

**LA HISTORIA SUSURRADA: DIÁLOGO  
DE SABERES ORIGINARIOS Y ACADÉMICOS,  
UN TRABAJO EN CO-LABOR**

**THE WHISPERED HISTORY: DIALOGUE  
OF ORIGINAL AND ACADEMIC KNOWLEDGE,  
A WORK IN CO-LABORED**

**Avelina Brown**

*Instituto Superior de Estudios Sociales. CONICET-UNT,  
brown.avelina@gmail.com*

**Elmer Joaquín Flores**

*Municipalidad de Villa Vil,  
elmejor10@gmail.com*

**Angeles Molina Pico**

*Instituto Superior de Estudios Sociales. CONICET-UNT.  
Escuela de Arqueología-UNCA,  
molinapicoangeles@gmail.com*

**RESUMEN**

En este trabajo presentamos una revisión condensada y crítica de materiales producidos desde la historia y la antropología sobre el período temprano-colonial en el valle de El Bolsón (Catamarca). Desde una perspectiva intercultural y de co-labor, tomamos como insumo principal las reflexiones efectuadas en un taller interno. Partiendo del reconocimiento de la continuidad del proyecto 'civilizador' y 'extractivo' desde la Colonia hasta nuestros días, nos

interesa reconstruir una historia silenciada, que nos habilite pensar el futuro del territorio y la resistencia actual de las poblaciones que habitamos y trabajamos allí.

**Palabras clave:** historia(s); antropología en co-laboración; reflexión identitaria; territorio.

#### ABSTRACT

In this paper we present a resumed and critical version of the materials produced from the history and anthropology regarding the Early Colonial period in the Bolson valley (Catamarca). From an intercultural and co-labor perspective, we take as a main input the reflections made in an internal workshop. Taking the acknowledgement of the continuity of the “civilizatory” and “extractive” project since the colony to our days as a starting point, we are interested in reconstructing a silenced history, which will allow us to think the territory and current resistance of the populations inhabiting and working there.

**Keywords:** histories; collaborative anthropology; identity reflection; territory.

#### INTRODUCCIÓN

En Argentina se desarrollaron, a lo largo de su historia nacional, distintas prácticas de subordinación, sujeción física e invisibilización de la población indígena. Éstas adoptaron distintas particularidades según cada región del país. La provincia de Catamarca, tal como indica la antropóloga Pizarro “[...] estuvo atravesada por importantes avatares de negación de la aboriginalidad” (2006, p.11). Esto significó que la población indígena fuera tratada por narrativas hegemónicas provinciales como población rural o campesina libre de sus marcas ‘indias’ y sentenciada, al menos discursivamente, a la “extinción” (Rodríguez, 2019, p.115). Esto no impidió que, a partir de los años 2000, Catamarca se torne escenario de un acelerado proceso de re-emergencia indígena que rompió un silencio histórico, desafiando narrativas hegemónicas y disputando la política local y provincial.

Esta investigación se emplaza en el valle de El Bolsón, en el Municipio Termas de Villa Vil, al norte del departamento de Belén, Catamarca. La localidad cabecera es Barranca Larga y en ella no existe comunidad indígena. A nivel local son cotidianos los discursos de deslegitimación, estigmatización y vergüenza respecto a esta identidad étnica. Pese a ello, algunos pobladores hoy comienzan a repensar la identidad y la historia, encarando un proceso de organización colectiva que busca, entre otras cosas, frenar los mecanismos de avasallamiento territorial históricos que empresas mineras y organismos estatales efectúan sobre sus territorios. Las declaraciones del delegado municipal de esta localidad, en una reunión donde presentábamos avances de nuestros trabajos académicos<sup>1</sup>, son ilustrativas en este sentido:

[...] Es un tema importante, a nosotros todo el tiempo nos quieren discriminar por indios, es importante saber de dónde venimos para saber a dónde vamos. El otro día, en el corte de ruta, se bajaron los de vialidad y nos dijeron 'qué indios que son, andan cortando la ruta, no quieren el progreso'. Y nosotros no tenemos que ofendernos, si somos indios, tenemos que inflar el pecho y enorgullecernos de eso. Pero no es fácil, nunca fue fácil. (Registro de trabajo de campo, Brown, marzo 2020).

Este artículo se inscribe en una trayectoria de diálogo y producción de conocimiento en conjunto entre los autores que se inició en el año 2012 en el Museo Rural Comunitario sito en Barranca Larga (en adelante el Museo). Particularmente, deriva de las reflexiones que se generaron en el marco de un taller interno orientado a la revisión de la historia temprano-colonial del valle El Bolsón que se llevó adelante entre mayo y noviembre del 2020, con frecuencia semanal y de manera virtual (en función de la pandemia por COVID-19). El taller se realizó desde una perspectiva intercultural y de co-labor (Rappaport, 2007) y consistió en la lectura colectiva conjunta y al

---

<sup>1</sup> Las investigaciones se enmarcan en nuestra participación en el CIIVAC (Colectivo Interdisciplinario e Intercultural de los Valles Altos de Catamarca) desde el cual se trabajan temáticas de Arqueología, Antropología Social, Etnopedología, Historia ambiental, Museología, Comunicación a partir de la pertenencia institucional de las universidades UNT, UNC, UNCA, UNJu y UBA.

unísono de trabajos académicos, propios y ajenos, realizados desde la historia, la etnohistoria y la arqueología. También se consideraron cosechas etnográficas propias, trabajo de archivo y conocimientos e historias locales. Las reflexiones fueron grabadas e incorporadas al análisis. En el artículo se sistematizan el resultado de esas reflexiones, poniendo el foco en el diálogo de saberes originarios y académicos en la caracterización de una historia que se desprende de nuestros encuentros como una *historia susurrada*. El objetivo en este trabajo es, entonces, ofrecer una lectura crítica y condensada sobre lo dicho y lo conocido que nos posibilite, apoyados en la lectura sobre un pasado que aparenta ser lejano, pensar las consecuencias políticas y sociales en el presente, así como el futuro del territorio y las poblaciones que lo habitamos y trabajamos allí.

