

**Tesis de Licenciatura**  
**Ciencias Antropológicas**

**Identidad, territorio y Estado: cambios  
y continuidades en Amaicha del Valle,  
fines de siglo XIX – mediados del XX.**

**Autora:**

Prof. Ana Laura Steiman

LU 31781663

**Directora:**

Dra. Lorena B. Rodríguez

Dpto. de Cs. Antropológicas. Sección Ethnohistoria.

**Fecha de defensa:** 19/12/2013

*“Identidad, territorio y Estado: cambios y continuidades en Amaicha del Valle, fines de siglo XIX – mediados del XX”* Steiman, Ana Laura. Diciembre 2013.

---

---

Steiman, Ana Laura

Identidad, territorio y Estado: cambios y continuidades en Amaicha del Valle, fines del siglo XIX-  
mediados del XX. - 1a ed. - Burzaco : el autor, 2014.

E-Book.

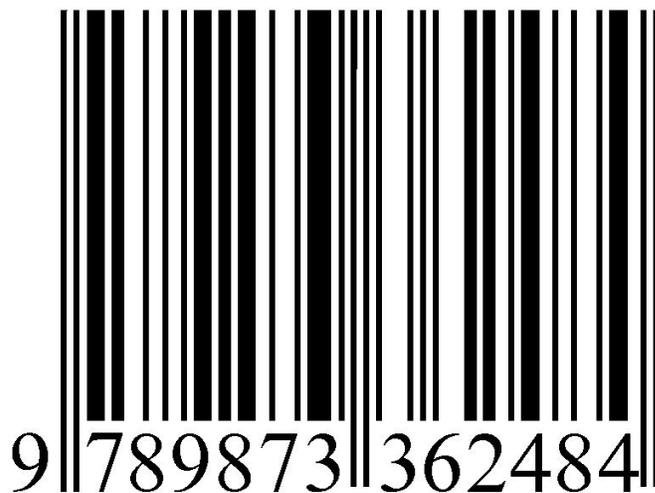
ISBN 978-987-33-6248-4

1. Antropología. 2. Historia. 3. Pueblos Originarios. I. Título

CDD 306

Fecha de catalogación: 17/10/2014

ISBN 978-987-33-6248-4



---

---

## INDICE

INDICE .....	3
AGRADECIMIENTOS .....	5
CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN.....	6
PALABRAS INICIALES: PROBLEMA Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN .....	6
<b>HACIENDO UN POCO DE HISTORIA: AMAICHA EN LOS VALLES CALCHAQUÍES</b> .....	9
<i>El período colonial</i> .....	10
<i>La transición y la República</i> .....	11
<i>Hacia un panorama actual para Amaicha del Valle</i> .....	14
<b>MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO</b> .....	15
<i>Antropología e Historia: hacia una confluencia disciplinar</i> .....	15
<i>Sobre la utilización de fuentes escritas y registros orales</i> .....	18
<i>Algunas precisiones sobre el contexto histórico y las categorías teóricas de análisis</i> .....	20
<b>SOBRE LA ORGANIZACIÓN DE LA TESIS</b> .....	25
<b>CAPÍTULO 2. “EN LOS TIEMPOS DE ANTES...”. LA VIDA EN AMAICHA DEL VALLE A PARTIR DE LA FUNDACIÓN DE LA VILLA.....</b>	<b>28</b>
<b>LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO</b> .....	29
<i>Sobre la estructura de la tenencia de la tierra</i> .....	34
<b>ASPECTOS GENERALES SOBRE LA ORGANIZACIÓN DE LA VIDA SOCIO-ECONÓMICA..</b>	37
<i>Redes y circulación: relaciones e interacciones socio-económicas</i> .....	41
<i>Migrar a la zafra</i> .....	44
<b>“DE RAÍCES VIEJAS QUE VIENEN LATIENDO...” ASPECTOS GENERALES SOBRE LA VIDA SOCIOCULTURAL Y POLÍTICA</b> .....	49
<b>A MODO DE SÍNTESIS</b> .....	54
<b>CAPÍTULO 3. LA PRESENCIA DEL ESTADO EN LA VILLA DE AMAICHA: INSTITUCIONES Y “ELITES INTELECTUALES” .....</b>	<b>57</b>
<b>INSTITUCIONES ESTATALES</b> .....	59
<i>La Escuela N°10</i> .....	59
<i>El Juzgado de Paz y Registro Civil</i> .....	65
<i>Otras dependencias estatales en Amaicha</i> .....	68
<b>“ELITES INTELECTUALES”</b> .....	70
<i>Obras públicas para Amaicha: el problema del agua y los caminos</i> .....	73
<i>El rol de Ramón Cano Vélez y la política partidaria en Amaicha</i> .....	84
<b>TURISMO Y TRADICIÓN</b> .....	87
<b>PROYECTOS DE DESARROLLO LOCAL</b> .....	89
<b>A MODO DE SÍNTESIS</b> .....	91
<b>CAPÍTULO 4. ENTRE MESTIZOS, CRIOLLOS E INDIOS: TENSIONES CLASIFICATORIAS SOBRE LA POBLACIÓN DE LOS VALLES CALCHAQUÍES.....</b>	<b>95</b>
<b>ALGUNAS CONSIDERACIONES INICIALES</b> .....	96
<i>De cosmopolitas a esencialistas: la construcción de la idea de nación y nacionalidad argentina</i> .....	98

<b>CRIOLLOS Y MESTIZOS, ¿INDÍGENAS? ALGUNAS PRODUCCIONES ACADÉMICAS SOBRE EL VALLE CALCHAQUÍ</b> .....	100
<b>EL ESTADO TAMBIÉN CLASIFICA: DISPOSITIVOS Y VOCES ESTATALES SOBRE EL VALLE CALCHAQUÍ</b> .....	111
<i>La encuesta folklórica de 1921</i> .....	115
<i>Rastreando las “tensiones clasificatorias”</i> .....	118
<i>Supersticiones y brujería</i> .....	121
<i>Señaladas, topamiento y minga</i> .....	122
<i>El rol de los interlocutores: los maestros y las clasificaciones identitarias</i> .....	126
<b>A MODO DE SÍNTESIS</b> .....	128
<b>CAPÍTULO 5. REPENSANDO LA COMUNIDAD DE AMAICHA DEL VALLE</b> .....	131
<b>DISPUTAS Y RECLAMOS EN TORNO AL TERRITORIO COMUNITARIO: LA RELEVANCIA DE LA CÉDULA REAL DE 1716</b> .....	133
<b>UN GOBIERNO PROPIO: LA FIGURA DEL CACIQUE/PRESIDENTE DE LA COMUNIDAD</b> .....	142
<b>¿UNA COMUNIDAD INDÍGENA EN AMAICHA DEL VALLE?</b> .....	149
<b>A MODO DE SÍNTESIS</b> .....	153
<b>PALABRAS FINALES</b> .....	158
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	164
<b>FUENTES CONSULTADAS</b> .....	171
<b>ANEXOS</b> .....	175

## **AGRADECIMIENTOS**

Esta tesis es el resultado de un largo recorrido que comenzó por el año 2009, cuando curse la materia Sistemas Socioculturales de América 2 en el práctico de Lorena Rodríguez. Por aquel entonces, sin un tema ni un área de interés definido, descubrí la Antropología Histórica. Fue a partir de allí que, siguiendo la movilización que me causó aquella cursada, comencé a reunirme insistentemente con Lorena, a leer algunos materiales que generosamente ella me fue facilitando, y a comenzar a vislumbrar un posible problema de investigación. Todo esto, cuando aún me encontraba en el último tercio de mi cursada, me fue posible encaminarlo gracias a la paciente asistencia, compañía y guía de Lorena, quien supo generar en mí las inquietudes iniciales que me fueron llevando a la formulación de un problema y quien se convirtió finalmente en mi directora de tesis. Por haberme abierto las puertas de aquella Amaicha del Valle de principios de siglo XX que empecé a descubrir, por inspirar en mí la paciencia y la pasión necesarias para encaminar una investigación, y por su constante compañía todos estos años: gracias Lore!

Nada de esto hubiera sido posible sin el cálido y amable recibimiento de los amaicheños y amaicheñas que me abrieron las puertas de sus casas, especialmente Mario Quinteros quien fue mi primer interlocutor en Amaicha y el cacique Eduardo Nieva. A la comunidad toda mi agradecimiento.

En este tiempo muchas cosas pasaron en mi vida: me recibí de Profesora, me casé y nació mi hija (por lo que Juana es, en parte, coautora de todo esto). La vida misma fue haciendo que esta escritura se me alargara un poco más de lo previsto, pero estar aquí ahora me hace sentir que todo valió la pena, y que finalmente llegó el momento. Por bancarme entre apuntes, exámenes y viajes, por su incondicional compañía, gracias Bruno por estar siempre. Gracias también a la familia, padres, hermanos, que aunque tal vez sigan sin comprender del todo qué es lo que hace su hija/hermana antropóloga, son siempre un sostén inquebrantable.

Por último, y porque uno “se va haciendo” por los pasillos de esta facultad, gracias a “el equipo” y a las “pichunautas”, cómplices siempre de este quehacer antropológico.

## CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN

### **PALABRAS INICIALES: PROBLEMA Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN**

Amaicha se encuentra ubicada en el Departamento de Tafí del Valle, en la porción tucumana de los Valles Calchaquíes, al noroeste de la provincia -ver mapa 1-. Allí habita actualmente la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, reconocida por el Estado argentino como lo son otras tantas que hacia la década de 1980 y principalmente con la reforma constitucional de 1994 encuentran un marco legal que de alguna manera da un reconocimiento a la existencia de comunidades indígenas en el país. Esta Comunidad Indígena posee un peculiar reconocimiento de su territorio basado en una Cédula Real otorgada en 1716, documento que será de gran importancia hasta la actualidad tanto en la defensa de sus tierras como en sus reivindicaciones identitarias. Actualmente el gobierno de la Comunidad Indígena está organizado por una Asamblea General, un Consejo de Ancianos y un cacique. Esta organización política convive con la institucionalidad propia del Estado, siendo Amaicha una de las 92 comunas provinciales y teniendo presencia en el espacio local la autoridad del delegado comunal, además de otras instituciones estatales. El carácter de comunero se adquiere por descendencia o casamiento, tal como lo establece el Estatuto de la Comunidad Indígena (2004), de todos modos en Amaicha conviven comuneros y no comuneros, y con ellos una diversidad de adscripciones identitarias.

Si bien el reconocimiento estatal de esta Comunidad Indígena como tal se enmarca en la reforma constitucional de 1994, si adoptamos una perspectiva histórica y pensamos en la población de Amaicha del Valle en la larga duración, los estudios etnohistóricos verifican la presencia de este colectivo -como pueblo de indios primero, como comunidad después- desde los tiempos de la Colonia y durante los primeros años republicanos. Sin embargo, el panorama se vuelve algo más confuso a medida que avanza el siglo XIX, ya que bajo el nuevo marco legal la presencia de las comunidades indígenas como sujetos colectivos se tornará problemática ante el ideal individualista de ciudadanía<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Para un marco general de la situación en el Noroeste Argentino entre fines del siglo XVIII e inicios del XIX ver Cristina López de Albornoz 1996.

Sumado a esto, si nos remontamos a la Argentina hacia fines del siglo XIX e inicios del XX, en el contexto de consolidación del Estado nación moderno, debemos considerar que la construcción hegemónica sobre la nacionalidad argentina se hizo sobre la base del mito de la argentina blanca (Quijada 2001) con el consiguiente borramiento oficial de lo indígena en la identidad nacional. En este sentido, la mención u omisión de los amaicheños como indígenas en dicho período –y aun acercándonos a mediados del siglo XX-, así como la denominación de esta como comunidad indígena, es algo que atraviesa esta investigación y nos lleva a replantearnos constantemente cómo denominar a estos sujetos: ¿amaicheños, indígenas, comuneros? La explicitación de lo indígena se tornará más visible en cambio a partir de la década de 1970, en este contexto varios estudios hablan de un resurgir de identidades étnicas y lo cierto es que a partir de aquella década las comunidades vallistas atraviesan un movimiento de fuerte organización política y reivindicaciones identitarias (Serbin 1981, CIQ 2006, Lenton y Sosa 2007, Pierini 2011).

De manera que esta tesis tiene como problema de investigación el abordaje de los cambios y continuidades socio-étnicos, políticos y económicos en la comunidad (¿indígena?) de Amaicha del Valle entre fines del siglo XIX y mediados del XX; tomando como punto de partida el traslado de la población amaicheña desde Encalilla hacia su ubicación actual, con la consiguiente fundación de la Villa de Amaicha hacia mediados de la década de 1880. En este proceso se irá conformando un núcleo poblacional alrededor de una plaza principal, una iglesia, y progresivamente diversas reparticiones estatales que comienzan a instalarse desde principios del siglo XX en el espacio local. Nos planteamos entonces como objetivo general de esta investigación analizar, desde una perspectiva antropológica e histórica, las transformaciones y continuidades sociales, económicas e identitarias en la comunidad (¿indígena?) de Amaicha del Valle entre fines del siglo XIX y mediados del siglo XX, en el contexto de consolidación del Estado nación moderno y la “nacionalidad” argentina, con la consiguiente instalación de las primeras instituciones estatales en Amaicha tales como la escuela, la biblioteca, la policía, la justicia, entre otras.

A partir de nuestro objetivo general, también nos proponemos como objetivos específicos:

a) Indagar quiénes conforman la población de Amaicha del Valle en nuestro período de estudio:

-reflexionar sobre la presencia de un colectivo “comunidad” en este período, quiénes pertenecen a ella, cómo se relacionan entre sí y con otros actores y agentes sociales

b) Analizar las dinámicas socio-económicas vigentes en este colectivo, la situación de la utilización y administración de recursos económicos y especialmente la posesión y usufructo de la tierra en la época:

-indagar el significado que adquiere en nuestro período de estudio una Cédula Real obtenida en 1716 que otorga un reconocimiento a las tierras comunales de este colectivo

-investigar los mecanismos de acceso a la tierra entre los pobladores de Amaicha del Valle

-rastrear las relaciones socio-económicas vigentes, las pautas de trabajo e intercambio, tanto a nivel interno como en sus vinculaciones con el afuera

c) Examinar el impacto entre la población amaicheña provocado por la instalación de diversas instituciones estatales en Amaicha del Valle:

-reflexionar sobre la conformación de un nuevo escenario de poder y recursos en disputa a partir de la fundación de la Villa de Amaicha

-analizar las diversas maneras en que el Estado, a través de sus instituciones, agentes y discursos, intervendrá en el espacio local tanto en los aspectos administrativos como en los simbólicos, generando representaciones y clasificaciones sobre la población local

d) Analizar los usos y connotaciones de la identidad en Amaicha del Valle –tanto los propios como los impuestos desde afuera- en diversos contextos históricos:

-rastrear las categorías identitarias presentes para denominar a esta población, haciendo especial énfasis en la dimensión étnica

e) Contextualizar lo analizado para el espacio amaicheño en un marco político, económico, sociocultural e histórico más amplio.

Este problema de investigación y objetivos delineados se abordarán desde una mirada que intenta contribuir al rico campo interdisciplinario de la Antropología Histórica, en general, y al estudio de las poblaciones indígenas en nuestro país, en particular. Entendemos, en primer lugar, que el área que conecta ambas disciplinas constituye un espacio por demás productivo y enriquecedor para incorporar una mirada antropológica, dinámica y procesual del pasado; así como para pensar y reflexionar desde nuestro presente a partir de los procesos históricos. Consideramos especialmente no sólo ventajosa, sino sobre todo necesaria esta mirada a la hora de trabajar con las poblaciones indígenas en la Argentina.

Para el caso particular de Amaicha del Valle, en relación con los antecedentes y contribuciones revisados, creemos que la temática y período abordados en nuestra investigación resultarán de interés por tratarse de un contexto poco trabajado, en comparación con otros como el período colonial y de transición a la república o la situación contemporánea. En este sentido, consideramos que un mejor conocimiento sobre el período y la problemática propuesta nos permitirán aportar datos interesantes a los estudios sobre las comunidades indígenas del Valle Calchaquí en aquel período en especial, así como reflexionar -en términos más generales- sobre la situación de dichas poblaciones en la actualidad.

## **HACIENDO UN POCO DE HISTORIA: AMAICHA EN LOS VALLES CALCHAQUÍES**

Diversos autores han escrito sobre la población indígena de los Valles Calchaquíes, haciendo referencias más o menos directas a la población de Amaicha del Valle en distintos contextos históricos. Nos concentraremos especialmente en lo dicho respecto de las relaciones de subordinación, negociación y enfrentamiento que ésta ha ido entablando con la sociedad mayor, sea el Estado colonial o republicano, que intenta incorporarla bajo su dominio. Es de nuestra intención reconstruir los antecedentes específicos que nos permitan pensar en un marco temporal de larga duración sobre los cambios y continuidades sufridas

por este colectivo en los aspectos socio-culturales, para poder luego concentrarnos en el período recortado para nuestra investigación.

