

¡JALLALLA! SEGUIMOS AQUÍ. LOS DIAGUITAS, GUARDIANES DEL BUEN VIVIR EN TERRITORIO ANDINO



AYELÉN ALMARCHA*
ENSAYO



ESTUDIANTE AVANZADA DEL PROFESORADO Y LICENCIATURA EN HISTORIA EN LA UNSJ, ESPECIALIZADA EN LA HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y LAS CULTURAS ANDINAS RURALES EN LA FRONTERA ENTRE CHILE Y ARGENTINA. SUS ESTUDIOS Y PUBLICACIONES SE CENTRAN EN LA HISTORIA SOCIAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y COMUNIDADES RURALES ANDINAS DURANTE LA FORMACIÓN DE LOS ESTADOS MODERNOS, ENFOCÁNDOSE EN SUS RESISTENCIAS FRENTE A PROCESOS DE DOMINACIÓN POLÍTICA Y CULTURAL. ACTUALMENTE TRABAJA EN EL INSTITUTO DE HISTORIA REGIONAL Y ARGENTINA "HÉCTOR D. ARIAS" DE LA UNSJ Y ES COLUMNISTA EN LA REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE.

*

¡JALLALLA! SEGUIMOS AQUÍ. LOS DIAGUITAS, GUARDIANES DEL BUEN VIVIR EN TERRITORIO ANDINO**

¡Jallalla! Us, those who remain Diaguitas, guardians of the Buen Vivir, in andean territory

AYELÉN ALMARCHA

AYEALMARCHA97@GMAIL.COM

ORCID: [HTTPS://ORCID.ORG/0009-0002-2278-4398](https://orcid.org/0009-0002-2278-4398)

Resumen

LOS DIAGUITAS, CULTURA PREHISPÁNICA Y PREINCAICA DEL NOROESTE ARGENTINO Y EL NORTE CHILENO, HABITARON LOS VALLES Y CERROS ANDINOS, DESARROLLANDO UNA IDENTIDAD BASADA EN SU LENGUA COMÚN, EL KAKÁN, Y UNA COSMOVISIÓN CENTRADA EN EL "BUEN VIVIR". RESISTIERON AL SOMETIMIENTO COLONIAL A TRAVÉS DE LAS GUERRAS CALCHAQUÍES Y SE ENFRENTARON DESDE ÉPOCAS COLONIALES HASTA LA ACTUALIDAD, A LA NARRATIVA EUROCÉNTRICA QUE LOS PRESENTABA COMO CULTURAS EXTINTAS. ESTE ARTÍCULO ANALIZA SU LEGADO, DESTACANDO SU RESISTENCIA CULTURAL Y TERRITORIAL FRENTE A 500 AÑOS DE DOMINACIÓN. EN DEFENSA DEL EQUILIBRIO Y LA ARMONÍA CON LA NATURALEZA Y LA COMUNIDAD, LOS DIAGUITAS OFRECEN UNA VISIÓN ALTERNATIVA AL MODELO OCCIDENTAL DE DESARROLLO.

PALABRAS CLAVE:

DIAGUITAS, BUEN VIVIR, ANDES, RESISTENCIA, FILOSOFÍA
PRECOLOMBINA

** RECIBIDO: 21 DE OTCUBRE 2024. ACEPTADO: 22 DE NOVIEMBRE 2024.

Abstract

THE DIAGUITAS, A PRE-HISPANIC AND PRE-INCA CULTURE OF THE ARGENTINE NORTHWEST AND THE CHILEAN NORTH, INHABITED THE VALLEYS AND HILLS OF THE ANDES, DEVELOPING AN IDENTITY BASED ON THEIR COMMON LANGUAGE, THE KAKÁN, AND A WORLDVIEW CENTERED ON "GOOD LIVING". THEY RESISTED COLONIAL SUBJUGATION THROUGH THE CALCHAQUÍES WARS AND FACED, FROM COLONIAL TIMES TO THE PRESENT, THE EUROCENTRIC NARRATIVE THAT PRESENTED THEM AS EXTINCT CULTURES. THIS ARTICLE ANALYSES ITS LEGACY, HIGHLIGHTING ITS CULTURAL AND TERRITORIAL RESISTANCE IN THE FACE OF 500 YEARS OF DOMINATION. IN DEFENCE OF BALANCE AND HARMONY WITH NATURE AND COMMUNITY, THE DIAGUITAS OFFER AN ALTERNATIVE VISION TO THE WESTERN MODEL OF DEVELOPMENT.

KEY WORDS:

DIAGUITAS, BUEN VIVIR, ANDES, RESISTANCE, PRE-COLUMBIAN PHILOSOPHY.



INTRODUCCIÓN

Lo que nos contaron...

Existió en el noroeste argentino y en el norte chico chileno una cultura milenaria, prehispánica y preincaica, que habitaba los cerros y los valles andinos de Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja, San Juan; como también en la región de Coquimbo y Copiapó, los valles de Huasco, Elqui, Limarí y Choapa. Se trató de los Diaguitas, pueblo con denominación quechua que quiere decir «serrano» y con una lengua en común, el kakán. La historia oficial nos presentó a los diaguitas como culturas agroalfareras¹ tardías y extintas bajo el sometimiento de la conquista española, fenómeno al que se opusieron fervientemente por ser “culturas guerreras”, dando lugar a las reconocidas Guerras Calchaquíes que duraron más de un siglo y en las cuales fueron los diaguitas fueron derrotados.

