

**Los «frutos de la resistencia»<sup>1</sup>: la revisibilización del pueblo diaguita en el Noroeste Argentino. Memoria e Identidad**

**María Victoria Sabio Collado**

Universidad Nacional de Salta, Argentina –CONICET

**Resumen**

Este trabajo se propone aportar en la comprensión de los procesos de *revisibilización indígena*, dinámicas presentes en gran parte del continente. El objetivo aquí es abordar, en su especificidad, la *reaparición pública* del pueblo diaguita en el contexto local, en la provincia de Salta (en el noroeste argentino), a través del estudio del caso etnográfico de la comunidad «periurbana» Juan Calchaquí, asentada en los márgenes de la Ciudad de Salta. En las búsquedas de algunas claves que permitan desentramar estos complejos procesos de *visibilización/invisibilización* indígena se opta por anclar el análisis en la interrelación entre *memoria e identidad*. En esa dirección, nos sumergimos en la búsqueda del modo en que los miembros de Juan Calchaquí edifican algunas de sus marcas culturales distintivas y las transforman en emblemas diaguitas de alteridad, es decir, aquellas prácticas y representaciones nativas que constituyen el corpus de referencia del colectivo, a partir del cual los actores definen su condición de indígenas y, específicamente, su «ser diaguitas». Estos símbolos y marcas de identificación son activados y consolidados por la comunidad Juan Calchaquí a través de su *proceso organizativo* y su accionar en los espacios de *lucha política*.

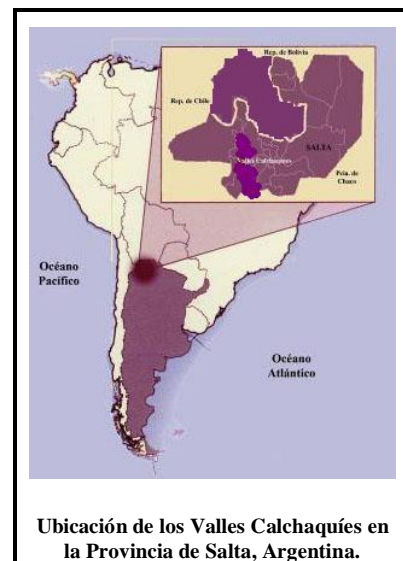
**Palabras claves:** *Revisibilización diaguita – Identidad – Memoria – Lucha política*

---

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

## I. A modo de introducción. La “paradoja”: *extinción/vitalidad* del pueblo diaguita

El pueblo diaguita es un actor social sacralizado en la narrativa hegemónica salteña como sujeto propio de un pasado pre-provincial, un arcaico fósil cultural dado “extinto” en la cartografía provincial y regional de alteridad desde fines del SXVII, luego de las llamadas *Guerras Calchaquíes*<sup>2</sup> y los procesos de “desnaturalización”<sup>3</sup> a las que estas poblaciones fueron sometidas, como castigos de su rebeldía, por el poder español. Estos “ex pobladores” –según el relato histórico dominante- fueron sujetos diversamente contruidos, dependiendo de los ojos de quien miraba y de quién tenía qué pluma en sus manos<sup>4</sup>, pero sus perspectivas coinciden en afirmar el “vaciamiento” del Valle Calchaquí<sup>5</sup> y la “extinción” del indígena



“puro”, luego de la tercera Guerra Calchaquí. Con suerte se consideró a sus pobladores como “mestizos”<sup>6</sup>, de los cuales sólo es posible detectar fragmentarios “vestigios” de ese pasado, “restos” concebidos como pruebas concretas e indiscutibles de un tiempo ya-sido, con un enmarcado paisaje social ya desaparecido en su pureza y devenido en una mixtura biológica y cultural.

Sin embargo, durante las últimas dos décadas los Valles se convirtieron en el escenario donde acontece la *revisibilización* del pueblo diaguita en el noroeste argentino (NOA), proceso social que se entrama alrededor de la multiplicación de colectivos autorreconocidos como

---

<sup>2</sup> Denominación dada a tres momentos claves y de extrema virulencia en el enfrentamiento entre españoles e indígenas en el Valle Calchaquí, donde los últimos resistieron por más de 160 años a la invasión colonial. El primero de ellos tuvo lugar entre 1534 y 1565 y estuvo al mando de Juan Calchaquí, símbolo heroizado del pasado diaguita, por quien la comunidad protagonista aquí lleva su nombre. El segundo, conocido como “gran alzamiento”, que tuvo lugar entre 1630 y 1643. Por último, el tercer momento inició en 1656 y culminó en 1665 con dos campañas de pacificación y, finalmente, con la caída y la “desnaturalización” de los “naturales rebeldes” (Rodríguez, 2008a).

<sup>3</sup> El término “desnaturalizaciones” aparece en los documentos de la época y refiere a la política aplicada por las autoridades españolas de trasladar de forma forzosa a las poblaciones locales y su instalación en nuevas regiones.

<sup>4</sup> Durante la últimas décadas del SXIX y principios del SXX, en pleno período de consolidación del Estado-Nación argentino y de expansión de la frontera norte –y sur-, los Valles fueron un destino clave y digno de explorarse por –devenidos en- historiadores, antropólogos, arqueólogos, folklorólogos, quienes consideraron al noroeste como zona a explorar en la búsqueda de los “orígenes” de la Nación, de la esencia nacional (Rodríguez, 2008a; 2008b).