#### **HISTORIA DE UNA “CONQUISTA” Y SU “RESISTENCIA”: LAS GUERRAS CALCHAQUÍES Y EL LIDERAZGO DEL CACIQUE CHELEMIN**

Cuentan los saberes del pueblo, una historia difícil de contar.

Una historia llena de odio y de sangre, por la avaricia de un mineral.

Tocando así las creencias de un pueblo dueño de sus tierras.

Pensando así borrar su existencia y conformar una nueva sociedad, prohibieron toda memoria de la cultura.

Pero creo que se subestimó, porque en lo bajo, susurrando, su historia seguía viva.

Contándose entre lágrimas, cuál fue nuestra masacre y con la esperanza de que algún día pudiéramos recuperar lo que se nos quitó.

(Elmer Flores)

En este primer apartado trataremos las reflexiones y conversaciones que tuvimos en el taller en relación a los enfrentamientos entre los españoles y los indígenas que resistían la ocupación de los Valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII. Con el fin de traer al diálogo

la narrativa académica, nos basamos en la lectura de investigaciones realizadas en el valle de El Bolsón en relación a la historia arqueológica y de material producido desde la antropología y la etnohistoria en torno a la colonización de la zona. Así es que fuimos repasando las Guerras Calchaquíes, el liderazgo del cacique Chelemin en la resistencia, y las fatalidades sufridas por los pueblos aborígenes como consecuencia del dominio español.

Tras preguntarnos cómo se conoce esta historia en el pueblo de Barranca Larga, en nuestro diálogo surgieron diferentes tópicos. Por un lado, la condensación de cualidades valoradas positivamente, tales como nobleza y resistencia de los aborígenes en torno a la figura de Chelemin que es considerada localmente como símbolo de lucha y de la resistencia en general. Por otro lado, la dimensión afectiva que se pone en juego al asociar las categorías de crueldad y avaricia presentes en la forma de proceder de los españoles. La ‘avaricia’ por la búsqueda de minerales se perpetúa y resignifica hasta al día de hoy, pero de la mano de las empresas mineras (también extranjeras) que dan continuidad a la imposición de otro modelo de vida. Otro de los tópicos que surgieron es el proceso de socialización religiosa que, atravesado por prohibiciones, silenciamientos y contradicciones, forma parte de las matrices de dominio simbólico.

En las siguientes líneas, revisaremos los principales hitos históricos que tuvieron lugar en la región sobre la base del material bibliográfico recopilado al cual haremos mención. Expondremos parte de los principales temas leídos de manera conjunta, en articulación con las reflexiones e intercambios suscitados al respecto.

El valle de El Bolsón<sup>2</sup> forma parte de los Valles Calchaquíes y se encuentra cercano a la localidad de Hualfín. Según estudios etnohistóricos, antes de la conquista española en este territorio vivían distintos grupos aborígenes: diaguitas, tolombones, malfines, entre otros, que fueron denominados bajo un mismo nombre -diaguitas- por el hecho de compartir diacríticos culturales, fundamentalmente la lengua *kakan* (Isla, 2009; Lorandi, 1997; Schaposhnik, 1997; Rodríguez, 2008).

---

<sup>2</sup> Según las evidencias arqueológicas, este valle de pre-puna estuvo poblado desde épocas muy tempranas (siglo I a.C.), de manera continua y sin interrupciones, hasta el presente (Korstanje, 2010; Maloberti, 2020; Quesada *et al.*, 2019).

En esta zona de la Gobernación del Tucumán, la ocupación territorial en manos de la Corona española sucedió tardíamente (siglo XVI). Durante el período Hispano-indígena (Quiroga, 2010), allí se sucedieron avances y retrocesos entre los españoles allegados -oficiales, funcionarios, misioneros religiosos- que intentaban poblar el territorio y las diversas parcialidades indígenas que se resistían a cumplir obligaciones impuestas por encomenderos, asediaban haciendas y ciudades generando un hostigamiento permanente (Lorandi, 1997, 2000). La resistencia a lo largo de ciento treinta años (entre los años 1560 y 1667), conocida como las Grandes Guerras Calchaquíes<sup>3</sup>, fue posible por la confederación de grupos aborígenes que formaban alianzas estratégicas aunque fluctuantes para enfrentar un enemigo común con poblaciones aledañas a los Valles tales como abaucanes, guachacsi, andalgalá, malli e ingamanas (Lorandi, 1997). Se cree que la insistencia de los españoles en conquistar este territorio tenía que ver con rumores de grandes minas de oro y plata y las intenciones de crear un paisaje minero similar al existente en Potosí (Lorandi, 1997; Quiroga, 2019).

El valle Hualfín tuvo una participación activa dentro de esta guerra. Particularmente, uno de los tres caciques emblemáticos de esta resistencia, el cacique Chelemin, era oriundo de este valle. Chelemin dirigió durante largos años las tropas indígenas de Hualfín, Belén y Londres y, tras su derrota, en el año 1635 fue ejecutado siendo sus restos desperdigados y exhibidos públicamente por el territorio con el fin de servir de escarmiento a las poblaciones rebeldes.