Sin embargo, la idea de que los pueblos indígenas "se extinguieron" es una narrativa que proviene de interpretaciones actualmente muy cuestionadas —dado su marcado origen eurocéntrico y colonial que atravesaron las historiografías hispanoamericanas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. La historia de un “Otro” ausente, ya sea como víctima de la conquista o como fruto de la civilización occidental reflejada en el mestizaje, ha sido una de las herramientas académicas, culturales y políticas fundamentales para negar la existencia de otras formas de vida, de identidad y de organización contraria a los intereses de diversos grupos de poder.

Jallalla: Palabra en quechua que implica una afirmación exclamativa.

¹ Gonzalo Ampuero Brito, en su artículo *Cultura Diaguita* (1978), hace una recopilación de todos los estudios arqueológicos en torno a esta cultura, mencionando fundamentalmente los aportes de Ricardo Latcham, Francisco Cornely y Jorge Iribarren, los primeros arqueólogos en estudiar la temática y en definir a los diaguitas como «culturas agroalfareras».

Hoy en día se ha logrado concebir tanto social, como académicamente, al proceso de colonización europea como un periodo de brutal violencia para con los habitantes nativos de América, en el que el desplazamiento forzado y la imposición política y cultural extranjera fueron los medios de acción para generar una cosmovisión inferiorizada y primitiva de las formas de vida indígena. A pesar de todo esto, de la pérdida de vida y de territorio, estas culturas no desaparecieron, sino que resistieron quinientos años de dominio colonial y nacional de diversas formas y mediante variados reclamos. Es la intención del presente artículo, mostrar esas formas de resistencia mediante el análisis puntual de los pueblos diaguitas, su filosofía y cosmovisión de vida: el *Buen Vivir*.

El *Buen Vivir* (o *sumak kawsay* en kichwa) es una cosmovisión de vida centrada en el equilibrio, la armonía y el respeto por la naturaleza y las relaciones comunitarias. Surgido de las culturas indígenas, puntualmente de los pueblos andinos quechuas y aymaras, el *Buen Vivir* propone una visión de bienestar distinta al modelo occidental, el cual tiende a estar centrado en el crecimiento económico y el consumismo. El *Buen Vivir* enfatiza la importancia de vivir en armonía con la naturaleza, con los demás seres humanos y con uno mismo. Los diaguitas, al igual que muchos pueblos indígenas andinos, resisten al avance sobre sus tierras ancestrales mediante formas de organización comunitarias y colectivas que están en sintonía con esta cosmovisión.

UNA HISTORIA VIVA Y UN PASADO PRESENTE

La visión etnocéntrica desde la que se narró inicialmente la historia de los pueblos originarios dejó entrever la resistencia que los diaguitas ofrecieron al proceso de conquista y

colonización europea. Esta resistencia se vio reflejada en diferentes formas de lucha por parte de estos pueblos de ambos lados de la cordillera de los Andes y, sobre todo, de aquellos que habitaban lo que hoy conocemos como Norte Chico chileno y el Noroeste Argentino (NOA). Entre estas formas de lucha, las que más se conocen gracias a las fuentes de la época son las Guerras Calchaquies, que tuvieron lugar entre el siglo XVI y el siglo XVII, una serie de levantamientos indígenas que se oponían a la ocupación española en el Valle Calchaquí. Desde la narrativa oficial, tanto los pueblos diaguitas, como las guerras proporcionadas por los mismos, fueron concebidos como un obstáculo para el avance de la civilización y el progreso como una manifestación del salvajismo y la barbarie.

Luego de las Guerras Calchaquies, la historiografía tardo colonial y moderna reflejaron una costosa pero rotunda victoria por parte del poder imperial español, lo que implicó el triunfo de la civilización a costa la extinción de los diaguitas, que fueron asimilados por el mestizaje. Este relato se enmarcó dentro de una narrativa dominante que consideró a muchos pueblos indígenas como desaparecidos tras las campañas militares coloniales y los procesos de mestizaje. Los libros de historia nacionales de esta época mencionaron a los diaguitas como parte de un pasado prehispánico superado por el avance español y cuya única forma de continuidad en el presente fue mediante el mestizaje y la incorporación de los sobrevivientes de la conquista a una nueva sociedad occidental.

Este este sentido, y tal como afirman Estrella Campos y Manuel Fontenla (2011), hablar de “Historia” en las academias nacionales y en los círculos hegemónicos del conocimiento institucional que construyen las bases ideológicas los Estados Nacionales:

[...] significa hablar de un imaginario racial e histórico occidental. Este carácter se impone y yuxtapone al género, la clase y la geografía. La historia, es ante todo la historia de los “blancos”, europeos/criollos. La historia de las indígenas, en ese registro, es la historia de las conquistas y los desiertos, la historia de las derrotas, las extinciones, los mestizajes y, principalmente, del Olvido (p. 126).

A partir del siglo XX, la historiografía comenzó a incorporar el trabajo de arqueólogos y antropólogos, quienes ayudaron a rescatar la historia y cultura material de los diaguitas. A través de estudios arqueológicos, se revelaron importantes aspectos de su vida cotidiana, como la agricultura, la cerámica y su organización sociopolítica. Desde entonces la cultura diaguita fue reconocida por su sofisticado desarrollo en el ámbito de la agricultura (especialmente en el manejo del riego en áreas montañosas), la arquitectura (con la construcción de fortalezas o pucarás), y su cerámica de gran calidad, muy apreciada en la región andina. Además, la organización política de los diaguitas estaba compuesta por una serie de curacazgos (jefaturas), lo que indica una sociedad bastante estructurada antes de la llegada de los españoles.