### **El período colonial**

Los estudios etnohistóricos en los Valles Calchaquíes delinean un panorama étnico a la llegada de los españoles en el que un conglomerado de unidades sociopolíticas, manteniendo su autonomía, lograban congregarse ante un enemigo común (Lorandi y Boixados 1987/88). En este sentido, Rodolfo Cruz (1990) destaca el proceso no homogéneo de conquista y colonización del actual Noroeste argentino: la experiencia previa de los “valliserranos” respecto a la presencia de un poder externo –dada la información sobre la ocupación Inca en la zona- habría contribuido a la elaboración de una trama compleja y diversa de respuestas y estrategias ante el nuevo invasor. Este autor describe entonces para la segunda mitad del siglo XVI una precaria presencia hispana en la zona, especialmente en los Valles, que presentan tempranamente la imagen de “rebelión latente” por la duradera resistencia ofrecida al español. Al mismo tiempo, estas consideraciones nos advierten ya sobre una heterogénea composición sociopolítica y étnica en lo que aparecerá homogéneamente en las fuentes coloniales como parcialidades diaguitas o calchaquíes, entre otras denominaciones. En relación a este aspecto, Cruz (1990/92) analiza el modo en que los españoles han fabricado identidades étnicas en función de los intereses y disputas de poder durante el proceso colonial, dada principalmente en función del reparto de encomiendas.

En este contexto, y para Amaicha concretamente, Cruz (1990) estudia las relaciones interétnicas que delinearon una “convivencia incómoda” entre europeos y nativos, permitiendo la alternancia de “tiempos de tolerancia y tiempos de guerra”. Dicho autor (s/a) destacará una de las peculiaridades de los amaichas dentro de los Valles Calchaquíes desde los inicios de la conquista: no sólo al ser tempranamente encomendados al llano<sup>2</sup>, sino

---

<sup>2</sup> Los amaichas son encomendados por primera vez en 1608 como porción desagregada de la encomienda de Tafí. Desde el principio mantienen gran margen de autonomía en la relación con sus encomenderos, conservando sus lazos étnicos y políticos con el espacio calchaquí y participando de los levantamientos de los valles (Cruz, 1990).

incluso tras las desnaturalizaciones<sup>3</sup> una vez finalizadas las guerras calchaquías, lograron mantener cierta autonomía a partir de la bilocalización. Cruz (s/a) entiende esta estrategia de reproducción social como una alternativa exitosa de diversificación de riesgos frente al sistema colonial, de modo que los amaichas desde que son encomendados y luego desnaturalizados al llano tucumano mantienen asimismo sus territorios y lazos sociales en los valles<sup>4</sup>.

De este modo, Cruz (1990) trabaja cómo los amaichas logran, a partir de una compleja red de estrategias, participar de las rebeliones manteniendo su autonomía y vínculos en los valles, y cumplir también con las demandas coloniales, configurando una “actitud ambigua” frente a los españoles. En este contexto, aprovechando un litigio entre encomenderos<sup>5</sup>, los amaichas obtendrán un reconocimiento especial de su territorio con un Título de Merced Real. Siguiendo a Cruz (1990), esta Cédula Real otorgada en 1716 estaría legalizando una situación post-levantamientos calchaquías<sup>6</sup>. La Cédula será Protocolizada en 1892, inscribiendo estos territorios en el Registro de Tierras de Tucumán y dando cierto reconocimiento a la propiedad comunal de los mismos, lo que según Cruz (1990) convierte en ese entonces a los amaichas en un caso único en el Noroeste argentino al obtener tal documento. Esta Cédula adquiere una relevancia capital en la historia de Amaicha del Valle, de hecho todos los autores revisados tratan de una u otra manera sobre la misma, y nosotros nos ocuparemos de ella más adelante.

## **La transición y la República**

---

<sup>3</sup>Es decir, el traslado de las poblaciones vallistas que participaron en estos alzamientos hacia otras localizaciones

<sup>4</sup>Tal es así que para fines del siglo XVIII - principios del XIX Lorena Rodríguez (2010) trabaja para Amaicha dos pleitos por territorios, uno en el llano y el otro en los valles.

<sup>5</sup>En el litigio que en el siglo XVIII enfrenta a Bazán de Velasco ante Abreu, el primero argumentaba la “belicosidad” de los amaichas, a fin de que sean incorporados a su encomienda como premio por su participación en las campañas en los valles. Abreu, encomendero de los amaichas, persigue un interés económico: por ser un grupo numeroso, quiere evitar que sean encomendados para que no se exterminen, aprovechando además que con el doble domicilio la reproducción étnica seguía a cargo de los amaichas, al poseer su territorio en los valles (Cruz, 1990).

<sup>6</sup>Cruz (1990) llega a esta conclusión a partir del análisis de Reyes Gajardo (1965) sobre los nombres de los funcionarios reales que figuran en el texto de la Cédula.

Son muchos los autores que han trabajado este período de transición del orden colonial al republicano en América Latina en relación al cambio socio-político, económico e ideológico que comienza a expresarse en las ideas y reformas liberales y el entonces “problema del indio” que se presenta ante los nacientes gobiernos independientes que lucharán, de manera ambigua y contradictoria, por abolir los resabios del viejo orden colonial<sup>7</sup>. Tal como lo plantea Cristina López de Albornoz (1996), el liberalismo ilustrado esconde por detrás de un discurso de igualdad y ciudadanía la lucha contra la barbarie y la incorporación subordinada del indígena a la nación. Con la transición a la república, en el nuevo marco legal “Las comunidades pasaron a carecer de personería jurídica y se declararon ilegales en la legislación civil argentina” (1996:414). El viejo “pacto colonial”<sup>8</sup> pierde vigencia y entonces se avanza sobre tierras comunales, aboliéndose también el tributo, incompatibles ambos con el orden republicano. El mecanismo predominante consistió en la declaración de dichas tierras como baldías o vacas, con la consiguiente venta o cesión a particulares.

Sin embargo, debemos destacar que esta conflictiva y contradictoria ciudadanización del indio no será únicamente una herramienta de poder ejecutada desde las elites gobernantes para avanzar sobre tierras comunales. Tal como lo trabajan Tristan Platt (1991) y Mark Thurner (1996) para el área andina, en el caso argentino y para Amaicha del Valle puntualmente podemos observar en los trabajos de Lorena Rodríguez (2009, 2010) cómo la retórica indígena se apropia y reutiliza el discurso de la naciente república en la defensa de sus tierras comunales, entremezclando elementos del viejo orden colonial con el naciente republicano. En este mismo sentido, Oscar Chamosa (2008) destacará cómo a partir de la independencia se abre una nueva posibilidad para el reclamo de tierras, presentándose los

---

<sup>7</sup> Entre otros, podemos mencionar el trabajo de Broke Larson para las repúblicas andinas (2002), el de Tristan Platt para Bolivia (1991) y Mark Thurner para Perú (1996); así como el trabajo de Raquel Gil Montero para los casos argentino y boliviano en los Andes Meridionales (2008) y de Cristina López de Albornoz (1996) centrado en Tucumán concretamente.

<sup>8</sup> En el sentido utilizado por Platt para el área andina (1982), implica un reconocimiento de las tierras comunales dentro de los pueblos de indios en tanto estos, como tributarios, pagan a la corona española el tributo correspondiente.

comuneros calchaquíes estratégicamente como descendientes de los habitantes originales y enfatizando a su vez sus derechos como ciudadanos argentinos<sup>9</sup>.

De esta manera, podemos considerar que este nuevo contexto no quita cierta autonomía y capacidad de negociación y disputa que comunidades como la de Amaicha vienen desarrollando desde los inicios de la conquista. En relación a este aspecto, el trabajo de Rodríguez (2010) nos muestra cómo, ante la desestructuración –y reestructuración- étnica en este período las comunidades indígenas del Noroeste no desaparecieron. La autora se concentra en Amaicha del Valle para mostrar, en el marco de las estrategias indígenas y espacios de negociación, un proceso de etnogénesis a partir del desdoblamiento formal del pueblo de indios de Amaicha y el reclamo de territorios en el valle y en el llano tucumano. Ambos pleitos, que cristalizan en el siglo XIX, venían desde el período colonial y presentan ciertas características comunes: en ellos vemos que la defensa de los territorios indígenas hace alusión al derecho de posesión según otorgamiento de Merced Real o Cesión durante la Colonia.

Tal como hemos mencionado al principio, en este período histórico el panorama se volverá algo más confuso en lo relativo a las adscripciones étnicas sobre la población, no sólo de nuestra área de estudio sino del país en general. Para pensar concretamente en la población indígena de los Valles al momento de consolidación del Estado nación argentino, tanto Chamosa (2008) como Rodríguez (2008) trabajan sobre el discurso del mestizaje que, hacia fines del siglo XIX y principios del XX, las elites gobernantes utilizan fundando el “mito de la argentina blanca” (Quijada 2001)<sup>10</sup>. Chamosa (2008) utilizará el término “criollización” para dar cuenta del predominio del término criollo para denominar a la población del Valle Calchaquí en los inicios del siglo XX, en el contexto de los discursos hegemónicos sobre la Argentina “blanca”. Según el autor, el término criollo entonces adquiere una connotación racial ambigua, resaltando su componente europeo. Asimismo, Rodríguez (2008) analiza el

---

<sup>9</sup> De todos modos, dentro de la amplia gama de respuestas elaboradas, la resistencia indígena no queda anclada en la retórica judicial, tomando en ocasiones un carácter más activo y violento. Rodríguez (2009) muestra, por ejemplo, los conflictos armados en 1872 entre los amaichas y un terrateniente salteño, Sigifredo Brachieri, cuando el gobierno de Tucumán pasa a dar posesión a este último de las tierras de la comunidad.

<sup>10</sup> Se diferencia así del discurso del mestizaje en otras naciones latinoamericanas, que realzan la “mezcla” como mito fundacional de la nación (Chamosa 2008).

rol de los académicos de la época en la conformación de un discurso que articula el saber-poder en la presentación de aquella población ya sea como criolla o mestiza, pero nunca indígena. Sin embargo, en estas líneas hemos visto desde la colonia y para los comienzos del siglo XIX al pueblo de indios/comunidad indígena de Amaicha presente e interactuando con el Estado –colonial o republicano- y con particulares en la defensa de su territorio. Trabajaremos entonces más abajo y en los capítulos siguientes sobre las implicancias, las visibilizaciones y ocultamientos de esta construcción identitaria sobre la población de los Valles Calchaquíes.

### **Hacia un panorama actual para Amaicha del Valle**

Tal como hemos mencionado anteriormente, es relativamente escasa la producción académica sobre Amaicha del Valle para el período que recortamos en esta investigación. Lo que encontramos más fácilmente son menciones en trabajos de arqueólogos y folkloristas durante las primeras décadas del siglo XX, pero trabajaremos con ellas específicamente en el capítulo 4. Para la segunda mitad del siglo XX encontramos los trabajos de Hilda Zerda de Cainzo (1972) y Reyes Gayardo (1965), quienes repasan algunos elementos sobre la historia de Amaicha desde tiempos pre-coloniales llegando al momento de fundación de la Villa y hasta pasada la primera mitad del siglo XX. Hemos utilizado estos trabajos como fuentes para pensar algunos aspectos relativos a la organización de la población amaicheña durante nuestro período de estudio y los mecanismos de acceso y distribución de la tierra, cuestión que abordaremos en el capítulo 5.

Por último, hacia las últimas décadas del siglo XX encontramos autores que hablan de un “despertar de identidades negadas” en el Noroeste argentino (Isla 2003). Diana Lenton y Jorge Sosa (2007) describen un “resurgimiento de la identidad étnica” en los valles a partir de los años ´70s, destacando en este proceso de etnogénesis un elemento de continuidad entre los comuneros de ayer y los de hoy que tiene que ver con la conciencia colectiva de pertenecer a un mismo espacio y a una historia común de su defensa. En este nuevo contexto socio-político y con las reformas constitucionales de los ´90s, ser indio será una

forma de reclamar derechos. Es en este marco que Cristophe Giudicelli y Maité Boullosa (2005) analizan el término calchaquí, mostrándonos cómo una “etiqueta de control”, impuesta durante la colonia, es resignificada actualmente en torno a la idea de lucha por la tierra.

Para Amaicha concretamente, Alejandro Isla (2009) trabaja la memoria como “política de identidad” contextualizando históricamente los actuales reclamos comunales sobre la tierra, vinculados en la “memoria comunera” a las rebeliones calchaquíes. Tanto Lenton y Sosa (2007) como Isla (2003, 2009) abordan la Cédula Real en Amaicha como “mito fundacional” de la identidad comunitaria, como documento fundador de su historia. Vemos entonces, a través de los trabajos de Isla, cómo la memoria viva de la Cédula en los comuneros de la actualidad constituye tanto un “emblema político de su identidad” como un elemento central en el mito fundacional, cohesionando a los comuneros en sus reclamos por tierras y legitimándolos frente al Estado. De este modo el autor (2003, 2009) vincula la memoria con la identidad mostrándonos sus usos políticos presentes.

## **MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO**

Tal como mencionamos más arriba, abordamos nuestra investigación en el marco de la Antropología Histórica. Nos dedicaremos a continuación a realizar un breve repaso sobre esta confluencia disciplinar, así como también a precisar algunas cuestiones metodológicas en relación a las fuentes utilizadas y las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo, profundizando también algunos conceptos teóricos y contextos históricos que resultan de gran importancia para enmarcar nuestra investigación.

### **Antropología e Historia: hacia una confluencia disciplinar**

Hacia fines del siglo XIX las Ciencias Sociales se encuentran definiendo sus objetos y métodos de estudio, delimitando sus fronteras disciplinares específicas. En este contexto, tanto la Antropología como la Historia se han mantenido alejadas la una de la otra: durante la primera mitad del siglo XX la Antropología estructural-funcionalista, reaccionando contra los paradigmas evolucionista y difusionista, rechaza todo tipo de explicación

histórica (Evans-Pritchard 1961); por su parte, la Historia tradicional será una historia de los grandes hombres y acontecimientos, basada exclusivamente en documentos oficiales (Burke 1993). Los “años de la separación” (Viazzo 2003) se extienden hasta mediados del siglo XX, momento a partir del cual las trayectorias disciplinares de la Antropología y de la Historia convergen hacia un contacto interdisciplinario fluido entre ambas. Si bien no sería correcto considerar que en los años previos la distancia entre ambas disciplinas haya sido total<sup>11</sup>, recién a partir de la década de 1950 se instalará más claramente el debate académico sobre los beneficios de un trabajo que logre integrar ambas perspectivas. El contexto social y académico contribuyó en esto, por un lado la emergencia de nuevos sujetos históricos en el escenario mundial de posguerra y descolonización, y por otro el movimiento propio de ambas disciplinas que lleva cada vez más a considerar estrechas y limitadas las definiciones disciplinares estrictas de los fundadores.

Entre los aportes para este cambio de orientación se encuentran los de Evans-Pritchard. A partir de una serie de conferencias<sup>12</sup> donde se revisan las bases teórico-metodológicas de la Antropología, el autor destaca las limitaciones que implicaron los “prejuicios antihistóricos” -evolucionistas y funcionalistas- dominantes hasta entonces (Evans-Pritchard 1961), reconociendo la necesidad de conocer la historia de una sociedad para comprenderla. Lejos de oponer pasado – presente como dos polos que identificarían los intereses del historiador y del antropólogo respectivamente, propone una relación entre ambos términos de modo que “si el presente tiene que ser valorado retrospectivamente, cuando se convierte en pasado debe a su vez ser valorado a la luz del presente.” (Evans-Pritchard 1961:62).

En lo que hace al mundo norteamericano también la década de 1950 fue significativa respecto del acercamiento entre Antropología e Historia, más específicamente en la definición de límites y métodos más precisos para el campo de la Etnohistoria. El contexto propicio para este acercamiento en los Estados Unidos lo da la ley de 1946 que concede a

---

<sup>11</sup> El trabajo de Pier P. Viazzo (2003) ofrece un recorrido exhaustivo respecto de los momentos de mayor y menor intercambio disciplinar entre la Antropología y la Historia incluso durante *los años de la separación*.

<sup>12</sup> En 1950 Evans-Pritchard realiza una conferencia en conmemoración de Robert Marett en Oxford (Viazzo 2003) y en 1961 otra en la Universidad de Manchester (Evans-Pritchard 1961).

las tribus indígenas la posibilidad de reclamar jurídicamente sus tierras al gobierno federal, razón por la cual algunos antropólogos comienzan a indagar en archivos en busca de evidencias históricas a utilizar como prueba en los juicios. Serán estos mismos antropólogos quienes fundarán en 1954 la revista *Ethnohistory* (Viazzo 2003).

En relación a las tendencias historiográficas, ya desde los años `30 la Historia Social comenzaba a ganar espacio de la mano de una apertura temática y metodológica, con estudios demográficos, de economía y sociedad y la llamada historia de las mentalidades (Zanoli et al 2010). Luego, en la escena mundial de posguerra y descolonización, tanto la descolonización de la historia impulsada por los precursores de historiografías especializadas, como el auge alcanzado por la escuela de Annales fundada por Marc Bloch y Lucien Febvre, colaboraron hacia una aproximación a la Antropología y un interés creciente en las condiciones sociales y culturales de los grupos minoritarios u oprimidos (Viazzo 2003). La “Nueva Historia” se distanciará del paradigma tradicional por ser una historia que puede tomar como objeto cualquier actividad humana, que analiza las estructuras e intenta brindar un punto de vista “desde abajo”, considerando a la gente del común y los movimientos colectivos, ampliando el abanico de fuentes a utilizar e incluyendo más allá de las oficiales otras fuentes como las orales, estadísticas, visuales, etc. (Burke 1993). En este contexto de crisis del paradigma tradicional en historiografía se destaca también el desarrollo de la microhistoria, principalmente en Italia de la mano de Carlo Ginzburg y Giovanni Levi, caracterizada por una reducción de la escala de observación y un estudio intensivo del material documental (Levi 1993). Podemos decir entonces que hacia los años `70s la reacción contra el paradigma tradicional en historiografía está bastante extendida, alimentando las tendencias interdisciplinarias que promueven un acercamiento a la Antropología.