<sup>5</sup> Es un sistema montañoso y de Valles que atraviesa las actuales provincias de Salta, Tucumán y Catamarca, en región noroeste de Argentina.

<sup>6</sup> Aquí se considera al *mestizaje* como un constructor intelectual que sobre la valoración de una mezcla que asimila, subsume e impone lo hispano sobre lo indígena, erige la idea según la cual en el acto mismo de mixtura –biológica y cultural- se niega la existencia del indígena como tal (Villagrán 2011; Sabio Collado, 2012).

descendientes de los diaguitas prehispánicos, originarios ocupantes de esas tierras. La “paradoja” es que aquellos dados por muertos hoy recobraron su voz, demandando y reivindicando su continuidad cultural y biológica respecto de aquellas poblaciones indígenas del pasado pre-hispánico, e incluso con aquellos “vestigios” que, desde posiciones dominantes, se utilizaron para evidenciar tal muerte. Su puja no es sólo por demostrar la vitalidad de la identidad diaguita y la continuidad de la cultura indígena en la región, sino también para resignificar la historicidad del Valle abriendo caminos para la instalación de una versión *otra* del pasado. Esta es una lucha para conquistar la visibilidad y crear audibilidad del relato de sí mismos.

### **El germinar de las experiencias históricas: la re-conquista de la visibilidad diaguita.**

Durante los últimos años, el pueblo diaguita avizó y traspasó el umbral que lo condujo hacia el sendero de un nuevo horizonte: el de su *revisibilidad*. Su reaparición en la escena local guarda similitud con un *reverdecer* de germinadas semillas, las cuales permanecieron durante largo tiempo en el subterráneo, en la oscuridad y en el silencio.

Este rebrote diaguita sorprendió hasta a los considerados como los mayores admiradores y conocedores de la naturaleza local, quienes pensaron y sostuvieron con fervor que de esas semillas sólo quedaban vestigios, restos que fueron entendidos por aquellos como las evidencias concretas de su muerte. Sin embargo, escapó a los sentidos de estos amantes del Calchaquí que, durante largo tiempo y desde espacios no visibles, estas semillas se mantuvieron en *latencia*, absorbiendo en silencio las energías y nutrientes vitales. Así permanecieron hasta que, alentadas por condiciones más propicias a su alrededor, cobraron las fuerzas necesarias para salir a la superficie, en tierras donde el pasado las vio reinar.

La nascencia de estas semillas, devenidas en reverdecidas arboledas, muestran hoy los signos más indiscutibles de su revitalización y fortalecimiento. Sobre la superficie, los árboles emprendieron un proceso de revalorización de su información genética. Sumergidos en la exploración de su origen y de su devenir en la historia, reeditaron los vínculos entre su pasado y su presente, habilitando a la luminosidad y a la resignificación de sus memorias celulares y de sus marcas distintivas.

De la mano del reencuentro consigo mismos, lo cual fue el «fruto de la resistencia», emprendieron los sinuosos caminos para *exteriorizar* y *revisibilizar*, colectiva y públicamente, su origen diaguita. Para encontrar y alcanzar esta senda, debieron sortear no sólo condiciones externas adversas sino también desafiar y trastocar el estado de imperceptibilidad al que *ese origen* había sido condenado. En esa batalla, las germinadas semillas se valieron de algunas

de las armas más eficaces de la *resistencia*: las *memorias*, las cuales permearon y resistieron desde los espacios de la intimidad y de la vida cotidiana. Allí se resguardaron, allí se cobijaron y se armaron de valor.

En la conquista de este nuevo escenario, los colectivos diaguitas (a los que metafóricamente se refirió como arboledas, pensando en el proceso de germinación-nascencia de las semillas), tuvieron y tienen muchas batallas que librar. En un campo de tensión con otros actores sociales, las altas voces de las comunidades indígenas del Calchaquí buscan derribar las inmóviles y percutidas estatuas que los relatos hegemónicos del pasado (a través de la pluma de sus “ilustres” escritores) y la cartografía provincial (bosquejada por sus “reconocidos” pintores) inscribieron en la subjetividad de los salteños y solidificaron los pilares desde los cuales se erigieron los marcos de la identidad provincial<sup>7</sup>. En este sentido, la lucha del pueblo se encamina no sólo a disputar los escritos y los mapas, sino también a batallar por el efecto de sentido y concreitud que aquellos han creado. En la eclosión social diaguita se vislumbra la fortaleza y vitalidad de dicho colectivo, premisa y punto de partida de este trabajo.

Entre los colectivos que forjan y protagonizan el proceso de *revisibilidad* del pueblo diaguita en el área central de la provincia de Salta (por donde atraviesan los Valles Calchaquíes), la comunidad Juan Calchaquí, protagonista de este trabajo, cumple un rol central. Su labor se entrelaza con los mismos sentidos y objetivos de la lucha planteada por la organización diaguita provincial supra-comunal que ellos mismos -junto a otras comunidades- presiden<sup>8</sup> y se encauza en dos ámbitos principales. Por un lado, en el plano político-jurídico, desplegando tácticas y estrategias para entablar intercambios de distinta naturaleza con las instituciones gubernamentales ante las cuales se demanda el reconocimiento social de la *diferencia*.