A su vez, en este período los estudios también comenzaron a destacar la influencia del imperio inca² sobre los diaguitas, ya que durante los años previos a la llegada de los españoles, esta

² El término "Imperio" para referirse al Tawantinsuyu (el estado incaico) ha sido ampliamente utilizado por la historiografía occidental, pero su uso puede ser debatido debido a las diferencias significativas en la forma de organización, control y expansión entre el Tawantinsuyu y los imperios europeos. Aunque existen similitudes superficiales, como el control de un vasto territorio y la centralización del poder, las estructuras sociales, políticas y económicas del Tawantinsuyu eran muy distintas a las de los imperios europeos. Desde una perspectiva andina, el Tawantinsuyu no era estrictamente un imperio en el sentido europeo. Más bien, era una confederación de cuatro suyos (o regiones), cada una con un alto grado de autonomía y vinculada a un sistema de reciprocidad y redistribución. Los incas se veían a sí mismos no tanto como conquistadores imperiales, sino como líderes divinos que organizaban el mundo de acuerdo con un orden cósmico, y este orden implicaba la integración y cooperación de los diversos pueblos andinos.

civilización había integrado los territorios diaguitas al Tawantinsuyu, dejando huellas culturales en su organización económica y religiosa. La conquista inca sobre los diaguitas no fue completamente pacífica ni rápida. Aunque los incas eran expertos en integrar nuevas poblaciones a su imperio a través de métodos diplomáticos, matrimonios, alianzas o el ofrecimiento de beneficios materiales, en muchas ocasiones encontraron resistencia. Los diaguitas, por su ubicación en una región montañosa y difícil de acceder, pudieron ofrecer una defensa prolongada contra las incursiones incaicas.

Una vez vencida la resistencia, los incas implementaron su sistema administrativo y político en los territorios diaguitas. Las autoridades locales, como los curacas, continuaron ejerciendo poder en sus comunidades, pero ahora bajo la supervisión de funcionarios incaicos. Los incas reorganizaron la producción agrícola, introdujeron nuevas técnicas agrícolas y de irrigación, y construyeron redes de caminos, como parte del extenso Qhapaq Ñan, la red vial del imperio, que facilitaba la comunicación y el control político. En este sentido Roberto Chumbita³, cacique diaguita en la provincia de La Rioja, afirma que la integración de los pueblos diaguitas al Tawantisuyu sirvió como una forma de unión espiritual entre los pueblos andinos, lejos de ser considerada un avance imperialista como se cuenta desde la historia occidental.

Esto, según el cacique, se vio reflejado en el Qapac Ñam, el camino que trazaron los incas a lo largo de todos los territorios andinos anexados, el cual es concebido como una red sagrada que conecta el mundo terrenal con el mundo espiritual, una manifestación física de la armonía cósmica y el equilibrio que rige

³ Testimonio brindado durante el trabajo etnográfico realizado por el Programa Universitario de Asuntos Indígenas de la Universidad Nacional de San Juan, en la celebración del Inti Raymi (Fiesta del Sol) con las comunidades diaguitas de Valle Fértil (San Juan), junio de 2024.

el universo. Al caminar por sus senderos, los seres humanos entran en contacto con las fuerzas vitales de la naturaleza, los apus, las huacas y la pachamama, reforzando los lazos de reciprocidad y unidad con el cosmos. En este sentido, el Qhapaq Ñan es un símbolo de vida, espiritualidad y comunión con el entorno natural y sagrado.

Solo a partir del revisionismo historiográfico, producto de la posmodernidad y del giro antropológico en las últimas décadas, se fue dando mayor visibilidad a los diaguitas no solo como un pueblo del pasado, sino como comunidades que mantienen su identidad cultural y luchan por el reconocimiento de sus derechos. A partir de los años 1990, el resurgimiento de la identidad diaguita ha sido impulsado por movimientos indígenas que buscan recuperar su historia y territorio. Las comunidades diaguitas actuales en provincias como Salta, Catamarca, La Rioja y Tucumán han comenzado a organizarse y reclamar su derecho a la tierra, la preservación de su lengua y tradiciones, y su reconocimiento en la Constitución y leyes argentinas. Este movimiento ha forzado a la historiografía a repensar la idea de "extinción" y a abordar la historia diaguita desde una perspectiva más amplia y contemporánea.

El reconocimiento de los diaguitas como pueblo vivo ha llevado a una mayor investigación sobre su historia reciente y sus luchas contemporáneas, enfatizando la continuidad de sus prácticas culturales, su organización comunal y la reivindicación de sus derechos frente a proyectos extractivistas que amenazan sus territorios ancestrales. A su vez, la resistencia también se ha visto reflejada en el ámbito educativo, ya que en la educación formal y en los relatos históricos populares, los diaguitas siguen siendo tratados principalmente como una civilización prehispánica. El reconocimiento de su presencia actual es un proceso en desarrollo, que depende en gran medida de los esfuerzos de las

mismas comunidades diaguitas y de la labor de académicos comprometidos con una visión más inclusiva de la historia tanto argentina como chilena.

LA BATALLA LIBERAL: INDIVIDUALISMO VS COLECTIVISMO

*P*ara entender el origen de la demanda indígena sobre los territorios ancestrales no basta con remitir solo a la historia colonial ya que, si bien está comprobado que la Conquista de América fue un verdadero genocidio, fueron los procesos independentistas del siglo XIX, liderados por los burgueses y la elite criolla hispanoamericana, los que darían por sentado y legitimado el despojo territorial y la negación cultural de las comunidades originarias. La progresiva y conflictiva etapa de construcción de los Estados Nacionales que continuó tras las revoluciones continentales, se daría irónicamente bajo los modelos europeos liberales que abogaban por la libertad y los derechos individuales del hombre (blanco y occidental).

