

Somos indios civilizados. La (in)visibilización de la identidad aborígen en Catamarca.

Cynthia Pizarro¹

Resumen

Si bien la identidad indígena ha sido invisibilizada por los discursos hegemónicos nacionales, regionales y provinciales, la manera en que los pobladores actuales del Valle de Catamarca se refieren a pertenencias y filiaciones a una posible identidad aborígen es ambigua. En este artículo analizo los relatos locales sobre el pasado que fueron construidos durante el trabajo de campo etnográfico que realicé en la zona entre 1992 y 2000. Identifico tres vías diferentes de topicalización de vínculos y descendencias relacionadas con “los indios”. Existe una noción de ancestría fundamentalmente espacial, basada en la idea de que *estuvieron aquí*. Existe también una de anclaje temporal, que remite a la idea de “son los que corresponden al *tiempo de antes*”. En tercer lugar, emerge también una ligazón más sustancial, conectada a *descendemos de ellos*. Señalo que estas tres formas se combinan dando por resultado ideas de ancestría variadas y complejas. Finalmente, argumento que en la provincia de Catamarca, así como en otras provincias del noroeste argentino, lo “indígena” del “mestizaje” - que en ciertas retóricas pretende ser negado u obliterado - es a veces celebrado como las *raíces* de las *viejas culturas*, del *ser provincial*, constituyendo una marca de distintividad regional frente a la homogeneidad nacional.

Palabras clave: identidad - aboriginalidad - (in)visibilidad - Catamarca - distintividad regional

Abstract

Although indigenous identity has been set (un)visible by national, regional and provincial discourses, the way in which actual inhabitants of the Valle de Catamarca refer to belongings and filiations to a possible aboriginal identity is ambiguous. In this paper I analyze local stories about the past which were constructed during my ethnographical fieldwork in the area between 1992 and 2000. I identify three different

ways in which relations and descent related to the “indians” are spoken about. There is a notion of ancestorship which is mainly spatial, based on the idea that *they were here*. There is also one temporally anchored, which refers to the idea that “they are the ones corresponding to *a long time ago*”. Thirdly, a more substantial connection arises, tied to *we are their descendents*. I remark that these three ways interrelate into complex and various ideas of ancestorship. Finally, I argue that in the Provincia de Catamarca, as well as in other provinces of the Argentine northwest region, the “indigenous” aspect of the “mestizo-ness” – which certain rhetorics try to deny or obliterate – is sometimes celebrated as the *roots of the old cultures, of the provincial being*, thus becoming a mark of regional distinctiveness upon national homogeneity.

Key words: identity – aboriginality- (un)visibleness – Catamarca - regional distinctiveness

Introducción

La instalación de lo indígena como un tema de la agenda social, cultural y política en Argentina durante la década de 1990 ha estado acompañado por la rearticulación de identificaciones indígenas, que no sólo pusieron en cuestión la pretendida invisibilidad² de los indígenas y la pretendida homogeneidad cultural de la nación postulada por la retórica hegemónica, sino que también ganaron el reconocimiento del estado. Distintos autores señalan que esta invisibilización de lo indígena implicó su construcción como una tensión ausente, latente, no reconocida, un punto de referencia para dichas retóricas (Briones, 2006; Gordillo y Hirsch, 2003; Lazzari, 2003).

Paralelamente, el acoso fantasmagórico de lo indígena adquiere distintos matices en Argentina. Por un lado, existen categorías que nunca perdieron vigencia tales como guaraní (Hirsch, 2003), mapuche (Briones, 2003), toba y wichi (Gordillo, 2003), y que persistieron a pesar de las campañas al “desierto patagónico” y al “desierto verde” del siglo XIX. Por otro lado, los grupos que re-emergieron durante la década de 1990 son algunos que se consideraron extintos durante el proceso de formación y consolidación del estado nacional, tales como los ranqülche (Lazzari,

2003). Pero más llamativo es el caso de re-emergencias identitarias cuyos referentes remiten a grupos aborígenes que se suponían mestizados o extintos durante la colonización española. En este último grupo, se ubican los amaichas, los huarpes y los kollas analizados por Domínguez (2002), Escolar (2003), Isla (2002) y Schwittay (2003).

En este contexto, nuevas re-emergencias indígenas de grupos que se suponían extintos o mestizados están ocurriendo en la actualidad en distintos puntos del país. En la provincia de Catamarca³, la identidad indígena de por lo menos diez comunidades ubicadas en las zonas de los Valles Calchaquíes y de Puna, está siendo promovida como vía de acceso de sus habitantes a los derechos especiales reconocidos para los Pueblos Indígenas por la Constitución Nacional.

Sin embargo, los habitantes de un área rural del Valle de Catamarca emplazado en el Departamento Capayán⁴, en el centro del territorio provincial—área que estuvo poblada por numerosos grupos indígenas en el momento de la conquista y colonización—no buscan un mejor posicionamiento en las arenas locales apelando a una autoidentificación “indígena”. A pesar de que los pobladores locales acumularon experiencias de opresión a lo largo de su existencia como alteridades históricas (Segato, 1997), lo cierto es que —hasta el momento— no han apelado a una posible ascendencia indígena para denunciar su situación de subalternidad.

Si bien durante el trabajo de campo que desarrollamos entre 1992 y 2000⁵ los lugareños valoraron sus posibilidades presentes y futuras a través de sus relatos sobre el pasado local, nos intrigaba saber por qué algunos cuestionaron las supuestas “bondades del progreso” (Pizarro, 2000) pero no discutieron procesos más antiguos de des-marcación, adoptando la versión hegemónica del “mestizaje” característico de Catamarca y de otras provincias del noroeste argentino. A raíz de la indagación sobre esta pregunta, hemos planteado en otra oportunidad (Pizarro, 2006 a) que los cuestionamientos a los procesos de expansión de la frontera agropecuaria y de intensificación de la agricultura capitalista que se dieron en la zona a partir de la década de 1960 fueron realizados por aquellos lugareños que se vieron más perjudicados por los mismos. Sin embargo, estos cuestionamientos no plantearon que las condiciones de opresión denunciadas se podrían deber a desigualdades y conflictos étnicos preexistentes, como sucede en la actualidad en otros lugares de la provincia de

Catamarca, de Argentina y de América Latina. Más bien, los habitantes que denunciaron los embates del progreso plantearon las causas de la situación en clave de diferencias de clase, argumentando sus derechos a ser incluidos en el mapa social del desarrollo al plantear que sus antepasados habían sido españoles que se instalaron en la zona desde hacía por lo menos dos centurias. De esta forma, antes que reivindicar su condición de opresión por el hecho de ser descendientes de los indígenas que habitaban la zona, destacaron lo blanco de sus antecesores criollos –es decir, lo “español” de la matriz hispano-indígena a la que hace referencia Martínez Sarasola (1992).

De hecho, este *progreso*⁶ que hoy es denunciado por algunos habitantes como el motivo de su actual estado de pobreza y de exclusión, benefició a un grupo de lugareños descendientes de los *patrones* –grupo conformado por las élites provinciales tradicionales-, de algunos inmigrantes ultramarinos que arribaron a la región a fines del siglo XIX y de algunos *capataces* que lograron cierto ascenso social durante el siglo XX. Por el otro lado, aquellos que continuaron siendo los *pobrecitos* construyeron como lugares deseables de identificación los colectivos *gente de campo* y *trabajadores* (Pizarro, 2006 b).

De este modo, las diferencias al interior de un mismo grupo poblacional que autoadscribe al mestizaje cultural son tematizadas en términos de diferencias de clase, mientras que se oblitera la incidencia en esta matriz poblacional de contingentes aborígenes, de la época de la conquista española, y europeos, de la época de la inmigración ultramarina de fines del siglo XIX (ibidem). Se podría concluir prematuramente que no existen políticas de identidad (Hill y Wilson, 2003) a nivel local que cuestionen las políticas identitarias hegemónicas que postulan la invisibilización de los indios en Catamarca. Sin embargo, durante nuestra investigación hemos encontrado que este olvido estratégico, esta minimización y/o negación de los locus identitarios indígenas como lugares de adscripción deseable para los lugareños presenta grises y matices en sus relatos sobre el pasado. Para dar textura a estas ambigüedades analizaremos en esta ocasión de qué manera se tematizan socialmente las pertenencias y filiaciones a una posible identidad aborígen en un contexto en donde

el aporte indígena a la matriz poblacional local ha sido obliterado, minimizado o negado.

La (in)visibilización de los indios en el Valle de Catamarca

Expuestos en las vitrinas del *Museo Calchaquí* –expresión popular con que se conoce al Museo Adán Quiroga ubicado en el centro de la ciudad capital de Catamarca– los restos de antiguos habitantes de la provincia atestiguan la existencia del componente indígena en la historia del actual territorio provincial. Calchaquíes son los valles cuyo extremo sur atraviesa dicho territorio. Juan Calchaquí es el nombre de uno de los caciques que resistieron a la conquista española durante el siglo XVII, impidiendo la fundación de la ciudad de Catamarca (Bazán, 1996; Lorandi, 1988). “Diaguitas” y “calchaquíes” son los nombres con los que se designa a los grupos aborígenes que habitaron el suelo catamarqueño (Cruz, 1994; Lorandi y Boixadós, 1988).

San Fernando del Valle de Catamarca fue fundada en dicho Valle, constituyéndose en el epicentro desde el cual los españoles vencieron las rebeliones indígenas en los Valles Calchaquíes durante el siglo XVII. Sacralizados como acervo de la esencia provincial, pero inhabilitados para existir en el presente, “los indios catamarqueños” ingresan en los imaginarios locales como los antiguos habitantes del territorio que devendría provincia de la República Argentina en el siglo XIX. Antiguos habitantes sí, pero extintos o mestizados. Esta retórica de la invisibilidad de los indios de Catamarca propone que los “belicosos calchaquíes” desaparecieron luego de sus confrontaciones con los españoles y, también, que los indios del Valle de Catamarca⁷ –cuyos nombres no trascendieron posiblemente debido a su escasa conflictividad– se mezclaron con la población hispana, desapareciendo toda marca de pertenencia indígena en el seno de una matriz poblacional mestiza (de la Orden de Peracca, 2003).

En el marco de su integración en la nación Argentina, la provincialidad catamarqueña estuvo atravesada por similares avatares de negación de la aboriginalidad⁸. Frente a otros enclaves en donde los indígenas eran amenazas bárbaras presentes –como las regiones del Chaco y de Pampa-Patagonia–, Catamarca, así como otras provincias del noroeste argentino, podía erigirse como un bastión de

siglos de civilización hispana, que había conjurado el fantasma de los habitantes indígenas. Durante el siglo XIX las élites de poder provinciales ya se habían asentado en la ciudad de Catamarca, invocando el poder de la Virgen del Valle como convocante de una urbanización que durante las primeras épocas de la conquista se hallaba dispersa en las áreas rurales de la zona centro y norte del Valle (Lorandi y Schaposchnik, 1990). Esta Virgen, *la única morena, la Virgen de los Indios*, se erigió como símbolo de la sumisión indígena a los estamentos de poder hispanos.