En la actualidad es imposible negar el contacto interdisciplinario y las influencias recíprocas que se proporcionan ambas disciplinas; y muchos de los que nos formamos en el campo de la Antropología nos encontramos recurriendo a la Historia en nuestras investigaciones, reconociendo no sólo la riqueza sino también la necesidad de tal enfoque interdisciplinario. Tal como proponen Ana María Lorandi y Guillermo Wilde (2000), se

trata en definitiva de transponer las fronteras disciplinares rígidas y romper con las concepciones polarizadoras que colocan por un lado a la Antropología en el plano de la estructura y el análisis sincrónico del trabajo de campo, y por otro a la Historia en el plano del acontecimiento y el trabajo diacrónico de archivo. Podemos decir, retomando a Marc Augé (1995), que si bien en sus orígenes la Antropología fue entendida como el estudio de sociedades alejadas en el espacio y la Historia como el estudio de sociedades alejadas en el tiempo, la relación más estrecha entre ambas disciplinas se da en la naturaleza misma de su objeto: el espacio como materia prima de la Antropología es necesariamente un espacio histórico y cargado de sentidos; el tiempo como materia prima de la Historia es siempre un tiempo localizado, por lo tanto antropológico.

### **Sobre la utilización de fuentes escritas y registros orales**

Proponemos para nuestra investigación integrar tanto las preocupaciones teóricas como los recursos metodológicos del campo interdisciplinario de la Antropología Histórica, desde una perspectiva de la etnicidad y de las transformaciones a lo largo del tiempo (Lorandi y del Río 1992). Justamente desde esta perspectiva se abordará el trabajo con las fuentes históricas y bibliografía disponible, cuya metodología de análisis será cualitativa a partir de una mirada antropológica, dinámica y procesual del pasado (Lorandi y del Río 1992). Entendemos que este marco teórico-metodológico nos permite pensar en los procesos de cambio y las continuidades, abordando períodos históricos recortados pero sin dejar nunca de lado una mirada de larga duración, que nos posibilite entonces entablar ciertos puentes entre el pasado y el presente. Consideramos que esta es una perspectiva necesaria para trabajar sobre las poblaciones indígenas de nuestro país, especialmente para lograr reflexionar sobre nuestro período de estudio a la luz de los procesos que lo anteceden y considerando la situación contemporánea.

Hemos trabajado con fuentes escritas y orales, para lo cual realizamos nuestro trabajo de campo y de archivo en diversas ocasiones a lo largo del año 2011: en abril y julio en Amaicha del Valle, y en octubre en San Miguel de Tucumán y en Amaicha nuevamente. Trabajamos con fuentes escritas inéditas disponibles en el Archivo General de la Provincia

de Tucumán y en el Archivo General de la Nación: tal es el caso de la Protocolización de la Cédula Real (1892) y los Censos Nacionales de 1895 y 1914. También trabajamos con fuentes periodísticas, algunas de ellas inéditas y consultadas en el Archivo del diario tucumano *La Gaceta*, y otras editas presentes en una compilación realizada por Ramón Cano Vélez (1943). Hemos tomado además como fuentes para nuestro período de estudio algunos trabajos de académicos y aficionados sobre el área del NOA en general y los Valles Calchaquíes en particular, producidos entre fines del siglo XIX y primeras décadas del XX. Por último, incluimos un detallado trabajo con la Encuesta Folklórica de 1921<sup>13</sup> revisando las carpetas que refieren a Amaicha del Valle y lugares aledaños.

Al trabajar un período histórico relativamente cercano en el tiempo podemos contar con los relatos orales contemporáneos, los cuales servirán para complementar, contrastar y entrecruzar los datos obtenidos a través de los documentos escritos. De esta manera, rescatamos el interés por indagar el lugar de la propia historicidad en los pueblos tradicionalmente estudiados por la Antropología (Augé 1995). Realizamos entonces entrevistas orales semi-estructuradas en Amaicha del Valle y San Miguel de Tucumán durante nuestro trabajo de campo, las cuales han sido en su mayoría grabadas y luego desgrabadas para su análisis. Incorporamos en esta tesis una pequeña selección de las mismas, en función de los objetivos de investigación planteados. En Amaicha hemos entrevistado a comuneros residentes en la Villa, todos ellos entre los 60 y 90 años de edad, a quienes les fuimos pidiendo nos cuenten anécdotas familiares y personales que remitan al período de estudio que abordamos, puntualizando en preguntas específicas cuando aparecían en los relatos cuestiones relativas a la organización socio-económica, las costumbres de entonces y su vigencia en la actualidad, el vínculo con la ascendencia indígena actualmente reconocida y reivindicada por los entrevistados, entre otras cosas. Entre los entrevistados que se citan en esta tesis, al menos tres sujetos ocupan actualmente un rol importante en la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle en los aspectos políticos

---

<sup>13</sup>Impulsada por el Consejo Nacional de Educación en todas las escuelas nacionales en las provincias del interior del país, con el propósito de “rescatar” elementos de la tradición oral de esos pueblos entendidos como en “peligro” ante el avance cosmopolita en las ciudades (Blache 2002, Bocco 2009). Trabajaremos sobre este dispositivo en el capítulo 4.

y ceremoniales y otros dos son empleados de reparticiones estatales. Por último, en San Miguel de Tucumán entrevistamos a la hija de un personaje de elite que se instala en Amaicha hacia la década de 1920 y que será, junto con otros actores, de cierta relevancia en el período que abordamos. En los capítulos siguientes los entrevistados serán identificados con la letra R y un número sucesivamente, para lograr identificar las voces que se reiteran en diferentes momentos. En las citas se utilizan puntos suspensivos para marcar pausas prolongadas en el relato y mayúsculas indicando el énfasis en la voz del entrevistado, mientras que los fragmentos recortados que no se incluyen en la cita se indican con paréntesis y puntos suspensivos. De todos modos, en nuestra estadía tanto en Amaicha como en San Miguel, hemos entablado conversaciones y participado de reuniones con diversos sujetos que, sin adquirir el marco formal de una entrevista, han formado parte de nuestro acercamiento a los procesos que nos proponemos abordar.

### **Algunas precisiones sobre el contexto histórico y las categorías teóricas de análisis**

Elegimos entonces concentrarnos en el período que abarca los fines del siglo XIX hasta mediados del XX por ser ésta una época que, en comparación a los trabajos disponibles sobre la colonia o la época contemporánea para Amaicha del Valle, puede decirse que no ha sido profundamente trabajada. Se trata además de un período relevante por abordar el momento de consolidación del Estado nación argentino, momento clave para indagar tanto los discursos y políticas oficiales hacia las comunidades indígenas como las respuestas y reconfiguraciones desplegadas por estas. De todos modos, tomamos este recorte temporal considerando los procesos que atraviesa esta comunidad (¿indígena?) desde la colonia y teniendo siempre presente su situación actual. Siguiendo la propuesta de Nathan Wachtel (1997), creemos que lograr un análisis que dialogue desde el pasado al presente, y viceversa, nos permitirá enriquecer el conocimiento y comprensión del período histórico que nos proponemos abordar. Este enfoque resulta especialmente pertinente en relación a la historia peculiar que presenta Amaicha por ser reconocida tempranamente como comunidad con acceso a tierras comunales mediante la Cédula Real de 1716. Como mencionamos anteriormente, dicho reconocimiento atraviesa la historia de la –hoy- Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, tanto en relación a sus reivindicaciones por su territorio como en lo

concerniente a las definiciones y redefiniciones de su identidad hasta la actualidad, siendo destacado como hito fundador de su historia (Isla 2009).

Para abordar el problema planteado en nuestra investigación resulta fundamental detenernos en el contexto que de alguna manera coincide con el inicio de nuestro recorte temporal, es decir, el proceso de consolidación del Estado nación argentino que hacia finales del siglo XIX e inicios del XX se erige sobre la base del “mito de la Argentina blanca” (Quijada 2001) que se impone como construcción hegemónica de lo que debería ser la nacionalidad. En este marco, la identificación étnica como indígenas lleva consigo no sólo la carga de ser un sector subordinado socialmente, sino que se trata más específicamente de una población invisibilizada y negada históricamente como parte de la nacionalidad argentina:

La memoria histórica argentina ha vinculado su devenir a la población de origen europeo (...), en tanto que la circunstancia indígena se ha reducido exclusivamente a la imagen de un *enemigo* secular conformado por grupos *primitivos* y *salvajes*, cuya desaparición paulatina se habría producido al ritmo del avance bélico de las tropas de la *civilización* sobre las hordas de la *barbarie*. De tal forma, siglos de interacciones y complejos fenómenos de aculturación e influencias recíprocas han quedado barridos de la memoria colectiva y de la construcción identitaria nacional. (Quijada 2001:58 resaltado en el original).

Varios son los estudios que abordaron este contexto en relación a los procesos de invisibilización –y en ocasiones intentos directos de exterminio, como en las campañas militares al Chacho y Patagonia- de las identidades indígenas como parte de la nación “blanca y europea” para diferentes regiones. Entre otros, podemos mencionar para el NOA los trabajos de Paula Lanusse y Axel Lazzari (2008) y el de Cynthia Pizarro (2006); o para la región de Cuyo el trabajo de Diego Escolar (2007). En este sentido, nos resulta oportuno pensar en términos de “geografías estatales de inclusión/exclusión” (Briones 2008) para repensar históricamente cómo se han ido espacializando dentro de una “geografía simbólica de nación” diversos “otros internos” a la luz del ideal hegemónico de nación blanca y europea (Briones 2008). Retomando entonces la propuesta de la autora, podemos decir que mientras algunas regiones con población indígena se construyen como “desiertas” –

Patagonia, Chaco y Noreste- otras han invisibilizado de diversos modos su componente indígena –tal es el caso de Cuyo y Noroeste-.

Entendemos entonces que la construcción hegemónica sobre el ser nacional implicó discursos, políticas y acciones concretas de contradictoria visibilización e invisibilización de la población indígena del país en general, y del Noroeste en particular. Es justamente este doble juego que muestra y oculta lo indígena el que intentaremos expresar al hablar de “tensiones clasificatorias” sobre la población amaicheña, para enmarcar estos procesos de “formaciones nacionales de alteridad” (Briones 2004) en el caso de Amaicha del Valle concretamente. Como vimos más arriba, para nuestra área de estudio, en el marco de lo sucedido para la región Noroeste en general, el mecanismo de invisibilización opera principalmente presentando a la población local como criolla. Se irá conformando entonces un discurso hegemónico sobre esta población en el que confluyen diversos agentes del Estado provincial y nacional, la elite tucumana vinculada a la política y a la industria azucarera de la época, académicos e intelectuales provenientes del Folklore, la Arqueología, la Educación, entre otros, y los personajes de una “elite intelectual” instalada en Amaicha hacia principios del siglo XX.

Empleamos el término “elite intelectual” para identificar analíticamente a una elite foránea que se instala en Amaicha del Valle y que tendrá desde entonces una notoria visibilidad en las fuentes escritas consultadas para la época. Se trata de intelectuales, políticos y aficionados en quienes despierta un interés particular la historia de Amaicha del Valle, sus tradiciones, sus costumbres, y que a través de diversos vínculos con la política partidaria provincial intervendrán de manera muy especial en los asuntos de la vida local. Es importante resaltar que esta “elite intelectual” no actúa únicamente en aspectos simbólicos e identitarios –generando modos de denominar a la población amaicheña, vinculándola al “atraso” y visibilizando o invisibilizando lo indígena- sino que se articulan en ellos un conjunto de intereses políticos y económicos. Los apellidos destacados de este grupo de elite son terratenientes de la zona, propietarios de edificaciones centradas en los alrededores de la plaza de Amaicha, representantes de diversas facciones partidarias que tejerán sus redes con la política provincial y nacional, vinculada especialmente con la industria

azucarera tucumana (ver Chamosa 2008, 2012). Asimismo algunos de ellos han ocupado puestos de autoridad en reparticiones estatales en Amaicha: principalmente la escuela, la policía y el Juzgado de Paz. Como veremos en el capítulo 3, serán los miembros de esta elite quienes, a través de sus vínculos políticos en San Miguel de Tucumán y su capacidad de llegada hacia “el afuera” a través de los diarios tucumanos de mayor tirada, reclamarán que el Estado se haga presente en Amaicha: exigiendo obras públicas y resaltando las carencias a las que está sometida la población amaicheña por quedar “olvidada” entre las montañas, aislada del progreso y dinamismo de la llanura tucumana.

Partimos asimismo de algunos dispositivos teóricos como base en nuestra investigación. En primer lugar, y en tanto nuestra temática se encuentra inmersa en interacciones desplegadas en el marco de relaciones de poder, tomamos la noción de hegemonía de Raymond Williams (1997) como proceso activo de organización de significados, valores y prácticas de un orden social determinado, que se enfrenta siempre a elementos contrahegemónicos a los cuales intenta neutralizar o transformar. Esto implica, desde la problemática específica de nuestra investigación, comprender los discursos y políticas implementadas para con las poblaciones indígenas dentro de procesos dinámicos en los que estas poblaciones no son receptoras pasivas ante imposiciones externas, sino que son componentes activos en moldear su propia historia, interactuando, negociando, disputando y enfrentando constantemente al Estado –colonial o republicano-. Retomando entonces los aportes de Steve Stern (1990), nos proponemos reflexionar más allá de nuestro recorte temporal específico, en el marco de procesos de larga duración de adaptación y resistencia.

Tomamos también algunas nociones sobre el territorio y la identidad. Así, al hablar de categorías identitarias como la de indios o indígenas consideramos los aportes de Guillermo Bonfil Batalla (1972) cuando propone entenderla en relación al proceso colonial y a la relación histórica colonizador-colonizado. De esta manera, al trabajar sobre esta categoría en nuestra investigación también necesitamos de una mirada relacional que nos permita ubicarla en el contexto socio-histórico de la Argentina que hemos detallado. Tomando como premisa que una vez vencido el orden colonial “La estructura social de las naciones recién inauguradas conservó, en términos generales, el mismo orden interno instaurado

durante los tres siglos anteriores y, en consecuencia, los indios continuaron como una categoría social que denotaba al sector dominado” (Bonfil Batalla 1972:118), debemos sin embargo volver a insistir en que el caso argentino implica además la intencionada negación de lo indígena como parte de la nación “blanca”. De esta manera, y entendiendo que la identidad es una relación compleja entre la autoadscripción étnica y la adscripción por otros (Barth 1972), los contextos históricos detallados serán de cabal importancia a la hora de repensar cómo desde diversas voces hegemónicas se está describiendo y clasificando a la población amaicheña, así como también para intentar reflexionar sobre las configuraciones identitarias locales en nuestro período de estudio.

Por otro lado, el territorio es pensado no en su mera connotación física, sino principalmente como “un espacio definido y delimitado por y a partir de relaciones de poder” (Lopes de Souza 1995:78), es decir como espacialización de determinadas relaciones de poder dadas en una sociedad (Santos 1996). Esta noción de territorio resulta central a la hora de trabajar sobre Amaicha del Valle, por las peculiaridades que venimos mencionando en dicha comunidad en relación a sus reivindicaciones territoriales a partir de la Cédula Real, y el lugar que esta ocupa como emblema político en la actualidad (Isla 2009). De esta manera, el reconocimiento del territorio comunal está íntimamente ligado a las reivindicaciones étnicas e identitarias de los amaicheños. Se trata además de un principio de posesión y usufructo –comunal- distinto al pregonado desde el Estado moderno –individual-, lo cual nos habla necesariamente de determinadas relaciones de poder expresadas en el territorio.

Por último, y en tanto estaremos trabajando en torno a la presencia del Estado en el espacio local, retomamos la conceptualización de Max Weber (1984) para observar no sólo su definición en cuanto al monopolio legítimo de la violencia física sino especialmente lo relativo al monopolio de la violencia simbólica. Es de esta manera que podremos articular el proceso de penetración estatal en el espacio local a partir de la llegada de ciertos personajes y la instalación de diversas reparticiones estatales, con la elaboración de un discurso hegemónico sobre la identidad de los amaicheños, más criollos que indígenas, o en todo caso indios “atrasados y aislados” en la lejanía de los Valles.