Este proceso de construcción de los estados nacionales y liberales fue un periodo extremadamente complejo y traumático para las comunidades indígenas. A medida que los nuevos Estados nacientes de la región (como Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador y otros) consolidaban su soberanía y territorios en el siglo XIX, muchas comunidades indígenas experimentaron despojo, violencia, marginación y la imposición de nuevas estructuras políticas y sociales que no reconocían ni respetaban su existencia ni sus derechos. Aunque las experiencias variaron dependiendo de la región y del pueblo indígena en cuestión, hay varios aspectos en común a destacar.

En primer lugar, uno de los impactos más devastadores de la construcción de los estados nacionales para las comunidades

indígenas fue el despojo masivo de tierras. Las nuevas élites criollas (y terratenientes en su mayoría) que gobernaban los estados nacionales necesitaban expandir las fronteras agrícolas y mineras para fomentar el crecimiento económico y establecer su soberanía territorial, lo que llevó a la expropiación de tierras indígenas⁴.

Estas tierras, ancestralmente consideradas comunitarias y sagradas, se trabajaban sobre la base de un modelo de organización socioeconómica en el que el acceso, uso y manejo de los recursos naturales, se realizaban en beneficio de toda la comunidad en lugar de individuos específicos. Este enfoque de propiedad comunal se sustentó en principios como la cooperación, la equidad y la sostenibilidad.

Sin embargo, la concepción basada en el individualismo de la propiedad privada, introducida por los Estados modernos liberales decimonónicos, marcó un contraste profundo con la visión comunitaria de las tierras indígenas. Este modelo llevó a la expropiación y redistribución de tierras comunales indígenas para entregarlas a terratenientes y empresas privadas (muchas veces extranjeras). De esa forma se transformaron radicalmente las estructuras agrarias, económicas y sociales, que, en nombre del progreso y el desarrollo, dando vía libre a la explotación tanto del territorio como de quienes lo habitaban.

Este proceso de consolidación territorial estuvo acompañado por una violencia extrema hacia las comunidades indígenas. En muchos casos, los estados nacionales recién formados consideraban a los pueblos indígenas como obstáculos para el progreso y la civilización o como “enemigos internos” que debían ser subyugados. En Argentina y Chile los casos más conocidos son los relacionados a la expansión hacia el sur, entendida como

⁴ Existen varios casos históricamente reconocidos, como las mal llamadas “Conquista del Desierto” (1879-1885) en Argentina y la “Pacificación de la Araucanía” (1861-1883) en Chile.

una *guerra de conquista*, en la cual la resistencia indígena fue enfrentada con represión militar, asesinatos y la captura de comunidades enteras, que luego eran distribuidas como mano de obra servil o esclava. Sin embargo, el resto de las comunidades no quedaron excluidas de este proceso, en las regiones andinas, aunque la violencia fue menos explícita, la represión se dio a través de mecanismos coercitivos como el trabajo forzado en las haciendas, la servidumbre en condiciones de semiesclavitud y la imposición de tributos.

A su vez, con la creación de los estados nacionales, las comunidades indígenas perdieron gran parte de sus estructuras políticas autónomas. Los sistemas de gobiernos indígenas, basados en la reciprocidad, la toma de decisiones comunales y el respeto por la naturaleza, fueron reemplazados por sistemas de gobiernos centralizados y jerárquicos que no respetaban las formas tradicionales de organización indígena. La privatización de la tierra fue una herramienta clave en este proceso. Bajo las nuevas leyes de propiedad, las tierras que históricamente habían sido comunales para las comunidades indígenas fueron divididas y vendidas a individuos o a empresas. Esto fue devastador para las economías indígenas basadas en la cooperación y el uso compartido de los recursos.

UNIFICAR PARA NEGAR: EL MESTIZAJE COMO FORMA DE ACULTURACIÓN

*L*a formación de los estados nacionales en Sudamérica estuvo acompañada por una ideología de mestizaje que promovía la mezcla racial como una forma de unificar la nación, pero que, en la práctica, marginalizaba a los indígenas. Se les veía como un “problema” que debía ser resuelto a través de la asimilación o de su desaparición física o cultural. De tal manera, las políticas oficiales y las narrativas nacionales promovían una

visión de la identidad nacional que se basaba en la supremacía de la cultura europea y el progreso occidental, lo que dejaba a los indígenas en una posición subalterna. En la educación, la lengua, las costumbres y la religión indígenas fueron desalentadas o incluso prohibidas en favor de la cultura hispano-cristiana dominante.

Esta ideología de mestizaje también funcionó como una herramienta política para justificar la expansión de los estados sobre los territorios indígenas. A través de campañas militares como la *Conquista del Desierto* en Argentina o la *Ocupación de la Araucanía* en Chile, los pueblos indígenas fueron desplazados, masacrados o forzados a integrarse en sistemas económicos liberales que destruían sus formas de vida tradicionales. Al mismo tiempo, el mestizaje fue presentado como un símbolo de modernidad y progreso, aunque en la práctica implicaba una relación desigual de poder donde lo indígena debía diluirse en un modelo social que favorecía la hegemonía criolla y el control del Estado sobre los recursos naturales.

Además, las políticas de mestizaje ignoraron deliberadamente la riqueza cultural y la autonomía de los pueblos originarios, relegándolos a una imagen romántica y estática en el imaginario nacional, como parte de un pasado glorioso pero ya superado. Sin embargo, este intento de homogenización no logró erradicar las identidades indígenas, y muchas comunidades resistieron mediante la preservación de sus lenguas, costumbres y cosmovisiones. En la actualidad, estos procesos históricos de exclusión y asimilación han sido objeto de revisión, dando lugar a luchas por el reconocimiento de derechos territoriales, culturales y políticos de los pueblos indígenas en diversos países de la región.

