



Reflexiones acerca de la memoria y
los usos del pasado a partir del análisis
de un caso en el Noroeste argentino.
Departamento de Santa María
(provincia de Catamarca)

Lorena B. Rodríguez*

RESUMEN

La memoria social no es un mero reflejo de los hechos del pasado, sino una compleja construcción en la que tanto recuerdos individuales como colectivos, experiencias pasadas y situaciones presentes se intrincan inexorablemente. La memoria, entendida en esos términos, se constituye en un campo ideal para preguntar acerca de los diferentes sentidos que se le asignan al pasado desde o para el presente y analizar, por ende, las tensiones y disputas que tales asignaciones conllevan. En esta línea de trabajo, el objetivo del artículo es abordar el complejo proceso de atribuciones de sentido acerca del pasado que diferentes sectores y actores de la población del Dto. de Santa María (Pcia. de Catamarca) realizan en la actualidad y, a la vez, reflexionar sobre algunas cuestiones teóricas que se desprenden del caso expuesto, en particular en torno a la idea del pasado como un recurso ilimitado pasible de ser usado por cualquier persona en cualquier momento.

Palabras claves: Memoria, Historia, Usos del pasado, Indígenas, Collas.

ABSTRACT

The social memory is not a mere reflection of the past events but a complex construction in which individual and collective memories, past experiences and current situations are inexorably mixed up. Memory, in that sense, became an ideal field to ask

* Licenciada en Ciencias Antropológicas. Becaria de Doctorado de la Universidad de Buenos Aires. Sección de Etnohistoria, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Correo electrónico: lbrodri@filo.uba.ar. Fecha de realización: julio de 2004. Fecha de entrega: agosto de 2004. Fecha de aprobación: diciembre de 2004.

about the different meanings assigned to the past, from or for the present; thus allowing us to analyze the tensions and disputes generated in this attributions. The aim of this paper is to approach the complex process by which different sectors and actors of Santa María district (Catamarca's province) assign meanings to the past and, at the same time, to think about some theoretical subjects extracted of this case, particularly around the idea of the past as an unscared resource capable of being used by anyone at any moment.

Key words: Memory, History, Uses of the past, Natives, Collas.

INTRODUCCIÓN

La noción de memoria tiene una historia, sus significados han ido variando a lo largo del tiempo. Maurice Halbwachs (1925, 1942, 1950) ha sido uno de los pensadores más influyentes respecto de esta temática y esto por varias razones. En primer lugar, por el hincapié puesto en la memoria como un fenómeno social o colectivo, aún en los casos en que el recuerdo parece estrictamente individual o personal. En segundo lugar, por considerar que los recuerdos no son conservados en la memoria de un grupo sino que se reconstruyen a partir de los imperativos del presente.

De alguna forma este trabajo retoma la idea de Halbwachs acerca de que la memoria no es la mera conservación de recuerdos o hechos del pasado tal como ocurrieron o como diría Trouillot (1995) un depósito de recuerdos, sino una compleja construcción, dinámica, procesual y no azarosa, en la que tanto recuerdos individuales como colectivos, experiencias pasadas y situaciones presentes se intrincan inexorablemente. La memoria, entendida en los términos antes descritos, se constituye en un campo ideal para preguntar acerca de los diferentes sentidos que se le asignan a los hechos del pasado desde o para el presente y analizar, por ende, las tensiones y disputas que tales asignaciones conllevan así como los procesos de construcción identitaria y de etnogénesis tan asociados a la cuestión de la memoria. El pasado, entonces, concebido como un capital de poder o un instrumento del que pueden servirse los diferentes sujetos, es un objeto de deseo y de conflictos porque a través de él se logran tanto objetivos de carácter simbólico como también de carácter material.

Ahora bien, aunque acordamos en precisar que la memoria se construye o modela desde y para el presente, esta definición de memoria nada nos dice acerca de algunas cuestiones que merecen ser consideradas. Si la memoria es sólo evoca-

ción del pasado de acuerdo a las necesidades del presente (y esto incluiría reconstrucción, elección e incluso invención), ¿podemos decir que el pasado —cualquiera sea este— es un recurso ilimitado pasible de ser usado por cualquiera en cualquier momento? Asimismo, ¿esto implica que el pasado no deja ningún tipo de huellas o trazas en el presente? ¿Existe, como plantea Lavabre (1991, 1994) una tensión entre “le poids du passé” y “le choix du passé”?

En síntesis, en este trabajo nos proponemos: a) abordar el complejo proceso de atribuciones de sentido acerca del pasado que diferentes sectores y actores de la población del Dto. de Santa María (Pcia. de Catamarca) realizan en la actualidad; b) reflexionar sobre algunas cuestiones teóricas que se desprenden del caso expuesto, en particular en torno a la noción de plasticidad del pasado tal como la planteó Appadourai (1981).