## **SOBRE LA ORGANIZACIÓN DE LA TESIS**

Habiendo realizado esta suerte de presentación y contextualización de nuestra investigación, iremos desentramando en los capítulos siguientes las principales temáticas que hacen a los objetivos planteados más arriba. De esta manera, el capítulo 2 ofrece un panorama general que nos permite situarnos en la vida amaicheña a partir del traslado de la población hacia la actual Villa. Se trata principalmente de acercarnos los modos de organización de la vida socio cultural, económica y productiva de los amaicheños en momentos previos a la instalación más notoria del Estado en esta zona a través de diversas instituciones y agentes –cuestión que, como veremos, se acentuará a partir de la década de 1940-. Este panorama nos permitirá problematizar aquellas visiones de la “élite intelectual” que presentan la vida en Amaicha durante este período como una vida “aislada” entre las montañas que rodean al valle, alejada del progreso de la llanura tucumana. Intentaremos en cambio desentramar las redes que ponen en relación a los amaicheños entre sí y con otros agentes –estatales, económicos, intelectuales- que nos permitirán aproximarnos a las dinámicas socio-económicas, políticas y culturales locales en los años previos a la inauguración de la ruta hacia los valles en 1943.

El capítulo 3 se concentra en el proceso de instalación de diversas reparticiones estatales una vez fundada la Villa de Amaicha y la aparición en la escena local del sector que denominamos como “élite intelectual”. Si bien no estamos presuponiendo una ausencia total del Estado en épocas anteriores, entendemos que a partir de la fundación de la Villa el Estado, sus instituciones, discursos y agentes cobran otra visibilidad en el espacio local, conformándose a partir de esto un nuevo campo de poder en el que se articularán el Estado y sus agentes con las autoridades locales. Esto nos permitirá reflexionar sobre las transformaciones socio-étnicas, económicas y políticas atravesadas por la comunidad de Amaicha a partir de entonces; entendiendo que la progresiva instalación estatal en la Villa tendrá efectos tanto en los aspectos político-administrativos como en los simbólicos-identitarios. Es decir, interviniendo tanto en la gestión de recursos locales como también generando clasificaciones y modos de denominar a la población local, impartiendo cargas

de sentido en relación a la historia de los amaicheños en particular y a las valoraciones en relación a lo indígena en el contexto nacional de la época en general.

En el capítulo 4 trabajamos sobre los diversos modos en que la voz de “los otros” –el Estado y sus instituciones, los académicos, las elites- ha descrito y clasificado a la población vallista en general y/o amaicheña en particular entre fines del siglo XIX y mediados del XX. Nos centramos en lo que denominamos como “tensiones clasificatorias” haciendo alusión a la contradictoria mención/omisión de lo indígena al hablar sobre esta población. Tomamos como ejes de análisis algunas producciones académicas sobre los Valles Calchaquíes entre fines del siglo XIX e inicios del XX, los Censos Nacionales de Población de 1895 y 1914 y la Encuesta Folklórica de 1921. Para esto resultó fundamental reponer el contexto histórico específico de fines del siglo XIX e inicios del XX, pero también tomar en consideración un marco temporal más amplio que nos permitiera pensar en la composición étnica de las poblaciones de nuestro área de interés tanto en tiempos coloniales y de transición republicana como en un contexto más cercano a la actualidad. Entendemos que tal perspectiva de larga duración nos posibilita pensar en los cambios y continuidades, las visibilizaciones y las invisibilizaciones en lo relativo a las adscripciones y autoadscripciones identitarias de las poblaciones indígenas en el tiempo y espacio de nuestro estudio.

El capítulo 5 aborda una temática central y presente a lo largo de toda nuestra Tesis: ¿cómo está organizada la población amaicheña entre fines del siglo XIX y primera mitad del XX? ¿Cómo aparece –o se oculta- la dimensión étnica en esta población? Intentamos en este capítulo reflexionar sobre la presencia de una organización colectiva “comunidad” en Amaicha del Valle durante nuestro período de estudio, indagando de qué manera la cuestión étnica/identitaria atraviesa a dicho colectivo. Para esto nos concentramos en dos aspectos: en primer lugar las disputas y reivindicaciones en torno al territorio comunitario, analizando especialmente la Cédula Real de 1716; y en segundo lugar la presencia de una autoridad local que administra las tierras y otros recursos, así como también toma decisiones en lo relativo a la vida comunitaria. Por último y atravesando estos dos ejes de análisis, reflexionamos sobre la explicitación y/u ocultamiento de la dimensión étnica no ya

desde los discursos de “los otros” como lo hemos hecho en el capítulo 4, sino haciendo el esfuerzo por pensar en los sentidos que circulan entre los propios actores.

Finalmente, ofrecemos unas palabras finales que lejos de cerrar en conclusiones contundentes intentan más bien abrir el panorama, plantear los resultados alcanzados hasta ahora pero siempre entendiendo que estamos aún en una etapa de apertura, dejando abiertas futuras líneas de análisis.

## **CAPÍTULO 2. “EN LOS TIEMPOS DE ANTES...”<sup>14</sup>. LA VIDA EN AMAICHA DEL VALLE A PARTIR DE LA FUNDACIÓN DE LA VILLA**

El punto de partida del recorte temporal de esta investigación está vinculado a un suceso significativo en Amaicha del Valle, precisamente, hacia fines del siglo XIX. Nos referimos al traslado de la población amaicheña desde Encalilla hacia la actual Villa de Amaicha, hecho difícil de datar con precisión. Este traslado es tomado por diversos autores a partir de relatos orales y es considerado como un proceso; es decir, no habría una fecha exacta de “mudanza” sino que se trataría más bien de un movimiento progresivo de búsqueda de mejores tierras y recursos como agua, leña, etc. (Reyes Gayardo 1965, Zerda de Cainzo 1972, entre otros).

Recordemos que los pobladores de Amaicha del Valle han enfrentado pleitos y disputas en torno a la propiedad de sus tierras desde el período colonial y durante gran parte del siglo XIX, destacándose éste como un problema de larga data para este colectivo (Rodríguez 2009). No podemos descartar entonces la posibilidad de que algo de esta historia de larga duración de disputas en torno a las tierras haya tomado cierto protagonismo en este proceso de traslado, aunque no contamos con datos precisos para corroborar esta hipótesis<sup>15</sup>. De todos modos, lo cierto es que en los trabajos de Rodríguez (2009, 2010) encontramos referencias específicas a disputas por las tierras de Encalilla al menos desde 1796, cuestión esta que fue tratada en diversas ocasiones a través del uso y manejo del sistema judicial de parte de los indígenas de Amaicha mediante sus representantes. En especial, a partir de la segunda mitad del siglo XIX entrará en la escena del conflicto por estas tierras Sigifredo Brachieri, con quien los amaichas mantendrán un prolongado pleito que llevará finalmente a la resolución judicial del mismo mediante la Protocolización en el año 1892 de una Cédula Real otorgada a los indígenas por sus tierras en tiempos de la colonia.

---

<sup>14</sup> Expresión utilizada durante una entrevista (R3)

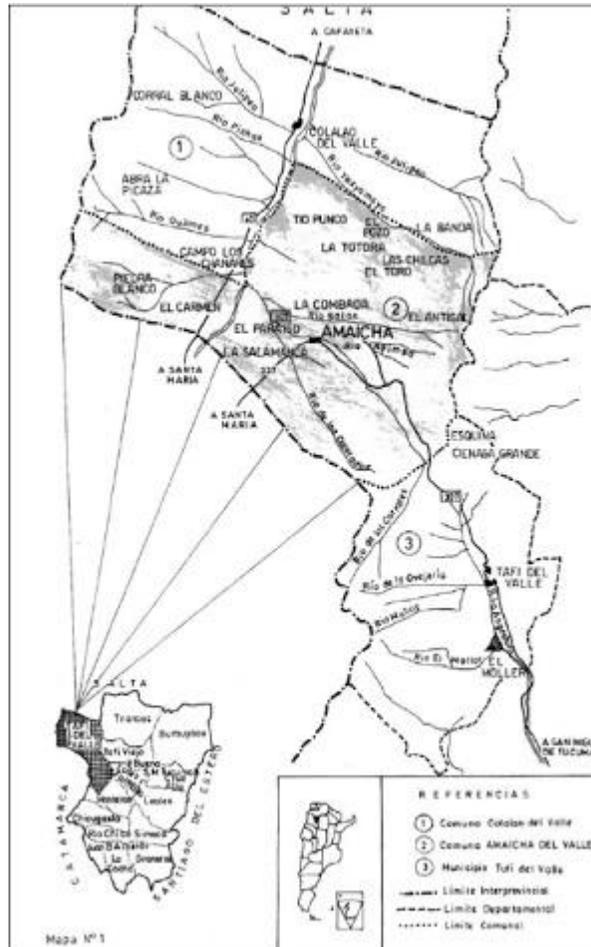
<sup>15</sup> El interrogante al respecto es también planteado en el trabajo de Lenton y Sosa (2007), en relación al supuesto traslado desde Encalilla por falta de agua: “Sin embargo esta idea se contrapone con la realidad de los otros pueblos criollos del fondo de valle como San José, Santa María y Cafayate, quienes siguieron ubicados en sus asientos originales. ¿Cómo podía afectar la falta de agua sólo a los Amaichas y no a otras poblaciones ubicadas aguas abajo y arriba del mismo río? De hecho en Encalilla, si bien en menor cuantía, actualmente siguen viviendo algunas familias.” (2007:4).

La intención a lo largo del presente capítulo, entonces, será hacernos una idea general de la vida cotidiana en Amaicha del Valle hacia principios de siglo XX, una vez trasladados desde Encalilla a su ocupación actual. Iremos presentando en este recorrido algunas temáticas que luego serán abordadas de manera más específica en los capítulos siguientes. Se trata principalmente de ofrecer un panorama que nos permita acercarnos a los modos de organización de la vida socio cultural, económica y productiva de los amaicheños en momentos previos a la instalación más notoria del Estado en esta zona a través de diversas instituciones y agentes, cuestión que abordaremos en el capítulo siguiente. De este modo, intentaremos problematizar aquellas visiones que, como vimos en el capítulo anterior, nos presentan la vida en Amaicha durante este período como una vida “aislada” entre las montañas que rodean al valle, de economía estancada, cerrada y autosuficiente. Lejos de esto, en estas líneas iremos desentramando las redes que ponen en relación a los amaicheños entre sí y con otros agentes –estatales, económicos, intelectuales- que nos permitirán aproximarnos a las dinámicas socio-económicas, políticas y culturales que hacen a la vida amaicheña hacia los inicios del siglo XX.

## **LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO**

Entre los últimos años del siglo XIX y los inicios del XX comienza el trazado y conformación del núcleo de población de la actual Villa de Amaicha, no obstante, se conserva la mayor concentración poblacional y productiva en “los cerros”: parajes aledaños como Yasyamayo, Tío Punco, Moyiyaco o los Colorados. De este modo se comienza a estructurar tempranamente una organización del espacio que pondrá en continua relación a los pobladores de la Villa con los de los puestos de alta montaña a través de actividades económicas –productivas, comerciales, de trueque- pero también socio-culturales – festividades religiosas, ganaderas; escolaridad, etc.-. Al mismo tiempo, a través de estas redes de relaciones los pobladores de Amaicha en su conjunto entrarán también en interacción, por lo menos en lo económico-productivo, con diversos agentes ya sea externos o internos que articularán con centros urbanos y productivos. Nos referimos en este caso tanto a comerciantes como a “enganchadores” de mano de obra para el trabajo en la zafra,

identificados en ocasiones como santamarianos o tucumanos provenientes de la capital provincial.



**1 Ubicación de Amaicha del Valle en la provincia de Tucumán. Ver mapa ampliado al final del capítulo.**

**Fuente: Isla 2003:2**

En cuanto a la ocupación del espacio una vez fundada la Villa de Amaicha, entonces, podemos decir que esta no implicó desde el primer momento una concentración total de población en esa zona, cuestión que de todos modos se irá transformando hacia mediados de siglo. Sin embargo, será justamente en la Villa donde se instalarán diversas reparticiones estatales vinculadas a la salud, educación, obras públicas y autoridades provinciales. Es por esto que podemos decir que a principios del siglo XX se generará alrededor del trazado de la plaza principal de la Villa de Amaicha un polo de concentración de poder vinculado al

Estado, con su mayor o menor nivel de influencia local en diversos momentos a lo largo de la primera mitad del siglo XX. En este sentido, el trazado urbano en la Villa de Amaicha respetó el patrón colonial que incluye una plaza principal que en sus alrededores encuentra la Iglesia y las principales dependencias estatales. Esta concentración alrededor de la plaza influirá también, como veremos a continuación, en la constitución poblacional de dicho núcleo.

El lugar que ocupó la Iglesia respecto a la fundación de la Villa de Amaicha resulta significativo en relación a lo mencionado en varios de los autores revisados. Las referencias en Zerda de Cainzo (1972) indican que su construcción se realizó hacia el año 1888, aunque desconocemos las fuentes de dicha información. Otra mención al respecto la encontramos en Reyes Gajardo (1965), quien vincula directamente la fundación de la Villa en el año 1884<sup>16</sup> con una donación que la comunidad de Amaicha hace a la Iglesia, que consta de “cuarenta cuadras, en lo que hoy es la actual villa” (1965:21). Sobre este punto también encontramos información en el trabajo de Miguel Figueroa Román y Francisco Mulet (1949) donde se dice que:

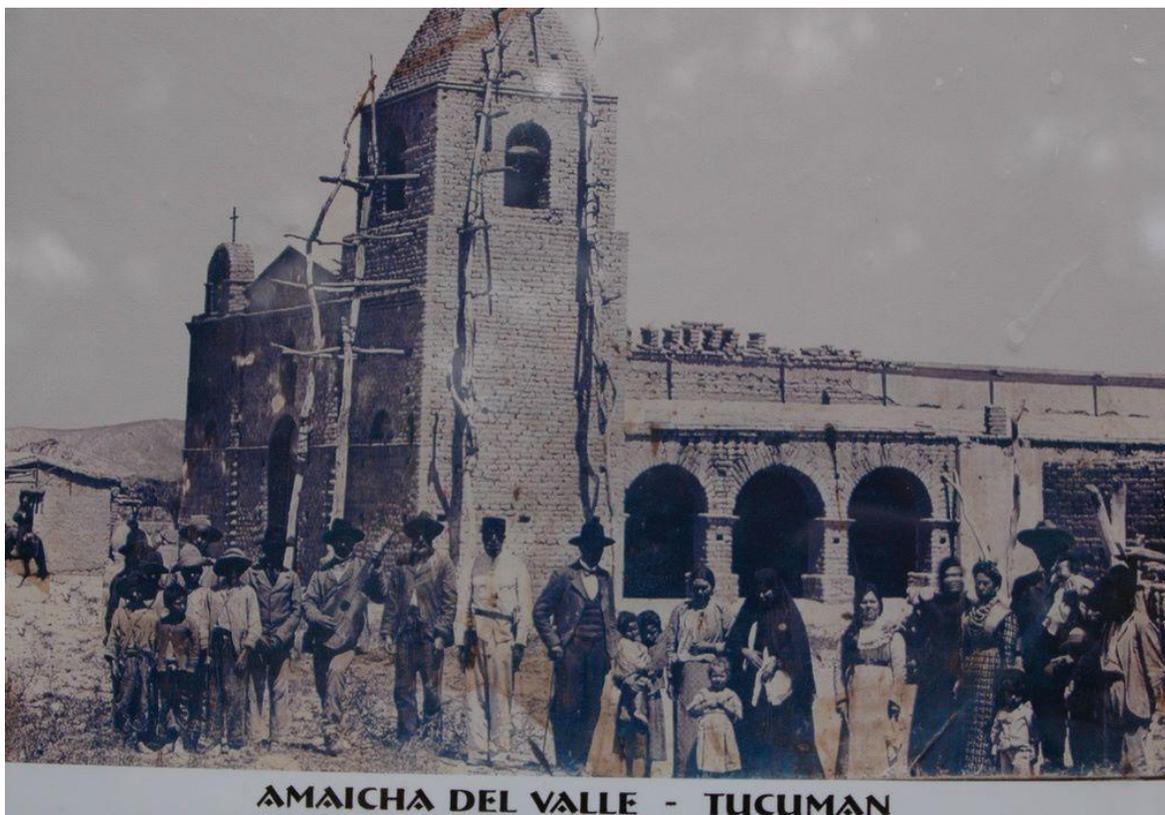
Hace muchos años la comunidad donó a la Curia Católica las 14 manzanas que constituyen el radio urbano de la población de Amaicha del Valle. Esta donación fue formalizada posteriormente con una información sumaria y las sucesivas transferencias del dominio han sido inscriptas en el Registro de la Propiedad como títulos indiscutidos. (1949:31)

A este respecto también encontramos referencias en un manuscrito del Dr. Lizondo Estratón realizado para el diario La Gaceta (1987)<sup>17</sup>, donde se menciona que dicha donación será luego “retrasmitida” por la Iglesia a la comunidad entre las décadas de 1930 y 1940, efectuándose las correspondientes escrituras públicas.

---

<sup>16</sup> Fecha que coincide con la propuesta en el Diario La Gaceta del 11 de noviembre de 1934 para la fundación de la Villa de Amaicha. Archivo de La Gaceta.

<sup>17</sup> En relación al “problema jurídico” de la propiedad de la tierra en Amaicha del Valle, en 1973 el Dr. Lizondo Estratón, como Fiscal del Estado en la provincia de Tucumán, encara un trabajo de investigación histórica y jurídica sobre esta problemática. El manuscrito que citamos es un resumen de los principales puntos de aquella investigación, y es preparado por Lizondo Estratón para el diario La Gaceta en 1987. Nuestro acceso a dicho manuscrito fue gentileza de Alejandro Isla.