En el taller, notamos que existían algunas variaciones en el relato histórico, fundamentalmente en relación a la forma de operar de la resistencia indígena liderada por Chelemin y el posterior asesinato del cacique. Según se desprende del taller, en la zona circulan

---

<sup>3</sup> Habrían existido tres momentos claves –de extrema virulencia– en los que la actitud defensiva de los grupos indígenas fue reemplazada por la ofensiva. El primer momento (1534-1565) fue liderado por el cacique Juan Calchaquí, quien fue el encargado de confederar a las diferentes poblaciones para arrasar con las ciudades españolas precariamente instaladas. El segundo, al que se denominó ‘gran alzamiento’ y duró más de diez años (de 1630 a 1643) estuvo dirigido por el cacique Chelemin e involucró gran diversidad de grupos étnicos. El tercer levantamiento habría estado dirigido por el sevillano Pedro Bohorquéz o ‘falso inca’ que había sido encomendado por los españoles en la tarea de devolver al llano gran cantidad de población refugiada en los Valles (Isla, 2009; Lorandi, 2000; Rodríguez, 2008).

distintas versiones, lo cual incluso se presta a cierta “confusión” y cada persona o familia busca hacerse de sus propios relatos. Lo que es claro es que Chelemin es un emblema de resistencia y que se lo considera:

(...) mayormente como un personaje guerrero y generoso. Supuestamente él estaba en Londres [...]. Iba, luchaba y volvía en el transcurso de la noche para que no lo persiguieran, como que hacía la guerra en otro sitio para que no lo sorprendieran, era muy inteligente. En Hualfin ha sido la última guerra, en el pucará [...] han acorralado a los indios, los últimos, los que no tenían escapatoria. Bajó Chelemin y para que no lastimen a la gente ha dicho que se iba a entregar pero que dejen ir a los demás. Y él ha bajado, le han agarrado de cuatro caballos y lo han separado de las piernas, de las manos. Pero después al resto no los dejaban en libertad y los sacerdotes pedían que bajen las mujeres y niños y que besasen la sotana del cura para que los perdonase, para que siga la raza de él, la nuestra digamos. Ellos han bajado les han perdonado. La gente mayor [...], serían los sabios, y la gente que estaba al lado de Chelemin, los guerreros, sabían que iban a ser asesinados, esclavizados y se han empezado a largar por el precipicio. [...] Y han empezado a tirarse, a matarse digamos. [...] Al cuerpo de Chelemin, le han sacado un brazo, una pierna cada parte esparcida por el territorio. Creo que la cabeza la han colgado en La Rioja, como referencia para que no se opongan más (desgrabación del taller interno, habla Elmer Flores).

Este tema nos resultó difícil de conversar debido a la vinculación afectiva con la “gente de antes”, que generó indignación y dolor. Un tema interesante que surgió de la discusión fue la identificación de la continuación, hasta el día de hoy, del proyecto religioso colonial y las contradicciones que supone para quienes actualmente evalúan la historia y comienzan a pensar en la reivindicación de la identidad indígena. En este sentido, el significado asociado al acto de “besarle la sotana al cura”, fue señalado como símbolo de sumisión y cómo punto de ruptura de las creencias indígenas prehispánicas:

Siento bronca. Porque es algo tan delicado [en lo] que creían [...] han conquistado de una manera muy cruel. La gente de acá tenía su cultura, sus cosas, creían. Pero hoy en día me enteré

de muchas cosas que nunca se han hablado, y como que me digo 'he vivido una mentira en mi vida'. Nunca se ha sabido de la realidad, porque la religión dice una cosa y no es así. [...] A mi me duele. Será que me tira la raíz, será que me identifico mucho con ellos con la gente que era de antes. Creo que ese era el punto débil que no le tenían que tocar a las personas, la religión, esas cosas. Sería inhumano, seas lo que seas, yo veo mal esa forma de que tengan que ir a besarle los pies a alguien que venga a conquistarnos (desgrabación del taller interno, habla Elmer Flores).

A raíz de estos temas, conversamos en el taller sobre cómo se efectuó la organización del espacio conquistado en relación a la imposición religiosa cristiana. Encontramos que la Iglesia católica se abocó muy tempranamente al adoctrinamiento de los pueblos aborígenes a partir de la creación de curatos. La zona bajo estudio pertenecía al Curato de Londres y luego al de Belén (Brizuela del Moral, 1988). La primera iglesia aldeaña fue Nuestra Señora del Rosario, erigida en el paraje Gualfín hacia 1770 a pedido de la propietaria de las tierras, heredera de una merced real originada en 1668 a causa de los méritos militares de españoles en las Guerras Calchaquíes. Hasta entrado el siglo XX se celebraban allí los bautismos y matrimonios de la población del valle de El Bolsón y valles altos vecinos bajo influencia de las familias herederas de las tierras de la Capellanía y potreros anexos con quienes establecían relaciones de padrinazgo.

Haciendo un paralelismo histórico con el desempeño del cacique Chelemín en el marco del encuentro, pensamos en las formas de resistencia cotidianas que hoy existen en la zona y que en buena parte se hallan inspiradas en el ejemplo del cacique. Fundamentalmente, surgió la necesidad de hacerle frente a los proyectos extractivistas mineros que son la continuación de un proyecto de "avaricia" iniciado en la conquista y que se sostiene hasta hoy. La "resistencia" como concepto y como práctica política, se erigió como un proyecto necesario que tiene como principal objetivo la defensa y revalorización de la cultura local y del territorio. En este sentido, y tal como se desprende del encuentro, existe la necesidad de que:



[...] a todas las comunidades se les devuelva lo que se les quitó. A mi me da rabia porque esta tierra ha sido de personas que han estado aquí por una razón, que se las merecen y eso creo que lo tienen que seguir heredando sus hijos, sus nietos y así. Y creo que se tiene que hacer algo, se tiene que luchar, así como lo hizo Chelemin, un gran cacique [...] Es una revalorización también de los cultivos, las plantas, la forma de vida, la medicina campesina y las creencias (desgrabación del taller, habla Elmer Flores).

