en México, en Estados Unidos, no tienen Santuario; simplemente tienen recovas, tienen nichos, tienen algunos mounseleos que han hecho ellos en medio de los cerros que están expuestos al deterioro de las osamentas sagradas, del viento, del sol, pero... acá tenemos lo que para mí es el Primer Santuario de pueblos Originarios del Mundo. Por eso no tengo más que felicitarlos a los que han ideado esto y han sido audaces, tal vez no los han comprendido porque tal vez nuestras mentes no están preparadas para entender y comprender la magnitud de esta obra grande, firme y perenne.

Yo diría que tiene la misma magnitud de los santuarios de los grandes hombres que han hecho la historia griega o romana, considero a nuestro santuario como un gran Coliseo, para nosotros este santuario es hito único en el mundo.

Fuente: Notas en Revista El Chasqui Diaguita Calchaquí N°4, Año 2005.

2.2.2. Las articulaciones estratégicas con el poder y lo “cultural” como disimulo. La lucha por la tierra: el proyecto de expropiación de Finca Jasimaná

Tras las demandas por el respeto, el reconocimiento de la diferencia y el derecho a la identidad cultural, así como los intentos de ponderar y valorizar prácticas y emblemas vinculados a lo “andino”, podemos entrever cómo Deonísio a través de COKDC, de las revistas y de los eventos que organizó, también buscaba socializar los marcos normativos vigentes y la apropiación de las herramientas del derecho. Es interesante observar cómo en las revistas, la “lucha” territorial y los reclamos por la titulación y devolución de las tierras indígenas aparece de modo constante y de modo taxativo, aunque no referenciados en los títulos y entremedios de los textos.

Ilustración 12. Herramientas del Derecho Indígena en Revista El Chasqui



Fuente: Notas en Revista El Chasqui Diaguíta Calchaquí, Año 2005 y 2006.

Una lectura fina nos permite comprender la manera en que los planteamientos en torno a la “necesidad” de “fortalecer la identidad” y la “conciencia indígena” son vinculados de forma directa y dependiente con la “posesión o no del territorio”. Así, Deonísio y sus revistas aluden a que la EIB y las políticas que bregan por la salud intercultural sólo tienen sentido en la medida de que las comunidades habiten sus tierras y puedan vivir de ellas.

De modo eventual, en las tapas de la revista en que aparece amistosamente Juan Carlos Romero con los indígenas, se insta al gobierno de Salta a “garantizar la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan y necesitan para asegurar su arraigo y permitir el normal desarrollo de las comunidades indígenas” además de exigir el “cumplimiento del derecho indígena el uso y usufructo de la naturaleza”. En algunos de estos se exhorta al mismo gobernador a “devolver las tierras a los desplazados en base a lo previsto por la Ley N° 23.302, el artículo la 75 inciso 17 y la 169 OIT” y resolver los conflictos territoriales vigentes, como el de los Lotes Fiscales 55 y 14.¹³⁵

Al respecto, Antesana comenta que Deonísio siempre decía que había que luchar “en la batalla que se podía ganar y no en aquella que ya estaba perdida”. A diferencia de lo que sucedía en otros ámbitos de la vida, como por ejemplo “en lo judicial” donde las fuerzas obraban en desmedro de los indígenas, la “casuística en lo cultural” era una batalla que podía ganarse y que la consideró ganada. Sin embargo, la “lucha por lo cultural” –además de aglutinar un abanico heterogéneo de demandas– se plantea como una estrategia en sí misma a partir de la cual podían “disimularse las más grandes diferencias y avanzar” en otros reclamos, como la “lucha por la tierra”. En ese sentido, su camarada sostiene que la idea de Deonísio era “avanzar sin generar resistencia, sin conflictos con los poderosos”, estableciendo como camino el acto de aliarse estratégicamente con ellos. Así el tejido de alianzas con organizaciones indigenistas del sur andino se combina, a nivel local, con el tramado novedoso y singular de vínculos con los sectores de poder local, modelando y definiendo específicas “formas de luchar”.

Este vínculo con los sectores de poder conduciría a que otros dirigentes diaguitas –entre ellos, quienes se oponen conformando la ODR, como veremos en el próximo capítulo– lo identifiquen como el “indio romerista”. En contraposición a estas lecturas, que consideran que Deonísio adulaba al gobernador y se remozaba en mecanismos de manipulación, cooptación y de lógicas clientelares con sectores del poder estatal, Ramón destaca la picardía del dirigente: “ellos [por los políticos] se quedaban con las tapas [de El Chasqui] pero nunca leyeron nada de lo que había adentro”, “se hablaba de la cultura, pero se reclamaba la tierra, el territorio, el gobierno, la autonomía”. Más aún, los

¹³⁵ En la VIII Asamblea del PPQA se solicita la creación de una sede en Salta para que “como organismo se aboque a la defensa de los derechos indígenas y denuncie las violaciones de derechos ante organismos internacionales con eficacia y rapidez”, principalmente en vinculación con la tierra.

“poderosos” y sus dineros, que financiaban los eventos y la revista, sin saberlo eran “partícipes del resultado, pero no de la lucha”.

Ilustración 13. Portadas de Revista El Chasqui Diaguita Calchaquí, Juan Carlos Romero y Deonisio Tolaba



Fuente: Notas en Revista El Chasqui Diaguita Calchaquí, Año 2005.

En esa dirección, Deonisio fue uno de los impulsores del único proyecto de expropiación de tierras para ser adjudicadas a una comunidad del pueblo diaguita calchaquí en Salta. Se trata de la Matrícula N° 40 llamada Finca Jasimaná, un enorme latifundio de más de un millón doscientas mil hectáreas, en el municipio de Angastaco, perteneciente al departamento de San Carlos, cuya titularidad dominial corresponde desde 1997 a la sociedad anónima Consultora Fabul. La comunidad indígena Jasimaná fue la primera comunidad diaguita formalmente constituida, con personería jurídica N° 298 como asociación civil otorgada en 1991 (04/07/91), reemplazada por la N° 150 como comunidad indígena en 2004 (08-06-04).

Según Antesana, la labor implicada en el cambio de sujeto social, que precisaba –entre otras cosas– el armado de un estatuto adecuado a un colectivo indígena, fue realizado por el dirigente comunal Angel Alankay con el acompañamiento de Deonisio Tolaba. Estos trabajaron junto a dirigentes de la comunidad diaguita calchaquí de Angastaco y de la comunidad diaguita calchaquí Animaná, ambas con jurisdicción departamental en San Carlos.

Mientras estaba en trámite el cambio de figura legal, Deonísio Tolaba realizó el 14 y el 15 de agosto 2003 las llamadas Primeras Jornadas de Reparación Histórica de las Comunidades Diaguita Calchaquies, en el Paraje Río Grande, en Jasimaná. Según el Acta, el evento contó con la presencia de las autoridades de la comunidad de Jasimaná y de comunidades kollas de Jujuy, Deonísio como presidente del COKDC y miembro del PPQA, la antropóloga ya referida que asiste como representante del IPPIS, delegados del Municipio de Angastaco, docentes de la escuela de la localidad, referentes de centros culturales y bandas musicales de San Antonio de los Cobres e Iruya, entre otros. En la sinopsis que realiza Tolaba y que publica en El Chasqui N° 1 (Anexo N° 2), este encuentro es referido como una “asamblea de carácter extraordinario”. Constituida por ciento cincuenta familias y mil personas dedicadas a agricultura y al pastoreo de animales para subsistencia y a la producción artesanal, la comunidad presenta en aquella oportunidad la solicitud a las autoridades provinciales para iniciar la tramitación jurídica, legal y formal a las tierras que ancestralmente poseen:

“Nosotros sostenemos firmemente por derecho propio que estas tierras nos pertenecen ya que nuestros antepasados han vivido siempre, desde tiempos inmemoriales (...) desde la llegada del hombre del otro lado del mar y donde hemos resistido 512 años al avance de los mestizos y criollos y seguimos sosteniendo la misma posición hasta el presente” (El Chasqui N° 1, 2005, pp. 14).

La solicitud de “devolución legítima de las tierras de uso comunitario” a las autoridades gubernamentales para que “intercedan” garantizando la “inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad” de las mismas es presentada ante los rumores de venta de la gran propiedad rural a empresas transnacionales. Una pequeña digresión aquí, para acotar que San Carlos es el departamento con mayor proporción de extranjerización de la tierra del país, con 59% de su superficie en manos extranjeras (Registro Nacional de Tierras Rurales, 2015). Según un informe realizado por el Registro Nacional de Tierras Rurales (S/F), donde se aborda Jasimaná como caso paradigmático de extranjerización, se trata de una firma de capitales uruguayos.¹³⁶

¹³⁶ Ctr. <http://www.cfcatastro.com.ar/eventos/brasil/Argentina.pdf>

El proyecto de ley de expropiación de Finca Jasimaná es presentado en mayo de 2004 al Senado y Cámara de Diputados de la Nación por Juan Manuel Urtubey, quien sucedería en la gobernación a Juan Carlos Romero desde el 2007 hasta el 2019. El proyecto de ley sostiene:

*“Declárese de utilidad pública y sujeto a expropiación, con sus respectivos derechos de aguas, lo plantado y adherido a ellas, las tierras que conforman el catastro n° 40, departamento de San Carlos, Provincia de Salta, denominado Finca Jasimaná o Jasimaná, Vazquez, Pampa Llana, Paynoa, Loma llana, Tio Pampa”.*¹³⁷

Urtubey argumentaba el pedido basándose en la normativa indígena vigente del momento: el artículo 8 de la Ley N° 23.302, el artículo 11 y 14 de la Ley N° 14.932 y los artículos 1, 14, 16 y 17 de la Ley N° 24.071 del Convenio 169 de la OIT y el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional. En consecuencia, solicitaba que el Poder Ejecutivo nacional dispusiera de la transferencia de las tierras por intermedio del INAI, órgano de gobierno que tendría a su cargo la adjudicación de las tierras expropiadas a la comunidad indígena Jasimaná. A partir de la información disponible, no obstante, no pudimos advertir cuál fue el tratamiento dado en las Cámaras de Nación, pero sí encontramos en Salta este proyecto de expropiación del inmueble.¹³⁸

En el mes de septiembre de 2004, unas semanas después de las Jornadas, el senador por el departamento de San Carlos, Néstor Cardozo Fidel, vuelve a presentarlo en la Cámara de Senadores de la provincia. Valiéndose de antecedentes tan significativos de expropiación y titulación de tierras indígenas en Salta, como es el caso kolla de Finca Santiago en Iruya, y del marco normativo nacional e internacional, el senador argumentaba en esta segunda presentación que hacía uso de su rol de edil ante la “tibieza” del INAI, órgano competente en la gestión de transferencia de tierras. Allí fundamenta que su proyecto consiste en: “una iniciativa que tiene como finalidad la modificación de la situación legal de las tierras a la cual pertenecen y les pertenece” y que busca resolver

¹³⁷ El proyecto puede verse en la página oficial de la Cámara de Diputados de la Nación Argentina. [Link] <https://www4.hcdn.gob.ar/dependencias/dsecretaria/Periodo2004/PDF2004/TP2004/03mayo2004/tp045/2353-D-04.pdf> (consultado el 20/10/20)

¹³⁸ Expte. N° 90-15840/04. Fecha: 29/09/2004.

la “*necesidad*” de las familias indígenas jasimanistas de “*tener una tierra propia y asegurada, para un desarrollo que se sueña y se espera*”.¹³⁹

El encadenamiento de sucesos nos permitiría hipotetizar que el no tratamiento en instancias nacionales conduce al movimiento indígena, con fuerte protagonismo de Tolaba y del cacique de la comunidad de Jasimaná, a presionar a representantes estatales (como observamos en el compromiso firmado en las Jornadas Históricas) logrando que el proyecto de expropiación ingrese a la Cámara de Senadores. Sin embargo, la causa no fue tratada y es archivada en abril de 2006 por caducidad. Si bien en el expediente no se plasman los motivos, es posible suponer, como en otros casos, que el mismo fue frenado por el poder ejecutivo. Hasta el presente estos intentos no volvieron a ser reflatados.

3. Recapitulando

En la primera parte de este capítulo recorrimos dos destacadas transformaciones normativas vinculadas a los pueblos indígenas en Salta, entre fines de 1990 y principios del 2000. Referimos a la reformulación del artículo 15 de la Constitución Provincial y la sanción de la Ley N° 7121. Esta última es sustancial en tanto que la ampliación de las vocalías en la institución indigenista salteña que esta norma crea se conformó en un importante campo de batalla para colectivos diaguitas calchaquíes y kollas que pujaban por ser reconocidos como pueblos originarios del territorio provincial. El “reconocimiento” implicaba la incorporación de las vocalías de ambos pueblos en el IPPIS. De este modo, las políticas estatales moldearon y configuraron los objetos de la demanda de ambos colectivos.

Por un lado, atendimos a los argumentos esgrimidos por algunos agentes estatales que se posicionaban negativamente ante la reclasificación del mapa de alteridades, la cual permitiría ampliar las cartografías indígenas de la provincia y acrecentar las categorías de pertenencia indígena reconocidas. Un aspecto que destacamos es cómo esos afincamientos estaban en gran medida nutridos por diversos postulados del saber científico social que argüían no sólo que el pueblo diaguita se había disuelto luego de la conquista y que los kollas no existieron en el pasado prehispánico como grupo étnico, sino por la ausencia de marcadores que obraban de sostén de definiciones identitarias,

¹³⁹ Expte. N° 90-15840/04. Fecha: 29/09/2004.

como la lengua. Asimismo, advertimos la discordancia en el posicionamiento de estos agentes a través del abordaje de distintos instrumentos que muestran avances, retrocesos y negociaciones hacia adentro del propio campo estatal con relación a la ampliación de las plazas en institución indigenista.

En la búsqueda de pistas que nos permitieran comprender cómo se fueron reposicionando las fuerzas, reconstruimos la asamblea de elección de los vocales diaguitas y kollas en 2003. Sostuvimos que este evento marcó un punto de inflexión, no sólo para los colectivos indígenas que venían pujando por su incorporación, sino también para el mismo Estado, que se vio forzado a revisar su lógica de clasificación y administración de la alteridad, redefiniendo los parámetros de indigeneidad.

En este ejercicio de “*normalización de disensos*” (Briones, 2014) advertimos que los kollas contaban con mayor legitimidad que el pueblo diaguita, siendo indicador de ello la programación del plenario del primer pueblo y no del segundo. Sin embargo, de aquel evento resultan elegidas las vocalías de ambos. Mientras las versiones estatales aluden a factores contextuales que operaron presionando para su concreción y al carácter extraordinario y desalineado de lo allí sucedido, las voces nativas y algunos sucesos reconstruidos dieron cuenta que este había sido preparado y los términos en que sucedería fueron dirimidos y acordados previamente entre dirigentes de ambos pueblos. La estrategia consistió, como sostuvimos, en irrumpir y sorprender al Estado inmovilizando cualquier posible acción que obstruyera el hecho de que de aquel plenario se eligieran a los dos representantes kollas y diaguitas.

En miras a identificar el campo de posibilidades para “la lucha” como colectivo diaguita, apuntamos algunos aspectos sobresalientes de militantes diaguitas que tuvieron roles destacados en el reconocimiento del pueblo diaguita por la provincia y de este como sujeto de derecho especial. Se trata de programas políticos singulares que configuraron un campo de disputa constituido en base a heterogéneas prácticas frente a las estrategias gubernamentales, redefiniendo el campo social de fuerzas y las relaciones de hegemonía.

Referimos a la trayectoria de militancia sindical e indígena de Rogelio Guanuco. Además de su aporte en la conformación de la primera institución indigenista en el país, destacamos su rol de gestor de instrumentos jurídicos para pueblos originarios y su labor en la socialización y apropiación de los lenguajes del derecho indígena en Salta. Este

lenguaje fue validándose progresivamente a la hora de traducir demandas y actuar en las contiendas y en las negociaciones con el Estado. Ambos aspectos permitieron su reconocimiento en el ámbito local como interlocutor o mediador entre el Estado y los pueblos indígenas de Salta y específicamente del pueblo diaguita, siendo nodal su presión desde Buenos Aires y desde el INAI, donde trabajaba, para el reconocimiento de su pueblo de pertenencia en la provincia.

A continuación, trabajamos cómo Deonísio Tolaba se constituye en un referente insoslayable en la reconstrucción las trayectorias de militancia diaguita en y desde Salta. Referimos a su protagonismo en la asamblea de 2003, resultando ser el primer vocal del pueblo en la provincia, y recorrimos distintas acciones por él emprendidas en miras a legitimar al pueblo como sujeto colectivo y de derecho y en la promoción de distintas políticas de afirmación cultural.

Asimismo, vimos cómo en su itinerario en la “casuística indígena”, tal como titulaba a su “lucha”, impulsó categorías de pertenencias indígenas más inclusivas. Tratándose de construcciones de aboriginalidad situadas, identificamos que –a fines de los noventa– Deonísio se encontraba apelando a una doble categoría de identificación como kolla-diaguita calchaquí o a otras formas en que esa unificación fue rotulada: como pueblo originario “del cerro” o de las “montañas”, lo que otros actores sociales rotulan –como vimos– como “*tierras altas*”. A principios del 2000 esa categoría aglutinante se encauza en otra, una categoría supraétnica mayor: la de “pueblos andinos” o “pueblo qullano”. El anclaje en la “andinidad”, otredad indiscutida, se torna el lugar legítimo desde el cual reivindicar la especificidad del pueblo diaguita y su particularidad cultural. Muestra los caminos que siguen los emprendimientos de traducción que suponen reivindicar una ciudadanía especial y utilizar los lenguajes estatales, dando cuenta de los procesos de mediación y negociación entre marcaciones de alteridad y narrativas subalternas y hegemónicas.

Abordamos así cómo Deonísio fue construyendo los límites y los contenidos específicos de “lo andino”. Atendimos a la inscripción de “prácticas” y de “emblemas” que desde su apuesta objetivarían de una manera específica la diferencia cultural, en un contexto donde los clivajes hegemónicos de marcación indígena –la lengua– son redefinidos.

El énfasis en la “lucha” por el derecho a la “identidad indígena” y por el reconocimiento de los aportes y legados culturales de los ancestros indígenas en la salteñidad, es indicador de las condiciones de posibilidad de qué y cómo los actores pueden demandar dentro del devenir del accionar del Estado y de los límites que impone la hegemonía en un contexto singular. Este “*tope*” en el periodo analizado era la “lucha por lo cultural”. Sin embargo, también señalamos que estas prácticas de reclamo y demandas se presentan como “*disimulo*” (Briones, 2014), tras las cuales se entroncaba la lucha por la tierra y el territorio, como evidencia el proyecto de expropiación de Finca Jasimaná impulsado por Deonísio.

Lo abordado respecto a la vinculación de Tolaba con referentes estatales en sus diversos niveles, nos permite tomar distancia de aquellas lecturas que describen a esos vínculos como clientelares y/o por cooptación, para reposicionar cómo las agencias indígenas van modelando el campo de fuerzas, las tensiones, las negociaciones y los recursos para fines y canales propios.

CAPÍTULO 4

LA “LUCHA POLÍTICA”

Introducción

En el capítulo anterior abordamos ciertos aspectos de los proyectos y las heterogéneas estrategias de reconocidos militantes diaguitas de fines de 1990 y principios del 2000, anudadas en sus singulares búsquedas por validar las demandas y los reclamos del pueblo diaguita en Salta y legitimarlo como sujeto político. De esta forma, atendimos a cómo esas prácticas eran planteadas como un eje directriz –aunque no el único– del reconocimiento formal de estos colectivos por parte del Estado provincial, que hasta entonces no los contemplaba como sujetos indígenas de atención estatal.

Mientras se desplegaban estas experiencias novedosas de organización y cuestionamiento de categorías de clasificación social, junto a las modificaciones que acarreaban estas cuestiones en la interrelación de los actores diaguitas con el Estado, otro grupo de actores en Salta se encontraba tomando distancia de los términos y las modalidades de “lucha” definidas y asumidas por los primeros. La discordancia los llevaría a apostar por la construcción y consolidación de un proyecto colectivo de considerable envergadura, materializado en la constitución de una organización diaguita de alcance regional: la Unión Diaguita Regional (ODR). Formalizada en 2005 y bajo el liderazgo de representantes de las comunidades diaguitas tucumanas, esta organización nucleaba inicialmente a más de treinta comunidades de Tucumán, Catamarca y Salta, y posteriormente se fueron incorporando otras de Santiago del Estero y La Rioja. La ODR llegó a estar constituida por más de ochenta comunidades de estas cinco provincias hacia el 2010, año en que se fracturó en organizaciones de funcionamiento autónomo circunscriptas a las fronteras provinciales.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Este proceso será abordado en detalle en el Capítulo 5.

Con el fin de dilucidar los modos a través de los cuales se fue entramando y erigiendo el proceso organizativo de las comunidades diaguitas a nivel regional, así como el modo singular en que los actores de Salta aportaron a ese proyecto colectivo, en este capítulo reconstruimos como evento la constitución, conformación y el devenir de la ODR desde una perspectiva histórico-procesual. Recorremos un amplio arco de tiempo que en términos cronológicos inicia en la década de 1970, sobre la cual los actores anclan sus gérmenes, hasta el año 2010, cuando ocurre su fisión. Nos interesa desentrañar algunas condiciones de posibilidad que confluyeron y operaron contextualmente para gestionar, construir y consolidar la organización.

El capítulo está organizado en tres partes. En la primera parte recomponemos los momentos fundacionales de la organización diaguita regional, señalando ciertos contenidos que dieron lugar, cuerpo y sentido a su proyecto político. Esbozamos así el mapa social de los agentes y prácticas desde los cuales se inscribe esta apuesta colectiva, atendiendo a cómo se traman y desenvuelven en territorio salteño. Los hacedores de esta red de articulación entre comunidades diaguitas en la provincia, la identificamos y nominamos como la primera generación de dirigentes de la organización.

Como adelantamos, la nacencia de este proyecto transprovincial entraña la labor de generaciones de dirigentes indígenas y su devenir condensa experiencias e intentos de organización previa. En esa dirección, en el segundo apartado analizamos la conformación de la ODR en relación a experiencias organizativas precedentes, tal como indican los actores.

Por último, en la tercera parte examinamos los sentidos y los móviles que llevan a la dirigencia diaguita salteña a sumarse a la organización diaguita madre, buscando dilucidar cómo definen la “lucha” desde este espacio de pertenencia, cómo se posicionan con respecto a otros grupos de militancia diaguita y cuál su forma de relacionamiento con los distintos niveles de estatalidad.

1. La conformación de la Organización Diaguita Regional

Durante los días 2 y 3 de Julio del 2005 se realiza en la localidad tucumana de Colalao del Valle un evento que luego sería considerado como la primera “asamblea” de la ODR, con la presencia más de treinta “delegados” o “representantes” de comunidades diaguitas de Tucumán, Salta y Catamarca. Allí se determina el nombre de la organización y se firma

lo que los actores llaman la “Declaración de Compromisos”, un escrito en el que se plasman los primeros consensos en torno a los objetivos propuestos por este grupo y los criterios en cuanto a su forma de trabajo (Anexo N° 3).

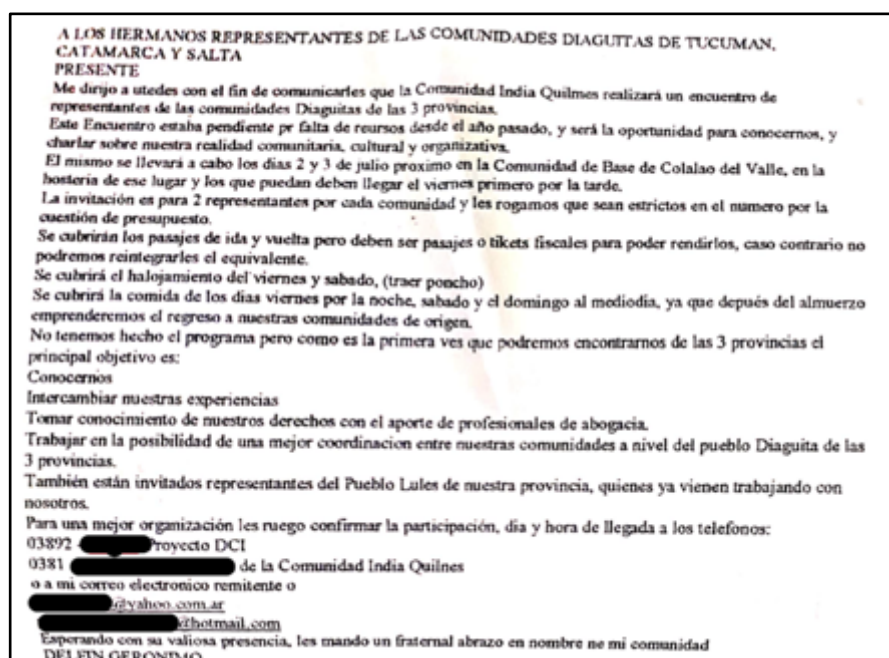
Tabla 3. Declaración de Compromisos de la Organización Diaguita Regional.	
1. Promover los derechos indígenas en los Pueblos de la Nación Diaguita y a que el Estado Nacional y Estados Provinciales se comprometan a cumplir y aplicar eficazmente todos los derechos y los instrumentos internacional relacionados con los derechos humanos en lo que se refieran a los pueblos indígenas en consulta y con la participación, plena y efectiva participación de nuestros pueblos de la Nación Diaguita. 2. Continuar la reconstitución de la Nación Diaguita, a fin de consolidar la plena institucionalización, en consulta y con la plena y efectiva participación de las comunidades de base. 3. Consolidar las alianzas y estrategias a fines de defender nuestras tierras, territorios, recursos y patrimonio cultural e histórico. 4. Promover la espiritualidad e identidad de nuestra Nación Daguita en todos los Pueblos que la componen. 5. Que momentáneamente ninguna organización nacional o institución de pueblos indígenas se atribuya la representación de nuestra Nación Diaguita.	
Fuente: transcripción de documento elaborado por la organización, con fecha 3 de Julio de 2005. Ver complete en Anexo N° 3.	

En la Memoria de aquella primera asamblea de la ODR, en 2005, se explicita que la ODR se propone constituirse en “representante” de la “nación diaguita”, definiendo como sus objetivos los siguientes puntos: 1) Defender el territorio y diseñar estrategias para la regularización y titularización de las tierras; 2) Exigir políticas que aseguren la salud y la educación intercultural; 3) Rescatar y controlar el patrimonio arqueológico; 4) Revitalizar aspectos de la cultura ancestral a través de la tradición oral, como costumbres, conocimientos medicinales, geográficos, literarios, etc.; 5) Difundir la historia de los líderes y de la organización política de la Nación Diaguita, con el fin de recuperar la identidad de modo autogestionario (realizado por la propia gente); 6) Promover el desarrollo político, económico, social y cultural en su propia clave cultural; 7) Exigir a los Estados nacionales, provinciales y municipales, así como a distintas instituciones, la consulta previa a los estudios científicos. En torno a estos objetivos, dos cuestiones se constituyeron en articuladoras de tal espacio colectivo, y en el siguiente orden de prioridad. Primero, la “lucha” por la “defensa” del “territorio ancestral” y la regularización en materia de posesión y propiedad de esas “tierras comunitarias”.

Segundo, la reivindicación de su identidad indígena y la efectivización de sus derechos particularizados en tanto pobladores originarios.

Aunque es considerado como el evento fundacional de la organización, algunas evidencias nos permiten sostener que los intentos por gestar este espacio aglutinador transprovincial se retrotrae a tres años atrás al menos, en 2002. Se trata de una carta de invitación al encuentro de “representantes de las comunidades diaguitas” de Salta, Tucumán y Catamarca, a realizarse en Julio de 2002 en Colalao del Valle. Firmada por un delegado de la Comunidad India de Quilmes y quien obraría de allí y en adelante como secretario general de la ODT, Darío Gerón. Este documento –que circuló en versión papel y por mail– deja en claro cuál era el fin de ese encuentro fraternal: conocer las “experiencias y realidades comunitarias, cultural y organizativa” y “trabajar en la posibilidad de una mejor coordinación de nuestras comunidades a nivel pueblo diaguita de las tres provincias” (Ilustración N° 14). Allí añade también que por cuestiones presupuestarias ese encuentro no había podido efectuarse en el 2002, no obstante, podemos deducir que el proyecto de la organización estaba ya delineado y las redes de contactos establecidas, con considerable anterioridad al 2005.

Ilustración 14. Invitación al encuentro de representantes de las comunidades diaguitas de Salta, Tucumán y Catamarca, a realizarse en Julio de 2002 en Colalao del Valle



Fuente: Mail facilitado por Ariel Sato en marzo de 2012, receptor del correo.

En tanto instancia de articulación entre comunidades diaguitas, este espacio se constituye como apuesta al encuentro, a la toma de decisiones y a la cohesión de grupos pertenecientes al mismo pueblo. Su operativa estaba sujeta a la realización de “asambleas”, es decir, espacios de discusión, de toma de decisión y de generación de acuerdos para la realización de iniciativas y acciones conjuntas. Estas asumían tres formatos, correspondientes a distintos niveles de funcionamiento de la organización: las “asambleas comunales”, donde asistían comuneros y sus autoridades; las “asambleas provinciales”, donde a partir de los mandatos comunitarios se consensuaban y se construían los mandatos zonales o provinciales; estos últimos eran presentados por los delegados provinciales de la ODR en las “asambleas generales” de la organización. Las mismas se realizaban en diferentes coordenadas de los Valles Calchaquíes, decisión sujeta a acuerdos previos o determinadas circunstancias y acontecimientos que ameritaran pautar su realización en un lugar específico de la región. A estos encuentros asistían principalmente los delegados de las comunidades miembro.

Invocando la configuración social del pueblo en el pasado prehispánico, la ODR se propuso, según dirigentes diaguitas de la comunidad de Amaicha del Valle y de la comunidad India de Quilmes,¹⁴¹ “reconstruir la nación diaguita, obviando las fronteras provinciales”. De modo singular apuntaba a “anexionar” a las comunidades diaguita de la región para “luchar unidos” y “encontrar respaldos entre las comunidades, en lugar de trabajar solos” en cuestiones de interés y problemáticas comunes. Respecto a la definición de estos intereses compartidos, a partir de una reseña histórica elaborada por la Organización Diaguita de Tucumán (ODT) en donde se alude a este proceso en su fase inicial, podemos identificar la “recuperación el territorio”, haciendo frente a la violencia de la “enajenación territorial” y al saqueo de sus recursos naturales, así como el impulso de la “toma de conciencia” y valorización de la identidad diaguita, junto a la socialización y “empoderamiento” del derecho indígena.¹⁴² Estos definieron los objetivos de la organización, enunciados líneas arriba. En términos nativos, “organizar el pueblo” refiere al trabajo en red con comunidades pertenecientes al pueblo mediante las cuales es posible producir el despliegue de un cuerpo coherente de estrategias, tácticas y objetivos, a modo de encauzar las demandas colectivas y unificar las acciones reivindicativas.

¹⁴¹ Entrevista a Marcelo Quipildor, agosto de 2015. Conversación informal con Franco Córdoba (cacique de la Comunidad India Quilmes), marzo de 2015

¹⁴² Documento: ODT, Reseña histórica, 2012.

En la conformación de esta organización madre se destaca la labor de un heterogéneo conjunto de actores, cobrando especial importancia el asesoramiento y acompañamiento de dirigentes de las comunidades indígenas tucumanas de Amaicha y Quilmes. No es casual que el proceso organizativo iniciara en Tucumán, no sólo por los antecedentes históricos aludidos sino también porque la lucha por el “territorio” se remonta, al menos, al siglo XIX, motorizada por la Cédula Real, documento colonial que reconoció un territorio propio a las parcialidades quilmes y amaichas en 1716 (Sosa, 2015a y b). Parte de estas tierras, correspondientes a la actual comunidad Indígena Amaicha del Valle, fueron titularizadas en 1995, siendo hasta el presente las únicas propiedades diaguitas titularizadas del país.

Algunos dirigentes reconocidos por sus pares como los “precursores” de la ODR, traían consigo las experiencias de sus familiares, las memorias y los documentos producidos en el Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes en la década de 1970 y habían acarreado sus pasos por el AIRA, entre ellos Darío Gerón y Franco Córdoba.¹⁴³ Otros, en cambio, eran más jóvenes y fueron distinguidos como “juristas indígenas” que destacan por su labor tanto de “socialización” de las herramientas del derecho como en la orientación y asesoramiento legal a comunidades diaguitas en instancias de litigios de tierras, incluyendo las asentadas en Salta, como veremos. Se trata de Manuela Flores, de la comunidad de Quilmes, y de Emanuel Núñez¹⁴⁴, cacique en reiteradas oportunidades de la comunidad de Amaicha. Al haberse graduado en Buenos Aires como abogado bajo la guía de Eulogio Frites, y haber conformado con éste la Comisión de Juristas Indígenas de la República Argentina (CJIRA), la trayectoria del último es paradigmática.

En este mapa de actores destaca Ariel Sato, un salteño que siendo muy joven migra a principios de la década de 1980 a Buenos Aires, junto a sus padres y hermanos por razones laborales. Él y su padre se dedicaron al rubro de la construcción y a la confección de artesanías “diaguitas”, principalmente con metales y cerámicas, las cuales luego vendían en la Feria de artesanías en Capital Federal. Durante una entrevista que le realizamos en el año 2014, Ariel aludía al hecho de que, a principios de 1990, por vínculos de

¹⁴³ Algunos aspectos relacionados a las trayectorias han sido abordados en los trabajos de Pierini (2012; 2014; 2017; 2020).

¹⁴⁴ Ciertos aspectos son destacables, aportando a su consagración y empoderamiento como líder indígena regional: su estancia en Estados Unidos a través de una beca ganada en la Organización de los Estados Americanos, su experiencia como consultor indígena en la Organización de las Naciones Unidas e integrante indígena de los redactores de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en las Naciones Unidas (Rodríguez y Boullosa, 2014).

consanguinidad y parentesco –relaciones producto de experiencias de desplazamiento y relocalización– conoció algunos dirigentes diaguitas tucumanos que realizaban gestiones allí, principalmente aquellos vinculados al movimiento indígena setentista. Sin embargo, fue recién a fines de esa década y en los comienzos del 2000 cuando se produce un mayor estrechamiento de los vínculos con sujetos destacados de los procesos organizativos de la Comunidad India de Quilmes y Amaicha, evidente en la medida en que se empiezan a compartir espacios de discusión respecto a los pueblos indígenas y a los marcos del derecho específico de los mismos en torno al medio ambiente, a la educación y al fortalecimiento cultural.

En esta confluencia progresiva de actores y sus búsquedas, un evento es particularmente destacado por Sato: un “encuentro mundial de medio ambiente” que habría tenido lugar en 1996, en Buenos Aires, donde –según su relato– las comunidades de Amaicha y Quilmes presentaron su postura acerca de la biodiversidad, el cuidado del medio ambiente y sobre las tierras indígenas. Este evento y lo que propicia –la vinculación entre sujetos– constituye para el dirigente un “disparador”, un punto de inflexión a partir del cual empieza a gestar su intención de retorno a Salta con el objetivo de “organizar” a las comunidades diaguitas de la provincia. Otro hito importante es su participación en talleres sobre derecho de los pueblos originarios en Tucumán, a principios del 2000, durante la ejecución de un programa de desarrollo financiado por entidades multilaterales para pueblos indígenas, el ya mencionado Programa de Desarrollo de Comunidades Indígenas (DCI), que abordaremos líneas adelante.¹⁴⁵

Estos vínculos cobrarían mayor importancia a fines de 1990, cuando Sato finalmente regresa a Salta y se instala en las afueras de la capital salteña. Así, desde el 2001 aproximadamente, participa en la conformación de una comunidad urbana, la comunidad Juan Calchaquí (Ver Introducción y Sabio Collado, 2021), impulsando a la par el autorreconocimiento indígena de familias vallistas y la tramitación de las personerías como comunidades originarias. Así, fue tejiendo redes en los Valles Calchaquíes de Salta, primeramente, en el sector sur, para forjar la organización regional. Esta labor que Darío Gerón –uno de los agentes más destacados en la creación de dicha organización– define metafóricamente como “de puente” con el resto de las comunidades de Salta, habilita el

¹⁴⁵ Entrevista a Ariel Sato, febrero de 2014.

reconocimiento de Ariel como “co-fundador” de la ODR.¹⁴⁶ Como sostuvimos en el Capítulo 3, algunas comunidades diaguitas estaban previamente constituidas como asociaciones civiles y trabajaban articuladas o en vinculación al espacio grupal comandado por Tolaba, entre ellas la comunidad El Divisadero de Cafayate, Eco Museo de Amblayo y las comunidades de Jasimaná, Animaná y Condor Huasi del departamento de San Carlos. Este salteño intenta anexarlas al proyecto colectivo regional siendo, de hecho, la mayoría de las comunidades mencionadas en las entrevistas como las primeras en sumarse a la ODR.¹⁴⁷

Si bien un grupo de referentes y autoridades comunales tucumanas se encontraba recorriendo los territorios desde considerable tiempo atrás¹⁴⁸, la constitución de la organización supracomunal inaugura nuevos derroteros: los dirigentes de esa provincia comienzan a recorrer, primero, el sector tucumano del Valle Calchaquí, luego Salta y Catamarca, para finalmente transitar y conectarse con comunidades de La Rioja y Santiago del Estero. Estos “caminantes” y sus tempranos recorridos les permitieron elaborar diagnósticos acerca de la realidad del “mundo diaguita”, hallando que las “situaciones de explotación e inseguridad territorial eran las mismas”.¹⁴⁹ Al respecto, Darío Gerón en una entrevista que le realizamos en 2005, en el Paraje El Paso, en Tucumán, sostuvo:

“En el 2001-2002 empezamos primero a contactarnos con las comunidades que venían trabajando en Tucumán, ni siquiera aquí estaba el vínculo. Venía cada uno por su lado tratando de conseguir su personería. Y bueno, ahí se plantearon una serie de talleres en Quilmes y fuimos caminando a Tafí, a Alta Montaña, viajando a las comunidades a hacer reuniones, que eran tres días de reuniones para tratar de explicar el tema de los derechos y cómo estábamos organizados nosotros y cómo podía ser la organización y la necesidad de juntarse. Intervenimos y acompañamos en el armado de estatutos, que en ese entonces eran asociaciones civiles. La gente no lo tenía muy claro, ayudamos

¹⁴⁶ Entrevista a Darío Gerón, marzo de 2015.

¹⁴⁷ Entrevistas a Ariel Sato, Lucio Vargas y Edmundo Condorí, noviembre de 2011 y junio de 2012. Entrevista Ariel Sato, marzo de 2014. Entrevista a Gloria Rencijes, abril de 2013. Entrevista Nilda Campos y Edgardo Gutiérrez, febrero de 2017. Entrevista a Hugo Coronel, junio de 2017.

¹⁴⁸ Rodríguez y Boullosa Joly (2014) analizan los viajes de cuatro figuras de autoridad de la comunidad de Amaicha del Valle entre principios del siglo XIX y los inicios del siglo XXI. Los mismos fueron realizados con el propósito de representar a la comunidad en variados temas, siendo destacada la búsqueda por asegurar la tierra.

¹⁴⁹ Entrevista a Marcelo Quipildor, marzo de 2017.

mucho con eso. En Salta trabajamos de modo parecido, desde 2002 o 2003, aunque empezamos a participar más fuertemente desde el 2005, que formamos la ODR. Hemos hecho varias reuniones allí, fuimos a la comunidad de Animaná, hemos ido a Jasimaná, hemos hecho reuniones en Cafayate, en el Divisadero, aunque no ha sido tan continuo el trabajo como fue aquí” (Entrevista a Darío Gerón, marzo de 2015).

Según estos dirigentes, las prácticas de “caminar” y “recorrer el territorio” perseguían el objetivo de impulsar la “toma de conciencia” respecto a la identidad y “empoderar” a las comunidades sobre sus derechos. La socialización de los sentidos de la “autonomía territorial” y la proclamación de esta como derecho de la población indígena, fue acompañada con otras iniciativas de relevancia, entre ellas la exhortación a los comuneros que vivían en calidad de arrenderos, pastajeros o medieros a que “dejen de pagar arriendo”,¹⁵⁰ enfrenten al “patrón” y/o al “terrateniente”, promoviendo la conformación de éstas como comunidades de acuerdo a los parámetros establecidos por el Estado y su anexión a una organización mayor, que luego tomaría cuerpo en la ODR. Específicamente, la relación moral que urdía los heterogéneos acuerdos de residencia-trabajo se presentaba como un importante obstáculo en la concreción de las propuestas de estos “caminantes”, por lo cual la lucha se planteaba la urgencia de disolver dicha relación. Al respecto Gerón agrega:

“Había esa necesidad de conocer el derecho, de apoyar y de que la gente tome valor, tome conciencia y se anime a enfrentar al terrateniente. Que se anime y sepan por qué los están por desalojar, cuáles son los intereses y por qué tienen que resistir (...) En Casas Viejas [ubicada en el sector sur del Valle de Taí], por ejemplo, el conflicto con el terrateniente era muy fuerte, el tipo venía y te encerraba las vacas y elegía las mejores y se las llevaba y era así. Había que enfrentarse y convencer a la gente que eso se podía dar vuelta” (Entrevista a Darío Gerón, marzo de 2015).

Desde los años setenta, al menos, esta configuración social de patrón-peón y sus pactos morales venían metamorfoseándose, a la par de importantes transformaciones

¹⁵⁰ Se destaca la insistencia del no pagar más el arriendo y el pastaje como vía y expresión del reclamo territorial de relativa profundidad histórica y continuada hasta el presente en la región, siendo registrada por Pierini (2014) en la zona tucumana desde los años sesenta y setenta, incluso antes.

económicas y productivas a lo largo de los Valles Calchaquíes. Un aspecto central de este resquebrajamiento remite a la heterogeneidad de modos en que los titulares dominiales empezaron a diseñar las salidas de las familias residentes dentro de las fincas, apelando a distintos tipos de acuerdos que habilitaban resoluciones pacíficas en algunos casos o medidas que precisaban recurrir a la justicia o a la fuerza en el caso de aquellos que se resistían. En parte, la salida respondía a la imperiosidad de los terratenientes o terratenientes empresarios de disponer de los espacios para emprendimientos vinculados al turismo, o para correr las fronteras productivas, lo cual conllevaba el avance sobre espacios donde las familias tenían sus huertas o sus corrales. Por otra parte, la innovación e incorporación de tecnología en el proceso de producción liberaba mano de obra que anteriormente había sido requerida. De este modo, la disponibilidad de mano de obra, aspecto otrora atractivo de los Valles, caduca a partir de los noventa y comienzan a ponerse de relieve sus bondades naturales para emprendimientos agrícola-ganaderos, mineros, turísticos e inmobiliarios (Villagrán, 2013 y 2019; Vázquez, 2015; Vázquez y Aguilar, 2015).

Estos patrones de transformación económica en la región movilizaron a los integrantes de las comunidades a apostar por la gestación de un proyecto colectivo. Al respecto, Ariel Sato sostiene que la escalada de los conflictos territoriales, en momentos de profundización de efectos de las “políticas neoliberales”,¹⁵¹ condujo a la necesidad de construir esta instancia de trabajo en red y desde ese lugar menguar los efectos “de hambre y pobreza” que describían las condiciones materiales de vida de los vallistas y su incertidumbre jurídica respecto a la tierra que ocupaban. Pero esta gesta organizativa, además de significar una “estrategia de autodefensa”, apuntaba a frenar los desalojos y a desterrar formas de vida semiserviles que caracterizaban la vida en las fincas.

En la reconstrucción de la trama social que dio lugar a la creación de la ODR, consideramos que en Salta la realización de las Jornadas Culturales Diaguitas Calchaquíes cumplió un rol estratégico en la intersección de los agentes mencionados y en las que también confluyeron otros actores provenientes de distintos puntos del Valle y fuera de él, con pertenencias tanto indígenas como no indígenas.¹⁵² Éstas se han realizado

¹⁵¹ Entrevista a Ariel Sato y Lucio Vargas, julio de 2013.

¹⁵² En la realización de estas jornadas, principalmente sus primeras ediciones, se le atribuyó un papel destacado a Osvaldo Maidana, un profesor de la carrera de Ciencias de la Educación de la Facultad de Humanidades de la UNSA, al cual se reconoce por “contribuir a despertar y fortalecer la identidad diaguita” en ese sector del valle. De forma singular, la Escuela de Antropología acompañó con la presencia y

consecutivamente desde el año 2000 hasta el 2019, bajo la organización de la presidenta de la Biblioteca Popular Juan Calchaquí del pueblo de San Carlos (capital de departamento homónimo) y cacica de la Comunidad Diaguita Calchaquí Condor Huasi, de la Quebrada de San Lucas, Ana Ruiz. De acuerdo a testimonios de dirigentes diaguitas, tanto salteños como tucumanos, estas reuniones habilitaron espacios de encuentro que permitieron articular trayectorias de personas, poner en circulación sapiencias y dar a conocer situaciones de vida de las comunidades en el valle.

Asimismo, las Jornadas se constituyeron en espacios singularmente destinados al abordaje de los procesos históricos en la región y a la reflexión en torno a la identidad indígena y a la “cultura ancestral” en el valle. Allí se buscaba “revalorizar” elementos constitutivos de la identidad diaguita calchaquí, de la lengua kakana y de otras expresiones culturales como las coplas y las ceremonias ancestrales.¹⁵³ En una entrevista publicada en un periódico producido por comunicadores diaguitas de Salta, la cacique diaguita Ana Ruiz sostiene que:

“Desde la biblioteca y con las jornadas se comienza una toma de conciencia, se comienza a rescatar la identidad, ahí es donde uno descubre su propia identidad, y empieza a hurgar con la pala la historia. Estos espacios nacen justamente porque observábamos que la gente desconocía su propia historia. Nace de la obligación moral de empezar a organizar las charlas, a trabajar en las escuelas, a hacer cursos sobre la vida de Juan Calchaquí, quien era, la historia del Valle (...) Las Jornadas también eran para crear el espacio a nuestros hermanos para que expongan sus problemas” (Entrevista a Ana Ruiz 2014, publicada en Periódico Pueblos Originarios J’Ham Jairimti).

Resulta relevante y sugerente vincular los contenidos y la ejecución de estas jornadas con el trabajo previo de articulación que Deonísio Tolaba había impulsado, con las comunidades aledañas de Condorhuasi, Animaná y El Divisadero. De igual modo, observamos que la defensa y revalorización de la dimensión “cultural” –algo que sería posteriormente criticado por dirigentes diaguitas vinculados a la ODR como una lavada de cara del problema más acuciante: la tierra– sugiere una afinidad

eventualmente con la organización de las mismas, al menos desde 2006. Entrevista a Ana Ruiz, junio de 2019.

¹⁵³ Conversación informal con Ana Ruiz, junio de 2019.

entre éste y la labor de Ana a través de las jornadas, aunque algunas voces remarcan que el vínculo inicial con las Jornadas había sido establecido con Eustaquio Guanuco antes que con Tolaba.¹⁵⁴

Además de las Jornadas, otro evento significativo en la trayectoria de la ODR fue la creación de la bandera diaguita (Ilustración N° 16). Referido como símbolo propio, su construcción fue objeto de trabajo y atención desde la formalización de la organización en 2005, siendo especialmente impulsada por Cesar Fuentes, diaguita salteño con residencia en Buenos Aires, quien a partir de aquel momento asume el rol de delegado de la entidad diaguita regional y posteriormente lo haría en torno a la ODS, desde 2010 hasta el presente.

Este símbolo fue consensuado y validado en una asamblea general de la organización algunos años más tarde, en noviembre de 2009 en El Mollar (Tucumán), con la presencia

Ilustración 15. Afiches de las Jornadas Culturales Diaguitas Calchaquís



Fuente: Internet.

¹⁵⁴ Conversación informal con Hugo Coronel, septiembre de 2018.

de referentes comunales de Salta, Catamarca, La Rioja y Santiago del Estero. Como bandera del pueblo nación diaguita, su “simbología” representa y condensa elementos de carácter “cultural y político” de origen ancestral (Tabla N° 4). De esta manera, en la reseña histórica elaborada posteriormente por la ODT se enumeran los elementos que conforman el emblema y los sentidos atribuidos a ellos, aludiendo a que:

“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” (ODT, Reseña histórica, 2012).

Como expresa en el extracto citado, la guarda, los colores y la iconografía del suri, el

Ilustración 16. Bandera diaguita



Fuente: Blog ODT

sapo, el jaguar, el cóndor y el personaje humano ubicado en el centro de la bandera, son representaciones del arte prehispánico del área valliserrana del NOA, denominadas en el campo arqueológico como pertenecientes a las sociedades o culturas Aguada y Santamariana (entre el siglo XI y el XV). Inscriptos estos diseños en la alfarería y el arte

rupestre, devienen anclajes materiales, de considerable profundidad histórica: se constituyen en archivos diaguitas.