**2** La Iglesia de Amaicha del Valle en construcción. Foto publicada en Facebook por "Amaicha del Valle", 26 de julio de 2013. [https://www.facebook.com/amaichadelvalle/photos\\_stream](https://www.facebook.com/amaichadelvalle/photos_stream)

Otro punto a mencionar en relación a la ocupación del espacio por un lado en la Villa, alrededor de la plaza principal, y por otro en los puestos aledaños, es sobre quiénes residían en cada lugar y las actividades principales a las que estaban vinculados. Por lo que pudimos recabar en los relatos orales durante el trabajo de campo, así como en los diversos escritos consultados, un primer aspecto a destacar es que las familias ubicadas en la Villa propiamente dicha aparecerán repetidamente vinculadas a actividades ya sea comerciales, ya sea referidas a diversas reparticiones estatales, siendo en muchos casos estas familias o apellidos reiterados quienes logran escriturar sus tierras a título individual. Entre los amaicheños que se instalan en los alrededores de la plaza principal encontramos comerciantes, propietarios de almacenes de ramos generales o de camiones encargados de llevar y traer mercadería de los centros urbanos, propietarios de fincas de significativa

cantidad de hectáreas, jueces de paz, comisarios, entre otros. También residirán en esta zona los miembros de la “elite intelectual”.

En algunas ocasiones, los mismos entrevistados establecen una distinción entre quienes residían en la Villa y quiénes no. Así lo relataba, por ejemplo, un amaicheño de unos 60 años de edad que se desempeña actualmente en un cargo en una de las reparticiones estatales en Amaicha, cuando nos hablaba sobre la escolaridad:

venían de Tío Punco, de Sala porque no había escuela todavía, en Ampimpa todavía no había, venían de Las Salinas (...) había chicos que vivían muy lejos, venían en burrito, este había un lugar donde los ataban, este era motivo para acompañarlos a veces, porque ellos nos hacían pasear a nosotros que vivíamos un poco más acá. No es que no sabíamos andar animales o que no teníamos, sino que era distinto, porque estos chicos que venían eran muy, muy diestros en esto. Ellos andaban sin, sin montura, en un pelero y simplemente con un bozal, ellos no tenían ningún problema. Y acostumbraban también por ejemplo a venirse con un calzado, caminando o viniendo y porque los rompían, y ponerse otro para entrar a la escuela. Es decir y todo eso a nosotros nos llamaba la atención. (R1)

Es de destacar en este relato la posición de cierto extrañamiento que revivía nuestro entrevistado en la relación que durante su infancia mantenía con esos chicos que “venían de lejos”. Al mismo tiempo, en algunas ocasiones se hacen referencias a los pobladores de los diversos puestos en los alrededores de la Villa como vinculados más directamente con las tradiciones indígenas: ya sea por las vestimentas como por costumbres y festividades como la señalada, de las que nos ocuparemos más abajo. Cuando preguntamos para qué cosas era necesario ir a la Villa, una coplera de unos 75 años, actual miembro del Consejo de Ancianos, lo vinculaba a la necesidad de ir al médico –lo que destaca como poco frecuente durante su infancia, principalmente porque su madre sabía cómo curarlos con yuyos- o bien esporádicamente para asistir a misa o abastecerse de mercadería como azúcar, yerba, etc.

De esta manera, a medida que se realiza el trazado urbano de la Villa no sólo se irá generando un polo de concentración de poder estatal –con la mencionada instalación de las reparticiones en los alrededores de la plaza-, sino que se concentrarán también allí los

servicios –como el agua, la salud, la educación- y los comercios más importantes. De todos modos, más allá de esta diferencia que estamos relevando en cuanto a la ocupación del espacio en la Villa y alrededores de la plaza, por un lado, y los diversos puestos de alta montaña, por otro; esta no hace a una separación radical entre ambos espacios. Sin llegar a ofrecer un panorama dicotómico de la vida en la Villa y en la “alta montaña”, menos aún en los primeros años del siglo XX, intentamos más bien una aproximación a un patrón de asentamiento y de interacción entre quienes residen en uno u otro lugar que recién avanzada la segunda mitad del siglo XX llevará a una alta concentración poblacional en la Villa y el consecuente despoblamiento de los puestos aledaños.

Para redondear este apartado, dejando abiertas algunas líneas que se presentarán más abajo y se desarrollarán también en los capítulos siguientes, podemos destacar cómo a partir de la fundación de la Villa y resaltando como significativa la mencionada donación de tierras realizada a la Iglesia –que décadas más tarde volverá a la comunidad, aunque inscriptas en Catastro provincial a título individual- comienzan a convivir dos lógicas diferentes en lo que hace al uso y posesión de la tierra. Si bien la comunidad de Amaicha logra en 1892 legitimar frente al Estado provincial el derecho comunitario a las tierras que ocupan, al mismo tiempo, superponiéndose y por qué no, entrando en cierta contradicción con este principio comunal, algunas de las tierras que corresponden al trazado urbano alrededor de la plaza principal de Amaicha se irán inscribiendo en Catastro a título individual. Como veremos más adelante, este será un tema puesto en el centro de la escena política-jurídica en diversas instancias a lo largo de todo el siglo XX, y más allá de los alcances reales de la Protocolización de la Cédula Real en 1892 la discusión sobre el derecho comunal a las tierras en Amaicha del Valle y su convivencia con la escrituración de tierras a título individual es una problemática presente hasta la actualidad.

### **Sobre la estructura de la tenencia de la tierra**

Para contextualizar los aspectos que describiremos sobre Amaicha del Valle en un marco espacial mayor, y conectando los aspectos relativos a la estructura de tenencia de la tierra con la organización económico-productiva que intentaremos analizar a continuación,

tomaremos algunos trabajos que caracterizan en términos generales la región del NOA para el período que nos ocupa en esta ocasión. Partiremos principalmente de las consideraciones de María Clara Medina (2002) en lo que hace a la estructura agraria en el NOA hacia mediados del siglo XIX e inicios del XX, quien plantea que “el siglo XIX en el Noroeste Argentino está caracterizado por el cambio de manos en el derecho a la tierra” (2002:17), transformándose en este proceso la estructura de las relaciones productivas agrarias. Concretamente, Medina (2002) se refiere a la fragmentación de los grandes latifundios y la reestructuración de las relaciones productivas entre los propietarios de la tierra y los productores directos, cobrando importancia relaciones laborales “no formales” como el arriendo, el yerbaje, la mediería (ver también Mata de López 2005, Medina 2002, Herrán 1979).

Dentro del marco de transformaciones en lo que hace a la propiedad de la tierra descrito por Medina (2002) podemos ubicar, con sus peculiaridades, los pleitos que la comunidad de Amaicha viene enfrentando por sus tierras, los cuales se remontan como hemos visto incluso a fines del siglo XVIII. Sin embargo, hay algo que pareciera distinguir el caso de Amaicha del patrón general en los Valles Calchaquíes en lo que hace a la estructura de la tenencia de la tierra. Siendo precavidos con el Estado de conocimiento actual que poseemos sobre el tema, encontramos en Amaicha del Valle algunos aspectos que en cierto modo parecieran no entrar totalmente en el patrón general presentado por Medina (2002), y que tienen que ver con este reconocimiento alcanzado ante las autoridades provinciales hacia fines del siglo XIX en relación a la posesión comunal de sus tierras.

En Amaicha, entonces, la comunidad logra la Protocolización de la mencionada Cédula Real luego del extendido pleito que sostenían con Sigifredo Brachieri por la posesión de sus tierras en Encalilla. De todos modos, hemos destacado que esto no implicará una estructura homogénea en lo que hace al uso y posesión de la tierra en Amaicha sino que desde aquel momento convivirán dos formas superpuestas y contradictorias: la tenencia individual, con su correspondiente escrituración, y la posesión a título comunal. En esta estructura

heterogénea encontramos amaicheños, o foráneos casados con amaicheños/as<sup>18</sup>, que poseen fincas de significativa extensión de hectáreas, con peones y criadas trabajando en ellas y manteniendo con sus patrones relaciones laborales en las que la organización del trabajo no implicaba la contraprestación de un salario. Así lo relataba un amaicheño sobre la historia de su madre como criada en una finca:

Ella nació en Quilmes y ahí fue un hombre a trabajar en una finca y la pidió para criarla, para tenerla de sirvienta, que le sirva, entonces ella, a pesar de que se crio ahí pero...PILLA, mi madre, todo [que] veía que hacían estudiar, ahí aprendió, porque ahí hay maestras en esa casa, le enseñaron a escribir, eh...aprendió a cocinar, a administrar, a recibir a la gente, porque mi madre, a pesar de que era [con] muy poca escuela, pero ella era...sabía BIEN, se presentaba bien, era INCREÍBLE (...) Yo tengo dos hermanas mayores que también ESTUDIARON, pero se criaron con ELLOS [los patrones] ya ¿entendés? (...) Pero por supuesto, muy buena relación, con TODOS, no? hasta con los patrones que nosotros les decíamos “abuelos” (...) aparte ellos sabían que esas chicas eran hijas de los HIJOS de ellos, como suele suceder en esas...en esas casas ha visto, donde la empleada tiene hijos del patrón o los hijos el patrón pero no los quiere reconocer (...) pero ellos los reconocían, SOLAPADAMENTE, pero los reconocían, porque los ayudaban (R1)

La finca a la que nos está haciendo referencia nuestro entrevistado es de propiedad de una familia que en Amaicha aparecerá vinculada tanto al comercio como a los puestos de autoridad en las reparticiones estatales en la Villa. Si bien la cabeza de familia proviene de Catamarca, se trata de un linaje que se establece en Amaicha entre fines del siglo XIX e inicios del XX –al casarse este foráneo con una amaicheña- ocupando puestos destacados en relación a las actividades económicas y de poder local.

Volviendo entonces a lo relativo a la posesión de la tierra, en la que vimos coexisten lógicas comunales e individuales, debemos destacar no obstante que tanto en la percepción de los amaicheños en la actualidad como en otros trabajos revisados sobre Amaicha (Isla

---

<sup>18</sup>A este respecto hay que tener en consideración que según el Estatuto de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (2004) mediante matrimonio se adquieren los derechos de comunero. Si bien no tenemos referencias en las fuentes escritas sobre este derecho en el período que analizamos, las menciones en las entrevistas orales han destacado esta como una vía de adquisición de la condición de comunero. Trataremos este tema en el capítulo 5.

2009) se establece una distinción entre la situación amaicheña y la de otras comunidades en este aspecto. A pesar de que existen terratenientes que ocupan desde los inicios del siglo XX territorios que están comprendidos en las delimitaciones reconocidas para la comunidad de Amaicha a partir de la Protocolización (1892)<sup>19</sup>, hay una percepción local subjetiva de que “aquí no tenemos terratenientes” que se apoya en la “tranquilidad” que otorga el reconocimiento de que las tierras son de la comunidad<sup>20</sup>. A esto se suma otra percepción, más objetiva, que diferencia concretamente los procesos de estructuración de la tenencia de la tierra en Amaicha del Valle respecto de otras comunidades aledañas como lo es la de Quilmes<sup>21</sup> donde las tierras en las que se asienta actualmente la Comunidad India de Quilmes son en su mayoría propiedad de grandes latifundistas.

Si estas diferencias objetivas en los procesos de reestructuración de la tenencia de la tierra entre la segunda mitad del siglo XIX y los inicios del XX se deben a la calidad productiva de las tierras en cuestión, o si cobra importancia para el caso de Amaicha la presencia más o menos reconocida de la comunidad como tal, con estructuras organizativas más o menos sostenidas a lo largo de los años desde los tiempos de la conquista –la organización comunal, la figura del cacique, como veremos más abajo- es algo que en esta instancia no estamos en condiciones de poder afirmar. No deja de ser, sin embargo, un punto significativo que intentaremos abordar a lo largo de esta tesis. Dejemos al menos en esta instancia, abierto el interrogante.

## **ASPECTOS GENERALES SOBRE LA ORGANIZACIÓN DE LA VIDA SOCIO-ECONÓMICA**

---

<sup>19</sup> Entre los apellidos reconocidos están los de las familias Critto, Chico, Cano.

<sup>20</sup> Este discurso está de todos modos atravesado por los reconocimientos y ocultamientos de la presencia de tierras escrituradas individualmente así como por los fenómenos de venta de tierras comunales aún en la actualidad.

<sup>21</sup> Vale aclarar que a partir de la reforma constitucional de 1994 Quilmes adquiere reconocimiento legal como “Comunidad India Quilmes” (CIQ) de manera independiente de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle. A partir de este momento, la comunidad de Amaicha logra inscribir como propias unas 50.000 hectáreas de las 90.000 reconocidas por la Cédula Real, mientras que la CIQ reclamará como propias las restantes 40.000 hectáreas aproximadamente (Isla 2009).

En lo que hace a los aspectos económico-productivos, podemos enmarcar el caso de Amaicha del Valle en el patrón general que describe Medina (2002) para el NOA entre mediados del siglo XIX y principios del XX. Se trata entonces de una economía mixta que combina la producción para subsistencia con la venta de productos agrícolas en los mercados cercanos. En este mismo sentido lo señala Carlos Herrán (1979) para el departamento de Santa María, donde la preeminencia de la economía de subsistencia no implicará una actividad nula en cuanto a lo comercial, existiendo un intercambio –ya sea monetario o mediante trueque- con centros urbanos de los que se obtenían los productos que no se producían localmente y donde se comerciaba también la producción del valle. De todos modos, durante las primeras décadas del siglo XX la circulación monetaria será relativamente escasa, cuestión esta que no necesariamente era sinónimo de pobreza, más bien lo contrario: mediante la producción para la subsistencia, la venta de productos locales o el trueque, las familias obtenían lo esencial para subsistir, haciendo valer los lazos de solidaridad a través de formas económicas no monetarias como el mencionado trueque o la minga. Así lo relataba una amaicheña de 77 años:

también era menos, pero toda la gente relativamente...aparentemente no tenía nada pero...usted hoy en día, por ejemplo, [sabe] en la casa que va a tener mercadería...MUCHA...en cambio antes usted los veía... “uy, están pobrecitos están”... pero tenían la bolsa de harina, la bolsa de trigo...los...este...TAMBORES DE YERBA (R2)

El trabajo de la tierra se hacía en familia, encabezado por el hombre –generalmente el padre- y ayudado este por los hijos, incluso los más pequeños. Estos colaboraban en el trabajo productivo directamente cuando tenían la edad suficiente, pero también se encargaban de otras tareas como la recolección de leña, agua, el cuidado de hermanos menores, etc. Estas responsabilidades productivas incluso solían interferir en la escolaridad de los niños, cuestión esta más notoria aun cuando entran en juego las migraciones laborales –principalmente a la zafra- como veremos más abajo. Muchas veces, cuando tenían que ayudar con las tareas productivas, los niños llevaban dulces para comer en los caminos, a veces extensos, que debían recorrer: las “golosinas” como algarroba, el patay o pasas de uva.

Las tareas de la mujer de la familia generalmente se vinculan a lo doméstico, aunque también colabora en el trabajo productivo. Era la encargada de “hacer rendir” la comida, de hacer los dulces, vinos o pan casero que también servían para trueque o venta por otros productos, al igual que los tejidos. Las comidas tradicionales se basaban en la harina de trigo y el maíz, la mazamorra, el locro, la ullpada -harina cocida-, las tortillas, los dulces caseros. La importancia de la harina como base de las comidas hacía que una tecnología como la del molino sea de gran importancia en la vida cotidiana. Muchas familias solían moler sus propios granos, incluso reutilizando morteros arqueológicos, como nos relataba una coplera de 75 años de edad:

eran piedras así grandes, donde tienen morteritos que se llaman, los pocitos en las piedras y otra mano de piedra, ahí lo molíamos al maíz, sale el afrecho y lo sacudíamos y quedaba limpito el maíz (...) había varios así, en varias partes como lo nuestro, como decían antes que eran los indios (...) ellos han dejado muy mucha arqueología, han dejado como ser, eso, piedras cavadas (R3)

Sin embargo, en varios relatos orales se ha destacado la importancia de un molino hidráulico que funcionó a partir de las primeras décadas del siglo XX, justamente en la Villa de Amaicha. El dueño de dicho molino pertenecía a uno de los linajes ya mencionados en vinculación al comercio, a los puestos de autoridad en las reparticiones estatales y a la posesión de fincas dentro de la comunidad. Esto nos da una idea, una vez más, de la posición destacada de ciertos apellidos en la vida de Amaicha, vinculados a las actividades comerciales, estatales y productivas a gran escala. La importancia del mencionado molino hacía que la gente de puestos alejados se acercara con sus burritos, pagando a veces con parte de lo molido, con otros productos o con dinero.

A la carne se la “charqueaba” secándola al sol, salándola y luego trozándola de manera que pueda almacenarse por algún tiempo. El modo de endulzar los alimentos era principalmente con algarroba, siendo el azúcar en principio un producto costoso –cuestión esta que va modificándose a medida que se incrementa el trabajo en la zafra-. Entre los cultivos principales se encuentran el maíz, trigo, alfalfa, pimentón, tomates, y variedad de frutas como el pelón, durazno, uvas, algarroba. Así como todos poseían sus tierras para el cultivo,

también tenían tierras para pastoreo –o bien se hacía en tierras comunes- donde se tenían cabras, ovejas, cerdos, de los que obtenían la carne, el cuero y la lana<sup>22</sup>. Todos estos productos servían para el autoconsumo o para la obtención de otros productos, mediante venta o truke.