### DEVENIRES TERRITORIALES: LAS ‘DESNATURALIZACIONES DE INDIOS’ Y LA ‘DESNATURALIZACIÓN DE LA CULTURA’

En este apartado reconstruiremos lo conversado en relación al destino que sufrieron tanto el territorio como las familias que allí habitaban luego del asesinato de Chelemin y el sometimiento de los indígenas que permanecían resistiendo la conquista. Particularmente, nos interesa discutir las retóricas de ‘despoblamiento’ que se difundieron con posterioridad a este momento, que ofrecen la imagen de un territorio ‘vacío’ y ‘sin indios’, y generando un terreno áspero para las actuales reivindicaciones étnicas.

La resistencia indígena calchaquí se considera finalmente reprimida a partir del año 1667. A partir de ese momento, la población sufrió una importante des-estructuración social, política y económica debido a la puesta en funcionamiento de dos mecanismos españoles: las ‘desnaturalizaciones de indios’ y las ‘mercedes de tierras’. Ambos mecanismos eran utilizados para retribuir y/o recompensar esfuerzos y financiamientos privados que distintos vecinos de la Gobernación del Tucumán hicieron en pos de conquistar la zona y someter a la población indígena “rebelde”.

Las llamadas ‘desnaturalizaciones de indios’ fueron un mecanismo frecuente mediante el cual la población calchaquí conquistada fue literalmente trasladada y repartida entre españoles como mano de obra para realizar servicios personales y/o comerciales-productivos<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> La ‘desnaturalización’ de población local fue una modalidad ya utilizada por el imperio incaico -la relocalización de los *mitmakuna*- que luego los españoles adoptaron y resignificaron como estrategia propia. Un caso emblemático es el de los indios Quilmes, trasladados de Tucumán

En estos casos, las familias de calchaquíes eran ‘desnaturalizadas’ de sus lugares de origen y llevadas a trabajar a otros sitios que les eran adjudicados. Quiroga (2003) en su trabajo sobre el valle de El Bolsón ilustra este proceso:

[...] Desde los inicios de la campaña [militar] en 1659, el gobernador Mercado y Villacorta apeló al reparto de piezas como aliciente para movilizar a los vecinos de la jurisdicción (Doucet; 1988:85). Nuevamente en 1664, recibió la autorización [en la que] los propietarios de chacras y cuadradas aportaron por anticipado sumas de dinero o bienes equivalentes, tales como aguardiente o un soldado aviado y su sustento durante la campaña. A cambio, recibirían cuatro familias de calchaquíes que serían destinados a los trabajos rurales en chacras y viñas de su propiedad (Quiroga, 2003, pp.304-305).

Dada la escasez de documentos y fuentes, los historiadores señalan lo difícil que resulta reconstruir las trayectorias de los pobladores de la zona que fueron ‘desnaturalizados’. Este vacío de documentación no impide que algunos estudiosos sostengan que parte (si no toda) la población indígena del valle de El Bolsón haya sido destinada al tráfico ganadero en el Alto Perú vía Chile o puesta a disposición para realizar servicios personales en las estancias de encomenderos de La Rioja y San Fernando (Quiroga, 2003, 2010). Esta es al menos la lectura que propone Quiroga cuando describe que el encomendero Bartolomé de Castro aparece involucrado en “[...] prácticas tan frecuentes como ilegales entre los encomenderos del Tucumán” (Quiroga, 2003, p.307) protagonizando diversos pleitos por el desarraigo al que eran sometidos los calchaquíes trasladados a sus tierras de Belén y/o destinados al tráfico de ganado con destino hacia el Alto Perú.

La existencia de este mecanismo de “desnaturalizaciones de indios”, abonó en gran medida a la producción posterior de una imagen de ‘despoblamiento’ del territorio, la cual dispone un terreno desfavorable para las reivindicaciones identitarias de la actualidad,

---

a Buenos Aires en el año 1666. Para conocer más sobre estos procesos de reestructuración y las estrategias que las poblaciones calchaquíes desnaturalizadas tuvieron en periodos posteriores, ver Rodríguez (2008, 2010).

habilitando discursos que ponen en duda la ‘autenticidad étnica’ de dichos grupos<sup>5</sup>. Dada la existencia de este tipo de discursos deslegitimadores, resulta importante destacar que varios autores advierten que la idea del ‘despoblamiento’ debe ser matizada. Rodríguez (2008), por ejemplo, señala que muchas veces los conceptos de ‘vacío’, ‘despoblado’ y ‘yermo’ adquirieron durante el período colonial significados particulares que no necesariamente deben leerse como sinónimos de falta de población, sino que estos discursos fueron centrales a los intereses de los encomenderos<sup>6</sup>. Para el caso del valle de El Bolsón, resultan interesantes los trabajos de Laura Quiroga que aluden a la posibilidad de que algunos integrantes de estas familias ‘desnaturalizadas’ hayan vuelto a la zona instalándose en los aleros de las montañas (Quiroga, 2010).

A través de las ‘mercedes de tierras’ los conquistadores accedieron a la tenencia y propiedad de los territorios conquistados. En el caso de El Bolsón, éste formó parte de la merced solicitada por Bartolomé de Castro en 1687 bajo el nombre de valle de Cotahua (Quiroga, 2003). Durante el siglo XVIII, tanto este valle como los de Los Morteritos-Las Cuevas y Villa Vil pertenecían a las tierras de Hualfín<sup>6</sup> como potreros anexos, y su efectiva ocupación fue demorada por sucesivos pleitos entre los herederos. Posteriormente, comenzaron a vender los derechos de estos potreros indivisos, entre ellos El Bolsón, que fue vendido por residentes de Hualfín en 1809<sup>7</sup>. Hacia fines del siglo XIX en estos movimientos de compra-venta de tierras<sup>8</sup> en la zona aparecen

---

<sup>5</sup> Un ejemplo de esto, lo constituye una nota publicada en el año 2017 en el diario Clarín llamada *El fantasma de los diaguitas y una disputa absurda y cruel en los Valles Calchaquíes*. Allí el periodista Levinás, llama a los dirigentes indígenas “caciques truchos”, caracterizados como “diaguitas repentinos” o “falsos diaguitas”, en contraposición a “los verdaderos diaguitas” quienes, según él, serían “[...] una etnia extinta por fusión con otras identidades que incluyen incas, aimaras, tolobones, españoles, calchaquíes y muchos de los habitantes de la puna, los valles bajos o el monte”. Consultar en: [https://www.clarin.com/opinion/fantasma-diaguitas-disputaabsurda-cruel-valles-calchaquies\\_0\\_r1UFd1Pal.html](https://www.clarin.com/opinion/fantasma-diaguitas-disputaabsurda-cruel-valles-calchaquies_0_r1UFd1Pal.html).