Por otro lado, la comunidad Juan Calchaquí encarna distintas disputas en el plano semántico. Dos de estas batallas son importantes de destacar aquí: aquellas que los actores entablan en la resignificación de la categoría *hegemónico-colonial* de *indígena* y, segundo, las disputas por los *sentidos del pasado y del presente*. En relación a esto último, su acción está orientada a instalar versiones y representaciones *otras* del pasado, así como a rearticular y construir una nueva cartografía provincial donde aquellos espacios construidos como “desiertos de indios”

---

<sup>7</sup> Esta se ancla sobre un escenario común que rescata y pondera como nudo de su relato al pasado colonial y el legado hispano en la sangre y la cultura de sus habitantes (Villagrán, 2010; 2011), significando esto, de forma paralela, la negación y ocultamiento del legado o herencia indígena en la provincia y de los diaguitas en particular.

<sup>8</sup> Esta organización se denomina la *Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND)* y está constituida por alrededor de 40 comunidades dispersas en los valles, dentro de los márgenes de la actual provincia de Salta.

(en complicidad con los silencios historiográficos, etnográficos y arqueológicos), sean resignificados como espacios ocupados en la continuidad del tiempo por sujetos portadores de marcas diaguítas de alteridad.

**Algunas claves conceptuales: *revisibilización, memoria e identidad***

Algunas consideraciones teóricas podrían introducirse aquí a propósito del tratamiento propuesto, pues no ese es el cometido del presente trabajo. Sin embargo, a los fines de ofrecer algunas precisiones que orienten la lectura y la propuesta que aquí se plasmará para leer estas complejas dinámicas sociales explicitamos que se opta por referir a estos procesos públicos de autorreconocimiento indígena como procesos de *revisibilización indígena*<sup>9</sup>. Decidir la denominación fue una tarea dificultosa: en primera instancia, por la convicción de que el modo de nombrarlos involucra más que una elección conceptual, ya que deja al descubierto el posicionamiento político que el investigador asume ante los mismos. En segunda instancia, por la intención de tomar distancia de algunas producciones académicas que han utilizado términos como *etnogénesis* y *emergencias étnicas*, de los cuales, a pesar de las especificidades con que han sido conceptualizados, se considera que sus aplicaciones a un pueblo o cultura - retomando la observación de Pacheco de Oliveira (2010)- corren el riesgo de emprender una sustantivización de un proceso que es histórico, dando la impresión de que, en los casos o coyunturas históricas donde no se habla de ellas, la construcción de identidades estaría ausente. La caracterización de *indio (re)emergente* es igualmente incómoda, al sugerir una aparición abrupta, donde identificaciones y marcas indígenas habrían desaparecido y luego, sorpresivamente, reaparecido. Al respecto, cabe rescatar la pregunta que Yudi (2009) se plantea al inicio de su trabajo acerca de colectivos autoidentificados como collas: ¿es posible hablar de una discontinuidad histórica en las cuestiones de identificación y objetivización indígena, o es que este concepto nos seduce bajo la trampa de la negación y la exotización de estos colectivos?

Esta pregunta es un perfecto puntapié para explicitar una cuestión que atraviesa la elección conceptual y es que aquí se considera que las identificaciones indígenas no son un fenómeno emergente sino dimensiones que operaron en la continuidad, desactivadas o, como los miembros de la comunidad Juan Calchaquí consideran, en «suspense», subsumidas e invisibilizadas por la presión de la discriminación negativa, pero objetivadas y clarificadas, fruto de las operaciones de dominación. En este sentido, cuando aquí se hace referencia al concepto de *revisibilidad* se alude a un interjuego que se entabla entre *exteriorización/interiorización* de las autoidentificaciones de colectivos indígenas, en el cual estas adscripciones son empapadas de fuerza y vitalidad, siendo susceptibles, tal vez por primera vez, de exteriorizarse y visibilizarse positivamente como tales.

---

<sup>9</sup> Se toma esta denominación de la propuesta de L. Katzer (2009), aunque no así su conceptualización.

En las búsquedas por desentrañar algunas claves que aportasen a la comprensión de dicha *reaparición pública* en el escenario local, se optó por anclar el análisis en la interrelación entre *identidad* y *memoria*, explorando algunas instancias a través de las cuales estas dimensiones se van entramando y configurando.

El concepto de *identidad*, aunque importante en el campo de las ciencias humanas, es una noción polisémica. Distante de las acepciones objetivistas, primordialistas, esencialistas, originarias y fijistas<sup>10</sup>, en este trabajo se concibe a la identidad como una construcción social permanentemente redefinida en el marco de una relación dialógica con el *otro* (Candau, 2001; Berger y Luckmann, 2008). Como práctica significativa, la identidad está sujeta al juego de la *mismitud* y la *diferencia*, es decir, que obedece a la lógica del “más de uno”. Como proceso, actúa a través de la diferencia y entraña un trabajo de marcación y ratificación de los límites simbólicos. Esta producción de efectos culturales de frontera (Hall, S. y Du Gay, 2003) está atravesada por lo que Briones (1998) denomina el *proceso de alterización*, refiriéndose a la marcación de la *distintividad* cultural, donde ciertas dimensiones de la praxis se simbolizan expresando una diferencia grupal. Al respecto, uno de los puntos de partida en este trabajo es considerar que la *otredad* no existe *per se*, sino que es a partir de ciertas prácticas sociales y de ciertos procesos de de-marcación y auto-marcación que la *diversidad*, selectivamente, se convierte en diferencia y que ciertas marcas se convierten en criterios de categorización social y clasificación de lo alterno.