De tal manera, el mestizaje como ideología sirvió como un dispositivo integrador que, bajo la apariencia de unidad nacional,

reprodujo estructuras de exclusión y subordinación hacia las comunidades indígenas. Este enfoque contribuyó a la consolidación de los estados-nación mediante la eliminación simbólica y material de la diversidad cultural preexistente, pero dejó un legado de desigualdad que persiste hasta hoy. El análisis crítico de estos procesos permite no solo comprender las dinámicas de poder en la formación de las identidades nacionales, sino también visibilizar las resistencias indígenas como un elemento clave para repensar los proyectos de nación desde perspectivas más inclusivas y plurales.

HISTORIA DE UNA LUCHA SIN FRONTERAS

Una de las razones por las cuales la lucha indígena es sistemáticamente negada por los sectores de poder en todos los países de Latinoamérica, es porque se lleva a cabo desde una cosmovisión preexistente a la delimitación de las fronteras “nacionales”, proceso que inició en la colonia y se consolidó hacia finales del siglo XIX. La preexistencia de los pueblos originarios, tanto a las instituciones coloniales como a los Estados nacionales, implica el reconocimiento de formas de organización, tanto social como política, muchas veces contraria a las que se imponen desde el “poder oficial”.

Desde este punto de vista, hablar de diaguitas “chilenos” o diaguitas “argentinos” implica la negación de los mismos como *pueblo-nación*. Cuando los pueblos indígenas se autodenominan “pueblo-nación” están reivindicando su identidad, autonomía, derechos colectivos y su condición de sujeto político con una historia, cultura y territorio que les otorgan un estatus similar al de una nación, en términos de autodeterminación y gobernanza. Esta autodenominación tiene profundas implicaciones políticas,

sociales, culturales y jurídicas, ya que desafía las estructuras de los estados nacionales modernos y cuestiona la soberanía exclusiva de estos sobre los territorios indígenas.

Este posicionamiento es parte de un proceso de lucha que se desarrolla desde la década de 1990 en ambos países. A lo largo de todo el siglo XX, los pueblos indígenas se encontraban bajo relaciones de marginalización y de explotación de trabajo (mayoritariamente rural), justificando que, por ser habitantes “nacionales”, debían cumplir con obligaciones al ser considerados como objetos de derecho. Esto implicó la adaptación forzada a modelos de civilidad dominantes bajo condición de subalternidad, al no corresponderse, ni fenotípica ni culturalmente, con el patrón de ciudadano blanco, europeizado y socialmente aceptado e instaurado por aquel entonces (Manzanelli, 2020).

Sin embargo, a partir de 1990, las comunidades diaguitas comenzaron a identificarse como indígenas y como nación, en un contexto de transformación de los marcos constitucionales y de ampliación de derechos para las comunidades. Tal fue el caso de Argentina y de Chile, que mediante diversas propuestas legislativas, se inició un proceso de reconocimiento estatal, institucional y jurídico de las comunidades indígenas y su diversidad cultural. De acuerdo con Manzanelli (2020), a partir de entonces «se destacan así los cambios en los modos de autorreferenciarse de los y las comuneros y de sus valoraciones, es decir de ocultar y sentir vergüenza de su identidad a reconocerse como indígenas» (p. 7), lo que llevaría a la denominación de los primeros “pueblo-nación”.

Al llamarse "pueblo-nación", los pueblos indígenas están exigiendo su derecho a la autodeterminación; es decir, el derecho a decidir libremente sobre su desarrollo político, económico, social y cultural, sin interferencias externas. Este derecho está

reconocido en instrumentos internacionales como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), que afirma que los pueblos indígenas tienen derecho a gobernarse a sí mismos y a tomar decisiones sobre sus propios asuntos dentro de sus territorios. Por ende, este término implica que los pueblos indígenas no son simplemente grupos étnicos dentro de los estados, sino naciones con plena capacidad para determinar su futuro, gestionar sus territorios y preservar sus culturas, lenguas y tradiciones de manera autónoma.

Claramente, este concepto desafía el principio de soberanía exclusiva de los estados sobre los territorios en los que habitan los pueblos indígenas. Implica que los pueblos indígenas deben tener control y autoridad sobre sus territorios y recursos, en lugar de estar sujetos únicamente a las leyes y decisiones de los estados nacionales.

Este cuestionamiento abre el debate sobre la plurinacionalidad; es decir, la posibilidad de que un Estado pueda reconocer la coexistencia de varias naciones en su interior, respetando la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas. Esto es especialmente relevante en países donde se han implementado o se discuten modelos de Estado plurinacional, como en Bolivia y Ecuador, que reconocen formalmente la existencia de múltiples naciones dentro del Estado.

Por otra parte, la noción de "pueblo-nación" también está vinculada al derecho de los pueblos indígenas a recuperar, conservar y gestionar sus territorios ancestrales y los recursos naturales que en ellos se encuentran. Para muchas comunidades indígenas, la tierra no es solo un recurso económico, sino una parte integral de su identidad y cosmovisión. Al definirse como naciones, los pueblos indígenas reclaman un control autónomo sobre sus territorios, lo que incluye la capacidad de decidir sobre la explotación de recursos naturales (agua, minerales, bosques) y

de proteger sus territorios frente a las amenazas de despojo, extractivismo y proyectos de desarrollo impuestos sin su consentimiento.

De tal manera, definirse como "pueblo-nación" es, fundamentalmente, una forma de resistencia ante los procesos de asimilación cultural y despojo territorial que los estados han impuesto históricamente. En muchos casos, los pueblos indígenas han sido considerados como minorías dentro de los estados, lo que ha servido para marginalizarlos y excluirlos de las decisiones políticas. Reivindicar la condición de "nación" es una manera de reafirmar su identidad colectiva y fortalecer su resiliencia cultural frente a las presiones de los modelos de desarrollo dominantes, que buscan integrarlos en la lógica del mercado y el Estado-nación.