Abierta a las corrientes migratorias que poblarían y civilizarían las áreas marginales y rurales del territorio nacional, la provincia recibió a contingentes de inmigrantes ultramarinos que se aliaron con las élites locales (Anello, 2000; INDEC 1982). La población rural del Valle de Catamarca cobijó en su seno las diferencias tolerables de italianos, españoles y *turcos*, que desde los pueblos asentados a lo largo del ferrocarril dinamizarían la economía local. Si por un lado la provincia de Catamarca agonizaba en su inserción desfavorable en el proyecto agroexportador de la Argentina, en el interior de su territorio las operaciones clasificatorias de su población incorporaban a los contingentes migratorios que, al mixturarse con las familias *patricias*, incorporarían a la civilización a la ruralidad provinciana en nombre del estado provincial. Esta población rural estaba conformada por criollos-gauchos que, a diferencia de las élites *patricias* e inmigrantes, eran considerados más mestizos que blancos, más provincianos que argentinos, más bárbaros que civilizados, más tradicionales que modernos.

La zona sur del Valle de Catamarca⁹ es, según los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda de 1980 (INDEC, 1982), una región agropecuaria cuya población se asienta en pueblos de entre 500 y 1000 habitantes, y puestos o parajes que aglutinan población rural dispersa de hasta 200 personas. La estructura social agraria de esta región está atravesada por desigualdades que históricamente delinearon fronteras de exclusión (Pizarro, 2002). En los pueblos residen algunas familias que orgullosamente esgrimen una genealogía que da cuenta de la alianza entre la prosapia provincial criolla-hispana con los inmigrantes de fines del siglo XIX. Estas familias conforman élites locales que a lo largo de sus trayectorias articularon a la población rural dispersa como mano de obra para sus fincas. Por otra parte, conformaron redes de poder que

mediatizaron la incorporación de estas áreas marginales en la geografía estatal provincial y en la civilización durante las primeras décadas del siglo XX.

Chumbicha, Huillapima y Coneta son los nombres de algunos pueblos de esta área que remiten a una toponimia indígena. Sin embargo, su población lejos está de adscribir a una posible identidad aborígen. Muchos son los restos arqueológicos que se encuentran en las inmediaciones de estos pueblos y en las laderas de las montañas cercanas. Pero la filiación con los indios que habitaron en la zona está cortada (Visacovsky, 2002). La acumulación histórica de experiencias de opresión de los habitantes que no forman parte de las élites es explicada por los nativos en términos de sus trayectorias como campesinos y no como indios.

Sin embargo, la invisibilización de la identidad indígena en los relatos nativos presenta matices y ambigüedades. Si bien el punto de vista de los lugareños re-centra narrativas hegemónicas de obliteración y minimización del aporte indígena a la matriz poblacional del área, existe una re-significación de estas políticas identitarias (Hill y Wilson, 2003). A fin de mostrar que la noción local de lo indígena es construida de una manera multiacentuada (Fairclough, 1992), analizaremos el papel de las pertenencias y presencias indígenas en los relatos locales sobre el pasado. Nos interesa identificar las estrategias de distanciamiento y los resquicios de acercamiento (Briones, 1988) con una pertenencia que en principio se construye como irremediamente otra. Para ello, no sólo nos abocaremos al análisis de los múltiples sentidos que tiene la noción *indio* en los relatos nativos sino que los vincularemos con distintas retóricas que los atraviesan.

Veremos que en los relatos sobre el pasado, lo antiguo cobra diversos matices, según cómo se tematizan los vínculos con los *indios*. Nos interesará mostrar que estos matices y ambigüedades a menudo remiten a tres formas o vías diferentes de topicalización de vínculos y descendencias – formas o vías que se combinan, dando por resultado ideas de ancestría variadas y complejas. Nos referimos a que existe una noción de ancestría fundamentalmente espacial, basada en la idea de que *estuvieron aquí*. Existe también una de anclaje temporal, que remite a la idea de “son los que corresponden al *tiempo de antes*”. Por último, emerge también una ligazón más sustancial, en el sentido de Alonso (1994), ligada a que *descendemos de ellos*. Estas tres formas o vías pueden o no complementarse, lo que permite por ejemplo que

descendientes de inmigrantes puedan hablar eventualmente de *los indios* como *nuestros antepasados*, mayormente en un sentido espacial o temporal.

Los indios que vivían aquí a través de sus restos arqueológicos

La denominación *los antiguos*¹⁰ se refiere a *los indios* que vivieron en el área bajo estudio durante tiempos prehispánicos. Cuando hacemos referencia a los indios que vivían *aquí*, apuntamos a mostrar que los lugareños marcan que los indios compartieron el mismo espacio en el pasado, lo cual no implica que los consideren sus antepasados. Antes bien, tiende a señalarse una fractura radical que confina a los *restos* arqueológicos a una pre-historia con la que los habitantes actuales no tienen ningún vínculo, salvo a través de los restos materiales que se encuentran en la zona.

Así, los pobladores actuales de Coneta y Miraflores reconocen que los lugares en donde ellos viven actualmente antes habían estado habitados por indios. Además de encontrar *cosas de indios*, algunos lugareños salían a buscarlas junto con otros vecinos. La búsqueda de piezas arqueológicas por parte de los habitantes de estos pueblos a mediados del siglo XX no sólo estaba motivada por intereses locales, sino que también fue promovida desde la capital de la provincia, como una forma de recuperar los testimonios del pasado calchaquí para cristalizarlo en el panteón de la pre-historia provincial frente a los coleccionistas privados que venían de Buenos Aires.

Así, Carlos Villafuerte ([1968]1988), un intelectual catamarqueño, relata que en 1937 Fray Salvador Narvaez inauguró un local en el centro de la ciudad para exponer piezas arqueológicas provenientes del interior de la provincia. En 1943 las piezas fueron trasladadas al actual local que lleva el nombre de Adán Quiroga, otro intelectual apasionado por la arqueología “calchaquí” de fines del siglo XIX. Villafañe (op. cit.), luego de mencionar distintos sitios arqueológicos ubicados en los Valles Calchaquíes -territorio en donde localiza a la “cultura diaguita”-, remarca que la misma era la que mayor desarrollo e importancia había tenido en la provincia y, por otro lado, que algunos “rasgos” de dicha cultura se encontraban aún presentes. Así, aún dentro de un contexto general de invisibilidad de lo indígena, la geografía provincial de inclusión catamarqueña delineaba algunos lugares, los Valles

Calchaquíes, como tropos factibles de convertirse en territorios de una adscripción diaguita¹¹.

Por otra parte, Villafañe (op. cit.) incorpora a Miraflores entre los pueblos de “tierras diaguitas” recorridos por el Padre Narváez. Si bien los pobladores de esta localidad no mencionan específicamente el paso del Padre Narváez por la zona, es muy probable que la búsqueda de *cosas de indios* a mediados del siglo XX hubiera estado promovida tanto por los coleccionistas porteños como por este afán reivindicatorio provincial –así como de otras provincias del noroeste argentino- del patrimonio arqueológico local que se consideraba estaba siendo expropiado hacia museos de otras provincias –particularmente de La Plata y de la ciudad de Buenos Aires. Así, en el marco de una retórica provincial de “rescate” de los testimonios de las “viejas culturas provincianas”, no sorprende el interés de los habitantes del área en estudio por los restos arqueológicos como epítome de *los antiguos*.

Algunos vecinos de la localidad de Coneta señalaron que el origen del nombre de su pueblo está vinculado con los indios que allí habitaban, ya que *Coneta* era el nombre de un *cacique*. Otras personas con las que conversamos hicieron referencia a que antiguamente habían vivido *diaguitas* en donde actualmente están sus pueblos, también algunos lugareños señalaban que los indios vivían más arriba, sobre la ladera de los cerros, cerca de los cursos de agua. De esta forma algunos lugareños asimilaban a *los indios* y a *los antiguos* con la forma de vida *de campo* y con *los cerros*.

Así, los vecinos de estos pueblos incorporaron a los indios en el pasado del espacio vivido. También se refirieron a ellos como las raíces o hitos fundacionales de los pueblos. Esto se manifiesta fuertemente cuando se señala que los huesos que se hallaron debajo de la plaza principal de Coneta, ubicada enfrente de la iglesia, podrían ser evidencia de la existencia de un cementerio indígena.

Hasta aquí hemos visto una de las modalidades a través de las cuales los actuales pobladores del área en estudio tematizaron la noción de ancestría. El reconocimiento de que la zona estuvo habitada por indios remite a un vínculo fundamentalmente espacial. Dicho vínculo, sin embargo, no implica que la gente se sienta “descendiente de” los antiguos, aún cuando hubieran compartido el mismo espacio. Así, aún cuando los vecinos de Miraflores y Coneta remiten reiteradamente a

la existencia de *restos* arqueológicos para avalar que la zona estuvo habitada por indígenas, la distancia postulada entre los pobladores actuales y *los indios* es muy marcada, operando como quiebre tajante respecto de una posible adscripción genealógica. De este modo, se reedita la retórica hegemónica nacional, regional y provincial que plantea que, si bien los indios vivieron *aquí*, son bien “otros” y “distintos” que los habitantes actuales. En otras palabras, la distancia entre los *indios* y el presente es absoluta, siendo confinados los *indios*, al igual que sus *restos*, a la prehistoria no sólo provincial, sino también local. Por otra parte, cabe señalar que, en la medida en que los propios pobladores dicen que indios eran los de antes, están planteando que ahora son catamarqueños argentinos, incorporándose por lo tanto en el colectivo de identificación nacional como miembros de la comunidad imaginada (Anderson, 1990) argentina.

La posible filiación aborígen: Acercamientos problemáticos y problematizados

Hemos visto que los pobladores actuales se refieren *los indios que habitaban aquí* mayormente como sus antecesores espaciales. Sin embargo, el vínculo con los *indios* tiene sus matices cuando se pondera la posibilidad de que también sean sus ancestros temporal y sustancialmente hablando. Tal es el caso de Rosa Avalos de Barros¹², vecina de Coneta, cuyo relato a primera vista puede resultar un poco contradictorio¹³:

Tengo un sobrino mío, dice que estaba la madre ahí, que le preguntan "¿Aquí son los mapuche?". "Bueno, nosotros descendemos de ellos, nosotros somos indios, somos indios nosotros también, civilizados, ya somos civilizados". "Pero" dice, "señorita, si todos nosotros somos indios, alguno sabrá ser italiano, alguno (...)", decía, "pero en mi casa papá es indio, papá es de descendencia india" y dice mi cuñada que se quería morir cuando le dice que éramos. Y si somos indios, m'hija, que somos indios civilizados ya somos de otra época nosotros, no somos de la época de ellos. Sí, creo que existen algunos indios creo yo.

- ¿Pero así como vivían antes?

Ah, no, ya no, acá ya se ha perdido todo eso. Ya no es tanto, ya no es, ya es todo civilizado es más, la parte que han pasado de los indios, cómo vivían (...) Salta, no sé si usted ha visto la parte que ha pasado de documental, pero eso existe dice que de ahí venía el cólera ¿ha visto?, de toda esa parte, viven todavía indios, porque yo lo he visto pasar este, en el verano lo he visto pasar a todo. Viera, uno dice horrible pero son humanos, que están algunos chiquitos, desnutridos, qué sé yo, que no tienen qué comer, pero la cara de ellos es horrible, las madres, todo eso le digo yo, que para esa parte existen todavía indios, pero acá no.