Por *marcas* se refiere aquí a aquellos elementos simbólicos y/o materiales a través de los cuales una comunidad puede imaginarse a sí misma como tal, elementos mediante los que se constituyen y sedimentan las categorías sociales. Estas marcas con que la alteridad se va inscribiendo y su combinatoria en prácticas de marcación y auto-marcación (a través de las cuales se instaura la disyunción que, simultánea y asimétricamente, produce al ego y al alter), no dependen de cualidades intrínsecas de los colectivos sino de que, en contextos específicos, prevalezcan tendencias de alterización de determinadas marcas. De esto se desprende, primero, la mutabilidad histórica de las marcas y, segundo, el hecho de que ellas no refieren a una condición esencial de los grupos sino que, más bien, se imaginan e instituyen a través de formas de expresión y de representaciones culturales que, luego de ciertas prácticas de apropiación, son legitimadas como “propias” y distintivas del grupo, naturalizando la relación entre grupos sociales y su especificidad/distintividad cultural.

---

<sup>10</sup> Para mayor profundidad, ver Bazurco, 2006.

A propósito de las *memorias*, y tomando la propuesta de Jelin (2002), ellas son entendidas aquí como producto de la agencia humana, en las cuales se destaca el papel activo de los hombres en los procesos de transformación simbólica y de elaboración de sentidos del pasado; es decir que las memorias son las operaciones mediante las cuales se da sentido al pasado. Sin embargo, ellas son menos una restitución fiel de este que una reconstrucción continuamente actualizada del mismo (Candau, 2001).

Entre *identidad* y *memoria*, se establece una íntima relación: el núcleo de cualquier identidad grupal está ligado a un sentimiento de pertenencia y de un “tener en común”. Poder recordar algo propio del pasado o construir una representación de este es un elemento constitutivo de la identidad en la medida en que es un factor nodal en el sentimiento de continuidad y coherencia de un grupo en la reconstrucción de sí mismo (Jelin, 2002). De esta manera, *la memoria es la identidad en acto*, es decir, es generadora de la identidad en el sentido de que participa en su construcción (Candau, 2001). Así, entre ellas se establece una relación de mutua constitución: las marcas que constituyen el corpus de referencia identitaria están atravesadas por arduos trabajos de la memoria.

Por ello, este trabajo emprende la búsqueda de las *marcas culturales distintivas* de la comunidad Juan Calchaquí, habilitando aquí la indagación de cuáles son y cómo se construyen los símbolos, prácticas y discursos que van conformando el corpus de referencia identitaria a partir del cual dicha comunidad se imagina a sí misma como tal. Las inquietudes conducen a interrogar lo que aquí se considera un punto neurálgico en la construcción y resignificación de las marcas culturales, que obran como anclaje de su identidad colectiva, y es el lazo con un punto temporal y espacial de origen que se considera unívocamente compartido por el grupo en tanto descendientes de los diaguitas prehispánicos. En esa dirección, se propone desentrañar las operaciones sociales de significación del pasado indígena y recomponer las matrices de sentido alrededor de las cuales opera el «ser diaguita». La elección de la comunidad Juan Calchaquí como la voz protagonista de este trabajo, radica en el hecho de que constituye una de las figuras claves en las dinámicas que se entretienen alrededor de la *revisibilidad* diaguita en la provincia, y sus dirigentes son actores fundamentales en el proceso organizativo del pueblo.

## **II. La comunidad Juan Calchaqui de Floresta**

La protagonista en estas páginas es la comunidad Juan Calchaquí, sus dirigentes se definen y presentan a sí mismos como representantes y miembros de una «comunidad periurbana», lo que significa, en sentido nativo, «vivir en las márgenes» o en las «periferias» de la ciudad, en

este caso de la ciudad de Salta. Estas familias diaguitas, que son alrededor de cuarenta y cinco, viven dispersas en dicha área del barrio y comparten, además del espacio, las la experiencia de haber atravesado diferentes trayectos migratorios desde distintas partes de los Valles Calchaquíes para culminar en la ciudad de Salta.

De lo anterior se desprende que las *migraciones* se constituyen en el *hito fundante* de la comunidad Juan Calchaquí, en tanto, a través de ellas, las numerosas familias vallistas se interceptan y relocalizan en un espacio común en la capital provincial. De forma paralela, el provenir de las tierras Calchaquí, y con ello el ser «vallistas», se convierte en el criterio excluyente de adscripción al colectivo<sup>11</sup>. Segundo, por englobar experiencias compartidas por los miembros de la comunidad, las representaciones del pasado que esas *memorias* van construyendo y significando empiezan -como veremos más adelante- a sedimentar los ingredientes principales a partir de los cuales no sólo se “cocina” el relato colectivo sino, también, las marcas de referencia identitaria.