De todos modos, es oportuno mencionar que a pesar de la eficacia económica resaltada en los relatos orales, existían como pauta en cierto modo generalizada entre las familias vallistas las migraciones temporales o permanentes de trabajo y la articulación de diversas instancias de ocupación en lo económico. En este aspecto, el panorama coincide con el que nos ofrece Herrán (1979) para el departamento de Santa María en un contexto histórico similar. Es decir, en el marco de esta economía mixta que combina la producción para la subsistencia con el comercio, resulta habitual que los miembros de una misma familia combinen diversas estrategias para contribuir a la subsistencia familiar: ya sea trabajando en los propios cultivos, o bien pasando temporadas de trabajo como asalariados localmente o mediante otro tipo de arreglos tales como la mediería, incluso también migrando temporal o definitivamente.

De esta manera, en Amaicha no resultaba ajeno el envío de los hijos mayores para que trabajen, en el caso de las mujeres, cuidando niños o limpiando casas, sea en la misma Villa de Amaicha o en las ciudades como San Miguel e incluso Buenos Aires. No son extrañas tampoco las migraciones temporales para el trabajo en diversos cultivos, como la papa, la naranja, y en especial para el trabajo en la zafra –estas últimas, como veremos más abajo, realizadas generalmente por la totalidad o gran parte del grupo familiar-. Otro mecanismo era que algunos de los hijos se críen con otros familiares, aliviando la carga de la familia nuclear, o bien ayudando a la subsistencia de personas ya mayores, como en este caso, los abuelos:

Y bueno yo...yo veía que éramos [muy ya más] de familia éramos como cinco o seis, ya no había...Mi padre ya no podía, este, mantenernos tanto, entonces [yo vi] que bueno [iba a tener] que salir a buscar TRABAJO. Salí a buscar trabajo. Se veía

---

<sup>22</sup> En la actualidad, si bien la mayoría de los amaicheños conserva tierras donde cultivan o tienen algunos animales, estas son en menor cantidad que las que poseían durante la primera mitad del siglo XX, estando muchos de aquellos puestos abandonados o despoblados.

que me hacía falta una ropa, un calzado, y no teníamos y a él no, no le ALCANZABA (...) entonces teníamos que buscar un medio. Como éramos las MAYORES yo y mi hermana, que es la que me llevó a Buenos Aires... y [hasta ahí] se crio con [los] abuelos que viven en [Tío Punco]. Viven los abuelos allí con MI HERMANA. (...) Así que nosotros acá éramos MENOS para el gasto de mi...de mi padre. (R4)

De todos modos, actualmente los relatos orales destacan la autosuficiencia y la eficiencia económica de las familias, marcándolo también como un contraste fundamental con la situación de hoy en día. Es frecuente escuchar que “ya nadie quiere trabajar la tierra”, y entre las causas de estas transformaciones se mencionan la inauguración del camino que une San Miguel con los valles en 1943 y el cada vez mayor peso del empleo estatal y subsidios de diversa índole en la economía de los amaicheños (Isla 2009 y relatos orales).

### **Redes y circulación: relaciones e interacciones socio-económicas**

Hemos dado hasta ahora un panorama general que nos permite hacernos a la idea de la existencia, ya en los inicios del siglo, de toda una red de circulación que conectaba a los amaicheños con otras ciudades para el intercambio de productos, de fuerza de trabajo y de información. A continuación detallaremos en primer instancia las redes de circulación de los productos locales para venta o trueque en otras ciudades, para luego ocuparnos del trueque y el trabajo en minga a nivel local.

Las redes funcionaban a través de personas puntuales que eran comerciantes a gran escala, encargados de emprender los viajes de días y hasta semanas que implicaba recorrer -a lomo de mula, primero, y con camiones, después- los estrechos senderos hacia lugares como Monteros, Santa Lucía, Santa María, San Miguel. Estas personas solían llevar y traer no sólo productos sino también información, trayendo noticias de las ciudades y articulando con todos los Valles: Amaicha, Santa María, Cafayate, Colalao. Así definía a su padre una amaicheña de 77 años de edad:

un arriero, un cultivador de la tierra, un...chasqui, porque mi papá ha sido, digamos le llamaban el chasqui, el correo, que traía APARTE de...de cartas, documentos, de noticias, de diarios, traía a los primeros, por ejemplo, maestros, profesores, de...desde Tucumán para Salta, Cafayate, Santa María...él venía con sus mulas...trayendo, digamos así las novedades (R2)

Estas personas actuaban de alguna manera de nexo con la ciudad y, por qué no, con el Estado –el caso por ejemplo de los maestros que traían desde las ciudades-. Congregaban también los productos locales, que cada familia entregaba para ser vendidos o cambiados en la ciudad, saliendo de viaje con una hueste de animales cargados:

y porque de allá venían cargados...de aquí salían cargados, por ejemplo con pelones, con nueces, que aquí teníamos en el valle, con dulces caseros (...) y bueno, cada uno le...daba para que lleve, y cambie, por ejemplo antes comíamos el arroz (...) antes allá en la ciudad, en Montero, en todos esos lugares, en Santa Lucía había arrozal...´tonces se CAMBIABA...de acá llevaba PELONES póngale, y bueno yo te doy una bolsa de pelones vos me das una bolsa de arroz. (R2)

Entre los amaicheños que actuaban de chasquis o comerciantes a gran escala encontramos una serie de apellidos distinguidos que hallamos repetidas veces en vinculación a puestos de autoridad en las reparticiones estatales, que poseen fincas con varios peones a cargo. Su rol en las redes de comercio, incluso, va más allá de la articulación con ciudades cercanas, ya que viajaban al menos una vez al año hacia Bolivia:

de la gente así, que hacía llamemos tráfico, en esa época, antes que yo vine, estaba en auge la mina Potosí en Bolivia, entonces aquí, que proliferan los burros, hacían rodeos de burros y llevaban a Bolivia, a las minas (...) Eran tres o cuatro que aquí reunían una tropa de burros y la llevaban. (...) Ellos iban, sí, ellos. Siempre cuenta mi suegro que se iba y hacía una parada, qué sé yo cuántas paradas había (...) Muchos días que iban, acampaban en un lugar, bueno, pero iban con peones y todo (...) Eran burros de carga, para cargar mineral. Esa era la misión, la función del burro, todos los años lo hacían. (R5)

Asimismo, en el trabajo de Lucía Mercado (2003) encontramos referencias a los “fleteros” de Tafí, Amaicha o Cafayate: así se describe a los comerciantes locales que iban a proveerse de mercadería en otras ciudades. Se las menciona como verdaderas “caravanas” de burros y mulas, lo cual concuerda con los relatos recabados durante nuestro trabajo de campo y nos muestra un fluido tránsito comercial en épocas en que no existía aún el camino inaugurado en 1943.

Otro elemento a destacar sobre estos “chasquis”, viajeros o comerciantes para el caso de Amaicha es la presencia de ciertas personas que, siendo amaicheños o estableciéndose en Amaicha tras contraer matrimonio, van posicionándose en roles que implican una clara

distinción y un alto grado de visibilidad: siendo articuladores con “el afuera” y concentrando en sus manos la vía de comunicación e intercambio, o bien ocupando puestos en las reparticiones estatales como la Policía o el Juzgado de Paz. Es significativo que todas estas cuestiones suelen presentarse al mismo tiempo, siendo la misma persona comerciante a gran escala, propietario de tierras en gran extensión y autoridad local en alguna repartición estatal.

Además de estos sujetos que se encargaban de llevar productos desde Amaicha y otros lugares de los Valles hacia la ciudad, en ocasiones eran los propios comerciantes foráneos quienes se acercaban -desde Santa María o Cafayate, por ejemplo- para vender o trocar productos en los diversos puestos de alta montaña:

y a veces iba mucha gente con mercadería allá [Moyiyaco] (...) Sí, porque antes compraban el cuero de cabra (...) vendía[mos] el cuero y vendían animalitos, cabritos o carne de cabra. Entonces la gente iba a buscar eso, a comprar cuero y ahí nomás llevaba la mercadería. Era un trueque. (...) Claro, nosotros les dábamos la carne, el cuero y ellos nos dejaban azúcar, yerba, fideos, ropa (...) Era más gente de Santa María. (R3)

Con respecto a las relaciones económicas entre los amaicheños, en especial en la economía de subsistencia entrarán en juego formas de economía no monetaria como son el trueque y la minga, ambas de gran importancia en las relaciones sociales y económicas locales y que se apoyan en pautas culturales establecidas desde antes de la conquista. El trabajo en minga consistía básicamente en ayudarse mutuamente en los trabajos productivos, sea para las cosechas como también en ocasión de la señalada de animales, como veremos luego. Esto implicaba un compromiso mutuo, porque aquel que convocaba un día para el trabajo, en otra ocasión debía responder ante el llamado de su vecino. Asimismo, quienes convocaban la minga solían encargarse de la comida para compartir, cuestión esta que toma especial significado en el caso de las señaladas donde el trabajo iba acompañado de un aspecto festivo y ceremonial, en el que nos detendremos más abajo.

El trueque, como vimos, no sólo entra en juego en las relaciones locales sino que incluso está presente en los intercambios con foráneos o comerciantes en las ciudades. En los relatos orales, la vigencia del trueque en aquellos años se asocia al valor de la palabra –por

contraste hoy perdido, desvalorizado-, a la fuerza de los lazos de solidaridad y a la ausencia –o relativa ausencia- de ingresos monetarios en el grupo familiar. Así lo relataba un amaicheño de 60 años de edad:

Antes, como la gente no dependía de un...no tenía un sueldo remunerado, eh decía: “Yo carneo una vaca y te doy una pierna para que no se me eche a perder...Entonces, cuando vos carnees, vos me devuelves esa pierna que yo te había dado. Si yo cosecho maíz ahora, este bueno, mira, te doy la semilla o te doy tal...”. El trueque, el canje. (...) O alguien tenía, por decirte, se ha ido a la ZAFRA y venía con bolsas de azúcar, o bolsas de, entonces: “Mirá, yo tengo esto, te doy, dame carne (R1)

Es de destacar que estas pautas de producción e intercambio en lo económico, que en los relatos orales aparecen como en plena vigencia para las primeras décadas del siglo XX, son descriptas sin embargo como en decadencia en trabajos folklóricos de la época, como lo es el de Juan Alfonso Carrizo (1937). El autor, en su paso por los Valles Calchaquíes, considera que estos:

ya van perdiendo su fisonomía desde el punto de vista de sus costumbres. En los siglos pasados los vallistos se dedicaban a la industria del transporte y a la cría de ganado caballar y mular; la agricultura daba sus ganancias, y por todas partes se veían alfalfares llenos de hacienda. Transportaban vinos y frutas a Tucumán, y hacían remesas de vacunos a Chile, y de mulares a Bolivia y Perú (...) Había arrieros con tropas de hasta cien mulas para llevar y traer productos a través de las cumbres nevadas o de las punas, y los hogares (...) sacaban sus ganancias de estas industrias (...) porque todos usaban los productos de la tierra (1937:245)

Carrizo vincula esta “perdida” al auge del trabajo en los ingenios, donde los vallistos entran en contacto con otras gentes y “vicios” de la ciudad, transformando así sus costumbres y pautas culturales. Dejaremos algunos aspectos del trabajo de Carrizo para abordar en los capítulos siguientes, lo que por el momento nos resulta significativo destacar es cómo ya en la década de 1930 –y por ende en los años previos a la apertura del camino de Acherál a Santa María en 1943- se está hablando de las migraciones para el trabajo en la zafra, lo cual nos lleva nuevamente a pensar en las redes que conectan a los amaicheños con “el afuera” y merece una consideración especial.

### **Migrar a la zafra**

[en Amaicha] hay jente que cree que los vientos y nublados del mes de septiembre, son debido a la llegada de las jentes del lugar, que regresan de la zafra, porque el cerro los desconoce. (Nieto 1921:3)<sup>23</sup>

El desarrollo de la industria azucarera en el Noroeste argentino es un tema ampliamente trabajado en el cual no pensábamos inicialmente ocuparnos en esta instancia de nuestra investigación. Sin embargo, siendo un aspecto que se nos presentó tanto en las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo como en algunas fuentes escritas consultadas, y dado que hace a las redes de circulación entre amaicheños y con “el afuera”, es un tema que merece ser presentado en el marco de este capítulo<sup>24</sup>. Será desde esta perspectiva que nos detendremos en esta problemática, enmarcando brevemente estos procesos en el contexto económico del país en general y del Noroeste en particular, sin llegar a ahondar en profundidad la problemática de las migraciones temporales a la zafra, cuestión que merecería sin lugar a dudas de una investigación aparte.

Hacia fines del siglo XIX Daniel Campi (2000) presenta un contexto de transformaciones a gran escala en el norte argentino, motorizadas por dos sucesos importantes: la extensión de las vías del ferrocarril y, en estrecha relación con esto, la expansión del cultivo y la industrialización de la caña de azúcar. Será alrededor de la industria azucarera que se redefinirán las relaciones económicas, sociales y espaciales de la región, gestándose un nuevo modelo productivo que tuvo ciertamente a la provincia de Tucumán como una de las protagonistas. Dentro de esta refuncionalización del espacio alrededor del azúcar (Campi 2000), la necesidad de mano de obra en los meses de cosecha de la caña generó verdaderas migraciones interregionales masivas. Demás está decir que, en el marco sumamente inestable en cuanto a las condiciones laborales ofrecidas en las plantaciones, y dado el carácter temporal del requerimiento de mano de obra, la mantención de los trabajadores y sus familias en los períodos en que no se cosecha la caña queda a cargo de los grupos familiares y sus comunidades de origen. Por este mismo motivo, las migraciones generalmente se hacen de a grupos familiares enteros, como veremos más abajo. Estos

---

<sup>23</sup> Escrito para la Encuesta Folklórica de 1921.

<sup>24</sup> Para mayor información sobre la historia de la industria azucarera consultar: Campi, Daniel (comp.) 1993 [1991]. Estudios sobre la historia de la industria azucarera argentina –I-. Tucumán, UNT.

traslados temporales afectaron a todo el Noroeste, no quedando exentos de las mismas los Valles Calchaquíes y por ende la población amaicheña.

Precisamente sobre estas migraciones encontramos referencias en el *Cancionero Popular de Tucumán* (1937) de Carrizo. Considerando el contexto de grandes transformaciones con la llegada del ferrocarril y la tracción mecánica, que según el autor afectó a la tradicional actividad de arrieros y abre las puertas al comercio, Carrizo nos dice que:

Para salvar en algo la apremiante situación que se les creó a los paisanos, se vieron en la imperiosa necesidad de ofrecer sus brazos a la industria azucarera, en los establecimientos de Salta y Jujuy. En abril se producen verdaderas migraciones: poblaciones enteras quedan deshabitadas, las casas cerradas (...); y ellos, los paisanos, ganan los caminos que conducen a la estación Alemania y allá se dirigen, en camión, en carro, a caballo y hasta en burro. (1937:247-248)

Tal como citamos más arriba, Carrizo considera que estas migraciones son las causantes de la pérdida de costumbres y pautas tradicionales de trabajo:

estas migraciones son las que mudan el carácter de los pueblos y es evidente que al de Calchaquí lo han cambiado. Antes, solamente se oía en las fiestas la caja y la guitarra; la gente era humilde, respetuosa y trabajadora, pero hoy casi todos tienen gramófonos con música de radios, y pronto nomás tendrán radios; son altaneros, se endeudan (...) son dados a la vagancia, porque el agente local de los industriales les adelanta dinero en los meses que no trabajan (1937:248)

En el mismo sentido en que Carrizo destaca lo que a sus ojos se está “perdiendo” –y transformando- entre la gente del valle como consecuencia de estas migraciones, encontramos referencias en un escrito para el diario tucumano *La Gaceta* del año 1924 donde se argumenta la pérdida de ciertas costumbres e industrias “ancestrales” también en relación al trabajo en la zafra:

La culpa debe tenerla en gran parte la emigración anual que hace el pueblo casi en masa para participar de las cosechas de caña de azúcar en el llano y de sus salarios elevados y de la facilidad que tienen para surtirse en los innumerables boliches de la campaña tucumana de todos los productos –hasta de los refinados- de la industria europea y nacional. (Cano Vélez 1943:19)

En las migraciones para el trabajo en la zafra tenemos un movimiento mucho más acentuado que en otras como las ya mencionadas migraciones para el trabajo en casas de

familia, ya que generalmente partían los grupos familiares enteros o una gran parte de los mismos. En ocasiones resultaba “más económico” que se trasladara la familia completa, ya que entonces no hacía falta preocuparse por la mantención de los miembros que no iban a trabajar en la zafra. En el trabajo de Mercado (2003) contamos con interesantes testimonios sobre los primeros habitantes del ingenio tucumano de Santa Lucía que nos acercan a estos procesos migratorios: “Se juntaban 4 o 5 familias, los padres, hijos, abuelos, eran caravanas de 50 o 60 personas. Cada cual tenía su mula, toda ensillada, con sus alforjas, los hermanos mayorcitos cuidaban y ayudaban a los más chicos”<sup>25</sup> (Mercado 2003:169). Esta cita nos da una idea de la ruta seguida para llegar a este ingenio desde “los cerros” –así se denomina en el testimonio diversos lugares como El Mollar, Tafí, Amaicha y Santa María- por el viejo camino “del Negro Potrero”. Este camino tomaba varios días a lomo de animales, y se dice que se continuaba usando aún luego de que se inaugura la ruta 307 ya en la década de 1940.