Tabla 4. Elementos y significados de la bandera diaguita

<u>BANDERA DIAGUITA</u>
Chacana: <i>reflejada en la guarda del entorno, es la síntesis de nuestra espiritualidad como pueblo andino.</i> Suri o avestruz americano: <i>para nuestros antepasados este animal representaba el viento que anunciaba las lluvias. Por la relación del agua con la fertilidad de la tierra, fue considerado sagrado, y sus movimientos fueron imitados por nuestros mayores en las danzas en las que se pedía agua.</i> Cóndor: <i>es el ave que vuela más alto. Su capacidad de adaptación le permite vivir en lugares como las heladas Cordilleras, donde nadie más puede llegar, y tener una visión del mundo única. Por estas y otras virtudes ha sido considerado por nuestros mayores como el mensajero entre nosotros y los espíritus que moran en las inaccesibles montañas, simbolizando también al espíritu del aire.</i> Rana, sapo o “ampatu”: <i>por su capacidad de percepción que le permite saber con antelación los cambios de tiempo y la llegada de las lluvias fue considerado por nuestros mayores como sagrado, relacionando la leyenda de su origen o aparición con los anunciadores de la lluvia.</i> Uturungo, yaguareté o tigre over: <i>está relacionado con las prácticas médico – religiosas de nuestros mayores, cuyos maestros y sacerdotes supieron interpretar y emplear las virtudes de su capacidad visual nocturna, su astucia y habilidad para mimetizarse. La leyenda que llega hasta nuestros días nos habla de esta metamorfosis hombre – felino.</i> Círculo: <i>Representa la concepción de nuestros mayores sobre las leyes naturales que rigen nuestra existencia donde todo tiene un retorno, basada en lo práctico como en lo intangible. El sistema solar es circular como nuestro planeta, los ciclos productivos y nuestra existencia misma. Asimismo, su color representa al astro central que rige nuestro sistema, el Sol dador de vida.</i> Hombre: <i>Personaje dentro del círculo, representando al diaguita, no como centro de todo, sino como un ser dependiente de todos los elementos que lo rodean.</i>
Fuente: Reseña histórica ODT, 2012

Desde una apropiación singular, cada elemento que compone la bandera se articula a lo que los actores definen como un sistema social basado en la “dualidad, la reciprocidad y la complementariedad”. En unas Jornadas realizadas en 2011, Juan Coronel, otro referente de la comunidad de El Divisadero, sostenía que los significados de éstos están asociados a “bienes sagrados que permiten vivir”: el agua (sapo o rana), el aire (cóndor),

el fuego (jaguar) y la tierra (suri). El hombre aparece en el centro, no en referencia a su centralidad, sino a su “dependencia” con ese todo. Allí se representan los elementos necesarios para el “desarrollo de la vida, el calendario agrícola con la rotación de los cultivos, la conservación de las semillas, los pastoreos y la caza, la sabiduría, la espiritualidad, el idioma simbólico y la historia oral”.¹⁵⁵

En tanto “arte, cultura y simbología de una cosmovisión del pueblo nación diaguita” se reivindica la ancestralidad y la “pervivencia” de estos elementos de un pueblo que en el pasado y en el presente “reivindica su territorio”. En esta dirección, en un trabajo colaborativo donde se discute el rol de la Arqueología y los modos diferenciales en que esta ciencia y las comunidades conciben las materialidades, el diaguita Cesar Fuentes sostiene que:

“Cualquier elemento que esta disciplina denomina como arqueológico para nosotros es un signo de nuestra preexistencia. Es un vínculo entre nuestros pueblos en el presente y nuestros pueblos en el pasado. En nuestra cosmovisión nada es una cosa por sí sola. Siempre hay una relación de vida. Tomemos por ejemplo una vasija cerámica antigua. Está diseñada de alguna manera, tiene cierto simbolismo impreso. De la manera que fuera, ahora esos símbolos están conectando algo, están contando algo que tiene que ver con la vida de alguien, con la vida de un pueblo, y a la vez está contando la historia de ese pueblo. ¿Y qué vincula? Nos vincula a nosotros. Ese elemento en contexto y junto con el sujeto, que es parte de ese objeto, conforman una relación. Y eso va más allá del simple objeto. Nosotros entendemos que hay una vida, cada objeto tiene vida. Se suele pensar que lo que tiene vida es aquello que se mueve o que late, sin embargo, para nosotros tiene vida cada elemento: un telar, un hacha de piedra, una vasija. Cualquier hecho cultural. Para el pueblo diaguita esos objetos son vinculantes. Por ejemplo, en una asamblea, cuando aparece uno de esos elementos que se denominan arqueológicos, aparece el símbolo que unifica. Es un conector” (Acuto y Fuentes, 2014:191).

¹⁵⁵ Intervención de Juan Coronel en Jornadas de Pueblos Originarios, Identidad y Derechos Territoriales, realizadas en septiembre de 2011. Organizadas por la ODS, la DADI y la UNSa, tuvieron lugar en la sede centro de la universidad, en Salta Capital.

1.1. Entre el “trabajo a pulmón”, los impulsos de los programas de desarrollo y la adhesión al kirchnerismo

La ODR se erige a partir de un minucioso trabajo de “recorrido” del territorio, de la construcción de una red de relaciones y agentes sociales, de un entretejido de solidaridades cuyos hilos funcionan como canales transmisores de información, asesoramiento y acompañamiento. Aunque el “trabajo a pulmón”, aquel solventado económicamente por los propios actores, definiría de modo sustancial la labor de la organización, los testimonios coinciden en que su consolidación en 2005 fue en gran medida impulsada por las actividades y financiamientos provenientes de un proyecto de desarrollo otorgado por entidades multilaterales en el 2000 a las comunidades de Amaicha del Valle y de Quilmes. Se trata del ya mencionado Proyecto de Desarrollo de las Comunidades Indígenas, financiado por un convenio de préstamo entre el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento y la República Argentina del año 2000, iniciado oficialmente en octubre del 2001 y con continuidad desde 2003 al 2007 (Escolar, 2012). Este proyecto desembarca en tres áreas-comunidades del país como experiencias piloto, comunidades que contaban con personería jurídica y con la titularidad colectiva de las tierras, o en proceso de su consecución. Ellas eran las comunidades mapuches de Pulmarí en la Provincia del Neuquén; la Comunidad del Pueblo Kolla de Finca Santiago en la Provincia de Salta, y las comunidades diaguita-calchaquí mencionadas de Tucumán. Estas reciben los fondos en calidad de subsidio.

En plena crisis económica y en un claro proceso de retracción estatal destinado al ajuste a través de medidas neoliberales, el objetivo perseguido por el DCI era *“establecer las bases para el desarrollo a través de iniciativas que surjan de cada comunidad y para la gestión de los recursos naturales en las tierras indígenas”*, incluyendo *“el fortalecimiento de la organización social y la cultura, la formulación de planes locales para el desarrollo y recursos naturales”* (Banco Mundial, 2000:6, citado en Carrasco et al., 2008).

Ponderando los recursos retóricos de la participación y de la autogestión, el proyecto y los subproyectos que lo conformaron definían tres lineamientos básicos: 1) el fortalecimiento social y cultural de las comunidades indígenas, 2) la planificación de la gestión de proyectos productivos de desarrollo y 3) el manejo y aprovechamiento sostenibles de recursos naturales de las comunidades locales. En las comunidades

diaguitas tucumanas, el financiamiento fue principalmente dirigido al cumplimiento de los objetivos entroncados en los primeros dos ejes. Según el informe final del DCI y en coherencia con los relatos de los dirigentes indígenas y ejecutores,¹⁵⁶ una considerable parte de los subproyectos estuvo destinada a la recuperación de los sistemas productivos y de mejoramiento del acceso al agua fundamentalmente para riego, el afianzamiento de algunas actividades referidas a la actividad turística y artesanal y el fortalecimiento de las organizaciones comunitarias.

Con relación a este último aspecto, se enfatizan dos espacios de trabajo. Primero, los testimonios destacan que este proyecto permitió financiar viajes y “talleres de formación” dirigidos a representantes indígenas y a las organizaciones comunales en miras a “fortalecer” las capacidades de liderazgo. Los contenidos impartidos por técnicos abogados, pero también por los propios dirigentes indígenas, apostando a socializar el conocimiento de los derechos indígenas, a “empoderar” a las comunidades con estas herramientas y a mejorar su capacidad de gestión y formulación de estrategias en situaciones de conflicto territorial. En este caso, los “técnicos jurídicos” fueron los abogados diaguitas Emanuel Núñez y Manuela Flores. Asimismo, a la par de acompañar en distintos conflictos territoriales, desde el proyecto se promovió y se asesoró en torno a la gestión de las personerías jurídicas. La necesidad de tramitar una “entidad jurídica” como comunidad indígena se torna nodal por los avances de los intereses terratenientes en tierras donde las comunidades tenían posesión, pero no titularidad. Si bien se trataba de un paso, de un acto jurídico administrativo, también era asumido como un acto político que requería un proceso previo de autoreconocimiento y de colectivización en un singular clivaje: como pueblo originario. En consonancia, Gerón alude a las diferentes categorías con las que se los nombró y cómo el paso de una comunidad vivida y sentida a un formato asociativo reconocido por el Estado se vuelve prioritario en la política colectiva:

“Nosotros estuvimos siempre, como peones, como campesinos, como obreros zafreros, como arrendatarios, como hierbajeros, pastajeros, siempre hemos estado presente en el valle, en la alta montaña. El desafío era darle forma jurídica a esa comunidad” (Entrevista a Darío Gerón por Ramírez, 2017).

¹⁵⁶ Entrevista a Ariel Sato, junio de 2017. Entrevista a Emanuel Núñez, septiembre de 2015. Entrevista a Marcelo Quipildor, abril de 2018. Conversación informal con Marcela Álvarez, consultora y ejecutora del proyecto en Iruya.

En segundo lugar, se mencionan los “talleres de concientización” orientados a “revalorizar” prácticas sociales “ancestrales”, a revisar los procesos históricos y las luchas diaguitas en el pasado prehispánico, colonial y los procesos políticos de los años setenta, para así fortalecer los procesos de identificación indígena. En estos talleres, de acuerdo a lo que nos describió Gerón durante una entrevista, se buscaba fortificar la identidad, revalorizar lo “propio” y que la gente “se anime a manifestar su cultura y su identidad públicamente”:

“Había que mostrar nuestra historia, porque al pueblo diaguita la historia oficial dice que no existimos, que estamos desaparecidos. Pero no sólo esto sino también la cuestión cultural. Debíamos ir juntando, ligando esta cuestión, las ceremonias, los conocimientos tradicionales sobre la medicina, sobre el trabajo en la tierra, los sistemas de trabajo comunitario, las comidas, sobre el arte, mostrando que no es solamente una lucha por un pedazo de tierra” (Entrevista a Darío Gerón, marzo de 2015).

Si bien la ejecución del DCI se circunscribió a los territorios comunitarios de las comunidades beneficiarias del mismo, en este caso de Amaicha y Quilmes, la participación se extendió más allá de las fronteras, alcanzando a comunidades de Salta y Catamarca. Dirigentes salteños aluden haber presenciado esos talleres en Tucumán, siendo viajes tanto autofinanciados por ellos mismos como financiados por el proyecto. Esto es evidente en la invitación de 2003 a la “primera reunión” diaguita transprovincial, donde la firma de Gerón es secundada por el contacto del responsable del DCI en Tucumán (Ilustración N° 14) De igual modo, contamos con referencias sobre los cuantiosos recorridos de los dirigentes de Amaicha y Quilmes por el sector sur del valle en su porción salteña, en los departamentos de Cafayate y San Carlos, donde informaban a las familias originarias sobre sus derechos, las guiaban en la gestión de las personerías jurídicas de las comunidades, en la formulación de estatutos o su reformulación (en el caso de aquellas que las disponían como asociaciones civiles), además de asesorarlas en situaciones de conflicto territorial.¹⁵⁷

En efecto, estos programas de desarrollo, en tanto dispositivos de gobierno, promovieron la articulación de los actores tucumanos con otras comunidades de los Valles Calchaquíes

¹⁵⁷ Entrevista a Gloria Rencijes, abril de 2013. Entrevista Nilda Campos y Edgardo Gutiérrez, febrero de 2017. Entrevista a Hugo Coronel, junio de 2017.

y habilitaron la construcción de instancias y modalidades colectivas de trabajo a partir de las cuales se elaboró un diagnóstico general de las situaciones y problemáticas de las comunidades diaguitas de la región. Estos espacios permitieron sentar las bases, definir los contenidos y los objetivos de este espacio colectivo, estimulando e impulsando a la conformación y consolidación de la ODR.¹⁵⁸

Otro efecto a destacar de la ejecución del Proyecto DCI fue el fortalecimiento de la representatividad de dirigentes de considerable trayectoria, como Darío Gerón y Franco Córdoba, junto a otros más jóvenes, como Emanuel Núñez quien acababa de retornar a Amaicha. Asimismo, el proyecto permitió aportar a la formación de nuevos líderes comunitarios con conocimientos actualizados en materia jurídica y con capacidad de gestión.

Esta representatividad no se agota únicamente en este programa, sino que también está estrechamente vinculada con otra figura: la del Consejo de Participación Indígena (CPI). Así, a diferencia de lo sucedido en Salta, donde la figura titular del CPI del pueblo diaguita fue asumida por Deonisio Tolaba y en la suplencia Eustaquio Guanuco, en Tucumán algunos de los dirigentes que habían tomado un rol destacado en el agenciamiento del DCI fueron contratados por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, siendo absorbidos por el INAI para la gestión de políticas públicas en la región.

Como sostiene Sterpin (2012, 2017) y Manzanelli (2017), la creación del Consejo de Participación Indígena en 2004 y su operativización en 2006, en el seno del INAI, constituyó uno de los ejes centrales de la política indigenista del gobierno de Néstor Kirchner, entre 2003 y 2007. Al tratarse de una *“instancia de representación indígena convocada por dicho Instituto con el fin de buscar acuerdos en torno a políticas públicas y leyes que afecten a los pueblos indígenas y sus derechos”* (Manzanelli, 2017: 21), los representantes se convierten en *“interlocutores”* entre sus pueblos y el Estado Nacional, legitimados por el aparato estatal. La creación de estas figuras no estuvo exenta de críticas y declaraciones de oposición por parte de algunas organizaciones indígenas, principalmente bajo la consideración de que estos cargos asumirían una posición

¹⁵⁸ Un efecto similar habría tenido la ejecución de este proyecto en Finca Santiago, tanto sobre la conformación de una organización kolla mayor –articuladora de las comunidades del departamento de Iruya– como en su extensión como programa, más allá del área piloto inicialmente elegida (Milana, 2019).

funcional a la lógica estatal de administración y control de las demandas indígenas, acotando por tanto las maniobras para defender sus derechos.

A su vez, el CPI fue acompañado de la apertura de otros espacios dirigidos a trabajar cuestiones vinculadas a los pueblos originarios, dentro del Estado. Entre ellos podemos mencionar la creación de la Dirección de Pueblos Originarios y Recursos Naturales dentro de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable en 2006, dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, y en 2010 la incorporación en la estructura del INAI de la Dirección de Afirmación del Derecho Indígena. En las tres políticas indigenistas, considerables puestos fueron cubiertos por referentes de movimientos u organizaciones indígenas, bajo el lema de *“promover la mayor participación de los pueblos indígenas en los procesos generadores de políticas públicas que los afecten, impulsando entre las comunidades el pleno ejercicio de sus derechos”* (Decreto N° 702/2010).¹⁵⁹ Asimismo, la demanda histórica de participación en la definición de las políticas públicas por parte de la dirigencia indígena fue nodal en la construcción y formulación de la Ley N° 26.160 y el programa de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas, en cuyo debate destacan figuras como el abogado amaicheño Emanuel Núñez, la abogada quilmeña Manuela Flores, y su mentor, Eulogio Frites. Aunque los movimientos indígenas observaron las restricciones efectivas a la injerencia indígena, estas instancias de “diálogo” y “participación” se constituyeron ciertamente en “conquistas”, en contraste con la escasa o nula intervención previa.

Así, desde su constitución y hasta aproximadamente el 2010, la ODR reconoció positivamente la apertura de estos espacios y la disposición de nuevos canales de diálogo durante los gobiernos de los Kirchner, y se posicionó acompañando el modelo de relacionamiento propuesto por el kirchnerismo. Esto marca un punto de inflexión en el vínculo del Estado con los pueblos originarios, dado que hasta ese momento buena parte de las demandas indígenas interpelaban al Estado como antagonista, tanto por sus prácticas genocidas desde el siglo XIX hasta entrado el XX como por su falta de voluntad para honrar los compromisos jurídicos pautados internacionalmente durante la década del noventa (Briones, 2015).¹⁶⁰

¹⁵⁹ Decreto de creación e incorporación a la estructura organizativa del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas del Ministerio de Desarrollo Social, la Dirección de Afirmación de los Derechos Indígenas. Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/165000-169999/167620/norma.htm>

¹⁶⁰ Sobre este aspecto trabajaremos en el apartado 3.2. y con mayor profundidad en el Capítulo siguiente.

1.2. Conflictos territoriales y la agenda de la ODR

Para mediados del 2000, los conflictos asociados a la tenencia y propiedad de la tierra en el Valle Calchaquí empezaron a multiplicarse. La gradación de su urgencia constituye un factor relevante para acelerar la conformación de la organización, constituyéndose la “lucha territorial” como objeto principal de atención de sus dirigentes. Al respecto, en una entrevista realizada en la Casa de Gobernanza de los Amaichas, en Amaicha del Valle, al abogado Emanuel Núñez, quien como ya mencionamos se constituye en asesor y representante legal de las comunidades en gran parte de litigios antes y una vez formalizada la ODR, sostuvo que:

“La unión surge porque yo ya no daba más abasto. En todos lados había conflicto, corríamos de un lado a otro para salvar estas cosas, era así. Dimos muchas manos Amaicha y Quilmes, porque aquí [sólo en Amaicha] tenemos propiedad comunitaria, a Animaná, Divisadero, Tafí, Reartes, Tolomón, Las Trancas. La verdad que fue desgastante, pero ha tenido una fortaleza muy interesante. Fueron procesos de una autoayuda, una autoalianza de comunidades para las defensas territoriales” (Entrevista a Emanuel Núñez, marzo de 2015).

El calendario, el programa de actividades y el ritmo de las asambleas de la organización durante el 2005, registrados en la Memoria de la ODR de ese año, están marcados por estos conflictos.

La primera asamblea, como adelantamos, se realizó el 3 de Julio en Colalao del Valle. Además de definir la nominación de la organización y bosquejar el estado de situación de las comunidades, los juristas indígenas atendieron y dirimieron los pasos a seguir desde el espacio colectivo de dos conflictos: los problemas de la comunidad Diaguita de Ingamana con los emprendimientos mineros de Agua Rica y Filo Colorado, en Catamarca; y la disputa de la Comunidad Diaguita de Animaná en Salta con políticos-empresarios vitivinícolas y las amenazas de desalojo a sus integrantes. La segunda asamblea se realizó a fines de ese mismo mes en Amaicha. Allí se terminaron de pulir los objetivos de la ODR y se establecieron las pautas de designación de los delegados por las distintas comunidades miembros. Al igual que había sucedido con la asamblea anterior, se abordó el caso de Animaná, esta vez con la presencia de sus caciques Nilda Campos y Edgardo Gutiérrez. El encuentro culminó, como se explicita en la Memoria de la ODR de

2005, con la presentación de una nota suscripta por todas las comunidades presentes al gobernador de la provincia de Salta rechazando en todos los términos la pretensión de desalojo y solicitando el inmediato cese de persecución a sus comuneros.

Atendiendo a la virulencia del conflicto, la tercera asamblea de la ODR se realiza el 20 de agosto en el territorio de esta comunidad. Se trató de una de las reuniones más concurridas, según los testimonios con los que contamos, y fue una importante instancia de trabajo de los abogados diaguitas en el diseño de estrategias para la defensa de la comunidad, que además se dio de modo conjunto con los dos representantes letrados de la causa, ambos vinculados al Comisión de Juristas Indígenas de la República Argentina (CEJIRA). En esa oportunidad, además, se definieron y determinaron las pautas de organización interna de la ODR.

La cuarta asamblea de la ODR tiene lugar a mediados de septiembre de 2005 en la Comunidad Indígena Los Chuschagasta, en el Valle de Trancas, Tucumán, en un contexto de recrudecimiento de los enfrentamientos con el titular dominial, quien había iniciado estrategias de intimación mediante cartas documentos a las familias para que pagaran el pastaje, ante la demasía de meses sin hacerlo.¹⁶¹ La última reunión del año se realizó en noviembre en el Valle del Tafi, también en respuesta a los conflictos con los patrones en el caso de las comunidades de El Mollar y la Angostura (García Salemi, 2013).

Sin detenernos en el detalle de lo sucedido en las asambleas desde 2006 al 2009, dos casos en Salta reciben considerable atención por parte de la organización, ameritando la realización de asambleas en los respectivos territorios comunitarios. En primer lugar, en 2007 la ODR atiende al intento de desalojo de familias de la Comunidad Diaguita Calchaquí El Divisadero, en Cafayate, por parte de un titular dominial que buscaba construir un emprendimiento turístico sobre las tierras demandadas por la comunidad, conocidas como el camping. Este litigio devino en 2008 en “la toma” del camping, protagonizada por los integrantes de la comunidad y acompañada por dirigentes y comuneros diaguitas salteños y tucumanos, miembros de la organización, asumiendo así una medida de “defensa” del “territorio ancestral y comunitario” ante la “apropiación” y “privatización” por parte de empresarios. Esta “toma” se inscribe en un novedoso

¹⁶¹ Cabe recordar uno de los eventos críticos que dan cuenta de la gravedad de este conflicto, cuando años más tarde, el 12 de octubre de 2009, este titular dominial asesina al cacique de la comunidad, Javier Chocobar.

repertorio de prácticas de lucha de la ODR, cuyo antecedente inmediato fue la “recuperación de la Ciudad Sagrada de Quilmes” en enero de 2008 por parte de la Comunidad India Quilmes.¹⁶²

En segundo lugar, en 2009 la ODR organiza una asamblea en la comunidad de Jasimaná, con el fin de estudiar la situación catastral y analizar la situación territorial ante la aparición de rumores en torno a la venta de la inmensa propiedad, que abordamos en el Capítulo 3.

1.2.1. La sentencia de desalojo de Animaná en 2005

En febrero de 2005, las precarias viviendas de cinco familias residentes y miembros de la comunidad diaguita San José de Animaná, conformada como asociación civil desde el año 2003, fueron arrasadas por una topadora en la Finca Animaná, en el municipio homónimo del departamento de San Carlos (Salta). La maniobra era perpetrada por el titular dominial Luis Murga, principal accionista de Finca Animaná S.A., empresa dedicada a la producción de vides y vinos, en contexto de un litigio judicial iniciado en 1999 que demanda penalmente a estas familias por usurpación.

La máquina y la destrucción dejada a su paso pretendían terminar de arrasar con formas tradicionales de acceso a la tierra y a la vivienda, así como de formas de organización del trabajo históricas dentro de la finca. Como sostiene Villagrán (2019), en esta zona del Valle Calchaquí a partir de la década de 1970 empieza a desarticularse el sistema de trabajo residencial, en base al cual se había organizado –al menos– desde principios de siglo XX la producción vitivinícola, principal actividad económica de la zona. Como mencionamos anteriormente, esta configuración de poder se definía en base a un acuerdo con los patrones en donde a cambio de su trabajo y eventualmente de productos derivados de las huertas o de sus pequeñas haciendas, el trabajador y su familia accedían al derecho de una casa y un pequeño espacio destinado a la reproducción de la vida.

Al analizar las entrevistas realizadas y los relatos presentes en el expediente judicial de la causa, advertimos que el punto de inflexión en este proceso de salida de la finca coincide con el cambio de titularidad del inmueble y de la bodega en 1983, cuando pasa de la familia Michel a Murga y se constituye la empresa Finca Animaná S.A. Al traer consigo

¹⁶² Entrevista a Hugo Coronel en febrero de 2013 y junio de 2017.

conceptualizaciones renovadas en torno a las formas de trabajo en los viñedos y en la bodega, y apostar al proceso de tecnificación en la producción de vid y del vino, los criterios y conceptos empresariales innovadores de la nueva administración entran en tensión con aquellos promovidos por los patrones anteriores. En consonancia, como añade Villagrán (2019), arriban técnicos enólogos sanjuaninos que asesoran a los nuevos titulares sobre cómo mejorar el rendimiento e incrementar los volúmenes de producción. La necesidad de expandir los cultivos y transformar en sectores productivos aquellos espacios habitualmente destinados a la vida y a la sobrevivencia familiar –es decir, áreas áridas y escarpadas que hasta entonces no habían sido consideradas aptas–, se constituye en el principal argumento de la patronal. En este escenario la permanencia de las familias trabajadoras dentro de la finca deja de ser negociable.

Pero este cambio en las configuraciones de poder local también coincide con el advenimiento de una reestructuración general de la actividad vitivinícola, que asume características singulares en la región, conduciendo a la quiebra de grandes empresas vitivinícolas de familias tradicionales salteñas y al desembarco de importantes empresas de capitales nacionales y transnacionales a fines de la década de los ochenta y durante los noventa. Entre otros aspectos, estos nuevos actores apuestan a la alta tecnificación en el proceso productivo, a la definición de un nuevo producto que pasa de los vinos de mesa cuyo destino era el mercado interno a la producción de vinos de alta gama cuyo destinatario es el mercado internacional y el cambio de la cepa blanca a la preeminencia de las tintas, preferidas del paladar mundial. Este malestar económico se presenta como una crisis general en la rama productiva, en el agotamiento de un modelo de producción y en la caída en el consumo de vinos también en el resto del país (Vázquez, 2015; Vázquez y Aguilar, 2015; Villagrán, 2013; 2019).

Villagrán (2019) estima que en el momento en que iniciaba el proceso de salida y relocalización, en la Finca Animaná vivían más de treinta familias, las cuales estaban asentadas en las zonas libres de parras llamadas San José. La finca contaba, además, con más de treinta trabajadores de carácter permanente y otros sesenta temporarios, requeridos principalmente para las tareas de cosecha y poda. Distintos testimonios aluden a que desde los setentas se presentan diferentes solicitudes para desocupar las viviendas y los predios por ellas ocupadas. Según la autora:

“En primera instancia la estrategia patronal había sido desalentar la permanencia dificultando y obstaculizando el acceso al agua de riego, con lo cual se anulaba la posibilidad de mantener cultivos para el consumo familiar, prohibiendo la crianza de animales y con todo ello la economía de subsistencia que complementaba el salario” (Villagrán, 2019: 3).

Así, la destrucción de los pequeños huertos, la tala de los árboles frutales, el alambrado de zonas que imposibilitaban a la hacienda acceder a los cursos de agua, son frecuentemente señalados en los relatos de los comuneros, que también aluden a la demolición de las viviendas, acción reeditada con mayor virulencia en el 2005. De las treinta familias, algunas acataron el pedido del patrón, otras permanecieron por un tiempo breve mientras resolvían dónde reubicarse¹⁶³, y finalmente un grupo decidió no salir. Más adelante, este último constituiría formalmente la comunidad diaguita San José de Animaná, en el año 2003 (Villagrán y Sabio Collado, 2015a y 2015b). En la tramitación de su personería jurídica, en un primer momento bajo la figura de asociación civil, se destaca el accionar de un hombre llamado Marcelino Villa Guantay, también referido como agenciador en la consecución de este instrumento por la comunidad El Divisadero, en la vecina ciudad de Cafayate.¹⁶⁴

Paralelamente al inicio y desarrollo de la causa judicial, las siete u ocho familias que se resistieron a salir se nuclearon en la comunidad y emprendieron la lucha y un proceso de organización comunitaria en articulación con otros colectivos diaguitas, reclamando la propiedad de una fracción de esas tierras y su reconocimiento como territorio ancestral (Villagrán y Sabio Collado, 2015a; 2015b). En junio de 2005, unos meses luego de la destrucción de las cinco viviendas por el paso de la topadora, la jueza de la causa ratifica rectifica la sentencia de desalojo, considerando que la permanencia de estas era un delito contrario a los derechos de la propiedad privada y asumiendo el carácter ilegítimo de los argumentos esgrimidos por los demandados. Esta afirmación deviene del supuesto

¹⁶³ Villagrán (2019) analiza de forma relacional el proceso de salida y la relocalización de las familias de Finca Animaná, así como la construcción del pueblo homónimo, y destaca el rol del Estado en este proceso de disolución de la trama social de la finca y de la relación patrón-peón. En esa dirección, la autora identifica tres oleadas de “salidas” del predio que coinciden con la conformación de tres sucesivos barrios en el pueblo de Animaná: el Barrio Municipal a principios de 1980, a fines de esa década el Barrio 24 viviendas, y en 1991 el Barrio Juan Pablo II. Primero se inicia la concesión de lotes para que las familias construyeran sus viviendas y posteriormente se adjudican casas mediante programas de vivienda.

¹⁶⁴ Si bien no contamos con datos certeros acerca de su trayectoria, algunas versiones lo vinculan a las experiencias de lucha y movilización del pueblo kolla, otros por su parte mencionaron el vínculo y la labor conjunta de este sujeto con Dionisio Tolaba.

desconocimiento de la magistrada de la calidad de las familias como miembros de la comunidad indígena, con lo cual echa por tierra los elementos jurídicos que sostienen el planteo de la defensa.

Esta situación de urgencia ante la inminencia del desalojo, activa una importante red de acompañamiento a las familias, encontrando su más destacada manifestación en el corte de la Ruta Nacional N° 40, en julio de ese año. Los vecinos del pueblo y las organizaciones con fuerte trabajo territorial en ese sector del valle, como la Red de Turismo Indígena Campesina y el Movimiento Nacional Campesino Indígena,¹⁶⁵ confluyen con la solidaridad manifestada por las comunidades diaguitas aledañas y del sector tucumano.

Ilustración 17. Portón de ingreso al paraje San José de Animaná



Fuente: autoría de Andrea Villagrán.

En este pleito fue sustancial el obrar de los juristas diaguitas que venían simultáneamente impulsando la conformación de la ODR. Cuantiosos viajes entre Animaná, Amaicha y Quilmes concurren en una labor articulada de los abogados diaguitas tucumanos, Emanuel Núñez y Manuela Flores –bajo el asesoramiento de Eulogio Frites– con los letrados de la causa en Salta. La intervención de los primeros se daba en representación de la “organización” y, apelando a su membresía al CEJIRA, estos abogados diseñaron heterogéneas estrategias buscando allanar el camino procesal, en pos de frenar el desalojo.

¹⁶⁵ También se contempla en el expediente el repudio por el accionar de la justicia salteña por parte del Movimiento Campesino de Santiago del Estero y movimientos de Derechos Humanos de Salta.

La suspensión del desalojo lograda por los juristas diaguitas y el llamado a una audiencia de conciliación, fueron intercedidos por el INAI a fines de junio de 2005 a través de un documento emitido por la institución que advertía a la justicia de Salta que en el carácter de comunidad indígena en este caso implicaba un marco normativo que protege y reconoce la propiedad indígena ancestral.¹⁶⁶ Según algunos relatos, esta intervención habría sido agilizada a través de los contactos del CJIRA con el instituto indigenista nacional.¹⁶⁷ Recordemos que además del atendimento especial del conflicto de la comunidad de Animaná en las asambleas de la ODR, la misma intervino en la causa. Como consta en el expediente judicial, a fines de julio los juristas diaguitas, en representación de la organización, realizaron una presentación a la jueza de la causa, en la cual rechazaban los conceptos y argumentos esgrimidos por esta, en tanto denotan su desconocimiento de las leyes y derechos indígenas, y denuncian el obrar y los procedimientos tendenciosos en el juicio. Este escrito es recordado por Emanuel Núñez como un documento que le “salió del alma”, del cual devino otra intervención en otro organismo:

“Venía de estar fuera del país, venía con algunas ideas y estrategias que venían de haber trabajado en el caso de la Comunidad Mayanga Awas Tingni en la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que es el primer caso que llega a la corte de los pueblos indígenas contra Nicaragua. Un fallo extraordinario. Entonces se me ocurre mandar una nota a la secretaría de Derechos Humanos de la cancillería argentina diciendo que la firma Animana S.A. violaban los derechos humanos de los pueblos indígenas y en consecuencia no podía vender sus vinos afuera porque era una empresa que violaba. Fue muy buena, fue muy interesante. Creo que nos falta picardías para la autodefensa, miles y miles de estrategias” (Entrevista a Emanuel Núñez, marzo de 2015).

El tratamiento y seguimiento de la causa por parte de la ODR, como queda de manifiesto en los contenidos de las asambleas durante 2005 y la realización de la tercera sesión en Animaná en el momento más álgido del conflicto, así como el trabajo continuado de los

¹⁶⁶ Además de referir al artículo 75 inciso 17 y a la Ley N° 24.701 que ratifica el convenio 169 de la OIT, el documento refiere a un proyecto de ley ingresado en septiembre de 2004 que declara la emergencia territorial y la suspensión de los desalojos. Este se sancionaría en 2006 como la Ley N° 26.160.

¹⁶⁷ Conversación informal con Hugo Coronel, septiembre de 2018.

abogados diaguitas con los representantes letrados de la causa hasta 2008 al menos, dan cuenta de cómo trabajó la organización durante sus primeros años. En relación con el litigio, la presentación y la interposición de distintos recursos entre las partes se libran hasta el 2006, cuando la vigencia de la Ley N° 26.160 logra frenar el desalojo, situación en la que se encuentra hasta el presente.

2. La “reorganización” diaguita. Los procesos políticos de 1970 como antecedentes

La conformación de la ODR es referida por los actores como el resultado de un prolongado proceso de acumulación de fuerzas, llevando consigo insumos prácticos y simbólicos que remiten a lucha diaguita en el devenir del proceso histórico. La alusión a la “necesidad” de “luchar unidos” y a los “deseos de confederarse” constelan la experiencia de la organización de principios del 2000 con los procesos colectivos del pasado prehispánico, cuando las parcialidades de la nación diaguita se aliaron para enfrentar a los españoles, y con la gesta organizativa de los años setenta “contra” los terratenientes del Valle Calchaquí en Tucumán, como veremos a continuación.

Encuentran en este pasado referencias prácticas y anclajes de sentidos atravesados por el carácter político de las prácticas que define la “lucha” y el “campo político” donde se libran las batallas. En esta lectura, encontramos que la ODR cuenta con una preliminar manifestación en 1973, cuando tiene lugar un intento sistemático de “reorganización” del pueblo: se trata del Primer Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes, realizado en Amaicha del Valle. Asimismo, identificamos otra emergencia previa de la ODR con la constitución, el en marco del mismo evento, de la Federación Indígena de los Valles Calchaquíes o Federación Calchaquí también creada en Amaicha, siendo el desarrollo de esta última interrumpida por el Golpe de Estado de 1976 (Tolosa, 2020; Pierini, 2019 y 2020).

Al igual que en las primeras asambleas de la ODR, en la realización del Parlamento de 1973 los objetos de demanda y reclamo remitían a la titularidad del territorio y el mejoramiento de las condiciones materiales de vida de los vallistas, según su propia clave cultural. En este sentido, la lectura y el diagnóstico de la realidad social conducían a considerar que el nudo de esa “lucha organizada” se dirigía a disolver las relaciones sociales caracterizadas por el vínculo paradigmático entre peones-arrendatarios y

patrones-terratenientes. Las consignas de “enfrentar al patrón” y “romper con la violencia y explotación de los terratenientes”, perfila la lucha indígena en términos de “anti-terratentismo”.

2.1. Los Parlamentos Indígenas de los Valles Calchaquíes y la Federación Indígena Calchaquí. La “lucha” contra los terratenientes y patrones

En un escenario nacional signado por la vuelta de Perón al país y su pronta asunción como presidente, se realizaba en diciembre de 1973 el Primer Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes, en sincronía con otros parlamentos en distintos puntos del país.¹⁶⁸ Este evento lleva como lema “Unión y Organización para la participación en la reconstrucción nacional”, dando cuenta del énfasis de los dirigentes regionales en la búsqueda de representación política regional, en instancias nacionales, y su objetivo que era “fortalecer organización regional”. En tal sentido, significa un punto de quiebre en el proceso de organización, marcando el paso de la “resistencia” a la “lucha”, es decir al cuestionamiento y enfrentamiento a las históricas operatorias de “opresión” y “subordinación” constitutivas del entramado social del patrón-peón y su vinculación con la propiedad de la tierra. En un texto inédito elaborado en 2014 por el dirigente diaguita Marcelo Quipildor en colaboración con otros dirigentes amaicheños, titulado *“Hacia el Cuarto Parlamento Regional Indígena Juan Calchaquí Aportes para la Discusión”*, sostiene que este Parlamento:

“Es un punto de inflexión en la historia del Pueblo Diaguita; la gesta de nuestros mayores que, sin herramienta jurídica alguna, se enfrentaron a la opresión terrateniente a la que estaban sometidos y que era ejercida desde distintos ámbitos en particular desde el estatal. Se pasó de la resistencia al reclamo activo en el contexto de lucha política, acompañando y dinamizando movimientos de reclamo por situaciones concretas de larga data como lo eran las situaciones en los territorios Quilmes, del Valle de Tañi y en la Alta Montaña. Fue el ámbito en donde se tomó la valiente decisión de oponerse a esa injusticia y organizarse, retomando las banderas de libertad de nuestros antiguos héroes Túpac Amaru, Juan Calchaquí y Juan Chelemín”.

¹⁶⁸ Esto mencionamos en el Capítulo 1.

Asistieron a este, según reconstrucción histórica elaboradas por la ODT, miembros y autoridades de las comunidades de Amaicha, Quilmes, de Valle del Tafi y de lo que llaman Alta Montaña; también refieren a la presencia de sujetos pertenecientes a los pueblos tobas, kollas y mapuches. Conformando “comisiones de dirigentes”, este encuentro surgió con la intención de discutir colectivamente diversas problemáticas, plantear y sistematizar demandas, así como delinear el curso de las acciones colectivas. La problemática más relevante era la tenencia y la propiedad de la tierra y las condiciones de vida de los vallistas (ODT, *Reseña histórica*, 2012).

En las conclusiones del Parlamento, se insta al gobierno provincial a la inmediata entrega de los títulos de propiedad de la tierra, reconocidos por la corona española al cacique Francisco Chapurfe en la Cédula Real a los Quilmes y Amaichas. Allí denuncian un despojo de raíces históricas y la apropiación de las tierras por “intrusos que son amparados por las leyes que han sido creadas por ellos mismos para explotarnos”. Además de la “restitución” territorial, se solicita al Estado que las mismas deben declararse como inembargables, estando su administración y uso determinadas por cada comunidad.¹⁶⁹ Hasta ese entonces, la demanda colectiva de la tierra convivía con otras estrategias de carácter individual, como la prescripción adquisitiva.

El reclamo por la tierra fue acompasado por el de agua, recurso vital escaso en la región. En una transcripción parcial del testimonio de Pedro Santana en las Jornadas de la Indianidad, realizadas en Buenos Aires en 1984, publicado en un número del Diario Huaico Lazo Americano (Anexo N° 4) –una producción independiente con carácter latinoamericanista y dirigida a la difusión sobre temas vinculados a pueblos indígenas-, este dirigente tucumano vinculado al peronismo y que tuvo un rol central en la organización del Parlamento¹⁷⁰, sostiene que de los “55.000 indígenas” que tenían los valles:

“La población más numerosa está entre Amaicha y Lozaso (...). La comunidad en sí tiene 98.000 hectáreas que nos dejaron. Se pagan todos los

¹⁶⁹ Otras titulaciones también sucedieron a partir de expropiaciones, como las 206 hectáreas que el Estado provincial expropió en 1977 a la familia Chico (donde se localiza el Pucará Quilmes, período en el que comienzan las tareas de restauración por parte del gobierno militar). Estos títulos individuales salvaguardaron ciertos problemas habitacionales, sin embargo, potenciaron otros en tanto las zonas de leña y los cursos de agua seguían en manos de terratenientes (Huaico Lazo Americano, Año 1984, N° 23).

¹⁷⁰ Para mayor información sobre Santana ver Pierini (2020).

impuestos, pero no somos los dueños. En anteriores gobiernos nos dieron simbólicamente a título precario, que éramos dueños, pero legalmente saben que ninguno es dueño, pero sí otra gente que no es de los Valles pero que la usa para la parte turística, son dueños de los títulos de propiedad. Yo en ese terreno, eso es claro, la parte jurídica no entiendo, no la manejo, pero sí entiendo que las leyes no son para nosotros (Santana en Huaico Lazo Americano, Año 1984, N° 23: 14-16).

A las denuncias sobre violaciones de derecho en torno a las posesiones territoriales de los comuneros y arrendatarios, así como por las diversas formas que asumía e imponía la renta a condición de residir y permanecer en el lugar, se agregan las acusaciones por “violencia”, “explotación” y “discriminación” por parte de los terratenientes. Según el Diario referido, en el Parlamento se condena a las doce familias “latifundistas” de la región, las cuales “agresivamente procuran multiplicar sus riquezas a expensas del sudor de los aborígenes” (Santana en Huaico Lazo Americano, Año 1984, N° 23:15).

Con relación a esto, décadas más tarde una publicación de la Comunidad India de Quilmes reflexiona sobre estas condiciones de vida, refiriendo también a la connivencia –y familiaridad– del poder político, económico y de las mismas fuerzas de seguridad; dando cuenta de prácticas específicas de subordinación como la llamada “obligación” con los terratenientes o patrones:

“Nos vimos obligados a trabajar en los cultivos de los terratenientes –gratis o mal pagados– para poder permanecer en el lugar. Esto era lo que se llamaba “obligación”. Pero, además, teníamos que entregar al patrón sumas anuales de dinero, parte de las cosechas o de nuestros animales si queríamos cultivar la tierra o criar ganado. El patrón imponía todas las condiciones. Incluso los turnos de agua. Quienes se atrasaban en el pago, quienes no asistían a las obligaciones, quienes no concurrían a la zafra o no votaban por el partido del patrón eran desterrados. La policía y el juez de paz los despojaban de sus pocas pertenencias y, si se resistían, los azotaban. Los terratenientes eran los contratistas de los ingenios y, a la vez, eran ellos – o sus parientes- quienes ejercían los cargos de jueces y comisarios de la zona” (Comunidad India de Quilmes, 2008).

La situación general de “abandono social”, de “marginación”, de “destrucción sistemática de su cultura”, de “despojo de sus bienes”, junto a la imposibilidad de decidir en sus propios términos las formas de vida, remiten a situaciones límites que instan a la lucha y amplían el abanico de demandas.

Continuando con el documento del Parlamento, para avanzar en el “*desarrollo comunal*” se solicitaba al gobierno provincial de Tucumán créditos para la construcción de viviendas, fondos de capacitación para emprendimientos agrícola-ganaderos, financiamiento para la consecución de instrumentos y medios de producción. Se denunciaba también la grave situación de salud de los vallistas, la insuficiente infraestructura, la falta de medicamentos e instrumental médico, así como de asistencia médica; y se exige que aumenten los puestos de salud, ambulancia, radios y mejoren los caminos. De modo similar, en el ámbito de la educación y sus distintos niveles se reclamaban más centros de formación, arreglar los ya existentes, solucionar los problemas de personal, brindar los materiales básicos de trabajo, así como algunas comidas para los alumnos, como las “*copas de leche*”. La preocupación por la emigración de los jóvenes también quedó asentada en este documento, no sólo por el despoblamiento de las tierras demandadas sino también desde la consideración de ellos como sus guardianes. A lo anterior se agrega la consideración de la “*falta de una expresión orgánica*” de las comunidades, lo cual impediría reflejar el “*espíritu comunitario heredado de los antepasados*”. En esa dirección, en este temprano Parlamento ya se explicitaba la necesidad de canalizar las luchas en la creación de una organización con pretensiones de coordinación y representación indígena de Tucumán. Así, en coherencia con esta expresión, en el espacio del mismo Parlamento se constituyó la Confederación Indígena de los Valles Calchaquíes, aunque también se refieren a ella –indistintamente– como Federación Calchaquí, Federación Indígena Provincial, o Asociación indígena de los Valles Calchaquíes (Huaico Lazo Americano N° 24).¹⁷¹

Según diferentes fuentes, la Federación Indígena Calchaquí fue conformada por representantes comunales, quienes tendrían la posibilidad de expresar la voluntad y la

¹⁷¹ Aunque escapa a los fines de esta investigación analizar qué condiciones posibilitaron dicho evento, sin embargo, ciertos sucesos previos al Parlamento, referidos por diversos actores, indicarían que la lucha y demanda de la tierra, así como instancias de denuncia por los maltratos, son anteriores. Quipildor, por ejemplo, refiere a que en febrero de 1972 llega –en Vísperas de la Fiesta de la Pachamama– a Amaicha del Valle el entonces gobernador de Tucumán quien, ante las denuncias de los comuneros por el maltrato recibido de los terratenientes y el reclamo por la situación territorial, termina comprometiéndose a avanzar en una expropiación de tierras que nunca sucedió, hasta el presente (Sosa, 2015b).

responsabilidad de representar a sus cuerpos colectivos en asambleas populares. Se estableció también que la Federación tendría un representante encargado de participar de una instancia nacional: la Gran Confederación Nacional Indígena. Se estableció que ambos espacios debían estar integrados por indígenas, pero también por no indígenas, y debían solicitar personerías jurídicas a los fines y efectos de ser reconocidos y legitimados como mediadores con el Estado en sus niveles provinciales y nacional, así como con otras instituciones. Por otro lado, junto a la Federación se instaba a crear cooperativas de índole agrícola, ganadera, forestal, etc., como forma de impulsar el desarrollo de las comunidades; para lo cual se estipulaba pedir fondos al Instituto Nacional de Acción Cooperativa, misma entidad a la que le solicitaba asesoramiento técnico gratuito en la formación de líderes indígenas.¹⁷²

Las reconstrucciones emprendidas hasta aquí y los documentos referidos en este apartado permiten advertir el rol de algunos de estos actores como intermediarios, principalmente de Santana, sujeto con incidencia a nivel de las instituciones indigenistas nacionales. Estos viajes en pos de resolver los problemas territoriales y de asegurar la tierra, utilizando como medio e instrumento la Cédula Real, y los agentes que los ejecutaron, los “*intermediarios culturales*” como los llaman Rodríguez y Boullousa (2014), son rastreables en la larga duración, desde el 1800 e incesantes hasta el presente.

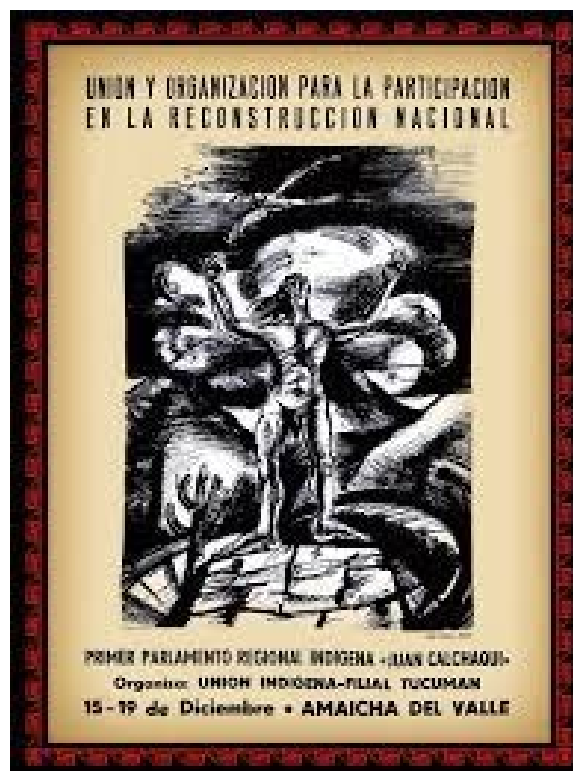
De acuerdo a lo expresado por diarios locales, la representatividad de las comunidades indígenas de Tucumán depositada en la figura Pedro Santana fue puesta en cuestión a partir de “*movilizaciones con cortes de caminos*” que éste venía comandando en la zona de Amaicha del Valle, en reclamo de la “*incorporación de los trabajadores viales en el presupuesto provincial*” (Diario Noticias, 6 de febrero de 1974).¹⁷³ En esa misma nota periodística, donde alude a la negación de la policía para detener a Santana, contrariando así órdenes del poder ejecutivo provincial y nacional (advirtiendo el advenimiento de la persecución de dirigentes y su proscripción), una delegación de indígenas “*en representación de 15.000 indígenas*”, solicitó a las autoridades provinciales la

¹⁷² Siguiendo a Lenton (2014), en esos años en Neuquén ya funcionaba una red de cooperativas de comunidades mapuches de compra y trueque de alimentos, cuya conformación estaba ligada a la labor de sacerdotes (algunos de ellos vinculados a las agencias estatales provinciales) y cuya constitución y exitoso ensayo sentó las bases de Confederación Mapuche de Neuquén. Como sostiene la antropóloga, estas similitudes en las experiencias devienen de los vínculos entre las dirigencias y sus intentos de coordinación a nivel nacional. Para profundizar sobre las experiencias de cooperativización en Tucumán en los años 1970, ver Pierini (2020).

¹⁷³ Diario Noticias, 6 de febrero de 1974, N° 75, pp. 12. En línea: <http://s3.amazonaws.com/Noticias/Noticias%20075.pdf> (revisado 20/08/20)

cooperativización de las comunidades indígenas de la zona de Tafi del Valle, así como la inmediata “adjudicación de las tierras” y la “*restauración de los caminos vecinales*”. Más

Ilustración 18. Afiche del Primer Parlamento Indígena Juan Calchaquí



Fuente: CIQ, 2008

aún y con recursos aportados por los comuneros, Santana viajó junto a otros dirigentes de las comunidades a Buenos Aires, en marzo de 1974, para presentarles las demandas al mismo Perón, quien no los recibió. Según el extracto de su escrito transcrito en el diario:

“Nuestras tierras vírgenes dan para todo habiendo tantas y tantas miles de hectáreas desocupadas pero restringidas o mejor dicho negadas por pseudo-terratenientes, los que impiden que podamos concretar en realidad nuestras justas y patrióticas ambiciones. Como ud sabe mi General, estas tierras son del indígena, son Nuestras Tierras, las que en reiterados momentos hemos pedido al gobierno de nuestra provincia para que se nos reconozcan nuestros legítimos derechos y se nos otorguen los correspondientes títulos de propiedad a nuestras comunidades –y siempre nos dicen que están en estudios y que esperemos– y seguimos esperando y esperando por tiempo indefinido, aunque siempre manteniendo nuestra esperanza en el Gobierno Popular. Mi general nuestros valles, con esta enorme cantidad de hermanos

siempre hemos estado dominados y explotados por estas familias pseudo terratenientes que siempre nos tienen engañados y que han tenido que ver en los gobiernos anteriores en negocios pocos claros sobre los títulos de propiedad” (Diario Noticias, N° 75, 6 de febrero de 1974: 13).