- ¿No, acá no?

No, para acá no, ya, ya se ha perdido. Por supuesto que hemos quedado nosotros, como yo les digo a los chicos, nosotros somos indios, somos indios nosotros.

En este fragmento doña Rosa re-centra en su discurso el peso de los estereotipos con que el sentido común local “invisibiliza” la ascendencia indígena, señalando la vergüenza que le dio a su cuñada el hecho que su sobrino dijera en la escuela que su padre *es de descendencia india*. En la voz del niño, se pone en cuestión la metonimia identificatoria (Williams, 1989) hegemónica que desmarca a la población indígena como un tropo de adscripción identitaria legítimo para la población local. A través de su sobrino, Rosa pone en evidencia la arbitraria maquinaria de diferenciación (Briones, 2006) que otorga ventaja comparativa a identificarse como “inmigrantes”, mientras hacerlo como “indígenas” es algo vergonzoso, produciendo una incomodidad en la madre del niño por ser algo que no se puede decir. Aquí se hace evidente la retórica nacional que ubica en un lugar de preferencia a los “inmigrantes” frente a los “indios”, tomando la forma de que sus vínculos con la población actual tienden a ser obliterados.

Sin embargo, doña Rosa se posiciona frente a esta inhabilitación de la autoadscripción indígena señalando que *somos indios*. Paradójicamente, aún cuando cuestiona la retórica de la extinción de lo indígena, lo hace desde una retórica civilizatoria, destacando que ya son *indios civilizados*¹⁴, *de otra época*. Así, la filiación con los antepasados indígenas está fracturada por la incidencia des-indigenizante de la civilización, la que trazaría una frontera temporal que atraviesa radicalmente el sentimiento de devenir entre *la época de ellos*-los indios- y la época de los habitantes actuales.

Esta fractura civilizatoria marca un corte en la “forma de vida”, en los rasgos culturales que es lo que, supuestamente, debería vincular al nosotros actual con sus ancestros. Esta maquinaria de diferenciación distingue y privilegia lo normal-civilizado por sobre lo anormal-indígena y, también, lo actual-moderno-avanzado por sobre lo pasado-retrasado-indígena reforzada por los discursos mediáticos que pusieron en la agenda pública la forma de vida de algunos grupos aborígenes chaqueños a raíz de la epidemia de cólera de principios de la década de 1990, discursos

que posiblemente sean el referente del relato de doña Rosa del documental sobre los indios de Salta.

Estos indios contemporáneos son caracterizados por Rosa como *horribles pero humanos*. La frontera radical civilizatoria atraviesa ya no solamente la línea del tiempo marcando una fractura entre el pasado y el presente local, sino el espacio social que adscribe a ciertas regiones del chaco salteño el locus de los indios-bárbaros-salvajes contemporáneos. De este modo, Rosa plantea que los “indios de aquí” no son indios-salvajes como los del chaco-salteño, reproduciendo oblicuamente la retórica de la diferencia entre los grupos indígenas sedentarios-agroalfareros-andinos y los nómades-cazadores recolectores-chaqueños (Palomeque, 2000). Sin embargo, a pesar de los quiebres, Rosa no niega la filiación. En todo caso, el doble estándar que lleva a evaluar los cambios indígenas como des-indianización—contracara conceptual de la ideología de blanqueamiento—, hace que Rosa siga en su filiación enfatizando más las discontinuidades que las continuidades.

Desde el sentido común local, entonces, se traza una compleja maquinaria de diferenciación que plantea distintos tipos de otros internos en la comunidad local imaginada (Anderson, 1990) de acuerdo a la retórica civilizatoria. Mientras que el componente indígena es más reconocido cuando se tematiza una filiación temporal de descendencia que cuando se tematiza un vínculo espacial de co-habitación, se lo reconoce con vergüenza frente a otros “otros” internos no vergonzantes tales como los inmigrantes. Pero aún dentro de lo indígena, se establecen graduaciones que marcan la diferencia temporal entre los indios de antes y los habitantes locales y, paralelamente, entre los indios locales y los de Salta.

Así como doña Rosa enfatiza en su filiación discontinuidades culturales, re-centrando la retórica civilizatoria, en otros relatos la filiación se relativiza señalando diferencias biológicas entre *los indios* y los actuales pobladores, marcando diferencias racializadas. Así, algunos de los entrevistados se consideran como descendientes de *raza india*. Según Don Carmen Sosa los pobladores actuales, son una *cruza*:

- ¿Qué indios eran (los que vivían en Miraflores)?

Ay no sé, claro después (...) ya se han afincado por ahí acá los humanos (...) claro la gente esta (los indios) (...) la Biblia, cristianos no eran, no confesaban ni comulgaban ni bueno nada. Esa gente (los indios) ya se ha ido (...) a otras naciones y se han quedado nomás ahí al norte, Jujuy, Ledesma, ahí ya hay cruza pero indios de antes puros no.

- *Indios puros ya no*
 No, ya no, tal vez habrá para otras naciones pero para el norte hay cruza.
 - *¿Y acá hubo cruza por esta zona?*
 Bueno, aquí no.
 - *¿No?*
 No, claro en Jujuy, Salta, Tartagal todo eso, al norte, Tucumán, el araucano, bueno, esos rasgos
 - *¿Acá no hay nadie que sea descendiente de indios?*
 No, no, no, aquí no. Hay por ahí familias que usted ve una persona, (...) usted los ve, mira, son indios ya en el corte de cara, las orejas, todo igual que el indio
 - *¿Cómo es el corte de cara de ...?*
 Y bueno es más caretón, ¿no? No es igual que nosotros, caretón, negro, orejudo, la mirada todo eso (...) descendencia de indios ve, que los antepasados han sido indios, ya ha venido de la madre, ha venido del padre, habrá tenido una cruza vaya a saber, y bueno sale alguno así (...) este hombre ya le digo (...) el padre también (...) el abuelo mío (...) así algo de indio (...) la facción de la cara grueso, no igual que el humano que ahora ya tiene otro modo de ser.

En este fragmento aparecen algunos elementos vinculados con la clasificación de los indios según una pertenencia racializada, definida a través de un conjunto de rasgos físicos pero sobre todo a partir de una idea de pureza. Esta caracterización de los indios *puros* o *mestizados* y *cruzados* según su *raza* se condice con el estereotipo racista propio del discurso evolucionista-naturalista del siglo XIX que fue re-centrado en los relatos de algunos viajeros que describieron el área (Von Tschudi, [1858]1966). Por otra parte, se re-centran también elementos de la dicotomía no humanos-humanos propia del discurso español de la época colonial temprana, época en la cual se discutía si los indios eran humanos o no por el hecho de no pertenecer aún a la religión católica.

Es interesante reflexionar sobre el uso que los nativos hacen de estas categorías raciales para diferenciarse de otros sujetos factibles de ser considerados como indios. Los otros más indios: los salteños, jujeños, tucumanos no son a su criterio tan civilizados como los propios nativos, lo que estaría implicando un discurso progresista y moderno en esta valoración. En donde los propios nativos han avanzado más hacia el bienestar de la vida moderna que lo han hecho los otros de quienes se diferencian que, por lo tanto, serían indios *más puros-no tan civilizados*.

Además, el entrevistado argumenta que existen distintos grados en el colectivo "indios" según su "pureza". Si bien reconoce que indios *puros* no hay más, los menos *cruzados* no vivirían ya en Miraflores, sino que se habrían ido hacia el norte: Jujuy,

Ledesma (el ingenio azucarero), Tucumán, Salta, Tartagal y, llamativamente, hace referencia al *araucano* junto con la nominación de ciudades y/o provincias de la región del noroeste argentino.

Cabe señalar también la diferencia que marca don Carmen entre los habitantes actuales-humanos y las razas indias anteriores, dejando entrever que *humanos* serían sólo los habitantes actuales, o los que vinieron y se afincaron en donde estaban las *razas* indias. Éstas, que tampoco eran cristianas, luego se fueron a *otras naciones*, al norte, dejando descendientes en la zona de Miraflores luego de haberse *cruzado*. En este sentido, don Carmen re-inscribe aspectos centrales de las nociones hegemónicas de mestizaje y blanqueamiento como procesos tempranos que marcan un presente des-indianizado.

La distancia de los *antepasados indígenas* cobra más fuerza cuando los actuales pobladores se refieren a los indios que viven o vivían *allí*, en otros lados (Pizarro, 1996). El *allí* se refiere a la montaña, al oeste de la provincia, a Salta, al norte, o a lugares que muestran los documentales en la televisión. Esta acepción de las representaciones locales sobre los indios se relaciona con los elementos de sentido provenientes de los discursos mediáticos que documentan las formas de vida de los indios actuales y los hallazgos de restos materiales de sociedades indígenas pasadas en otros lugares. Las *cosas de indios* que se encuentran en otros lados son apreciadas por su valor estético e instrumental.

En este acápite hemos visto que el distanciamiento entre los indios y los habitantes actuales por momentos se relativiza, sobre todo cuando se señala que *nosotros descendemos de los indios*, comenzando a jugar una idea de ancestría temporal y, a veces también, sustancial. Así, los habitantes locales se diferencian de los indios *salvajes*, señalando que ellos son descendientes de indios pero *más civilizados*. Por otra parte, la categoría *indios más civilizados* podría ser interpretada en términos del análisis de parentesco como una superación resultada de la alianza (indios-españoles) que se dio, a pesar de la guerra, a partir del intercambio entre hombres y mujeres de ambos grupos, cuyo resultado sería la generación de algo nuevo: los nativos. Si bien esta es una línea de indagación sugerente, lo que nos interesó remarcar fue cómo emerge una

ambigüedad adscriptiva indígena local aún cuando, aparentemente, no habrían quedado resquicios para su posible emergencia.

Los indios y el campo

Existe también otra forma de acercamiento relativo con los *indios*, cuando los relatos locales los ubican o vinculan con el *campo* y la *gente de campo*. Cuando se trata de los indios que vivían antiguamente en el área bajo estudio, los habitantes actuales los ubican espacialmente en la montaña y algunos dicen que “bajaban” a los pueblos para pelear o robar, tal como nos comentara el señor Oliva, un vecino de Coneta:

Para el lado de la quebrada (de San Lorenzo, por donde baja el río Coneta-Miraflores) había mucha indiada (...) indios calchaquí (que) se iban a robar para la ciudad (San Fernando del Valle de Catamarca).

Esta caracterización de los indios que robaban en la ciudad da cuenta de la diferenciación del colectivo de identificación de esta área rural con los otros-habitantes de la ciudad. Esta imagen de los indios no necesariamente remite al pasado lejano de la época de la conquista, cuando la fundación de Catamarca fue realizada varias veces debido a la *hostilidad* de los indígenas. Más bien, estaría vinculada a un momento más cercano en el tiempo, en el siglo XIX, cuando las zonas rurales de La Rioja, Catamarca y Salta estuvieron involucradas en las “montoneras” lideradas por los caudillos federales. El caudillo catamarqueño Felipe Varela fue asociado a los indígenas que habitaron el área en estudio.