Según los relatos de algunos de los integrantes de la comunidad, las familias llegaron al barrio entre 30 y 60 años atrás desde un espacio común: ellas «tienen su origen en áreas rurales de los departamentos de la zona centro-sur de la provincia de Salta»<sup>12</sup>. Los trayectos migratorios por ellas recorridos fueron particulares, pero el motivo de estos desplazamientos «es el mismo que genera la corriente migratoria del campo a los centros urbanos en el NOA, es decir, buscar la posibilidad de mejores condiciones de vida». Sin embargo, las expectativas que motivaron el abandono del lugar de origen serían alcanzadas, según sostienen los dirigentes, por una pequeña cantidad de gente y siempre en forma aislada, y esto se debe a varias cuestiones que atañen a sus actuales condiciones de existencia. Respecto al entorno de vida, Floresta es uno de los barrios más poblados de la ciudad y, a la vez, una de las zonas con mayor déficit en los servicios públicos.

Además de vivir en condiciones precarias, los espacios donde se asientan las familias que pertenecen a la Juan Calchaquí son tierras fiscales nacionales, por lo cual ellos y los demás vecinos del barrio viven en una situación de irregularidad, vulnerabilidad y de constante tensión, por el riesgo siempre latente del desalojo. Este estado de vulnerabilidad es acompañado por la inestabilidad laboral de los miembros de la comunidad, los cuales se

---

<sup>11</sup> Para ello se hace indispensable dar pruebas fehacientes del origen de las familias (pueden ser documentos de identidad personal o del pariente ascendente, actas de nacimiento, de bautismo, etc.).

<sup>12</sup> Las experiencias migratorias de algunas de las familias miembro de la comunidad han sido abordadas en un trabajo anterior. Ver Sabio Collado (2012).



dedican principalmente a hacer “changas”, un modo informal y residual de empleo<sup>13</sup>.

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

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

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

Aluden a un momento inicial, en el cual los «vallistos»<sup>14</sup> migrantes se asentaron en lo que hoy es el barrio, mientras Floresta «era una zona rural» y cuando podían reproducirse los «lazos y prácticas comunitarias». La acuarela del barrio tenía un parecido más cercano a los lugares de origen de las familias que al de una ciudad, no solo por su paisaje rural, sino también porque allí se entramaban lazos sociales entre los originarios de los Valles Calchaquíes, aflorando prácticas típicamente «vallistas». En esos momentos, sostienen los dirigentes de la comunidad, no existían alambrados entre las casas, por lo que «casi no había separación entre un terreno y otro». Además, la vida social transcurría en un entramado denso de relaciones solidarias, en el cual se participaba de formas de vida y prácticas sociales entre vecinos oriundos de los Valles, así como también se compartían distintos eventos de la vida cotidiana, tales como bailes o el trabajo. Es así que

«cuando llegaron al lugar que actualmente ocupan, hace más de 30 años, movidos por la necesidad de trabajo, se encontraron con un campo abierto, donde podían criar animales, cultivar maíz y zapallo, manteniendo de esta forma vivas las costumbres comunitarias».

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

---

<sup>13</sup> Realizan distintos tipos de actividades u oficios, como la albañilería, herrería o electricidad, o son artesanos y peones estacionales en las producciones agropecuarias, con empleos temporarios en las cosechas o el cuidado del ganado. Comparten, así, la condición de ser «trabajadores golondrina, sin un empleo fijo o estable», que migran en busca de un jornal.

<sup>14</sup> *Vallisto* es un gentilicio que se emplea para referir a todo poblador que procede de los Valles Calchaquíes o Valle de Lerma.

Estas cercanías con la ciudad habrían producido algunos cambios, como la «mixturación» en las «tradiciones diaguitas», a la vez que tanto las personas como los espacios debieron incorporar las pautas de la vida urbana. Por un lado, los miembros de la comunidad se vieron obligados a ingresar al mercado local, haciendo principalmente “changas” y, por otro, los espacios hubieron de adecuarse a ciertos patrones y reglamentaciones urbanísticas locales. Sobre esto último, se experimentaron algunos cambios: la circunscripción y la individuación de los terrenos que cada familia ocupaba y, con ello, la masificación de los alambrados. También, las políticas de sanidad que empezaron a «prohibir cultivar y criar animales», debiendo las familias abandonar su «tradicional» forma de relacionarse con la naturaleza.

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

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

Por otro lado, el estado actual de la comunidad, resultado del avasallamiento de las fronteras y del avance de los modos de vida de la ciudad, a pesar de haber permeado los lazos sociales primigenios y “mixturado” las prácticas diaguitas, no significó para los actores sociales la pérdida de una identificación *otrificadora*:

«A pesar del choque cultural que produjo el vivir en las ciudades se mantienen las costumbres y valores en un entorno que responde a otro patrón cultural, y a pesar de ello, persiste la identidad entre sus miembros y la necesidad de agruparse »

Y es que a los individuos los unen experiencias de vida y prácticas sociales compartidas, a la vez que modos comunes de interpretar el mundo, conformando un grupo social hermanado por relaciones cercanas y solidarias donde todos se conocen.