<sup>6</sup> Consultar en: El Valle de Hualfín por Ricardo Federico Mena. Disponible en Enciclopedia digital de la Provincia de Salta: <http://www.portaldesalta.gov.ar/libros/hualfin.htm>

<sup>7</sup> Archivo Histórico de Catamarca. Sección R. Causa Civil. Caja N° 23, Depto. Belén, Expte. N° 990, Año 1809, f. 1v.-f. 24v.

<sup>8</sup> Archivo Histórico de Catamarca. Protocolos, Depto. Belén, Año 1875, f. 13v, f. 14v., f. 26v. y f. 27 v Libro de Protocolos, Depto. Belén, Escritura n°26, Año 1876, f. 46v. y f.47v

apellidos actuales de los habitantes de El Bolsón, Rodeo Gervan y Los Morteritos-Las Cuevas, al igual que parientes recordados por ellos.

Desde la academia se ha argumentado que el reparto del territorio en “mercedes de tierras” supuso a su vez un reordenamiento productivo debido a la creación de los “potreros de invernada de ganado” con destino al tráfico en el Alto Perú. Esto implicó un desafío para las familias, quienes pasaron de un modo de subsistencia fundamentalmente agrícola, a un sistema principalmente ganadero (Quiroga, 2003). Esta re-estructuración productiva se mantuvo vigente hasta entrado el siglo XX. Incluso, hoy en día la gente aún recuerda cómo los llamados “arrendadores” -que eran terratenientes descendientes de familias coloniales que residían en otras localidades como Hualfín y Belén- demandaban las llamadas “obligaciones” a los “arrendatarios”. Estos últimos eran en su mayoría “puesteros” que criaban ganado caprino y bovino y que vivían en los cerros. Las “obligaciones” que éstos últimos les “debían” a los arrendadores podían ser cobradas en trabajos –tales como el cuidado de ganado y la prestación de servicios domésticos en el caso de las mujeres– o en bienes de uso –tales como productos textiles y animales<sup>9</sup>.

Hoy, el “pago del arriendo” es un motivo de conflicto latente en la zona. En el valle de El Bolsón, por ejemplo, muchas familias decidieron dejar de pagarlo. A su vez, parte de la población ha comenzado a entablar juicios por Prescripción Adquisitiva para adquirir la titularidad de los terrenos que son parte de campos comuneros. En el caso de Las Cuevas<sup>10</sup> su población ha conformado una comunidad indígena diaguita-calchaquí que está en espera del reconocimiento de la propiedad de las tierras tras haber realizado

---

<sup>9</sup> También otros antropólogos e historiadores han problematizado la idea de ‘vaciamiento’ (y en algunos lugares la apelación a la metáfora del ‘desierto’), poniendo de relieve los usos políticos de este discurso para legitimar la ocupación de los territorios indígenas y su exterminio, en ésta y otras zonas del país (Escolar, 2010; Gordillo y Hirsh, 2010).

<sup>10</sup> Sobre estos tópicos profundiza el análisis Carina Ivana Jofre, para el caso del valle vecino, actualmente Comunidad India Los Morteritos Las Cuevas en su texto *Cultura y agencia social en morteritos-las cuevas. Usos políticos de la «Cultura Indígena» y estrategias de subordinación en Catamarca* del año 2009.

el relevamiento territorial indígena que cabe por Ley 26.160<sup>11</sup>. El mismo proceso atraviesa al resto de las comunidades indígenas constituidas en la zona del valle de Hualfín y la puna de Belén.

En las conversaciones dentro del taller interno sobre estos temas, hubieron algunos conceptos académicos que trajeron aparejada una discusión particular. Fundamentalmente, el concepto de ‘desnaturalización’, que técnicamente refiere al traslado de familias indígenas como mano de obra, fue tomando en el transcurso del taller un sentido más amplio, como ‘desnaturalización de la cultura’. En relación a ello, conversamos sobre la vigencia actual de un proceso ‘desnaturalizador’, que explica la desvalorización de la identidad, las creencias y el modo de vida indígena:

[...] lo que se quería era que del todo seamos como ellos, los españoles, y de esa forma pensaban que nunca nosotros nos íbamos a revelar. Pero tarde o temprano esa rebelión iba a salir, hoy en día se están haciendo comunidades indígenas, hoy se están reconociendo pero es porque nosotros sentimos eso (desgrabación del taller interno, habla Elmer Flores).

Este proyecto que llamamos ‘desnaturalizador’ implicó el repliegue de saberes indígenas que, como veremos en el próximo apartado, se transmitieron de generación en generación como un susurro. En el encuentro se destacó que existen muchas prácticas y conocimientos que se han mantenido vigentes, pero la mayor parte se perdió porque durante mucho tiempo estuvo prohibido:

[...] Si hoy en día nosotros desconocemos muchas cosas, es porque nos han matado las raíces, nos han matado la cultura. Y bueno, estamos acá, no sabemos quiénes somos. Es muy difícil. Pero creo que han hecho un trabajo ‘excelente’... Nos han desnaturalizado [...] Para mí ‘desnaturalizado’... [silencio] significa sacarme algo de mí, sacar algo de mi ser, algo de lo que soy yo, cambiarme” (desgrabación del taller interno, habla Elmer Flores).