Raúl Pacheco, un vecino de Miraflores, nos contó que los indios que vivieron en la zona eran *quilmes*, que *después fueron corridos y atravesaron para Pomán y después fueron corridos y se establecieron en Santa María*. Ante la pregunta de por qué fueron corridos respondió que fue *cuando Felipe Varela venía de Salta, que andaba combatiendo con indios. Inclusive en Miraflores hubo asentamientos de caudillos que estuvieron viviendo, no sé si el mismo Felipe Varela*.

Tal como lo señala Escolar (2003) para los huarpes de Cuyo, en el área bajo estudio los indios también son asociados con la figura de los caudillos y con sus montoneras. En los años posteriores a la caída de Rosas, los antiguos federales habían seguido gobernando en la mayoría de las provincias del interior, con la aquiescencia de

Urquiza. La mera oposición entre unitarios y federales fue desplazada por el antagonismo Buenos Aires-interior que se reavivó durante la década de 1860 (Halperin Dongui, 2002). Esta situación produjo una crisis que en Catamarca fue conocida como “la noche de los siete años”, período comprendido entre 1861 y 1868 en el que se sucedieron cerca de quince gobernadores. De allí que no es menor el hecho de que en el sentido común provincial la figura de Varela connote las clásicas montoneras de los caudillos y sea vinculada no sólo con los marginales rurales sino también con el fantasma de los indios.

A su vez, las montoneras de Felipe Varela son asociadas también con las rebeliones de los indios calchaquíes del siglo XVII por algunos intelectuales contemporáneos de Catamarca. Cabe señalar la obra del poeta Claudio Sesín (1993), entre otras. Aquí, la asociación del caudillo Felipe Varela con los indios *quilmes* – de los Valles Calchaquíes – y con su huida hacia la localidad de Santa María – ubicada en dichos Valles –, remite a la cercanía de dos tropos identitarios locales: *los indios* y “la gente de campo”¹⁵, quienes compartirían su condición de oprimidos por élites locales, provinciales y nacionales.

Las cosas de indios

El vínculo entre *los indios* y los padres y abuelos de los actuales pobladores locales también se pone en evidencia en la valoración positiva de las habilidades tecnológicas: todas las *cosas de indios* están muy bien *laboreadas* (trabajadas). El esfuerzo de *indios* y *padres y abuelos* para subsistir en un medio inhóspito, equiparable al de los padres y abuelos de los actuales habitantes es significativamente puesto en contraposición con la dejadez actual, con su *vagancia*. En estos relatos se produce un acercamiento relativo entre los *indios* y la *gente de antes*, ya que en el presente de la enunciación se habrían degradado los valores positivos que se les adjudican tanto a los *indios* como a los *padres y abuelos* de los pobladores actuales.

La inclusión parcial en el colectivo de identificación indígena, con las diferencias temporales y espaciales antes señaladas, no sólo se da a nivel de las personas: *nosotros somos descendientes de indios*, sino también de las prácticas. Los lugareños gustan de recoger cosas de indios cuando trabajan en el campo o simplemente cuando salen a

caminar por el monte. Ellos coleccionan estas cosas por curiosidad o como *reliquia*, las regalan a amigos o las dejan como herencia a los familiares.

Por otra parte, se cree que los dibujos que hay en las cosas de indios se refieren a los nombres de los antiguos, o que eran símbolos que mostraban que todos pertenecían al mismo grupo. También, se asocia las cosas de indios y los relatos sobre su vida con hechos mágicos o sobrenaturales, *leyendas*¹⁶ y tesoros. Por ejemplo, se los vincula con tesoros escondidos y con luces que indican dónde se ocultan las cosas perdidas¹⁷.

Distintos vecinos nos contaron *leyendas* sobre lugares y acontecimientos sobrenaturales que, si bien no necesariamente estaban vinculados con *los indios*, remitían a creencias mágicas vinculadas con la vida de campo de antes. Señalaron que estas *leyendas* antiguas sobre el *cacuy*, el *crespín*, la *mulanca*, la *salamanca*—entre otras— hoy no son creídas debido a que *ahora hay más inteligencia*.

Si bien no todas las *leyendas* incluyen a los indios como protagonistas, son relatos que se ubican en un tiempo-espacio liminal, fantástico e incierto (Escolar, 2003), en donde la *civilización* y la racionalidad occidentales aún no han llegado. Algunas de estas *leyendas*—sobre la *luciérnaga*, la *luz mala*, el *duende del cerro* y el *grito*—fueron recopiladas por un intelectual catamarqueño, Joselín Cerda Rodríguez (1988), quien construye a la identidad provinciana a través de la articulación de elementos hispano - criollos y amerindios, con el objetivo de rescatar del olvido a la tradición indígena.

De este modo, en el sentido común tanto de los intelectuales catamarqueños como de los habitantes locales, la frontera entre lo indígena y lo provinciano-rural se vuelve más porosa. En el marco de esta área difusa de la frontera entre lo indígena y la vida de campo, los restos de indios condensan la idea de que los *tiempos de antes*—tanto la época de los indios, como la de los padres y abuelos de los habitantes actuales—eran mejores que los de ahora. Así, el buscar o prestar atención a las señales de los *indios* mejoraría la situación actual.

Por otra parte, las *cosas de indios* adquieren un valor emotivo y comunitario que se relaciona con la construcción local de la identidad y la atribución de locus fundacional a la población indígena del área. Así, cuando se realizaron reformas en la Iglesia de Coneta, se excavaron terrenos aledaños. En dichas tareas aparecieron restos óseos tales como *cabezas*, *bracitos*, *calaveras*, y *esas cosas* que, justamente, se encontraban debajo de

los típicos lugares fundacionales: la iglesia y la plaza del pueblo. Bajo esta construcción se dice que podría haber existido un cementerio de indios.

Algunos vecinos enfatizaron positivamente las habilidades tecnológicas de *los antiguos* al plantear que todas las *cosas de indios* están muy bien *laboreadas*. Esto es relacionado con el esfuerzo de los indios para subsistir en un medio inhóspito. A veces las *cosas de indios*—especialmente los morteros, y en la época en que se molía maíz las manitos—son re-utilizadas, convirtiéndose en parte del capital tecnológico local, por lo que mantienen el valor positivo de la laboriosidad de los indígenas y potencian la caracterización de los padres y abuelos de los habitantes locales que eran laboriosos y muy dedicados al trabajo en *tiempos de antes*.

En estos casos, *lo antiguo* cobra un valor práctico, en tanto se convierte en adjetivo de ciertas tecnologías: *morteros, piedras para parir, corrales, canales, hachitas, tinajas*. Así, la población local otorga, en ocasiones, una valoración positiva a los conocimientos de los indígenas sobre técnicas agrícolas y a las *cosas de indios* que *están muy bien hechitas, muy bien laboreadas*, tanto que ha sido posible re-utilizarlas en los períodos vitales de los entrevistados y/o de sus padres o abuelos. Esta mirada nostálgica se relaciona con una mirada romántica que re-edita la dicotomía tradición-modernidad que atraviesa la interpretación que algunos pobladores actuales hacen de su presente, en comparación con la época en que sus padres y abuelos podían vivir de la producción agropecuaria local, cosa que no es posible en la actualidad. De este modo, a veces los *antiguos* son considerados en un pie de igualdad con las generaciones de sus padres y abuelos en el sentido de que todos ellos se ganaban el pan gracias al trabajo de la tierra.

Saberes en disputa: el conocimiento científico-arqueológico y el conocimiento práctico-local

No obstante, también existe otra modalidad de distanciamiento entre *los indios* y el presente, la cual se hace evidente en los casos en que *lo antiguo* (sea indígena o no) es vivido como algo ajeno, algo que no se entiende y que sólo puede ser objeto de conocimiento de los especialistas: los curas, los arqueólogos, las expediciones científicas, los maestros. Estos son los agentes sociales a quienes la mayoría de los lugareños invistieron con el poder de descifrar los mensajes de los antiguos.

Así, la presencia en la zona de los *arqueólogos* y *antropólogos* aparece en los relatos como algo extraordinario, algo fuera de lo común y de lo cotidiano. Algo que no es “naturalizado” como historia local, sino que escapa los límites temporales y cognoscibles de los pobladores. De esta forma, la autoridad para re-presentar lo arqueológico se delega en aquellos que tienen la competencia para ello: los arqueólogos y los medios de comunicación. Lo arqueológico y lo indígena llegan a las localidades del área de estudio a través de documentales televisivos y de libros y/o expertos sobre la materia.

Dentro de estos últimos, los arqueólogos son los que realizan la manipulación instrumental de los restos de los *indios* a través de sus excavaciones y de sus estudios. Son ellos los que se llevan los materiales encontrados, hecho que es justificado por los lugareños porque *no sabrían qué hacer con ellos*. Si bien, como hemos visto, los habitantes locales tienen un conocimiento práctico sobre las cosas de indios que proviene de su vida cotidiana, reconocen que las *cosas de indios* presentan un interés diferente para su saber práctico que para el saber científico, el que estaría legitimado para *enseñar a los demás lo que es las cosas de antes*. Los arqueólogos son quienes, legítimamente, en virtud de su saber hacer, realizan una manipulación técnica de los restos arqueológicos y su objetivación de los mismos. Su saber, para los habitantes locales, se plasma en un saber nombrar actividades, cosas y tiempos.

Algunos vecinos se refieren a las excavaciones realizadas por los profesionales diciendo que ellos *han dejado tapado allá eso, hacen la tierra o ponen cosas en bolsitas*, sin poder dar un nombre específico a estas actividades. Otras veces, los elementos de sentido del discurso arqueológico pasan al vocabulario de la gente del lugar cuando se refieren a *tiestitos* y *tinajas*. La profundidad temporal manejada por los arqueólogos tampoco es un elemento sobre el cual los habitantes del lugar tienen un control cognoscitivo. Los tiempos y épocas prehistóricas quedan fuera de sus clasificaciones temporales y son subsumidas en un *tiempo de los indios*.

Así, la ciencia arqueológica se erige como fundadora de un saber que queda fuera de la posible “autoridad” discursiva de los lugareños. Sin embargo, ciertos grupos sociales locales valoran positivamente la presencia de arqueólogos en la zona, al vislumbrar la posibilidad de que, gracias a ello, las localidades puedan *pasar a la*

historia. Por ello, tanto los maestros como los funcionarios políticos apoyan el desarrollo de estas actividades.