Otro aspecto clave en esta reconfiguración de las relaciones sociales del grupo, que caracteriza este segundo momento de la comunidad, es lo que los actores conciben como «el paso de aquello que las familias mantenían, su identidad cultural, a aquello que no estaba bien definido, su identidad política». En esta reconfiguración politizada de la comunidad, los actores sociales retoman esas bases culturales previas, las resignifican y las toman como fuente de símbolos de identificación colectiva, símbolos que adquieren una dinámica propia -a la vez que son construidos en ese mismo ejercicio- volviéndose cuerpo en los actores. En esta faceta, sus miembros imprimen un sello “primordial” a las partes que constituyen el corpus de elementos distintivos de su identidad diaguita para ser reconocidos desde el Estado, siendo estos requerimientos jurídicos por él exigidos para su reconocimiento en tanto comunidad indígena.

### **Embistiendo las riveras de lo exótico, lejano y ajeno. La comunidad en combate**

Una de las batallas más importantes que la Juan Calchaqui debe librar pone, como eje de discusión, ni más ni menos que la autenticidad indígena de esta autoproclamada comunidad diaguita. En caso de aceptar la vitalidad de la identidad diaguita, la indigeneidad de la comunidad es puesta en cuestión por la ausencia de elementos valorados como “típicamente” indígenas y por habitar y vivir en la ciudad. Esto último remite, directamente, a que dentro de los estándares culturales operantes de la autenticidad indígena, un tópico nodal es el que considera a los pobladores de los ámbitos rurales como “indios reales” o potencialmente “verdaderos”, en detrimento de los urbanos, generalmente sospechados y cuestionados como indios “falsos”.

El argumento principal de ese razonamiento es aquel que sostiene que el espacio rural es el *locus* por excelencia de la indigeneidad, en tanto el ámbito urbano se conforma como espacio desmarcador de identificaciones indígenas (Escolar, 2007). Desde esta perspectiva, sobre los colectivos indígenas y sus territorios se entranan ejercicios y dinámicas de lo que Wright (2008; 2001) denomina una *política simbólica territorial*. La presencia indígena en ámbitos considerados no-indígenas conduce a lo que el autor designa como el *contrasentido histórico*, es decir, la contradicción que produce la presencia del *otro* en un ámbito históricamente configurado y definido como espacial y temporalmente alejado del *otro*.

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

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

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

Aquí, la transformación de la cultura, punto clave de este concepto en el campo académico, se volvió un recurso estratégico y útil para los dirigentes de la Juan Calchaquí a la hora de explicar que la integración y la aculturación de ciertas prácticas no justifican la negación de su cultura y, de igual manera, no significa, forzosamente, la desindianización o la pérdida de sus referentes identitarios. Por el contrario, sostienen que las mudanzas en el interior de la cultura, cuyo dinamismo consideran como inherente al proceso histórico, no son obstáculo para la existencia de una particular identidad cultural, ni inhiben a los sujetos de autoadscribirse como herederos biológicos de los diaguitas prehispánicos y como portadores culturales de las marcas diaguitas de alteridad. De esta manera, los dirigentes dialogan y discuten con las representaciones que giran alrededor de la imagen anacrónica del indígena, que considera que la única identidad legítima es aquella que “conserva” el nudo ancestral genético y cultural en su total pureza e inmutabilidad. Y esto es así porque, desde la visión nativa, la identidad, más

que una suma de elementos concretos<sup>15</sup>, es concebida y apreciada como un «sentimiento», una *distintividad/mismidad* frente a los *otros*, algo que se percibe a través de los sentidos como un modo particular de conciencia. Las *memorias* familiares cobran aquí una radical importancia.

Se podría pensar, por lo dicho anteriormente, que la *identidad diaguita* entendida en clave nativa sólo alude a la dimensión subjetiva e intersubjetiva de las identificaciones colectivas, y si bien la intención en este trabajo fue tomar distancia crítica ante concepciones sustantivistas de la identidad (es decir, aquellas que conciben que un grupo es una entidad discreta cuya identificación se asume como un conjunto de rasgos y criterios concretos de anclaje), las dinámicas mismas de demarcación de la *distintividad* tienen un sello de reificación y materialidad. Ello, porque los procesos de alterización indígena están enroscados alrededor de la obligatoriedad de los anclajes materiales, los cuales sirven como avales y evidencias concretas de tales diferencias.

### III. Los emblemas de la *identidad diaguita*, las marcas de la *distintividad* grupal

« Nosotros tenemos nuestros propios símbolos  
Y vamos a defender lo nuestro para que nadie se confunda con otro pueblo,  
Cada pueblo tiene sus propios símbolos»<sup>16</sup>.

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

Anteriormente se aludió a que el lugar de procedencia de las familias –los Valles Calchaquíes- que integran la comunidad se constituye en el criterio excluyente de pertenencia al grupo, y funciona como potencial marcador y desmarcador interno. De esto se desprende

---

<sup>15</sup> Al respecto es interesante advertir cómo, en la construcción del *corpus diaguita de identificación*, hay una voluntad firme por parte de los dirigentes de evitar convertirlo en un «listado» de elementos que avalen tal autoadscripción de una manera «folklorizada», término nativo que alude a aquellos indicadores culturales que denotan y se asientan sobre la *exoticidad* y *primitividad* o que, simplemente, reducen su indigeneidad al uso de una vestimenta, a ciertos bailes, etc.

<sup>16</sup> Entrevista realizada a E.C., dirigente de la comunidad Juan Calchaquí. Diciembre de 2011, Ciudad de Salta.

que no toda persona que vive en el barrio puede pertenecer a la comunidad sino que, por lo contrario, estos deben ser vallistos o descendientes de ellos. Sin embargo, no basta con acreditar haber nacido en los Valles para ser considerado diaguita sino que lo es quien «tiene el origen» es decir, que puede rastrear, a través de sus marcas en el cuerpo y de la «cuestión cultural», los vínculos con el pasado profundo de sus «ancestros».