EL BUEN VIVIR COMO FORMA DE RESISTENCIA

En la cosmovisión de los pueblos indígenas, el *Buen Vivir*, denominado *Sumak Kawsay* en kichwa y *Suma Qamaña* en aimara, constituye una propuesta ética y filosófica que prioriza la vida en equilibrio y armonía con la naturaleza, la comunidad y el universo. A diferencia de las nociones occidentales de desarrollo, centradas en el progreso material y la acumulación de riquezas, el *Buen Vivir* concibe el bienestar como un fenómeno integral y colectivo, donde el ser humano es parte inseparable de un todo que incluye a los demás seres vivos y los recursos naturales. Este concepto, más que una simple guía de vida, representa un cuestionamiento profundo a las lógicas de explotación que han caracterizado los modelos dominantes, y reivindica principios como la reciprocidad, la solidaridad y el respeto por la diversidad cultural y ecológica.

Antes de la conquista, el *Buen Vivir* era intrínseco a las formas de organización social y económica de los pueblos originarios, reflejándose en prácticas como el *ayllu* (unidad comunitaria) y el *ayni* (reciprocidad), que buscaban asegurar el equilibrio entre las personas y su entorno. La conquista y colonización impusieron un modelo extractivista y mercantil que desplazó estas prácticas, desarticulando las estructuras comunitarias y reduciendo la concepción indígena de la vida a una posición subordinada. Sin embargo, el *Buen Vivir* no desapareció; resistió en las prácticas y conocimientos tradicionales transmitidos de generación en generación. En las últimas décadas, ha sido resignificado y politizado como una alternativa al capitalismo neoliberal, cristalizándose en instrumentos legales, como las constituciones plurinacionales de Ecuador (2008) y Bolivia (2009). No obstante, esta institucionalización también ha generado tensiones, ya que en algunos casos ha servido como discurso legitimador de políticas extractivistas promovidas por los mismos Estados que lo enarbolan.

En relación a lo anteriormente mencionado, se puede afirmar que la transición del periodo colonial al republicano fue verdaderamente conflictiva para las luchas indígenas por la defensa de sus tierras. En este contexto, los indígenas, como los Diaguitas, recurrían habitualmente a estrategias legales, utilizando documentos coloniales como recibos de tributos para legitimar sus derechos territoriales ante el nuevo sistema republicano. Esta situación refleja la persistente subvaloración de los pueblos indígenas en ambos sistemas, ya que debieron apoyarse en las mismas instituciones que los oprimieron. El análisis de estas disputas revela la resistencia y las acciones emprendidas por las comunidades para proteger sus tierras frente a las políticas liberales posrevolucionarias, y también invita a reconsiderar la formación de los estados-nación. Un ejemplo de esta resistencia es la lucha de la comunidad diaguita de los Amaichas, quienes, a pesar de la reducción impuesta por la

Corona y posteriormente los despojos del Estado Argentino, continuaron regresando a su valle y resistiendo mediante la reivindicación de su vida comunitaria (Garzillo, 2014).

A partir de la década de 1990, diversos movimientos sociales e indígenas en América Latina comenzaron a reivindicar sus derechos, rechazando los modelos neoliberales y extractivistas que dominaban las políticas económicas de la región por aquel entonces. Estos movimientos recuperaron conceptos ancestrales como el *Buen Vivir*, que proponían alternativas a los modelos de desarrollo impuestos y que, en casos como los de Bolivia y Ecuador, llegó a convertirse en política de Estado y marco constitucional.

Sin embargo, en otros países de la región andina, como es el caso de Argentina y Chile, el *Buen Vivir* sigue siendo la manifestación de una resistencia a los modelos políticos, sociales y económicos que no solo buscar ganar terreno sobre tierras indígenas, sino que también niegan a las comunidades originarias como sujetos de derecho. Estos modelos están condicionados por la negociación de la tierra y sus recursos en las zonas donde habitan los diaguitas, siendo el principal negocio disputante la megaminería.

El *Buen Vivir* plantea implicaciones profundas en diversos niveles, pero también enfrenta desafíos críticos en su implementación. Desde una perspectiva ambiental, ofrece un marco para abordar la crisis climática, promoviendo una relación sostenible y de respeto hacia la naturaleza, que se asume como un sujeto de derechos. Socialmente, desafía los paradigmas individualistas, proponiendo la construcción de comunidades más justas y solidarias. Sin embargo, su incorporación en los discursos políticos ha sido en ocasiones instrumentalizada, utilizándose para justificar proyectos extractivistas que contradicen los valores originarios del concepto. Además, el *Buen Vivir* enfrenta el reto de articularse como un modelo global

frente a las dinámicas del capitalismo, que tienden a cooptar e invisibilizar las alternativas provenientes del Sur Global. Por ello, su relevancia actual no solo radica en sus principios éticos, sino también en su capacidad de resistir y transformar las estructuras de poder que perpetúan la desigualdad y la destrucción ambiental.

Ante el inminente avance que ha tenido el negocio extractivista desde finales del siglo XX, los pueblos diaguitas se han posicionado como defensores de la tierra y sus recursos, mediante la imposición de identidades colectivas que reflejan la cosmovisión del *Buen Vivir*, ante los nuevos grupos sociales que se han ido conformando en torno a la megaminería. Las formas de vida comunitarias y el colectivismo indígena en convivencia con las grandes industrias mineras, ha llevado a una progresiva transformación del paisaje cultural en los valles del NOA, al incorporarse gente nueva de variados status socio-étnicos.