No debe suponerse, por lo expuesto anteriormente, que los habitantes locales no tienen habilidades para nombrar espacios o tiempos; ellos también lo hacen dentro de una aproximación comunicativa de dichas nociones, con la finalidad de incluirlas en su mundo de la vida. La contraposición con la arqueología se manifiesta en que ésta realiza una aproximación técnica a dichas nociones, con la finalidad práctica de producir un conocimiento que explique los sucesos. Es aquí donde el saber científico se reviste de mayor autoridad y prestigio simbólico que el del saber hacer cotidiano del sentido común. Sin embargo, si bien se asume que los que saben son los científicos, los lugareños también investigan las *cosas de los antiguos*:

Encontramos un jarrón y ahí excavamos (...) óseo (...) humanos supongo de indios (...) calaveras que llevaron a la Universidad al museo de la provincia (...) a ellos [a los que encontraron los restos] lo que les interesaba era llevarle a algún antropólogo más o menos para que le diga más o menos los años y de qué tipo (...) después les conté a los chicos míos y parientes de Buenos Aires excavaron sacaron un jarrón con una pintura espectacular; yo la lavé con detergente para ver si se borraba y no se borra (...) yo no llevé nunca, lo iba a llevar a un museo para que se investigue el metal por lo menos. (Jesús Martínez ¹⁶, Miraflores)

A pesar de que los *antropólogos* tienen un conocimiento específico, esto no inhabilita a los lugareños para realizar sus propias interpretaciones, para contarles a sus hijos y parientes, para excavar y probar la calidad de la pintura del fragmento. El entrevistado sabe que el jarrón es un objeto con valor científico, pero por algún motivo no lo lleva a las instituciones provinciales habilitadas legítimamente para guardar dichos bienes. No solamente se lo queda, sino que lo manipula, lo investiga.

Los habitantes locales le otorgan alguno o varios sentidos a las *cosas de indios*: valor emotivo, identitario, instrumental, comercial, científico. La mayoría lo hacen desde un conocimiento no científico, aún cuando realizan actividades tales como excavar, experimentar, restaurar y/o coleccionar. Esto muestra que los distintos procesos de relacionarse con el patrimonio cultural (Ciselli, 2001; Merridan, 1996; entre otros) como manifestación pública del pasado no son competencia exclusiva del campo arqueológico. De este modo, muchos de los habitantes locales se consideran

conocedores de las cosas de indios y que tengan ciertas pretensiones de verdad con respecto a las interpretaciones que hacen de ellas.

Sin embargo, algunos señalan la importancia para la *revitalización* de la identidad local que tendría el hecho de que *las cosas de indios* sean re-presentadas por el discurso sobre el pasado que es reconocido como válido socialmente. Dentro de este discurso legitimante se incluye tanto a la historia científica como a la historia escolar, al señalar que es necesario que los científicos escribamos sobre la historia de la localidad y que esto sea mostrado en los museos provinciales y enseñado en las escuelas de la zona.

Revitalizar el pasado local

Algunos elementos de sentido del discurso que enfatiza la necesidad de localizar y provincializar el patrimonio también son re-centrados por los maestros de las escuelas del área bajo estudio, quienes explicitaron su interés por transmitir el conocimiento sobre las formas de vida de los indios que allí vivían a sus alumnos. Así, ellos consideraban importante que sus alumnos conocieran la historia de sus localidades (Pizarro y Kaen, 2002).

Este interés de los maestros locales se vincula con la política hegemónica nacional educativa que, a partir de la Reforma Educativa de 1994, se concretó en la Provincia entre otras cosas en la elaboración de nuevos diseños curriculares jurisdiccionales. Esta reforma remarcaba la necesidad de *descentralizar* los contenidos y alentaba a las jurisdicciones correspondientes a que elaboraran sus propios contenidos curriculares, sobre la base de algunos lineamientos básicos, incorporando las historias y conocimientos locales con el fin de *democratizar* la enseñanza. Frente a esta posibilidad, la nostalgia por el conocimiento de la historia de las localidades fue en aumento entre las autoridades educativas provinciales y los docentes del área.

Por ejemplo, en una consulta realizada a docentes de algunas escuelas de la Provincia de Catamarca por parte del equipo de consultores del Proyecto de Diseño Curricular para EGB 1 y 2 del PRISE - Catamarca, se recabó información acerca de los criterios que formulaban y/o empleaban los docentes para seleccionar contenidos. Esta

consulta puso en evidencia que los docentes rurales justificaban las opciones curriculares del aula sobre la base del criterio de lo local (Carbone, 1998).

Sin embargo, pese a la apertura que brindó esta nueva política educativa, los maestros se encontraron con serios problemas a la hora de incorporar las “historias locales” en los contenidos que efectivamente enseñaban en el aula. A pesar de la buena voluntad, la formación inconclusa de los docentes (Achilli, 1988), así como la escasa información científica sobre el pasado local pasible de ser objeto de una transposición didáctica constituyeron marcados impedimentos que resultaron en la banalización y trivialización de los contenidos efectivamente enseñados sobre la historia local en el primer y segundo nivel de la Educación General Básica, reproduciendo las naturalizaciones con que se estigmatiza a los indígenas del área, propias del discurso hegemónico identitario provincial y nacional.

En algunos casos, cuando se referían a “los indios que habitaban” la zona en sus prácticas de enseñanza, algunos docentes hacían una analogía entre cómo vivían los indios locales con los conocimientos sobre las costumbres de otros indios que aprendieron durante su formación.

Bueno, yo por mi parte sé que en este lugar habitaron los indios Coneta, ¿no es cierto? y ahí han dejado huellas que se encuentran por ejemplo en La Quebrada, los chicos hablan de (...) un mortero (...) que hay en una piedra. Los indios ahí molían el maíz. Está, eso lo he visto yo cuando he ido a la a la Quebrada está el mortero. (...) En la Quebrada de Miraflores. (...) Entrando por Miraflores, pero la Quebrada es común a los dos pueblos porque el río es el mismo, da agua para los dos lugares. Y cada vez que hablamos les enseñamos que los primeros habitantes, yo por lo menos hago referencia a los habitantes de acá (...) como los indios más o menos todos tienen las mismas costumbres, lo que yo he estudiado de los indígenas (...) lo aplico. (Maestra de Coneta)

Pero, además de las carencias en su formación, los docentes plantean que otra dificultad para incorporar el pasado indígena local en la selección curricular de contenidos en el aula es que no existe una adscripción a la identidad indígena por parte de los alumnos, y mucho menos de las familias de los mismos.

Los chicos medio descolgados, porque ellos creen que los indios Coneta han vivido acá y que ellos no tienen nada que ver y la mayoría son descendientes directos. Pero ellos están como descolgados como cosa que les cuenten un cuento. (Maestro de Coneta)

Los maestros *saben* que sus alumnos tienen *antepasados indios* y les gustaría *revitalizar la identidad local*, pero señalan que es difícil construir una identidad indígena local desde la escuela pues los pobladores no se sienten *descendientes directos*, no lo aceptarían. Cabe preguntarse por qué deberían hacerlo. La creencia de los maestros de que estas poblaciones deberían aceptar que son *descendientes de indios* implica la contraparte de las políticas estatales que hace décadas plantearon que ser indio era sinónimo de inculto. Pero por otra parte esta creencia postula una noción esencialista de la identidad aborígen, según la cual los nativos serían indios aunque no lo recuerden, y el rol de los docentes sería hacérselos recordar.

Así, estos docentes manifiestan la necesidad de inculcarles a los niños desde el aula el reconocimiento de su identidad indígena. Quieren evitar que se olviden de sus raíces o que renieguen de ellas:

(Los niños tienen) más pureza en la raza pero ellos no saben ni hablan en la casa ni dicen mi antepasado fue indígena ni vivía así, como otro, por ejemplo, como un europeo que dice en mi pueblo se vivía así, las personas que viven que son europeas supongamos o descendientes de europeos, aunque sea un familiar que tengan ellos, cuentan todo cómo era su tradición, cómo era su vida, cómo hacían el pan, cómo hacían esto, en cambio los que son descendientes indígenas no cuentan cómo hacían la mazamorra, ni cómo molían el maíz, nada, no saben, parece como que quieren olvidar (...) yo, por ejemplo, yo les digo que investiguen, que busquen, o sea tratar de inculcarles que no es una vergüenza tener una descendencia indígena, al contrario, es un honor. (Maestra de Coneta)

Estos docentes son concientes de que la escuela no sólo tiene una función manifiesta y legitimada como formadora de contenidos y habilidades cognoscitivas, sino que también tiene una función social, muchas veces no manifiesta ni legitimada, como formadora de las identidades de los alumnos y de su contexto sociocultural (Pizarro, 2001). Ellos quieren *revitalizar* la identidad local, sobre todo aquellos que viven en localidades cercanas tales como San Pedro, Concepción y Huillapima. Así, re-centran en sus discursos la oposición a los efectos homogeneizadores que pretende realizar el tipo de historia que se enseña tradicionalmente en la escuela. Este tipo de historia tiene un cariz de relato fundante de la identidad nacional-provincial, identidad que no es cuestionada sino dada por supuesta y, paralelamente, existe un “vacío”, un “olvido” de la historia de las localidades en la selección curricular áulica.

Como hemos visto anteriormente, existen otras formas de re-presentar el pasado que tienen que ver con la lógica práctica, con los saberes locales, con las

maneras en que los sujetos articulan su sentido de devenir y de pertenencia. Sin embargo, los docentes aún cuando proclaman la necesidad de *revitalizar la identidad local*, lo hacen re-centrando un discurso romántico y esencialista sobre la posible filiación aborígen local y desconocen estas otras formas narrativas sobre el pasado en el currículo escolar.

Reflexiones finales

En este trabajo hemos visto que los habitantes actuales de un área del Valle de Catamarca articulan distintos sentidos en su definición de *los indios*. Si bien algunos reconocen que en sus pueblos vivían indios, su inclusión en el colectivo de identificación étnico es muy relativa y puede tomar matices fundamentalmente espaciales, temporales, o, incluso, sustanciales. Aún cuando se señala que los nombres de los pueblos se originaron en los nombres de los indios que allí vivían, se marca una separación temporal: hace muchos años; espacial: más para las lomas; racial: actualmente no son indios *puros*; y cultural: son más *civilizados*.

Estas especificaciones muestran que la inscripción en el colectivo de identificación *descendientes de los antiguos* no es inclusiva de manera absoluta. Los grises y matices de la inscripción parcial en la identidad indígena señalan un distanciamiento de lo que se entiende hegemónicamente como lo indígena, es decir, una forma de vida propia de la "barbarie". Así, en las versiones que por predominio parecen hegemónicas, se re-centra la naturalización del estereotipo negativo del indio: salvaje-incivilizado-no humano-feo, lo que llevaría a estos pobladores a una fractura radical de su genealogía con los antiguos aborígenes que habitaban el área.

Esto estaría reforzando la connotación negativa y naturalizada de los indios como bárbaros, propia de la retórica civilizatoria provincial y regional que invisibilizó a los indios tanto postulando su extinción, como su mestizaje. Los pobladores del área articulan matices bien diferenciados para la categoría indio. Aquellos que viven en Salta y al norte del país tienen caras horribles y formas de vida muy distinta. En Catamarca quedan indios más para el lado del Oeste, en los Valles Calchaquíes y en la Puna. Pero, los habitantes del Valle de Catamarca son *indios civilizados*, lo que da cuenta del proceso de articulación de su identidad étnica con la identidad provincial-regional

y nacional —proceso que se caracteriza por la subordinación de la primera (barbarie) a la segunda (civilización).