### **El «saber práctico» y el «modo de vida» diaguita**

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

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

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

Entre uno de los principales argumentos de este rescate positivo está presente la idea de que, allí, la disponibilidad de la naturaleza y de los conocimientos y habilidades hechas cuerpo en

los vallistos para la labranza y la cría de animales<sup>17</sup>, permiten asegurar lo que en la ciudad es una preocupación cotidiana: la comida de todos los días.

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

En relación al vínculo entre el espacio abandonado y el nuevo espacio ocupado, los dirigentes construyen los argumentos a partir de los cuales consideran una no-ruptura entre las formas de habitar el espacio urbano y el espacio rural, al ser las memorias reservorios de conocimientos y praxis concreta de trabajar la tierra, cultivar y criar animales, a la vez que esas prácticas son invocadas como “evidencias” concretas de su continuidad con los «antepasados». Y ello no solo por ser migrantes del lugar de los «ancestros», sino también por llevarlas en la sangre como marcas de su identidad diaguita.

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

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

El «espíritu» diaguita se desprende de experiencias históricas en la larga duración, que desde la configuración de interpretación nativa acerca de ese pasado -representación social del desde los espacios de la no-oficialidad- estuvo atravesada por «muchas peleas y demasiadas guerras». Primero, la guerra contra los incas; después, las tres grandes guerras contra los españoles, para finalmente embarcarse en la guerra de independencia y contra el poder central de Buenos Aires durante la secesión. Durante los últimos dos siglos, las batallas libradas por el pueblo diaguita se despliegan sobre un escenario donde, por un lado, se iniciaron planes

---

<sup>17</sup> Esta «habilidad» hecha cuerpo es el motivo por el cual –y según ellos mismos- los «vallistos» son demandados en el pasado y en el presente para realizar tareas vinculadas al mundo rural y a la construcción, es decir, sus labores estuvieron y están vinculadas a tareas que requieren «de poca especialización técnica», en las que predominaban actividades que requieren para su ejecución de una particular “destreza”.

sistemáticos de borradura de las identificaciones indígenas y, por otro, se puso en juego –y lo sigue estando- ni más ni menos que el sustrato físico de las comunidades, y con ello las fuentes de su subsistencia, la tierra.

¿Pero cuáles fueron los motivos por los que estos espacios, puntos espaciales de anclajes de su indigeneidad, se convirtieron en escenarios de tan complejos enfrentamientos y de un despliegue tal de estrategias para desactivar las memorias indígenas y la borradura de las identificaciones y la cultura indígena diaguita? El *modo de ser* del diaguita jugó un papel nodal, pues este pueblo, constituido por hombres guerreros de naturaleza y de experiencia, resistieron y desafiaron hasta al más violento ataque del “otro”. Esto determinó que, tanto los españoles como luego los criollos, se asentaran de forma más extensa en los Valles por ser una zona muy peligrosa. Además, como los antepasados eran tan bravos y guerreros, y las estrategias de los invasores eran particulares según cada pueblo, los “otros” hicieron uso de diferentes estrategias para la pacificación y expropiación de las tierras.

Sin embargo, aunque el pueblo diaguita sufrió diferentes «procesos de aculturación», a pesar de haber sido atropellado en nombre de diversos procesos históricos e, incluso, de haber ido «incorporando» en ese transcurso «costumbres de origen criollo o europeo», las comunidades diaguitas aún hoy «conservan mucho de los antiguos y se mantuvieron firmes conservando los saberes y cultura que los identifica», incluidas las comunidades, como Juan Calchaquí, que se hallan asentadas fuera de su ubicación original.

Y si bien en el devenir histórico los ancestros diaguitas se enfrentaron a diversos actores, como ya se mencionó, su batalla más grande fue resistir al silencio y a la invisibilización impuestos desde los sectores dominantes. Estas prácticas resistentes se entramaron a través de distintas estrategias nativas, asentadas en una labor minuciosa de rescate y revitalización de las memorias colectivas. Asimismo, en las prácticas que constituyen las marcas diaguitas de alteridad y sobre ellas se erigieron los procesos organizativos orientados a la defensa de la identidad diaguita.

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

Al inicio de este trabajo se partió de considerar que la constitución de una identidad grupal se nutre al establecer una particular relación con el pasado y el origen común, anclado ello en una dimensión temporo-espacial considerada unívocamente compartida. En el caso que aquí nos ocupa, la comunidad diaguita Juan Calchaquí encuentra su punto de origen en el escenario de los Valles Calchaquíes y en el pasado prehispánico.



Desde este punto de partida, su presente se entrama en una íntima relación con esa dimensión profunda del pasado con la cual los actores sociales edifican un trazo genealógico. De allí se desprenden, por un lado, la construcción de las marcas culturales, es decir, símbolos, prácticas y narrativas, los cuales se constituyen y transforman en emblemas diaguitas de alteridad y, por otro, la constitución del relato nativo del pasado.