En relación a las consecuencias de este proceso y a la lucha llevada a cabo por las comunidades diaguitas, se mencionarán los testimonios de los y las caciques diaguitas de las comunidades ubicadas en la puna de Catamarca (Argentina), brindados en el 10° Congreso Nacional y Provincial de Políticas Públicas (CONAPPU)⁵.

Estas transformaciones también han sido desencadenantes de divisiones dentro de las comunidades diaguitas, ya que algunas personas apoyan los proyectos por las promesas de empleo y desarrollo económico, mientras que otras se oponen debido a los daños ambientales y culturales. Estos conflictos han debilitado la cohesión comunitaria y generando tensiones internas. En sintonía con esto, la cacique Mabel Gutiérrez, de la comunidad diaguita Laguna Blanca, relata en su participación como panelista del CONAPPU que *«para nosotros el territorio es un ser dador de*

⁵ Realizado en San Juan, Argentina. Septiembre 2024.

vida, por eso lo cuidamos tanto. Es quien nos da el agua, nos da el viento, nos da la alimentación. Gracias a la tierra vivimos bien, pero la prensa y el Estado nos quieren hacer creer que vivimos mal, en la pobreza. Pero no, nosotros tenemos muchas riquezas, como las vicuñas, el “oro caminante”, un recurso que nos proporciona todos los tejidos para vivir en armonía y con respeto a la naturaleza» (Gutiérrez, 2024, Panel de Territorio y Pueblos Indígenas, CONAPPU).

Sin embargo, la cacique también afirma que el Estado manda empresas privadas que quieren hacer “hoqonakuy”⁶, espacios de encierro para las vicuñas, de forma tal que las mismas comunidades se encarguen de extraer masivamente la lana mientras los privados la exportan al exterior. Estas propuestas no solo causan un impacto ambiental negativo, sino que sobreponen intereses económicos por sobre la identidad cultural de quienes habitan la región y generan divisiones dentro las comunidades con un falso discurso de “prosperidad económica”.

A su vez, la minería a gran escala ha alterado el paisaje y los lugares sagrados de las comunidades diaguitas, lo que representa una amenaza a su patrimonio cultural y espiritual. La destrucción o alteración de sitios arqueológicos y áreas de significación cultural afecta su identidad y sus prácticas tradicionales. En el caso de Argentina, para los diaguitas de La Rioja el cerro Famatina es un lugar sagrado con una fuerte conexión espiritual y cultural. Es visto como un símbolo de vida y de protección para la comunidad, pues las montañas son entidades sagradas que contienen el agua, esencial para la vida y los rituales. La explotación minera a gran escala ha amenazado este cerro, provocando resistencias tanto por parte de los diaguitas como de la sociedad civil para evitar la contaminación y el deterioro de este espacio sagrado. Otro caso similar tenemos en Catamarca, en el Valle de Hualfín, también habitado

⁶ Palabra quechua que significa “sacarse o extraer de algún lugar de encierro”.

históricamente por pueblos diaguitas, ha sido objeto de explotación minera por proyectos como Bajo de la Alumbrera. El valle y las montañas circundantes son fundamentales para la cosmovisión indígena, que considera estos territorios como un espacio de conexión con sus ancestros y espíritus de la tierra. La megaminería ha contaminado el agua y ha transformado el paisaje, alterando el uso sagrado del territorio.

En Chile, por su parte, también hay varios casos de similar índole, como el del cerro Pascua-Lama. Este proyecto minero ha afectado uno de los glaciares sagrados en la cordillera de los Andes. Los glaciares son considerados fuentes de vida en la cosmovisión indígena, ya que proporcionan agua pura que nutre la tierra. La explotación minera en Pascua-Lama, llevada a cabo por la empresa Barrick Gold, ha sido fuertemente resistida por las comunidades indígenas debido a la destrucción de este entorno sagrado y a la contaminación de los ríos.

A su vez, en el Norte Chico chileno, que abarca parte de los territorios ancestrales de los diaguitas, la megaminería ha afectado cerros y valles considerados sagrados. La minería de cobre y oro ha alterado el paisaje, afectando sitios ceremoniales que son parte fundamental de las prácticas religiosas de las comunidades indígenas. Tal es el caso del cerro El Toro, un cerro sagrado para las comunidades diaguitas, considerado un lugar de conexión con la espiritualidad y los ancestros. La minería en la región ha afectado tanto el paisaje como los recursos hídricos, esenciales para las prácticas ceremoniales. Las comunidades diaguitas han manifestado su oposición a los proyectos mineros que invaden este territorio, argumentando que están destruyendo un espacio de gran valor cultural y religioso.

Las comunidades que se oponen a la megaminería han enfrentado la criminalización de sus protestas y luchas. Líderes y activistas diaguitas han sido objeto de persecución legal y

violencia por parte de autoridades y empresas mineras que buscan neutralizar la resistencia indígena. Tal fue el caso del cacique Sebastian Gutierrez, de la comunidad diaguita de Peñas Negras, quien luego de haberse manifestado en conjunto con su comunidad por la intromisión de empresas mineras en el territorio sin consulta previa, terminó preso. El reclamo iba dirigido en gran parte a evitar la contaminación del agua de la zona, fundamental para las comunidades que la consumen de forma pura tal como proviene de los ríos.