2.2. Entre el golpe militar y el regreso a la democracia

La mayoría de los relatos expresados en las entrevistas realizadas, así como en los documentos elaborados por las organizaciones y su referencia al pasado indican que con la llegada del golpe militar en 1976 se intensificó la persecución de algunos dirigentes, obstruyendo la continuidad de los espacios colectivos que se habían forjado años atrás.¹⁷⁴ Este incremento de la represión estatal, sostienen Hirsch y Gordillo (2010), fue un fuerte golpe a las organizaciones conformadas, siendo algunas de ellas disueltas o cooptadas por los gobiernos provinciales.¹⁷⁵

En los Valles Calchaquíes en su porción tucumana los terratenientes encontraron un contexto favorable a sus intereses, llevando a que, en Quilmes, por ejemplo, los terratenientes locales destruyeran las chacras, cortaran los árboles y mataran las haciendas de los comuneros o de quienes estaban vinculados a ellos a través de las “obligaciones”. Como vimos, simultáneamente en Salta muchas familias empiezan a vivir situaciones similares (Villagrán y Sabio Collado, 2015a y 2015b).

Sin embargo, actuales dirigentes de Quilmes y Amaicha refieren a que aún en tiempos de proscripción, persecución e intento de desmantelamiento de la “lucha” por parte de los militares y terratenientes, las reuniones entre dirigentes habrían sido continuadas. El retorno a la democracia trajo consigo modificaciones en los modos de relacionamiento del Estado y sus alteridades interiores, fundamentalmente vinculadas al reconocimiento de la miscelánea nación argentina a través de la Ley N° 23.302. Ergo, algunas provincias reconocieron a través de específicas legislaciones la pluriculturalidad de su población, incluso previendo la creación de específicos institutos representativos y de tutela de

¹⁷⁴ Entre ellos, el cacique de Amaicha Don Raimundo Silva venía siendo perseguido sistemáticamente desde 1975. Al parecer, según sostienen los comuneros, él resguardaba consigo la Cédula Real, documento que los militares habrían querido quitarle (Quinteros, 2014).

¹⁷⁵ Durante la dictadura se revivió la imagen fundacional de nación que asumía a la figura del indio como la barbarie o como enemigos internos, y su indicador es la conmemoración militar en 1979 del centenario de la campaña de desierto en Pampa y Patagonia, celebrando públicamente la civilización contra el malón (Hirsch y Gordillo, 2010).

dichas poblaciones, como fue la Ley N° 6373 de Promoción y Desarrollo del Aborigen de 1986 en Salta, abordada en el Capítulo 2.

En Tucumán, el regreso democrático habilitó la realización del Segundo Parlamento Regional Indígena Juan Calchaquí o Segundo Congreso Indígena de los Valles Calchaquíes, en Octubre de 1984, en San Miguel de Tucumán, siendo su presidente Darío Gerón.¹⁷⁶ Según lo que recuerdan dirigentes entrevistados y otros registros, como el Diario Huaico Lazo Americano, de aquel evento participaron “calchaquíes”, “representantes” mapuches, tobas y kollas pertenecientes a “centros” o “grupos” indios de Río Negro, Neuquén, Jujuy, representantes del AIRA, miembros de agrupaciones y sindicatos justicialistas, profesionales abogados asesores, así como algunos funcionarios de instituciones estatales de las provincias de Jujuy y Catamarca.

Las conclusiones de aquel evento, publicadas en la revista Huaico Lazo Americano N° 23, del año 1984, enfatizan en la necesidad de reforzar y expandir la trama de solidaridades entre indígenas, para “*aunar esfuerzos*” y que estas “*organizaciones indias*” puedan incidir y “*participar efectivamente en las decisiones y la implementación de las medidas sociales, económicas, culturales y políticas*” que los compete y así “*erradicar definitivamente el paternalismo, la marginalidad, el etnocidio y el genocidio que padecemos desde hace 493 años*”. Allí queda definido como objeto de esta “lucha” el de reconstruir la “*vida comunitaria*” que la conquista y colonización arrebataron pero que el “*colonialismo*”, como continuidad de las relaciones de “*explotación*”, “*sometimiento*”, “*despojo*” y genocidio instauradas en aquel momento histórico impedía. Y se agrega:

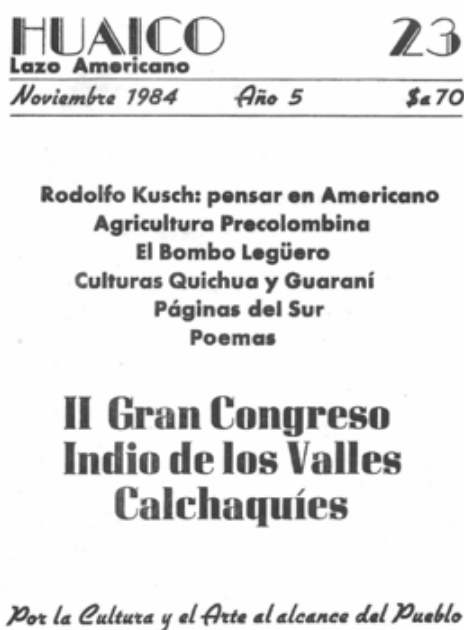
“Desde entonces perdimos nuestra vida en armonía con la naturaleza y tuvimos dos alternativas: entregarnos o luchar y replegarnos. Los que peleamos perdimos por lo desigual, no por una inferioridad cultural, sino porque los que venían de otras tierras pretendían ocupar espacios que servían a los intereses coloniales. Los que se entregaron desaparecieron como identidad. Los que luchamos y nos replegamos estamos viviendo aun

¹⁷⁶ En el diario Huaico Lazo Americano N° 23, refieren a las dificultades que tuvieron las comunidades locales y las organizaciones colaboradoras en la organización del evento —se destaca la labor de organizaciones indígenas, sobre todo mapuches, y de derechos humanos—, por razones de tiempo y presupuesto, pero también por los intentos de sabotaje por parte de terratenientes, que habrían impedido que baje la gente del cerro, y por la policía que dificultó los encuentros, según el diario, por considerar que “los indios son terroristas”.

en una situación de colonialismo” (Huaico Lazo Americano, 1984, N° 23: 17).

En esa dirección y como ya venían expresando asambleas anteriores, la devolución de la tierra mediante títulos perfectos se vuelve el eje central de la demanda, junto a la del agua. Se agregan demandas vinculadas a la salud y a la educación, donde explícitamente se exige que sea impartida según los “*códigos*” culturales e históricos de cada comunidad, además de la necesidad de “*preservación*” y “*restauración del patrimonio histórico-cultural del pueblo indio*”, adecuando normativas que eviten “*todo tipo de investigación que posibilite la sustracción y evasión de piezas, así como tampoco debe continuar malversándose especulativamente, turísticamente o partido lógicamente*” (Huaico Lazo Americano, 1984, N° 23: 17).

Ilustración 19. “II Gran Congreso Indio de los Valles Calchaquíes”, Portada Revista Huaico Lazo Americano N° 23, Año 1984.



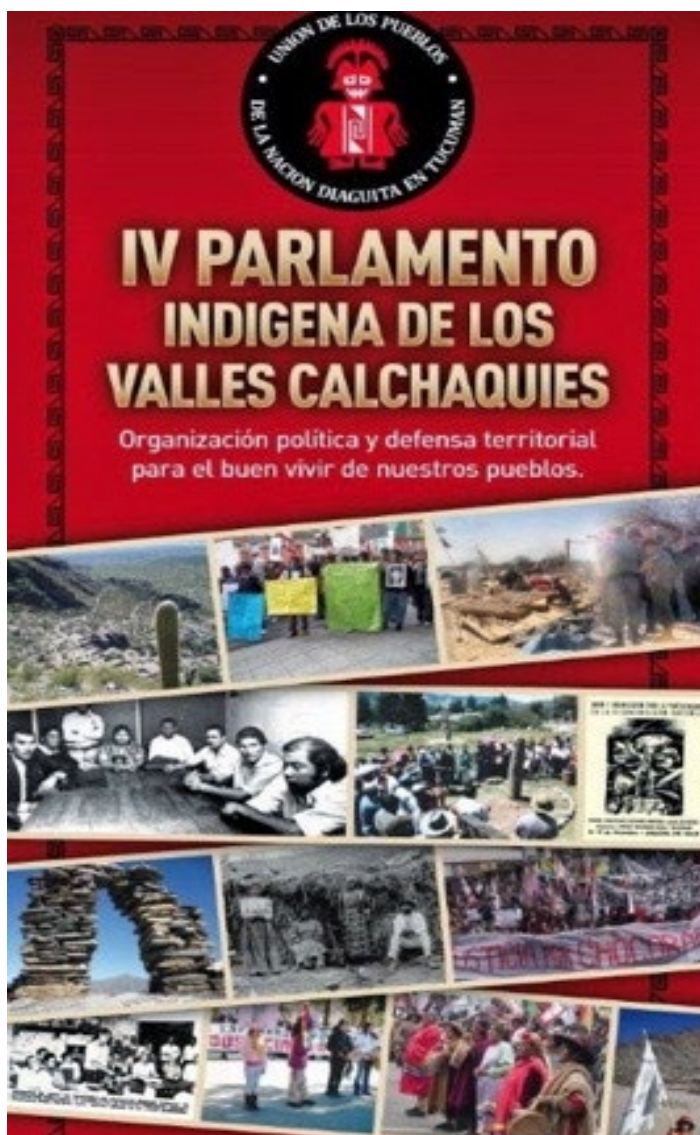
Fuente: archivo facilitado por Gabriel Morales, editor de la Revista

En abril de 1986 se realiza el Tercer Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes, en la comunidad India de Quilmes –al igual que las ediciones anteriores–, aunque esta vez con respaldo jurídico tras la vigencia de la Ley N° 23.302, con conclusiones muy similares a las del primer congreso.

Deberán transcurrir varias décadas para la celebración de un nuevo encuentro. La cuarta y última edición del Parlamento Regional Indígena Juan Calchaquí será organizada por

la ya consolidada ODT en Amaicha del Valle, en marzo de 2014. El mismo se realiza en

Ilustración 20. Afiche de IV Cuarto Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes, Amaicha del Valle, marzo de 2014.



Fuente: Blog ODT

memoria a las “cuatro décadas de construcción y resistencia” del pueblo diaguita calchaquí y en este espacio se refrenda el “mandato” dejado por “los mayores” cuarenta años atrás años y la vigencia del manifiesto del I Primer Parlamento de 1973.

El IV Parlamento contó con la participación de más de trescientos cincuenta integrantes de comunidades indígenas de Tucumán, Jujuy, Salta, Catamarca, Santiago del Estero, La Rioja y Mendoza, con autoridades estatales provinciales y nacionales, y también con la presencia de Milagro Sala, referente del Movimiento Tupac Amarú en Jujuy quien –como

veremos en el capítulo siguiente— jugaba un rol central en la conformación de la Organización Diaguita tucumana, luego de fragmentada la ODR en 2010.

Entre las principales conclusiones, el Parlamento demanda: 1) la finalización de los relevamientos territoriales, que a excepción de la provincia de Tucumán ninguna provincia del NOA concluyó, y la regularización dominial de los territorios comunitarios; 2) el fortalecimiento de las organizaciones comunitarias; 3) la ejecución de programas de “desarrollo comunitario” o de Buen Vivir, basado en la “complementariedad y la reciprocidad convivir en armonía, equilibrio, en igualdad y respeto entre nosotros y con todos los demás seres”, incluyendo la garantía de los derechos vinculados a la educación, a la salud, alimentación, trabajo, vivienda, al agua, a la tierra.¹⁷⁷

3. La “lucha” desde Salta: el carácter “político” y “cultural”

Como sostuvimos, la ODR nuclea a comunidades diaguitas de Salta desde el momento mismo de su nacencia. Según los testimonios a los que accedimos, las primeras en sumarse al proyecto colectivo fueron las comunidades de San Miguel de La Poma, Jasimaná, San José de Animaná, Condor Huasi, El Divisadero y Juan Calchaquí, asumiendo los dirigentes de esta última el rol de tramadores de vínculos sociales con tierras tucumanas, tratándose de actores claves en el desenvolvimiento de los procesos organizativos diaguitas. Así, esta comunidad urbana en ligazón con las de Amaicha del Valle y Quilmes configuran el núcleo gestor y coordinador de una organización supra-comunal como la ODR.

Ahora bien, en los años previos a su formalización y en los primeros momentos de la ODR, el proceso de auto-reconocimiento público de colectivos como pertenecientes al pueblo diaguita en la Provincia de Salta se encontraba en un estado calificado por los actores como “incipiente”. Con este término refieren a que la autoctonía aún no había sido interpretada de forma generalizada como indicador de aboriginalidad, advirtiéndose en este contexto el tránsito de la “interiorización” a la “exteriorización” de su “identidad” como indígenas. Desde este marco de referencia, la autoidentificación diaguita había estado durante largos periodos “interiorizada” o desactivada. Las claves explicativas de ese “llevar por dentro” o de aquel estado “en suspenso” se hallan en cómo operaban en

¹⁷⁷ Las Conclusiones del IV Parlamento Indígena del Valle Calchaquí están disponibles en: <http://www.redeco.com.ar/nacional/pueblosoriginarios/13070-tucum-n-iv-parlamento-indigena-juan-calchaqu> . Consultado el 4/01/2020.

sus formas de vida, en sus reivindicaciones, en sus memorias, y el trazado de sus filiaciones, tanto la discriminación como la estigmatización, influyendo en que estas pertenencias quedaran silenciadas o circunscriptas en la esfera íntima de las familias. Ese calificativo nativo refiere a que en aquellos momentos muy pocas comunidades habían empezado a “organizarse”, es decir, a gestionar los trámites administrativos para la consecución de sus personerías jurídicas a los fines de ser legitimadas por las agencias estatales como colectivos indígenas. Se hace hincapié en esa distinción a los fines de demarcar que ese “estado” no implica, necesariamente, que dichos grupos no hubieran empezado con anterioridad a esa fecha a tematizar su filiación indígena, a trazar sus vínculos con la ancestría diaguita y delinear las marcas culturales que irían construyéndose como distintivas y convirtiendo al clivaje étnico en el núcleo de identificación colectiva. En ese sentido, los impulsores de la ODR en Salta, aunque también en Tucumán y Catamarca, fueron quienes asumieron el compromiso y la labor de agenciar y promover tales auto-reconocimientos.¹⁷⁸

Los resultados de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) de 2004-2005 y el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas de 2010, resultan indicativos de estos procesos. Este último registra que la población que se reconoce como diaguita o diaguita calchaquí asciende a 66.719 personas, estando distribuidas a lo largo y ancho del país, aunque más del 50% se concentra en las provincias de Tucumán, Catamarca, Salta, La Rioja y Santiago del Estero. En la región NOA, los pueblos con mayor representación son el kolla y, en segundo lugar, el pueblo diaguita calchaquí. En las provincias de Catamarca, Tucumán y La Rioja, el diaguita es el pueblo indígena con mayor presencia. En el caso de Catamarca, el 73% de la población indígena pertenece a dicho pueblo, en La Rioja el 43% y en Tucumán es el 72%, siendo en esta última donde vive la mayor cantidad de población diaguita de todo el país. En Jujuy la proporción desciende considerablemente al 2% y en lo que respecta específicamente a Salta, donde residen más de trece pueblos originarios, el pueblo diaguita está en quinto lugar en cantidad de habitantes, con el 12% total de la población originaria. Salta, después de Tucumán, es la segunda provincia con mayor cantidad de personas que se reconocen como diaguitas (INDEC, 2015). Si revisamos los datos arrojados por la ECPI podemos observar que la población diaguita-calchaquí registrada constituía casi la mitad que la que se registró sólo cinco años después. Estos números muestran lo que los actores definen

¹⁷⁸ Entrevista a Ariel Sato y Lucio Vargas, julio de 2013.

como un “proceso creciente de concientización” de la población de su identidad indígena, y en esto la labor de las organizaciones fue crucial.

Tabla 5. Población perteneciente al pueblo diaguita y diaguita calchaquí por región y provincia

Población perteneciente al pueblo diaguita y diaguita calchaquí por región y provincias argentinas		
Región	Provincia	Población
NOROESTE	SALTA	9466
	JUJUY	1262
	CATAMARCA	5026
	TUCUMÁN	13.956
	SANTIAGO DEL ESTERO	1755
	LA RIOJA	1688
	Total	33.153
CUYO	MFNDOZA	1308
	SAN JUAN	702
	SAN LUIS	314
	Total	2324
METROPOLITANA	CABA	4274
	GRAN BUENOS AIRES	14.269
	Total	18.543
NORESTE	CHACO	283
	CORRIENTES	105
	Total	388
PAMPEANA	INTERIOR BUENOS AIRES	4835
	CÓRDOBA	4418
	SANTA FE	1616
	Total	10.869
PATAGONIA	CHUBUT	408
	NEUQUÉN	346
	SANTA CRUZ	371
	TIERRA DEL FUEGO, ANTÁRTIDA E ISLAS DEL ATLÁNTICO SUR	367
	Total	1492
TOTAL DE LA POBLACIÓN DIAGUITA CALCHAQUI		66.769

Fuente: INDEC, 2015; Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, 2010. Elaboración propia

Volviendo a Salta y a nuestra búsqueda por avanzar en la reconstrucción de los modos y los móviles que conducen a los representantes de las comunidades diaguitas de la provincia a unirse y conformar la ODR; desde la perspectiva nativa la construcción de esta red de trabajo colectivo ha sido concebida como una “estrategia política” diseñada por y para encauzar la “lucha” del pueblo en la provincia, ante una situación de crisis y conflicto, producto del “neoliberalismo” y sus políticas “multiculturales”. En una entrevista que le realizamos a Ariel Sato en 2013, expresó elocuentemente que “unirse” al proyecto impulsado por las comunidades tucumanas obedecía a la razón de que “es en tiempos de injusticias, de crisis, como fue durante el neoliberalismo, cuando la gente se junta”¹⁷⁹.

Al analizar estas categorías nativas y situarlas en un contexto económico, social y político mayor, se desprenden los argumentos que nos permiten comprender y describir cómo este proceso organizativo diaguita, canalizado a través de la ODR, tuvo lugar en Salta. En primer lugar, esta “crisis”, como denominaba el dirigente a este momento, coincide con

¹⁷⁹ Entrevista a Ariel Sato, noviembre de 2013.

una situación compleja en el plano económico material de las familias en los valles. Esta se entrama con los efectos de la restructuración económica neoliberal y su reconversión tecno-productiva en el sector sur del Valle Calchaquí salteño, espacio donde se concentraron de modo considerable las experiencias organizativas tempranas. Estas transformaciones agudizan la vulnerabilidad respecto a las fuentes que garantizan en gran medida la reproducción de la vida familiar, y aumentan la inseguridad jurídica de las tierras habitadas.

En segundo lugar, esta situación crítica no refiere únicamente a cómo el avance neoliberal impactó en la resolución material de la vida, sino también a los modos en que el proyecto y la experiencia de colectivización diaguita propuesta por Deoniso Tolaba y el mismo Estado provincial pretendían “desmovilizar” y desmenuzar el proceso organizativo impulsado desde la ODR. En este sentido, el aparato estatal salteño fue acusado por las comunidades diaguitas nucleadas desde el 2005 en la ODR de negacionista e invisibilizador de la presencia originaria en la región o, en todo caso, propagandista de un uso instrumental de la diferencia, es decir, apelando a la incorporación de las diversas manifestaciones culturales a los circuitos del capital. En relación con los mismos indígenas, la ODR se posicionó frente un grupo de dirigentes, cuya figura destacada es Tolaba, considerándolos como “aliados” a los sectores del poder local y que, desde sus perspectivas, trabajaban por “hacer política” anclada en un modo “folclorizado” y espectacularizado de la diferencia cultural, cuestiones que abordamos en el Capítulo 3.

3.1. La “lucha por el territorio” en “tiempos de injusticia”.

Adelantamos ya que la constitución de la ODR respondió a la necesidad creciente de desarrollar estrategias de modo colectivo para hacer frente al “neoliberalismo”, cobrando mayor auge e intensidad en un período concebido por los actores como “crítico”: el hambre y la desocupación azotaban, los servicios de salud y la educación se encontraban cada vez más restringidos y los conflictos territoriales se intensificaban y exacerbaban. El interés de distintos sectores productivos sobre los espacios donde las familias tenían tenencias precarias las expone a reiteradas amenazas de desalojo y expulsión de esas tierras.

De forma singular para el sector sur del Calchaquí de Salta, pero extensible al sector norte también, desde los noventa el proceso de reestructuración económica asume algunas

características relevantes para considerar. Por un lado, se trata de un proceso caracterizado por el avance de capitales transnacionalizados muy concentrados dedicados a la producción de vid y de vinos, que opera reconfigurando el mapa de actores económicos, principalmente a través de la compra de gran parte de las tradicionales fincas y bodegas de los sectores de poder local por parte de grandes empresas multinacionales y también nacionales. Las nuevas titularidades se suceden, de modo inmediato, con los desalojos de los trabajadores que residen en las propiedades.¹⁸⁰

Con ello adviene, además, una reconversión a nivel productivo, de comercialización del vino y al despliegue de nuevas estrategias empresariales para el sector vitivinícola. En miras a posicionar el Valle Calchaquí en el mercado nacional y mundial de vinos, se pasa de la producción de vinos de mesa a la producción de vinos de altísima calidad. Estos productos premium, que se aúnan en la marca de distinción como vinos de altura, conllevan la incorporación de técnicos enólogos, la ampliación de los espacios destinados a la producción, la tecnificación de la producción de vid¹⁸¹ y del vino, y una nueva

Ilustración 21. Vistas de las plantas de vid en las inmediaciones del Club de Campo Cafayate Wine and Golf, Cafayate



Fuente: imagen propia.

dinámica de comercialización signada por la apertura de los mercados internacionales y

¹⁸⁰ En Cafayate son paradigmáticas las ventas de Bodega La Rosa de Michel Torino y Etchart de Arnaldo Etchart, a Lávaque y Pernor Richard y los concomitantes desalojos de sus trabajadores (Vázquez, 2015; Vázquez y Aguilar, 2015).

¹⁸¹ Significativa es la introducción de los sistemas de conducción por espalderos que permite la mecanización de las cosechas, momento del ciclo productivo que habitualmente más mano de obra requiere.

el desarrollo del turismo vitivinícola (Villagrán, 2013; Vázquez, 2015; Vázquez y Aguilar, 2015).

El corrimiento de las fronteras agropecuarias y el avance de la vid sobre terrenos antes no destinados a la producción puede observarse con claridad a partir de la comparación de los datos registrados entre los Censos Agropecuarios Nacionales del 2002 y del 2018, período en el que identificamos el recrudecimiento de históricos conflictos por la tierra. En el primer censo, el cultivo de vid a nivel nacional representaba el 35,4% de la producción frutal. Del total de superficie dedicada a la vid, unas 192.488 hectáreas, Salta sólo representaba casi el 1%, es decir, 1.887 hectáreas, ocupando el quinto puesto en el país. En el CNA de 2018, la superficie en la provincia asciende a 2.858 hectáreas, un 44% más que en 2002, representando el 1,5% total de la superficie plantada en el país.¹⁸²

Por otro lado, en todo el Valle se observa el auge de grandes emprendimientos turísticos y la puesta en marcha de diversos proyectos de patrimonialización de la zona, donde el negocio del vino y el turismo enológico se complementan en una misma estrategia empresarial que redundan en el beneficio del mismo sector. Un ejemplo paradigmático de políticas públicas desde las cuales se busca insertar a la región en un circuito de turismo internacional es la construcción de la Ruta del Vino, cuya primera etapa se desarrolló en Cafayate y San Carlos y posteriormente en los departamentos de Molinos y Cachi, en el marco de un proyecto gestionado por el gobierno de Juan Carlos Romero y financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo. Como corolario de esta explosión turística y crecimiento de la producción de vinos, se radicó un gran negocio inmobiliario, lo cual ha conducido a una valorización exponencial de la tierra. De este maridaje surgen proyectos inmobiliarios-turísticos y vitivinícolas en formato de hoteles boutique y predios residenciales exclusivos, tipo country o clubes de campo.

¹⁸² Si bien estas estadísticas no coinciden con los datos provistos por el Instituto Nacional de Vitivinicultura, según el cual en 2018 Salta cuenta con más de 3.370 hectáreas destinadas a la vid, éste último nos brinda datos que evidencian el modo en que tiene lugar la vitivinicultura en los distintos departamentos que componen los Valles Calchaquíes. Cafayate sobresale de manera considerable con el casi 75% de la superficie en hectáreas dedicadas a la producción de vid, San Carlos con el 19%, Molinos el 4% y Cachi 3% (Informe Anual de Superficie 2018, Instituto Nacional de Vitivinicultura de la República Argentina).

Mapa 5. Mapa y logo de la Ruta del Vino en Salta



Fuente: Web Portal Informativo del Gobierno de Salta.

Con relación a cómo este proceso de transformación económica es vivido por los vallistos, el cacique de una comunidad de Cafayate sostiene:

“Estamos tan cerca de los desalojos a mano de los terratenientes que cuando les servimos como peón, todo bien. Después, cuando ya no te quitan hasta la casa donde siempre habitamos. Pasa en Cafayate, en Cachi, en Las Costas, en Colomé (...) están quitándonos las tierras que ocupábamos como arriendo y están haciendo viñedos para que ya no podamos sembrar nada y así obligándonos a salir y migrar a los centros urbanos y vivir muchas veces en las villas miseria” (Entrevista Hugo Coronel, febrero de 2013).

Respecto a cómo el cambio en la titularidad de la tierra y la introducción de nuevos actores cobra lugar, otro dirigente agrega:

“Aparecían personas que no conocemos, algunas de otros lugares, vienen mostrándonos un papel y diciéndonos que son los dueños de la tierra y que o pagamos más arriendo o de que nos teníamos que ir de ahí...Y ahí es cuando decíamos: pero nosotros desde siempre hemos vivido aquí” (Entrevista a Luis Buet, marzo de 2013).

Estas descripciones nativas reflejan, de algún modo, cómo fueron vividas y son recordadas las profundas transformaciones estructurales emprendidas con las reformas de las políticas neoliberales del Estado desde 1990. Sato agrega que el “neoliberalismo”, encarnado en las figuras de quien fuera el presidente argentino, Carlos Saúl Menem (1989-1999) y el gobernador de Salta, Juan Carlos Romero (1995-2007), definieron sus estilos de gobierno como “elitista” y “extranjero”, “no orientada a los sectores populares, ni a los sectores rurales” sino que:

“Con su política económica favorecieron a que los recursos naturales se los llevaran, se podían vender, se podía privatizar todo, (...) y es que acá todo era para el desarrollo de afuera. El acceso de los extranjeros a la tierra era tan fácil que era evidente, ya no se pensaba gobernar para el pueblo (...) y al Estado no le preocupaba mucho que no tuviera una estrategia para el desarrollo propio” (Entrevista a Ariel Sato, noviembre de 2013).

En este contexto, y como un caldo de cultivo, cuando acorralados por una severa crisis en el plano de lo económico-vital y ante una situación de incumplimiento e inobservancia de sus derechos, un grupo de referentes insiste en la necesidad de forjar una alianza supra-comunal, con reminiscencias del pasado prehispánico:

“Para poder tener fuerza política entonces había que coordinarse. En los tiempos antiguos los diaguitas cuando había un problema exterior recién se unían, armaban la flecha, y se unían ante un peligro exterior. Bueno esto era algo parecido, había un peligro y era que se morían de hambre o de enfermedades incurables, había todo un peligro. Entonces muchos se unieron y decían ‘vamos a intentarlo’ y de ahí nace la unión de los pueblos de las naciones diaguitas, y 500 años después la ODR” (Entrevista a Ariel Sato, marzo 2014).

En sintonía con los lineamientos de ODR, en Salta se asumen dos frentes de “lucha”: en primer lugar, el territorio. Esta lucha encarnada por las comunidades diaguitas se aboca de forma privilegiada a la “defensa” del territorio y a la consecución de la propiedad comunitaria de la tierra, proclamándose la “lucha por el suelo” como motorizadora del tejido social.

Ilustración 22. Mural de Biblioteca Ambrosio Casimiro, paraje Las Pailas, departamento Cachi. Realizado por muralista Jesus Walpac Flores.



Fuente: propia, tomada en febrero de 2017.

Desde la perspectiva nativa, los conflictos territoriales polarizan el campo de batalla entre el pueblo diaguita y los “terratenientes”, “empresarios” y “patrones”, con contrastes en torno a la finalidad y las valoraciones de esos territorios por cada uno de ellos. Para los diaguitas, el pleito entre actores con grados diferenciales de poder pone en disputa el sustrato material de las comunidades, su fuente de vida y una forma particular de organizar la producción y reproducción social, es decir, como locus de anclaje del pueblo diaguita. Al ponderarse el lugar de la tierra como proveedora de alimentos, los sentidos otorgados por los actores al suelo se oponen a la concepción de éste como fuente de riqueza y su valor definido en términos de productividad económica.

El segundo frente de lucha remite a lo que los delegados denominan como “políticas sociales”: educación, comunicación y salud, derechos vitales reivindicados en clave intercultural.

3.1. La oposición al Estado Provincial y las disputas por resignificar la diferencia

Además de una “estrategia de autodefensa” en un contexto que pone en jaque los recursos vitales, la ODR también busca responder a una disputa librada también en el “plano de las ideas”, como la llamó Ariel Sato.

Desde la perspectiva de los actores que componían la ODR, el pueblo diaguita de Salta estaba dividido en dos grandes sectores. Por un lado, los aglutinados en el proyecto de la Organización regional, que se proponen encarar una “lucha política” autónoma y clamada en “primera persona”. En la definición de su objetivo se plantea la efectivización de los derechos indígenas, especialmente la titulación de las tierras que abre puertas a pensar la “verdadera autonomía”. Por otro lado, se encuentra el espacio liderado por Deonisio Tolaba y aquellas comunidades articuladas bajo su propuesta de “lucha”, que son considerados por los dirigentes de la organización no sólo como aliados de Romero sino como forjadores de un movimiento que proclama y socializa imágenes “folclorizantes” de los pueblos indígenas. Esto es lo que los dirigentes de la ODR llaman la “visión antropológica” de los indígenas y de la “lucha” indígena. Desde sus perspectivas, estos “diaguitas oficialistas”, como los identificaban, orientaban sus reclamos y reivindicaciones desde un discurso que fundamentalmente las “esencializa” y “culturaliza”. La visión “folclórica” alude a aquella perspectiva que se asienta, preeminentemente, en el carácter exótico de la diferencia étnica, reduciendo lo indígena a ciertas expresiones culturales como las ceremonias, vestimentas, bailes, idiomas no propios como el quechua y el aymara, etc. Al respecto, dos dirigentes de la comunidad Juan Calchaquí añaden:

“Estos dirigentes no se formaron en su comunidad, sino que se pusieron a leer libros y a hablar con antropólogos. Y ahí aprendieron lo que los antropólogos le contaban de la lucha indígena en el Perú, en Bolivia y en Ecuador. Eran indígenas sueltos que iban a una escuela de formación que tenía base de conocimiento en lo antropológico indigenista y que, a su vez, tienen dos aportes de conocimientos. Uno viene del siglo XIX, la del ‘buen

salvaje’, que sostiene que el indio era bueno por naturaleza, y otro que es la ‘versión germánica’ que es la del indígena que lucha por un punto de referencia: su reivindicación sólo espiritual, cultural” (Entrevista Ariel Sato y Lucio Vargas, marzo de 2014).

Advierten, además, que el eje del movimiento encabezado por Tolaba en base a demandas y expresiones culturales cae en el error de concebir y encasillar al pueblo diaguita como pueblo y “cultura andina”, siendo acusados de “incultos” y desconocedores de su propia historia, “incaizando” la cultura diaguita. Este repertorio reducido y acotado a lo “cultural”, sostienen los actores referidos, no es más que un “instrumento” del neoliberalismo para desmovilizarlos y “tirar atrás” una lucha que con mucho esfuerzo venía intentando ser gestada desde la ODR. Al respecto sentencian: “todo eso, lo del misticismo, del indianismo, de las ceremonias, de la Wiphala, y todo eso, era para que la gente no hiciera nada y perdiera el tiempo nada más, para que no se uniera” y, agregan, se trataba de:

“Un instrumento de contención, para que la gente no reclame tierra. Porque ¿qué es lo que quiere una comunidad? En el plano material quiere lo más lógico que puede querer y es resolver sus problemas de salud, de educación, de tierras. No misticismo y esas cosas que son para distorsionar los reclamos justos. Es para solucionar los problemas de la vida cotidiana de una comunidad y no para divagar, y ellos hacían que divaguen, divagar, divagaban muchísimo” (Entrevista a Ariel Sato y Lucio Vargas, marzo de 2014).

Siguiendo ese razonamiento, al apuntar unívocamente a la reivindicación cultural y de la diferencia en el plano meramente discursivo, sin buscar dar soluciones concretas en la vida real de las personas, estos referentes serán acusados por los delegados de la ODR de Salta de ser “funcionales” al poder:

“Estaban con el neoliberalismo, o sea, totalmente extraviados y apoyaban lo que decían los políticos de esa época, que eran romeristas (...) se sumaban a la política que ellos dictaban: o sea de que las comunidades debían hacer folclore, música folclórica y lo hacían porque tenían miedo que en el día de mañana reclamen cosas más elaboradas, más concretas, más realistas, como mejor salud, ejercer los derechos, las leyes, y ni hablar de la tierras (...) Él se

alía al romerismo porque parece que le facilitaban recursos para que pudiera hacer sus festivales, sus actividades así, y es que el aspiraba ser un gran amauta y que todo el mundo lo mirara y lo reconociese” (Entrevista a Ariel Sato y Lucio Vargas, marzo de 2014).

La tensión, el distanciamiento y la discordancia en los sentidos y prácticas de “lucha” entre estas facciones de dirigentes diaguitas, ocuparon un lugar central en la constitución de la organización y en la distinción de este espacio con respecto al otro. Partiendo de que la “lucha” podía y debía plantearse en el campo “político” y no de lo “folclórico”, centralizando la lucha por el territorio y no en lo meramente “cultural” y “discursivo”, desde un espacio “autonómico” y no ejecutada en base a las pretensiones de los “sectores del poder”; donde los intereses y el trabajo colectivo, mancomunado y consensuado primaran sobre los intereses y decisiones individuales. Estos sentidos, que definirán pares de oposición: “política indígena” versus “política partidaria” y en su dimensión moral “buena política” vs. “mala política” respectivamente, irán perfilando los códigos de relacionamiento, reglando y regulando las prácticas hacia “adentro” del colectivo.

De igual modo, el Estado Provincial, sus instituciones indigenistas, su *modus operandi* y su forma de relacionamiento con los pueblos indígenas, mediante políticas preeminentemente definidas según criterios integrativos y desarrollistas y en gran medida caracterizadas por el trazado de relaciones clientelares y estrategias de captación (Carrasco, 2005), irán definiendo al mismo como espacio político opuesto y obstructor de sus luchas.

El Estado Nacional y sus instituciones, por el contrario, serán asumidos como el espacio político “aliado”, argüido ello en su “audibilidad” y “voluntad” en la recepción de reclamos y demandas, a través de la inauguración de inauditos canales relativamente directos de diálogo. Así, los gobiernos de los esposos Kirchner, pero principalmente el de Néstor, serán destacados por los actores por esta apertura y por algunas políticas y avances relativos en viejas demandas en los ámbitos de educación, salud, comunicación y territorial. Para los dirigentes de Salta, este acercamiento al gobierno nacional es lo que permite “saltar el cerco” que el gobierno de la provincia imponía, metáfora utilizada para referir a la restricción en la efectivización de los derechos.

En relación con la conformación de la organización diaguita en territorio salteño y las vinculaciones con el Estado Nacional y provincial, y al consultar sobre las razones por las cuales justamente se decidió agilizar y formalizar la ODR en el año 2005, Ariel sostiene:

“Una cuestión importante es que para ese momento ya había asumido Nestor Kirchner, ¿verdad? Estaba en el gobierno y proponía un gobierno distinto en el plano de lo social, en lo educativo, en todo. Entonces que pasa, esa visión de un Gobierno más amplio e inclusivo, que buscaba llegar a todo el pueblo, no llegaba mucho en el NOA. Obviamente las fuerzas políticas locales querían hacer un cerco, osea que si vos tenían iniciativas como pueblo seas criollo, pobre o de una comunidad indígena o si tenían alguna iniciativa para llevar soluciones a tu comunidad nunca lo podías hacer ni podías contar con los recursos del Estado. Entonces había un cerco en cada provincia” (Entrevista a Ariel Sato, abril de 2013).

Al preguntarle si aquella situación del “cerco” era compartida en Tucumán, Catamarca y Salta, Sato nos respondió que no sólo era común, sino que en todos los casos:

“Había que romper el cerco y hablar con el Gobierno Nacional para que sea aliado natural a nosotros (...) Un ejemplo: dos o tres personas de una comunidad dicen ‘vamos a hacer una biblioteca popular’ y el Estado puede ayudar un poco, con algo. Acá no te ayudaban en nada, salvo que vos seas aliado político del partido gobernante. Querían hacer un comedor porque había también un poco de problema de hambre, pero en el 2002, 2003, 2001 el Estado ayudaba si vos eras puntero político de los gobernantes de turno y de pensamiento neoliberal. Entonces eso es un cerco, eso es que a vos te quieren cercar, te quieren liquidar, porque no tenés recursos. Por eso es que había que ir a hablar con el Gobierno Nacional, el cual hizo una política más para el pueblo. Así, se volvió un aliado natural, te acercas a hablar con ellos para que te ayuden a romper el cerco. Y es por ese camino que se decide avanzar, caso contrario no podíamos hacer nada, ¡y en Salta era peor! (...) Nos fuimos dando cuenta que de la gente del gobierno de Salta no podíamos esperar nada, entonces aceleramos los procesos y los diálogos con Nación.

Con la ODR y en alianza con el Estado Nacional progresivamente logramos romper un poco el cerco y a la par fuimos consolidando nuestro espacio. Nos llevó muchos años, desde el 2005 hasta el 2010 (Entrevista a Ariel Sato, abril de 2013).

Los extractos anteriores permiten advertir cómo la ODR, tanto en términos generales como en su específico anclaje en Salta, se posiciona críticamente ante las prácticas estatales neoliberales y objeta los estilos de gobernabilidad del Estado nacional y principalmente provincial, aquellos que Briones y Carrasco (2005) denominaron “*neoindigenismo*”, es decir, en los que la adecuación a los marcos normativos dirigidos a pueblos operaba casi exclusivamente desde una retórica multicultural. En esa dirección, el proyecto del kirchnerismo es destacado por apostar a restaurar la justicia social, definiendo dos objetivos que los actores recalcan y valoran. Por un lado, superar la pobreza y la exclusión, reconstruyendo los lazos sociales de la heterogenidad social, económica y cultural de la ciudadanía, mediante la articulación de un proyecto nacional y popular asentado en el derecho, en la industrialización, el empleo, y la distribución de la riqueza. Por otro lado, distinguen la invitación a construir esas transformaciones desde adentro del Estado, cuestión que abordaremos en el próximo capítulo.

4. Recapitulando

En este capítulo abordamos el proceso de constitución de la ODR, buscando identificar los móviles, los objetivos y las formas de trabajo que definieron este espacio y proyecto colectivo. Reconstruimos parcialmente el transcurso de la organización, hilvanando una trama vincular de actores y sus trayectorias, de prácticas sociales y experiencias con diversos anclajes temporales y espaciales.

En esa dirección, siguiendo las propuestas de los actores, planteamos que la ODR urde sus raíces en experiencias históricas diversas que remiten a intentos sistemáticos por conformar un frente de lucha indígena en la década de 1970, siendo significativo el Primer Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes realizado en Amaicha del Valle y la creación de la Federación Indígena Calchaquí en 1973. No sólo identificamos la continuidad de sujetos en la formación de ambos espacios colectivos, sino también el cimiento del carácter político de la lucha, la tesitura de las demandas y su operativa,

encontrando en la experiencia setentista de aquellas militancias indígenas un consistente punto referencia.

Aunque los esfuerzos por conformar una organización de esta magnitud y alcance son anteriores, esta entidad regional se formalizó en julio del 2005 y entrañó el tejido de una compleja red de solidaridades entre comunidades autoadscriptas al pueblo en las provincias de Tucumán, Salta y Catamarca. En su conformación destaca la labor de un heterogéneo conjunto de actores, cobrando especial importancia el impulso, asesoramiento y acompañamiento de dirigentes de las comunidades de Amaicha y Quilmes. En la expansión y afianzamiento de ese tejido en el territorio provincial, enfatizamos en el rol nodal que ocupó un dirigente de la comunidad diaguita Juan Calchaquí.

Estos agentes, y de forma primordial los tucumanos, tendrán directa incidencia en la concreción del espacio de encuentro transprovincial a través de la labor de “socialización” y apropiación del derecho. Realizados “a pulmón”, sacrificando energías y recursos propios, o con el gran impulso que supuso el financiamiento del DCI, la multiplicidad de talleres, encuentros y capacitaciones realizados con el objetivo de “concientizar” sobre el derecho indígena se propiciaron bajo el accionar de determinadas instituciones y actores con trayectorias y capitales sociales particulares, como los juristas indígenas tucumanos y el CEJIRA. En esa búsqueda por apropiar las herramientas jurídicas, estos caminantes instaron a “rebelarse” y “enfrentar” a los patrones y las formas en que éstos ejercían el poder y la violencia, exhortando a interrumpir el pago del arriendo, impulsando marchas, tomas de tierras, cortes de rutas y otras estrategias de visibilización de la lucha. Así, el lenguaje del derecho indígena se transformó progresivamente en una apuesta válida a la hora de traducir sus demandas y actuar en las contiendas y en las negociaciones con el Estado. En ese sentido, la ODR funcionó como un agente activador de los procesos de politización de los colectivos diaguitas, como un órgano redistribuidor de información, de representación y gestión de demandas colectivas, así como transmisor de conocimientos, experiencias, bienes y recursos económicos.

La búsqueda de representatividad de este espacio como propio del pueblo diaguita apuntó a construir las relaciones hacia adentro en base a la horizontalidad y democraticidad de posicionamientos, argumentos y en los repertorios de acción. Esto es garantizado a través de las asambleas, espacios colectivos constructores de consenso. Es decir, de decisiones

que los miembros y principalmente los dirigentes y autoridades comunitarias deben respetar y a los que se les exige lealtad, costearo sus legitimidades.

Como analizamos, de forma sugerente la organización se conformó en las búsquedas por enfrentar grupalmente situaciones de vida materialmente críticas ligadas a la creciente vulnerabilidad de las comunidades en el acceso y la tenencia de la tierra, la pauperización de sus vidas y el incremento de episodios de desalojo y amenazas a lo largo del Valle Calchaquí. La “lucha” por el territorio y los títulos comunitarios se constituyó en el eje del proyecto político de la ODR. Los conflictos, como sostuvimos, marcaron el ritmo de funcionamiento de la organización, al menos durante los primeros años.

En términos contextuales, advertimos que en esta conflictividad confluyen dos importantes procesos de cambio económico social en la región y fundamentalmente en Salta, que ya venían desenvolviéndose desde décadas atrás. Por un lado, se atravesaban las últimas instancias de desestructuración de las relaciones sociales que habían definido la vida en las fincas, es decir, la trama vincular entre patrones-propietarios y peones-residentes, donde éstos últimos debían pagarles el “arriendo” –en trabajo, especies o dinero– a los primeros, en concepto de uso de los lotes de tierra para la reproducción familiar. Ahora los trabajadores residentes eran empujados a salir de las fincas. Estos desplazamientos eran afectados por la reestructuración y tecnologización de la principal actividad económica de la zona, la vitivinicultura, por las nuevas formas de organizar el trabajo y utilizar el espacio para la producción, que hacían prescindible la mano de obra y necesario el despeje de las zonas habitadas para su sobrevivencia. Por otro lado, y más recientemente, aunque entroncando con la reestructuración neoliberal, los Valles Calchaquíes devinieron centros neurálgicos de inversión de capitales para mega emprendimientos turísticos e inmobiliarios, valorizando la tierra de forma exponencial.

La definición de la defensa territorial y el uso del lenguaje del derecho como principios de organización, distancian y oponen a los colectivos nucleados en la ODR en Salta con la “lucha” emprendida de forma simultánea por Deonísio Tolaba. La apuesta de este último al trabajo en la visibilización del pueblo diaguita, constitutivo del “mundo andino”, y la revalorización cultural es considerada desde este espacio como una lucha “apolítica”. Por cercanía al poder local, del que deviene el título de “indios romeristas”, son considerados desde la perspectiva de aquellos dirigentes como aliados y subyugados al Estado provincial y a los intereses de los poderosos.

CAPÍTULO 5

LA “LUCHA” DESDE “ADENTRO DEL ESTADO”

Introducción

En la sección anterior reconstruimos aspectos involucrados en la conformación y formalización de la Organización Diaguita Regional (ODR). En la búsqueda por identificar algunas condiciones que posibilitaron su constitución, referimos a experiencias de lucha precedentes y a la trama de actores claves en ese tejido social, destacando el rol de agentes tucumanos. En esa dirección, recuperamos los diagnósticos de las realidades locales que fundamentaron la colectivización, junto a los objetivos y las modalidades del trabajo definidos por el grupo.

Asimismo, abordamos de modo singular qué, cómo y por qué un grupo de sujetos apuesta a la construcción de organización diaguita en territorio provincial salteño. Por un lado, identificamos que la defensa territorial, en pleno proceso de transformación capitalista en la región Calchaquí, se constituye en el eje articulador de este proyecto. Por otro, reconocimos que tanto la red diaguita articulada en torno de Deonisio Tolaba como el Estado provincial son considerados como obstructores de su “lucha”, por ende, ambos espacios son definidos como opositores por la ODR. En estas instancias, el Estado Nacional kirchnerista se torna un aliado.

En este Capítulo analizamos un tercer evento significativo en la política colectiva diaguita: la disrupción en 2010 de la Organización Diaguita Regional y su fragmentación en unidades autónomas, y la conformación de una organización en Salta agrupadora de comunidades pertenecientes al pueblo. De esta manera, estructuramos las siguientes páginas en dos secciones. En la primera, reconstruimos los planteos y argumentos que empiezan a minar y desarticular la ODR, y analizamos cómo esta ruptura se entrama con procesos vinculados al movimiento indígena nacional y se visibiliza, por primera vez, en la bifurcación de la Marcha del Bicentenario de la Patria en Buenos Aires. En la segunda

parte, analizamos algunos aspectos que posibilitaron la fusión de una veintena de comunidades diaguitas de Salta en un nuevo espacio colectivo: la Organización Diaguita Salta (ODS).

1. De la fusión a la fisión de la Organización Diaguita Regional. Entre las políticas indígenas y las políticas indigenistas¹⁸³ en torno al bicentenario

En conmemoración a los doscientos años de la Revolución de Mayo en 1810, momento histórico en que el Virreinato del Río de la Plata toma distancia de la Corona española, el Estado decide autocelebrar su bicentenario. Una sucesión de eventos condensados entre el 20 y el 25 de mayo en Capital Federal dan cuerpo a la propuesta estatal del gobierno presidencial de Cristina Fernández de Kirchner. Con relación a los pueblos indígenas, se impulsa la organización de la Marcha de los Pueblos Originarios para el día 20 de mayo y el encuentro con la presidenta en la Casa Rosada. Este evento es presentado como irruptor de la histórica “*formación nacional de alteridad*” (Briones, 2005) e innovador en las formas de relacionamiento de los pueblos indígenas con el Estado.

En este apartado analizamos cómo se traman y afectan las políticas colectivas diaguitas, atendiendo a dos aspectos. Primero, a consideraciones diferenciales en torno a las maneras en que las prácticas de estatalidad de los primeros años de la gestión de Fernández de Kirchner configuran proyectos y estrategias políticas particulares que devienen y justifican parcialmente la fragmentación de la ODR en 2010. En segundo lugar, nos concentramos en las diferencias apeladas entre las organizaciones devenidas de la desintegración de la organización regional, la Organización Diaguita de Tucumán y la Organización Diaguita de Salta, en torno a las modalidades, estrategias y modos de definir la “lucha” y el proyecto político propulsado por cada una de ellas. Este aspecto nos permite atender a valoraciones singulares con respecto a las características que debían asumir, para cada una, los pisos de interlocución de dichas organizaciones con el Estado.

1.1. El Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios (2008-2009)

Como mencionamos en el Capítulo 4, las prácticas de gobierno kirchneristas y su anclaje discursivo de nacional y popular, apuntaban a la construcción de un Estado opuesto al

¹⁸³ Retomamos la distinción planteada por Lenton (2015), referida en el Capítulo 1.

neoliberal y de carácter inclusivo, definido en base a su plural ciudadanía. En relación con la ciudadanía indígena, esta gestión inaugura inauditos y heterogéneos espacios de articulación, en miras a atender demandas históricas (Briones, 2015). Como ejemplo podemos mencionar algunas iniciativas. En primer lugar, los Foros de Derecho de los Pueblos Indígenas en las Políticas Públicas en 2004 y 2005, organizados por el Ministerio de Desarrollo Social, el INAI y los equipos del proyecto de Desarrollo de Comunidad Indígenas (DCI), donde se plantean demandas y las propuestas de acción del Estado. Entre otros aspectos, estos encuentros sientan las bases de la Ley N° 26.160. En segundo lugar, la creación de espacios de interlocución política y de representación indígena en la órbita del INAI, como el Consejo de Participación Indígena (CPI) en 2004 y el Consejo de Coordinación en 2008. En ambos casos se atiende a la demanda de participación indígena y a las regulaciones estipuladas en la Ley N° 23.302.¹⁸⁴ En 2006, en el ámbito de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación, se crea la Dirección de Pueblos Originarios y Recursos Naturales (DPORN), dirigida por dos referentes la Confederación Mapuche de Neuquén (CMN) que hasta ese entonces habían mantenido las posturas más radicalizadas del movimiento indígena en Argentina: Jorge Nahuel y Ricardo Ñancu. En tercer lugar, el inicio de los debates en 2008 del proyecto de Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, que se promulga como Ley N° 26.522 en 2009, incorporando artículos que canalizan demandas indígenas por el derecho a una comunicación con identidad.