---

<sup>11</sup> La Ley 27.400 prorroga el plazo de la Ley 26.160 de Emergencia Territorial Indígena que prohíbe los desalojos de los territorios habitados.

## LA HISTORIA SUSURRADA: UNA HISTORIA QUE SE ALOJA EN EL CUERPO

Muchos de los sucesos mencionados en los apartados anteriores fueron durante siglos silenciados y ocultados. De nuestros encuentros, se desprende que existen, al menos, dos historias. Por un lado, la historia hegemónica, moralizante, que señala y prescribe las formas posibles de vida y de cultura. Ésta fue transmitida en la escuela, en la iglesia, y aún hoy cuesta cuestionarla y problematizarla. La otra, como veremos, es una historia contra-hegemónica que hemos caracterizado como *historia susurrada*, que se aloja en el cuerpo y se transmite con miedo, de generación en generación:

La historia de los españoles sí se ha transmitido, la historia nuestra apenas se ha susurrado. Se ha contado siempre con ese miedo... Y al día de hoy cuesta, cuesta. Yo soy aborígen, y cuesta. La hemos heredado con miedo que da calambre [...]. Susurrando para mí significa que es muy leve, muy débil. Yo te susurro con un miedo, débil y con miedo. Eso es susurrar. Quien susurra no sabe si el mensaje le va a llegar a la otra persona. Como que quizás se olvidaba, al contarla tan bajito, como que se susurraba. Era muy débil. [...] Como que esa historia nunca se sabe ... al ser tan prohibida. Ha sido más fuerte la prohibición (desgrabación del taller interno, habla Elmer Flores).

Como se desprende del fragmento citado, la *historia susurrada* permanece alojada en el cuerpo y se transmite con miedo. Y la escuela se erige, en nuestras conversaciones, como una de las instituciones responsables de la “prohibición”, es decir, de transmitir la historia hegemónica, al mismo tiempo que negaba, adoctrinaba y prohibía ciertos tipos de cultura y conocimiento:

[...] Estas cosas antes no se hablaban, son cosas históricas que mucha gente no ha sabido porque se ha prohibido en las escuelas, que ahora se están retomando, de a poco. Antes el indio era algo malo, algo torpe que estaba mal para el humano, para la sociedad, no era nada civilizado. Y eso también era una vergüenza, y eso es lo que se ha inculcado en las escuelas. Eso es lo que nos han hecho creer desde la educación: que nosotros somos inferiores a la gente que viene de otro lado. Y todo eso es una mentira (desgrabación del taller interno, habla Elmer Flores).

En un trabajo precedente, una de las autoras analizó los distintos mecanismos y operaciones que la escuela desplegó y que abonaron a la estigmatización de las marcas indígenas, promoviendo así los propios procesos de ‘des-caracterización étnica’ (Brown, 2018). Allí, se analizó el papel que la política pública educativa desplegada en la zona durante el siglo XX cumplió como ‘modelador de subjetividades’ (Shore, 2010) en el marco de un proyecto político de ‘invisibilización de la identidad indígena’. En el trabajo, se rastrea a su vez el rol que cumplieron ciertas personalidades importantes de la zona, algunas provenientes de familias coloniales prestigiosas, en la promoción de la política educativa como parte de un ‘proyecto civilizatorio’.

En el taller sumamos al debate algunos fragmentos de entrevistas y memorias que teníamos de los pobladores de El Bolsón, sobre todo los mayores, en los cuales son frecuentes los recuerdos de la escuela como un espacio de fuerte control y disciplina corporal. Varios cuentan los duros castigos y las amenazas vividas por tener una mala conducta y no estudiar: “[...] *Los maestros eran malitos. Había que hincarse y estarse quietos.*”. Otro poblador rememoró: “[...] *antes en la escuela no jugábamos, nos tenían a regla. No como ahora [...] nos pegaban, eran malos*”. De manera similar, una abuela contó que “[...] *Nos trataban todo a la orden. Si no cumplíamos ya estaban con el reglazo. Ahora ya no. Antes teníamos miedo que nos peguen*”. En relación a esto, pensamos que la escuela de Barranca Larga contribuyó a la construcción de lo que Foucault (2002) llama ‘cuerpos dóciles’ en referencia a los efectos del disciplinamiento que logra una ecuación entre obediencia-utilidad sobre los cuerpos, por medio de castigos y aleccionamientos físicos y psíquicos<sup>12</sup>.

También conversamos sobre los frecuentes relatos de correctivos que los docentes aplican sobre los alumnos en la escuela, que buscan negar ciertos modismos y vocabularios locales:

[...] ‘me voi despertar’ ¿qué va a decir así? [le dicen] ¿Qué quiere que haga? yo me siento cómodo diciendo así. Si yo soy así, mis

---

<sup>12</sup> También en relación a ello, se analizó cómo la puesta en marcha de la escuela a principios del siglo XX, permitió luego la incorporación de la población de El Bolsón como masa laboral subalterna a los circuitos laborales en los ingenios azucareros u otros de similares características dentro y fuera del valle (Brown, 2018).

creencias, ¿por qué tengo que cambiar a otra cultura? ¿por qué tengo que aparentar algo que no soy?. Otro ejemplo: “eh, se ha quisquido”, “no, se ha ahogado” [le corrigen]. Para mí esa cosa está mal y vuelvo a retomar: nos han hecho a los que ellos querían (desgrabación del taller interno, habla Elmer Flores).

En resumen, en el taller quedó claro el rol de la escuela, así como también el de la iglesia, como instituciones puestas al servicio de un ‘proyecto civilizatorio’: se proponían borrar las marcas ‘indias’ de la población, propiciando así sentimientos de vergüenza y desprestigio respecto a esta identidad.