ALGUNAS CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL DEPARTAMENTO DE SANTA MARÍA Y SU HISTORIA

El departamento de Santa María se encuentra ubicado al norte de la provincia de Catamarca, su altura media es de 2000 msnm, posee una superficie territorial de 5740 kilómetros cuadrados y una población aproximada de 20 mil habitantes. Cuenta con dos valles paralelos: 1) el valle de Yocavil o Santa María (sector sur del valle Calchaquí), limitado al este por la sierra del Aconquija y al oeste por la sierra del Cajón, en el que encontramos bosques de algarrobos —cuyo valor económico ha sido de gran importancia para las poblaciones locales— así como tierras aptas para el cultivo de trigo, maíz, calabaza, etc. y en el que actualmente se cosechan aromáticos, vid y nogal; 2) el valle del Cajón, que limita al este por la misma sierra del Cajón y hacia el oeste con lo que se conoce como puna catamarqueña. Este valle, sin dudas más alto y árido que el Yocavil, tiene tierras aptas para el pastoreo, aunque algunos sectores del mismo admiten el cultivo de la papa y la quinua (Lorandi y de Hoyos, 1995).

En cuanto a la historia de la región, sólo describiremos aquellos aspectos que se tornan indispensables para comprender las distintas atribuciones de sentido que se le asignan al pasado en la actualidad. Desde el punto de vista arqueológico la zona es muy rica por la cantidad de yacimientos que pueden encontrarse. Hacia el siglo X de nuestra era la región estuvo habitada por una numerosa población asentada en grandes poblados semiurbanos, que en algunos casos albergaron hasta 3000 habitantes; se dedicaron a la agricultura y fueron verdaderos artistas de

la cerámica y el metal. Esta población, denominada genéricamente como diaguíta, estaba compuesta por una heterogénea cantidad de grupos de habla *kakana*, quienes compartían algunas pautas culturales pero que se mantenían como unidades políticas independientes aunque tenían la capacidad de confederarse ante riesgos comunes (Meister et al, 1963).

Hacia mitad del siglo XV d.c. el Imperio Inca hizo su entrada en lo que hoy es el Noroeste argentino y tras grandes esfuerzos y serias luchas lograron conquistar el valle Calchaquí. Al respecto es necesario remarcar que la conquista incaica de esta región fue resistida duramente por las poblaciones locales, negando sus prestaciones o al menos no cumpliéndolas de manera sistemática. Los incas debieron entonces, para apropiarse de las riquezas de esos territorios, movilizar e instalar a grandes contingentes de *mitmaqkuna* (colonos), cuyas funciones iban desde el control político y militar de dichas poblaciones hasta el reemplazo de los rebeldes en actividades productivas que éstos se negaban a cumplir (Lorandi, 1988).

En épocas hispánicas el valle Calchaquí fue escenario de fuertes enfrentamientos en lo que se conoce como las “Guerras Calchaquíes”. Entre los años 1534-1665, las poblaciones locales resistieron por más de 130 años la llegada de los conquistadores españoles hasta que finalmente fueron derrotadas y “desnaturalizadas” a diversos parajes del actual territorio argentino (Lorandi y Boixadós, 1986-87).

LAS DISTINTAS ASIGNACIONES DE SENTIDO EN TORNO AL PASADO

Actualmente, la heterogénea población del departamento Santa María establece con el pasado distintos tipos de relación. Por un lado, el pasado indígena (en sus diferentes versiones) parece estar ocupando un lugar cada vez más destacado para ciertos actores o sectores. Para otros, en cambio, la recuperación de tal pasado es aún inviable o impensable. En este apartado nos proponemos, entonces, mostrar distintas formas (seguramente no todas las existentes) en que el pasado se hace presente o incluso se “invisibiliza”.

La Secretaría de Cultura y Turismo: las políticas de la memoria

En los últimos años, la Secretaría de Cultura de Santa María ha encarado un programa al que denomina “Rescate de la memoria” cuyo objetivo formal es “revalorizar el pasado indígena”. Consideramos a esta institución como la “memoria dominante” en tanto ésta no sólo es la que *trata*, sino la

que *puede* —a través del marco institucional— fijar límites “aceptables” acerca de las interpretaciones del pasado (Briones, 1994).

El programa de “rescate” es amplio y aún no parece tener un rumbo absolutamente definido. Por un lado, los folletos de la Secretaría invitan a quien llega a Santa María a hacer una “una excursión a los orígenes”, que no es más ni menos que conocer —a través de los sitios y restos arqueológicos— a las poblaciones autóctonas que habitaron la región en épocas pre-hispánicas.

Paralelamente, la Secretaría ha encarado la construcción de obras monumentales, en determinados lugares de la ciudad de Santa María, que tienen como base la representación de iconografías y simbolismos indígenas que constituirían —según los dichos de uno de los agentes de la Secretaría— parte esencial de la identidad “santamariana”. Así por ejemplo, el 9 de agosto de 2001, las autoridades provinciales y el propio Presidente de la Nación (Fernando de la Rúa) inauguraron en la entrada de la ciudad una enorme escultura de 8 metros de altura, representando a una joven mujer, desnuda y en estado de gravidez que simbolizaría a la Pachamama. Además de la escultura en sí, se destaca una plataforma sobre la que está apoyada la misma en la que pueden observarse una serie de imágenes relacionadas con la iconografía de lo que los arqueólogos han llamado “cultura santamariana” y también un semi-círculo de piedra que rodea al monumento en el que se distinguen una serie de ventanas trapezoidales que imitan la arquitectura incaica.