Pero también existen matices en los sentidos que tanto los pobladores locales como los maestros oriundos de áreas cercanas otorgan a los restos indígenas, en cuanto *las cosas de indios* adquieren connotaciones positivas: laboriosidad-utilización de tecnologías apropiadas-riqueza. Esta nostalgia romántica por la capacidad de trabajo de *los indios* es puesta en un pie de igualdad con la *dedicación al trabajo* y la *productividad* de los padres y abuelos de los habitantes locales. Así, la dicotomía tradición-modernidad es re-centrada por los habitantes actuales de estas localidades, señalando que existió un pasado marcado por el momento de los *indios* y por el de *sus padres y abuelos*. En ambos momentos, el pasado es construido de manera nostálgica en contraposición con el presente desde el que se recuerda dicho pasado.

Lo interesante en este último caso es que la aparente invisibilización de los indios diaguitas-calchaquíes no lo es tal, antes bien, constituyen el referente fantasmagórico que se subleva ante las pretensiones de homogeneidad de la metonimia criolla devenida en civilizada. La identidad indígena es sublimada por el sentido común local, al asociarla con *la gente de campo de antes*. De esta forma, el proceso de autoadscripción sintetizado en la inclusión de los habitantes locales en el colectivo de identificación *indios civilizados*, ni tan indios ni tan modernos, da cuenta de los matices que adquiere la marcación de lo étnico en el área de nuestro estudio.

Por otra parte, las fronteras que delimitan a los indios como otros internos en la geografía provincial de inclusión también se vuelven porosas cuando operan políticas identitarias provincialistas —y también regionalistas— tales como la retórica tradicionalista de algunos intelectuales y docentes cuya mirada nostálgica pretende acercar al presente las *raíces* del pasado indígena. Así, en contraposición al modelo de nación hegemónico en Argentina que niega el mestizaje y su historial precolombino y/o colonial (Briones, 2002), algunos de los relatos sobre el pasado que hemos analizado articularon una particular geografía local de la inclusión—que también se extiende a algunos modelos del “ser” provincial—, que resaltaba la hibridación en la cultura catamarqueña entre las *viejas culturas* prehispánicas y las familias coloniales.

En líneas generales se puede argumentar que en la Argentina, durante la época de la conformación y consolidación de los estados nacional y provincial, la matriz hispano-indígena marcó más su ascendencia hispana que indígena, operando una estrategia de negación del “mestizaje” y de celebración del “blanqueamiento”. Sin embargo, en la provincia de Catamarca, así como en otras provincias del noroeste argentino, lo “indígena” del “mestizaje” es a veces celebrado como las *raíces* de las *viejas culturas*, del *ser provincial*, constituyendo una marca de distintividad regional frente a la región de la pampa húmeda.

De esta forma, se complejiza aún más el mapa nacional de la diversidad (Briones, 2005) en la medida en que—además de los clivajes de raza, etnia, género y clase—se trazan fronteras que marcan la desigualdad regional dentro de una nación que se imagina homogénea desde Buenos Aires. Por otra parte, este clivaje regional también opera al interior de las provincias “del interior”. Así, en el Valle de Catamarca ciertos rasgos culturales “autóctonos”—que devinieron de indígenas en folklóricos y “provincianos”—fueron atribuidos a la población rural y marginal de ciertas zonas de la provincia, del noroeste y del país, marcándose a los habitantes de la ciudad y de ciertas élites regionales como más cosmopolitas y civilizados, y definiendo a los del campo como más provincianos y bárbaros, cuyas costumbres resultan más vinculables con lo indígena. De esta forma, si bien la nación en general tendió a pensarse como homogéneamente blanca y europea, en Catamarca la identidad provincial no se habría construido sobre la teoría del “melting pot” o crisol de razas que sí caracterizó a la identidad nacional.

Agradecimientos

A todos mis interlocutores de las localidades de Coneta, Miraflores y El Bañado. El trabajo de campo etnográfico que alimentó estas interpretaciones fue financiado por la Universidad Nacional de Catamarca. Claudia Briones me ha guiado a lo largo de estos años para concretar la tesis doctoral presentada y defendida en la Universidad de Buenos Aires en 2005, algunos de los argumentos esbozados en ella han sido profundizados y problematizados en este artículo. Una versión anterior del mismo fue

presentada en el Seminario Permanente del Centro de Antropología Social del IDES en noviembre de 2006. Quiero agradecer al comentarista, Axel Lazzari, por su meticulosa lectura y por las desafiantes y novedosas ideas teórico-metodológicas que aportó. En el marco de dicho encuentro Santiago Álvarez, Fernando Balbi, Martha Blache, Rosana Guber, Andrea Mastrangelo, Luciana Nicola, Sergio Visacovsky, y otros asistentes cuyos nombres lamentablemente no recuerdo, contribuyeron a que desarrollara en mayor detalle algunas ideas que aportan a la mejor explicitación de mis argumentos. Quiero destacar la oportunidad que el Centro de Antropología Social del IDES brinda a través de este y otros espacios para presentar la propia producción científica y para conocer los trabajos de colegas en el marco de un espacio de reflexión de rigurosidad y excelencia académica. Finalmente, y no por ello menos importante, es remarcable la labor de los evaluadores de este artículo quienes han aportado estimulantes comentarios y sugerencias.

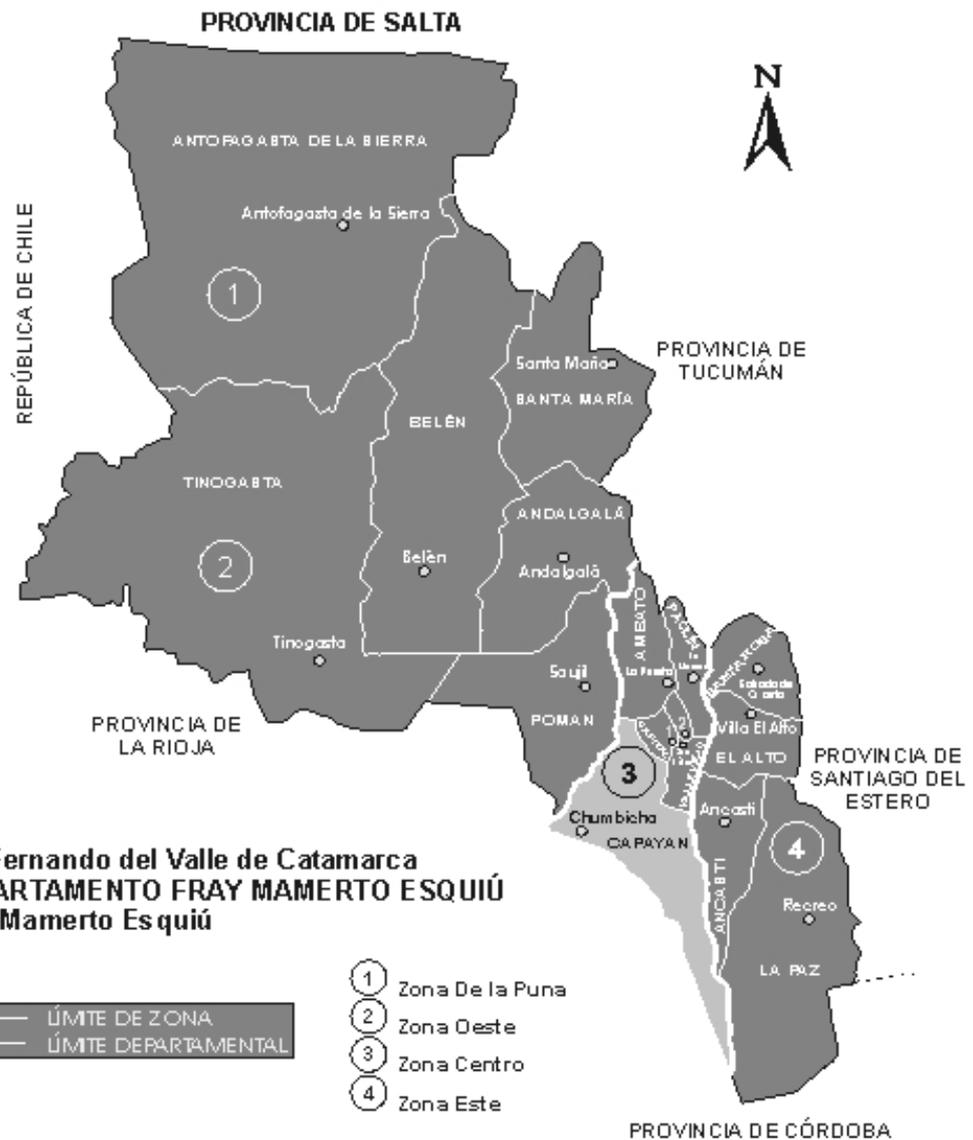
MAPA 1



Fuente: elaboración propia

MAPA 2

PROVINCIA DE CATAMARCA

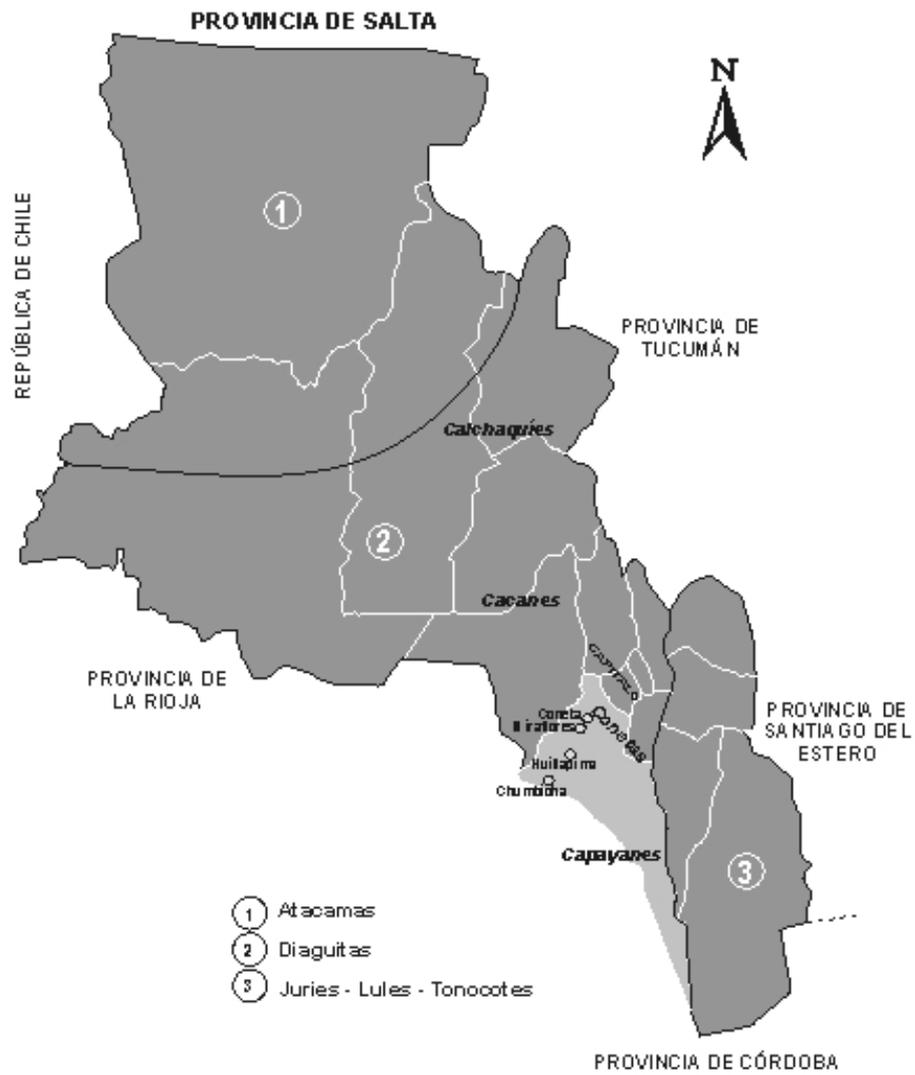


ESCALA: 1:2.500.000

Calco: Rodríguez de Zar, M. y G. López. 1999. Atlas geográfico de la provincia de Catamarca. 1° etapa: cartografía básica". En: Revista de Ciencia y Técnica, 6,8: 1-30. UNCa.