En simultáneo empieza a gestarse un espacio de articulación indígena que se autodenomina Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios (ENOPO). Conformado por organizaciones de diferentes pueblos originarios, entre ellas la ODR, su pretensión era constituirse en una unidad representativa a nivel nacional de este sector de la ciudadanía y en interlocutor del Estado. Sus principales demandas se sintetizan en dos consignas vinculadas: la “participación” en el Estado de las organizaciones territoriales y las “políticas indígenas en manos de los propios pueblos”.

Según un documento elaborado por el Encuentro, la primera reunión de este colectivo tiene lugar en Almirante Brown en marzo de 2009. Sin embargo, reuniones previas anticipan la creación de este espacio, destacándose el rol impulsor asumido por líderes

¹⁸⁴ La creación de estos espacios también está vinculada a la sentencia de un juicio iniciado en 1991 por el AIRA, ante el incumplimiento de las prescripciones de la norma citada (Frites, 2011; Página web de la organización <https://www.aira.org.ar/sentencias-favorables-al-aira>).

mapuches de Neuquén –principalmente Ricardo Ñancu– que permitieron delinear una agenda política común resumida en la “necesidad de abrir el proceso de participación en el Estado a través de las organizaciones territoriales” (ENOPO, 2009: 9). A fines de 2008 y en enero de 2009 se convoca a la “mesa chica” o, como la denominan, a la “comisión política” del ENOPO, definiéndose allí las líneas de discusión a tratarse en la asamblea en la localidad bonaerense y se avanza en un documento borrador para presentar al Estado. A esta reunión preliminar concurren: David Sarapura (kolla, Orán, Salta), Nina Jaramillo (kolla, Jujuy), Bernabé Montellanos (kolla, Iruya, Salta), Mario Valdez (guaraní, Buenos Aires), Alejandro Méndez (guaraní, Misiones), Juan Agustín (no tenemos referencias), Jorge Ñancucheo (mapuche, Neuquén), Gabriel Yofre (mapuche, Mendoza), Antonio Cabana (wichí, Tartagal, Salta), Lorenzo Nolasco (wichí, San Martín, Salta), David Sánchez (diaguita, Tucumán), y los salteños Ariel Sato y Cesar Fuentes, ambos como representantes diaguitas (ENOPO, 2009).

De modo destacado, el documento referido menciona que las reuniones preliminares al Encuentro tienen en común –al menos parcialmente– cierta conformidad con relación a la implementación de las políticas indigenistas kirchneristas mencionadas líneas atrás, aunque sin reconocer positivamente estos instrumentos. Sin embargo, allí también sostiene que, en 2008, durante el conocido conflicto con el campo, las movilizaciones y el acampe indígena en Buenos Aires en oposición al modelo rentista sojero cuajaron en la alineación de algunas organizaciones indígenas con el proyecto impulsado por la gestión de Cristina Fernández de Kirchner (Ilustración N° 23). Asumido como una posición común con el Estado, este acuerdo habilita el acercamiento de las partes materializándose –entre otras modalidades– en el establecimiento de un diálogo renovado con el Ministerio de Desarrollo Social y los funcionarios del INAI. En clave interpretativa de los actores, esto es entendido como voluntad de escucha y tratamiento de las demandas de participación indígena “en” el Estado y del singular reclamo por reponer el rol político del Instituto, como herramientas para la movilización y recuperación de los derechos de los pueblos originarios. Allí también se menciona que una de las condiciones indígenas planteadas para el acuerdo de vinculación indicaba que los interlocutores con el Estado debían ser las organizaciones territoriales y no “referentes sueltos” o “comunidades”, diferenciándose del AIRA y de personas –como Deonísio Tolaba– que acusaban no sólo de no ser “representantes genuinos” de sus pueblos, de velar por intereses individuales o de terceros, sino también por las maniobras fraudulentas por las cuales habrían llegado a

ocupar cargos de gestión y representación (ENPO, 2009).

Ilustración 23. Conflicto con el Campo. Marcha en Apoyo al Gobierno. Año 2008.



Fuente: Documento ENPO (2009)

Habilitado por aquellos diálogos y compromisos asumidos, los impulsores de lo que luego sería el ENPO solicitan financiamiento al INAI para encuentros entre las organizaciones indígenas del país, para así poder avanzar en la construcción de un proyecto común, una propuesta política de los pueblos hacia el Estado. El evento epítome tiene lugar en 2009, en la ciudad bonaerense, al cual asisten –según lo detallado en el documento– más de doscientos representantes indígenas de veintiocho pueblos originarios con representatividad en veinte provincias, miembros de más de cuarenta organizaciones indígenas (Tabla N° 6).

Tabla 6. Organizaciones miembros del ENPO.

Organizaciones: Organización Diaguita Regional, Parlamento Mapuche Río Negro, Confederación Mapuche de Neuquén, Consejo de Caciques de la Nación Guaraní (Misiones); Consejo de la Nación TonocotéLlutqui (Santiago del Estero); Federación Pilagá (Formosa), Organización de Comunidades Aborígenes de Santa Fe, Organización de las Naciones y Pueblos Indígenas en Argentina, Movimiento de la Nación Guaraní Kereimbalymbae (Jujuy), Asamblea del Pueblo Guaraní (Jujuy), Mesa de Organización de Pueblos Originarios de Almirante Brown (Buenos Aires), MalalPincheire de Mendoza, Organización Ranquel-Mapuche de La Pampa, Agrupación de comunidades indígenas Departamento San Martín (Salta), Yofiswichí (Salta), Consejo de caciques wichí de la ruta 86 (Salta) Consejo del Pueblo Moqoit (Chaco), Organización Indígena Napalpi (Chaco), Organización Mapuche-Tehuelche

NorFeleal Mapuche Cordillera, Meseta y Zona sur (Chubut), Asociación de comunidades del Pueblo Guaraní (Misiones), Asociación comunitaria colonia aborígen (Chaco), Consejo del Pueblo Tastil (Quebradadel Toro, Salta), Interwichi (Formosa), Comunidades del Pueblo Comechingón (Córdoba), Consejo del Pueblo Ocloya (Jujuy), Comunidades Kollas del departamento Yavi (Jujuy), Tinkunaku (Salta), Comunidad Huarpe Guaytamari (Mendoza), Coordinadora del Parlamento Mapuche/Tehuelche de Santa Cruz, Casa de la Cultura AwawaIruya (Salta), Pueblo Lule de Las Costas (Salta); Consejo de comunidades departamento Cochínoca (Jujuy), Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy.

Pueblos: diaguita, pilagá, qom, wichi, chorote, chulupí, guaraní, chané, kolla, yowis, huarpe, tonokoté, lule, vilela, mapuche, tehuelche, rankulche, selk'nam, mbyá guaraní, atacama, ocloya, omaguaca, tilian, charrúa, comechingón, tastil, tapieté y chicha.

Fuente. Documento titulado Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios: Por un Estado intercultural hacia el Bicentenario, publicado en 2009.

Esta reunión decanta en que el ENOPO no sólo daría nombre a un evento o a una reunión, sino también a un espacio colectivo con pretensión de unidad representativa a nivel nacional y con aspiraciones de constituirse en interlocutor legítimo del Estado. El bicentenario argentino, en mayo de 2010, se pone rápidamente en la agenda de esta supraorganización, siendo considerado y valorado como un acontecimiento histórico de “envergadura política” que incitaba a revisar la historia de los pueblos indígenas y de los últimos siglos bajo el dominio estatal, pero también a pensar estratégica y operativamente en la convergencia de los procesos de organización indígena con singulares prácticas estatales. Esta particularidad recaía en la consideración del kirchnerismo como un gobierno que, con base en la justicia social y en los derechos humanos, mostraba voluntad de definir y dirigir sus políticas indigenistas en miras de construir un “Estado intercultural y descolonizador (...), con distribución de la tierra, de la riqueza (...) y los bienes simbólicos”. De este modo, y desde este espacio, se instaba a la reconfiguración de las matrices y las “*economías políticas de alteridad*” (Briones, 2005) partiendo de la consideración de los pueblos indígenas como “sujetos políticos” y “sujetos de derechos”, anulando referencias “folklóricas” de la identidad y de la “lucha”. En esa dirección, en el documento mencionado se afirma que el ENOPO sostiene la “adhesión a aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que pueden combinarse coherentemente con la política social de la desigualdad” (ENOPO, 2009: 7-8). La demanda de reconocimiento apela no sólo a la declaración y afirmación discursiva de la diferencia cultural sino también a la efectivización de políticas dirigidas a transformar las estructuras sociales y materiales de desigualdad.

En esa dirección, el ENOPO elabora un proyecto que queda plasmado en el documento titulado *“Construyendo el Pacto del Bicentenario entre los Pueblos Originarios y el Estado: Una política de interculturalidad”*, con el fin de ser entregado en mayo de 2010 a Cristina Fernández de Kirchner. Allí se presentan y definen dos “herramientas” de transformación social, tornándose en las principales demandas al Estado. La primera de ellas es la “interculturalidad”, la cual es concebida como utillaje en la “unión de mundos y proyectos de mundo pluralistas” sobre cimientos constituidos por la “simetría en las relaciones materiales y simbólicas” de los sujetos. Anudada a aquella, la segunda demanda es la “participación”, concebida como la intervención y capacidad en la toma de decisiones de los pueblos indígenas; siendo éstas enunciadas en “primera persona”, sin la tutela de ninguna institución y/o partido político que obre de intermediario, o del accionar de sujetos individuales o “indios sueltos” que se atribuyan el carácter de representación (ENOPO, 2010). Al respecto, Cesar Fuentes, delegado diaguita de Salta en Buenos Aires y con un rol de relevancia en el Encuentro, en una disertación de 2013 en la Asociación de Abogados de Buenos Aires añade:

“Emprendemos la búsqueda de herramientas que nos permitan dialogar con la sociedad y el Estado, para que nos puedan ver que somos sujetos de derecho en el marco jurídico, que somos sujetos políticos, que tenemos posturas políticas y que tenemos nuestras propias estrategias para ir incidiendo en restituir aquello que se nos quitó desde 1492 hasta aquí, que en el caso diaguita es de 1534 cuando llega la colonización en los territorios: procesos de enajenación territorial, pérdida de nuestra propia institucionalidad sobre las que nos han impuesto otras, de modo forzoso, el genocidio y etnocidio. Aspectos en que los Estados deben empezar a reparar” (Cesar Fuentes, intervención en la Asociación de Abogados de Buenos Aires, octubre de 2013).

Como sostiene Sterpin (2012), la participación aparece aquí como garantía de democratización de las relaciones socio-políticas, sugiriendo una nueva modalidad de relación entre Estado y pueblos indígenas en virtud de la cual estos últimos podrían formular propuestas y tomar decisiones a la par del funcionario no indígena, de acuerdo a sentidos y criterios que definen modos propios de hacer política indígena. Vinculado a esto, en el documento mencionado se detallan los ejes que, de modo articulado entre

organizaciones indígenas y Estado, deberían ser priorizados en la producción de políticas indigenistas, entre ellas:

Desarrollo con Identidad • Fomentar las economías regionales según criterios de los pueblos
Salud Intercultural • Articular los programas de salud con las medicinas tradicionales
Comunicación con Identidad • Incorporar a la Ley de Medios artículos específicos para pueblos originarios
Educación Intercultural • Fortaler la educación indígena autónoma y reforzar la modalidad EIB
Políticas Ambientales • Propiciar el cuidado ambiental, incluyendo las cosmovisiones ancestrales de preservación de la naturaleza
Política de Derechos Humanos • Crear espacios de memorias y generar programas de reparación por los genocidios indígenas

El cúmulo de demandas referidas, entre otras, se construyen sobre un cimiento común: trabajar “con” y “dentro” del Estado. En esa dirección, el ENOPO reclama la conducción indígena en distintas dependencias estatales, entre ellas: el Ministerio de Educación, la Secretaría de Salud, la Subsecretaría de Comercialización en Economía Social, en la Subsecretaría de Agricultura Familiar (SAF), la Secretaría de Cultura, etc. De igual modo, se insiste en la incorporación de representantes indígenas en los tres poderes de la estructura estatal (Ejecutivo, Legislativo y Judicial), garantizada a través de una ley de cupos. También se reclama la conducción del INAI por un representante de las organizaciones de pueblos originarios del país, elegido en asambleas en los territorios.

1.2. Los pueblos originarios en la conmemoración del Bicentenario argentino (mayo de 2010)

Las organizaciones indígenas que entre 2008 y 2009 se suman al ENOPO, entre ellas la ODR, lo hacen bajo dos niveles de acuerdos relacionados. Primero, desde la distinción del kirchnerismo tanto por su proyecto de carácter “popular” como por la inclusión de la cuestión indígena en su agenda política. El segundo concierto es la convicción respecto

del carácter significativo del bicentenario y del contexto habilitante y estratégico para presentar sus demandas.

Entre los preparativos oficiales por los 200 años de la independencia, conmemoración presentada por el Estado como epítome de la refundación de la Nación y, con relación a la ciudadanía indígena, como punto de inflexión en las “*geografías estatales de inclusión-exclusión*” (Briones, 2005), se organiza una marcha indígena en Capital Federal. Denominada la Marcha Nacional de los Pueblos Originarios, se tenía previsto el inicio del recorrido en el Congreso Nacional y su culminación en la Casa Rosada, en un encuentro con Cristina Fernández de Kirchner. Pero esta marcha que se pretendía única se desdobló en dos frentes que tomaron rutas diferentes, y cada grupo tuvo su audiencia con la presidenta en el centro del poder político nacional.

Por un lado, este evento condensa y visibiliza la fragmentación del ENOPO en al menos dos espacios políticos disidentes. Una de las facciones conforma el Seminario de los Cuatro Pueblos (SCP), espacio compuesto por organizaciones indígenas y movimientos sociales que congregaba gran parte de las comunidades tucumanas y catamarqueñas que hasta ese entonces habían sido miembros de la ODR. Otro grupo de organizaciones originarias compusieron el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales Indígenas (ENOTI), aglutinándose allí las comunidades diaguitas del lado salteño y las comunidades de Chuschagasta y Colalao de Tucumán. Por otro lado, este proceso de fragmentación expresa la descomposición de la Organización Diaguita Regional y la construcción de dos organizaciones diaguitas autónomas, la Organización Diaguita de Tucumán (ODT) y la Organización Diaguita de Salta (ODS).

1.2.1. Las dos marchas de pueblos originarios

Como adelantamos, el 20 de mayo de 2010 tuvieron lugar dos marchas indígenas simultáneas, una encabezada por el SCP y otra por el ENOTI (Mapa N° 5).

Mapa 6. Las dos marchas de pueblos originarios en los festejos del Bicentenario, mayo de 2010



Fuente: Elaborado con Google Earth

El SCP estaba compuesto por organizaciones pertenecientes a los pueblos qom, kolla, mapuches y diaguita calchaquí de Tucumán y Catamarca, destacándose referentes como Fernando Diez, líder de la comunidad qom Potae Napocna Navogoh - La Primavera y referente del Consejo de Autoridades Indígenas de Formosa; David Sarapura del pueblo kolla de Salta, miembro de Comunidad indígena del Pueblo Kolla Tinkunaku del departamento de Orán y asesor idóneo de la coordinadora Qullamarka (QM); Jorge Nahuel, representante mapuche de una facción de la Confederación Indígena Neuquina; Darío Gerón, Emanuel Núñez y Manuela Flores, dirigentes diaguitas de Tucumán. De acuerdo a las entrevistas realizadas a algunos de estos últimos,¹⁸⁵ y en coherencia con registros visuales que respaldan los testimonios,¹⁸⁶ el Seminario espacio empieza a tejerse

¹⁸⁵ Entrevista a Darío Gerón, marzo de 2015. Entrevista a Marcelo Quipildor, marzo de 2017 y abril de 2018. Entrevista a Emanuel Núñez, septiembre de 2015.

¹⁸⁶ Contamos con una fotografía sin autorización de su autor para la publicación, de una reunión llevada a cabo en febrero de 2010 en San Salvador de Jujuy, con la presencia de los referentes recién mencionados y Milagro Sala.

a partir de su disidencia dentro del ENOPO entre fines del 2009 y comienzos de 2010, con el objetivo de constituirse en una “instancia de articulación, debate y propuestas” pero sin pretensiones de representatividad de los pueblos originarios del territorio nacional.

En los eventos del bicentenario, este bloque indígena organiza y realiza la marcha de pueblos originarios junto a la Organización Barrial Tupac Amaru (OBTA), movimiento social con base en la provincia de Jujuy cuya figura destacada es Milagro Sala. Articulada por el lema “Caminando por la verdad, hacia un Estado Pluricultural”, la propuesta consistía en “caravanas” –así las llaman– de ocho días de duración, que partieron de tres diferentes puntos del país el 12 de mayo y culminaron el 20 de ese mismo mes en Capital Federal. Alternando el recorrido entre pequeños tramos a pie y grandes trechos en colectivo, siendo el transporte financiado principalmente por INAI, las tres columnas llegaron a la ciudad y se convocaron en la Plaza del Congreso de la Nación, iniciando allí el recorrido por la Avenida de Mayo hasta la emblemática Plaza de Mayo.

La pilastra SUR atravesó las provincias de Río Negro, Mendoza y Neuquén, sumándose comunidades de los pueblos mapuche y huarpe. La columna NEA circuló por Misiones, Formosa, Chaco, Corrientes y Santa Fé, con presencia de qom, toba, wichis y mocovíes. Por su parte, la pila NOA recorrió las provincias de Jujuy, Tucumán, Salta, Santiago del Estero, Córdoba y Santa Fe, contando con referentes de los pueblos kolla, guaraní y diaguita (Ilustración N° 24). Según se detalla en el blog que hasta ese momento había sido de la ODR, medio administrado por comunicadores diaguitas de Tucumán, se sumaron las siguientes comunidades diaguitas de la vecina provincia: Amaicha del Valle, Cerro Pintado, Ingamana, Comunidad India de Quilmes, Tañi del Valle, El Mollar, Casas Viejas, La Angostura, Chaquivil, Mala Mala, Anfama.¹⁸⁷ Las únicas que no se incorporaron fueron Chuschagasta y Colalao, del Valle de Trancas, ya que deciden acompañar la marcha impulsada por el ENOTI. Además de la OBTA, otro movimiento social acompaña la marcha impulsada por el SCP, el Movimiento Campesino de Santiago del Estero.

¹⁸⁷ <http://uniondiaguita.blogspot.com/2010/05/tucuman-conferencia-de-prensa-para.html>

Ilustración 24. Marcha por el Bicentenario del SCP columna NOA



Fuente: Facebook

Ya en Plaza de Mayo, cerca de las 19 horas un puñado de dirigentes que había sido enlistado previamente accede a la Casa Rosada al encuentro con Cristina Fernández de Kirchner, luego de un estricto control policial. Durante el acto, que duró alrededor de una hora, algunos pocos dirigentes tomaron la palabra y presentaron a la presidenta el documento denominado “*Pacto del Estado con los Pueblos Originarios para la creación de un Estado Plurinacional*”. Se trataba de un pliego de demandas para la “reparación histórica” de los pueblos originarios estructurado en base a cuatro ejes:



El reclamo puso énfasis en la confección de políticas públicas orientadas al cuidado, control y administración de los bienes naturales, fundamentalmente la tierra y el agua; además de la regulación de las actividades económicas y el accionar de las empresas privadas, principalmente las dedicadas a la producción minera y la sojera, dos industrias de especial relevancia en la política económica del segundo y el tercer gobierno kirchnerista. En el caso del pueblo diaguita de Tucumán, a esta lista se sumó el pedido de

Justicia por el asesinato de la autoridad de la comunidad Chuschagasta, Javier Chocobar, el 12 de octubre de 2009 por el titular dominial de las tierras en litigio.

El segundo frente de la marcha fue convocado por el otro desprendimiento del ENOPO, el ENOTI.¹⁸⁸ Según diferentes declaraciones,¹⁸⁹ este espacio nucleaba a cuarenta y cinco organizaciones indígenas del país enlistándose allí casi en su totalidad a las organizaciones originalmente miembros del ENOPO.¹⁹⁰ Sin dudas, uno de los dirigentes más destacados de este espacio era Ricardo Ñancu, en esos momentos miembro directivo de la CMN y director de la DPORN. A diferencia de la marcha organizada por el SCP y la Tupac Amaru, para la cual ya se habían realizado gestiones de fondos al INAI y al Poder Ejecutivo Nacional con al menos con dos meses de antelación, y se habían cursado las convocatorias para la participación a organizaciones indígenas y movimientos

¹⁸⁸ Desde el ENOTI se identifica a la reunión en Almirante Brown en 2009 –cuando se conforma el ENOPO– como el origen de su constitución. Desde nuestra perspectiva, esta lectura de su propia historicidad remarca su continuidad como espacio colectivo, pero obvia las discontinuidades y las fragmentaciones sociales en su devenir.

¹⁸⁹ “Pueblos Nacionales Originarios” (2013) disponible en: <https://drive.google.com/file/d/0B7mfpufuTf3UMjJ5bDg2RTc3YjA/view;> “Protocolo de Consulta, Libre, Previa e Informada a los Pueblos Originarios” (2014) disponible en: <https://drive.google.com/file/d/0B7mfpufuTf3UWjdRQzdnZFpoc28/edit;> “Compilado legislativo de derechos de los pueblos originarios” (2015) disponible en: <https://drive.google.com/file/d/0B7mfpufuTf3UY09vQWYxdVA3Q1E/view>

¹⁹⁰ Organización Diaguita Regional sede Salta y las comunidades diaguitas de Tolombón y Colalao del Valle de Choromoro (Tucumán), Consejo de Participación de Susques Atacama (Jujuy), Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro, Confederación Mapuche de Neuquén, Pueblo Tolombón de la Nación Diaguita (Valle de Choromoros, Tucumán), Consejo de la Nación Tonocoté “Llutqui” (Santiago del Estero), Federación Pilagá (Formosa), Ocastafe (Santa Fe), Movimiento de la Nación Guaraní “Kereimbalymbae” (Jujuy), Asamblea del Pueblo Guaraní (Jujuy), Asamblea del Pueblo Guaraní Tradicional (Jujuy), Organización Identidad Territorial Malalweche de Mendoza, Organización Ranquel Mapuche de la Pampa, Agrupación de Comunidades Indígenas Dpto. San Martín (Salta), Asamblea del Pueblo Iogys de la Ruta 86 Y 34 (Salta), Organización Indígena Wichi Agrupación Sichert (Ruta 81, 34 y 53 Embarcación, Salta), Organización NashillipiMoqoit (Chaco), Organización Mapuche-Tehuelche NorFeleal (Cordillera, Meseta y Zona Sur, Chubut), Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní (Misiones), Consejo del Pueblo Tastil (Quebrada Del Toro, Salta), Organización Territorial HuarpePimkanta (Mendoza, San Juan y San Luis), Interwichi (Formosa), Otpoc - Org. Territorial de Pueblos Originarios de Córdoba, Consejo de Delegados de Comunidades Aborígenes del Pueblo Ocloya CD-Capo (Jujuy), Organización Identidad Territorial ChewMapuSelk (Chubut, Santa Cruz y Tierra Del Fuego), Red de Comunidades del Pueblo Atacama (Salta), Consejo Indio Pueblo Nación Charrua (Entre Ríos), Org. Educadores Originarios NamQ’om (Formosa), Org. Pueblo Chorote (Salta), Org. “ÑemboatiGuasu Tata OgueMbae” (Asamblea del Fuego que Nunca se Apaga) (Orán, Salta), Org. Zonal WichiChotLhameJenpe (Ruta 81, Morillo, Salta), Organización Territorial Mapuche-Tehuelche de Cushamen (Chubut), Pueblo Kolla Dpto. de Yavi (Jujuy), Pueblo Chicha Dpto. de Yavi (Jujuy), Asociación Comunitaria Colonia Aborigen (Chaco), Organización WichiTewoc Sta. Victoria (Salta), Organización Jatun Quechua Llajta Sta. Catalina (Jujuy), Consejo de Caciques Wichi de Metán y Anta (Salta), Consejo de Organizaciones Originarias - Rinconada (Jujuy), Organización MigTaganTukypaj, Pueblos Q’om y Tonokote (Almte. Brown y Quilmes, Bs. As.), Awawa Comunidad Finca El Potrero (Iruya, Salta), Pueblo Lule - Comunidad Las Costas (Salta), Agrupación Comunidades Wichi ruta 81, 34, 53 Embarcación (Salta).

sociales; según los registros de campo el ENOTI organizó el recorrido con muy pocos días de anticipación (Ilustración N° 25).

Al respecto, el 12 de abril de 2010 en un encuentro con Ariel Sato y Edmundo Condorí, en ese momento autoridades de la Comunidad Diaguita Juan Calchaquí de Villa Floresta (Ciudad de Salta), nos comentaron que la marcha del bicentenario había sido “suspendida”. Según lo manifestado en aquel momento, la detención del evento y el freno de los fondos a él destinado habría sido determinado por el propio presidente del INAI, Daniel Fernández, ante la falta de acuerdo entre las organizaciones a nivel nacional. La reanudación del cronograma y el financiamiento del evento dependía de que el ENOTI modificara su postura y se sumara a la propuesta impulsada desde el SCP y la dirigente jujeña, que –desde su perspectiva– era concebida por el instituto indigenista como el proyecto original para las celebraciones del bicentenario. Más aún, la interpretación de las comunidades diaguitas de Salta era que esta “alianza estratégica” del INAI con las comunidades diaguitas tucumanas, la QM, un sector de la CMN y la Tupac tenía la finalidad de “enfrentar” sectores indígenas que ya habían manifestado tener diferencia entre sí, “debilitando” algunos acuerdos que habían permanecido aún con esas disimilitudes, como era justamente la Marcha de los Pueblos Originarios. De este modo, la lectura era que el propio Estado apuntaló la disuasión de la unidad de un movimiento indígena de gran alcance.¹⁹¹ Sin variar su posición,¹⁹² a mediados de mayo el INAI aseguró al ENOTI el desembolso de fondos que cubrieron sólo los gastos de algunos colectivos que partieron entre el 18 y el 19 de mayo desde distintos puntos del país hacia Capital Federal.¹⁹³

¹⁹¹ En sintonía, voces provenientes de organizaciones mapuches y diaguitas vinculados al SCP denunciaron que, con los eventos del Bicentenario, el Estado propició y financió la división del movimiento indígena nacional, provocando enfrentamientos entre sí. Por ejemplo: comunicado firmado por el Pueblo Nación Mapuche del PuelMapu (Río Negro, Neuquén, Chubut y Santa Cruz) disponible en: <https://opsur.org.ar/2012/11/02/reparacion-historica-y-derechos-humanos-para-los-pueblos-originarios/>; Entrevista a Jorge Nahuel y Argentina Quiroga por Darío Aranda, publicado en página web Plazademayo, diciembre de 2012, disponible en: <http://www.plazademayo.com/2012/12/quieren-ser-blanquitos-y-europeos/>. Comunicado de la Organización Diaguita de Tucumán en blog: <http://uniondiaguita.blogspot.com/2010/07/diferencias-en-el-movimiento-indigena.html>.

¹⁹² Dado que los diálogos no avanzaban entre el SCP y el ENOTI, hacia fines de abril –días luego de la conocida como la Marcha por la Ley de Medios– el INAI propone reemplazar la Marcha de los Pueblos Originarios y la audiencia de Cristina Fernández con dirigentes indígenas por la realización de un encuentro sólo con los CPI. Esta propuesta es rechazada de forma unánime por ambos espacios.

¹⁹³ Desde este espacio también se impulsó la realización de actos en las provincias, previamente a la Marcha en Buenos Aires. En el caso de Salta, éste se realizó el 15 de mayo en Orán y consistió en una movilización indígena por el centro de dicha ciudad. Respecto a los eventos, se habrían realizado el 17 de mayo en San

Ilustración 25. Marcha por el Bicentenario del ENOTI



Fuentes: Blog de ODS

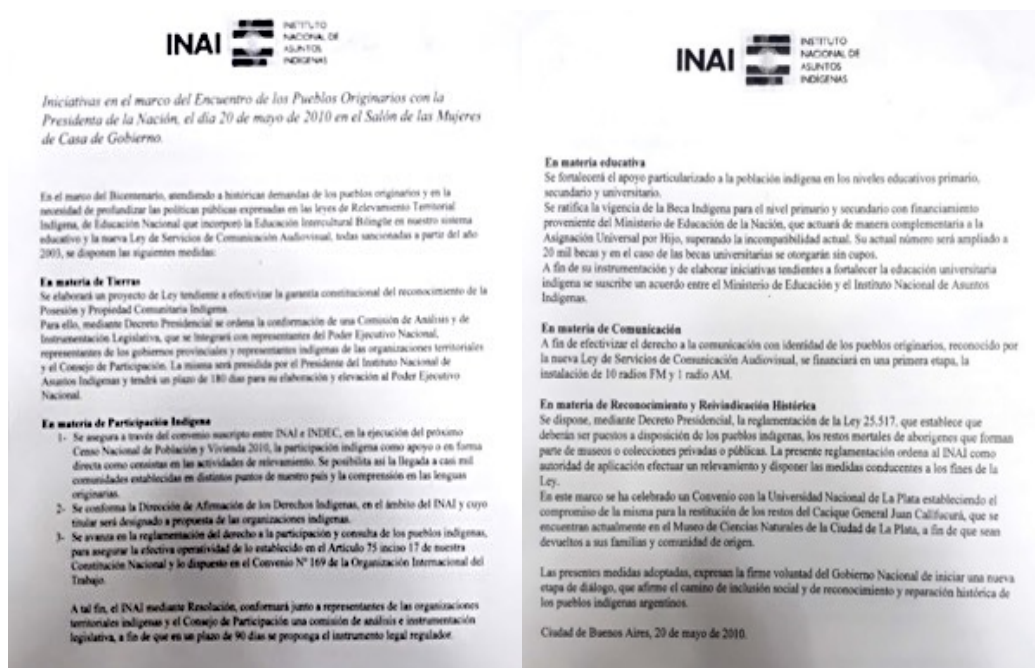
Desconocemos de forma precisa cómo se realizó la convocatoria y cómo se organizó la salida en otras provincias, pero en el caso de Salta fue el día 19 de mayo, en las horas de la mañana, cuando salieron de la capital provincial dos colectivos con miembros de comunidades diaguitas, lule, tastil, wichí, atacama, entre otros. Al día siguiente, es decir, el mismo día de la marcha, arribaron a Capital Federal y se reunieron con las demás organizaciones miembros del ENOTI a las 18hs, en la conocida Torre de los Ingleses, en Plaza Retiro. Aproximadamente una hora después, unas cinco mil personas –cuantificación expresa en los registros del propio ENOTI– iniciaron el recorrido por la Avenida Alem, ingresando a Plaza de Mayo por el lateral derecho de la Casa Rosada. Los relatos con los que contamos¹⁹⁴ coinciden en que la plaza estaba colmada por la Tupac y las organizaciones indígenas que marcharon con ella y que debieron aguardar hasta que finalizara la audiencia de los referentes del SCP con la presidenta. Aproximadamente a las 20hs, una veintena de dirigentes del ENOTI ingresaron al Salón de las Mujeres al encuentro con Cristina Fernández, mientras que otras treinta personas fueron ubicadas en uno de los patios centrales de la casa de gobierno, que, al igual que el contingente que esperaba afuera, visualizaron la audiencia a través de pantallas gigantes. A la presidenta le entregaron el documento original elaborado por el ENOPO, incluso conservando su

Martín de Los Andes, Neuquén, y el 19 en Rosario, provincia de Santa Fe. Ver en: <http://upndsalta.blogspot.com/2010/05/encuentro-nacional-de-organizaciones-de.html>

¹⁹⁴ Entrevista a Edmundo Condori y Ariel Sato, junio de 2010; Entrevista a Carmen Pérez, agosto de 2020; Charla “El Bicentenario y la Marcha de los Pueblos Originarios” realizada en 16 de junio en Facultad de Humanidades de la UNSa, organizado por el Proyecto de Extensión Universitaria de la Universidad Nacional de Salta, denominado “Memoria e Identidad. El proceso organizativo de la comunidad Diaguita Juan Calchaquí de Villa Floresta en la Capital de Salta”, bajo la dirección de Estela Vázquez.

título original. Tal como había sucedido en la primera audiencia, en ésta la máxima representante del Poder Ejecutivo Nacional se comprometió a profundizar en las distintas políticas indigenistas implementadas desde el 2003 a través de la consumación de una serie de medidas. Estos compromisos se materializaron en un panfleto titulado “*Iniciativas en el marco del Encuentro de Pueblos Originarios con la presidenta de la Nación, el día 20 de mayo de 2010 en el salón de las Mujeres de la Casa de Gobierno*” y repartido dentro de la propia Casa Rosada (Ilustración N° 26).¹⁹⁵

Ilustración 26. Panfleto entregado el 20 de mayo, en la Marcha del Bicentenario



Fuente: imagen propia

De acuerdo a nuestra lectura, consideramos que el desdoblamiento de la marcha marca un punto de inflexión en los procesos políticos que venían llevando adelante diversas

¹⁹⁵ Entre ellos se destacan, (1) en materia de tierra: la formulación y la elevación para su tratamiento de la Ley de Propiedad Comunitaria de la Tierra y las consiguientes tratativas en la Reforma del Código Civil argentino; (2) en materia de participación indígena, (a) la firma de un convenio entre INAI e INDEC que garantiza censistas indígenas para la realización del Censo Nacional de Población y Vivienda 2010, (b) se anuncia la conformación de la Dirección de Afirmación de los Derechos Indígenas (DADI), bajo dominio del INAI, con un titular designado por las organizaciones. Cabe mencionar que dicho puesto fue ocupado por Ángela Jaramillo, abogada del pueblo kolla de Jujuy, una de las dirigentes más destacadas del ENOTI. Asimismo, para mencionar uno de los funcionarios con anclajes territoriales, el sector NOA fue ocupado por Edmundo Condorí (desde 2010 y hasta el presente), autoridad de la comunidad Juan Calchaquí y actor central en los primeros años de la ODR y de la ODS. Un tercer punto en materia de participación fue (c) avanzar en la reglamentación del derecho a la consulta y participación; (3) en materia educativa reforzar políticas que garanticen el acceso a la educación de todos los niveles educativos de la población indígena (por ejemplo, a través de becas) y vinculado a la comunicación iniciar con cumplimentación de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual a través del financiamiento de una primera etapa de radios indígenas.

organizaciones indígenas que, desde sus particulares posicionamientos, buscaban generar un espacio de unidad en miras de lograr el compromiso y el accionar del gobierno nacional en la efectivización de sus derechos. En ese sentido, este hecho apuntala y visibiliza la constitución de dos espacios de aglutinación indígena que circunstancialmente se opusieron.

No buscamos aquí referir a la totalidad de posiciones y fundamentos argüidos en esta división, pero sí ilustrar algunas diferencias y tensiones predominantes entre ambos espacios. De modo taxativo, estas se enunciaron en torno a tres apreciaciones de distinta naturaleza: en relación al lugar de la OBTA en la Marcha, el rol del gobierno kirchnerista, y el alcance de la representatividad indígena de ambos espacios aglutinantes.

Con respecto a la primera cuestión, el ENOTI remarcaba la importancia de la presencia de organizaciones y movimientos sociales en calidad de “acompañantes” en la marcha, pero interpretaban la conducta de Milagro Sala como oportunista, dado que su movimiento no tenía antecedentes de demandas en clave indígena. Asimismo, desde el Encuentro se alegaba que los pueblos originarios debían ser protagonistas en otro sentido: no necesitaban ningún intermediario para dialogar con el Estado, sus voces eran ya audibles y podían hablar por sí mismos.¹⁹⁶ Por su parte, el SCP argüía la oportunidad histórica de tejer alianzas con movimientos de base social o popular, sin necesidad de establecer el clivaje étnico como criterio in/exclusión. Consideraban que, si bien no había un proceso de autorreconocimiento ni en un abanico de reivindicación como originarios, la Tupac sí tenía componentes indígenas, kollas, específicamente. Al respecto, Marcelo Quipildor, integrante de la Comunidad India de Amaicha del Valle y delegados de la ODT, sostuvo en una entrevista que desde el Seminario se apeló a la “alianza” con “sectores populares” en miras a construir “desde abajo” un espacio común de “la lucha” y de “reivindicaciones por la dignidad”. Desde ésta ótica, la categoría “popular” incluía campesinos, indígenas y ciudadanos pobres, quienes compartían no sólo sus condiciones de pobreza y discriminación, sino también un enemigo común encarnado en los grupos económicos interesados en los territorios y en los bienes naturales.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Entrevista a Edmundo Condorí, abril de 2010. Entrevista a Edmundo Condorí y Carmen Pérez, mayo de 2010. Entrevista a Edmundo Condorí y Ariel Sato, junio de 2010; Entrevista a Carmen Pérez, agosto de 2020.

¹⁹⁷ Entrevista a Marcelo Quipildor, agosto de 2015

Con relación al kirchnerismo, las organizaciones nucleadas en el SCP reconocían la apertura de diálogo, la creación de espacios de participación indígena en el Estado y el relativo avance en el tratamiento de las demandas históricas durante las presidencias de los esposos Kirchner. Sin embargo, se posicionaron críticamente en torno a las políticas reprimarizadoras de la economía que ponían límites a los reclamos indígenas y a los objetivos de las políticas indigenistas producidas en sus gestiones. De este modo, sostenían que la política económica extractiva –basada en la soja, la megaminería y la producción hidrocarburífera– obturaba los proyectos de “buen vivir” de los pueblos y cualquier buena voluntad de avanzar en la concreción de derechos; remarcando así, la continuidad de las políticas neoliberales y neodesarrollistas de las décadas precedentes (Briones y Carrasco, 2005; Briones, 2015). Por su parte, el ENOTI destacó el carácter popular, inclusivo y basado en los principios de los Derechos Humanos del kirchnerismo. Si bien raramente hizo observaciones en torno al modelo productivo propuesto, sí remarcó el letargo del Estado en la efectivización de una Ley de Titularización de los Territorios indígenas y en el tratamiento de otras demandas, como la Ley de Consulta Previa, Libre e Informada.

El tercer punto de disputa giró en torno a la representatividad indígena de SCP y del ENOTI. Este planteamiento tuvo mayor peso luego de la conmemoración del bicentenario, cuando el ENOTI de algún modo se consagró como interlocutor entre el Estado kirchnerista y los pueblos originarios.¹⁹⁸ Alegando la representación de la ciudadanía indígena, aspecto que marca continuidad con los objetivos del ENOPO desde donde se desprende, sus más destacados referentes devinieron o continuaron como funcionarios, ocupando cargos de gestión en diversas instituciones estatales. Más aún, el espacio se mostró como militante y defensor de este proyecto político, agudizándose su posición en la contienda electoral nacional en 2015, en la que resulta triunfante Mauricio Macri. Por un lado y retomando los términos de Briones (2015), el paso de la adherencia a la militancia kirchnerista del ENOTI significó un punto crítico de divergencia con las organizaciones que componían el SCP hasta mediados de la década de 2010. Para este último, los referentes del Encuentro devenidos en funcionarios estatales, fueron

¹⁹⁸ En Briones (2015) y Manzanelli (2017) se plantearon, de modo singular en cada trabajo, algunos aspectos involucrados en este punto de inflexión. Sin embargo, consideramos necesario abordar de modo más integral, e incorporando diversas perspectivas tanto indígenas como del propio Estado, respecto a cómo el ENOTI se volvió interlocutor del Estado, cómo éste consideró a la organización como representante de la ciudadanía indígena y cómo se vinculó con otros espacios colectivos no vinculados al Encuentro.

“manipulados” y “cooptados” por el kirchnerismo, disolviendo tras su militancia las demandas históricas de los pueblos, como el territorio, la autonomía y autodeterminación, e incluso la efectiva participación indígena en las decisiones del Estado, dado que habían quedado en un lugar de subordinación.¹⁹⁹

Por su parte, los miembros del SCP denunciaron que aquel espacio no representaba a todas las organizaciones indígenas del país e impugnaron las pretensiones de hegemonización política por parte del ENOTI y las formas en que ésta silenciaba voces disidentes.²⁰⁰ En miras a formalizar un espacio opositor al Encuentro se conformó el Consejo Plurinacional Indígena (CONPI), dando continuidad al SCP tras el bicentenario, que continuó nucleando a comunidades del pueblo diaguita de Tucumán y Catamarca, mapuche, kolla y qom.²⁰¹ El Consejo continuó trabajando de forma articulada hasta aproximadamente el año 2012, cuando se fragmenta. Según Marcelo Quipildor, en aquellos momentos el referente qom Fernando Diez radicaliza su oposición al gobierno nacional y provincial kirchnerista, denunciando tanto su política económica como la violencia estatal implicada en los conflictos territoriales.²⁰² Según el dirigente diaguita de Tucumán, la postura confrontativa asumida por el dirigente qom condujo a la desvinculación de su organización con las de diaguitas, kollas y mapuches que componían el CONPI. Desde su perspectiva, ninguna de estas tres últimas sostenía planteos “emancipadores” ni apelaba al desenvolvimiento de una política “autónoma”, como sí la tenía Díaz.

Estas categorías etnográficas nos permiten describir y definir la estrategia momentánea de lucha de este líder, “por afuera”,²⁰³ contrapuestas categóricamente a otros

¹⁹⁹ Entrevista a Darío Gerón, marzo de 2015. Entrevista a Marcelo Quipildor, marzo de 2017 y abril de 2018. Entrevista a Emanuel Núñez, septiembre de 2015.

²⁰⁰ Ver Comunicado del 17/07/2010, en <http://uniondiaguita.blogspot.com/2010/07/diferencias-en-el-movimiento-indigena.html>. Consultado el 17/02/2022.

²⁰¹ En este espacio de articulación puede destacarse el accionar de Manuela Flores, Darío Gerón y Emanuel Núñez de la ODT, Jorge Nahuel de la CMN, Fernando Diez de la comunidad qom La Primavera, David Sarapura de la QM. Sin embargo, durante una entrevista Marcelo Quipildor resaltó los aportes de dirigentes de otros pueblos indígenas del país, entre ellos: Argentina Quiroga, huarpe de la comunidad Warpe del Territorio Cuyum (Mendoza), Nilo Cayuqueo, mapuche de la comunidad Los Toldos (Buenos Aires) y uno de los fundadores de AIRA, y a Jorge Ramos, kolla miembro del Consejo de Organizaciones Aborígenes de la Provincia de Jujuy (Entrevista a Marcelo Quipildor, julio de 2017).

²⁰² Una de las expresiones más contundentes de este enfrentamiento fue el corte de la Ruta Nacional N° 86, en Formosa, en junio de 2010, y otra fue el acampe en la Avenida 9 de Julio, en Capital Federal, desde diciembre de ese año hasta mayo del 2011. A través de estas acciones se demandó la restitución del territorio tradicional de la comunidad qom La Primavera.

²⁰³ La postura afuerista de Fernando Diez se trastoca durante la gestión de Mauricio Macri, cuando este es designado como presidente del Consejo Consultivo de los Pueblos Indígenas de la República Argentina, un

posicionamientos en relación al Estado. Específicamente en la ODT, el dirigente diaguita recién mencionado sostuvo que en aquel momento la organización tucumana consideró imprescindible moderar las críticas al gobierno nacional para “no perder la vinculación con la administración K, garantizando el acceso a distintos financiamientos y los cargos en instituciones estatales por los cuales estamos logrando participar del Estado”.²⁰⁴

1.2.2. “Con” o “dentro” del Estado: dos modos de “luchar” diaguita. Las diferencias entre las organizaciones de Salta y Tucumán

Como adelantamos, la bifurcación de la marcha del bicentenario también visibiliza los resquebrajamientos de la ODR y su fractura inicial en dos organizaciones de funcionamiento autónomo: la Organización Diaguita de Tucumán, en cuya órbita queda la mayoría de las comunidades diaguitas de Tucumán y de Catamarca, y la Organización Diaguita de Salta, nucleando a gran parte de las comunidades de Salta y a dos tucumanas, Chuschagasta e Indio Colalao. A partir del segundo semestre de 2010 se empieza a constituir la Unión Solidaria de Comunidades Diaguito Kakana de Santiago del Estero (USCDK), aglutinando a los “ayllus” diaguitas de esa provincia, como llaman a los colectivos/comunidades miembros. Por su parte, las comunidades de La Rioja no habrían articulado su pertenencia a ninguna de las organizaciones mencionadas (Boixadós y Larisgoitía, 2020). Aquí abordaremos sólo los argumentos esgrimidos en torno a la fisura de la ODR de quienes conforman la ODT y la ODS.

Como planteamos en el apartado anterior, apreciaciones divergentes entre las comunidades tucumanas y salteñas se presentaron en torno a la presencia de Milagro Sala en la Marcha, donde se contraponían argumentos en defensa y en rechazo a la centralidad de la dirigente en la misma. Otras valoraciones discordantes se mostraron respecto a las políticas indigenistas durante el kirchnerismo y su coexistencia con prácticas gubernamentales neoliberales. Las comunidades diaguitas de Salta y del Valle de Choromoro, en la vecina provincia, articularon su labor territorial con la agenda política del ENOTI y se mostraron como “militantes” del gobierno kirchnerista. La definición de

espacio con pretensiones de representación indígena dependiente de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. Creado en mayo de 2016, por decreto nacional N° 672/2016, su finalidad era promover los derechos indígenas y propender a generar condiciones para que se efectivice un diálogo intercultural e institucional con los poderes del Estado, a fin de que las medidas legislativas y/o administrativas que afecten directamente a los pueblos y/o comunidades indígenas

²⁰⁴ Entrevista a Marcelo Quipildor, agosto de 2015.

la “lucha” desde “adentro del Estado”, tomó características singulares en la ODS, cuestiones que abordaremos en el siguiente apartado. Por su parte, las comunidades de Tucumán y Catamarca expresaron sus críticas al gobierno nacional, principalmente a su política económica, pero sin dejar de adherir: “con el Estado”.

En relación con éstas últimas, recordamos que, en simultáneo con la ruptura de la ODR, entre 2010 y 2011 la mayoría de las comunidades diaguitas de Tucumán impulsaron la creación del SCP, que luego se conforma en el CONPI. No obstante, en 2012 dichas comunidades se desincorporan de estas plataformas indígenas. Las entrevistas realizadas a dirigentes tucumanos coinciden en que ambas experiencias de organización de alcance transprovincial, tanto de pertenencia diaguita como de pluripueblos, los había convencido de que la ODT debía primero “madurar internamente”. En ella se impone, así, un proceso de “trabajo hacia adentro” de la organización. Esta otra forma de definir la “lucha”, apunta a un proceso que buscaría primeramente el “fortalecimiento” interno, en miras, por un lado, a retomar en el futuro el proyecto de construcción de redes de solidaridad indígena de mayor alcance y espacios de genuina representación de este sector de la ciudadanía; por otro, insertarse “en el Estado” sin riesgo de renunciar o adulterar los principios que definen la visión de los pueblos indígenas y los objetivos de su “lucha”. En una entrevista que realizamos a Darío Gerón, en el Paraje El Paso, en Tucumán, nos compartía lo siguiente:

“Con el Consejo Plurinacional [CONPI, espacio de continuidad del SCP] queríamos aprovechar la movida de la marcha del bicentenario, potenciarla, darle vida. En ese momento nos había surgido esta cuestión de cómo hacemos para que no sean, nuevamente, dos o tres personas las que decidan todo o que ciertas personas con más poder o llegada en Buenos Aires asuman las decisiones que nos implicaban a todos. Nos preguntábamos cómo construíamos algo que sea representativo de los pueblos, de verdad. Porque las experiencias nos mostraban que no había recursos, que cada uno estaba en una punta y el otro en la otra, que los problemas locales nos llevaban mucho tiempo, en fin, que era muy difícil poder trabajar de modo mancomunado y articulado con otras organizaciones. Entonces nos planteamos ‘aquí prioricemos qué vamos a hacer’ y hemos tomado una decisión: hemos decidido trabajar a nivel local, fortalecer, en la medida que se pueda, a las

comunidades y trabajar el tema del relevamiento, que en ese momento estábamos trabajando sobre eso. Teníamos mucho trabajo al interior de la provincia y no nos daba el cuero para ir a disputar otros espacios (Entrevista a Darío Gerón, marzo de 2015).

Sin embargo, este proceso de “trabajo hacia adentro” y “desde abajo”, poniendo el foco en la atención de las problemáticas locales, implicó también cierta estatización de la organización. El ejemplo más claro fue la consecución de espacios institucionales y la centralización de la ejecución de políticas indigenistas: la ocupación de uno de los referentes más destacados de la ODT en el cargo jerárquico máximo de la oficina del INAI en Tucumán –único organismo de pueblos originarios en la jurisdicción–, órgano ejecutor del Relevamiento Territorial.²⁰⁵ Este criterio de la política colectiva de las comunidades miembros de la ODT fue definido como una “lucha con el Estado”, que aunque es dificultoso sostener que se trata de diferencias tajantes entre ésta y la “lucha dentro del Estado” proclamada por la ODS, ambos modos son referidos como puntos de tensión entre ellas. Con relación a esto, Quipildor añadió en una entrevista que la división de la ODR daba cuenta de criterios divergentes y heterogéneos de “lucha”; sin embargo, agregó también que mostraba la “inmadurez” de la organización regional, fundamentada en la “falta de solvencia ideológica y política” que impidió, por ejemplo, analizar, reflexionar y asumir criterios comunes de los riesgos del “rápido proceso de burocratización diaguita”.²⁰⁶

Además de los motivos ya enunciados, en el proceso de ruptura de la ODR se destacan otros dos. Por un lado, mientras algunos dirigentes de las comunidades de Tucumán señalaban que el carácter distintivo de la ODR era ser un espacio “representativo” del pueblo diaguita cuyo funcionamiento se definía “democráticamente”, al tomarse las decisiones por “consenso”; desde el lado salteño, en cambio, se enfatizaba en la “poca orgánica” que había caracterizado al trabajo de la organización, por estar jerarquizadas las voces y las decisiones en los dirigentes tucumanos. Al respecto, la autoridad de la comunidad diaguita del departamento La Poma, señalaba en un encuentro que la

²⁰⁵ El RENOPi se creó en julio de 2010, través de la Resolución N° 328/2010, del INAI (Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/170000-174999/174780/norma.htm>). La personería jurídica de la ODT inicia en el tercer trimestre de ese año, aunque recién otorgada en enero de 2013, por Resolución N° 521/2012.