De esta obra y de la polémica que desató¹ sólo vamos a destacar —por falta de espacio— que, si bien en el monumento se entremezclan iconografías “santamarianas” con simbolismos netamente incaicos, otras políticas² emprendidas por la Secretaría apuntan directamente a la puesta en valor del “prestigioso” y “homogéneo” pasado imperial incaico. Este es un pasado “aceptable”, “esplendoroso”, que a su vez es presentado como utópico y a-conflictivo. Los Incas “civilizadores”, entonces, funcionan como medio ideal para integrar en un mismo espacio y tiempo a los diferentes grupos étnicos que habitaban los valles Calchaquíes en épocas prehispánicas. Se hace referencia a ellos —pues de hecho han dejado sus huellas en la materialidad de sus construcciones y restos arqueológicos— pero sólo por haber sido conquistados por los Incas. Alonso (1988), analizando los procesos por los cuales la nación mexicana fue “imaginada”³ por los sectores hegemónicos, destaca la importancia del uso del pasado para esta imaginización y señala que una de las “técnicas” para alcanzar tal fin es la idealización (proceso por el cual el pasado es purgado de los hechos conflictivos o incluso transformados en aspectos positivos). En el caso de Santa María, las políticas estatales de

“revalorización del pasado indígena” apuntan a recuperar un pasado ideal, homogéneo, en el que no sólo se borran los conflictos y las diferencias, sino que además tiene pretensiones de autenticidad.

La rebeldía del santamariano y la comunidad indígena de Ingamana: memoria, identidad y etnogénesis

Tal como lo han señalado diversos autores (Johnson y Dawson, 1982; Alonso, 1988, entre otros), las representaciones populares del pasado pueden coincidir y reproducir el pasado en los términos de la memoria dominante o confrontar y disputar esos términos. Antes de continuar en este apartado mostrando distintas formas en que el pasado —en este caso indígena— es apropiado, es importante tener en cuenta la situación general en el que se insertan tales representaciones.

No tenemos lugar aquí como para hacer un recorrido histórico acerca del uso que los estados colonial y republicano hicieron de la figura del “indio”, sólo diremos que la historia legislativa argentina en torno a la problemática indígena nos muestra cómo según cada momento, gobierno y situación política, el “indio” se articuló jurídicamente al país (Briones y Carrasco, 1996). Durante los últimos años, Argentina fue adecuándose a la normativa internacional y fue a fines del año 1993 que se promulgó la ley nacional 24.309 para reformar la Constitución Nacional de 1853, hecho que permitió en 1994 la incorporación a la nueva Constitución del artículo 75, inciso 17, en el que se reivindican las comunidades indígenas. Este cambio en la Constitución afianzó la lucha de muchas comunidades indígenas y abrió las puertas a nuevos reclamos así como a nuevos usos de un pasado que no siempre habían resultado “convenientes” en un contexto en que durante años se habían desconocido los derechos indígenas en función de un modelo de país blanco, europeizante y occidental. Debe quedar claro que no consideramos que estos cambios legislativos sean “la” causa de las revitalizaciones étnicas, pero no debe perderse de vista que es dentro de ese marco que se insertan no sólo las políticas de la memoria implementadas por el aparato estatal local descritas en el punto anterior, sino la emergencia de identidades indígenas, reclamos y memorias, que tiempo atrás eran inviables.

Durante el año 2001, debido al recorte particular que la investigación tenía en ese momento, comenzamos a trabajar con la comunidad educativa entrevistando a docentes y directivos de tres escuelas medias de la ciudad de Santa María, así como a alumnos y padres vinculados a esas instituciones. Si bien las personas entrevistadas no se identificaron directamente como indígenas, muchos de ellos

—en particular docentes y directores— establecieron con el pasado indígena una relación bastante estrecha, aunque no en los mismos términos propuestos desde la Secretaría de Cultura. Respecto de la identidad, se autoadscribieron como “santamarianos” siendo la rebeldía una de las características fundamentales de tal adscripción, la que fue relacionada por ellos directamente con la herencia de 130 años de resistencia indígena frente al poder español y la cual define o de la cual se desprenden muchas otras características que tendría el santamariano: la autonomía, la independencia, la singularidad, el orgullo.⁴

Si bien en este trabajo no abordaremos directamente el complejo proceso de construcción identitaria —pues merecería un análisis exclusivo—, haremos referencia a la identidad en tanto se vincula a la problemática que estamos tratando. Así por ejemplo, Rabossi (1989) citando a Locke indicaba que la identidad se asocia e incluso depende de la memoria. En este sentido, muchas veces el pasado parece funcionar indefectiblemente como el lazo que une no sólo a los miembros de una “comunidad” dada, sino también a las generaciones pasadas con las presentes. Brow (1990) ha señalado que los distintos grupos se constituyen como tales a partir de lo que él llama “communalization”, es decir un proceso continuo en el que distintos patrones de acción promueven sentidos de pertenencia. Estos sentidos de pertenencia, agrega, se sustentan a partir de la “autoridad moral de la tradición” y son por ende reforzados a partir de la idea de un pasado e incluso un origen compartidos.

La identidad santamariana autoasignada por los entrevistados se encuentra reforzada, entre otras muchas cosas, a través de la vinculación que ellos establecen con el pasado indígena. Los santamarianos son rebeldes, y esta rebeldía es en parte el legado que los habitantes prehispánicos de la región les dejaron al enfrentar tanto a la conquista española como a la incaica. El pasado, entonces, les sirve no sólo como una instancia constitutiva de su identidad, sino también para rebelarse contra lo que ellos consideran como las injusticias del presente.