MAPA 3

PROVINCIA DE CATAMARCA

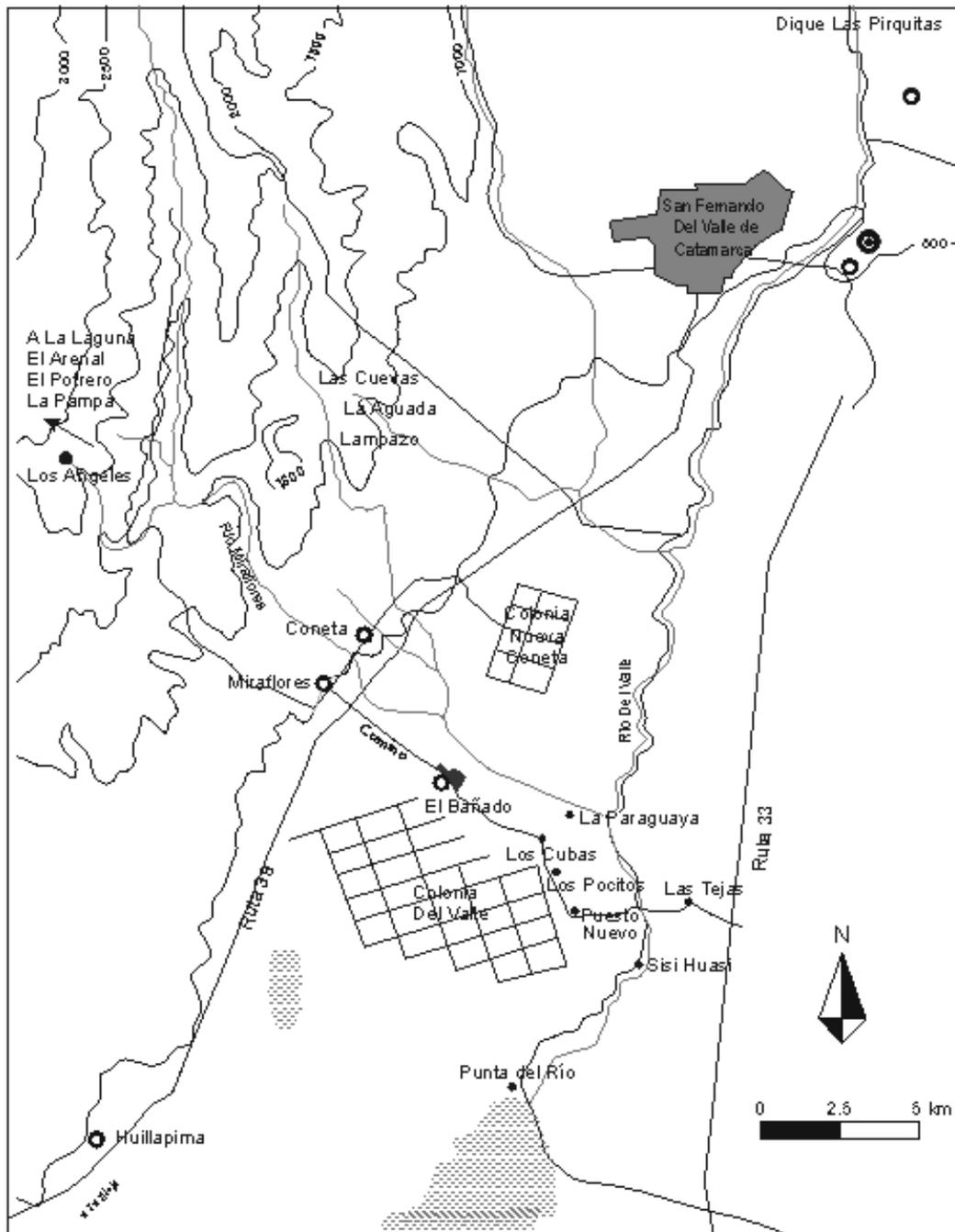


ESCALA: 1:2.500.000

Elaboración Propia

Poblaciones Indígenas en la época de la conquista - Siglo XVI

MAPA 4 LOCALIDADES DEL AREA DE ESTUDIO



Fuente: elaboración propia

Notas

¹ Doctora de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología. Investigadora Adjunta del CONICET. Profesora Titular de la Universidad Católica de Córdoba. E-Mail: pizarro.cynthia@gmail.com

² El concepto de invisibilidad de los indígenas, lejos de remitir a una postura esencialista sobre la inexistencia de contingentes poblacionales actuales que presenten ciertas pautas culturales o rasgos fenotípicos prístinos e inalterables que remitirían a una supuesta condición de autoctonía indígena, se refiere en cambio a la manera en que ciertos locus identitarios vinculados con una posible auto-adscripción aborígen son negados en el plano de las producciones discursivas hegemónicas en determinados contextos témporo-espaciales. Esto se vincula con procesos tales como el olvido estratégico, la obliteración, la minimización o la negación sistemática por parte de los discursos hegemónicos de locus identitarios vinculados con la aboriginalidad, como también con la estigmatización de aquellos contingentes poblacionales que postulen una posible ligazón con dichos locus identitarios.

³ Ver mapa 1.

⁴ Ver mapa 2.

⁵ Las decisiones muestrales que orientaron el trabajo de campo realizado obedecen a los criterios del muestreo teórico propio del enfoque cualitativo. He seleccionado el Departamento Capayán debido a que está localizado en una región del Valle de Catamarca en la que ha operado la idea de que –si bien estaba *muy poblada de indios* antes de la llegada de los españoles– fue la zona en la que éstos hicieron pie para conquistar el actual territorio provincial y cuya población se habría mestizado más rápidamente. La elección del área comprendida por las localidades de Miraflores, Coneta y El Bañado se debe a que en las mismas tanto arqueólogos como nativos han encontrado gran cantidad de *cosas de indios*. Este artículo es uno de los resultados de un trabajo de campo etnográfico de largo aliento a lo largo del cual implementé diversas técnicas de construcción de datos. Entre ellas puedo mencionar: observación participante en las tres localidades y en otras regiones de la provincia; numerosas entrevistas en profundidad realizadas a pobladores de distintas edades, géneros y trayectorias socioculturales; así como el análisis de obras de diversos intelectuales catamarqueños que versan sobre la posible adscripción indígena de los habitantes catamarqueños. Por lo tanto, las interpretaciones vertidas en esta ocasión condensan los puntos de vista de muchos de mis interlocutores así como los códigos comunicacionales locales. Muchas de las categorías emergentes que utilizo en mis argumentos no se encuentran sustentadas por transcripciones de las entrevistas realizadas ni del registro de mi diario de campo debido exclusivamente a razones de espacio. Sin embargo, he transcrito los fragmentos de algunas entrevistas que ilustran, amplían o condensan los tópicos a los que me voy refiriendo a lo largo de mi argumentación.

⁶ Las *cursivas* son transcripciones de expresiones nativas o de fragmentos de los relatos locales sobre el pasado.

⁷ Ver mapa 3.

⁸ Similares procesos se han dado en otras provincias del noroeste argentino, sobre todo en las áreas de fondo de valle y pie del pedemonte. En estas zonas del noroeste *los indios* sistemáticamente parecieran estar más al oeste, y a medida que uno se va internando en el oeste, el lugar que se marca como de *los indios* continúa desplazándose hacia la zona de puna o, en su defecto, a la zona de la selva chaqueña.

⁹ Ver mapa 4.

¹⁰ Cabe señalar que hago referencia a la categoría emergente *los antiguos*, unificando en una reducción analítica dos acepciones que merecen ser indagadas. La primera acepción se refiere a lo *antiguo* como adjetivo calificativo de los sustantivos *restos*, *indios* o incluso *antepasados*. En este sentido, el término *antiguo* ubica a los sustantivos que califica en una cadena temporal implicando un tiempo anterior al presente de la enunciación, pero cuyos referentes son factibles de ser pensados como pertenecientes a un orden ontológico similar al que pertenece el enunciador. Así, tanto el enunciador como lo antiguo relatado pertenecerían a una misma categoría: la humanidad en el marco de los reinos naturales. La otra acepción de *los antiguos* es equivalente en cierta forma a los sustantivos: *los antiguales*, y lo *Antiguo*. Esta segunda acepción ubica al sustantivo que nomina en otra cadena de equivalencias distinta de la línea temporal en la que se ubica el presente de la enunciación y, por lo tanto, factible de ser pensada como un orden ontológico diferente al de la enunciación. Por lo tanto, en esta acepción, el enunciador pertenece a una categoría ontológica diferente a la de lo antiguo relatado, ya que éste se ubicaría en el orden de lo sobrenatural, lo fundacional, lo mágico. Esta acepción, según me señaló Axel Lazzari en una comunicación personal, puede vincularse con un conjunto de rituales lingüísticos y corporales que pautan un respeto y también una evitación de los pobladores actuales frente a ciertas entidades tales como urnas,

enterratorios, cerros y antiguales que es posible observar en diversos lugares de los Valles Calchaquíes y del noroeste argentino en general. Siguiendo con la idea de Lazzari, en esta acepción *los antiguos* constituyen un Otro, una no-identidad, un punto cero con el que no se pueden identificar completamente ni los pobladores actuales ni tampoco los indios.

¹¹ Cabe señalar similares procesos de producción de discursos hegemónicos a mediados del siglo XX que rescatan el valor de las culturas indígenas locales extintas como antecesoras en el panteón de la prosapia provincial en otras provincias del noroeste argentino, según comunicación personal de Andrea Mastrangelo con respecto a la provincia de Tucumán.

¹² Cito a los entrevistados con sus nombres reales debido a un expreso pedido por parte de los mismos, salvo en la cita correspondiente a Jesús Martínez (ver nota 16).