#### **EL PRESENTE: REVALORIZACIÓN CULTURAL, MEMORIA Y TERRITORIO**

En este apartado retomaremos las iniciativas actuales de recuperación de la memoria social en la zona, atendiendo a la creación de espacios de educación *no formal*, como lo constituyen los museos no tradicionales- que entendemos son significativos a la hora de analizar los procesos de construcción y reflexión identitaria.

En los últimos años, particularmente en el valle de El Bolsón, la vinculación asidua entre la comunidad y un equipo de arqueología que inició sus trabajos allí en el año 1990, sentó las bases para un diálogo intercultural que promueve la integración de saberes y perspectivas de conocimiento. Actualmente esta articulación se materializa en el Museo Rural Comunitario sito en Barranca Larga (2010), en la instalación de la Radio FM Comunitaria “Ecos del Chango Real” (2015) y la Yusería “Saberes Ancestrales” (2018). El Museo fue producto de la decisión colectiva de “contar su historia”<sup>13</sup> (Korstanje y Carrera, 2012). En el proyecto del Museo se nuclean muchos otros proyectos de reactivación de la memoria. Un ejemplo lo constituye el proyecto liderado por Elmer Flores, autor de este artículo, que busca

---

<sup>13</sup> Se realizaron diversas actividades tales como talleres de historia oral, registro de objetos y de senderos, capacitaciones y producción de audiovisuales, de guión museográfico y museológico y de programas radiales, entre otras. A partir de la participación comunitaria se formaron y siguen formándose gestores culturales que trabajan por turnos anuales y que han ido tomando iniciativas propias tales como talleres con gestores culturales de otras comunidades de la región -como Laguna Blanca o Antofagasta de la Sierra-, encuentros con los abuelos y la fiesta de cada aniversario desde su creación.



crear una red de historia oral de injerencia municipal, desde la cual se registre y proteja el patrimonio cultural local.

Al mismo tiempo, en la zona existe un importante proceso de revitalización indígena diaguita y diaguita-calchaquí. Tal es el caso del valle vecino a El Bolsón, Los Morteritos-Las Cuevas, la primera comunidad en proclamarse indígena en la provincia (2001), que junto a otras siete comunidades de la puna de Belén se han organizado a un nivel mayor como parte de la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita de Belén. Desde un frente y agenda política común, se posicionan en contra de la megaminería, los patronazgos de terratenientes, en defensa de sus territorios. En esta zona, se encuentra a su vez el Museo Integral de la Reserva de Biosfera de Laguna Blanca (1997) que cumple un rol activo de apoyo a la organización y lucha indígena por el territorio (Delfino *et al.* 2013, 2019). Entendemos estas acciones locales como resistencias frente a las narrativas culturales dominantes que han sedimentado la imagen de una provincia “sin indios” o aún peor, desprovista de “indios verdaderos”.

En ese sentido, la recuperación de la memoria social y revalorización de la cultura que pusieron en juego ambos Museos, acompaña el proceso de reflexión en clave identitaria y política:

[...] Antes de que yo he entrado al museo [como gestor cultural], me avergonzaba cómo era, cómo hablaba, cómo vestía, cómo sonaba mi tonada, mi pelo, todo, todo me avergonzaba. Se decía que los ‘yutos’, los ‘collas’ son algo malo. Y hoy en día se lo dice, pero yo ya no le llevo el apunte. Pienso en Chelemin, que para mí es una gran persona allá arriba, mi ejemplo, que ha dado la vida por estos valles para que no se pierda la cultura. Entonces nosotros podemos hacer muchas cosas para que eso siga adelante, para que la gente respete, para que tenga lo que siempre se ha merecido. Porque la gente ha perdido muchas cosas acá. Uno no es dueño ni de su propia tierra, ni de su propia agua. [...] Si no hacemos algo nosotros vamos a seguir siendo los mismos impostados, perdiendo nuestras costumbres, creencias, nuestras cosas. ¿Quién puede ser libre así? (desgrabación del taller interno, habla Elmer Flores).

La disputa con las empresas mineras y el gobierno provincial, en pos de la defensa de los territorios y de la vida, son luchas frecuentes

que las comunidades organizadas de esta zona llevan adelante cotidianamente. Esto se inscribe en un contexto de expansión del capital que, desde la década de 1970, viene consolidando al territorio provincial como “zona virgen” o “zona de sacrificio”, disponible para el desarrollo de proyectos extractivistas (Delfino *et al.*, en AAVV, 2020). Como consecuencia, los saberes, las prácticas culturales y las actividades productivas y los modos de vida de las poblaciones rurales e indígenas que lo habitan, son puestos en riesgo.

### **PALABRAS FINALES**

En este trabajo, intentamos dar a conocer el derrotero de acontecimientos históricos de un pasado que aparenta ser lejano, pero no por ello extraño, para aproximarnos a una comprensión conjunta de las tensiones que actualmente atraviesan los procesos de construcción identitaria en el territorio. A lo largo de estas páginas hemos abordado, desde una perspectiva intercultural y de colaboración, la relación pasado-presente atendiendo a temas tales como la dominación y la avaricia, la desnaturalización de la cultura originaria y la resistencia de un modelo de vida, anclada en procesos actuales de revalorización cultural y reflexión identitaria.

Hoy, muchos pobladores de El Bolsón saben que es necesario conocer el pasado, para pensar el presente y el futuro de este lugar. Sabemos que los procesos de construcción identitaria no son lineales ni están exentos de contradicciones, y es por eso que su abordaje analítico resulta más rico a la luz de la tensión pasado-presente. Desde nuestros diferentes lugares de pertenencia, hemos encontrado en esta forma de trabajo conjunto, una línea de investigación novedosa y fértil. Consideramos, a su vez, que este trabajo es relevante para la trayectoria política de la comunidad en la que trabajamos y habitamos, ya que aporta otra historia, no una de próceres nacionales y ajenos, sino una historia que nunca se cuenta, una *historia susurrada*.