Asimismo, recientemente en el distrito de San José se ha estado constituyendo la comunidad indígena de Ingamana⁵ con cabecera en Punta de Balasto en lo que podríamos denominar como un claro “proceso de etnogénesis”.⁶ Si bien en esta ocasión tampoco abordaremos este particular proceso, es innegable que el mismo se encuentra íntimamente relacionado a la temática de la construcción de la memoria ya que lo que se intenta con estos procesos es “recuperar un pasado propio o asumido como propio, para reconstruir una membresía comunitaria que permita un más digno acceso al presente.” (Bartolomé, 2003: 177)

Las entrevistas realizadas a diferentes personas de la comunidad, si bien con algunos matices, mostraron una gran preocupación por “recuperar”, “revalorizar”, “rescatar” e incluso “recordar” la cultura, las formas de vivir y morir, la religión, el trabajo, las formas de curar, etc., de los antiguos ingamanas que habitaban la región en épocas prehispánicas. La relación con los ancestros es una relación de continuidad que se basa en una interpretación del pasado que difiere de los trabajos etnohistóricos que se han hecho hasta el momento, en los que se señaló que luego de las guerras calchaquíes el valle de Yocavil fue totalmente despoblado de las poblaciones indígenas locales. Para la gente de la comunidad de Ingamana —como para otras comunidades indígenas de la zona⁷— durante las guerras mucha gente pudo escapar hacia los cerros para refugiarse, hasta que poco a poco algunos fueron volviendo a sus tierras, lugar en el que se encuentran hasta el día de hoy.⁸

Sin embargo, a pesar de esta continuidad, en las entrevistas también surgió el tema del silencio, los olvidos, los quiebres. De hecho, las palabras recuperar o rescatar empleadas por estos actores, ya nos están hablando de una discontinuidad. En este punto, puede ser de utilidad la distinción que hace Yerushalmi (1989) entre memoria (*mneme*) y reminiscencia (*anamnesis*). La primera hace referencia a aquello que permanece ininterrumpido. La segunda, en cambio, designa la evocación de lo que se olvidó y en tal recuperación “lo que vuelve a la memoria está también metamorfoseado.” (Yerushalmi, 1989: 21)

En el caso de la comunidad de Ingamana, el pasado es recuperado e inevitablemente resignificado, los incas adquieren una relevancia que en muchos casos resulta exagerada, cultos locales, Inti y la Biblia se entremezclan para dar sentido al pasado de acuerdo a los reclamos del presente. Bastide (1970), analizando la supervivencia de las religiones africanas en Brasil, puede aportarnos algunas herramientas de análisis para nuestro caso. Dicho autor se pregunta qué sucede cuando hay agujeros en la memoria colectiva y en particular cuando se es conciente de tales agujeros. La respuesta está centrada en la noción de bricolage que toma de Lévi-Strauss (1964). Para rellenar esos agujeros pueden usarse residuos, fragmentos, incluso elementos que nada tienen que ver con el pasado que se intenta reconstruir y que sin embargo son útiles para tal fin. Así por ejemplo, uno de los delegados⁹ de la comunidad me dijo que como el kakán, la lengua que hablaban los ingamanas, ya no existe —salvo en los topónimos de la zona— el quichua era adoptado por ellos para poder comunicarse y revalorizar su propia historia.¹⁰

Collas y ancianos: las memorias negadas

Hasta el momento hemos visto distintas formas en que el pasado indígena es apropiado. Pero ¿qué pasa cuando ese pasado es rechazado, silenciado? ¿por qué? Como veremos a continuación, no todos pueden hacer uso de ese pasado de la misma manera, ni asignarle características positivas o establecer lazos estrechos con el mismo.

En Santa María —y en muchos otros lugares del Noroeste argentino— es muy común que se designe como collas a quienes se considera tienen algún tipo de vinculación con lo indígena. Ser “colla” no remite necesariamente a un grupo étnico particular sino que es sinónimo de ser “indígena” en general.¹¹ Para muchos otros, en cambio, ser colla no remite a lo indígena sino que es sinónimo de alguien que habla mal, que es ignorante o retraído;¹² en este caso, la designación étnica se convierte en un adjetivo que connota juicios de valor descalificativos.

¿Quiénes son collas en Santa María? Algunos de los entrevistados, particularmente docentes y directores, indicaron que desde la capital de la provincia (San Fernando del Valle de Catamarca) señalan como collas a todos los santamarianos. En el caso de estos entrevistados, tal designación que refiere genéricamente a “ser indio”, es —como vimos— incorporada por ellos a su patrimonio social, resignificada y exhibida a su vez como rasgo diacrítico de su identidad.¹³ Sin embargo, si bien se asumen de alguna manera como collas, indicaron que los “verdaderos” están en los cerros. Otras personas de la ciudad explicaron que collas (en el mismo sentido genérico de ser indio y con fuertes connotaciones raciales) eran aquellos que vivían en los cerros¹⁴ —en particular en el valle del Cajón, también departamento de Santa María. Incluso un integrante de la comunidad indígena de Ingamana, mientras hablábamos de la gente que vive en dicho valle, dijo que “todos son gente aborígen” y agregó que por eso los llaman collas, en este caso como sinónimo de la “gente más nativa”.¹⁵