¹³ En esta ocasión he decidido transcribir muy pocos fragmentos de los relatos locales sobre el pasado que fueron producidos en mis encuentros con los lugareños a lo largo de 8 años por razones de espacio, siendo conciente no sólo de que estoy limitando la posibilidad de los lectores a abordar los relatos que en este acto estoy silenciando, sino también de que la selección de un fragmento des-centra el texto de su contexto de producción para re-centrarlo en mi argumento como autora de este artículo. Por otra parte, la misma producción de la entrevista con Rosa, así como las mantenidas con los otros lugareños durante mi investigación, estuvo condicionada por mi posición de docente-investigadora de la Escuela de Arqueología de la Universidad Nacional de Catamarca pero, fundamentalmente, por mi rol de antropóloga. En este sentido, se puede pensar que los antropólogos ponemos cercos a nuestros entrevistados que los llevan a producir determinadas respuestas a nuestras preguntas. Sin embargo, en la entrevista como práctica discursiva los entrevistados re-significan dichos cercos re-centrando elementos de sentido públicos que los constituyen como sujetos y tomando una posición frente a ellos en tanto que agentes.

¹⁴ La decisión de incluir este fragmento de Rosa radica en la fuerza inmanente que su decir “somos indios civilizados” produjo en mí. Esta entrevista fue una de las primeras que realicé durante mi trabajo de campo y la que ha marcado el derrotero futuro de mi investigación, tanto como para plantear este decir de Rosa como título de mi tesis doctoral, del libro que la hizo pública y de este artículo. Durante mucho tiempo no sabía por qué este decir me había afectado tanto, hasta que Axel Lazzari me dio algunas pistas para poder poner en palabras –aún bastante vagas- esta sensación. Según una comunicación personal de Lazzari “indio civilizado” podría ser pensado desde el emergentismo de Deleuze como un fetiche, en tanto que signo-afecto cuya fuerza o imantación operan en el decir más allá de lo connotado. Fuerza que en el producir - decir-escuchar, en el escribir-leer - produce una tensión afectante entre Rosa y yo, o entre el lector y el texto, una confusión, una implosión de las ambivalencias, una ruptura del ciclo de estructuración de subjetividades. Así, al decir de Lazzari, “indio civilizado” en tanto fetiche siempre dice algo más o menos y en tanto que tampoco dice, la ambivalencia no es representacional sino que es la afectividad misma como ambivalencia o ambigüedad en el propio “decir” que “aparece” como representacional.

¹⁵ Según el comentario de uno de los evaluadores anónimos de este trabajo, en la tradición latina, romana y luego hispánica, la civilización se encuentra en las ciudades, el campo siempre es bárbaro y pagano.

¹⁶ Utilizo el término leyenda para hacer referencia a un género narrativo local que es utilizado para relatar acontecimientos que se ubican en un tiempo-espacio liminal, fantasioso e incierto (Escolar, 2003), en donde la civilización y la racionalidad occidentales aún no han llegado. Si bien estas son las características del tiempo mítico, esto no implica que los lugareños lo vivan como algo “cierto” en oposición a cómo lo vive el investigador, lo que presupondría cierta ineptitud nativa en contraposición a la claridad del investigador sobre cómo es realmente el mundo. Más bien, los nativos denominan a estos relatos leyendas a sabiendas de que están re-centrando narrativas que no son del todo creíbles desde el discurso moderno logocéntrico que los atraviesa tanto a ellos como al investigador.

¹⁷ Ver nota 8.

¹⁶ He cambiado el nombre del entrevistado para preservar su identidad por razones éticas debido a que habla de un ilícito: el saqueo de un sitio arqueológico, penado por la legislación vigente.

Bibliografía y fuentes

-
- ACHILLI, Elena 1988 "Práctica Docente: una interpretación desde los saberes del maestro". *Cuadernos de Antropología Social*, 2. Universidad de Buenos Aires.
- ALONSO, Ana María 1994 "The Politics of Space, Time and Substance. State Formation, Nationalism, and Ethnicity". *Annual Review of Anthropology*, 23. pp. 379 a 405.
- ANDERSON, Benedict 1990 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*. London, Verso.
- ANELLO, Alejandra 2000 *Catamarca. Antes y durante. 2º Ciclo EGB, Ciencias Sociales*. Catamarca, El Ancasti.
- BAZÁN, Armando 1996 *Historia de Catamarca*. Buenos Aires, Plus Ultra.
- BRIONES, Claudia 1988 "Caciques y estancieros Mapuche: dos momentos y una historia". Ponencia presentada en el 46º Congreso Internacional de Americanistas. Amsterdam, Holanda.
- BRIONES, Claudia 2002 "Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de Aboriginalidad y Nación en Argentina". *RUNA*, Universidad de Buenos Aires, Vol. XXIII, pp. 61 a 88.
- BRIONES, Claudia 2003 "Re-membering the Dis-membered: A Drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes (4th edition)". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8, 3, pp. 31 a 58.
- BRIONES, Claudia 2005 "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En: Claudia Briones (ed.) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia. pp. 11 a 44.
- BRIONES, Claudia 2006 "Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche". En: Doris Sommer (ed.) *Cultural Agency in the Americas*. Durham, Duke University Press. pp. 248 a 278.
- CARBONE, Graciela 1998 "Avances hacia la articulación entre la norma curricular y el curriculum real". *II Seminario. Proyecto VIII Diseños Curriculares*. PRISE Catamarca.
- CERDA RODRÍGUEZ, Joselín 1998 *Hablemos de nuestras raíces*. Córdoba, Alción Editora.
- CISELLI, Graciela 2001 "Historia y patrimonio cultural. Reflexiones acerca de una experiencia en el ámbito educativo". En: *CD-ROM de Educación y Antropología 1*. Buenos Aires, Equipo NAYA.
- CRUZ, Rodolfo 1994 *El contacto hispano-indígena en Catamarca. Facultad de Ciencias Agrarias y Escuela de Arqueología*. Universidad Nacional de Catamarca. En prensa.
- DE LA ORDEN DE PERACCA, Gabriela 2003 "Acerca del pueblo de indios de Tinogasta, en Catamarca del Tucumán. Siglos XVII y XVIII". Ponencia presentada en las 4tas Jornadas de Ciencia y Tecnología de la Facultad de Humanidades. II Jornadas de Humanidades del NOA. Universidad Nacional de Catamarca.
- DOMÍNGUEZ, Diego 2002 "Conflictos por el control de la tierra: pueblo Kolla Tinkunaku en Salta". En: Norma Giarracca, y colabs. *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Buenos Aires, Alianza Editorial. pp. 259 a 288.

-
- ESCOLAR, Diego 2003 *Identidades emergentes y modos de producción de soberanía estatal en Cuyo. El debate huarpe en la actualidad*. Tesis para optar al grado de Doctor de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología.
- FAIRCLOUGH, Norman 1992 *Discourse and Social Change*. Cambridge, Polity Press.
- GORDILLO, Gastón y SILVIA Hirsch 2003 "Introduction: Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina: Histories of Invisibilization and Reemergence". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8, 3. pp. 4 a 30.
- GORDILLO, Gastón 2003 "Shamanic Forms of Resistance in the Argentinean Chaco: A Political Economy". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8, 3. pp. 104 a 126.
- HALPERIN DONGUI, Tulio 2002 "Estudio preliminar". En: J. Lafforgue (ed.) *Historias de caudillos argentinos*. Buenos Aires, Punto de Lectura. pp. 19 a 56.
- HILL, Jonathan y Thomas WILSON 2003 "Identity Politics and the Politics of Identities". *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10. pp 1 a 8.
- HIRSCH, Silvia 2003 "Bilingualism Pan-Indianism and Politics in Northern Argentina: The Guaraní's Struggle for Identity and Recognition". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8, 3. pp. 84 a 103.
- INDEC. 1982. *Censo Nacional de Población y Vivienda. 1980. Serie B. Características Generales. Catamarca. República Argentina*.
- ISLA, Alejandro 2002 *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y estado*. Buenos Aires, Editorial de las Ciencias.
- LAZZARI, Axel 2003 "Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms: The Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8, 3. pp. 59 a 83.
- LORANDI, Ana María y Ana SCHAPOSHNIK 1990 "Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la Ciudad de Catamarca". *J.S.A.*, LXXVI. pp. 177 a 198.
- LORANDI, Ana María y Roxana BOIXADÓS 1988 "Etnohistoria de los Valles Calchaquíes. Siglos XVI y XVII". *Runa*, 17.
- LORANDI, Ana María 1988 "La resistencia y rebeliones de los diaguito-calchaquí en los siglos XVI y XVII". *Revista de Antropología*, 3, 6. pp. 3 a 17.
- MERRIDAN, Nick 1996 "Understanding Heritage". *Journal of Material Culture*, 1, 3. pp. 377 a 386.
- MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos 1992 *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires, Emecé.
- PALOMEQUE, Silvia 2000 "El mundo indígena (Siglos XVI-XVIII)". En: Enrique Tandeter (dir.) *Nueva Historia Argentina*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- PIZARRO, Cynthia 1996 "Las narrativas sobre el pasado como forma de marcación comunitaria en un contexto local: Coneta, Catamarca". *Población y Sociedad*, 4. pp. 109 a 133.
- PIZARRO, Cynthia 2000 *La política cultural de las movilizaciones campesinas. Las narrativas sobre un conflicto por la tierra en una localidad rural de Catamarca*. Catamarca, CENEDIT. Universidad Nacional de Catamarca.
- PIZARRO, Cynthia 2001 "Política curricular y desarrollo regional. La cultura local en la curricula". *Revista de Ciencia y Técnica*, v.12, n°10. pp. 63 a 66.
- PIZARRO, Cynthia. 2006 a. "Los aspectos simbólicos del desarrollo: las paradojas de la modernización del Valle de Catamarca". *Crítica en desarrollo*. En prensa.
- PIZARRO, Cynthia. 2006 b. "Ahora ya somos civilizados". *La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca*. Córdoba, EUCCOR.

-
- PIZARRO, Cynthia y Claudia KAEN 2003 "Las nociones sobre cultura e identidad de maestros en ejercicio de áreas rurales". *Serie Investigación*, N° 5. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- SCHWITTAY, Anke 2003 "From Peasant Favors to Indigenous Rights: The Articulation of fan Indigenous Identity and Land Struggle in Northwestern Argentina". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8, 3. pp. 127 a 154.
- SEGATO, Rita 1997 "Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global". *Serie Antropología*, 24.
- SESÍN, Claudio 1993 *La Barbarie*. Catamarca, Ediciones Color.
- VILLAFUERTE, Carlos [1968] 1988 *Crónicas de mi ciudad provinciana: Catamarca*. Buenos Aires, Corregidor.
- VISACOVSKY, Sergio 2002 *El Lanús. Memoria y política en la construcción de una tradición psiquiátrica y psicoanalítica argentina*. Buenos Aires, Alianza Editorial.
- VON TSCHUDI, J. J. [1858] 1966 "Viaje por las Cordilleras de los Andes de Sudamérica, de Córdoba a Cobija, en el año 1858". *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias*, Tomo XLV. pp. 323 a 406.
- WILLIAMS, Bracket 1989 "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain". *Annual Review of Anthropology*, 18. pp. 401 a 444.