Algunos ingenios sólo aceptaban hombres adultos o jóvenes –no menores-, pero estas restricciones eran generalmente pasadas por alto no sólo por las familias migrantes sino principalmente por quienes actuaban de “enganchadores”. Una anciana que nos relataba su experiencia familiar en torno al trabajo en la zafra, nos contaba que ella iba anotada con nombre de varón, para poder ingresar con su padre y hermano. El movimiento entonces implicaba generalmente a la totalidad de la familia, y tanto los relatos orales como las fuentes escritas describen que el pueblo quedaba casi vacío durante estos meses. Las escuelas mantenían el llamado “período especial” –de septiembre a mayo- debido justamente a estas migraciones, en las que o bien los niños se trasladaban con toda la familia o bien debían tomar las responsabilidades de su padre y hermanos mayores que partían a la zafra.

Las migraciones a la zafra generaban también cierta expectativa entre quienes se quedaban en la Villa de Amaicha, ya que al regresar estas familias traían objetos novedosos y productos codiciados: bolsas de azúcar –que recibían en general como parte del pago- que luego trocaban o vendían a los vecinos, ataditos de caña, dulces y otras “innovaciones” como juguetes, ropas, etc. Así lo recordaba un entrevistado:

---

<sup>25</sup> Testimonio de Fernando Delgado.

Yo recuerdo que en mi cuadra, por ejemplo (...) quedamos dos familias, seis o siete se iban a trabajar a la pelada de caña, a eso me refiero cuando te hablo de zafra. Y se iban, se iban por ejemplo, en mayo y volvían en, en octubre, noviembre (...) bueno el zafrero de acá se iba, se llevaba (...) toda la familia y lo que más pueda para comer (...) en esa época, cuando ellos VOLVÍAN, era una alegría muy grande, porque ellos traían CAÑA DE AZÚCAR, PELOTAS NUEVAS, porque acá no existían y alguna innovación en juguetes, entonces a nosotros nos llamaba la atención. Claro, los estábamos esperando (...) como existía una, TAN buena relación, bajaban y estábamos ahí para recibirlos y ya nos traían ataditos de caña para cada vecino, ¿no es cierto? Eh a veces ellos traían... porque en algunas épocas a ellos les facilitaban el pago de compra de azúcar, traían bolsas y ellos le vendían a mi padre, porque el camión a veces venía para acá, cada muy distante a vender cosas. (R1)

En el mismo relato esta persona nos contaba que en aquella época quienes migraban a la zafra “ganaban bien”, cuestión que se relaciona con esta enumeración que nos hacía de los objetos novedosos y los productos que traían a su regreso y que generaba en su descripción un tono de asombro y admiración reviviendo el momento de la llegada de las familias migrantes. En este sentido y tal como lo plantea Herrán (1979), podemos pensar que a pesar de las duras condiciones de trabajo que se imponían a quienes se iban a trabajar a la zafra, en un contexto general de crisis de las industrias artesanales, el hecho de recibir un salario e insertarse en el mercado laboral del azúcar tenía un peso considerable. Así al menos lo hemos encontrado en esta instancia en la valoración de quienes nos han relatado historias personales y familiares en torno a las migraciones a la zafra.

El mecanismo para acceder al trabajo de la zafra era mediante los llamados “enganchadores”. Algunos de los apellidos reconocidos en Amaicha, de los ya mencionados en relación al comercio, a las fincas y a los puestos de autoridad, solían tener también vínculo con los ingenios de la zona, actuando como reclutadores de mano de obra. Luego, venían también “enganchadores” foráneos desde Santa María y otros lugares aledaños. En este aspecto, se destaca el rol tanto de las elites locales como de los intermediarios en cuanto a los negocios de contratación, aspecto que estará en estrecha vinculación con la política partidaria de la época<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Para profundizar sobre la situación de las elites locales ver Campi 2000. Otro aspecto significativo en relación a los industriales azucareros y su vínculo con la población local, en especial en cuanto a las

Por lo visto hasta ahora, sabemos al menos que en las primeras décadas del siglo XX y aún antes de la apertura del camino de Acheral a Santa María en 1943 los pobladores de Amaicha migraban a la zafra. Así lo expresaba en una de las entrevistas una pobladora de 90 años de edad, con experiencias familiares y personales en las migraciones temporales de trabajo, previo a la apertura del camino:

Sí, también iba esta gente, así a caballo. Algunos no...no había caminos, íbamos a CABALLO. Un día poníamos hasta TAFÍ...Sí, ahí, este, dormíamos y el otro día temprano salir para allá, hasta SANTA LUCÍA. Ahora cuando voy [en el micro] me acuerdo y digo, [ahí] esta parte salíamos por ahí. [...] se [abría] el camino a caballo (R4).

De este modo, tanto por las fuentes ya mencionadas (Carrizo 1937, Cano Vélez 1943, Encuesta Folklórica 1921) como por los relatos orales recabados, podemos pensar que estas migraciones en Amaicha del Valle eran habituales al menos desde las décadas de 1920 y 1930, y varios autores las establecen incluso desde fines de siglo XIX (Herrán 1979, Racedo 2000, Campi 2000, Mercado 2003, Isla 2009).

### ***“DE RAÍCES VIEJAS QUE VIENEN LATIENDO...”<sup>27</sup> ASPECTOS GENERALES SOBRE LA VIDA SOCIOCULTURAL Y POLÍTICA***

Hasta ahora nos dimos una idea de cómo se ha organizado en el espacio la población de Amaicha una vez que se ha trasladado desde Encalilla. Revisamos también las relaciones económicas y los modos de subsistencia, así como las redes de circulación que los vinculan con ciudades aledañas y centros productivos de influencia. Nos concentraremos a continuación en los aspectos de la vida socio-cultural, cómo están organizados, qué festividades realizan, etc. Debemos reiterar que la bibliografía específica sobre Amaicha del Valle para el período que nos proponemos abordar es relativamente escasa, razón por la cual han resultado de gran apoyo para este intento de “reconstrucción” de la vida cotidiana

---

clasificaciones socio-étnicas impuestas sobre la misma, lo trabajaremos en el capítulo 4. Ver Chamosa 2006, 2008, 2012.

<sup>27</sup> Expresión empleada durante una entrevista realizada en Amaicha del Valle, R3.

las fuentes escritas –principalmente folklóricas y periodísticas- y los relatos orales recabados durante el trabajo de campo.

Comenzaremos entonces por revisar algunas creencias y festividades vinculadas con las actividades agrícola-ganaderas pero de gran carga simbólica, especialmente la señalada y la veneración a la Pachamama asociada a esta. Vale la pena aclarar que el hecho de que nos ocupemos específicamente de la señalada en esta ocasión tiene que ver con la reiterada alusión a la misma durante el trabajo de campo en Amaicha del Valle, cuando preguntábamos a nuestros entrevistados en relación a festividades y costumbres que recuerden de los tiempos de sus padres y abuelos. En este sentido, los amaicheños destacan la vigencia de las señaladas en la actualidad y su significado como ocasión de ofrenda a la Pachamama, de festejo, canto y baile. En especial, al evocar las señaladas “de antes” se las considera un momento que además o más allá de representar el cumplimiento de un trabajo ganadero necesario simboliza en cierto sentido lo colectivo, tanto en lo que respecta al trabajo comunitario como en relación a la celebración compartida.

Por otra parte, resulta oportuno mencionar que las señaladas han sido también centro de atención para diversos intelectuales –académicos, folkloristas, aficionados- que escriben sobre Amaicha durante la primera mitad del siglo XX. Nos ocuparemos en el capítulo 4 de lo relativo a la manera en que este discurso oficial –sea desde la academia o el Estado- ha tratado estas festividades durante gran parte del siglo XX, por el momento nos interesa describir estas prácticas de acuerdo a lo que nos han relatado nuestros entrevistados.

Durante la señalada lo que se hace es una marca en las orejas del ganado, de manera que pueda identificarse de quién son los animales:

para eso se hace la señalada y acá por cada uno [tiene] su señalada y en una [oreja] puede ser un cortado, un corte en la punta, un sacado, una estrella (...) Cada familia tiene y...y eso se SABE, es decir, y cuando son señales nuevas tienen la obligación de poner lo que nosotros llamamos “pompón”: aparte de señalarlas, le atan un, este...hacen de de hilos de colores (...) queda así redondito y con un hilo y se lo atan. Hasta el tiempo andan, entonces ya la gente va conociendo, con un determinado color (R1).

Esto implica un trabajo colectivo de gran esfuerzo ya que se debe reunir el ganado disperso para entrarlo al corral y hacer las señales, trabajo que va acompañado de toda una celebración en donde entran en juego diversos elementos de carácter ritual y festivo. Además de ser una ocasión de ofrenda a la Pachamama, es una fiesta con cantos, coplas, bailes, comidas y bebidas compartidas. Asimismo, la señalada pone en juego lazos sociales de ayuda mutua y de cierto carácter obligatorio, ya que quien organiza la señalada se hace cargo de la comida y bebida de todos aquellos a quienes convoca y deberá luego responder cuando otro sea quien señala. Casi todos los entrevistados han hecho referencias a estas celebraciones, que aún se practican en la comunidad.

En las entrevistas realizadas se vinculan las señaladas con la ofrenda a la Pachamama, ya que es este un componente de gran importancia en las mismas. Esta ofrenda se hace cavando un pozo en la tierra y ofrendando allí diversos elementos tales como hojas de coca, semillas, cigarros, aguardiente, etc. Cuando se hace durante la señalada, la ofrenda va acompañada de un “deseo” de prosperidad en la cosecha y en la cría de animales para quien es anfitrión de la misma. Así lo narraba una anciana sobre las señaladas que recordaba de su infancia:

en tiempos de que yo señalaba mi animalitos, hacían las ofrendas a la madre tierra (...) voy a cavar la boca de la madre tierra y ahí voy a enterrar por ejemplo las orejitas de mis animalitos que los he señalado porque tienen una, es como una marca que les pongo que esos son MÍOS...entonces eso cavaba ahí en el corral (...) de las CABRAS, tenía en una esquina póngale, ahí estaban las...la PIEDRA de la boca de la madre tierra, o una apacheta de piedra, no?...este...ahí voy a cavar para ofrendarle a la madre tierra lo que ella me da, para agradecerle, para pedirle, por ejemplo dice...estamos en la señalada, ponen un poncho póngale (...) y tiran las hojas de coca ahí, MUCHAS (...) y de ahí yo que soy amigo de...de los dueños de esa hacienda, entonces yo de acá escojo, las cocas grandes, las hojas grandes son las ovejas, las cabras que son madres (...) yo le deseo esta hoja vale por 50 ovejitas, este otro por 10 capones, este otro por 5 [hechores], y esta hojitas chiquitas van a ser las producciones (...) que yo le DESEO a usted, eso lo voy a separar...y lo voy a soplar, y lo voy a echar ahí en la boca de la madre tierra con toda humildad, con todo respeto... es MI DESEO que usted la dueña de su hacienda...se multiplique (R2)

Otro elemento ritualizado durante la señalada y en relación al deseo de reproducción de la hacienda, lo constituye “la simulación de un casamiento entre una cabra y un macho cabrío” que son adornados con hilos y lanas de colores (Pereira 1921:11).

De todos modos, la señalada no es el único momento de ofrenda a la Pachamama, aunque sí ha sido durante gran parte del siglo XX uno de los principales en cuanto a su visibilidad hacia el interior de la comunidad, ya que es una ocasión en la que participa mucha gente y es en un evento compartido. Siendo en la actualidad una celebración de carácter público y turístico<sup>28</sup>, durante las primeras décadas del siglo XX y fuera de lo ya mencionado para las señaladas, la ofrenda a la Pachamama era un evento más bien privado. Cada familia realizaba su ofrenda en su hogar, o cada viajero sin falta en las apachetas colocadas a lo largo de los caminos que, como vimos durante este capítulo, los amaicheños debían recorrer no pocas veces para llegar a ciudades o puestos aledaños. El carácter “privado” de las ofrendas a la Pachamama durante este período se asoció en las entrevistas orales al “temor” o “vergüenza” de reconocer o hacer públicas las prácticas y creencias de origen indígena. Muchos de los entrevistados vinculaban este “ocultamiento” al rol de ciertas instituciones y agentes estatales, como la escuela, en el no reconocimiento de la población amaicheña como indígena, o bien en la vinculación de lo indio con lo salvaje. Profundizaremos estos aspectos en los capítulos 3 y 4.

Otra celebración evocada en los relatos orales es la de los topamientos, vinculados al carnaval, y en el que dos personas entran en lazos de compadrazgo. Todas estas celebraciones son ocasiones de reunión, de canto y baile prolongado, siendo de especial importancia en estos encuentros las coplas con caja. Las coplas, hoy también presentes en las festividades, se transmiten de generación en generación y remiten a un sentido de pertenencia étnico que traza un lazo de comunión con “los originarios”, “los antiguos” o “nuestros ancestros”. Así lo relataba una coplera de la comunidad:

las coplas la haces de acuerdo a tu sentimiento, a tu conocimiento, a lo que querés hacer (...) así lo siento yo, eso es MI copla, pero al salir de mi boca ya es de todos,

---

<sup>28</sup> Esto principalmente a partir de la intervención estatal durante la década de 1940, como veremos en el capítulo siguiente.

es de todos y es de nadie...porque la podes cantar vos, el otro, el otro, el que la ha sentido, que le ha gustado, la puede modificar (R2)

Podemos considerar que la reiterada mención de este tipo de festividades y/o trabajos comunitarios en nuestras entrevistas se relaciona con el hecho de que remiten aún en la actualidad a lo colectivo, ya sea para marcar un contraste entre la situación actual y “los tiempos de antes” –refiriendo a los valores que “se están perdiendo”- como por el contrario, para destacar la vigencia –a pesar de las transformaciones- de los lazos comunitarios.

En este mismo sentido, y en relación a los elementos que en la actualidad los entrevistados vinculan con representaciones de lo comunitario, se ha evocado en no pocas ocasiones la figura del cacique de la comunidad -cuya genealogía puede reconstruirse casi sin interrupciones desde fines del siglo XIX-. Este suele ser mencionado como símbolo de respeto y autoridad, siendo caracterizada como una persona justa y equitativa y muchas veces marcando una clara distinción con lo ocurrido en la historia reciente de Amaicha –de enfrentamientos internos en torno a los caciques de las últimas décadas de siglo XX y sus seguidores<sup>29</sup>-. Es de todos modos una figura presente “desde siempre” y que permite reconstruir una historia que se remonta a la ya mencionada Cédula Real de 1716, siendo de este modo parte constitutiva de su historia e identidad como comunidad.

Como autoridad local, el cacique actuaba en ocasiones junto a otras autoridades locales pero vinculadas al poder estatal, esto por supuesto a partir de los primeros años del siglo XX en que se empiezan a instalar en Amaicha las reparticiones estatales que detallamos anteriormente. Hemos mencionado más arriba que quienes ocupan puestos en estas reparticiones, como la policía o Juzgado de Paz, son también amaicheños que se destacan en actividades comerciales o productivas, teniendo por tanto un rol destacado al interior de la comunidad y de cierta visibilidad hacia el exterior de la misma. En este sentido, en las entrevistas realizadas se ha destacado la actuación en conjunto de estos diversos actores en lo que hace a la organización interna y en las relaciones con “el afuera”: el cacique, los amaicheños con cargos en autoridades estatales locales, y en tercer lugar, un grupo de

---

<sup>29</sup> Para más información ver: Isla 2009, Boullosa 2011.

actores provenientes de ciudades aledañas que se instalarán en Amaicha durante este período, que nosotros denominamos analíticamente como una “elite intelectual”.

## **A MODO DE SÍNTESIS**

Hemos intentado en este capítulo ofrecer un panorama general de la vida en Amaicha del Valle a partir de fines del siglo XIX, momento en el cual los amaicheños se trasladan hacia su localización actual con la consiguiente fundación de la Villa de Amaicha. Nos aproximamos a la organización del espacio a partir de este traslado, analizando las relaciones económicas y los modos de subsistencia a nivel local y ofreciendo un panorama regional para el mismo período histórico.