²⁰⁶ Entrevista Marcelo Quipildor, agosto de 2017.

intervención de los colectivos de Salta en la ODR se restringía sólo a la participación en las asambleas generales.²⁰⁷ Por otro lado, las fricciones políticas, encabezadas por la unilateralidad o la preeminencia de la toma de decisiones desde Tucumán, se habrían conjugado con aspectos jurisdiccionales y económicos. Algunos dirigentes salteños sostuvieron que las partidas y los financiamientos de proyectos gestionados por la ODR no se dividían equitativamente para las comunidades miembro.²⁰⁸ A su vez, las necesidades y expectativas de “obtener ayudas” para el fortalecimiento organizacional y el “desarrollo” empujaba a dividirse y encuadrarse en el orden de las provincias, multiplicando los posibles canales de financiamiento.²⁰⁹

En torno a estas diferencias, un evento es destacado por los actores por haber dado apertura a la discusión de la mayoría de estos puntos. Este fue la 10° Jornadas Culturales Diaguitas Calchaquies, desarrolladas del 13 al 15 de abril de 2010, en el pueblo de San Carlos, capital del departamento homónimo.²¹⁰ Tal como lo mencionamos en los Capítulos 3 y 4, las Jornadas estaban anualmente organizadas por la Biblioteca Popular Juan Calchaquí y la Comunidad Indígena Condorhuasi de San Lucas. La temática definida para la edición de ese año era la Ley N° 26.160 y los pueblos originarios en el marco del bicentenario. Las entrevistas realizadas mencionan que asistieron al encuentro numerosos referentes de las comunidades diaguitas de Tucumán (Amaicha, Quilmes, Tolombón, Chuschagasta, Indio Colalao, Tafi) y Salta (Juan Calchaquí, Cholonka, Divisadero, Animaná, Angastaco, Seclantás, Amblayo, La Aguada, Las Pailas, El Algarrobal, San Miguel de La Poma, Molinos, entre otras); y que el objetivo vinculado a la organización colectiva había sido acercar posiciones que eran, evidentemente, cada vez más discordantes. Sin embargo, discusiones acaloradas habrían terminado de definir

²⁰⁷ Entrevista Gonzalo Amón, febrero de 2015.

²⁰⁸ A modo de ejemplo, en una nota fechada el 21 de mayo de 2010, un día después del Encuentro de los Pueblos Originarios con Cristina Fernández en el Salón de las Mujeres en la Casa de Gobierno, y firmada por los “delegados territoriales” de Salta, se solicitó que la efectivización de los anuncios y compromisos que la presidenta realizó en ese evento debían ser “canalizados por la ODR en la parte que le corresponda [a las comunidades de Salta] y a efectos de garantizar una equitativa distribución de los beneficios entre las comunidades del pueblo”.

²⁰⁹ Entrevista a Ariel Sato, marzo de 2014. Entrevista a Gonzalo Amón, febrero de 2015. Entrevista a Diego Puca, octubre de 2016.

²¹⁰ Entrevista a Hugo Coronel, febrero de 2013 y junio de 2017. Entrevista a Marcelo Quipildor, marzo de 2017. Entrevista a Ariel Sato, marzo de 2014. Entrevista a Nilda Campos y Edgardo Gutiérrez, febrero de 2017 y septiembre de 2017. Conversación informal con Ana Ruiz, junio de 2019. Entrevista a Gonzalo Amón, febrero de 2015. Entrevista a Edmundo Condorí, abril de 2010. Entrevista a Edmundo Condorí y Carmen Pérez, mayo de 2010.

criterios de lucha discrepantes, cuya manifestación fue visible en la Marcha de Pueblos Originarios en el Bicentenario.²¹¹

Los argumentos recién referidos permiten subrayar la intervención de heterogéneas variables y actores en su decantación, así como el carácter procesual de la fisión de la ODR. En relación a esto último consideramos relevante dialogar con las observaciones realizadas por Briones (2015) y Ramírez (2015), quienes sostienen que la creación del SCP-CONPI y el ENOTI se vincularía a disputas entre los dos líderes de la CMN, Jorge Nahuel y Ricardo Ñancu, arrastrando tras su confrontación a las demás organizaciones del país. Sin negar los aportes de la política colectiva mapuche en la conformación de esos espacios, las disimilitudes entre comunidades diaguitas tucumanas y salteñas ya habían dado muestras meses antes de mayo de 2010.

Al respecto, contamos con registros de campo que nos permiten aseverar que la conformación de un espacio colectivo aglutinante de las comunidades diaguitas de Salta, circunscripto a la frontera provincial, se retrotrae al menos a fines de 2009. En una reunión que mantuvimos con las autoridades y miembros de la comunidad Juan Calchaquí en diciembre de ese año, manifestaron la necesidad de conformar la “Federación Diaguita de Salta”. Referenciada en la experiencia de los años 70 en el sector tucumano del valle, este proyecto proponía laborar de forma “independiente” y “autónoma” entre las comunidades de Salta, pero de modo articulado con las comunidades de la vecina provincia.

En esas fechas también empieza a generalizarse una diferenciación nominal dentro de la ODR: Organización Diaguita Regional sede Salta y sede Tucumán. Estas categorías, que hasta ese momento habían funcionado más bien como criterio de distinción espacial y jurisdiccional entre las comunidades miembro, en adelante la sectorización empieza a superponerse con “nodos operativos” dentro del colectivo, con relativa autonomía. A modo de ejemplo de este proceso, podemos detenernos en dos eventos realizados en Salta.

²¹¹ Los relatos coinciden en la imposición de ciertas voces en este espacio. Del lado tucumano, Darío Gerón y Manuela Flores; ésta última es referida como una de las más destacadas impulsoras de la bifurcación de la marcha, principalmente en defensa de la articulación de los pueblos junto al movimiento de la Tupac Amaru. Un aspecto a destacar es que luego del bicentenario, ella se constituye en la asesora legal de Milagro Sala. Del lado salteño, Ariel Sato y Cesar Fuentes, quienes remarcaban la importancia para los pueblos originarios del acompañamiento de los movimientos sociales, pero bajo la condición imprescindible de mantener la autonomía en la toma decisiones.

El primero se tituló Taller de Fortalecimiento de la ODR sede Salta y se realizó el 23 y 24 de enero de 2010 en Payogasta, departamento de Cachi. El mismo fue organizado por la comunidad diaguita de Payogasta y la Juan Calchaquí. Asimismo, contó con la colaboración de la UNSa, la sede provincial del INAI, la DPORN, y el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI). Aunque fue parcialmente solventado por estas instituciones mediante colaboraciones en insumos –librería, alimento, combustible– o servicios –principalmente transporte–, implicó especialmente el “trabajo a pulmón”. Con la presencia de miembros de al menos diez comunidades diaguitas de Salta,²¹² a través del taller se buscaba, por un lado, elaborar un diagnóstico socioterritorial y definir en qué estado se encontraban los trámites de las personerías jurídicas y el Relevamiento Territorial. Un tema central del encuentro fue discutir acerca de la representación del titular diaguita en el Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta (IPPIS) y en el CPI y el diseño de estrategias para destituirlo. Como mencionamos en los dos capítulos precedentes, Eustaquio Guanuco, perteneciente a la comunidad de EcoMuseo en Amblayo, ocupaba los cargos en ambos institutos indigenistas. Las observaciones en torno a su accionar coincidían en señalar su obstrucción en la gestión de las personerías jurídicas en instancias provinciales, justificándose de este modo que gran parte de estas diligencias se hicieran en el INAI o a través de las herramientas habilitadas por la puesta en vigencia de un convenio entre esta institución y el IPPIS en 2009, en miras a avanzar en la ejecución del Programa de Relevamiento Territorial (Cerra, 2012). Por otro, se propuso socializar los objetivos de la ODR, los principios a partir de los cuáles se articulaba y su alcance territorial, pero también se buscaba discutir la situación de la representación diaguita salteña en la entidad regional y confeccionar propuestas para fortalecer la organización en el territorio provincial.

El segundo evento se denominó “*Jornadas de la Organización Diaguita Regional sede Salta*”, realizadas el 27 y 28 de abril en el Polideportivo Las Costas, en la capital provincial. Con mayor concurrencia que su precedente, contó con la presencia de quince integrantes de comunidades diaguitas salteñas²¹³ así como de representantes del pueblo lule y tastil de Salta y mapuche de Neuquén. Con un mínimo aporte del INAI y en gran

²¹² Según el registro de firmas en el Acta del Taller, asistieron miembros de las comunidades Juan Calchaquí, Payogasta, Las Pailas, La Aguada, El Algarrobal, Animaná, Condorhuasi, Cholonka, La Paya, San Miguel de La Poma, entre otras.

²¹³ Estaban presentes, entre otros, miembros de las comunidades diaguitas Juan Calchaquí, Divisadero, Rosario de Lerma, Las Pailas, Molino, Cholonka, Condorhuasi, Animaná, Rosario de Lerma, Jasimaná, La Laguna, Chunkal, Colomé, Tacuil, Amaicha de Salta, Seclantás, Potrero de Díaz.

medida autofinanciado, las temáticas y las problemáticas abordadas fueron casi las mismas que en el evento anterior, aunque la concurrencia de agentes estatales del gobierno nacional centralizó el tratamiento, por un lado, en los conflictos territoriales y en la efectivización de la Ley N° 26.160; por otro, en el reclamo por la realización de las elecciones para CPI que venían dos años retrasadas. A diferencia del taller, estas jornadas se enunciaban como espacios de fortalecimiento y capacitación de la ODR sede Salta. Aquí se planteó la necesidad de “aunar” esfuerzos entre las comunidades de la provincia y trabajar de modo conjunto, “unidos”.²¹⁴ Según nuestros registros, aquí habría empezado a plantearse abiertamente el proyecto de conformación de la ODS, incluso instando al Estado Nacional a que acompañe en su fortalecimiento territorial a través de capacitaciones y financiamiento.

2. La constitución de la Organización Diaguita Salta (ODS)

Entre fines del 2009 y principios del 2010 empiezan a acentuarse los planteos en torno a la necesidad de las comunidades salteñas de agruparse con independencia de Tucumán. Para mediados de ese año observamos cómo la denominación ODR deja de estar secundada de la palabra “sede Salta”, para enunciarse directamente como Organización Diaguita Salta. En este apartado abordaremos aspectos del proceso de conformación de este colectivo: las condiciones que habilitaron y/o impulsaron su consolidación, los ejes centrales de su proyecto político y los modos en que se define su política colectiva y se operativiza su lucha desde “adentro del Estado”.

2.1. Entre empoderamientos e impulsos de políticas indigenistas

La consolidación de un espacio de articulación entre gran parte de las comunidades de la provincia de Salta y las dos comunidades de Tucumán, encuentra una primera materialización en un proyecto enmarcado en una convocatoria del INAI, titulado “*Proyecto de Fortalecimiento Institucional Diaguita Calchaquí*”. La confección y la ejecución de éste entre 2010 y 2012 es considerado por los actores como un hito impulsor de la construcción y consolidación de la ODS, similar a los efectos del DCI a mediados del 2000 en el caso de la ODR. Éste permite acercarnos a diagnósticos socioeconómicos que los propios actores realizaron en aquel momento sobre su realidad en los territorios,

²¹⁴ Intervención de la cacique de la Comunidad Diaguita Calchaquí Cholonkas de Lesser, departamento de Salta Capital, en las Jornadas, el día 27 de abril.

insumos que fundamentaron el proyecto político de la ODS en sus inicios, los modos en que fue tramándose su red en el territorio salteño, la definición de los objetivos y prioridades de trabajo, y cómo se plantearon relacionamente las articulaciones con el Estado y otros actores sociales. Veamos algunos de estos aspectos.

En la presentación de su versión escrita, la ODS inscribió su pertenencia dentro del ENOTI y aludió tener presencia en los departamentos de Salta Capital, Cafayate, Guachipas, Cachi, Molinos, San Carlos, La Poma, Rosario de Lerma y en el departamento Trancas de Tucumán. En aquel momento, sostenía estar compuesta por veinticinco comunidades:

<i>Tabla 7. Comunidades miembro de la ODS. Año 2010.</i>		
Comunidades diaguitas	Departamento	Provincia
Cholonka de Campo Belgrano	Salta Capital	Salta
Juan Calchaquí	Salta Capital	Salta
El Divisadero	Cafayate	Salta
Suri Calchaquí	Cafayate	Salta
San José de Aninamá	San Carlos	Salta
San Antonio de Animaná	San Carlos	Salta
Payogasta	Cachi	Salta
Fuerte Alto	Cachi	Salta
Cachi Adentro	Cachi	Salta
La Aguada	Cachi	Salta
El Algarrobal	Cachi	Salta
La Paya	Cachi	Salta
Las Pailas	Cachi	Salta
Cachi	Cachi	Salta
Escalchi	Cachi	Salta
Molinos	Molinos	Salta
El Churcal	Molinos	Salta
Tacuil	Molinos	Salta
Amaicha	Molinos	Salta
San Miguel de La Poma	La Poma	Salta
Guachipas	Guachipas	Salta
Rosario de Lerma	Rosario de Lerma	Salta
Chuschagasta de Salta	Sin datos	Salta
Chuschagasta de Tucumán	Las Trancas	Tucumán
San Pedro de Colalao	Las Trancas	Tucumán
<i>Fuente:</i> Proyecto de Fortalecimiento Institucional Diaguita Calchaquí, financiado por INAI, 2010-2012.		

Este proyecto fue encarado por las autoridades de la comunidad Juan Calchaquí, Ariel Sato, Edmundo Condorí, Lucio Vargas y Carmen Pérez. De hecho, este colectivo fue el actor solicitante y órgano ejecutor del proyecto, así como responsable patrimonial de los fondos dirigidos a actividades de fortalecimiento de la organización y de la camioneta otorgada. Asimismo, la iniciativa se realizó con el acompañamiento de CMN, en el que

Ñancu tiene un lugar destacado, dando cuenta de cómo estaban solidificados los vínculos con este sector de la organización mapuche.²¹⁵

En una entrevista realizada a estos dirigentes, comentaron que el objetivo propuesto fue “reforzar la capacidad organizativa de las comunidades que conformaban la organización político-social de la nación diaguita”. A través de este plan se buscaba, específicamente, “mejorar el diálogo político” entre las comunidades, “formar a los referentes” tanto en “gestión de desarrollo comunitario” como en “estrategias de defensa y protección del territorio”. La necesidad del “fortalecimiento organizativo” y de las “capacitaciones” de las autoridades comunales apuntaba a poder gestionar los conflictos territoriales.²¹⁶ Al respecto, en el cuerpo del proyecto se sostenía lo siguiente:

“Históricamente el pueblo diaguita ha sido atropellado en nombre de diversos procesos, sin embargo, la resistencia y el interés permanente de continuar sosteniendo la genealogía cultural, la defensa de su propio territorio y la integridad de la identidad de sus comunidades ha hecho que en los últimos años hayamos comenzado a trabajar sobre el fortalecimiento de la organización. En la actualidad los principales problemas detectados son que grandes emprendimientos vitivinícolas, pimenteros, tabacaleros en el afán de aumentar su producción, se adueñan constantemente de las tierras de las comunidades que residen en el lugar y la hostigan con policías y matones. En la misma línea se reconoce el apogeo de desarrollos inmobiliarios y de la actividad turística y de los que sólo benefician a grupos empresarios” (Proyecto de Fortalecimiento Institucional Diaguita Calchaquí, 2010: 5).

El extracto anterior permite identificar que, al igual que la ODR, la ODS definió como su principal objetivo la lucha por el territorio, en un contexto de recrudecimiento de los conflictos por la tierra asociados al avance de heterogéneos emprendimientos económicos. Para las comunidades ubicadas en el Valle de Lerma y alrededores, la conflictividad estaba relacionada al litigio con empresas tabacaleras, en el caso del Valle

²¹⁵ Como sostuvimos en la Introducción de esta tesis, también colaboramos en la redacción del proyecto.

²¹⁶ Entrevista a Ariel Sato, Edmundo Condorí, y Carmen Pérez, julio de 2010. Encuentro con Ariel Sato y Edmundo Condorí, julio y agosto de 2010.

Calchaquí estaba vinculada a la radicación de proyectos turísticos, vitivinícolas y al negocio inmobiliario.

Como vimos en el Capítulo 4, el sector sur de los valles salteños había sido el lugar de mayor labor de la primera generación de dirigentes de la ODR. En los inicios de la década de 2010, algunas de las comunidades ubicadas en los departamentos de Cafayate (El Divisadero) y San Carlos meridional (comunidades de Animaná y Condohuasi) ya atravesaban diferentes instancias judiciales en defensa de la posesión territorial. Evidenciando un proceso de consolidación de una matriz económica ligada a esas industrias, en el sector norte del Valle Calchaquí también empiezan a multiplicarse los conflictos por la tierra.

Dos grandes proyectos ejemplifican el arraigue de este modelo de negocios en la región. El primero de ellos es la expansión de la Ruta del Vino a los departamentos de Cachi y Molinos, una propuesta que –como dijimos– unifica la vid y el turismo enológico y es impulsada por la unión de empresarios locales y foráneos, con la gestión gubernamental y el financiamiento del Banco Interamericano de Desarrollo. De la mano de la UNESCO en articulación con asociaciones conformadas por familias tradicionales y por miembros-accionistas de grupos económicos vinculados a los sectores de poder de nivel nacional, el segundo gran emprendimiento es el Qhapaq Ñam o también llamado Camino Andino Principal. Declarado como Patrimonio de la Humanidad en 2014 por el organismo internacional mencionado, se trata de un inmenso proyecto turístico transnacional que en su paso por la provincia de Salta recorre diversos sitios arqueológicos de la Quebrada del Toro y del norte del Valle Calchaquí.²¹⁷ Los conflictos en torno a la tierra que implicó la radicación de estos proyectos económicos, condujeron a que la ODS redefiniera el área septentrional del calchaquí como prioritaria de atención y trabajo durante gran parte de la

²¹⁷ Entre los principales impulsores locales de este y otros proyectos de desarrollo local y de patrimonialización, tanto del patrimonio natural como el patrimonio cultural, se destacan la Fundación Runas y la Fundación Grupo El Abra, siendo la presidenta de esta última la hija del fundador del grupo Clarín, radicada en Cachi desde hace una década. Aunque se encuentra fuera del periodo analizado en esta tesis, es importante mencionar cómo estas dos organizaciones sin fines de lucro que inicialmente desarrollaban sus actividades en Cachi, fueron ampliando su trabajo hacia La Poma y a Molinos. De su accionar, vale destacar la confección y ejecución de un proyecto de considerable envergadura denominado “*Plan de Desarrollo del Alto Valle Calchaquí*”, en vigencia desde el 2017 hasta el presente y financiado por la Unión Europea. El mismo plantea como propósito “*lograr que las comunidades locales tengan herramientas eficientes de gobernanza ambiental para promover el desarrollo sostenible de su paisaje natural y cultural*” (Página web: <https://altovalle.org>). Estas instituciones definen a la población local beneficiaria de sus programas como productores rurales u hombres y mujeres rurales, obliterando tras su condición de clase o género las pertenencias indígenas de un sector de la población local.

década del 2010, así como epicentro de experiencias indígenas de patrimonialización impulsadas desde la organización, como veremos en los acápites subsiguientes.

En concordancia con este foco, las actividades previstas en el proyecto de Fortalecimiento contemplaron la rotación por las tres áreas operativas o “nodos”, como los distinguían, estos eran: el “nodo norte”, que nucleaba a comunidades principalmente de Cachi aunque también de La Poma, el “nodo sur” que lo hacía con las comunidades de Cafayate y San Carlos, y el “nodo centro” que subsumía a aquellas asentadas en el Valle de Lerma. A modo de aclaración, el trabajo de la organización en el departamento de Molinos, donde se encuentra la mayoría de las comunidades pertenecientes al pueblo reconocidas por el Estado, fue muy limitada; de hecho, según los registros con los que contamos, sólo formaron parte de la ODS de forma continua dos comunidades del departamento: la Comunidad Diaguita Calchaquí La Laguna y la Comunidad Diaguita Calchaquí Molinos, esta última conformada por cuatro comunidades Molino-humanao, Amaicha (de Salta), Tacuil y Gualfin, aunque cuenta con una única personería jurídica otorgada en 2003. A excepción de las nombradas, las doce restantes comunidades asentadas en el departamento se articularon a través de una organización dedicada a la producción y venta de artesanías denominada Comunidades Unidas de Molinos (CUM), impulsada por un proyecto de desarrollo encarado por el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA).

Retornando al proyecto, éste se vertebró en torno a la ejecución de nueve talleres realizados en: (1) el sector norte del Valle Calchaquí, específicamente, en las comunidades Cachi, Las Pailas, Molinos, La Aguada, Payogasta; (2) en el sur, en las comunidades de Condorhuasi y San José de Animaná; y (3) en el Valle de Lerma, en la comunidad Juan Calchaquí y Cholonka. Como sostuvo en un encuentro la autoridad de la Comunidad de El Divisadero, y que también se desempeña desde 2012 al presente como CPI del pueblo diaguita en la provincia, la circulación de estas actividades por el “territorio diaguita” buscaba, por un lado, acompañar los diversos procesos de demanda y defensa territorial, como así también impulsar un “proceso de autorreconocimiento” y de “organización política” del pueblo diaguita en Salta.²¹⁸

²¹⁸ Entrevista a Juan Coronel, junio de 2015.

Estos talleres fueron identificados, simultáneamente, como las primeras “asambleas” de la ODS. Se trató de encuentros de la comisión directiva de la organización, conformada aún por la primera generación de dirigentes diaguitas ligados originalmente a la ODR, con las autoridades de las comunidades miembro y comuneros. Notándose la continuidad con el principio organizativo de la ODR, la ODS definió su funcionamiento a través de las “asambleas generales” como el engranaje social. Se trata de espacios donde se socializan los mandatos provenientes de las “asambleas comunitarias” y, reconociendo la heterogeneidad de demandas y posicionamientos proveniente de los territorios comunales, se buscaba construir consensos. Asimismo, en estos encuentros se da lugar al tratamiento de diferentes problemáticas, se definen acciones y estrategias, y se forma y capacita en materia de derecho indígena.

Además de solventar estos encuentros en territorio, el financiamiento del Proyecto de Fortalecimiento Institucional también estuvo destinado a la adquisición de tecnología – principalmente computadoras, impresoras y celulares–, para mejorar la administración y gestión en la ODS. En miras a optimizar su capacidad operativa, el mismo también incluía la adquisición de un vehículo que resolvería los problemas de logística y garantizaría la movilidad en un territorio de gran amplitud y dificultad para el acceso, con infraestructura deficiente en caminos y con considerables limitaciones en servicios públicos de transporte. Se consideraba que la camioneta, tramitada bajo la tutela de la Comunidad Juan Calchaquí, permitiría la rápida presencia de las autoridades de la organización en distintos puntos del territorio, agilizando también la realización de trámites, principalmente en instancias judiciales, en la Ciudad de Salta.

Este proyecto orientado al fortalecimiento organizativo fue secundado por la confección y ejecución durante 2013 y 2015 de otro dirigido al fortalecimiento jurídico, que buscaba responder más directamente al recrudecimiento de la lucha territorial. Denominado “*Acceso a la Justicia y Fortalecimiento de la Organización Diaguita Salta*”, financiado también por el INAI, definió como objetivo la asistencia jurídica a las comunidades diaguitas para la defensa y resguardo de la posesión tradicional, frente a la emergencia establecida por la Ley N° 26.160 y sus prórrogas. De forma sustancial, el presupuesto financió las asambleas generales de la ODS en distintos puntos de los Valles Calchaquíes en el periodo indicado y los honorarios de una abogada, Viviana Haro, que obró de parte

en los litigios que involucraban a las comunidades miembro de la organización durante el periodo de realización del proyecto.²¹⁹

Para los directivos de la ODS, la ejecución de ambos proyectos dejó en evidencia el modo en que ciertas políticas del kirchnerismo aportaron en la consolidación de espacios políticos propiamente indígenas. En relación a ello, Diego Puca, proveniente de la Comunidad Indígena Diaguita Calchaquí de Seclantás y delegado de la ODS desde 2010, sostuvo en un encuentro que tuvimos en Cachi:

“Cuando Néstor [Kirchner] nos dijo ‘bueno muchachos, todo bien con lo que Uds. reclaman, pero háganse cargo, háganse parte, organicense’ (...) Nosotros ya veníamos organizados, pero no teníamos cómo discutir. Cuando te empiezan a generar espacios, te abren una puertita y vos vas, si tenés fuerza, unidad y fortaleza vas y la abrís esa puerta con fuerza y hablás, pero si tenés debilidad, y estás descentrado, desarmado y atomizado, no vas a tener fuerza para abrir esa puerta (...) Lo que se hizo entonces es profundizar o afianzar el fortalecimiento desde ahí. Esto es así de simple y claro: no había recursos y cuando vos tenés una situación territorial donde nuestra gente todavía pagaba pastaje, mediería, arriendo, y donde con una mala cosecha no tenías ni cómo conseguir un boleto a Salta. Entonces ¿qué haces? Por ejemplo, queríamos juntarnos en tal comunidad, todo bien que todos pongamos, pero en un territorio tan amplio, ¿Cuántos van a ir? ¿Cuánto duraríamos así? Entonces se hizo eso, tratar de buscar en un diálogo con el Estado para poder aportar a nuestro fortalecimiento” (Entrevista a Diego Puca, octubre de 2016).

El testimonio da cuenta que, desde la perspectiva de los actores, la consolidación de la ODS se constituyó en ejemplo de cómo el “acompañamiento” y “apoyo” estatal a partir de la gestión de políticas públicas sorteó dificultades de distinta naturaleza (cuestiones económicas, asesoramiento legal, formación y capacitación de líderes, amplitud territorial), agilizando y afianzando un proceso organizativo que ya estaba en marcha. A

²¹⁹ Esta profesional ejerció la representación letrada de la ODS de forma continua hasta el presente. Mientras estuvo en vigencia este proyecto, sus honorarios fueron garantizados por el mismo, posteriormente se pagaron “a pulmón”. Aunque hasta el presente (2022) continúa como encargada de la representación en instancias judiciales de varias comunidades miembros de las ODS, desde 2016 se convirtió en asesora y formadora en materia de derecho indígena de un joven abogado diaguita de Cachi, quien retornó a Salta luego de finalizada su carrera en la Universidad Nacional de Córdoba.

su vez, esto nos permite llamar la atención sobre otras dos cuestiones. Primero, en que la construcción e implementación de políticas públicas no sucede de arriba-abajo sino a través de relaciones interdependientes entre los actores estatales y las organizaciones, donde estas interacciones se dan a través de disputas, enfrentamientos, negociaciones, cooperaciones; esto queda metaforizado en la referencia de Puca de “tocar puertas y abrir espacios”. Segundo, da cuenta de la capacidad de agencia de la ODS para gestionar estas políticas, definiéndolas como parte su agenda, y para inscribirlas en su proyecto colectivo y en el desarrollo de los propios objetivos de lucha.

Los modos y sentidos en que, desde este caso singular, se entran las políticas indigenistas y las políticas indígenas, convergen en una categoría nativa que define aspectos sustanciales de la política colectiva de la ODS: la “política indígena estatal”.

2.2.La “política indígena estatal” y la “política diaguíta”

En una entrevista que nos brindó en junio de 2011, Ariel Sato sostenía que en esos momentos la organización estaba definiendo como prioridades la defensa del territorio y la presencia “adentro del Estado”. La acción de transformar al Estado, desarrollando capacidades de gestión y ocupando espacios en las instituciones estatales, fue definida, simultáneamente, como objetivo y como estrategia de lucha de la ODS. En esta clave, el dirigente sostenía que las labores “desde adentro” permitirían ir generando las condiciones para efectivizar derechos y “restituir la capacidad de definición política y la autonomía”. Pero esto implicaba también la transmutación del Estado hacia una “política de la interculturalidad y la pluriculturalidad”. Al respecto, nos decía:

“A diferencia de movimientos más radicales, nuestra idea es construir un Estado intercultural desde la integración, donde la autonomía no es una muralla, sino que consiste en la toma de decisiones consensuadas. Consiste en que nuestras comunidades y organizaciones den ideas para trabajar con el Estado, donde desde el diálogo intercultural podamos proponer y también cambiar políticas, donde se nos consulte e informe de las decisiones que se tomen (...) Hacernos parte no es hacernos parte del gobierno, es hacernos parte de una propuesta de la solución” (Entrevista a Ariel Sato, junio de 2011).

En esta clave de interpretación, la forma de hacer “política diaguita” propuesta por la ODS estuvo perfilada, de modo considerable, a ocupar espacios “dentro del Estado”. En una reunión con cinco dirigentes de la ODS en octubre de 2016, nos decían:

“Nuestro objetivo era discutir con el Estado, abriendo espacios nuestros dentro del Estado, que sean espacios de gestión pero que sean propios, donde estemos nosotros y nuestra gente y que los gestionemos de una forma propia. Dijimos ‘vamos a discutir con el Estado’, generemos estos espacios nuestros, para poder tener a donde ir a tocar puerta y que esté uno de los nuestros en el Estado, sea Nacional, Provincial, Municipal” (Entrevista a dirigentes ODS, octubre de 2016).

Siendo una cuestión prioritaria en su proyecto político, algunos de los delegados de la ODS ocuparon diversos cargos de la administración nacional. En esta dirección, la representación del pueblo diaguita de Salta en el Consejo Educativo Autónomo de los Pueblos Indígenas (CEAPI), con función consultiva y de asesoramiento ante el Ministerio de Educación Nacional y el Consejo Federal de Educación,²²⁰ permaneció desde entonces y hasta hoy en manos del cofundador de la ODR y la ODS, Ariel Sato. Asimismo, entre 2014 y 2016, la coordinación regional NOA de la Dirección de Pueblos Originarios de la Secretaría de Agricultura Familiar²²¹ (en la órbita del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación) estuvo a cargo del dirigente miembro de la comunidad de Seclantás, Diego Puca. El INAI también fue un ámbito con presencia de dirigentes diaguitas. Así, desde 2012 y hasta el presente, el área territorial NOA de la Dirección de Afirmación de Derechos Indígenas (DADI), ha estado a cargo de un dirigente guaraní jujeño y de un miembro de la comunidad Juan Calchaquí, Edmundo Condorí. Asimismo, en 2011, las autoridades de la comunidad El Divisadero y de la comunidad Molinos fueron elegidos como representantes del pueblo diaguita de Salta para integrar el CPI,

²²⁰ El CEAPI es un espacio autónomo y autárquico que aborda materias en la EIB. Se constituye en 2007, como Comisión de Seguimiento de Ley de Federal de Educación sancionada en 2006, que incluye la EIB como una Modalidad del Sistema Educativo argentino.

²²¹ Esta área tenía como objetivo fortalecer las organizaciones indígenas, promoviendo y coordinando proyectos para fortalecer la producción territorial y fomentar la sustentabilidad y la soberanía alimentaria. Para la ODS fue un espacio relevante porque permitió articular su lucha no sólo con ciertos espacios institucionales y funcionarios concebidos como “aliados” (como la delegada provincial de la Subsecretaría de Agricultura Familiar, Cristina Sanz) sino con otros espacios y movimientos sociales vinculados, como el Foro Nacional de la Agricultura Familiar (FONAF) y la Federación de Organizaciones Nucleadas en la Agricultura Familiar. La relevancia de este espacio, además, radica en que impulsó y acompañó la ejecución de distintos proyectos económicos en los territorios, entre ellos la salida al mercado del vino Kallchak en 2016, vino producido por productores de las comunidades diaguitas, miembros de la ODS.

desplazando así al anterior representante, Eustaquio Guanuco. Por su parte, la delegación salteña de la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA), agencia estatal impulsora de la Ley de Comunicación Audiovisual, estuvo constituida por Gonzalo Amón, autoridad de la comunidad diaguita San Miguel de La Poma.

La consecución de puestos de gestión en instituciones nacionales con injerencia en cuestiones indígenas también se replicó en otros niveles de estatalidad, tanto a nivel provincial como municipal. Con relación a esto, a continuación, referiremos a dos innovaciones que nos permiten dar cuenta de cómo se fue operativizando la “política diaguita estatal” propuesta por la ODS. Por un lado, la consecución de la vocalía diaguita en el IPPIS en diciembre de 2010; por otro, la conquista y apertura de espacios en la Municipalidad de Cachi, entre ellas la banca de un dirigente de la organización en el Consejo Deliberante y la creación de la Dirección de Pueblos Originarios dentro de la órbita municipal.

2.2.1. La ODS y la vocalía diaguita en el IPPIS

En octubre de 2010, iniciaron las tratativas dentro de la ODS en pos de presentar candidatos para las elecciones de vocales del IPPIS. Según Amón, antes que considerar que el instituto indigenista tuviera o permitiera avances considerables en la lucha indígena, la decisión de participar fue tomada porque éste empezaba a centralizar algunas políticas públicas de importancia por la organización. La iniciativa más destacada, sin duda, fue la firma en 2009 del convenio entre el INAI e el IPPIS donde este último fue designado para la ejecución de la Ley N° 26.160, a través del Equipo Técnico Operativo, como órgano administrador del Relevamiento Territorial.

Vinculado a lo anterior, la organización objetaba los comportamientos de Eustaquio Guanuco en los dos espacios de representación del pueblo que este investía, es decir, como vocal del IPPIS desde el 2008, y como CPI diaguita de Salta en el INAI desde el 2007. A Eustaquio le criticaban el carácter individualista de su obrar, no sólo por la captación de supuestos beneficios personales, provenientes de los acuerdos con ciertos sectores del poder y del gobierno local –ligados principalmente al justicialismo y al partido renovador– sino también por su concepción no colectiva de los derechos

indígenas.²²² Con estos argumentos se justificaba la candidatura de un referente de la ODS en las elecciones del IPPIS, cuya postulación fue consensuada en el marco de una asamblea general de la organización realizada en Seclantás, a mediados del 2010. Se trataba de Estela Pinto, autoridad de la comunidad diaguita calchaquí cholonkas, con territorialidad en el sector norte de la Ciudad de Salta.

Las votaciones para las vocalías de los nueve pueblos reconocidos por la provincia se realizaron el 19 de diciembre de ese año, en la Casa de la Cultura de Tartagal. En el caso del pueblo diaguita, se presentaron cuatro candidatos y veintiún votantes, cada uno representante de una comunidad, resultando electa Pinto, quien ejercería su cargo de vocal por un lapso de dos años.

En 2012, las elecciones en el instituto indigenista se plantean de modo considerablemente diferente a lo sucedido en 2010. La ODS no logra definir candidato propio y resulta elegido como vocal Eduardo Casimiro, autoridad de la comunidad diaguita Calchaquí Luracatao, comunidad ligada a otra experiencia organizativa de carácter productivo, la CUM. A nuestro parecer, esta pérdida del espacio es sintomática de un resquebrajamiento de la ODS que termina de cuajarse en los años subsiguientes (2014/2015), marcado por la salida de comunidades y dirigentes que habían tenido un rol destacado en la conformación del tejido organizativo diaguita en Salta a través de la ODR. Entre ellos, cabe mencionar la comunidad Juan Calchaquí y su principal dirigente Ariel Sato, además de otras comunidades como Cholonka, San Miguel de La Poma, Animaná y Condorhuasi. La nueva comisión directiva queda encabezada por dos referentes que habían formado parte de lo que llamamos la primera generación de dirigentes de la organización en Salta, pertenecientes a la comunidad El Divisadero y Molinos, pero principalmente por jóvenes autoridades de las comunidades cacheñas de Las Pailas, La Aguada, Las Trancas y El Algarrobal.

Si bien la generación saliente empezó a delinear un proyecto de conformación de una nueva organización que –recuperando la experiencia setentista– pretendía llamarla “Federación Diaguita Calchaquí Salta”, ésta finalmente no cuajó y las comunidades que

²²² En algunas ocasiones dirigentes diaguitas manifestaron que Guanuco intervenía de oficio en algunos conflictos territoriales y que sostenía, por ejemplo, que las tierras debían entregarse de manera individual o familiar y no en forma de propiedad comunitaria.

salieron de la ODS quedaron trabajando cada una por su lado. Por su parte, la nueva dirección de la organización queda en manos de lo que identificamos como la segunda generación de dirigentes, quienes permanecieron casi sin variantes como delegados y figuras claves de la ODS desde el año 2014 hasta los momentos de escritura de esta tesis (2021). Su estrategia política de estar “dentro del Estado”, en todos los niveles de estatalidad, se acentúa. Ejemplo de esto son las sucesivas elecciones para integrantes diaguitas en el Consejo Indígena del IPPIS, en las cuales asumen autoridades con membresía dentro de la ODS: en 2014 asume como vocal el cacique de la comunidad La Laguna, en 2016 y 2018 la autoridad de la comunidad de Las Pailas, quien además se desempeña desde 2019 como presidente del IPPIS, y en 2021 el cacique de El Divisadero.

De acuerdo a lo trabajado hasta aquí, advertimos que la consecución de la vocalía diaguita dentro del IPPIS da cuenta de algunos virajes y redefiniciones de las estrategias de “lucha” en la ODS y también de modificaciones en la lógica interna de la organización. Si los dirigentes que impulsaron la creación de la ODR a mitad del 2000 repudiaban y criticaban el accionar de los funcionarios indígenas y las formas de abordar las problemáticas y demandas de los pueblos originarios de la institución indigenista provincial,²²³ a partir del 2010 esos espacios son reclamados y buscan ser ocupados por la ODS.

2.2.2. Las conquistas en el Municipio de Cachi

En lo que respecta a la vía municipal, referiremos en esta sección a la presentación de candidatos a concejal de un dirigente diaguita en las elecciones parlamentarias de 2011 del departamento de Cachi. Elaborada como estrategia de la ODS a los fines de ganar espacios, se decidió proponer a dos jóvenes dirigentes diaguitas: Miguel Báez, autoridad de la comunidad diaguita El Algarrobal, y Ambrosio Casimiro, cacique de la comunidad diaguita La Aguada con un papel destacado en el proceso de autorreconocimiento indígena, en la consolidación de la ODS y en la lucha territorial en el sector norte del Valle Calchaquí. El primero se presentó dentro del partido radical y ganó una banca en el

²²³ Como abordamos en el Capítulo 4, las comunidades diaguitas de Salta que formaban parte de la ODR sostenían que el IPPIS y sus funcionarios, principalmente Tolaba, replicaban formas históricas de administración y gestión estatal tendientes tanto a atomizar a las comunidades y a las organizaciones, como a disuadir la demanda histórica de restitución de la tierra. En ese sentido, se los acusaba de ser funcionarios de los intereses del poder.

Consejo Deliberante de Cachi. El segundo, que tenía previsto presentarse por el partido kirchnerista Nuevo Encuentro, falleció de una neumonía en mayo de 2011, meses antes del sufragio.

Por su parte, Báez ingresó como concejal del departamento de Cachi desde su pertenencia y militancia en un espacio político encabezado por el primer intendente radical del municipio, Américo Liendro, quien había conformado un frente heterogéneo anti justicialista llamado Frente Unidos por Cachi.²²⁴ Además de los acuerdos dentro del partido radical, la inserción de la autoridad diaguita de El Algarrobal en la lista de candidatos implicó la consecución del respaldo de los miembros de las comunidades diaguitas de la jurisdicción. Al respecto de su triunfo, en el blog de la ODS se sostenía lo siguiente:

“Miguel llega a esta instancia luego de un trabajo territorial arduo que implicó recorrer cada uno de los espacios del departamento. Su pertenencia al Pueblo Diaguita facilitó la tarea pues tiene pleno conocimiento del territorio y de sus habitantes ancestrales. Hoy, el desafío es poner en valor la identidad y la riqueza cultural del pueblo de Cachi para un beneficio colectivo (...) haciendo hincapié en la identidad y el desarrollo” (Blog de la ODS, diciembre de 2011).

En diálogo con el extracto anterior, podemos añadir que la construcción de consenso dentro de la dirigencia de la ODS también se buscó expandir a través del recorrido y el “trabajo territorial” con los comuneros-votantes de Cachi. Esto implicaba la socialización por parte de los delegados de las implicancias de la labor que el representante de la organización realizaría en la Municipalidad y el modo en que ésta se tramaba con los objetivos de la ODS, desde un claro intento por convencerlos de apoyarlo con su voto. Así, entre 2011 y 2015 Báez obró de concejal municipal, es decir que ocupó el cargo con el cual había ingresado al municipio durante tres períodos consecutivos, convirtiéndose entre 2015 y 2019 en Secretario de Turismo, Cultura, Patrimonio y Deportes de Cachi.²²⁵

²²⁴ Liendro fue intendente de Cachi durante las últimas tres gestiones: 2011-2015, 2015-2019, 2019 al 2023. En los dos últimos períodos asumió como representante local del bloque Cambiemos, encabezado por Mauricio Macri. En las últimas elecciones venció a Miguel Plaza, médico, cacique de la comunidad diaguita de Fuerte Alto y delegado de la ODS, candidato por el Frente de Todos, cuyas referencias a nivel nacional fueron Alberto Fernández y Cristina Fernández de Kirchner.

²²⁵ En el período en curso, de 2019 al 2023, Báez se desempeña como Secretario de Gobierno de Cachi.

La “alianza” de la ODS con el gobierno local habilitó la creación en 2014, de la Dirección de Pueblos Originarios de Cachi (DPOC). Este espacio, que funcionó dentro de la municipalidad sin recursos ni movilidad, dependiendo plenamente del trabajo “a pulmón” de su director Ulises Yonar, autoridad de la comunidad diaguita Las Pailas, y la organización que le daba soporte, buscaba acompañar y reforzar acciones de interés para la ODS.

Ilustración 27. Bandera argentina, salteña y diaguita, Plaza central de Cachi. Semana de los pueblos Pueblos Originarios, abril de 2016



Fuente: Blog de la ODS

La presencia de un representante de la ODS en el Consejo deliberante y luego en la Secretaría de Turismo, Cultura y Patrimonio, así como la creación de la DPOC, cuya cabeza era un agente central de la organización, atendían a lo que identificamos como los tres objetivos principales de la organización. Primero, con ellos se buscaba visibilizar el componente indígena cacheño y revalorizar la identidad diaguita. En esa dirección, se realizaron eventos dirigidos a la sociedad en general que enfatizaban en el carácter pluricultural de Cachi. Cabe destacar, de un considerable listado, las siguientes actividades: jornadas y actos en espacios e instituciones públicas (plaza central, escuela, hospital, edificio municipal) que abordaron la historia y los derechos de los pueblos originarios al territorio, a la salud y a la educación intercultural, como la Semana de los Pueblos Originarios, el día de la Mujer Originaria, el Día de la Diversidad Cultural

(Ilustración N° 27). Asimismo, la realización desde el 2013 de las fiestas de carnaval en territorio de la comunidad de Las Pailas, evento de carácter abierto que busca atraer a los cacheños y a turistas, está relacionada con la consideración de que estos espacios colectivos permiten fortalecer los procesos organizativos en dos direcciones. Hacia afuera, busca dar a conocer la conformación intercultural de la población local y socializar la situación de “lucha” de las comunidades diaguitas. Hacia adentro, reforzando la “identidad” a través de la continuidad, la revalorización y la reivindicación de prácticas culturales y fortaleciendo los lazos de las comunidades diaguitas y de la ODS.²²⁶

Con respecto al segundo objetivo, resulta importante señalar que desde ambos espacios institucionales se buscó gestionar, acompañar y ejecutar proyectos de “desarrollo con identidad”. Esta categoría nativa remite a emprendimientos orientados a garantizar la auto subsistencia con modalidades comunitarias de trabajo y formatos organizativos en redes para las compras-venta e intercambio, con procesos orgánicos y con énfasis en el cuidado de la “madre tierra” o “pachamama”. Inscripto en estos sentidos y siendo uno de los proyectos más relevantes de la organización en el “nodo norte”, se encuentra el lanzamiento de la marca colectiva de vinos caseros y artesanales, blanco y tintos, Kallchak. Si bien encontramos sus gérmenes en 2009, siendo Ambrosio un destacado iniciador y la ejecución de un proyecto de la SAF orientado al fortalecimiento de la producción agrícola, en noviembre de 2016 comienza la comercialización de los vinos, contando ésta con el sello del Instituto Nacional de la Vitivinicultura (Ilustración N° 28). El vino Kallchak se asoció a un proyecto turístico impulsado por las comunidades diaguitas de Cachi denominado Red de Turismo Diaguita Calchaquí, que inicia entre 2010 y 2011. Se trataba de una propuesta turística formulada sobre la interacción y convivencia con los turistas en los territorios. Su objetivo era, además de generar ingresos para las familias que participaban de la red, habilitar “intercambios culturales” a través de vivencias cotidianas en los propios territorios comunales y “valorizar” formas ancestrales de vida. De esta manera se proponía recorrer el territorio diaguita, cuyos principales puntos del circuito contemplaban la visita a las viviendas de los comuneros, a los espacios dedicados a la producción y al cuidado de los animales, y a sitios

²²⁶ Algunas frases utilizadas en los afiches publicitarios de la tercera y quinta edición, condensan esos sentidos: “hermanos yo soy diaguita, diaguita de corazón defendiendo el territorio que pretende el usurpados. Cada año y cada ciclo, el pueblo diaguita despierta al pujllay karnavalero, con caja, chicha, aloja, coplas, danzas y bagualas, reafirmando la identidad y el territorio milenario” (2015) y “diaguita soy señores, a mi carnaval lo quiero invitar. No es para lucrar, es que mi identidad quiero mostrar” (2017).

arqueológicos considerados sagrados, como el Sitio Sagrado El Tero.²²⁷ A partir del diálogo de ODS con el Museo Arqueológico Pio Pablo Díaz, ubicado en la plaza central de la localidad de Cachi, la administración del sitio quedó en 2017 a cargo de la comunidad diaguita de Fuerte Alto, además de la colaboración de las demás comunidades y el asesoramiento técnico del Museo (Cabral Ortiz y Rivolta, 2020).

Por último, desde las distintas áreas de la municipalidad de Cachi, los agentes de la ODS no sólo impulsaron proyectos de desarrollo, con significación y contenidos propios, sino también la confección de normativas dirigidas a regular el avance de proyectos empresariales vinculados a la industria turística, vitivinícola y al negocio inmobiliario.

Ilustración 28. Etiqueta del vino Kallchak, frontal y trasera



²²⁷ Conocido en el campo de la arqueología como Parque Arqueológico El Tero, este fue creado por el Museo Arqueológico de Cachi y la Universidad de Salta en diciembre del año 2008, en el marco de un proyecto del Programa de Voluntariado de Nación. Está compuesto por el sitio en sí mismo y un centro de interpretación en el que se exhiben objetos arqueológicos que complementan la información brindada por los guías (principalmente mujeres comuneras) en el recorrido (Cabral y Rivolta, 2020).

Las preocupaciones por el vertiginoso avance de la actividad turística y de grandes proyectos de patrimonialización como Qhapaq Ñam y la declaración de Cachi como Pueblo Mágico, dos bastiones definidos por la política provincial como motores del desarrollo local, implicaron que los integrantes de la ODS apuntaran sus esfuerzos a proponer un “modelo de turismo regulado”, primando el bienestar de la población local y el cuidado del medio ambiente por sobre la variable económica. El proceso de patrimonialización de la Quebrada de Humahuaca, en Jujuy, declarada por la UNESCO como Patrimonio de la Humanidad en 2003, se convirtió en la experiencia referente de aquello que se evitaba replicar en Cachi; esto es: la llegada masiva de turistas, la radicación de grandes capitales foráneos que devinieron en la expulsión de la población local produciendo la desintegración de sus vínculos con la tierra y sus modos de vida, los impactos ambientales, etc.

De acuerdo a lo sostenido por Báez y Yonar, además de “preservar la integridad histórica, social, cultural y patrimonial”²²⁸ se buscaba regular la actividad productiva y el avance de emprendimientos inmobiliarios. La preocupación deviene del importante corrimiento de las fronteras de producción dedicadas al monocultivo de vid, transformando la matriz ganadera y agrícola-pluricultivo, y el intento de urbanizaciones al estilo de barrios cerrados, tal como se habían extendido en Cafayate con anterioridad. Una de las acciones más importantes en esta dirección fue la Ordenanza Municipal N° 336 de 2014, impulsada por Miguel en el Consejo Deliberante, denominada *“Paisaje cultural productivo del municipio de Cachi”*. Referida y conocida como la ordenanza “anti-country”, la misma plantea un *“ordenamiento territorial”* donde se reconozca, promueva y proteja un espacio denominado *“Zona de Protección y Conservación del Paisaje Cultural Productivo”*. Sobre esta zona, que corresponde a los *“territorios de las comunidades originarias”* del municipio, se determina que su uso debe ser sólo la producción agrícola ganadera. Su finalidad es *“reafirmar el uso actual, tradicional y ancestral valorando los saberes y costumbres productivas de los pueblos indígenas y demás pobladores del municipio”*. De igual modo, limita las edificaciones de la zona a viviendas que no *“alteren la armonía del Paisaje Cultural Ancestral y Productivo”*, prohibiendo construcciones de *“barrios cerrados en cualquiera de sus formas: country, clubs, barrios fincas, barrios, chacras o similares”*. Por último, esta resolución establece la confección de un *“Plan*

²²⁸ Entrevista a Miguel Báez, febrero de 2014, octubre de 2016 y julio de 2019. Entrevista a Ulises Yonar, julio de 2019.

Regulador” en el plazo de doce meses, con un procedimiento de Consulta Previa, Libre e Informada a cargo de un equipo compuesto por referentes de las comunidades indígenas.