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

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

El *horizonte ancestral del pasado*, acontece en un espacio de *proyección ideal* de vida de las comunidades diaguitas, el cual remite a los tiempos inmemoriales, a los orígenes. Esta representación del *paisaje diaguita original* remite, a su vez, a una romantizada acuarela, donde la vida social transcurría en un entramado de relaciones comunitarias y horizontales, las cuales eran articuladas bajo principios de solidaridad social y aunadas en un horizonte cultural compartido. El modo en que estas comunidades *estaban* en el mundo se anclaba en una relación concreta y directa con la naturaleza y con la tierra. Ese lazo se sustanciaba en *el saber práctico* de los colectivos en relación a los conocimientos y praxis del mundo rural, las actividades de labranza y la crianza de animales.

El *horizonte lejano de pasado* es la proyección de un pasado de experiencias acontecidas en los Valles y compartidas por las generaciones ascendentes de las familias que integran la

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

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

El tránsito hacia la *segunda estampa* del barrio, refiere a una reestructuración de los modos de vida de las familias, las cuales se ven reacomodadas a los espacios y formas de vida urbana. Estos vallistos se encontraron, entonces, frente a una situación de *segregación social*, asociada a condiciones de vida precarias, donde ni siquiera era posible proveer el plato de comida de cada día. Estas *nuevas condiciones* de existir habilitaron una operación de resignificación del pasado, donde el espacio, los saberes y praxis que moldeaban los modos de vida en el *mundo rural*, fueron recuperados y positivados.

Así, en este *horizonte cercano* se abren las puertas para repensar el *pasado* y la *identidad colectiva* y nos permite, a la vez, comprender las sendas recorridas por la comunidad Juan

Calchaquí durante la última década. Refiere a las *acciones concretas de* los actores orientadas a la consolidación de un *proceso organizativo diaguita* y el ingreso a las arenas de lucha política por el reconocimiento de su identidad diaguita y de sus derechos consagrados, canalizando sus energías hacia la construcción de un modo *otro* de habitar y estar en el mundo, buscando trastocar sus condiciones *históricas* de exclusión, violencia y despojo.

De este modo, podría pensarse un *cuarto horizonte*, en el que el *pasado ancestral* es *recuperado, resignificado, revalorizado* en el *presente* y convertido en *proyecto de vida futuro*. Este plan de *futuro*, anclado en las *representaciones del pasado profundo*, busca rescatar y reconstruir los tejidos sociales comunitarios y solidarios primigenios, rearmar la “gran y unida nación diaguita” y recuperar los lazos primordiales y distintivos de su indigeneidad, entramados entre los hombres, la naturaleza y su territorio.

El lugar donde esta *comunidad futura* puede materializarse y existir como tal, es en esa *territorialidad ancestral*. Espacio donde se interceptan las diferentes temporalidades de la memoria colectiva, donde se localiza y ancla el *origen cultural diaguita*. Es allí donde lo que podríamos llamar la *utopía Calchaquí*, podría cobrar vida.

## V. Bibliografía citada

Bazurco, M. 2006. “En busca de la teoría de la etnicidad”. En Bazurco Ossorio, M. (compilador). *Yo soy más indio que tú. Resignificando la etnicidad*. Abya Yala. Quito.

Berger, P. y Luckmann, T. 2008. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores. Buenos Aires

Briones, C. 1998. *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones Del Sol. Buenos Aires.

Candau, J. 2001. *Memoria e Identidad*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.

Escolar, D. 2007. *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpes y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo. Buenos Aires.

Hall, S.; Du Gay, P. 2003. *Cuestiones de Identidad Cultural*. Amorrortu. Buenos Aires.

Jelin, E. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI. Madrid.

Pacheco de Oliveira, J. 2010. “¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil”. *Revista Desacatos* n° 33: 13-32. ISSN 1405-9274. Río de Janeiro.

Rodríguez, L. 2008a. *Después de las desnaturalizaciones. Transformaciones socio-económicas y étnicas al sur del Valle Calchaquí. Santa María, fines del SXVII-fines SXVIII*. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

-----2008b. “¿Mestizos o indios puros? El valle Calchaquí y los primeros antropólogos”. *Revista Avá* n° 13, Posadas, Misiones. Versión on-line: <http://www.scielo.org.ar>

Sabio Collado, M. V. 2012. *La comunidad Juan Calchaquí de Floresta, Ciudad de Salta. Vitalizando el pasado y forjando el devenir diaguita*. Tesis de Licenciatura en antropología. Universidad Nacional de Salta, Ciudad de Salta

Villagrán, A. 2011. *El héroe Martín Miguel de Güemes: entre narrativa histórica, ceremonia conmemorativa y memorias gauchas. Una aproximación a tres formas sociales de producción y apropiación del pasado en Salta*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de Buenos Aires. Buenos Aires.

-----2010. “El héroe gaucho inmortal”. Informe final de Estancia de Investigación. Centro de Investigación y Estudios superiores en Antropología social (CIESAS), Unidad Sureste, Chiapas, México. San Cristóbal de las casas.

Wright, P. 2008. “Desplazamientos fundacionales”. En: *Ser-en-el-Sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Biblos. Buenos Aires

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

Yudi, J. 2009. “Entre cholos y coyas: Reflexiones en torno a la etnicidad en la Provincia de Salta”. Ponencia presentada en XXVII Congreso ALAS, Buenos Aires.