## BIBLIOGRAFÍA

- A.A.V.V. (2020). Informe ampliado: efectos socioeconómicos y culturales de la pandemia COVID-19 y del Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio en los Pueblos Indígenas en Argentina. Disponible en: <https://drive.google.com/file/d/16QgXpoBn2EHtg8KcqaSCR3WBzjuyAxkf/view>.
- Brizuela del Moral, F. A. (1988). *Historia de la organización territorial de Catamarca (Siglos XVI, XVII, XVIII, XIX y XX)*. Ed. Universidad Nacional de Catamarca.
- Brown, A. (2018). *Cosas de indios: prácticas abandonadas, desprestigiadas, ocultadas. Una aproximación a la construcción de identidades campesinas e indígenas en el valle El Bolsón, Catamarca*. Tesis de Licenciatura inédita. FFyL, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.
- Delfino, D. D., Barale, A., Díaz, R. A., Dupuy, S., Espiro, V. E. y Pisani, M. G. (2013). El Museo Integral de la Reserva de Biosfera de Laguna Blanca como soporte y vehículo de confrontaciones discursivas, de prácticas académicas y campesinas. En *IV Encuentro de Museos Universitarios del Mercosur. I Encuentro de Museos Universitarios Latinoamericanos y del Caribe*. Universidad Nacional del Litoral. Pp. 150-161. Santa Fe.
- Delfino, D. D., Dupuy, S., y Pisani, G. (2019). Entre la academización del conocimiento indígena y la indianización del Museo Integral de Laguna Blanca: discursos y prácticas en medio de procesos de indigenización. *Revista del Museo de Antropología*, 12(2), 149-156.
- Escolar, D. (2010). «Acompañando el pueblo Huarpe»: luchas de representación y control político en la institucionalización de las comunidades huarpes Guanacache, Mendoza. En G. Gordillo, y S. Hirsh, (Eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en*

- disputa en la Argentina. (1 edición, pp.173-206). Buenos Aires: La crujía.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. (1ra ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gordillo, G. y Hirsh, S. (Eds.). (2010). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La crujía.
- Isla, A. (2009). *Los usos políticos de la identidad. Criollos, indígenas y Estado*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Jofre, C. (2009). Cultura y agencia social en Morteritos-Las Cuevas. Usos políticos de la «Cultura Indígena» y estrategias de subordinación en Catamarca. *Arena. Revista Electrónica de Ciencias Sociales y Humanas*, 1, 1-23.
- Korstanje, M. A. (2010). Producción y consumo agrícola en el Valle del Bolsón (1992-2005). En M. A. Korstanje, y M. Quesada (Eds.), *Arqueología de la Agricultura: Casos de Estudio en la Región Andina Argentina*. Pp. 48-75. San Miguel de Tucumán: Ediciones Magna.
- Korstanje, M. A. y Carrera, S. (2012). La construcción de un museo rural comunitario: comunidad, turismo y proyección social en el valle de El Bolsón. Trabajo presentado en el *IV Encuentro internacional de ecomuseus e museus comunitarios*, Bélem. Brasil
- Lorandi, A. M. (1997). Introducción: Etnohistoria del área andina meridional. En A. M. Lorandi (Ed.) *El Tucumán y Charcas*. Tomo I. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Lorandi, A. M. (2000). Las rebeliones indígenas. En E. Tandeter (Ed.) *Nueva Historia Argentina*. (Vol. 2, pp. 287-329). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- Maloberti, M. (2020). *El paisaje agrario y las prácticas campesinas en el valle de El Bolsón (departamento Belén, Catamarca). Cambios y continuidades en la larga duración*. Tesis inédita de doctorado en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Argentina.
- Pizarro, C. (2006). "Ahora ya somos civilizados". *La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- Quesada, M., Moreno, E. y Meléndez, S. (2019). Las vegas de altura del Valle de El Bolsón (Dpto. Belén, Catamarca) y su articulación a los territorios locales. *Revista del Museo de Antropología*, 12(2), 67-80.
- Quiroga, L. (2003). El Valle del Bolsón (siglos XVII-XVIII). La Formación de un Paisaje Rural. *Anales, Nueva Época*, 6, 301-327.
- Quiroga, L. (2005). Arquitectura de la vivienda prehispánica y colonial. Una perspectiva comparativa en el área valliserrana del noroeste argentino. En Congreso Internacional de Arquitectura Vernácula. Carmona, España.
- Quiroga, L. (2019). Diaguita y Calchaquí. Paisajes de resistencia indígena en la Gobernación del Tucumán, Virreinato del Perú, siglos XVI y XVII. En *Atlas Histórico de América. Pueblos Originarios. Santiago de Chile*: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Universidad Andrés Bello.
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.
- Rodríguez, L. (2008). *Después de las desnaturalizaciones: transformaciones socioeconómicas y étnicas al sur del Valle Calchaquí. Santa María, fines del siglo XVII - fines del siglo XVIII* (1 edición). Buenos Aires: Antropofagia.

Rodríguez, L. (2010). “Informar si el padrón que rige se conocen dos pueblos de amaicha”. Re-estructuraciones socio-étnicas y disputas por tierras entre la colonia y la república. *Memoria Americana*, 18, 267-292.

Rodríguez, L. (2019). En D. Escolar y L. Rodríguez (Eds.), *Más allá de la extinción. Identidades indígenas en la Argentina criolla, siglos XVIII-XX. Y una reseña comparativa con Bolivia, Paraguay, Chile y México*. Pp. 9-21. Buenos Aires: Editorial Sb.

Sapochnik, A. (1997). Aliados y parientes. Los diaguitas rebeldes de Catamarca durante el gran alzamiento. En A. M. Lorandi (Ed.) *El Tucumán y Charcas*. Tomo I. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Shore, C. (2010). La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la «formulación» de las políticas. *Antípoda*, 10, 21-49.

Recibido: 10 de diciembre de 2020

Aceptado: 8 de abril de 2021