Las prácticas políticas abordadas en este apartado, circunscriptas “adentro” de la municipalidad de Cachi, permiten entrever lo que sostuvimos anteriormente respecto a la focalización de la labor de la ODS en el “nodo norte”, donde los procesos de autorreconocimiento y de organización colectiva habrían sido visibilizados más tardíamente que en los casos del “nodo sur” y al “nodo centro”. Al respecto, Diego sostenía en un encuentro lo siguiente:

“En Cachi, a pesar de que se puede ver de que hubo un proceso de autorreconocimiento más cercano en el tiempo, en comparación al sur, hubo sin embargo avances más efectivos, y están mucho más a la vista que en otros lados donde no podemos avanzar en esto, que seguimos en un estado de resistencia. Por ejemplo, se hablaba de los indios k pero nosotros si realmente habríamos sido indios k tendríamos que haber tenido un espacio en los municipios que respondieran al gobierno kirchnerista. Sin embargo, no terminamos teniendo un diálogo con este gobierno, Américo es de otro partido. Entonces es ahí a donde se ve que hay un proceso de madurez como organización. Nosotros vamos a dialogar con el gobierno que venga y no nos vamos a vender. No vamos a andar del brazo de ningún gobierno. Con algunos tendremos más diálogo, menos diálogo. En instancias municipales será un diálogo, en provinciales será otro diálogo, nacionales será otro diálogo” (Entrevista a dirigentes de la ODS, octubre de 2017).

De las palabras del dirigente, destacamos cómo la capacidad de gestión en la consecución de los espacios “dentro del Estado” y la diversidad de articulaciones con espacios políticos heterogéneos que esto supone, con independencia del anclaje partidario, son concebidas como muestras de la capacidad política y de liderazgo, aunque también de la “madurez” de la organización. De este modo, las experiencias vinculadas a la “política partidaria” se incrustan en sus proyectos de lucha indígena, siendo dicha política experimentada y comprendida como un “trampolín” hacia la consecución de sus objetivos. Estas estrategias fueron perfilando y nutriendo lo que los actores conciben como un modo propio de hacer política, un modo de “hacer política diaguita”.

2.3. El conflicto en Las Pailas (2010 y 2014)

El 17 de diciembre de 2010, un Juzgado de Garantía y Correccional emite una orden de desalojo a cinco familias miembros de la comunidad diaguita Las Pailas, en el paraje homónimo ubicado a siete kilómetros del pueblo de Cachi. Dichas familias son acusadas del delito de usurpación de propiedad por el titular registral, un terrateniente local que había comprado dos años atrás más de trece mil hectáreas en una porción de la llamada Finca San Miguel.²²⁹ Al son de las transformaciones económicas en el sector norte del Valle Calchaquí, aquel terrateniente deviene empresario inmobiliario buscando desarrollar en veinticinco de esas hectáreas un country, proyecto justificado e impulsado en gran medida por la Ordenanza Municipal N° 336 de 2014. Esta porción de tierra alegada por el empresario como propiedad privada, es reclamada como parte del extenso territorio diaguita de posesión ancestral. El mismo día en que se emite la orden de desalojo, el cuerpo policial dispuesto a ejecutar la medida para reintegrarle al dominus la propiedad, considerado el damnificado en la causa penal, despoja de sus pertenencias y expulsa de sus casas a estas familias. Seguidamente, una topadora contratada por el titular destruye las moradas y un tractor con rastra pasa por los pequeños campos de cultivos recién sembrados con poroto, maíz, papas y pimiento, además de otros terrenos listos para cosechar, árboles, frutales, y corrales.²³⁰ Urgidos por la violencia del despojo y la destrucción, miembros de las comunidades aledañas y dirigentes de la ODS se presentaron en el lugar para acompañar y asesorar a las familias damnificadas. De esta manera constituyeron lo que denominaron “asamblea permanente”, un espacio colectivo “de resistencia” en Las Arcas, lugar emplazado a tres kilómetros del lugar del conflicto, a fines de dirimir y diseñar estrategias en pos de frenar el desalojo y restituir los territorios.

Entre la diversidad de estrategias ensayadas por la organización, fue central el llamamiento a referentes de instituciones estatales con quienes ya venían dialogando o articulando labores, entre otras, el INAI y algunas de sus dependencias como la DADI y el Equipo Técnico Operativo, así como el Ministerio de Derechos Humanos de la Provincia de Salta. A estas áreas se les solicitó acompañar en la retracción de la medida tomada por la fiscalía, considerando el incumplimiento de la vigente Ley N° 26.160, e

²²⁹ Se trata del Catastro N° 2853, compuesto por 13.473 hectáreas que abarcan los parajes Las Pailas, el sitio arqueológico homónimo y San Miguel.

²³⁰ El uso de las topadoras por parte de sectores hegemónicos para destruir las viviendas y los medios de vida que aseguraban parcialmente la reproducción familiar parecen ser prácticas de recurrencia desde los años sesenta y setenta en el Valle Calchaquí, como advertimos en los dos últimos Capítulos.

intervenir en la finalización expeditiva de las gestiones de la personería jurídica y del relevamiento en la comunidad Las Pailas.

Las asambleas intra-pueblo y los diversos encuentros con funcionarios públicos y representantes de instituciones nacionales y provinciales fueron acompañados de otros repertorios de acción en los días siguientes al desalojo. Uno de los más destacados ocurrió el 21 de ese mes, cuando una marcha recorrió el pueblo de Cachi culminando en el corte del único puente de ingreso a la localidad en repudio a lo sucedido y en reclamo por la efectivización de los derechos indígenas (Ilustración N° 29). La labor de los dirigentes en la socialización de lo sucedido –a través de mails y de partes de prensa– y la convocatoria de acompañamiento a diversos medios de comunicación, referentes de organismos estatales, organizaciones sociales y de militancia partidaria afines al kirchnerismo, garantizó una afluencia y concurrencia importante en la marcha y en el corte.

Ilustración 29. Corte de la Ruta Nacional N° 40, puente de ingreso al pueblo de cachi, diciembre de 2010.



Fuente: blog de la ODS

El carácter asumido por el reclamo llevó rápidamente a que funcionarios provinciales se apersonaran y participaran en una mesa de diálogo con una Comisión de Pueblos Originarios, un grupo de representación indígena constituido por las familias desalojadas junto a las autoridades de las cuatro comunidades cercanas al pueblo –Las Pailas, El Algarrobal, Las Trancas y La Aguada– y los delegados de la ODS. De esta manera, el 21 de diciembre se hace presente el ministro de trabajo en la zona y se decide el

levantamiento del corte de ruta. Al día siguiente, la comisión se reúne con la ministra de Justicia de Salta, la técnica territorial del INAI y el abogado que en ese entonces se desempeñaba como asesor jurídico de las comunidades miembro de la organización diaguita, deviniendo aquel encuentro en el compromiso de la edil en la finalización de los trámites de la personería de la comunidad y el Relevamiento Territorial. El 23, la jueza que emitió la orden de desalojo solicita una audiencia con los damnificados donde presenta evidencias y explicita los argumentos legales que sustentaron la medida. Al respecto, los dirigentes presentes evalúan que la agente del poder judicial muestra general desconocimiento de los derechos indígenas y se posiciona desconociendo la condición indígena de las familias de la comunidad Las Pailas.

Con relación a este conflicto, hacemos una breve disrupción para agregar una cuestión. Las tramitaciones de la personería habían sido iniciadas por la comunidad en 2007 en instancias provinciales, siendo nodal el rol de los dirigentes de la primera generación de la organización diaguita y de Ambrosio Casimiro. Sin embargo, la misma se encontraba frenada desde entonces por la Jefa de Cuestiones Indígenas del Departamento de Registro de Comunidades Indígenas de Salta. Este cargo estuvo ocupado desde 2008 y hasta 2016 por Lidia Funes, antropóloga que mencionamos en los capítulos precedentes, quien se había desempeñado desde los años ochenta en los institutos provinciales indigenistas. En el transcurso de la gestión de la personería jurídica de Las Pailas, la funcionaria advertía dudas respecto a que se tratara de una comunidad indígena, como nos mencionara en una primera entrevista que le realizamos en 2016.²³¹ Si bien con el pasar del tiempo fue relativizando su posicionamiento respecto al carácter no indígena del colectivo, como observamos en encuentros posteriores, su falta de certeza respecto a ese carácter en los momentos que se iniciaba la gestión de la personería jurídica motivó el freno del trámite administrativo. Esto condujo a que la comunidad y la red de comunidades diaguita que acompañaba decidieran dar inicio al procedimiento de inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RE.NA.CI), a través del INAI, en septiembre de 2010, siendo finalmente otorgada en diciembre de 2012.

²³¹ Entrevista Lidia Funes, noviembre de 2016.

Tal como consta en uno de los varios expedientes de los litigios entre el titular dominial y las familias que componen la comunidad,²³² Funes y el director general del Departamento informaron a través de un documento solicitado por el denunciante que la institución provincial no había finalizado los trámites de registro de la comunidad debido a que los “*requisitos como comunidad aborígen no estaban cumplidos*”. Si bien los funcionarios aclaraban allí que se trataba de un aspecto discordante entre la cantidad de familias enunciadas como miembros del grupo y las relevadas por la autoridad de aplicación en su rutinaria inspección ocular, esta observación llevó al titular dominial a sostener que el posicionamiento o el veredicto desde el Estado salteño en lo que derivó en diversos pleitos judiciales era la “*inexistencia*” de una “*comunidad aborígen*” en Las Pailas. Esto último ilumina respecto a cómo el litigio se planteó en torno a la “truchidad” del carácter indígena de las familias (Expte. Judicial).

En el devenir del pleito judicial, la violencia de diciembre de 2010 encuentra, años después, una expresión más feroz. En enero de 2014, un cuerpo de más de treinta policías y personal contratado por el titular dominial arremeten contra comuneros y dirigentes diaguitas que se oponían a la instalación de un portón que privaría el tránsito por un camino comunal de acceso a las moradas de miembros de la comunidad y al sitio arqueológico Las Pailas, considerado por el pueblo diaguita como sitio sagrado.²³³ Asimismo, el titular acciona contra la Biblioteca Comunal Ambrosio Casimiro, inaugurada en mayo de 2012 en honor a la labor política y en conmemoración del primer aniversario de la muerte del joven dirigente,²³⁴ y contra una estructura colindante tipo carpa que funcionaba como espacio comunitario y sede de diversas actividades culturales.²³⁵ Aunque la mayor parte de los comuneros lograron desperdigarse cerro arriba, desde donde buscaban disipar la violencia tirando piedras, aquel enfrentamiento acaba con varios heridos –incluyendo mujeres y niños– y la detención de autoridades y

²³² Se trata de –al menos– de cinco causas penales contra personas físicas, miembros de la comunidad, que remiten a los delitos de usurpación de propiedad, usurpación de agua, daños, resistencia a la autoridad, entre otros.

²³³ En el blog de la ODS se sostiene que este fue construido por las familias de la comunidad de Las Pailas en la década de 1970 “*sobre el trazado ancestral y milenario de los antiguos caminos diaguitas*”. Este camino, se añade, “*conduce a la ciudad antigua de Las Pailas y hacia el Abra de la Apacheta, vinculando a la nación diaguita hacia los distintos valles y por los otros trazados internos hacia todos los puntos cardinales del territorio*”. Consultado el 21/02/2022.

²³⁴ Consideramos que este joven tuvo un rol de relevancia en el proceso de organización de las comunidades en Cachi y en la construcción y consolidación del nodo norte de la ODS, aspecto que necesita ser profundizado en investigaciones subsiguientes.

²³⁵ Luego de este suceso violento, el lugar comenzó a ser llamado “espacio de la resistencia kallchaki”. Entre los eventos más importantes que aquí se desarrollan, se encuentra el “Gran Carnaval Kallchaki”.

miembros de la comunidad Las Pailas –entre ellos un menor de edad– y de delegados de la ODS.

Los detenidos fueron llevados a una alcaldía en Salta Capital, dado que la jurisdicción de Cachi depende de una Fiscalía Penal ubicada en la zona sudoeste de la Ciudad de Salta. En este punto intervino la asesora letrada, quien desde el 2010 se desempeña como abogada de la ODS. Solicitaron una audiencia con el fiscal, quien revisó evidencias presentadas por la asesora, logrando así la liberación de los demorados, a excepción de dos dirigentes de la organización. En esas instancias se reunieron con el juez de garantía asignado a la causa. Este último fijó una audiencia conciliatoria el 23 de enero, a la cual asistieron autoridades de la comunidad Las Pailas, de la organización diaguita y agentes del Estado Nacional y provincial. Entre ellos, se encontraban funcionarios de la Secretaría de Derechos Humanos de Nación y de la Provincia de Salta, del equipo técnico del INAI, el CPI y la DADI, la SAF, la Comisión de Derechos Humanos del Colegio de Abogados de Salta, y el Ministerio de Justicia de la Provincia. Según se enuncia en los diferentes partes de prensa de la ODS, replicados por mail y publicados en su blog, y lo que la abogada de parte nos dijo en una entrevista,²³⁶ estas instituciones firmaron el acta de conciliación como garantes del proceso. Además de las partes involucradas, cada organismo sentó su posicionamiento y presentó al juez elementos que consideraba relevantes para abordar el conflicto. Un aspecto a considerar es que, en aquel encuentro, todos los organismos manifestaron circunscribirse a la vigente Ley N° 26.160. Las excepciones fueron las posiciones sentadas por el titular dominial y el director de Personería Jurídica de la provincia que, como enunciamos anteriormente, consideraban inaplicable esta herramienta jurídica basados en la consideración del carácter no indígena de la comunidad Las Pailas.²³⁷

La audiencia conciliatoria duró alrededor de diez horas. En su argumentación final, el juez situó el conflicto y la decisión judicial en un punto de tensión entre derechos de similar magnitud, reconocidos constitucionalmente: el derecho a la propiedad privada de los

²³⁶ Entrevista a Viviana Haro, agosto de 2018 y febrero de 2020.

²³⁷ En la audiencia el abogado de la parte actora y la hija del titular registral presentaron una propuesta: a cambio del cese del reclamo territorial sobre la porción de interés de la parte presentaban el compromiso de mantener abierto el camino comunal, la donación de media hectárea para el traslado de la Biblioteca Comunitaria Ambrosio Casimiro setecientos metros abajo del conflicto y la continuidad de uso por parte de las familias de cuarenta hectáreas de tierra de cultivo de la Finca San Miguel, de los catastros en litigio. La misma fue rechazada por las autoridades comunales y la organización.

titulares registrales y el derecho a la propiedad comunitaria de la tierra abogada por la comunidad, por preexistencia. Este cruce lo llevó a sostener que en su dictamen se sopesaba la integridad de las personas antes que la resolución de fondo, aunque su fundamentación se valió de las herramientas jurídicas de mayor relevancia del derecho indígena (el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional, la Ley N° 26.160 y la N° 24071 que ratifica el Convenio 169 de la OIT). En su sentencia, el juez exhorta a las partes a resguardar su integridad física y la de los espacios de ocupación con los que cada parte cuenta, manteniendo el estado de las cosas existentes. Asimismo, determina que el titular dominial debe remover de modo inmediato el portón implantado en el camino de acceso al territorio comunitario. Por último, insta a los organismos con competencia a finalizar el Relevamiento Territorial, otorgando a esta el valor de prueba nodal para la definitiva resolución del pleito.

Según los datos oficiales publicados en la página web del INAI,²³⁸ el Relevamiento Territorial en la comunidad diaguita Las Pailas inició en enero de 2011, sólo unos días después del desalojo de diciembre de 2010. El comienzo de esta política, ejecutada en ese momento de manera centralizada –es decir, desde el propio INAI–, fue producto de las intermediaciones y las gestiones con distintos agentes de Estado involucrados en el conflicto y por la “presión” en los espacios institucionales en los que ya venían trabajando los dirigentes de la ODS. Sin embargo, solo unos días después de la sentencia del Juez, en febrero de 2014, el trámite culmina con la entrega de la Resolución N° 050/14, definiendo la ocupación actual, tradicional y pública de las tierras. Con relación a este suceso, en una entrevista realizada a la abogada de la ODS, que representa a la comunidad de Las Pailas desde 2011, sostiene:

“Nosotros creíamos que íbamos a perder. Como a las 20hs, sorpresivamente el juez Héctor Martínez resuelve que era de aplicación la Ley 26.160, definiendo que tenían que volver las cosas al estado anterior del conflicto. Que había que sacar el portón (...). Dada la fuerte presencia de funcionarios y de la exhortación a Nación, la resolución de Relevamiento Territorial de Las Pailas salió menos de un mes después, cuando hacía tres años que estaba en estado de gabinete. Algo parecido pasó con El Divisadero y El Algarrobal,

²³⁸ Disponible en: <http://datos.jus.gob.ar/dataset/listado-de-comunidades-indigenas>. Consultado el 22/02/2022.

que una jueza pidió la resolución y salió, osea, con el empujón del poder judicial que instó a INAI a resolverlo” (Entrevista a Viviana Haro, octubre de 2019).

Desde la perspectiva de la asesora legal, este hecho marcó un antecedente jurídico único en su naturaleza, con relación a las disputas territoriales indígenas en el Valle Calchaquí. Para referentes de la comunidad diaguita Las Pailas y en la trayectoria de la ODS, este conflicto y su decantación en el reconocimiento del derecho originario marcaron un punto de inflexión en la política colectiva. Por su parte, los argumentos vertidos por el juez y la medida de no innovar dictaminada decantaron en la apelación del titular registral por considerarlo un agravio al derecho de la propiedad privada. Sobre las afirmaciones de inverosimilitud y la invención de la identidad indígena de esta comunidad diaguita, argumento secundado por la negación de la posesión ancestral de las familias, versa la estrategia jurídica de la parte actora en el litigio sobre las tierras en cuestión.

2.3.1. La defensa de la propiedad privada y la impugnación de las pertenencias indígenas: las estrategias del titular dominial

Entrando en diálogo con la narrativa de extinción de la población originaria en los Valles Calchaquíes, siendo algunos aspectos abordados en el Capítulo 2 de esta tesis, en el expediente judicial el titular registral de las tierras en conflicto alega la pertenencia de las familias de Las Pailas a una *“etnia extinta”*, una *“invención”* que desde su posicionamiento explica la *“intención de hacerse de las tierras propias resultan ilegítimas, improcedentes y fraudulenta”*. Este posicionamiento de la parte actora es acompañado de material revestido de carácter probatorio: un informe antropológico realizado una antropóloga dedicada a la consultoría privada, presentado en el juicio en 2011. Este estudio plantea como objetivo *“analizar las características socio antropológicas vigentes entre los pobladores”* con residencia en una fracción del terreno de la Finca San Miguel. Específicamente se propone indagar y determinar si estos pobladores *“conforman una comunidad organizada”*, si *“pertenecen a una etnia indígena”* y en caso afirmativo a cuál. Asimismo, plantea identificar y describir *“tradiciones socioculturales y religiosas”*, *“organización interna, medios y modos de vida”*, es decir aspecto que –según explicita la autora– le permitirían: *“conocer*

acabadamente si existe una aborigen ancestralmente arraigada en el territorio de la Finca San Miguel” (Estudio socio-antropológico 2011 en Expte Judicial).

Estructurado en dos apartados, la primera parte del informe es la más extensa. Allí la antropóloga remite a ciertos momentos y eventos del periodo prehispánico y colonial de la región calchaquí, de modo poco exhaustivo y sin especificar fuentes. Sucintamente alude a la (re)configuración social de las poblaciones indígenas en los Valles Calchaquíes antes de la llegada de los Incas, considerando dimensiones tales como la organización social, forma de producción económica, patrones constructivos, animándose incluso a mencionar supuestos aspectos de la “*cosmología*” y la “*religión*” de los indígenas antes del SXVI, entre ellas algunas figuras míticas como el Chiqui que, según la autora, representaba la fatalidad, el Llastay, protector masculino, y la Pachamama, la madre tierra. Posteriormente alude a la invasión cusqueña y española, mencionando algunas experiencias de reestructuraciones étnicas y rebeliones interpuestas por los indígenas frente al avance español, finalizando el escueto recorrido histórico en el “*doble gamiento indígena*” del SXVII. Replicando las premisas históricas abordadas en el Capítulo 2, en el relato histórico propuesto los procesos de despojo decantaron en un “*profundo mestizaje*”. Desde esta premisa afirma que los pobladores pos Guerras Calchaquíes podrían enmarcarse en lo que “*tipológicamente correspondería a la categoría de grupos campesinos rurales andinos o de valles*”.

En la segunda parte desarrolla el “*estudio socio-cultural*” de las familias actualmente residentes en la fracción de la Finca San Miguel en litigio. Allí recurre a un arsenal de conceptos dotados de tintes esencialistas para definir a priori cómo debieran ser las comunidades diaguitas calchaquíes según aspectos que históricamente habrían definido su etnia. A continuación, describe muy escuetamente los datos recogidos en el trabajo de campo. Entre las categorías más importantes se destaca el de “*comunidad indígena*”, lo que debería ser para la autora “*un conjunto de personas que participan de algún rasgo e interés común y que se identifican por responder a las siguientes características: la producción, la religiosidad y el poder político*”, pero añade, además, que para ser tal este grupo debería mostrar “*máxima interacción e intensa solidaridad entre todos*”.

Asociados al concepto de “*comunidad*”, se suman “*cultura*” e “*identidad*”, cuyas definiciones comparten su reminiscencia a un catálogo estandarizado e inmutable de

rasgos definidos por su pureza. Los datos recolectados y presentados en el documento en términos generales y muy escuetos, la llevan a afirmar que las familias involucradas en el conflicto *“no conforman una comunidad sino un conjunto de familias”* que no comparten aspectos culturales, ni formas comunes de organización política, productiva, ni religiosa. Atendiendo de modo diferencial a este último aspecto, sostiene que de las entrevistas y encuestas realizadas podía concluir que la gente *“practica la religión católica apostólica romana, y desconocen El Chiqui y El Llastay”*. Aunque reconoce que la gente identifica la importancia en la vida social de la Pachamama y los rituales asociados a ella, sobre todo con relación al ciclo productivo, devalúa que se trate de un marcador de identidad indígena y que sea indicador de una matriz cultural específica. Esto se debe, continúa, a que *“el culto a la Pachamama, es hoy practicado por todos los pobladores de las provincias que antiguamente conforman el Virreinato del Perú”* no siendo *“patrimonio ni de clases sociales, ni de áreas rurales o urbanas”*. Desacreditándola, la extensión de esta creencia y la práctica por sector norte de Argentina y en Latinoamérica la lleva a sostener que ésta *“no es privativa de las personas que se autoidentifiquen como indígenas”*.

Aunque pronosticables, algunas de las conclusiones son las siguientes. De la reconstrucción histórica, afirma que *“la dinámica poblacional y demográfica de los Valles Calchaquíes muestra un fuerte proceso de encuentro de culturas con un consecuente mestizaje”*, obturando la *“real”* continuidad cultural y física de ese pueblo prehispánico en el presente. Es interesante mencionar que alude a que el 50% de la población circundante a la finca presenta el fenotipo de *“pueblos andinos”*, siendo marcados como *“uno de los pocos elementos que muestran su ascendencia indígena”*. Como resultado del estudio socioantropológico, asevera: (a) el uso del castellano y *“desconocimiento del kakan y/o idioma diaguita”*, (b) la inexistencia de organización social o economía comunal, (c) el uso de la medicina occidental, (d) la práctica de la religión católica y el entierro de los difuntos en el cementerio local. Concluye así, que estas familias *“no forman una comunidad indígena organizada ni comparten costumbres, tradiciones socioculturales ni religiosas, siendo principalmente movidos por intereses individuales. Que los espacios que habitan no son de uso comunitario, sino de uso privado”*.

Acompañando el estudio antropológico, el titular dominial presenta otra línea en su defensa: afirma la falta de reconocimiento de la comunidad de Las Pailas por parte de la provincia, remitiéndose para ello a las declaraciones y objeciones en las tramitaciones de la comunidad de Las Pailas vertidas por el entonces Secretario de Estado, director de Personería Jurídica y su antecesora, la antropóloga Funes. Esto abrió puertas no sólo a discusiones en torno a los límites de las facultades entre Estado provincial e instituciones nacionales, sino que dio lugar a un argumento que se iría exacerbando con el tiempo y ampliando su uso en otros conflictos territoriales a lo largo del país; esto es: que las inscripciones de las personerías jurídicas en el registro del INAI habrían convertido al organismo indigenista en un impulsor e inventor de comunidades originarias.

Con relación a esto, en el expediente Robles vs. familias miembro de Las Pailas, el abogado de la parte actora expresa que el caso en cuestión es un caso testigo de cómo la institución *“invoca y alega derechos aborígenes”* que impulsan la *“transformación de formas asociativas ajenas a las organizaciones de pueblos indígenas argentinos”*, favoreciéndolos inválidamente con la regularización de la personería jurídica. Esto le servirá de insumo para distinguir entre comunidades indígenas *“auténticas”*, que según él se definen en base a la cohesión cultural e idiomática *“ancestral”*, y grupos *“oportunistas autodeterminados originarios”*, que desde su postura apelan a una pertenencia indígena para acceder a beneficios como tierras, exenciones fiscales, planes sociales, etc.

En una Carta al Lector del Diario El Tribuno en agosto de 2019, titulada *“Yo soy Cacique ¿y usted?”* el abogado añade que el problema con esto es que *“verdaderos”* y *“truchos”* originarios son tratados por igual y con idéntica protección legal. Según este relato, el problema se vio exacerbado durante el kirchnerismo, momento donde considera que se vieron los *“beneficios de ser indígena”* y por ende la regalería de personerías jurídicas a comunidades de dudosa procedencia, llevó a que *“un problema habitacional o de vivienda, devino en disputa territorial indígena. Todo disfrazado, pero con las mismas necesidades”*. En la misma línea, en diciembre de 2011, en otra Carta al Lector pero esta vez confeccionada por Robles, este refiere a las familias de Las Pailas como *“banda de usurpadores y de delincuentes”* o *“vándalos”* y a los dirigentes diaguitas como *“pseudos caciquejos”*. Según la carta, desde 2010 estos sujetos son *“auspiciados por el INAI, que les provee de fondos con sigilo y nocturnidad para realizar acciones terroristas que*

tienen desquiciados a los propietarios de Cachi". Líneas más adelante afirma *"aquí se ha trocado la humildad tradicional por la insolencia y el desparpajo, y esto es pésima señal (...) Todos ellos y los que vengan, pasarán por la justicia penal como usurpadores"*.²³⁹

En tal sentido, como respuesta a la *"rebeldía"* de la muchedumbre *"tradicionalmente"* mansa, que desde la perspectiva de Robles no se atrevía con anterioridad a impugnar la desigualdad en el acceso a la tierra y los diferenciales de poder, un conjunto de titulares dominiales en similar situación constituyó alrededor de 2014 la Asociación de Propietarios de Fincas de los Valles Calchaquíes. Desde entonces, este espacio permitió a los titulares de registro aunar esfuerzos en la defensa de los títulos de propiedad privada. Al respecto, en una de las notas que hacíamos referencias líneas atrás, otro titular sostenía que la Asociación –aún sin personería jurídica– estaba constituida por más de cuarenta personas de Cachi, La Poma y Molinos, con el fin de *"unificar todos los reclamos de presuntas usurpaciones para ejercer mayor poder de fuerza"*.²⁴⁰ Además de compartir asesores legales, argumentos y estrategias jurídicas en los litigios, la estrategia de socializar en medios masivos de comunicación es acompañada de rondas tanto con referentes de instituciones del Estado buscando audibilidad e intervención en su causa, como de profesionales y espacios científicos para que avalen sus premisas.²⁴¹

2.3.2. "Cómo te marca un conflicto"

Iluminando los caracteres que asumen los procesos de transformación económica en el sector norte del Valle en el siglo XXI, ligado al negocio inmobiliario, al turismo y al monocultivo de la vid, sostenemos que el conflicto en el paraje de Cachi da cuenta de la pugna en torno a los usos y a la propiedad de la tierra. Desde la perspectiva de los actores y en sus procesos de organización colectiva, el conflicto en Las Pailas se inscribe de modo diferencial en un patrón conflictual. Nos detendremos en esto último.

²³⁹ Disponibles en: <https://www.eltribuno.com/salta/nota/2019-8-30-1-58-0-yo-me-siento-cacique-y-usted> y <https://www.eltribuno.com/salta/nota/2011-12-26-23-56-0-carta-de-lectores>. Consultado el 22/02/2022.

²⁴⁰ Ver: <https://www.eltribuno.com/salta/nota/2018-2-7-0-0-0-conflicto-al-rojo-vivo-en-los-valles-calchaquies>. Consultado el 22/02/2022.

²⁴¹ A modo de ejemplo vale mencionar las visitas reiteradas de algunos miembros de la Asociación al Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humidades (ICSOH), ex CEPHIA, en la Facultad de Humanidades de la UNSa, solicitando investigaciones científicas acerca de los procesos históricos de los Valles Calchaquíes, así como la intervención de antropólogos para avalar sus posicionamientos en relación con las alteridades indígenas.

En primer lugar, para los actores éste marca un antes y un después en la visibilidad de los procesos de identificación indígena que venían siendo gestados desde años atrás en el sector norte del Valle Calchaquí, como trabajamos en los Capítulos precedentes. Identificamos, sin embargo, que es este momento en el cual se revitalizó el discurso que buscaba esterilizar diacríticos de identidad indígena amparados en relatos de mestización y extinción de la población originaria. En segundo lugar, la efectiva defensa territorial y la resolución favorable del Juez en el litigio judicial son consideradas como “logros” que permitieron la “toma de conciencia” de la “fortaleza política” y la “madurez” de la organización, sustentando la conformación autónoma de la ODS, sin la tutela de Tucumán. En esa dirección, en una entrevista realizada a dirigentes de la organización, nos decían que el conflicto en Las Pailas en 2010 fue “un termómetro, una unidad de medida, de cuán organizados estábamos, eso en lo político, pero también en lo que a la lucha y a la unidad respecta”. Destacando el efecto potenciador de la unidad y de los lazos de solidaridad del suceso, uno de ellos subrayaba cómo otras comunidades diaguitas se acercaron a acompañar en la “resistencia” y lo hicieron, en sus palabras, “por el principio de la fuerza, del acompañamiento, del conocimiento y de las experiencias, que hizo que los hermanos nos hagamos escuchar entre nosotros y perder el temor, a ponerle el pecho juntos”.²⁴²

La expresión de “ponerle el pecho” no señala sólo el acto corpóreo de enfrentar a la policía en la defensa del territorio y el proceso devenido en las instancias judiciales, sino que también refiere a contrariar los principios constitutivos del vínculo entre patrones y peones. En esta trama social, el reclamo y la lucha por el territorio implica la ponderación de la posesión histórica por sobre la titularidad dominial.

Este acto de rebeldía y de enfrentamiento al patrón trajo consigo el rompimiento de uno de los elementos que enlazaba ese histórico vínculo, esto es: el cese del pago de la renta en las distintas modalidades que este asumía, sea en formato producto, trabajo o dinero. En una entrevista que un comunicador diaguita de la Radio Ambrosio Casimiro realizó en diciembre de 2020 al entonces vocal del pueblo en el IPPIS y referente también de la comunidad de Las Pailas, a 10 años del conflicto, sostenía lo siguiente:

²⁴² Entrevista a dirigentes ODS, octubre de 2016.

“Cuando pasó esto era como recordar los relatos de mi viejo y de mi madre, quienes fueron doblegados por parte de esos terratenientes que decían ser los dueños del territorio, que cobraron un montón de plata porque anualmente les pagábamos el arriendo y también por la amenaza constante de que si no pagabas te tenías que ir. Pero eso no significaba que los hayamos reconocido como dueños, sino que han sido modos de resistencia que mis viejos y mis abuelos encontraron para permanecer en posesión. No lo pudieron sostener de otro modo porque eran otros tiempos los sesenta, los setenta, donde no tenían ni la libertad de expresarte ni de ejercer ningún tipo de derecho. Y los hacían con los látigos y los azotes, era con sometimiento y violencia por el medio (Héctor Flores, entrevista realizada por Luis Buet en programa radial “*Somos los de esta tierra*” FM 89.3, Radio Ambrosio Casimiro, diciembre de 2020).

En la continuidad de la violencia física, simbólica y productiva, elemento común en las historias de las familias rurales del Valle Calchaquí, el arriendo se consagra no como evidencia del reconocimiento del ánimo de dueño en los patrones, recurrente estrategia jurídica habitual en la búsqueda de los titulares dominiales de impugnar el ánimo de dueño en los poseedores atribuyéndole así la calidad de tenedores, sino en la estrategia de permanencia en la posesión de los territorios. Los procesos políticos de las comunidades y la ODS, así como la socialización y apropiación de las herramientas jurídicas del derecho indígenas durante los últimos veinte años, acompañaron la generalización en este sector del valle del cese del pago del arriendo. A modo de aclaración, y como lo advertimos en otra oportunidad (Castellanos et. al, 2018), los conflictos territoriales, los reclamos y luchas por la tierra se fueron recrudeciendo paulatinamente desde el 2000 y en adelante pero no como producto de la nueva legislación indígena –como suelen sostener periodistas, empresarios y sus asesores legales–, sino más bien por los movimientos que se dieron en la propiedad y el acaparamiento de tierras.

3. Recapitulando

En este capítulo analizamos el proceso de ruptura de la ODR, en tanto evento disruptivo en la política colectiva diaguita, y, a partir de los desprendimientos de esta, nos detuvimos en la constitución de la organización diaguita en el territorio salteño.

En la primera parte, pusimos en perspectiva cómo esa fisión estuvo relacionada, en parte, a proyectos, modalidades y valoraciones políticas singulares de experiencias de colectivización indígena a nivel nacional. Mostramos cómo la ODR se suma a la propuesta del ENOPO, un encuentro de organizaciones nucleadas con el objetivo de demandar al Estado por la efectivización de los derechos particularizados, por la participación en la estructura estatal e incidencia en decisiones que les competen. Este pliego encuentra en la conmemoración del bicentenario argentino un escenario significativo para expresarse; sin embargo, como vimos, este espacio empieza a fracturarse meses antes en dos espacios políticos disidentes: el ENOTI y el SCP, cuyo punto central de tensión se configuraba en torno al carácter de las vinculaciones y afinidades con el Estado kirchnerista y la consistencia o inconsistencia de alguna de sus políticas indigenistas. Principalmente leído en clave de alineación/oposición al kirchnerismo, la Marcha de los Pueblos Originarios de mayo del 2010 se desdobló en dos frentes. Como sostuvimos, esto visibilizó tanto la disrupción del proyecto de aglutinación indígena de gran escala que venía gestándose desde 2008 como la fisura de la organización diaguita madre en dos desprendimientos: la ODS, que se alinea al ENOTI y con un rol destacado en su gestión, y la ODT, temporalmente vinculada al SCP.

Seguidamente, mencionamos que en la fisión de la ODR la oposición entre K y anti-K no tuvo un lugar determinante en su práctica política, sino que más bien se advirtió la continuidad de simpatía con el estilo de gestión de los Kirchner, aunque de modo diferencial en ambas provincias. Esa singularidad se sintetiza en dos categorías militancia y adherencia, que traducidas a los proyectos políticos configuraron dos modos de estar en lucha: la “lucha dentro del Estado” para la ODS y la “lucha con el Estado” para ODT.

Al igual que la experiencia del ENOPO, identificamos que la ruptura de la organización diaguita madre venía siendo minada con anterioridad a mayo del 2010, interviniendo en este proceso otros factores de considerable peso: la necesidad de duplicar las fuentes de gestión y acceso de recursos, la hegemonía en la toma de decisiones en comunidades tucumanas y el proceso creciente de empoderamiento de los referentes salteños, dificultades logísticas y operativas de la organización en un amplio territorio, entre otras. En este campo de fuerzas, agencias, tensiones y condicionantes del orden interno y externo condujeron a la reconfiguración de políticas colectivas diaguitas y al

establecimiento de trayectorias heterogéneas para cada organización, circunscriptas ahora al orden provincial. Esto nos remite a las apreciaciones de Manzano (2013) y Fernández Álvarez (2016), respecto a este carácter siempre constructivo, transitorio, negociado y disputado de las formaciones colectivas.

En la segunda parte del Capítulo, presentamos algunos indicadores que dan cuenta de cómo referentes diaguitas de Salta (y antes del bicentenario) venían no sólo elaborando los fundamentos de la independización de los lazos políticos con las comunidades de Tucumán sino también planteando la necesidad de fortalecer los procesos colectivos a nivel provincial. En ese sentido, destacamos cómo dos proyectos financiados por el INAI entre el 2010 y el 2013, dirigidos al fortalecimiento organizativo y al fortalecimiento jurídico respectivamente, tuvieron un rol destacado en operativización de la ODS; garantizando parcialmente los fondos y recursos que permitieron tener presencia en gran parte de los Valles, tejer las redes de alianza con las comunidades miembro, realizar las asambleas de la organización, acompañar y atender conflictos en los territorios, la asesoría jurídica de un letrado, entre otros aspectos.

Asimismo, y retomando el título asignado a este Capítulo, avanzamos en el análisis de cómo la organización delinea su política colectiva y define sus estrategias apostando a “la lucha” desde “adentro del Estado” en diferentes niveles de estatalidad, nacional, provincial y municipal. También, como había sucedido con la experiencia de la ODR, vimos que la ODS definió la defensa y lucha por la tierra como eje directriz del proyecto colectivo.

En esa línea, abordamos un conflicto territorial en la comunidad de Las Pailas a fines del 2010, el cual marcó un punto de inflexión en el proceso político de la organización, al dar cuenta de su maduración y de la fortaleza de las estrategias diseñadas. Además de la relevancia de este conflicto en la trayectoria colectiva, inscribimos el pleito en los procesos de configuración y reconfiguración de los campos de fuerzas, donde las transformaciones capitalistas y los intereses empresarios sobre esas tierras son acompañadas de la revitalización y exacerbación de aquellos relatos de proclaman la extinción del pueblo diaguita calchaquí en el pasado colonial, la truchidad de las pertenencias proclamadas en el presente y la ilegitimidad de sus demandas.

CONCLUSIONES

Iniciamos esta tesis con el objetivo de abordar procesos de formación grupal y la política colectiva diaguita calchaquí en la provincia de Salta en general y prioritariamente en el sector de los Valles Calchaquíes. Si bien ceñimos el periodo bajo estudio entre fines de 1990 y el año 2015, por el enfoque histórico procesual que guió la investigación, recorrimos un arco de tiempo más amplio. En pos de avanzar, estratégicamente, para dar cuenta de las configuraciones y las trayectorias colectivas, sus proyectos políticos y sus planes de acción, el relacionamiento de estos grupos sociales con el Estado y el campo social de fuerzas en que traman estas experiencias, definimos dos caminos analíticos que podríamos resumirlos: (1) clasificaciones de alteridad y (2) pertenencias y luchas diaguitas. Siguiéndolos, el texto se organizó en dos apartados.

En la primera parte de este trabajo abordamos regímenes clasificatorios, categorías asociadas, y narrativas de alteridad hegemónicas en la provincia de Salta que fueron construidas y sustentadas por diversas producciones del campo científico social y traspoladas en argumentos para producciones e intervenciones estatales. A pesar de sus heterogeneidades, mostramos cómo éstas confluyen en la construcción de un soporte discursivo común que es la inviabilidad y la denegación de la contemporaneidad de las pertenencias diaguitas, fundamentando las acusaciones en torno a la ilegitimidad de sus demandas en el presente.

En la segunda parte de la tesis, examinamos experiencias de procesos organizativos diaguitas, reconstrucción situada en específicos campos de fuerzas, identificando interdependientemente: (1) sentidos y prácticas que desde estas experiencias los actores sociales con pertenencias al pueblo diaguita calchaquí singularmente definen en torno a las nociones de “lucha”. Esto nos permitió identificar y diferenciar categorías, sostenidas por diversos espacios de construcción colectivas: “lucha por lo cultural”, “lucha política” y la “lucha dentro del Estado”, considerándolas –a su vez– como consignas descriptivas de los diferentes proyectos políticos que les dieron cuerpo. También, (2) analizamos

puntos de inflexión en esas trayectorias de esas experiencias colectivas, identificándolos y abordándolos como eventos significativos en sus respectivos transcurrir.

1. Marcaciones y clasificaciones -académicas y estatales- de alteridad hegemónicas: de obliteraciones y silenciamientos

Para contrastar la primera de hipótesis analítica planteada para esta tesis, en el Capítulo 2 revisamos cómo disciplinas científico-sociales como la historia, la etnohistoria, el folklore, la antropología y la filosofía, abordaron a los Valles Calchaquíes y caracterizaron a su población con respecto a su prosapia indígena. La examinación del corpus de materiales que pusimos bajo análisis –de naturaleza heterogénea y producidas en un arco temporal amplio– permitieron entrever un mapa y la trama de una narrativa que elaboran y argumentan sentencias relativas a la extinción o mestización de grupos nativos en diferentes estratos de pasado, teniendo como correlato afirmaciones de relativa vigencia según las cuales el proceso histórico conllevó, por mestización o extinción, al borramiento de las marcas indígenas de sus habitantes.

Lo analizado en esta sección de la tesis permitió sostener que la operatoria de las clasificaciones científico-académicas y estatales sobre los Valles Calchaquíes y sus pobladores obturó las pertenencias diaguitas en el presente al anclar a la población indígena taxativamente al pasado precolonial, con lo cual los habitantes del presente no pueden trazar vínculos ni continuidades con las poblaciones nativas. Esta obliteración puede traslucirse a partir de, por un lado, la creación de cartografías de alteridad, resultantes estas de operatorios de diversas categorías geoétnicas como las de “*tierras altas*”, “*área andina*” del NOA y la de los Valles Calchaquíes como “*región cultural*”; categorías que nos aventuramos a deconstruir de modo parcial, inicial, y, por otro lado, la construcción de tramos de historia que trazan una narrativa, sostenida por estos trabajos, como común y compartida.

En primer lugar, en los análisis realizados recuperamos dos categorías clasificatorias geoétnicas de mayor extensión en la que quedan aglutinados los Valles Calchaquíes (y otras regiones del mapa salteños): las “*tierras altas*”, la cual en un juego de distinciones se dualiza con las “*tierras bajas*”. Este régimen clasificatorio configura en gran medida y con considerable permanencia una “*cartografía provincial de alteridad*” (Briones, 2005), una división espacial sobre la que se superponen rótulos con gradaciones posibles

e imposibles de aboriginalidad, siendo las “*tierras bajas*” zona de indudables grupos indígenas y las “*tierras altas*” de población cuya aboriginalidad está desmarcada. Sin tener el carácter de genealogía, los materiales revisados muestran su rol de propulsores y legitimadores de esta geografía social dual como áreas culturales, entre ellos los del campo antropológico y arqueológico. En tal dirección, los abordajes realizados nos permitieron sustentar ciertas caracterizaciones que le darían unicidad a esta macroregión de las “*tierras altas*” y “*zona andina*”: éstas serían según características naturales, principalmente altitudinales, y también caracteres de índole social. Con respecto a aspectos del orden cultural y tomando como punto de partida su premisa de claudicación del problema del indio, decretaron que en el presente este espacio está y podría estar poblado sólo por sujetos desaboriginalizados, siendo su componente social nominado o referido según criterios productivos o de clase, como campesinos, peones, arrendatarios o comunidades folk, con características culturales y fenotípicas en tanto “*mestizos*” o “*criollos*”.

En vinculación con el régimen clasificatorio anterior, pero desde otra arista, el análisis de fragmentos de obras de la primera mitad del SXX de dos representantes del Folklore del Valle Calchaquí, Ambrosetti y Cortazar, permitió reponer en el Capítulo 2 lo que ellos consideraban como caracteres culturales distintivos de los moradores de los valles, en sus respectivos presentes etnográficos. Estos aspectos comunes, que les permitieron postular la existencia de un “*región cultural*”, redundaron en el carácter “*mestizo*” de la población, categoría que, si bien ejercita la diferenciación y la alterización, en términos generales excluía la posibilidad de considerarlos como indios; la excepción, como marcamos, son algunos tramos de la obra de Ambrosetti donde pone en duda la filiación y la prosapia indígena de los habitantes. Desde la propuesta de estos autores, encontramos que esta categoría etnológica “*mestizo*” encuentra sentido y anclaje en el devenir de lo que postulaban como el proceso histórico del valle. Con énfasis marcaron la relevancia que reviste para ellos un nudo: el vaciamiento de los Valles Calchaquíes luego de la última guerra calchaquí y los procesos de desnaturalización posteriores. Estos hechos históricos, remarcan un punto de inflexión que da inicio a un proceso de desindianización a través de la mestización genética y cultural. Desde estos lugares de enunciación, este proceso habría disuelto en su integralidad los componentes identitarios en la población nativa siendo posible identificar en sus presentes (y en este presente) restos, fragmentos, indicios del pasado originario.

En segundo lugar, y en concordancia y diálogo con las categorías clasificatorias de “*tierras altas*”-“*tierras bajas*” y “*región calchaquí*”, pusimos en relación una tercera clasificación: aquella que considera a los Valles Calchaquíes como partes del “*mundo andino*”. En particular en la tesis retomamos algunos de los aportes realizados por Lorandi como referente de la Sección de Etnohistoria de la Universidad de Buenos Aires y por Madrazo y Puló del Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología (CEPHIA) de la Universidad Nacional de Salta.

Desde estos espacios, entre 1980 y hasta comienzos del segundo milenio, folklorólogos, historiadores y filósofos retomados en este trabajo coinciden en afirmar que los Valles Calchaquíes fueron habitados en el pasado prehispánico, pero ratifican el supuesto histórico de la extinción de la población diaguita en las postrimerías de las Guerras Calchaquíes, ya identificado en referentes del Folklore, continuó –aunque con matices– siendo nutrida. Siendo destacados los aportes de Madrazo en esta dirección, los procesos de “*despojo*”, “*desestructuración social*” y de “*mestización*”, habrían conducido a la desmarcación étnica los habitantes del Valle Calchaquí (así como de otros sectores englobados en las “*tierras altas*”) desde fines del SXVI desapareciendo de modo progresivo, a la par que se daba un proceso de campesinización, en el marco de procesos históricos vinculados al avance colonial, al Estado y al mercado capitalista. De igual modo, destacamos cómo el humano sujeto de estas investigaciones, el “*hombre andino*” y “*campesino*” del calchaquí, son definidos en estos estudios como plenamente desaboriginalizados.

En este andamiaje presentado en el Capítulo 2 nos detuvimos en los aportes de Puló. Identificamos en ellos la ratificación del proceso de extinción de los pueblos indígenas del valle post conquista española vía mestización genética-cultural, tal como venimos recuperando de otros campos disciplinares y autores. Pero lo innovador es que la claudicación de las pertenencias (válido para los kollas, también) es avalado por la autora con datos e indicadores que ella define por su carácter “*empírico*”, producidos en sus trabajos de campo, siendo central en su argumentación la referencia a un proceso social de descomposición cultural y colectiva del “*hombre andino*” que, guiado por un “*principio de individuación*”, explica la ausencia de “*cohesión de grupo*”, la pérdida de “*conciencia de identidad*” y la ausencia de lenguas nativas en el “*área andina*”. La enumeración de estos elementos que, desde su óptica, caracterizan a los moradores del

Calchaquí y sustentaría su carácter desaboriginalizado termina de cuajar cuando la filósofa contrapone la “*región andina*” al “*Chaco*”, haciendo eco de la diada de “*tierras altas*” y “*tierras bajas*”. Este último espacio, un lugar liminal en el proceso colonial y con una incursión estatal tardía, es postulado como espacio de grupos aborígenes concretos e indiscutiblemente indios (hasta ahora), donde se mantuvieron culturalmente intactos y sin mestizaje biológico, conservando su identidad, lengua y cosmovisión.

Aunque en tramos reconoce una “*tradición cultural*” en el área andina en general y en los Valles Calchaquíes en particular, encontramos innovador en sus trabajos de entre fines de los años 1980 y mediados de los años 1990 acusaciones tempranas y contundentes respecto la ilegitimidad de procesos colectivos diaguitas –a los que adjetiva de “*ficticios*”– como a los que asistía en su respectivo presente etnográfico; postura sostenida en base a los argumentos referidos en el párrafo anterior. De este modo, encuentra dos explicaciones a las organizaciones y a las demandas realizadas por colectivos diaguitas, que redundan en la intervención de interesados actores exógenos: responsabiliza a trabajos académicos, al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y a la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) de la “*invención*” de las comunidades en el área andina y en el acompañamiento en sus ilícitas reivindicaciones.

Por último, y en concordancia con lo recién mencionado, en el Capítulo 2 trabajamos cómo algunas de estas afirmaciones y tópicos sostenidos desde campo académico fueron trasladadas al Estado. Analizamos operativos estatales, censales y legislativos, implementados durante los años sesenta y ochenta en Salta, permitiéndonos constatar una gestión de la cuestión indígena circunscrita a “*comunidades aborígenes*” de “*grupos étnicos*” de las “*tierras bajas*”. En contraste, las pertenencias en las “*tierras altas*” fueron obliteradas, siendo sus habitantes definidos en base a clivajes de clase y mixtura biológica y cultural. Así, mostramos cómo el Censo Aborígen Provincial (CAP) de 1984 abonó a esta clasificación de la alteridad provincial y sus determinaciones de un modo singular: construyó una conceptualización más amplia del término “aborigen” y ponderó la importancia de relevar tierras extra chaqueñas y sus poblaciones “folk” en los Valles Calchaquíes, así como “*mestizas*” en la Puna y Pre-puna, aunque el relevamiento nunca se produjera. En concordancia, la reforma constitucional en 1986 que incorporó el artículo 15 en la Constitución Provincial, junto a la Ley N°6.373 que resolvió la creación del primer instituto indigenista provincial (el IPA), no profundizó en aquel debate conceptual.

De esta manera, las políticas continuaron dirigiéndose a un sujeto aborigen acotado a las “*etnias*” de la región del Chaco inicialmente identificadas por el CAP.

En miras a comprender las coincidentes posiciones, argumentos e incluso el lenguaje y las categorías vinculadas a la aboriginalidad entre el campo académico y estatal, el análisis nos permitió identificar un mismo grupo de antropólogos que habían diseñado y ejecutado el CAP y que también habían acompañado y fundamentado la creación del Artículo 15 y la Ley N° 6373. Como afirmamos, esto marcó una continuidad no sólo en campo conceptual, en la operativa de las herramientas legislativas y estadísticas, sino de los equipos de profesionales vinculados a las gestiones estatales de alteridad.