Ahora bien, ¿qué dice la gente del valle del Cajón acerca de ser collas? Hemos realizado un viaje a dicho valle, visitando sólo uno de los pueblos (La Hoyada), por lo cual lo que expondremos a continuación debe tomarse a título provisorio. Las entrevistas realizadas a los pobladores de La Hoyada mostraron un claro distanciamiento con el pasado indígena. En general, saben que allí hubo aborígenes, pero dicen que ya no quedan —excepto quizás alguno que otro en los cerros más apartados—, que ni sus padres ni sus abuelos los conocieron, y que además ellos no tienen nada que ver con ese pasado pues se consideran “criollos”. Por otra parte, en La Hoyada ser colla parece ya no tener ninguna relación con ser indígena, directamente refiere a personas que son ignorantes, iletradas, que ha-

blan mal. Los pobladores de La Hoyada no son ni indígenas ni collas. Sin embargo, en La Hoyada sí hay collas.

Una mujer me contó —en una charla informal— que la gente del lugar la llamaba colla porque ella no era nacida en La Hoyada sino en Laguna Blanca (Departamento de Belén, Catamarca), que a ella no le importaba que la llamaran así porque ella sabía mucho más que cualquiera de los que se decían criollos, los que ni siquiera sabían escribir la palabra colla. Otra persona en Santa María, que había trabajado durante muchos años en la escuela del pueblo de San Antonio del Cajón, también contó que cuando sus alumnos iban a Santa María (ciudad) la gente les decía que eran collas, pero cuándo él les preguntaba cómo ellos les decían a los originarios de Belén, le contestaban que los llamaban collas.

La asociación indio = colla, remite a la asociación ignorante = colla, el negar ser colla expresa entonces una doble negación. Por un lado, implica negar que se es retraído o incapaz; por otro, implica negar que se es indígena. El distanciamiento del pasado aborígen no sólo es cuestión de la gente de La Hoyada. Entre las entrevistas realizadas en la ciudad de Santa María, aparece recurrentemente tal distanciamiento de parte de los ancianos, quienes no sólo dicen no tener nada que ver con los “antiguos” —así es como los denominan— sino que además muchos de ellos expresan consideraciones muy negativas acerca de los mismos.¹⁶ En tal sentido, puede resultar útil el concepto de “generaciones de memoria” de Elder (1981, citado en de Jong, 2003) que apunta a mostrar cómo los grupos comparten experiencias sociales que son históricamente distintas a otras. Quienes hoy son ancianos tienen una concepción del pasado indígena que seguramente fue moldeada tanto por experiencias propias como por la “memoria dominante” de los años en que eran niños o jóvenes¹⁷ cuando todavía era impensable una valoración positiva del indígena y su historia.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES A MODO DE CIERRE

A lo largo del trabajo hemos visto distintas formas de construcción de la memoria, de usos y no usos del pasado. No cabe dudas de que el pasado puede ser usado y la memoria moldeada. En los últimos años, por ejemplo, ha existido en Francia un debate público en torno a los “usos y abusos de la memoria” (Todorov, 2000; Ricoeur, 2000), incluso se ha polemizado en torno a los “usos del olvido” (Yerushalmi, 1989). Existen, a su vez, políticas de la memoria; esto nos muestra

entonces que las mismas tienen potencialmente sus efectos, que de hecho la memoria puede influenciarse y por ende el pasado puede ser usado.

Plantear un análisis de la memoria a partir del concepto de usos del pasado puede resultar muy útil para reforzar la idea de que la memoria es una construcción social en la que se destacan “aspectos creativos y procesuales de los usos del pasado” (Guber, 1996: 424), para ver la importancia que tiene el pasado en el presente y entender los conflictos que la apropiación del pasado genera. En este sentido, resulta útil la distinción que hace Todorov (2000) entre la recuperación del pasado y su utilización subsiguiente. Este autor señala que la actual exigencia de recuperar el pasado, nada nos dice todavía sobre cuál será el uso que se hará de él, es decir ¿para qué puede servir el pasado? ¿con qué fin se recupera?

En el caso de la Secretaría de Cultura de Santa María, el pasado indígena —particularmente el referido al período incaico— creemos es recuperado con un fin netamente turístico¹⁸, aunque colateralmente también va delimitando un perfil identitario. Durante los últimos años, con la influencia de los medios de comunicación y la expansión del “turismo cultural”, las políticas han tendido a la revalorización de un pasado que —siendo “espléndido”— pueda atraer a miles de turistas ávidos de “cultura indígena”. Esto significa entonces que el pasado incaico es más redituable que el pasado diaguita. Subyacen, como vemos, objetivos económicos a la cuestión del uso del pasado; hecho que —por otra parte— nos remite no sólo a la posible confrontación de las instituciones políticas de Santa María y la comunidad, sino también a la confrontación entre distintas instituciones políticas a nivel interprovincial por la apropiación del pasado.¹⁹

En el caso de los docentes y directores entrevistados, la recuperación del pasado rebelde de los antiguos pobladores de la zona y la resignificación del apelativo “collas” les sirve no sólo como constitutivo de su identidad sino también para luchar contra lo que ellos consideran como ciertas injusticias ocasionadas desde Catamarca capital.²⁰ A falta de otras herramientas, el pasado y con él la identidad funcionan como instrumento político para disputar ciertos espacios.²¹ En este mismo sentido, la comunidad indígena de Ingamana, a través de los lazos que estrecha con el pasado (un pasado muchas veces reconstruido bajo el manto de la influencia de la Secretaría de Cultura) intenta revitalizar su identidad étnica y a la vez hacer reclamos de justicia tendientes a mejorar la situación socio-económica de quienes conforman tal comunidad.