En este sentido, Flavia Vargas, diaguita de la comunidad Peñas Negras, afirma que «hace 40.000 años respiramos aire puro y tomamos agua pura y no vamos a dejar que el Estado y las empresas no quiten nuestra única herencia, que es la tierra». En esta misma línea, Walter Cruz, secretario de la Unión Diaguita afirma que “Un pequeño Estado de apenas 200 años nos quiere venir a decir a nosotros, con 40.000 mil años de vida y cultura, que vivimos mal” y asevera que “hay que replantearse esta idea de política pública que nace de un estado que solo piensa en las ciudades (...), hablar de respeto e interculturalidad solo se puede con nosotros y nuestra cosmovisión generando políticas que no pasen por encima de nuestra identidad y de nuestras tierras» (Vargas, 2024, exposición en el Panel de Territorio y Pueblos Indígenas, CONAPPU).

CONCLUSIÓN

Como conclusión, es pertinente afirmar que lo que no se nombra, no existe. Los pueblos originarios, que durante siglos fueron invisibilizados tanto por la historiografía colonial como por la nacional, comprendieron en el siglo XX que la única forma de evidenciar su preexistencia y persistencia tras años de opresión y colonización era dar nombre a aquello que

incomodaba a las sociedades occidentales. El indígena no desapareció con el mestizaje; de ahí la autodenominación de pueblos originarios. Asimismo, sus creencias, cosmovisiones y formas de organización política y social tampoco se extinguieron, lo que les permite manifestarse hoy como "pueblo-nación", coexistiendo en armonía con los principios del *buen vivir*.

El *buen vivir*, tal como se pudo analizar, es la forma que los pueblos originarios tienen para resistir frente a la globalización, el extractivismo, el individualismo y el colonialismo, ya que propone una forma de vida que respeta la diversidad cultural y los saberes ancestrales, al tiempo que desafía los paradigmas hegemónicos de explotación de los recursos y la naturaleza. Aunque sus raíces son ancestrales, su discurso moderno ha alcanzado foros internacionales y ha sido objeto de reflexión en ámbitos académicos como una alternativa viable frente a los desafíos ecológicos y sociales contemporáneos.

La autodenominación como "pueblo-nación" constituye, además, una demanda explícita de descolonización. Los pueblos indígenas han sido históricamente objeto de políticas de colonización, asimilación y despojo, orientadas a borrar su identidad, sus territorios y su soberanía. Al reivindicar su carácter de nación, exigen una reparación histórica y el cese de las prácticas coloniales, incluidas aquellas que aún persisten en las relaciones entre los estados nacionales y los pueblos originarios. Este proceso de descolonización implica no solo el reconocimiento de su historia y cultura, sino también la restitución de sus territorios, el respeto por sus modos de vida y la restauración de su autonomía política y social.

Esta reivindicación no es solo un acto de resistencia, es un acto de dignidad y de memoria. Los pueblos originarios han demostrado que su existencia no puede ser borrada, que su identidad es inquebrantable y que su vínculo con la tierra y con

sus formas de vida sigue siendo vital. Su lucha por la descolonización no es un simple retorno al pasado, sino una propuesta para un futuro más justo, inclusivo y en armonía.

Esta demanda de reparación histórica es, en esencia, una invitación para todos a mirar más allá de los marcos establecidos, a cuestionar los sistemas de poder que han perpetuado la desigualdad para reelaborar espacios simbólicos y políticos donde todas las voces sean escuchadas, donde todas las culturas sean valoradas, y donde el respeto y la solidaridad sean los principios que guíen la convivencia de las sociedades latinoamericanas.

REFERENCIAS:

AGUILERA, BARRIOS, IVAN.

“Cosmovisión y astronomía ancestral diaguita en los valles de Illapel y Chalinga. *IV Jornadas Interamericanas de Astronomía Cultural*, Paraguay, 2016.

AMPUERO, BRITO, GONZALO.

“Cultura Diaguita”. *Serie El Patrimonio Cultural Chileno. Colección Culturas Aborígenes*, La Serena, Chile, 1978.

CAMPOS, ESTRELLA. FONTENLA, MANUEL.

“Descolonizar el presente desde el pasado. Epistemes críticas para una relectura de la historia indígena”. *Revista Intersticios*. Universidad Nacional de Córdoba, 2021.

GARCÍA, GUERREIRO, LUCIANA.

“Estamos volviendo, estamos vivos”. La lucha territorial del pueblo diaguita desde la experiencia de la Comunidad Indígena La Quebrada (Catamarca, Argentina). *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía*, Centro de Investigaciones Geográficas. UNCPBA, Buenos Aires, 2022.

GARZILLO, JOSEFINA.

“Tierra, territorio y bienes comunes. Breve contextualización histórica de las disputas de la Comunidad Diaguita de Amaicha del Valle”. Universidad Nacional de La Plata, 2014.

MANASSE, BÁRBARA.

“Hacia el oriente de la región valliserrana: historia diaguita de Tafi del Valle, Tucumán”. *Arqueología 20*, FFyL, UBA, Buenos Aires, 2014.

–“El pasado indígena tafinista: analizando los tiempos del imperio Inca”. *3° Jornadas Internas de antropología del NOA*, Salta, 2014.

MANZANELLI, MACARENA DEL PILAR.

“Conflictos y resistencias territoriales indígenas contemporáneas. El caso del Pueblo-Nación Diaguita del Valle de Choromoro (Tucumán)”. *Tesis de doctorado*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2020.

MORANDI, JORGE LUIS.

“El Buen Vivir (Sumak kawsay) como práctica social para la gestión del territorio en los Valles Calchaquíes”. *VIII Jornadas de Sociología de la UNLP*, La Plata, 2022.

TRONCOSO, ANDRÉS.

“La Cultura Diaguita en el 2001: Problemas y Perspectivas desde el Choapa. *IV Congreso Chileno de Antropología*, Santiago de Chile, 2001.