2. Las políticas colectivas del pueblo diaguita en Salta

En los Capítulos 3, 4 y 5 de esta tesis efectuamos un acercamiento a experiencias organizativas diaguitas que tuvieron lugar en Salta entre fines de 1990 y el 2015. Anclados en un enfoque procesual y con perspectiva etnográfica, apostamos al desarrollo de un análisis que buscó dar cuenta de la complejidad y la heterogeneidad de los procesos de formación colectiva diaguita y de su política colectiva, las modalidades, las prácticas y los marcos de sentidos en que se construyeron estas experiencias de “*estar juntos*” (Fernández Álvarez, 2016). Así mismo, la relación de estos procesos con diversidad de actores, principalmente el Estado, en específicos “*campos de fuerzas*” (Roseberry, 1994; Manzano, 2013; Manzano y Ramos, 2015) y en más amplios procesos de “*hegemonía*” (Roseberry, 1994, 2002; Manzano y Ramos, 2015s).

En pos de aproximarnos a estas políticas colectivas en movimientos y al campo de fuerza en que se tramaron estas experiencias colectivas propusimos dos modos de acercamiento. En primer lugar, que tomó como punto de partida las perspectivas de los actores, la categoría nativa de la “lucha” se tornó analítica y ordenadora del presente texto. La entendimos aquí como categoría del orden de la práctica, modos de acción variables en el tiempo que son definidos como genuinos y propios, que dan cuerpo a formas diaguitas de hacer política: la “política diaguita”. Ésta nos permitió identificar y comprender heterogéneos y disputados sentidos y esquemas prácticos que fueron dando forma a diferentes procesos de colectivización diaguita y a sus respectivos proyectos políticos; así como ponerlos en perspectiva relacional, habilitando advertir acuerdos y confrontaciones,

tensiones y negociaciones hacia adentro, con actores como el Estado, y las ligazones entre estos procesos organizativos entre sí.

En segundo lugar, identificamos y examinamos momentos cuya historización y contextualización consideramos que abrieron camino a la comprensión de los procesos y las políticas colectivas y de los procesos sociales que lo envuelven y tornean en movimiento. Así, recurriendo a la combinación de la “*eventualización*” (Foucault, 1982; Restrepo 2008) mediante el análisis como “*eventos críticos*” (Das, 1996) identificamos puntos de inflexión, eventos disruptivos, en los procesos organizativos diaguitas y sus trayectorias colectivas: el reconocimiento Estatal del pueblo diaguita calchaquí en 2003 a la conformación de la Organización Diaguita Regional (ODR) en 2005; su ruptura y constitución en 2010 de la Organización Diaguita de Salta (ODS).

2.1. Las formas diaguitas de luchar, experiencias organizativas y trayectorias colectivas

Para ponerlas en perspectiva y vinculación, en este apartado retomaremos las experiencias organizativas trabajadas en la segunda parte de la tesis atendiendo a los siguientes aspectos: (1) actores sociales intervinientes, (2) los porqués y paraqués luchar, (3) los cómo luchar, (4) articulaciones y vinculaciones con los Estados, (5) historicidades, contextos y condiciones de posibilidad. Estos puntos nos permitirán avanzar en la examinación de la segunda hipótesis analítica propuesta en esta tesis.

2.1.1. El reconocimiento estatal del pueblo diaguita en 2003

El Capítulo 3 buscó sobreponer el escenario de fines de 1990 y comienzos de 2000 donde en simultaneidad coexistieron: los discursos académicos y estatales que construyeron, argumentaron y circularon posiciones acerca de la inexistencia en el presente de pueblos originarios en los Valles Calchaquíes, tal como vimos en el Capítulo 2, y procesos organizativos diaguitas con variados anclajes en el tiempo que demandaban la efectivización de derechos de acuerdo a su pertenencia indígena. En ese sentido, el nudo del apartado se dirigió a reconstruir y examinar el proceso de reconocimiento del pueblo diaguita calchaquí como pueblo originario de Salta en 2003.

En tal dirección, identificamos una iniciática militancia diaguita que entre las décadas de 1980 y 1990 pujó por el reconocimiento formal del pueblo indígena y, en consecuencia, en la demanda, formulación y gestión de políticas indigenistas. Destacamos las labores de dos dirigentes diaguitas salteños: Rogelio Guanuco y Deonísio Tolaba, a cuyas trayectorias nos acercamos fragmentariamente y a partir de diversos registros.

Respecto al primero, dirigente salteño con militancia sindical e indígena asociada desde la década de 1970 al AIRA y destacado por su participación en la creación de instrumentos jurídicos dirigidos a pueblos originarios entre 1980 y 1990. Resaltamos de su trayectoria el reconocimiento de sus liderazgos y dirigencia en términos de pertenencia indígena diaguita a nivel nacional en los años ochenta y noventa, siendo por ejemplo asesor político diaguita de De La Rúa y referente del pueblo en el INAI, lo que nos mostró la coexistencia de construcciones de alteridad diferenciales entre provincia y nación.

Dedicamos diferencial atención en la trayectoria de Deonísio, un actor clave en la lucha por la legitimación del pueblo diaguita como sujeto político y en la promoción de políticas de afirmación cultural en Salta. Por lo novedoso, dedicamos gran parte de ese Capítulo 3 a referir a su autoadscripción a fines de la década de 1990 y comienzos del 2000 como kolla-diaguita calchaquí y a su propuesta de construcción de categorías más englobantes o inclusivas de alteridad indígena como: *“pueblos de los cerros”* y *“las montañas”*, y más tarde, una vez que construye sus vínculos con movimientos indigenistas de Bolivia y Perú, como *“pueblo andino”* y *“pueblo qullano”*. En este anclaje de pertenencia común a la *“andinidad”*, Tolaba encuentra posibilidades de construir y definir qué es lo propiamente diaguita-calchaquí. Si para las producciones académicas las referencias de los Valles Calchaquíes al mundo andino encontraban piso común para negar la contemporaneidad de pertenencias diaguitas, en este momento para Deonísio es un lugar de legitimidad irrefutable, volviéndose este ejercicio de traducción y una operación de hegemonía, para poder hablar los lenguajes del Estado, un aspecto crucial de su proyecto político. Sin embargo, también vimos como este último, que se enunciaba en la consigna de ser una *“lucha por lo cultural”*, definía al reconocimiento del pueblo diaguita como objetivo de la organización colectiva; pero también señalamos que esta demanda se presentaba como un *“disimulo”* (Briones, 2014), tras el cual se entroncaba la lucha por territorio. Aseveramos que lo *“cultural”* se tornó aquí un indicador de las condiciones de

posibilidad de qué y cómo los actores podían demandar dentro del Estado y en los límites que impone la hegemonía en un contexto singular. Este “*tope*” en el periodo analizado era, precisamente, el reconocimiento de la diferencia o la especificidad cultural.

En esa línea, respecto a cómo planteaba debía darse la lucha con relación a sus vínculos con el Estado, destacamos que sus aceitados vínculos con los sectores de poder ejecutivo salteño, lejos de referir a una relación clientelar o de cooptación, se trató de una estrategia que le permitió posicionar y administrar su proyecto, gestionando espacios decisorios y recursos, para fines y canales propios. También recalcamos que, entre otros, en su forma de luchar apuntó a: (1) disputar y ocupar espacios estatales se tornó central –recordemos también que, además su cargo como vocal en el instituto indigenista de Salta, Deonisio fue referente del pueblo diaguita provincial en el Consejo de Participación Indígena (CPI), dependiente del INAI, y en el Consejo Educativo Autónomo de los Pueblos Indígenas–; (2) desde la organización sin fines de lucro por él creada y presidida, impulsó y gestionó proyectos orientados a la educación intercultural, a la niñez o adultez, incluidas las Revistas El Chasqui; (3) trazó redes de vinculación con organizaciones y movimientos indigenistas “andinos” de alcance macroregional, que le permitió recorrer y conocer procesos organizativos indígenas alternos y articular con ellos planes de acción común, eventos, movilizaciones, etc.

El segundo aporte de este Capítulo 3 es una reconstrucción contextual de los actores indígenas y agentes estatales intervinientes en el disputado proceso de reconocimiento del pueblo diaguita calchaquí en Salta y, de modo específico, de la asamblea a partir de la cual se incorporan por primera vez vocales diaguitas y kollas, sus posicionamientos y estrategias; lo que identificamos como el Evento 1.

Al respecto, cuando analizamos la reformulación del artículo 15 en 1998 y la sanción de la Ley N°7.121 en el 2000, destacamos una trama social compleja en dicha transformación, especialmente en el reemplazo del Instituto Provincial Aborigen (IPA) por el Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta, organismo que –entre otras cuestiones– redefinió las modalidades y composición indígena en su dirección innovando en referir a nueve vocales, un representante de cada pueblos indígena en Salta. Remarcamos, sin embargo, cómo, aún establecido por la letra de la norma, se conformó un campo de batalla y tensiones alrededor de la incorporación de las vocalías de diaguitas

calchaquies y kollas, donde agentes del Estado y científicos sociales vinculados a los organismos indigenistas manifestaron su desacuerdo en la incorporación de los pueblos indígenas del “*sector andino*” a la cartografía estatal de alteridades. Las argumentaciones vertidas respecto a sus posiciones encuentran anclaje en clivajes hegemónicos de marcación indígena y en las clasificaciones y narrativas introducidas en el Capítulo 2 de esta tesis.

Sin embargo, en 2003 diversas iniciativas y estrategias diseñadas por kollas y diaguitas de modo articulado lograron efectivizar una asamblea de carácter extraordinario, que devino en la primera elección de vocales de ambos pueblos, resultando representante de este último pueblo Deonisio Tolaba. Al respecto, cabe volver a mencionar un hallazgo interesante en la investigación: en el ejercicio de identificar cómo se dieron las disputas por el reconocimiento kolla y diaguita encontramos una operación de “*normalización de los disensos*” (Briones, 2015), en donde las demandas de reconocimiento se tradujeron en lenguajes que al Estado le resultaban predecibles, resultando en disensos legítimos y tolerables; pero encontramos indicadores que nos condujeron a sostener que en aquellos momentos el pueblo kolla contaba con mayor legitimidad que el diaguita, operando aquí termómetros que medían gradaciones diferenciales de indigeneidad. Así, aunque los kollas tampoco respondían a los estándares de aboriginalidad legítimos, sobre todo por el marcador de la lengua, en la puja reclasificatoria implicada en la transformación provincial de alteridad, el pueblo kolla produjo menos incomodidad.

2.2.2. La fusión diaguita a nivel regional (2005)

En simultáneo con los procesos de organización colectiva diaguita y a los programas de lucha impulsadas por Deonisio, los cuales se canalizaron fuertemente a lograr el reconocimiento del pueblo, en el Capítulo 4 analizamos la conformación de la organización diaguita regional (ODR). Como indicamos, este espacio de articulación política entre las comunidades pertenecientes al pueblo de las provincias de Tucumán, Salta, Catamarca, Santiago del Estero y La Rioja, se formalizó en 2005, aunque hallamos claros indicios de que este proyecto empezó a gestarse varios años antes. En su constitución, identificamos la labor de un heterogéneo conjunto de actores, donde cobraron especial importancia dirigentes de las comunidades tucumanas de Amaicha y

Quilmes, protagonistas de las experiencias organizativas indígena de la década de 1970: en el AIRA y en Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes de 1973. Tal como encontramos en las fuentes documentales, estas experiencias colectivas –con claros ligazones al peronismo– demandaban la tierra, la disolución de las relaciones de patronazgo y el cese de pago del arriendo, y un amplio abanico de derechos sociales, económicos y políticos.

Pero observamos que además de la continuidad de personas y trayectorias anudadas a los eventos y organizaciones indigenistas de los setenta como el AIRA, la ODR retomó los cimientos políticos, los focos de sus demandas, sus estrategias de lucha y ciertos aspectos operativos. Así, al igual que décadas atrás, sostuvo como su principal móvil enfrentar colectivamente la multiplicación de los conflictos territoriales y condiciones de vida vulnerables devenidas de tenencias precarias de la tierra. Sostuvimos que esta situación encuentra explicación en la conjunción de dos procesos interrelacionados, la disolución de la configuración social de las fincas (que venía desde de un proceso al menos desde los años setenta), donde la ruptura de la condición de residencial de los trabajadores se manifestó con desalojos de las familias, y una profunda transformación socioproductiva de carácter neoliberal ligada a la vitivinicultura. Así, encontramos que, por un lado, el derecho al territorio se tornó el eje articulador de la organización diaguita regional y que, por otro, los conflictos y las defensas territoriales a lo largo de la región calchaquí marcaron el trabajo y el ritmo de las asambleas.

Desde Salta, destacamos el rol de Ariel Sato en el trazado de alianzas a nivel provincial, quien durante su estancia en Buenos Aires también había estado en relación con dirigentes tucumanos y del AIRA. Además de las concordancias en torno a que el contexto conflictivo en el acceso a la tierra debía definirse como el objetivo central de la organización, éste fue secundado de otro motivo impulsor en el trazado de la ODR en Salta. Esta fue la necesidad de crear proyectos de carácter “político” y espacios alternativos u opuestos al grupo bajo la dirección de Tolaba, a quién criticaban y reclamaban los alcances y límites de su proyecto colectivo. Respecto a esto último, acusaban a Tolaba de definir y estructurar su “lucha” en lo “cultural”, que como vimos nominaban como “visión antropológica” y “folklorica” de los indígenas y sus luchas, desde soportes principalmente discursivos y visuales.

Por nuestra parte, destacamos en el Capítulo 3 la labor de Tobala en la construcción soportes diaguitas de alteridad, hallando en el “mundo andino” ese piso común, y las búsquedas de legitimación de las pertenencias diaguitas a partir del reconocimiento estatal, lo cual habilitó la conformación del pueblo diaguita como interlocutor válido y validado por el Estado; ese fue su central objetivo. Repusimos que ese campo de fuerzas y en la configuración de poder en que sus acciones tuvieron lugar, esos eran los toques posibles a sus demandas. Si bien la ODR le objetaba que no luchó por los derechos territoriales, recordemos que el reclamo territorial sí estuvo presente en su proyecto, evidenciado esto en acciones concretas como la impulsión de proyectos de expropiación argumentados en la ancestralidad diaguita y la socialización de este derecho a través de sus producciones culturales, pero lo hacía de modo disimulado, adecuado al contexto y a las condiciones de posibilidad.

Desde la ODR, que consideraba al Estado provincial como opositor, reprobaron también las vinculaciones de Deonísio con referentes del poder ejecutivo salteño, en ese momento bajo el gobierno de Juan Carlos Romero, ganándose el título de “indio romerista”. De aquí surgieron otras dos categorías que expresaron las diferencias internas: la “política indígena partidaria”, la que desde su perspectiva representaba a Tolaba, y la de “política indígena” que representaba a las líneas y modalidades de trabajo de la organización regional. Ponderamos aquí la incómoda manera en que la primera de esas categorías no era aplicable a las formas en que la ODR se vinculó al Estado nacional, su principal interlocutor político, con una clara simpatía y acompañamiento al kirchnerismo destacado tanto por carácter de gobierno “popular” como por la inclusión de la cuestión indígena en su agenda política. En ese sentido, podemos plantear, retomando la otra diada categorial y en buscas de encontrar entre las dos experiencias organizativas puntos comunes: que la “cultura” y la “política” se presentan como arena de construcción y espacios de conflicto que —como vimos— se fueron cristalizando en prácticas, en criterios, en principios organizativos y en planes de lucha particulares en cada experiencia y desde singulares posiciones, la diferencia entre estas se torna eventualmente difusa, borrosa.

2.2.3. Fisión y fusión de las comunidades de Salta (2010)

Por último, en el Capítulo 5 analizamos en tanto evento significativo de 2010: la ruptura de la ODR y, a partir de uno de sus desprendimientos, la constitución de la Organización Diaguita de Salta (ODS).

En primer lugar, reconstruimos un mapa que nos permitió relacionar a la ODR con movimientos y organizaciones indígenas de alcance nacional que empiezan a gestarse en esos años. Se suma a un espacio colectivo pluripueblo, el Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblo Originarios (ENOPO), que aunó a sus miembros a partir de la elaboración de un pliego común de demandas al Estado, vinculados a la efectivización de derechos y a la participación estatal, que decide ser planteados en la conmemoración del bicentenario argentino. Sin embargo, como vimos, diferencias con relación al vínculo que debían o no tener las organizaciones con el kirchnerismo y una evaluación diferencial del avance en la implementación de políticas públicas indígenas, que eventualmente se formuló como K y anti-K, condujo a este espacio a fracturarse en dos espacios políticos previo a los festejos, siendo consumada y materializada en la bifurcación de la Marcha de los Pueblos Originarios de mayo del 2010.

Esta fisura en el ENOPO entre el ENOTI y el SCP agilizó el proceso de ruptura de ODR: la ODS se alineó a la primera y la Organización Diaguita de Tucuman (ODT) temporalmente a la segunda. Llamamos la atención en que la fisión de la organización diaguita regional intervinieron varios factores, con anterioridad a la Marcha, y no estuvo vinculada a una oposición al kirchnerismo, con el cual más bien mostraron continuidad en relaciones políticas de afinidad pero de modo diferencial para cada una, lo que distinguimos entre militancia y adherencia, que traducidas a los proyectos políticos configuraron dos modos de estar en lucha: la “lucha dentro del Estado” y la “lucha con el Estado”. Además de haber identificado algunos motivos y factores que habrían conducido a la independización, advertimos cómo las comunidades diaguitas de Salta conjugaron diversas estrategias en miras a fortalecer los procesos colectivos a nivel provincial, entre ellas la gestión de proyectos en el INAI.

En la segunda parte del Capítulo profundizamos en la política colectiva y el proyecto político propuesto por la ODS entre 2010 y 2015, destacando que en la base del diseño de sus estrategias “la lucha” debía darse desde “adentro del Estado”, “ocupando” posiciones claves en sus diferentes niveles de estatalidad, nacional, provincial y municipal, como analizamos.

Además de luchar por “participar” y “ocupar” espacios en el Estado, considerados en clave nativa como espacios de decisión y de gestión, la defensa y la lucha territorial se definió como eje directriz del proyecto colectivo. En esa línea, abordamos un conflicto en particular, el de la comunidad de Las Pailas a fines del 2010 contra un empresario, el cual marcó un punto de inflexión en el proceso político de la organización, al dar cuenta de su maduración y solidez colectiva, la fortaleza de las estrategias diseñadas y de los vínculos contruidos con actores indígenas y no indígenas.

3. Cartografías hegemónicas de alteridad y la Antropología en contextos de las luchas diaguitas por el territorio

Las categorías de alteridad, sus caracterizaciones y la trama histórica dominante que a partir del corpus analizado en el Capítulo 2 pudimos reconstruir y desenmarañar, nos sirvieron de base para plantear uno de los aspectos más relevantes del escenario en el que las luchas del pueblo diaguita tienen lugar en el presente. Este es, independientemente de los diferentes modos en que el Estado reconoce al pueblo como su interlocutor y como sujetos de derecho, la continuidad y la vigencia de nudos de estas narrativas de extinción y/o mestización, reavivadas hoy al calor de específicos contextos de avances empresariales y de transformaciones de relevancias en las matrices productivas en las tierras de los Valles Calchaquíes, en los territorios demandado por comunidades del pueblo diaguita.

En ese sentido es que, tangencialmente en el resto de los Capítulos de esta tesis, vimos cómo estas sentencias de muerte indígenas se fueron presentando en distintos momentos en las trayectorias de las experiencias organizativas diaguitas, tanto en los momentos en que se emprendía el reconocimiento estatal, trabajado en el Capítulo 3, como en los conflictos territoriales presentados en los Capítulos 4 y 5, Jasimaná, Animaná y Las Pailas. Identificamos cómo estas argumentaciones son sostenidas por titulares dominiales en litigios en los fueron civiles y penales, pero es importante mencionar también cómo determinadas producciones académicas influyen en los vericuetos que los litigios van siguiendo y otras decisiones de Estado, otorgando legitimidad o desconfianza sobre procesos sociales y de lucha.

Por un lado, mencionamos en los Capítulos 2 y 5, las campañas gubernamentales y mediáticas vividas con fuerza desde el 2017 al presente contra el pueblo diaguita

calchaquí (y, en simultáneo, al pueblo mapuche en la Patagonia), fueron una extraordinaria muestra del uso por parte de sectores hegemónicos de la combinación de ideas naturalizadas, esencialistas y ahistóricas de pertenencias indígenas; de la reavivación y actualización de narrativas y cartografías de alteridad hegemónicas elaborados por científicos sociales y los señalamientos de los demandantes como terroristas o truchos.

Por otro, referimos al rol ocupado en estos conflictos a los profesionales, autores o replicadores de los hilos que traman la narrativa de la extinción diaguita, como la mismísima Puló, pero también a informes técnico-profesionales como, por ejemplo, las pericias antropológicas. En ese sentido, vimos en el litigio territorial de la comunidad de Las Pailas cómo la antropóloga y su informe, presentado como prueba por parte de la parte actora, se propone demostrar la inexistencia del pueblo diaguita calchaquí, de una comunidad indígena y la falsedad de la identidad proclamada por las familias residentes en la finca en cuestión, abonando argumentos afines a una ocupación y reclamo ilegal de la propiedad en el marco de la estrategia jurídica del titular dominial. Este caso en particular muestra, por un lado, los modos singulares en que hilos y fragmentos de esos relatos de extinción pueden tramarse con supuestos que naturalizan estereotipos rígidos de diversidad (ya debatidos y descartados en el campo disciplinar), legitimando así derechos de propiedad a empresarios ante la posesión generacional de familias. Por otro, da cuenta de mecanismos selectivos y arbitrarios para producir información, omitir o invisibilizar datos, sin mediatizar estrategia metodológica válida, de modo que encajen con el supuesto previo y con la conclusión a la que se debe llegar.

Por último, el abordaje de este caso –así como de otros similares– abre espacio al análisis del rol de la Antropología en el campo jurídico, en su intervención en el marco de controversias y litigios judiciales donde se presume que operan variables culturales, y a la reflexión respecto al rol del antropólogo como sustentador y defensor de específicas formaciones de alteridad, vehiculizando clasificaciones identitarias-étnicas, estableciendo criterios de inclusión-exclusión. Así mismo, a la mirada crítica sobre las implicancias éticas y políticas de la práctica antropológica en instancias judiciales donde se dirimen derechos entre grupos con diferenciales de poder. Es este, de aquí y en más, el camino por el cual está investigación continuará.

Primer Congreso Internacional de los Pueblos Originarios de América



ción y factibilidad de explotación económica del sistema acuífero guaraní (El cual se encuentra aproximadamente en el subgeológico del hoy llamado Chaco Sudamericano) realizado por empresas transnacionales, dejando de lado el derecho a los recursos naturales de los Pueblos Indígenas; es que rechazamos cualquier intento de privatización del agua, tanto en lo que refiere al S.A.G. como a otros lugares del mundo afirmando aún más esta posición en el caso de los Pueblos Indígenas a quienes respalda en este derecho Convenio 169 de la O.I.T. en lo referente a recursos naturales.

h) - Solicitar al Gobernador de Salta, Dr. Juan Carlos Romero, tome intervención directa y personal sin intermediarios extraños para que ambe a una solución urgente al pedido de la devolución de las tierras a las comunidades indígenas, en forma muy espacial a nuestros hermanos Wichi de Salta, que se encuentran en peligro de desaparición por la violación a sus derechos territoriales y culturales, la tala sistemática de los bosques naturales, la contaminación de las aguas y la desaparición de su alimento natural.

Artículo 4°

"SOBRE CAMELIDOS SUDAMERICANOS"

- a) - Declarar la producción de ganado camélido de la Puna y Patagonia americana, como patrimonio económico y cultural.
- b) - Rechazar la utilización de camélidos para la práctica de clonaciones y cualquier tipo de experimentación genética, para lo cual proponemos la elaboración de un cuerpo jurídico que regule este campo del derecho.
- c) - Condenar y rechazar las acciones de organizaciones ajenas a las comunidades criadoras de los camélidos tales como ONG, fundaciones, institutos de investigación científica y otros.
- d) - Crear y promover ferias de exportación

e intercambio ganadero de camélido y otros de la Puna y Patagonia americana, con identidad cultural ancestral y productos nativos de los pueblos indígenas.

- a) - Crear una comisión específica fiscalizadora de las políticas de explotación del ganado camélido integrada por miembros de los cuatro Quyllana Suyus.
- f) - Exigir la revisión de las normativas vigentes nacionales e internacionales en lo referente al tema de camélidos, ya que operan en contrario a los intereses de nuestros Pueblos Originarios.
- g) - Sistematizar un registro de números de camélidos en existencia en los territorios de los cuatro Quyllana Suyus.

Artículo 5°

"SOBRE ESPIRITUALIDAD Y COSMOVISIÓN DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS"

- a) - Como descendientes de nuestros antepasados y únicos herederos de nuestra filosofía indígena y espiritualidad de este AYLLA YALA.
- b) - Repudiamos la profanación de los Mallik del APULLULLAYLLAKO que nos dejan nuestros padres ancestrales.
- c) - Denunciamos el uso de los genomas de los Mallik como estudio de la ciencia occidental.
- d) - Recuperar, promover y garantizar la continuidad de rituales espirituales en cada Ayllu, Pueblo y nación indígena, de acuerdo a nuestras leyes ancestrales en cuanto a espiritualidad.
- e) - Exigimos la inmediata devolución de toda información y materiales devueltos o no extraídos sobre los niños de LLULLAYLLAKO.
- f) - Demandamos como Pueblos Originarios la representación de es esta VIII Asamblea del Ier. Congreso Internacional de los Pueblos Originarios de América, la indemniza-

ción inmediata por daños y perjuicios a nuestro patrimonio cultural y espiritual a las organizaciones responsables de la presente situación. Solicitamos el retorno de los Mallik a las comunidades para su resguardo.

- g) - Pedimos el cese inmediato de la destrucción de nuestra memoria indígena: artilugos, pukaras, wakas, y todo sitio sagrado de nuestros antepasados.
- h) - Toda organización debe basarse en la espiritualidad, cosmovisión por ejemplo recuperar la tierra, idioma, medicina, economía, arte, ciencia andina de nuestros antepasados.

Artículo 6°

"SOBRE EL ALCA, MERCOSUR, COMUNIDAD ANDINA Y PUEBLOS ORIGINARIOS"

Objetivo:

Convocar a la integración de los Pueblos Originarios para la conformación de un Bloque Económico Indígena de producción y desarrollo humano sustentable en el Cono Sur del continente.

Para lo cual la VIII Asamblea del PPQA y Primer Congreso Internacional de Pueblos Indígenas Quyllana-Aymaras designa un comité responsable de la coordinación de las acciones para tal efecto.

Artículo 3° (complementario): De Acciones Operativas

- a) - Fortalecer y promover las formas organizativas de producción existentes en nuestras comunidades originarias e incorporar aquellas tecnologías compatibles con la cosmovisión de nuestros Pueblos Originarios.
- b) - Rechazar todo tipo de producción ecológica, así como el uso de elementos transgénicos o cualquier otro tipo de acción y/o elemento que atente contra nuestra Pachamama y toda forma de vida.
- c) - Promover la articulación del intercambio comercial entre los cuatro Quyllana Suyus sobre la base o en el marco de un desarrollo humano sustentable.
- d) - Generar un sistema de protección de conocimiento y sabiduría ancestral sobre biodiversidad, medicina, alimentación, espiritualidad de nuestros Pueblos Indígenas.
- e) - Patentar el patrimonio cultural e intelectual

hual de los pueblos de los cuatro Quyllana Suyus para el beneficio de sus pueblos y comunidades. Contra toda forma de piratería comercial, legalizada o no de laboratorios, empresas e instituciones científicas y otras que afectan a nuestro patrimonio cultural y económico.

f) - Exigir a los gobiernos de los Estados nacionales y a los organismos internacionales que legalicen nuestros derechos como pueblos originarios a una indemnización por parte de laboratorios y multinacionales que usufructuaron y usufructúan a través de los cuatro Quyllana Suyus.

g) - Sistematizar el registro de todos los problemas de producción que afectan a las comunidades de los cuatro Quyllana Suyus.

h) - Dejar abierto al plenario el porcentaje del excedente que genere la articulación de este bloque económico.

Anexo I del artículo 6°

Se solicita se de apoyo al trabajo que se está realizando en la Universidad de Luján de la Pcia. De Buenos Aires, en relación a la defensa y difusión de los derechos de los Pueblos Originarios, siendo los temas específicos los siguientes:

- a) - La realización de un censo estudiantil interno para determinar la cantidad de estudiantes indígenas que se hallen cursando carreras en esta institución educativa.
- b) - La creación de un bolsón estudiantil, independiente del bolsón común, de becas internas para estudiantes indígenas.
- c) - La formación y puesta en marcha de talleres para la enseñanza de los idiomas Quechua, Aymara y Guaraní.
- d) - La creación de un área de temática indígena en la biblioteca de la Universidad de Luján.

Anexo II del artículo 6°

Solicitamos el apoyo del PPQA, para el proyecto de un "Centro Cultural Indígena" en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires república Argentina, presentado por la Pira. Judith Martínez Cuevas. El cual como condición sine qua non deberá estar organizado y dirigido por miembros de los Pueblos Indígenas de los cuatro Quyllana Suyus.

Los indígenas de América demandan Tierra y territorio legal



Handwritten signatures and stamps, including names like "J. Martínez Cuevas", "P. Martínez Cuevas", and various official seals.



El sentido comunitario de lo que es la cultura Indígena se pudo vivenciar en lo que fueron estas Jornadas de Jasimaná, el saber del Pueblo Originario conmovió hasta las lágrimas aún a aquellos hombres que tienen la responsabilidad de orientar, como Don Gregorio Alvarez Prado. Documento de carácter Importante por su contexto y contenido el que se comparte a través de este "Chasqui Diaguita Calchaquí".

PRIMERAS JORNADAS

Reparación Histórica de las Comunidades Kollas Diaguitas Calchaquíes



Documento de carácter Importante por su contexto y contenido el que se comparte a través de este "Chasqui Diaguita Calchaquí".

región
Paraje Río Grande, Jasimaná,
Dpto. San Carlos, Provincia de
Salta, 15 de Agosto del año
2004

Los habitantes y miembros de la comunidad Indígena Diaguita Calchaquí de Jasimaná, convocados y reunidos en una Asamblea Pública, de carácter extraordinario en este día en que nuestros autoridades de la Provincia de Salta nos visitan, para así también las autoridades indígenas de la misma Provincia de Jujuy, Comunidad Indígena de Jasimaná y Pueblo en general.

Damos a conocer el Presente Documento.

Por estos mismos leamos los hermanos reunidos de distintas partes de la jurisdicción de Jasimaná, Departamento de San Carlos, la solicitamos respectivamente.

En estos días 14 y 15 de Agosto, que estamos viviendo planamente en un ambiente de fraternidad y solidaridad de agracia por tenerlos a Ustedes entre nosotros con motivo de esta gran fiesta a la Madre Tierra PACHAMAMA, que es tradicionalmente luego a nosotros con motivo de la 1ª jornada de la Reparación Histórica de las Comunidades Kollas Diaguitas Calchaquíes.

En estos días también para nosotros los habitantes de Río Grande, Jasimaná, le solicitamos humildemente y solemne-mente a que concuerden por nosotros los miembros de la Co-

munidad Indígena Diaguita Calchaquí de Jasimaná. A fin de que se de inicio una transición jurídica, legal y formal.

Será con respecto al Derecho a las Tierras que históricamente nos pertenecen ya que nuestros antepasados han vivido siempre desde tiempos inmemoriales.

En estos últimos tiempos hemos escuchado voces y rumores que las Transacciones están afectando y vigilando a los indígenas para quitarles nuestras tierras comprendidas en cerros blancos, quebradas y las Salinas.

Nuestro sostenemos firme-

mente por derecho porque que nos pertenecen desde tiempos inmemoriales la Zona de Jasimaná que forma en el Cantón 50. Registrado en el inmueble Departamento de San Carlos, la superficie que comprende es de 1.800.503 (un millón ochocientos mil, ochocientos cincuenta y tres) hectáreas.

Estas tierras nos pertenecen porque han vivido nuestros antepasados desde la llegada del hombre del otro lado del mar, en nuestros tiempos han habitado estas tierras, hemos recibido 342 años el nombre de las naciones y los pueblos y seguimos sosteniendo la misma posesión hasta el presente.

Nuestra generación le ha legado a las comunidades y a los pueblos la posesión jurídica de nuestros territorios de ancestrario y territorio de ancestrario y territorio de ancestrario. Y confirmamos a la constitución y plan que adjuntamos a la presente a fin de que se de comienzo a una transición jurídica y legal con respecto a nuestras tierras y territorios que hacen el presente vivamos y habitamos. Estamos dispuestos por toda la superficie de Jasimaná comprendida en 170 familias entre todos los habitantes aproximadamente 1000 habitantes en cada paraje, cuando como vive en las zonas nuestras y habitamos como pueblo de cerros, cerros y llanos, en suma somos todos pueblos y pueblos de cerros.

Por lo tanto la Comunidad Indígena de Jasimaná y Pueblo en general reunidos en Asamblea Pública, Benettonario junto a Autoridades Provinciales, Educativas, Municipales, y Autoridades Indígenas.

Dan por finalizado la presente 1ª Jornada de la Reparación Histórica de las Comunidades Kollas Diaguitas Calchaquíes, en este día en que tenemos nuestro pueblo y habitamos nuestra zona y el valle, se abrió vuestra tierra, la solicitamos que durante por nuestra tierra, territorio y los recursos que se encuentran en ella, como valientes, improntados e inextinguible.

También queremos decir respetado y en claro que las especies inanimadas a sus existencias, fauna o ONG con intereses económicos y con espíritu comercial, quieren apropiarse de nuestras tierras y territorios, de nuestras áreas naturales protegidas o como muchas veces hemos escuchado.

Nosotros, nosotros decimos que es una estrategia para los pueblos y territorios de nuestros tiempos y territorios ya que en múltiples casos los indígenas poseen el derecho de la población que vive a la vida, nuestra integridad.

Vivimos hasta el presente nuestras formas originarias autóctonas y nosotras hasta el año 2004.

Reclamamos nuestros derechos de nuestros pueblos de Tierra y Territorio a la luz de la Constitución Nacional comprendida en el Artículo 16 inciso 1, como así también en nuestra Constitución Provincial en el Artículo 13 inciso 1, Pueblo Indígena.

También los aborígenes y nos fortificamos en una incursión legal internacional como es el Convenio 169 "Pueblos Indígenas y Tribus Independiente" de la Organización Internacional del Trabajo OIT, como así también al protocolo de San Salvador y San José de Costa Rica sobre Derechos Sociales y Culturales de nuestros Pueblos. La Comunidad Indígena Diaguita Calchaquí de Jasimaná, con Resolución Judicial N° 230, y con autoridades legítimas, concurridas inscriben sus firmas de pueblo y letra al presente pueblo de transición de legitimación de nuestras tierras ante los organismos del Estado Provincial o Nacional donde pertenecen.

Firma la Comunidad Indígena nuestros, autoridades indígenas y no indígenas en la localidad de Río Grande, Jasimaná, Departamento de San Carlos, Provincia de Salta, a los quince días del mes de Agosto del año 2004, que así lo ratificamos.





Al Dr. Raúl Romeo Medina
Secretario de estado de Gobierno
Centro Cívico Grand Bourg
Salta Capital

De mi mayor Consideración y respeto:

En este 20 de Agosto de 2004 tengo el gusto y la alegría de saludar al Sr. Secretario de Gobierno y Justicia de nuestra Provincia de Salta a fin de expresarle nuestro más sincero Agradecimiento y Gratitud tanto del mío propio, como así también el de mi por el Cacique Angel Mercedes Alancay dirigente de la Comunidad Indígena Diaguita Calchaquí de Jasi-maná.

Ambos dirigentes y fortalecidos por nuestro consejo directivo y asesores queremos dejar expresado nuestro agradecimiento y gratitud por habernos acompañado el día 14 de Agosto en el Paraje Rio Grande de Jasi-maná, en este lugar tan olvidado y tan alejado de nuestra Salta Capital, Ud. ha llegado venciendo dificultades, cruzando montes, collados y escabrosos y difícil camino de acceso para llegar a destino.

Pero su amor por los pobres y las clases mas postergadas lo ayudó a vencer y es así que nos hemos sentido fortalecidos y henchidos por su presencia junto a nosotros los indígenas Kollas Diaguitas Calchaquíes junto a mis hermanos Kollas que se dieron cita de distintos parajes cercanos a Rio Grande Jasi-maná, como así también distintas Comunidades de Jujuy, quienes habían llegado para fortalecernos en el comienzo

de las 1ª Jornadas de la Reparación Histórica de las Comunidades Kollas Diaguitas Calchaquíes de nuestro NOA Noroeste Argentino, quienes se reunían para recordar una antigua injusticia desde el tiempo de la colonia, que han sufrido nuestros Pueblos y avallaron nuestros derechos.

Nuestro estimado Dr. Raúl Romeo Medina, como digno funcionario de nuestro Gobierno de la Provincia de Salta Ud. a cumplido y muy bien con su presencia ha dado testimonio que los Kollas Diaguitas calchaquíes tienen igualdad de derechos y de posibilidades que los otros siete Pueblos del Norte salterín y el país social serán medido con igualdad de derecho para todos. Igual que el Tata Sol sale para todo el no hace diferencia.

Ahora mi estimado Dr. en este

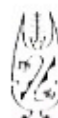
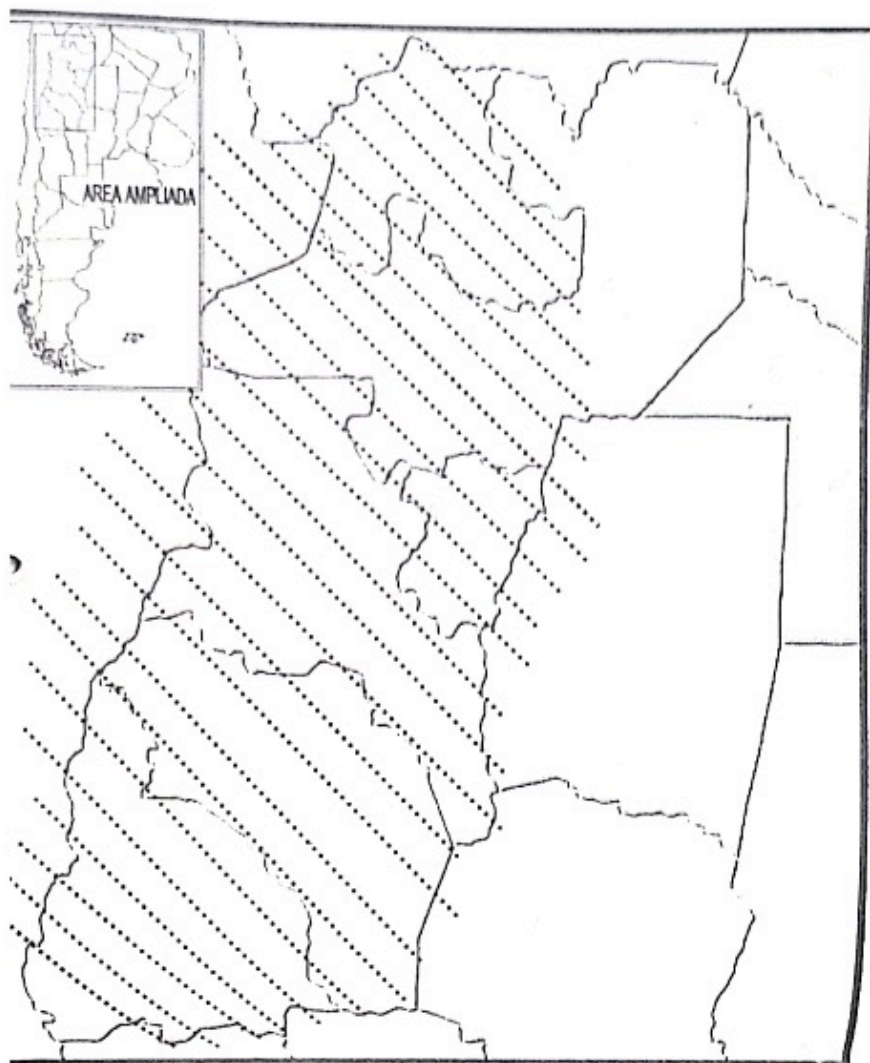
acto quiero depositarle en vuestras manos el Documento final que se ha trabajado con firmas originales y ha sido leído como tema de conclusiones y habiendo sido muy bien recibido por la Comunidad plena de Rio Grande de Jasi-maná y en donde hemos manifestado que depositáramos en vuestras manos para que nos ayude a canalizarlo a fin de que se de comienzo y sirva como disparador para aclarar y legalizar la actual situación de mis hermanos en el tema tierra ya que desde el tiempo del mestizaje estas tierras siguen en litigio no hay una situación clara al respecto, por lo tanto le solicitamos que se nos asigne un letrado a fin de que se nos asesore y nos ayude a emprender un camino Serio, Legal, Formal y Jurídico para obtener un cuadro legal, con respecto a las tierras de la Comunidad Indígena de Rio Grande Jasi-maná.

Creiendo haber dado cumplimiento con mi deber de informar al respecto como se ha desarrollado las propuestas y ejes temáticos con motivo de la 1ª Jornada de la Reparación Histórica de las Comunidades Kollas Diaguitas Calchaquíes solo me resta despedirme diciéndole gracias muchísimas gracias por toda su generosidad puesta de manifiesto al haber permitido a través de vuestra generosa contribución para que los hermanos indígenas puedan llegar hasta el citado lugar y hayan podido cumplir con sus cometidos y rendir veneración a nuestra Madre Tierra Pachamama. Quede Ud. con la serenidad y con el equilibrio que nos brinda nuestra madre naturaleza, se despide y le saluda muy atentamente.



Escaneado con CamScanner

UBICACIÓN TERRITORIAL Y ZONA DE INFLUENCIA DEL **PUEBLO DIAGUITA**



MAPA ELABORADO POR LA ORGANIZACIÓN

DECLARACION DE COMPROMISO DE LA UNION DE LOS PUEBLOS DE LA NACION DIAGUITA

Afirmando, que como Pueblos Indígenas somos iguales a todos los demás pueblos en cuanto a dignidad y derechos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales,

Reafirmando que, en el ejercicio de nuestros derechos, los pueblos indígenas deben estar libres de toda forma de discriminación,

Reclamando la plena y efectiva vigencia de los derechos que nos asisten como pueblos indígenas según lo establecido en el artículo 75 inc. 17 de nuestra Carta Magna, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independiente y la Ley 23.302,

Preocupados por el hecho de que como Pueblos Indígenas hemos sido privados de nuestros derechos humanos y libertades fundamentales, lo cual ha dado lugar, entre otras cosas, a la colonización y enajenación de sus tierras, territorios y recursos, impidiéndonos ejercer nuestro derecho al desarrollo de conformidad con nuestras propias leyes, necesidades e intereses,

Reconociendo la urgente necesidad de respetar y promover los derechos y las características como los Pueblos Indígenas, especialmente los derechos a nuestras tierras, territorios y recursos, que derivan de nuestras estructuras políticas, económicas y sociales y de nuestras culturas, tradiciones espirituales, historia y concepción de la vida,

Celebrando que como Pueblos de la Nación Diaguita estemos organizándonos para promover nuestro desarrollo político, económico, social y cultural ya para poner fin a todas las formas de discriminación y opresión donde quiera ocurran,

Preocupados por todos los desalojos y usurpaciones a nuestras tierras, territorios y recursos, que aun se producen en nuestras comunidades y saqueos a nuestro patrimonio cultural e históricos,

Afirmando que atentar contra nuestra *Pachamama* y los recursos que en ella se encuentran, es una violación contra derechos humanos tales como la vida, la participación, la libre determinación de los pueblos, el acceso al agua potable y a la no discriminación,

Convencidos de que el control como pueblos indígenas de los acontecimientos que nos afecten y de nuestras tierras, territorios y recursos nos permitirá mantener y reforzar nuestras instituciones, culturas y tradiciones y promover nuestro desarrollo de acuerdo con nuestras propias aspiraciones y necesidades,

Reconociendo también que el respeto de los conocimientos, las culturas y las prácticas tradicionales indígenas contribuyen al desarrollo sostenible y equitativo y a la ordenación adecuada del medio ambiente,

Destacando la necesidad de promover la paz, el progreso y el desarrollo económico y social, la comprensión y las relaciones de amistad entre las naciones y los pueblos del mundo,

Reconociendo el derecho de las familias y Pueblos de la Nación Diaguita a seguir compartiendo la responsabilidad por la crianza, la formación, la educación y el bienestar de nuestros hijos,

Reconociendo también que como pueblos indígenas tenemos el derecho de determinar libremente las relaciones con el Estado en un espíritu de coexistencia, beneficio mutuo y pleno respeto,

Considerando que los tratados, acuerdos, actos y demás arreglos entre los Estados y el Pueblo Diaguita son propiamente asuntos de interés y responsabilidad internacionales,

Reconociendo que la Carta de las Naciones Unidas, el Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos afirman la importancia fundamental del derecho de todos los pueblos a la libre determinación, en virtud del cual éstos determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural,

Solicitando al Estado que se comprometa de forma concreta a respetar los siguientes derechos que nos asisten como pueblos indígenas:

RECONOCIMIENTO DE LA PREEXISTENCIA

- ✓ *"El derecho a la preexistencia étnica y cultural de los pueblos originarios de la Provincia. En este sentido el Estado debe reconocer y proteger los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y tomará debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto de forma colectiva como individual. A su vez,*

garantizará el respeto a la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos. Con este fin deberá adoptar, con la participación y cooperación de los pueblos indígenas, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y trabajo".

TIERRA Y TERRITORIO

- ✓ *"El derecho a la posesión y propiedad comunitarias del territorio que tradicionalmente ocupan los pueblos indígenas; el mismo deberá cubrir la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera; ninguno de ellos será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos.*

"En este sentido se garantiza el respeto a la especial importancia que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular, los aspectos colectivos de esa relación".

CONSULTA Y PARTICIPACIÓN

- ✓ *"El derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas en todo lo que tenga relación con su territorio, la gestión de su biodiversidad, de sus conocimientos ancestrales y de los recursos culturales, teniendo especial consideración el derecho indígena".*

*"El derecho a la participación **PLENA Y EFECTIVA** en todo otro tema que afecten sus intereses directa o indirectamente. El mecanismo de consulta obligatoria y su dictamen debe ser necesariamente considerado"*

"El derecho a que se implementen los medios para que los Pueblos Indígenas obtengan una información adecuada, veraz y suficiente con el tiempo necesario previo".

CONSULTA Y PARTICIPACION

- ✓ *"El derecho a que se respete la identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, dándole participación a los Pueblos Indígenas en la implementación de programas educativos para que se responda a sus necesidades particulares, y deberá abarcar su historia, sus conocimientos y técnica, sus sistemas de valores y toda sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales. Se pondrá un énfasis especial en la recuperación de las lenguas indígenas perdidas.*

"En este sentido la interculturalidad es un derecho no solo de lo pueblos indígenas sino de la sociedad Argentina en su conjunto por lo tanto debe ser una política de estado basándose en la tolerancia el respeto y la democracia y comprensión. Se oponen a las pruebas genéticas".

PERSONERIA JURIDICA

- ✓ *"El Estado reconoce la personalidad jurídica de los Pueblos Originarios y la personería jurídica de sus comunidades".*

RECURSOS NATURALES

- ✓ *"El derecho a que se le de plena vigencia al artículo 8 inc. j) del Convenio sobre Diversidad Biológica.*

LEGISLACION INDIGENA

- ✓ *"El derecho indígena será reconocido como parte del ordenamiento jurídico de la Provincia"*

Por todo lo expuesto nos comprometemos a:

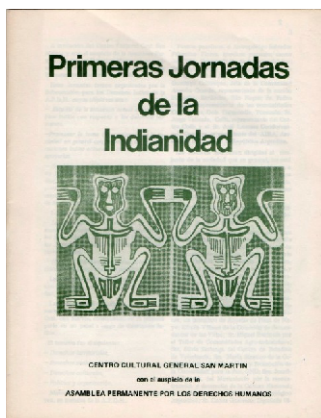
1. *Promover los derechos indígenas en los Pueblos de la Nación Diaguita y a que el Estado Nacional y Estados Provinciales se comprometan a cumplir y aplicar eficazmente todos estos derechos y los instrumentos internacionales relacionados con los Derechos Humanos en los que se refieran a los pueblos indígenas, en consulta y con la participación plena y efectiva de nuestros Pueblos de la Nación Diaguita.*
2. *Continuar la reconstitución de la Nación Diaguita a fin de consolidar la plena institucionalización, en consulta y con la plena y efectiva participación de las comunidades de base.*
3. *Consolidar las alianzas y estrategias a fin de defender nuestras tierras, territorios, recursos y el patrimonio cultural e histórico.*
4. *Promover la espiritualidad e identidad de nuestra Nación Diaguita en todos los Pueblos que la componen.*
5. *Que momentáneamente ninguna organización nacional o institución de pueblos indígenas se atribuya la representación de nuestra Nación Diaguita.*

*Desde el Territorio Indígena del Valle Calchaquí
Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita
Argentina, a los 3 días del mes de julio del año 2005*

palestra; por ejemplo ahora, por ahí hay una organización de algunos indígenas que es el M.I.N.J.U., hay otra que es ésta, ¿pero por qué tuvimos que hacer esto? Hasta esa época nos hemos escondido, hemos querido hacer prevalecer nuestra condición de indio nada más... Cuando vamos a golpear las puertas de los ministerios y bueno "ustedes no tienen ningún partido político, no representan a los réditos políticos" y no nos dan soluciones. Eran planteos concretos que nosotros llevábamos, buscando nuestras reivindicaciones y la exigencia de acuerdo a las leyes constitucionales y federales..."