Ahora bien, tal como lo plantea Briones (1994) existen grupos o personas que “se niegan” a usar el pasado (en realidad un pasado en particular) de forma positiva o autocomplaciente. En estos casos, el abordaje de la memoria partiendo

del concepto de usos del pasado se torna conflictivo. ¿Por qué los ancianos o la gente de La Hoyada no hacen uso del pasado indígena? Ya Appadourai (1981) había señalado las dificultades que planteaba la idea de que el pasado es un recurso ilimitado y plástico. Como hemos visto, no cualquiera puede usar cualquier pasado en cualquier momento. Quienes hoy se encuentran en la situación más desfavorable o quienes han sufrido en carne propia el estigma de ser los “verdaderos” indios, encuentran límites como para usar positivamente un pasado que los vincularía a lo indígena.

La construcción de la memoria es un proceso complejo que involucra tanto los contextos actuales en los que se producen discursos sobre el pasado (locales, regionales, nacionales e internacionales), las “posiciones sociales” (Friedman, 1992) que cada uno ocupa en esos contextos, así como las experiencias de vida personales y grupales. La plasticidad del pasado va definiéndose también de acuerdo a las relaciones entre memorias dominantes y memorias dominadas (tanto del presente como del pasado), a los agujeros de memorias, a las memorias en silencio o memorias silenciadas. En todo caso también, la construcción de la memoria y los límites que existen para usar tal o cual pasado residen en lo que Kosellek (1993) llama “horizonte de espera”, es decir cómo se vislumbra el futuro o qué se quiere de él. Como dice Hartog (2003) cada sociedad articula pasado, presente y también futuro de una manera particular en lo que él llama un “régime d’historicité”. De alguna forma este trabajo ha intentado mostrar la complejidad de tal articulación.

NOTAS

¹ En otro trabajo hemos debatido más detenidamente la polémica desatada por la construcción del monumento. Ver Rodríguez y de Hoyos 2003.

² En este sentido, hacen una encendida defensa del idioma quichua argumentando que cuando los Incas establecieron sus colonias militares en el Noroeste argentino, “quichuizaron” a los indios de la región, que el quichua sigue siendo una lengua viva con una “Academia Mayor de la Lengua” en el Cuzco (antigua capital del imperio, en el actual Perú), con diccionario y normas fonéticas y etimológicas, por lo tanto factible de ser recuperado, en contraposición al kakán “que es una lengua desaparecida”. Por otra parte, se ha constituido un organismo denominado el “Ente Regional de los Valles Calchaquíes” cuyo objetivo principal es promocionar

la región intentando “que este corredor se integre con el camino del Inca, por sus bellezas naturales y por la comunicación de culturas indígenas”. Entre otras cosas, la Secretaría proyecta remodelar la terminal de ómnibus local decorándola con iconografías incaicas.

³ En los términos propuestos en el ya clásico trabajo de Anderson (1983).

⁵ “Yo creo que somos independentistas, no nos sentimos ni tucumanos, ni catamarqueños, ni salteños, nosotros los del valle Calchaquí, no sé si eso nos viene como herencia de los quilmes, de todos los indios digamos que habitaron esta zona que fueron bravíos, difíciles de dominar y que tenían como un resentimiento así muy fuerte, somos como muy autónomos, respecto a la provincia, tenemos la cultura propia muy firme, nos unimos bastante así todos los valles calchaquíes digamos, los valles del alto de Cachi, los valles en general, frente a todo... y bueno eso por ahí produce mucho conflicto con la capital porque nos ven como que nosotros tomamos decisiones solos y que sé yo y yo creo que todo eso nos viene de los indígenas que habitaron esa zona, nos sentimos muy unidos por la cultura.” (Entrevista a ZL).

⁶ Actualmente se encuentran tramitando la personería jurídica en el INAI.

⁷ La reflexión teórica en torno a los procesos etnogenéticos es vastísima y sus definiciones múltiples. A modo de ilustración general señalamos los trabajos de Roosens (1989), Abercrombie (1991), Boccara (2001), Pérez (2001), entre otros. Para el caso particular que nos ocupa seguimos a Bartolomé quien entiende la etnógenesís como “procesos de actualización identitaria de grupos étnicos que se consideraban cultural y lingüísticamente extinguidos y cuya emergencia contemporánea constituye un nuevo dato tanto para la reflexión antropológica como para las políticas públicas en contextos multiculturales.” (Bartolomé, 2003: 175).

⁸ Nos referimos en particular a la comunidad india de Quilmes, ubicada a pocos kilómetros de Santa María, aunque perteneciente a la provincia de Tucumán.