"...Yo pienso que, por eso les decía aquí, la transmisión debe ser oral, la motivación tiene que ser grande, el despertar. Por eso hablaba que no puede haber cambio social, no puede haber una revolución social sin la presencia del indio, porque es ese el tamiz, ese es el filtro. Entonces para volver a nuestras raíces, para internarnos en nuestra mística tenemos que llegar a las raíces, a las vertientes, a los ojos de las vertientes de nuestras culturas. Por eso ojalá que en la próxima reunión, este salón sea chico todavía y empecemos a proyectar esa nueva identidad, que sería la indianidad, que hermoso sería por la convivencia con la naturaleza y con todos los valores que hoy todavía los mantenemos nosotros, pero lo indígena ha perdido todo eso".

Fausto Durán - M.I.P.R.A.
(Movimiento Indio Peronista de la
República Argentina)



LAS COMUNIDADES ABORIGENES EN TUCUMÁN

"En Tucumán las comunidades indígenas, hasta 1974 en que se crea la

Federación éramos 55.000 indígenas en los Valles Calchaquies, empezando por El Mollar, Tafi del Valle, Los Cuartos, Ancaliya, Amaicha, Inquemiya, las ruinas de Quilmes (yo les voy a aclarar que yo soy Quilmes, yo soy uno de la comunidad, hemos quedado muy pocos en las ruinas de Quilmes pero existen actualmente, exista la gente, soy descendiente; diagüita lo decimos porque abarca todo el Valle), Acuala, El Bañado, Colalao, La Mojarra, Anpama, Lozaso, otras localidades como el departamento de Pichao, Tafi del Valle, como Tafi Viejo; ahora somos un departamento aparte, aborígen. La población más numerosa está entre Amaicha y Lozaso, donde está la comunidad, que celebran actualmente la Pachamama. La comunidad en sí tiene 98.000 hectáreas que nos dejaron. Se pagan todos los impuestos pero no somos los dueños. En anteriores gobiernos nos dieron simbólicamente a título precario, que éramos dueños, pero legalmente saben que ninguno es dueño, pero si otra gente que no es de los Valles pero que la usa para la parte turística, son dueños de los títulos de propiedad. Yo en ese terreno, eso es claro, la parte jurídica no entiendo, no la manejo, pero si entiendo que las leyes no son para nosotros. En Colalao del Valle, la misma Cédula Real dice que todo es nuestro, pero ahí divide el Río Santa María por la ruta 40 que agarra de Santa María y termina, en Cafayate, divide, ya tiene todo dueño, o sea, que hay patrones. No nos dan absolutamente ninguna solución y nosotros habíamos dicho que no tenían ellos realmente los títulos... Cuando se crea la Federación, ahí se crea con el único fin de recuperarlas. Pero no hemos ido realmente a buscar, no hemos ido al choque, no hemos ido a quitarles. Hemos hecho las comunidades un anteproyecto para que paguemos si no nos reconocen la Cédula Real para que les entreguen las tierras a la gente, en cada lugar. Se hizo el anteproyecto, por supuesto el golpe militar lo volvió a guardar. Quedó como anteproyecto. Ellos mismos ahora siguen persiguiendo a la gente, cómo será!, yo les voy a decir y es conocido por todos ustedes. Yo hasta el '82 no pude entrar a los Valles. Después que salí de secuestrado me dijeron que no podía entrar. Por supuesto, las comunidades fueron levantadas pidiendo colaboración a la gente, que tengan buena intención para ver si se puede hacer algo.

"Yo me veía un poco -no creo que estuve bien, nunca estuve bien; no tengo miedo, mire que tengo 14 hijos-, me veía un poco obligado y los compañeros me conocen desde que empezamos el movimiento indígena; dejé todo por ello,

inclusive girones de mi vida dejé... Es que muy pocas veces hablo por micrófono, lo hago por la necesidad de que, única de hacerme escuchar por ustedes, que allá gritamos un poco y van a pensar que estoy enojado, siempre he sido muy temperamental. Imagínesse, la comunidad organizar en esa época con 30 años que tenía en el '73, tenía todos los palos y les he recibido, pero con cariño, con amor, no me dolían, no me siguen doliendo. Y ya salgo y estuve acá en el '82 trabajando para reorganizar a los hermanos acá en el AIRA. Fui uno de los creadores de eso. Soy socio del AIRA, pero las instituciones, vuelvo a decirles, que los hermanos, los que estamos en las zonas trabajando, los que conocemos el problema, los que conocemos cuando dicen que no hay problemas indígenas, los que ponemos el hombro -porque hay que poner el hombro y usted sabe- que todos los aparatos estuvieron siempre en contra..."

"...Y dejé todo, ya vivía en Buenos Aires y me sentía culpable de que estábamos solamente en el día de la Pachamama, el indio hace su dieta, el indio es fotografiado, prepara toda su fiesta para hacer divertir a la gente que va de acá. Me planté en los Valles y ustedes vieron los resultados. Yo no pulsé contra nadie, nunca declaré contra nadie, nunca atacé ningún sector, yo pedía simplemente que se nos de la participación, de que se nos atienda. En los pasillos que recorriamos llegamos al Congreso; en esa época me decían, "Santana, hay una Comisión de Asuntos Indígenas que le va a solucionar el problema". Se reúne el Congreso y dice que se habían disuelto porque no había problemas indígenas. Por supuesto, hay una presión medio dolorosa, y bueno, no podíamos hacer absolutamente nada... Muy pocos salimos a dar la cara, es doloroso, pero también es lindo, es lindo hacer algo. Yo estoy sumamente de acuerdo de que toda aquella historia que hemos tenido -pero yo pienso que la historia misma la tenemos que hacer nosotros, cada uno en lo que pueda-, en la trinchera que le toque estar hacer nuestra historia. ¿Y cuál es la mejor historia? Nos tocó a nosotros como hermanos indígenas ante realmente el problema, explicarles, hemos agrupado a la Federación, hemos tenido movilizaciones que es de conocimiento público, creando conciencia. Nos hemos levantado -también lo reconozco- pero no nos hemos levantado atacando a nadie, solamente nos hemos levantado para que se nos atienda, para que se nos escuche..."

"...De nuevo estamos en la misma, voy a volver a los Valles... Estuve el año pasado y el anteaño también, estuve tra-

bajando en la **Federación**, que se reincorpore de nuevo para que presente cosas concretas, también el **AIRA**. También he sido detenido, me soltaron de nuevo. Volví a Tucumán y también he sido detenido y me volvieron a soltar; por rutina será. Yo sé que se puede cuestionar en la parte política, como dice el hermano **Durán**, pero yo les voy a decir, que el presidente actual ha prometido en su campaña que los únicos olvidados éramos nosotros, los indios, y que él iba a terminar con el hambre y la miseria. Yo no creo que lo hizo para que seamos de un bando o del otro. Yo pienso, que nosotros, la comunidad en los Valles Calchaquíes nunca se han identificado; yo nunca he preguntado, que son, peronistas o radicales, pienso que estamos en la lucha entre todos. Lo importante es estar todos juntos de una vez por todas".

Pedro Santana – Cacique
DIAGUITA CALCHAQUI



CONTROL DE LA NATALIDAD

"Los factores de poder -desde que yo tengo uso de la razón- no han impuesto esos controles de natalidad, pero organizaciones como **Cuerpos de Paz** y otras organizaciones religiosas y otras organizaciones han ido por las comunidades indígenas y han esterilizado a las mujeres y han dado ropas y alimentos esterilizados para los hombres, particularmente en la provincia de Salta, Chaco y Jujuy. Pero el gobierno ha permitido la esterilización de las comunidades indígenas..."

José Diego Condorcanqui
A.I.R.A.

"Yo quería agregar algo más, que con el alto índice de mortandad infantil y todo tipo de otras enfermedades que siguen, y la falta de alimentación y la

desnutrición; todo eso ya sería por demás planes de control de la natalidad. La mayor parte de esos controles se dieron cuando, por ejemplo, en zonas donde grandes compañías trasnacionales ocupan territorios indígenas a largo plazo, pues ellos tienen planes a largo plazo de ocupación de esas zonas, a través de ellos, a través de otras instituciones los instrumentaron.

Jorge Valiente
CENTRO KOLLA



SITUACION DEL MAPUCHE EN PARQUES NACIONALES

"En Parques Nacionales hay pobladores que quieren llevar su nombre indígena y P.N. solamente nos tiene prestadas las tierras, no tienen títulos, no tienen ninguna seguridad en los Parques. No pueden cortar monte, no pueden cortar nada, no pueden sembrar, no pueden tener ganado, no pueden cercar un pedazo de tierra para poder sembrar. Igual pasa en la reserva. En la reserva tampoco se puede sembrar porque la misma Dirección de Tierras no permite trabajar la tierra y a veces faltan recursos naturales. No tienen con qué hacer fuego, no tienen leña, tienen que juntar bosta de caballo para hacer fuego para cocinar. La reserva es chica, no pueden tener ni 5 animales dentro del campo. Es muy poco lugar. Son 3.500 hectáreas y 16 personas no pueden estar dentro de una reserva. Es un campo pelado. No tiene pastos ni para alimentar a los animales.

"Y todavía algunos chicos que tienen que ir al colegio tienen que llevar corbata, su ropa, bien vestidos, y no tienen que comer, hasta en eso se fijan los maestros"

Domingo Collueque

Cacique MAPUCHE



DESARRAIGO

"Nací en Bariloche, me crié en la zona de Cumayo, en Pincanilleu, Anecón Grande; bueno, somos muy andariegos siempre. Me crié un poco en cada lugar y luego vine a Buenos Aires. Con respecto a lo que decía **Domingo Collueque** voy a comentar algo por el hecho de haber estado en la misma reserva y con mi tío, que es (el cacique) **Anqui Trafil**, y con mucho dolor tengo que decir por ejemplo que hay gente de 60-70 años que está viviendo en cuevas.

Bueno, la condición general de la gente también es muy precaria, la mayoría están todos despojados de sus tierras. Generalmente son familias de más o menos 5 o 6 chicos, que se quedaron prácticamente sin nada. Para mí, cada vez que voy, me resulta más doloroso el hecho de ver a la gente cada vez peor. Este invierno, la gente que pueda salir de la reserva va a irse porque ya no tiene animales. El año pasado, por ejemplo, tenían, o sea, la familia que menos tenía, tenía 50 animales, cosa que este año directamente no le queda. Lo más terrible es que la gente pierde contacto directo con su gente, eso es terrible, pierde todo, por ejemplo, la lengua, como en el caso mío. Yo no sé hablar a pesar de que tengo ascendencia directa, o sea, entiendo, puedo hablar muchas cosas, pero no charlar, hacerlo más ameno y más suelto. El problema es que no se la enseña, no hay colegios de formación bilingüe, es una cosa que se debería hacer, implementar por Ley. Eso es lo que se plantea a nivel general, no únicamente para los **mapuches**, sino todas las razas. En el sur más que nada porque cada vez es peor".

Ben Cotaro – MAPUCHE

15

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, X. 1991. El retorno del indio, *Revista Andina*, N° 2, pp. 299-366.
- Alimonda, H. (Coord.). 2011. *La Naturaleza colonizada Ecología política y minería en América Latina*. CCISCUS-CLACSO, Buenos Aires.
- Álvarez Leguizamón, S. 2017. *Formas de racismo indio en la Argentina y configuraciones sociales de poder*. Prohistoria, Rosario.
- (Coord.) 2015. *Neo colonialismo, capitalismo, pobreza y resistencias subalternas*, Prohistoria, Rosario.
- 2008. *Pobreza y Desarrollo en América Latina. El caso de Argentina*, EUNSA, Salta.
- Ambrosetti, J. B. 1895. Costumbres y supersticiones en los Valles Calchaquíes, Provincia de Salta. Contribución al estudio del folk-lore Calchaquí, *Sociedad Científica Argentina*.
- Assies, W. 2005. “El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI”. Jornadas Pueblos Indígenas de América Latina, Programa de Cooperación Internacional, Barcelona, 27 y 28 de abril.
- Balazote, A., Scaglia, M. C., Trinchero, H. y Valverde, S. 2017. Pueblos Indígenas en tiempos de cambio: nuevas (y no tan nuevas) fronteras, *Revista Mestiza*. En línea: <https://revistamestiza.unaj.edu.ar/pueblos-indigenas-en-tiempo-de-cambio-nuevas-y-no-tan-nuevas-fronteras/>
- Balazote, A. y Valverde, S. 2017. Contra la criminalización del pueblo mapuche, *Infonews*, 15/08/17. En línea: <http://www.infonews.com/nota/309780/contra-la-criminalizacion-del-pueblo-mapuche>
- 2015. El día que Macri descubrió a los indígenas, *Política Argentina*, 05/11/15. En línea: <https://www.politicargentina.com/notas/201511/9506-el-dia-que-macri-descubrio-a-los-indigenas.html>
- Balbi, F. y Boivin, M. 2008. La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno, *Cuadernos de Antropología Social*, N° 27, pp. 7-17.
- Barrientos, P. 2015. Cuantificar la alteridad: recorridos, idas y vueltas durante la realización de la encuesta complementaria de pueblos indígenas (2004-2005) de la República Argentina. Tesis de Maestría en Antropología, UBA.

Bartolomé, M. A. 2005. Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas, *Revista Avá*, N° 9, PP. 28-48.

-----2004. Los pobladores del desierto, *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, N° 10.

Benclowicz, J. D. 2010. La lucha contra la privatización de YPF en Tartagal y Mosconi: 1988–1991, *Trabajo y Sociedad*, 15 (14), pp. 93–110.

Bengoa, J. 2009. ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?, *Cuadernos de Antropología Social*, N° 29, pp. 7–22.

-----2000. *La emergencia indígena en América Latina*. FCE, Chile.

Boasso, C. y Navamuel de Figueroa, L. 1981. *Estudio antropológico filosófico sobre Salta*. EUNSA, Salta.

Bonfil Batalla, G. 1981. *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Nueva Imagen Editorial, México.

-----1978. Las nuevas organizaciones indígenas (hipótesis para la formulación de un modelo analítico), *Journal de la Société des Américanistes*, Tome N° 65, pp. 209-219.

-----1972. El concepto de indio. Una categoría de la situación colonial, *Anales de Antropología*, vol. IX, pp.106-124.

Borla, M. 1993. La expropiación de la finca “Hacienda Cachi”. Estudios de Casos en su realidad actual. Tesis de licenciatura en Antropología, UNSa.

Boullosa Joly, 2016. “The Ethnicization of Agrarian Conflicts: An Argentine Case”, en: Lehmann, D. (Ed.) *The Crisis of Multiculturalism in Latin America*. Studies of the Americas, New York.

-----2006. Re-devenir Indien en Argentine: Amaicha et Quilmes à l'aube du XXI^e siècle. Tesis doctoral, ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES, Paris.

Boxaidos, R. y Larisgoitia, A. 2010. Archivos y (des) memorias indígenas en La Rioja (Argentina). Consideraciones a partir de experiencias de trabajo sobre el pasado y el presente, *CORPUS*, Vol. 10, N°. 1, pp. 1-20.

Briones, C. 2015. Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “Nacional y Popular” de la última década, *Antípodas*, N° 21, pp. 21-48.

-----2014. Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos, *Cuadernos de Antropología Social*, N° 40, pp 49–70.

-----2005. “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en: Briones (Ed.) *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

-----2004. Construcciones de aboriginalidad en Argentina, *Société suisse des Américanistes*, Boletín N° 68, pp. 73-90

-----2002. Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina, *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*, N° 23(1), pp. 61-88.

-----1999. Weaving ‘the Mapuche People’: The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership. Tesis de doctorado, University of Texas, Austin.

-----1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo": una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.

Briones, C. y García, F. 2014. Derechos Indígenas y políticas de reconocimiento: demandas, implementaciones y reformulaciones, *Horizontes Latinoamericanos*, Vol. 3, N° 1, pp. 87-98.

Briones, C. y Ramos, A. 2010. “Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut”, en: Gordillo y Hirsch (coords.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia*. La Crujía, Buenos Aires.

-----2018. Todo lo que es sólido (casi) se desvanece en el aire, todo lo sagrado(casi)se vuelve profano’: manifestaciones discursivas de una crisis de hegemonía, *Revista Heterotopías*, Vol 1, N° 1, pp. 1-38.

Buliubasich, C. 2013. La política indígena en Salta. Límites, contexto etnopolítico y luchas recientes, *RUNA*, n° XXXIV (1), pp. 59-71.

Buliubasich, C. y González, A. (coord.) 2009. *Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras*. Departamento San Martín. CEPIHA, Salta.

Buliubasich, C. y Rodríguez, H. 2001. “Organizaciones Wichi y Guaraní de la Provincia de Salta: Formas de Interpelación al Estado”. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago de Chile.

Cáceres, C. 2015. Valorización turística en el sur de los Valles Calchaquíes salteños. Transformaciones socio-territoriales a partir de la conformación de la red de turismo campesino. Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Carrasco, M. 2005. “Política indigenista del estado democrático salteño entre 1986 y 2004”, en: Briones (comp.) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia, Buenos Aires.

----- 2002. El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas. Disponible en: <https://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/4069>

-----2001. Estado, Ley y comunidades. Autonomía indígena: la utopía del nuevo siglo, *BIRA*, N° 28, pp. 263-282.

----- 2000. *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Iwgia, N° 30.

Carrasco, M. y C. Briones 1996. *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)-Lhaka Honhat. Documento en español N° 18, Buenos Aires.

Carrasco, M. y Zimmerman, S. 2006. *Argentina: el caso Lhaka Honhat. Informe 1*. IWGIA, Buenos Aires.

Carrasco, M.; Sterpin, L. y Weimberg, M. 2008. Entre la cooperación y la asistencia: un análisis de la incidencia del apoyo económico internacional en el movimiento indígena en Argentina, *AVÁ*, N°12, pp. 9-25.

Castellanos, C.; Lanusse, P.; Rodríguez, L.; Sabio Collado, M. V.; Villagrán, A. J. 2018. Los Valles Calchaquíes y los diaguitas: procesos históricos, desigualdades y disputas identitarias, *Revista Voces en el Fenix*, Año 8, N° 72 Pueblos Originarios, pp. 22-29.

Cerra, C. 2015. Un pasado y un presente: patrimonio en el Museo Regional y Arqueológico Rodolfo Bravo y en el Museo de la Vid y el Vino (Cafayate, Salta), *Kula*, N° 13, pp. 22-36.

-----2014. En el devenir de las políticas públicas. Programa de Relevamiento Territorial de comunidades indígenas. Comunidad diaguita-calchaquí El Divisadero, *Intersecciones en antropología*, Vol.15, N° 1, pp. 103-114.

-----2012. “Mapeando representaciones, cerros, centros y fronteras. Comunidad Diaguita-Calchaquí El Divisadero, Cafayate, Salta”, en: Rodríguez (comp.) *Resistencias, conflictos y negociaciones. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad*. Prohistoria, Rosario.

Chamosa, O. 2008. Indigenous or Criollo: The Myth of White Argentina in Tucumán's Calchaquí Valley, *Hispanic American Historical Review*, Vol. 88, N° 1, pp. 71-106.

Cladera, J. L. 2006. Implicancias de la apropiación comunitaria de la tierra sobre las actividades de subsistencia de la Comunidad Kolla de Finca Santiago (Provincia de Salta). Tesis Doctoral en Antropología. Universidad de Buenos Aires.

Coll Moritán, V. 2009. Medio ambiente, espacio y paisaje en el Noroeste Argentino: una mirada a través de la historia, *Comechingonia Virtual*, Vol. 3, N° 2, pp. 154-174.

Comaroff, J. L. y Comaroff, J. 2011. *Etnicidad S.A.* Editorial Katz, Madrid.

Comunidad India de Quilmes. 2008. *Los Quilmes contamos nuestra Historia*. Ministerio de Desarrollo Social, San Miguel de Tucumán.

Cortazar, A. R. 2010 [1964]. “*Andanzas de un folklorista. Aventura y técnica de la investigación de campo*”. Universidad Nacional de Salta, Salta.

-----1963. *Los argentinos y su folklore. Juan B. Ambrosetti Viaje de un maturrango y otros relatos folklóricos*. Ediciones Centurión, Buenos Aires.

-----1959. *Esquema del Folklore. Conceptos y métodos*. Calumba, Buenos Aires.

-----1949a. *La vida tradicional en las viejas fincas calchaquíes. El legado de los diaguitas*.

-----1949b. *El carnaval en el folklore calchaquí. Con una breve exposición sobre la teoría y la práctica del método folklórico integral*. Sudamericana, Buenos Aires.

Dagata, M. 2021. De aborígenes a pueblos indígenas. Discursos y prácticas de la política indigenista provincial. La trayectoria del Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta (1986-2019). Tesis de Licenciatura en Antropología. UNSA, Salta.

Das, V. 1996. *Critical Events. An Anthropological perspective on Contemporary India*. Oxford University Press, EEUU.

De Certeau, M. 1977. “Postface”, en : Materne, E. *Le Réveil indien en Amérique letine*. Éditions du Cerf, Paris.

De Jong, I. y Rodríguez, L. 2005. Introducción, *Memoria Americana*, N°13.

De La Cadena, M. 2008. *Formaciones de indianidad: Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Enviñón, Popayán.

-----2007. “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad?”, en: Degregori y Sandoval (comps.) *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*. IEP, Lima.

Delrio, W. y Ramos, A. 2011. Genocidio como categoría analítica: Memoria social y marcos alternativos, *Revista CORPUS*, Vol. 1, N° 2, pp. 1-12.

Domínguez, D. 2009. La lucha por la tierra en Argentina en los albores del Siglo XXI. La recreación del campesinado y de los pueblos originarios. Tesis doctoral. UBA, Buenos Aires.

Domínguez Mon, A. y Salsavsky, L. 1988. “Poner el cuerpo o el lugar del observador/a en el trabajo de campo”. Segundas Jornadas sobre etnografía y métodos cualitativos del IDEA. Buenos Aires.

Elías, N. 2006. Processos de formação do Estado e de construção da nação, *Escritos e ensaios*, pp. 153-166.

- 1996. *La Sociedad cortesana*. FCE, México.
- 1993. *El Proceso de la civilización Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE, Buenos Aires.
- Enriz, N. 2017. El verso del indio trucho, *Anfibia*, 09/08/2017. En línea: <http://revistaanfibia.com/ensayo/verso-del-indio-trucho-2/>
- Escárzaga, F. 2008. “Agotamiento del ciclo multicultural en México y América Latina”, en: Favela Gavia (Coord.) *Procesos de democratización en México: balance y desafíos más allá de la alternancia*. CEIICH, México.
- 2004. La emergencia indígena contra el neoliberalismo, *Política y cultura*, N° 22, pp. 101-121.
- Escobar, A. 2005. *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. ICANH, Bogotá.
- Escolar, D. 2014. La naturaleza impura de las cosas folklóricas: Interdisciplina, teleología y elaboración de un archivo huarpe, *Corpus*, Vol. 4 (1), pp. 1-10.
- 2012. Evaluación de Cierre Proyecto Desarrollo de Comunidades Indígenas. Inédito.
- 2007. *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo, Buenos Aires.
- Espósito, G. (2017). *La polis colla. Tierras, comunidades y política en la Quebrada de Humahuaca*. Prometeo, Buenos Aires.
- Fernández Álvarez, M. I. (Coord.) 2016. *Hacer juntos (as): dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva*. Biblos, Buenos Aires.
- Flores Klarik, M. 2012. Etnicidad, política y territorialidad: conflictos y procesos organizativos en Tartagal. Tesis doctoral en antropología, Universidad de Buenos Aires.
- 2010. “De la representación del salteño y sus tradiciones a la construcción de los primeros discursos del turismo (1910-1945)” y “Sobre la institucionalización de las prácticas del turismo y la popularización de la imagen salteña (1945-1970)”, en: Álvarez Leguizamón (comp.) *Poder y salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales*. CEPIHA, Salta.
- 2001. La invención de Salta la Linda. Apuntes para una Antropología del Turismo. Tesis de Licenciatura en antropología, Universidad Nacional de Salta.
- Foucault, M. 2006. *Seguridad, Territorio, Población*. FCE, Buenos Aires.
- 1982. “Mesa redonda del 20 de mayo”, en: *La imposible misión*. Anagrama, Barcelona.

Frites, E. 2011. *El derecho de los pueblos indígenas*. PNUD-Rosa Guarú-INADI, Buenos Aires.

García Salemi, A. 2013. Políticas públicas dirigidas a organizaciones indígenas en la provincia de Tucumán, Argentina, durante el período 2000-2010. Tesis de maestría. UBA.

Garreta, M. y Sola, F. 1994. Fincas rurales en el norte del Valle Calchaquí. Procesos de conformación, cambios y relaciones sociales, *Cuadernos INAPL*, N° 14.

Gatti, L. M. 1975. “Plantación, campesinado y manufactura: un caso de análisis diacrónico de la Articulación social de clases en el noroeste argentino”. Informe Preliminar de Investigación. Grupo CLACSO de Articulación Social. Posadas, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones. (Inédito).

Gerrard, C. 2015. Ya no saben cómo extinguirnos. Los Selk'nam de Tierra del Fuego: historia, territorio e identidad. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. UNAM, Misiones.

Giarraca, N. 2011. “El bicentenario: miradas desde Argentina”, en: Giarraca (comp.) *Bicentenarios (otros), transiciones y resistencias*. Editorial Una Ventana, Buenos Aires.

González, G. 2015. *Cuando hay rabia es otra cosa. La lucha de los kollas de Tinkunaku (ex Finca San Andrés) por su territorio*. La Imprenta Digital, Buenos Aires.

Gastón, G. 2006. *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Prometeo, Buenos Aires.

Gordillo, G. y Hirsch, S. (comps.) 2010. *Movilizaciones Indígenas e identidades en disputa en Argentina*. La Crujía, Buenos Aires.

Gorosito Kramer, A. N. 2008. Convenios y leyes: La retórica políticamente correcta del Estado, *Cuadernos de Antropología Social*, N°. 28, 2008, pp. 51-65.

Guber, R. 2013. *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Biblos, Buenos Aires.

-----2011. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Editorial S.XXI, Buenos Aires.

-----2004. *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Editorial Paidós, Buenos Aires.

Guber, R. y Visacovsky, S. E. (Comp.). 2002. *Historias y estilos de trabajo de campo en la Argentina*. Antropofagia, Buenos Aires.

Gramsci, A. 1999. *Cuadernos de la Cárcel*. Era, México.

Grimberg, M. 2009. Poder, políticas y vida cotidiana un estudio antropológico sobre protesta y resistencia social en el área metropolitana de Buenos Aires *REVISTA DE SOCIOLOGIA E POLÍTICA*, Vol. 17, N° 32, pp. 83-94.

-----1997. Demanda, negociación y salud. Antropología Social de las representaciones y prácticas de trabajadores gráficos, 1984-1990. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires.

Grimberg, M.; Fernández Álvarez, M. I.; Carvalho Rosa, M. (Orgs.). 2009. *Estado y movimientos sociales: estudios etnográficos en Argentina y Brasil*. Antropofagia, Buenos Aires.

Hale, C. 2002. ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y políticos de la identidad en Guatemala, *Journal of Latin American Studies*, N° 34 (3), pp.485-524.

Harvey, D. 2004. *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. CLACSO, Buenos Aires.

Hermitte, E. y Bartolome, L. (comp.) 1977. *Procesos de articulación social*. Amorrortu, Buenos Aires.

Hermitte, E y Herrán, C. 1970. ¿Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noreste argentino, *Revista Latinoamericana de Sociología*, N° 2, pp. 293-317.

-----1977. “Sistema productivo, instituciones intersticiales y formas de articulación social en una comunidad del noreste argentino”, en: Hermitte y Bartolomé (comp.) *Procesos de articulación social*, Amorrortu, Buenos Aires.

Isla, A. 2002. *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Editorial de las Ciencias, Buenos Aires.

Kaliman, J. R. 2003. Viña, luna, cielo y silencio. El espacio calchaquí en el folklore argentino moderno, *Anales. Nueva Época*, N° 6, pp. 443 – 460.

Karasik, G. 2008-2009. Haciendas, campesinos y antropología: conflictos sociales y colonialidad en el extremo noroeste argentino en la primera mitad del siglo XX, *Travesía Revista de Historia Económica y Social*, N° 10, pp 197-223.

Katzer, L. 2019. “La etnografía como modo de producción de saber colaborativo. Reflexiones epistemológicas y metodológicas”, en: Katzer y Chiavazza (Eds.) *Perspectivas etnográficas en Argentina*. Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Lanusse, P. 2009. Mito, historia e identidad en Cachi (Valles Calchaquíes, Salta), *Revista AVÁ*, N° 16, pp. 153-169.

-----2007. Memorias y alteridades indígenas en Cachi, provincia de Salta. Tesis de Antropología, UBA.

Lanusse, P. y Lazzari, A. 2005. “Salteñidad y pueblos indígenas: identidades y moralidades”, en: Briones (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Antropofagia, Buenos Aires.

Lazzari, A. 2018. Presentación: variaciones sobre la politicidad de lo indígena en la nueva coyuntura, *Voces en el Fénix*, Vol. 8 pp. 7-11.

-----2012. Emergence in Re-emergent Indians: Para-history of The Re-Emergent Rankülche Indigenous People, *Mundo Nuevo, Nuevos Mundos*, N° 12, pp. 1-38.

Lazzari, A. y Lenton, D. 2018. Domesticar, conquistar, reparar. Ensayo sobre las memorias argentinas del olvido del indígena, *Etnografías Contemporáneas*, N° 12, pp. 63-80.

Lenton, D. 2017. El nuevo enemigo interno, *Anfibia*, 09/08/2017. En línea: <https://www.revistaanfibia.com/nuevo-enemigo-publico/>

-----2015. Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena, *IDENTIDADES*, N° 8, Año 5, pp. 117-154.

-----2014. Memorias y silencios en torno a la trayectoria de dirigentes indígenas en tiempos represivos, *Revista TEFROS*, Vol. 12, N° 2, pp. 190-211.

-----2011. Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica, *CORPUS*, Vol. 1, N° 2, pp. 1-20.

-----2010a. Políticas del Estado Indigenista y políticas de representación indígena: propuestas del análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo, *REVISTA SOCIEDADES DE PAISAJES ÁRIDOS Y SEMIÁRIDOS*, Año II, Vol. II, pp. 85-108.

-----2010b. Política indigenista argentina: una construcción inconclusa, *Anuário Antropológico*, Vol.35, N° 1, pp. 57-97.

Lenton, D. y Lorenzetti, M. 2005. “Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los pueblos indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista”, en: Briones (comp.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Antropofagia, Buenos Aires.

Lera, M. E. 2005. Transformaciones económicas y sociales en el departamento de Cachi (Salta) a fines del siglo XIX, *Mundo Agrario*, Vol. 6, N° 11.

López, I. y Villagrán, A. J. 2019. “Cantar a Cafayate. Lo calchaquí, paisaje y región en los 70s”, en: Orquera y Sánchez Patzy (comp.) *La Selva, la Pampa, el Ande. Las vías interiores de la cultura argentina*. EUNSE, Santiago del Estero.

Lorandi, A. M. 2012. ¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia?, *Memoria Americana*, N°20(1).

-----1992. Mestizaje interétnico en el Noroeste argentino, *Senri Ethnological Studies*, Vol. 33, pp. 133-167.

-----1988a. “Los diaguitas y el Tawantinsuyu. Una hipótesis de conflicto”, en: Dillehay y Netherly (comps.) *Las Fronteras del Estado Inca*. Fundación A. Von Humboldt y ABYA-YALA, Quito.

-----1988b. El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial, *Revista Andina*, Vol. 6, N° 1, pp. 135-173.

-----1988c. La resistencia a la conquista y las rebeliones diaguito-calchaquí en los siglos XVI y XVII, *Revista de Antropología*, Vol. 6, pp. 3-17.

Luñiz Zabaleta, F. 2004. “Memorias de un conflicto. Finca San Andrés”, en: Belli, Slavutsky y Trincherro (comps.): *La Cuenca del Río Bermejo: una formación social de frontera*. Reunir, Buenos Aires.

Manzanelli, M. 2017. Marcos de discusión para la lucha por el territorio, la identidad y autonomía”. Una etnografía sobre la propuesta de Ley de Propiedad Comunitaria Indígena desde la perspectiva del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de San Martín.

Manzano, V. 2015. Topografías variables del poder: Las relaciones entre movimientos sociales y el Estado argentino en dos tiempos, *Revista Amnis Revue*, N°15.

-----2013. *La política en movimiento: movilizaciones colectivas y políticas estatales en la vida del Gran Buenos Aires*. Prohistoria, Buenos Aires.

Manzano, V. y Ramos, A. 2015. Procesos de movilización y de demandas colectivas: estudios y modos de abordar ‘lo político’ en la vida social, *IDENTIDADES* N° 8, Año N° 5, pp. 01-25.

Madrazo, 1996. Historia de un despojo: el campesinado indígena del Noroeste argentino y su transformación campesina, *Andes*, N°6, pp. 127- 156.

-----1992. Editorial: 500 años, *Andes*, N°5, pp.11-16.

-----1982. *Hacienda y encomienda en los Andes: la Puna argentina bajo el marquesado de Tojo, siglos XVII a XIX*. Fondo Editorial UNJU, Buenos Aires.

Mariangeli, G. y Páez, C. 2019. Transformaciones en la organización agrícola de pequeños productores del Valle Calchaquí Norte, *Diálogo Andino* N° 58, pp. 101-113.

Martínez, M. 2005. La Antropología en Salta (1970 – 1982). Tesis de licenciatura en Antropología. UNSa.

Mata de López, S. 2000. *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*. Diputación de Sevilla, Sevilla.

Meister, A.; Petruzzi, S.; Sonzogni, E. 1963. *Tradicionalismo y cambio social. Estudio de área en el Valle de Santa María*. Informe. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional del Litoral.

Milana, M. P. 2020. Procesos organizativos indígenas entre los Valles Interandinos (Salta, Argentina). El caso de la Qullamarka. Tesis doctoral en Antropología, Universidad de Buenos Aires.

-----2014. La cuestión del ‘trabajo’ en el campo de las políticas sociales ‘inclusivas’ (Argentina, 2003-2013) y las prácticas del ‘trabajo a pulmón’. El caso de Iruya. Tesis de licenciatura en Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta.

Milana, M. P., Ossola, M. M. y Sabio Collado, M. V. 2015. Antropología Social y alteridades indígenas - Salta (1984-2014), *Papeles de Trabajo*, 9 (16), pp. 192-226.

Milana, M. P. y Sabio Collado, 2018. “Representaciones en disputa: Saberes científicos, prácticas de Estado y agencias kollas y diaguita calchaquí”. II Congreso Latinoamericano de Historia Indígena, San Salvador de Jujuy (Jujuy).

Muzzopappa, M. E. y Villalta, C. 2011. Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales, *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (1), pp. 13-42.

Naharro, J. M. 2014. “En torno a la memoria y el olvido. Sobre el diálogo entre perspectivas teóricas en los primeros años de la antropología salteña”. Primeras Jornadas Regionales de Antropología del NOA, Salta.

Naharro, N. 1981. Análisis antropológico de una comunidad campesina ubicada en el departamento de Guachipas, Salta. Tesis de licenciatura en Antropología, UNSa.

Occhipinti, L. 2003a. Being Kolla: Indigenous Identity in Northwestern Argentina, *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, Vol 54, N° 27, pp. 319-345.

-----2003b. Claiming a Place Land and Identity in Two Communities in Northwestern Argentina, *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 3, N° 8, pp. 155-174.

Pierini, 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*, Vol. 14, N° 2, pp. 267-303.

----- 2019. “Sospecha, vigilancia y represión en el Valle Calchaquí”, en: Garaño y Bocanegra (coords.) *Historia del Operativo Independencia: militancia y represión en Tucumán (1975-1977)*. EDUNT, San Miguel de Tucumán.

----- 2017. “Dinámica local de la política colectiva: Las comunidades indígenas de Quilmes y Amaicha del Valle desde la década de 1970 Tucumán, Argentina”, XII Reunión de Antropología del Mercosur, Posadas.

----- 2014. “Caminar la comunidad. De estilos y trayectorias diversas en la representación indígena”, XI Congreso Argentino de Antropología Social. Rosario.

-----2012. “La comunidad india de Quilmes en la década de 1970. Reflexiones iniciales sobre la historia de su organización política y comunitaria”, en Rodríguez, L. (comp.):

Resistencias, conflictos y negociaciones. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad. Prohistoria, Rosario.

Plascencia Soto, R. 2005. ¿Existe la cultura andina? *Revista de Antropología*, Año 3, N°3, pp. 275-282.

Poblete Tapia, D. 2010. Movimientos y organizaciones políticas y sociales del pueblo aymara: el caso de Arica-Parinacota y Tarapacá, Chile. Tesis doctoral en Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid.

Puló, M. 2007. *Molinos. Doce vidas, una historia.* CEPHIA, Salta.

-----1996. La problemática de la cultura en América Latina. *Cuadernos de Humanidades-UNSA*, N°8, pp. 186-212.

-----1989. El conocimiento del hombre andino de la provincia de Salta. El camino de la inteligencia práctico simbólica totalizadora.

Quijano, A. 2000. “Colonialidad del poder y clasificación social”, en: *Journal of World-Systems research*, VI, 2 Summer/Fall 2000, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I, pp. 342-386.

-----2014. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* CLACSO, Buenos Aires.

Radovich, J. C. 2014. Política indígena y movimientos etnopolíticos en la Argentina contemporánea. Una aproximación desde la antropología social, *Antropologías del Sur*, Vol. 1, N° 1, pp. 133-145.

-----1992. Política Indígena y Movimientos Étnicos: el caso Mapuche, *Cuadernos de Antropología*, N° 4, pp. 47-65.

Raffino, 1999. “Las tierras altas del Noroeste”, en: *Nueva Historia de la Nación Argentina. Tomo 1: La Argentina aborígen Conquista y Colonización.* Planeta, Buenos Aires.

Ramírez, S. 2017. *Horizonte político del movimiento indígena en Argentina: Conversaciones con sus líderes.* Ediciones Jinete Insomne-IWGIA, Buenos Aires.

Ramos, A. 2017. “La Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre”, en: Canales Tapiay Vargas (Eds.) *Pensamiento indígena en América Latina. Indigenismo, indianismo y otros debates en la pluma y letra de sus protagonistas.* Editorial Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile.

-----2016a. “Pensar la política “desde afuera”. Abordajes mapuches sobre el conflicto”. VIII Jornadas de Investigación en Antropología Social Santiago Wallace, Buenos Aires.

-----2016b. Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuches, *AVÁ*, N° 29, pp. 131-154.

-----2011. “Los sentidos contextuales de los reclamos y demandas mapuches en la provincia de Chubut”. X Congreso Argentino de Antropología Social, Buenos Aires.

Rancière, J. 1996. *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Rappaport, J. 2018. “Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica”, en: Xochitl Leyva y et al. (comps.) *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo I*, CLACSO.

Ratier, H. 2010. La Antropología Social Argentina: su desarrollo, *PUBLICAR*, Año VIII, N° IX, pp. 17-46.

Reboratti, C. E. 2009. *El Alto Bermejo. Realidades y Conflictos*. La Colmena, Buenos Aires.

Restrepo, E. 2008. Cuestiones de método: eventualización y problematización en Foucault. *Revista Tabula Rasa*, N° 8, pp. 111-132.

Rodríguez, M. E. 2010. De la “Extinción” a la autoafirmación: procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camsu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina). Tesis doctoral. Georgetown University.

Rodríguez Mir, J. 2008. Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado, *Gazeta de Antropología*, N° 24.

Rodríguez, L. (comp.). 2012. *Resistencias, conflictos y negociaciones. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad*. Prohistoria, Rosario.

-----2008a. *Después de las desnaturalizaciones. Reconfiguraciones socio-económicas y étnicas en el Valle de Santa María (Fines del siglo XVII- fines del siglo XVIII)*. Antropofagia, Buenos Aires.

-----2008b. ¿Mestizos o indios puros? El Valle Calchaquí y los primeros antropólogos. *Revista AVÁ*, N° 13, pp. 77-98.

Rodríguez, L. B.; Boixadós, R. y Cerra, C. 2015. La etnohistoria y la cuestión indígena en el Noroeste argentino. Aportes y proyecciones para un campo en construcción, *Papeles de Trabajo*, 9 (16), pp. 152-191.

Rodríguez, L. y Boullosa, M. 2013. From Geneva to Amaicha del Valle: A retrospective history of four indigenous leaders and their travels to ‘secure the land, *Nuevos Mundos, Mundos Nuevos* N° 2.

Roseberry, W. 1994. “Hegemonía y el lenguaje de la contienda”, en: Gilbert y Nugent (comp.) *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham and London, Duke University Press.

Sabio Collado, M. V. 2021. *Diaguitas Urbanos. Memorias, identidad y lucha política*. EUNSA, Salta.

-----2016. La ancestría diaguita, una filiación restituída”, *Revista Humanidades populares. Diálogos de multiplicidades*, Vol. 9, nº 16, pp. 19-41.

-----2015. “Es en tiempos de injusticias cuando la gente se junta”. Organización y lucha del pueblo diaguita en Salta”, en: Vázquez y Álvarez (comp.). *Memorias del Vino, paisajes de bodega. Transformaciones Sociales en Cafayate*. Prohistoria, Rosario.

-----2013. Revisibilización indígena, memoria e identidad en una comunidad urbana Las marcas de los «ancestros» diaguitas, *CLAROSCURO Revista del Centro de Estudios sobre la Diversidad Cultural*. Nº12, pp. 54-72.

-----2012. La comunidad diaguita Juan Calchaquí. Identidad, Memoria y lucha política. Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad Nacional de Salta.

Sabio Collado, M. V. y Milana, M. P. 2021. Entre lógicas estatales de gestión y demandas indígenas de clasificación. El reconocimiento de los pueblos kollas y diaguitas en la provincia de Salta (1984-2003), *Estudios del ISHIR*, Vol. 11, Nº 31, septiembre-diciembre.

-----2019. “Disputando los sentidos de lo ‘andino’: entre narrativas hegemónicas y pertenencias indígenas”. Coloquio “Las Vías Interiores de la cultura argentina: La Selva, la Pampa y el Ande”, Ciudad de Salta.

-----2018. El devenir de la “lucha”. La política colectiva de organizaciones indígenas en perspectiva (Salta, Argentina), *Memoria Americana*, Nº 26 (2), pp. 126-145.

Schmidt, M. 2012. “Situación de la tierra en la provincia de Salta. Una aproximación al contexto previo al Ordenamiento Territorial de Bosques Nativos”. *Estudios Rurales*, Vol. 2, nº 3, pp. 75-103.

Scott, J. 1990. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Era, México.

Segato, R. L. 2007. *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo, Buenos Aires.

Serbín, A. 1980. Etnicidad y política. Los movimientos indígenas en América Latina, *Revista Nueva Sociedad*, No 49, pp. 57-71.

Serrudo, A. (coord.) 2011. *La modalidad de educación intercultural bilingüe en el sistema educativo argentino*. Ministerio de Educación de la Nación, Buenos Aires.

Shore, C. 2010. La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la formulación de las políticas, *Antípoda*, Nº 10, pp. 21-49.

Shore, C. y Wright, S. (eds.) 1997. *Anthropology of Policy. Critical Perspectives on Governance and Power*. Routledge, London.

Soria, S. 2019. Políticas indigenistas en la Argentina kirchnerista, *ICONOS*, Nº 64, pp. 203-220.

Sosa, J. 2015a. Amaycha, la identidad persistente. Procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización de una comunidad tricentenaria (siglos XVII-XX). Tesis Doctoral en Antropología. FFyL, UBA.

-----2015b. La “cédula real de los Amaycha”. Contextualización, análisis y transcripción de un documento controversial, *Corpus*, Vol. 5, N° 1.

Sousa Lima, A. C. y Macedo e Castro, J. P. 2008. Política(s) Pública(s), en: Pinho y Sansone (Orgs.) *Raça. Novas perspectivas antropológicas*. EDUFBA, Salvador.

Starn, O. 1994. Rethinking the Politics of Anthropology: The Case of the Andes. *Current Anthropology*, Vol. 35, No. 1 (Feb., 1994), pp. 13-38

Steiman, L. 2012. “Detrás de lo criollo. Tensiones clasificatorias sobre lo indígena en Amaicha del Valle. Primeras décadas del siglo XX”, en: Rodríguez (comp.) *Resistencias, conflictos y negociaciones. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad*. Prohistoria, Rosario.

Sterpin, L. 2017. Participación indígena en el INAI: ¿una década ganada? Reflexiones en torno a la conformación y el funcionamiento del Consejo de Participación Indígena en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (2004-2015), Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Vol. 4 (1), pp. 58-67.

-----2012. De destinatarios a productores de políticas públicas Discursos y prácticas de "participación" indígena. Tesis de licenciatura en Antropología. UBA.

Tamagno, L. y Maffia, M. (Coord.). 2014. *Indígenas, africanos y afrodescendientes en la Argentina: convergencias, divergencias y desafíos*. Editorial Biblos, Buenos Aires.

Teruel, A. 2007. “La historia agraria en el Noroeste Argentino en el siglo XX: problemas y estado de las investigaciones”, en: Graciano y Lázaro (comp.), *La Argentina rural del siglo XX: fuentes, problemas y métodos* (pp. 161-183). La Colmena, Buenos Aires.

Thompson, E. 1995. “Economía moral revisada”, en: *Costumbres en común*. Crítica, Barcelona.

-----1984. *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Crítica, Barcelona.

Tintaya, P. 2007. Identidad aymara en San José de Kala, Bolivia, *Revista Cultura Y representaciones sociales*, Vol.2, N° 3, pp. 169-202.

Tolosa, S. 2020. La agencia indígena en contexto. El primer parlamento indígena de los valles calchaquíes (Tucumán) 1973, *ANDES*, Vol. 1, N°31, pp. 1-46.

-----2014. El diálogo incesante. Comunidad India Quilmes, construcción política y poder del Estado, *Revista Colombiana de Antropología*, N° 1, pp. 55-81.

-----2013. “La relación con el Estado en la constitución de la agencia comunal indígena. Aspectos para su análisis en la Comunidad India de Quilmes, Tucumán”. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Mendoza.

Trejo, G. 2000. Etnicidad y movilización social. Una revisión teórica con aplicaciones a la cuarta ola” de movilizaciones indígenas en América Latina, *Política y gobierno*, Vol. VII (1), pp. 205-250.

Trinchero, H. 2010. “Los pueblos originarios en Argentina. Representaciones para una caracterización problemática”, *Cultura y representaciones sociales*, Vol 4, N° 8, pp. 111-139.

Trinchero, H. y Valverde, S. 2014. “De la ‘guerra con el indio’ a los pueblos originarios como sujetos sociales y políticos: del Centenario al Bicentenario argentino”, en: Trinchero, Campos Muñoz y Valverde (Coords.) *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina. Tomo I*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Buenos Aires.

Valverde, S. 2013. De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo indígena Mapuche y sus movimientos en Patagonia-Argentina, *Anuario Antropológico*, Vol. 38, N° 1, pp. 138-166.

-----2011. “Movimientos indígenas Mapuche en Argentina: génesis, desarrollo y configuraciones recientes”. X Congreso Argentino de Antropología Social, Buenos Aires.

-----2009. Identidad étnica, etnicidad y reorganización comunitaria: el caso de la agrupación Mapuche Ñorquinco (provincia de Neuquén), *Papeles de Trabajo*, N° 17, pp. 1-17.

-----2006. Las condiciones de existencia y las prácticas de reproducción de la población mapuche en las regiones turísticas de las provincias de Neuquén y Río Negro. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Vázquez, E. 2015. “Archipiélago mediterráneo. El caso de la vitivinicultura en Cafayate”, en Vázquez, E. y Álvarez Leguizamón, S. (Coords.) *Memorias del vino, paisajes de bodegas. Transformaciones sociales en Cafayate*. Prohistoria, Rosario.

Vázquez, E. y Aguilar, M. A. 2015. “Transformaciones sociales en Cafayate a fines del S.XX. Capitalismo y globalización”, en Vázquez y Álvarez Leguizamón (Coords.) *Memorias del vino, paisajes de bodegas. Transformaciones sociales en Cafayate*. Prohistoria, Rosario.

Villagrán, A. 2019. El trabajo y la vivienda: Reconfiguraciones sociales y procesos políticos en Animaná en los 70s (Valles Calchaquíes, Salta), *Población & sociedad*, Vol. N° 26, pp. 112–139.

-----2014. Entre historia y tradición. Reflexiones a partir del proceso de folclorización del pasado en Salta, *CORPUS*, Vol. 4, pp. 1-15.

-----2013. El vino más alto y bajo el más bello cielo. Procesos de patrimonialización, turismo y estrategias empresariales. El caso de Cafayate, *Vivencia*, N° 42, pp. 41-64.

-----2012. *Un héroe múltiple: Güemes y la apropiación social del pasado en Salta*. EUNSA, Salta.

Villagrán, A. y López, I. 2017. La serenata a Cafayate. Un regalo para el pueblo en el proceso de transformación de la fisonomía tradicional, *Trabajo y Sociedad* 29, p. 223-247.

Villagrán, A. y Sabio Collado, M. V. 2015a. “De la resistencia a la lucha organizada: prácticas, agentes y lógicas en el proceso de conformación de una comunidad indígena”. Coloquio Internacional Gubernamentalidad y Biopolítica, Salta.

-----2015b. “Antes y después del corte. Re-definición de categorías, posiciones y vínculos en el proceso de conformación de una comunidad indígena”. XI Reunión de Antropología del Mercosur, Universidad de la República, Montevideo.

Walsh, C., Schiwy, F. y Castro Gómez, S. (Comp.). 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Abya-Yala, Quito.

Weinberg, M. 2004. *Identidad y Política. Formas de organización en la Comunidad Kolla de Finca Santiago (Irúya-Salta)*. Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad de Buenos Aires.

Wolf, E. 2001. *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Otras referencias citadas:

Censo Indígena Nacional de 1967

Censo Provincial Aborigen de Salta de 1984

Constitución de la Provincia de Salta de 1998

Constitución de la Nación Argentina de 1994

Ley Provincial N° 6373 “Promoción y Desarrollo del Aborigen” de 1986

Ley Provincial N° 7121 “Desarrollo de los Pueblos Indígenas” de 2000/2001

Ley Nacional N° 26.160 “Comunidades Indígenas” de 2006 y sus prórrogas

Ley Nacional N° 23.302 “Sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes” de 1985