⁹ “...después de Punta de Balasto, que era que vivían en Punta de Balasto, Gualastro, los llevaron a Choya, a Andalgalá, los vencieron aquí y los llevaron y después se escaparon, volvieron a los cerros y después en tiempo de paz han vuelto a estas tierras, por eso consideramos que tenemos sangre aborígen y que somos de aquí, por eso queremos el lugar, queremos la tierra...” (Entrevista a EN-1)

¹⁰ En la comunidad no hablan de caciques sino de delegados.

¹¹ “...porque nosotros desde el 2000 para acá volvemos del silencio, ahora abrimos las comunicaciones, usamos los medios, ya estamos en escuelas, dictamos charlas, es más, en Santa María se van a formar en las escuelas, ya en las escuelas se va a hablar quichua, se va a dictar clase de quichua, me entiende? si, muy bien, hay muchos que dicen pero por qué quichua? por qué no lo nuestro? porque lo nuestro lamentablemente no tengo, no tenemos de donde agarrar, es volver más todavía, pero nosotros lo adoptamos al quichua, al dialecto o al idioma, y es porque es un medio de comunicación muy importante para nosotros, me entiende?...” (Entrevista a CA-1).

¹² El grupo étnico de los collas fue originario del altiplano boliviano no del valle Calchaquí, es probable que luego de las desnaturalizaciones algunos integrantes de este grupo étnico hayan llegado a nuestra zona. Por otra parte, en épocas incaicas, el noroeste argentino fue incorporado al imperio formando parte del cuarto sur denominado Collasuyu, nombre que hace referencia a la etnia ya nombrada.

¹³ “y bueno quiere decir colla, claro quiere decir por ejemplo apartado, poco así de menos saber, que es como falto de ortografía...” (Entrevista a IS-1).

¹⁴ “La gente de San Fernando nos llaman los collas, ellos mismos son los que hacen las separaciones, allá los santamarianos, y por ahí reconocen que somos rebeldes, creo que son raíces que nos van quedando de esos 130 años de guerra y de combatir, creo que eso perdura como una característica, no? del santamariano, de los hombres de los valles...” (Entrevista a NR-2)

¹⁵ “...allá, vos lo notás, la cara, los ojitos, has visto el típico colla, eh...una barbita, más pinta de asiáticos son, vos has visto los pómulos, los ojos, poca barba, un bigotito así, una barbita aquí, el cráneo un poquito más largo, eso es notable...” (Entrevista a JC-2)

16. “y ahí quedaron viviendo y actualmente viven, hay puestos, cuidan su hacienda, son la gente más nativa que hay, que les decimos los collas...” (Entrevista a EN-1)

¹⁷ “...han venido unos padres franciscanos a civilizarlos, (a los antiguos) les han metido azotes y los han sacado para allá ... cómo vendrían pues los padres franciscanos, diciendo a civilizarlos, a docilizarlos, *eran indígenas, eran malos*, ellos trabajaban con la flecha y eso es la arma de ellos, dicen que tenían caballos ...” (Entrevista a J CH-1).

¹⁸ En tal sentido, uno de los entrevistados me comentó que antes en Santa María a la gente del cerro no la dejaban estudiar en la escuela normal porque no querían

que “gente de ese origen” se convirtieran en maestros. Según esta persona, la situación comenzó a cambiar a partir de la década del '50 con Perón.

¹⁹ En palabras de un agente de la Secretaría: “...lo cultural se relaciona con el turismo, la política es ‘marketinizar’ para revalorizar a los valles como destino y ofrecer sus productos turísticos: la identidad cultural, económica...”

²⁰ Al respecto, el día de la inauguración del monumento a la Pachamama, el gobernador de Catamarca bromeó al gobernador de Tucumán diciéndole que “por unos días le hemos robado la Pachamama a Tucumán”, muy molesto el gobernador tucumano dijo al diario *La Gaceta* “que si bien es excelente la integración de los pueblos del Valle Calchaquí, deben respetarse sus culturas. Poner un monumento en Santa María, es una imprudencia, porque todos saben que Amaicha del Valle [cercano a Santa María pero perteneciente a la Pcia. de Tucumán] es la tierra donde históricamente es venerada la Madre Tierra” (10 de agosto de 2001: 7). A su vez, otra nota de la *Gaceta* sostenía que el gobernador de Tucumán pensaba convocar a los intendentes y delegados comunales de los valles, para plantear una queja formal ante el Intendente de Santa María y otras autoridades catamarqueñas. Aparentemente, esta queja “denunciaría” a los santamarianos por utilización indebida del pasado (12 de agosto de 2001: 19).

²¹ Además de la discriminación, muchos entrevistados señalaron serios conflictos con la capital, uno de los más importantes se traduce en falta de capacitación a los docentes, graves problemas edilicios, falta de presupuesto, etc.

²² Al respecto, es muy interesante la distinción que hace Todorov entre un “uso literal” y un “uso ejemplar” del pasado. El primero marca una relación de contigüidad entre el presente y el pasado, este último permanece intransitivo y no conduce más allá de sí mismo pues es insuperable. El segundo, en cambio, sirve como modelo o analogía para comprender y actuar en una nueva situación; funciona como un principio de acción en el que se pueden “aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día...” (2000: 32).

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Thomas (1991). "Articulación doble y etnogénesis". En: *Reproducción y transformación de las sociedades andinas*. Tomo 1. F. Salomon y S. Moreno, Quito.
- Alonso, Ana María (1988). "The Effects of Truth: Representation of the Past and the Imagining of Community". En: *Journal of Historical Sociology*, 1 (1), 33-57.
- Anderson, Benedict (1993 [1983]) *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura económica, México.
- Appadourai, Arjun (1981). "The past as a scarce resource". En: *Man*, vol 6, nº2, London, 201-219.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2003). "Los pobladores del 'Desierto'. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina". En: *Cuadernos de Antropología Social*, 17, 163-189.
- Bastide, Roger (1970). "Mémoire collective et sociologie du bricolage". En: *L'année sociologique*, 21, Paris, 65-108.
- Bocara, Guillaume (2001). "Mundos nuevos en las fronteras del nuevo mundo. Relectura de los procesos coloniales de etnogénesis, etnoficción y mestizaje en tiempos de globalización." (E-Review UMR 8565) En: www.ehess.fr/cerma/Revue/debates.htm.
- Briones, Claudia (1994). "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos': usos del pasado e invención de la tradición". En: *RUNA*, XXI, Buenos Aires, 99-129.
- Briones, Claudia y Morita Carrasco (1996). *La tierra que nos quitaron. Documento IWGIA nº 18*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Buenos Aires.
- Brow, James (1990). "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past". En: *Anthropological Quarterly* 63 (1), 1-6.
- de Jong, Ingrid (2003). "Memoria e Historia en el abordaje de identidades indígenas: una reflexión sobre el caso Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)". Mimeo.

- Diario La Gaceta, 10 y 12 de agosto de 2001. Tucumán.
- Friedman, Jonathan (1992). "Myth, History and Political Identity" En: *Cultural Anthropology*, vol. 7, nº2, Washington DC, 194-210.
- Guber, Rosana (1996). "Las manos de la memoria". En: *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, Vol 36, nº 141, Buenos Aires, 423-442.
- Halbwachs, Maurice (1925). "Les cadres sociaux de la mémoire". En: Félix Alcan, Paris. *Collection Les Travaux de l'Année sociologique*. Édition électronique a réalisée par Jean-Marie Tremblay. Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- Halbwachs, Maurice (1971 [1942]). *La topographie légendaire des Évangiles*. PUF, Paris.
- Halbwachs, Maurice (1968 [1950]). *La mémoire collective*. PUF, Paris.
- Hartog, François (2003). *Régimes d'historicité. Presentisme et expériences du temps*. Éditions du Seuil, Paris.
- Johnson, R. G. Mc Lennan, B, Scharz y D. Sutton (eds.) Popular Memory Group. (1982). *Making Histories. Studies in History, Writing and Politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Kosellek, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós, Barcelona.
- Lavabre, Marie Claire (1991). "Du poids et du choix du passé. Lecture critique du syndrome de Vichy". En: Peschansky et al. (Dir.) *Histoire politique et sciences sociales*. Ed. Complexe, Paris, 265-278.
- Lavabre, Marie Claire (1994). "Entre histoire et mémoire, à la recherche d'une méthode". En: J-Clement Martin (Dir). *La Guerre Civile entre histoire et mémoire*. Ouest Editions, Paris, 39-48.
- Lévi-Strauss, Claude (1990 [1964]). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Lorandi, Ana María (1988). "Los diaguitas y el Tawantinsuyu. Una hipótesis de conflicto." En: *Proceedings del 45 C.I.A.* 1985. BAR, Bogotá, 235-259.
- Lorandi, Ana María y Roxana Boixadós (1987-1988). "Etnohistoria de los valles Calchaqués en los siglos XVI y XVII". En: *RUNA*, 17-18, ICA, UBA, 263-419.

- Lorandi, Ana María y María de Hoyos (1995). “Complementariedad económica en los valles Calchaqués y del Cajón”. En: Escobari de Querejazu (coord.) *Colonización agrícola y ganadera en América. Siglos XVI - XVIII. Su impacto en la población aborígen*. Ediciones Abya-Yala, Quito, 385-413.
- Meister, Albert; Petruzzi Susana y Sonzogni Elida (1963). *Tradicionalismo y cambio social. Estudio de área en el valle de Santa María*. FFyL. Universidad Nacional del Litoral, Rosario.
- Pérez, Antonio (2001). “De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas.” En: *Revista de Antropología Experimental*, 1, Universidad de Jaén. Publicación electrónica: <http://www.ujaen.es/huesped/rae/indice2001.htm>, España
- Rabossi, Eduardo (1989). “Algunas reflexiones...a modo de prólogo”. En: *Usos del olvido*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, : 7-11.
- Ricoeur, Paul 2000 *La mémoire, l'histoire, l'oublie*. Ed. Seuil, Paris.
- Rodríguez, Lorena y María de Hoyos (2003) “Cuando la Pachamama se vuelve tangible”. En: *El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones*. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, 90-97.
- Roosens, E. (1989). *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. Sage Pub. Inc., California.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Editorial Paidós, Barcelona.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Beacon Press, Boston.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1989). “Reflexiones sobre el olvido”. En: *Usos del olvido*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 13-26.