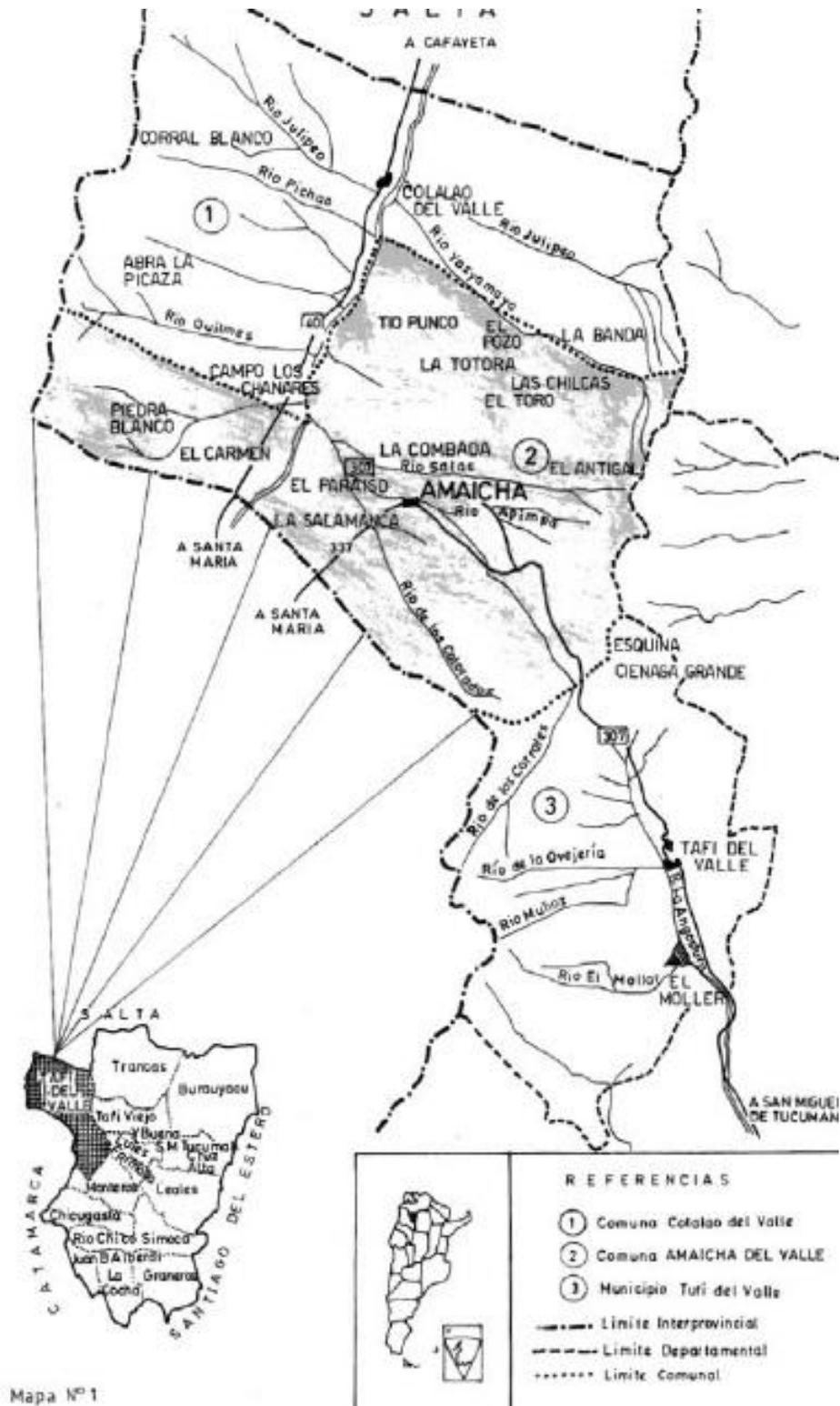
Asimismo, lejos de representarnos una vida completamente “aislada” o de economía cerrada y de pura producción para la subsistencia, fuimos desentramando las redes que ponen en relación a los amaicheños entre sí y con otros agentes –estatales, económicos, intelectuales- que nos permiten aproximarnos a las dinámicas socio-económicas, políticas y culturales que hacen a la vida amaicheña hacia los inicios del siglo XX. En este sentido, si bien la inauguración del camino de Acheral a Santa María en el año 1943 será identificada como un “hito” tanto en las entrevistas orales como en las fuentes escritas consultadas, no podemos de ninguna manera considerar que en los años anteriores los pobladores de Amaicha se encontraran completamente “aislados”. Sin desestimar el cambio cualitativo y cuantitativo que implicó la inauguración de la ruta 307 en lo que hace a circulación de personas, información y productos; a través de los relatos orales pudimos comenzar a entrever un sistema organizado de circulación no sólo de productos –ya sea para comercio o trueque- sino también de personas –migraciones temporales de trabajo, comercio, trueque- y de información –mediante los mencionados “chasquis”-.

Por último, revisamos algunos aspectos socioculturales y de la organización interna en relación a las autoridades tradicionales y locales, mencionando al menos al cacique y a un sector de amaicheños que se destaca por sus actividades económicas y productivas, ocupando puestos de autoridad a nivel local. Asimismo y comenzando a entrever la aparición de autoridades e instituciones estatales en Amaicha, presentamos el panorama que

desarrollaremos en el capítulo siguiente: la presencia de instituciones y actores vinculados al Estado, su interacción con la comunidad y los procesos de cambio que comenzarán a tener lugar a nivel local.

Por otra parte, hemos al menos presentado una problemática que intentaremos abordar en capítulos siguientes pero que, en esta instancia de nuestra investigación, se constituye más bien en un aspecto en el que deberemos profundizar en investigaciones futuras: los procesos vinculados a la tenencia de la tierra. Como veremos más abajo, más allá de los alcances de la Protocolización de 1892 la discusión sobre el derecho comunal a las tierras en Amaicha del Valle y su convivencia con la escrituración de tierras a título individual es una problemática presente hasta la actualidad.

Para concluir este capítulo podemos destacar que lo analizado en las páginas precedentes nos permitirá pensar, en un tiempo de larga duración y atravesando los capítulos que siguen, en los cambios y continuidades que sobre estos aspectos podremos observar en Amaicha del Valle a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Este panorama nos permitirá, en términos más generales, aportar a la reflexión sobre la situación de los amaicheños en la actualidad y de las comunidades indígenas de nuestro país en general.



Mapa N°1

3 Amaicha del Valle y puestos aledaños. Fuente: Isla 2003:2

### **CAPÍTULO 3. LA PRESENCIA DEL ESTADO EN LA VILLA DE AMAICHA: INSTITUCIONES Y “ELITES INTELECTUALES”**

Mientras tanto, visitemos alrededor de la plaza, defendida por fuerte cerca a causa de los burros que talan por la noche las plantas, *los centros de cultura y civilización* de Amaicha: La Escuela, la Biblioteca Pública, la Comisaría lugareña<sup>30</sup> (Cano Vélez 1943:17)

Tal como venimos viendo, a partir de la fundación y el consiguiente trazado urbano de la Villa de Amaicha se irán instalando en la misma diversas reparticiones estatales. En este proceso, la población amaicheña será también destinataria de ciertos dispositivos como lo son los Censos Nacionales de Población (1895 y 1914 para nuestro período) y la Encuesta Folklórica Nacional (1921). Podemos considerar entonces que además de la cristalización en instituciones concretas el Estado se hará presente también de variadas maneras: tanto a través de las instituciones y dispositivos mencionados como mediante personas puntuales que siendo nacidos en otras ciudades residirán en la Villa de Amaicha a partir de los primeros años del siglo XX y se vincularán de diversas maneras con el Estado. Si bien esto no implica una ausencia total en épocas anteriores, entendemos que es a partir de la fundación de la Villa que el Estado, sus instituciones y agentes cobran otra visibilidad y comienzan a articularse de nuevas maneras con el espacio y los agentes locales. A medida que avanzamos hacia mediados del siglo XX, la presencia estatal se verá incluso a través de proyectos de desarrollo local, obras públicas y turismo.

La instalación de estas instituciones, la presencia de estos actores y la aplicación de tales dispositivos en Amaicha del Valle nos interesa en la medida en que nos permitirá reflexionar sobre las transformaciones socio-étnicas y políticas atravesadas por la comunidad de Amaicha a partir de entonces, observando de qué manera estas instituciones y los agentes vinculados a ellas se articulan en el espacio local, conformándose a partir de esto un campo de poder en el que se articularán el Estado y sus agentes con las autoridades locales. Asimismo, todo esto nos permitirá observar el proceso a través del cual el Estado comienza a tomar cada vez más intervención en cuestiones relativas a la organización y

---

<sup>30</sup>Escrito del doctor Juan Heller para el diario tucumano La Gaceta del 30 de marzo de 1924, el resaltado es nuestro.

gestión sociopolítica de la comunidad, así como en lo que hace al manejo de recursos naturales de gran importancia en la zona como puede ser por ejemplo el agua de irrigación, e incluso las tierras. Esto último es algo que de alguna manera fuimos rastreando a través de las fuentes y bibliografía consultada para el período que nos interesa, pero que también ha surgido en las entrevistas realizadas en Amaicha como reflexión sobre la historia de la comunidad y su situación actual. Así lo narraba un actual dirigente de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, ofreciendo un contraste entre la situación previa a la intervención estatal y lo ocurrido en las últimas décadas:

...todos los recursos naturales...eran administrados por los propios COMUNEROS...cuando comienza a penetrar el Estado con sus distintos...organizaciones...y comienzan también a poner también más en cuestión, a erosionar el PODER de alguna manera del cacicazgo, porque el cacique en todas esas cuestiones dirimía, ¿se entiende? Es decir primero entra la iglesia, la escuela, irrigación, la policía, vialidad, y nos vamos convirtiendo...de MIEMBROS DE UNA COMUNIDAD también a ser ciudadanos que somos empleados de...reparticiones estatales...yo creo que eso es lo que nos tiene que haber signado, [desde el] año 40 y antes digamos ya nos tiene que haber signado de esa manera (R8)

Asimismo, y tal como trabajaremos a continuación, a través de instituciones como la escuela pública, sus representantes en Amaicha y estos foráneos que mencionamos se instalan en la Villa en este período, el Estado intervendrá de manera muy peculiar en los aspectos culturales e identitarios. Es decir, generando clasificaciones y modos de denominar a la población local, así como también impartiendo cargas de sentido en relación a la historia de los amaicheños en particular y a las valoraciones en relación a lo indígena en el contexto nacional de la época en general. En este mismo sentido podemos pensar los dispositivos mencionados –Censos Nacionales de Población y Encuesta Folklórica- ya que estos nos acercan a las clasificaciones oficiales predominantes sobre los amaicheños y nos dicen algo también sobre la presencia del Estado en la Villa, permitiéndonos reflexionar sobre los modos en que la voz “oficial” -sea el Estado o las producciones académicas- nombra y describe a esta población.

En este contexto y tal como lo ejemplifica la cita que da inicio a este capítulo, el reclamo de mayor presencia estatal en la zona será evaluado como sinónimo de “progreso” por los

miembros de lo que denominamos como una “elite intelectual” foránea. Como presentamos en el capítulo 1, serán ellos mismos quienes, a través de sus vínculos y redes políticas en San Miguel de Tucumán y a través de los diarios tucumanos de mayor tirada –como La Gaceta-, reclamarán y tomarán un rol activo en las gestiones para que el Estado nacional y provincial se haga presente en Amaicha durante gran parte de la primera mitad de siglo XX: exigiendo la realización de obras públicas, hablando con cierto romanticismo sobre la población amaicheña y resaltando las carencias a las que está sometida por quedar “olvidada” entre las montañas que rodean al valle. Como veremos a lo largo de estas páginas, nos concentraremos especialmente en las acciones y discursos de Ramón Cano Vélez como miembro de esta elite, ya que el mismo ha cobrado una visibilidad notoria en nuestra investigación principalmente por su rol en relación a la Escuela N°10 de Amaicha del Valle y por ser compilador de un conjunto de escritos realizados a partir de 1924 como corresponsal del diario La Gaceta en Amaicha (Cano Vélez 1943).

Intentaremos entonces en este capítulo brindar un panorama general de estas instituciones y dispositivos estatales en relación a su presencia en Amaicha a partir de la fundación de la Villa, problematizando y preguntándonos acerca de su mayor o menor penetración en la vida local y reflexionando acerca de las valoraciones implícitas en aquellos que la entienden como signo de “progreso”. Para esto, ahondaremos en algunas de estas instituciones -hasta donde hemos logrado profundizar en esta instancia en nuestro trabajo de campo y de archivo- en lo respectivo a sus funciones y grado de injerencia en la vida amaicheña, comenzando especialmente por la Escuela N°10 de la cual hemos obtenido abundante información y referencias.

## **INSTITUCIONES ESTATALES**

### **La Escuela N°10<sup>31</sup>**

---

<sup>31</sup>Parte de la información sobre la historia de la Escuela N°10 ha sido gentileza de un dirigente de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, quien puso a nuestra disposición una transcripción realizada sobre el escrito de quien fuera en diferentes ocasiones director y maestro de dicha escuela, Miguel Cano Vélez, en el año 1949: la “Reseña histórica de esta Escuela N°10”. En adelante citado como: Cano Vélez (1949). El hermano de Miguel, Ramón, es también un personaje de relevancia tanto en la Escuela N°10 en particular como en la Amaicha de la primera mitad de siglo XX en general.

Una de las instituciones más antiguas es la Escuela N°10 -la primera en Amaicha-, que hoy lleva el nombre de quien ha sido su fundadora, directora y maestra: Claudia Vélez de Cano. Oriunda de Salta, doña Claudia llega a Amaicha por orden del gobierno tucumano luego de haber sido docente en su provincia natal, arribando a Tucumán hacia fines del siglo XIX para desempeñarse como maestra en Colalao del Valle primero (1891-1895) y en Amaicha después (1895 en adelante). Es entonces por el año 1895 que comienza a funcionar esta escuela, que será nacionalizada recién en 1906. Por unos cuantos años la Escuela N°10 será la única en la zona, hasta 1911 en que se funda en Los Sazos la Escuela N°50. Unas décadas más tarde, hacia 1938 funcionarán otras cuatro escuelas auxiliares en los puestos de alta montaña aledaños a la Villa: en El Molle, Yasyamayo, Salas y Los Colorados.



**4** Escuela N°10 de Amaicha del Valle. Fotografía consultada en la Biblioteca Popular "Amado Juárez".

Nos aventuramos a imaginar el impacto que puede haber ocasionado en ese entonces la presencia de una institución que, en palabras del propio Miguel Cano Vélez –uno de los hijos de Claudia- “hacia flamear por primera vez en este rincón tucumano la bandera de nuestra patria sobre la casita humilde que de pronto se convertía en templo del saber.” (Cano Vélez 1949:4) Es en este sentido que consideramos de peculiar importancia la presencia de la escuela en Amaicha, por ser privilegiada en cuanto a la noción de “civilización y cultura”, por ser erigida como “templo del saber” y tratarse de una institución que ha tenido en la historia de nuestro país un rol destacado en lo que hace a la impartición del “sentimiento nacional”, más aún hacia fines del siglo XIX y principios del XX (Romero 2004, Bertoni 2008). En Amaicha puntualmente, podemos encontrar los rasgos generales de aquella “misión” de la institución escolar reflejada en la voz de quienes han sido sus maestros y directores en las primeras décadas del siglo XX. En este sentido, no sólo las palabras de Cano Vélez citadas más arriba sino también, por ejemplo, al hablar del señor Amado Juárez -quien fue director entre 1906 y 1914 y estará vinculado también a la fundación de la biblioteca- se dice que bajo su dirección la escuela “educa al pueblo en las prácticas de trabajo, amor a la familia, a la escuela, a la tierra que los vio nacer y a la patria y sus forjadores”. (Cano Vélez 1949:6)

En relación a este aspecto, consideramos que la presencia de una institución con estas características -así como también el discurso de sus representantes en Amaicha- puede haber generado ciertas tensiones en términos de adscripciones identitarias al interior de una comunidad que, al menos en los documentos oficiales durante la Colonia y la República temprana –y aún en la actualidad- se reconoce como indígena. Esto se nos ha manifestado también en diversas ocasiones en las entrevistas realizadas en Amaicha del Valle durante el trabajo de campo, cuando nos hablaban de la relación de la escuela como institución con las costumbres y modos de vida locales. Así lo relataba una anciana sobre su experiencia en la escuela y el reconocimiento de su propia identidad e historia indígena:

lo tenían...así...que siempre el indígena, el natural, em, era...este...no era inteligente, no sabía pensar bien, no hacía bien las cosas (...) entonces de no querer decir soy indio o soy natural...COSTABA (...) generalmente ante el maestro

porque...porque el maestro generalmente nunca ha sido de...del valle, no eran hijos de esta tierra, digamos así, los que te enseñaban (R2)

Si bien profundizaremos algunos de estos aspectos en los capítulos siguientes, vale la pena en esta instancia rescatar ciertos elementos del discurso de quienes representarán a la escuela en Amaicha, ya que hacen a la presencia de dicha institución a nivel local. En las fuentes revisadas (Cano Vélez 1943, 1949) no son pocas las ocasiones en que se vincula a esta institución con el “progreso” y a la población amaicheña con el “aislamiento”. Prestemos atención al modo en que se hacía referencia doña Claudia y su tarea hacia principios de siglo en el acto que en 1943 bautiza a la escuela con su nombre:

Se honra hoy a una maestra, que llegó a este rinconcito patrio, *cuando su población estaba aislada*, sola entre las montañas, que escuchaban asombradas el silabeo que esta gran sacerdotisa enseñaba a los hombres que poseían hasta un lenguaje distinto, *descubriendo a sus ojos maravillados la civilización y el progreso*, que estos lo adoptaron para proseguir ensanchando el poderío y potencia de la comarca. (Cano Vélez 1949:17, el resaltado es nuestro).

En esta misma sintonía van las menciones tanto de Ramón como de Miguel Cano Vélez en los escritos que hemos consultado (1943, 1949). Ambos hijos de doña Claudia y para nada ajenos a la historia de esta escuela, ambos han sido directores y maestros de la misma en diversas ocasiones. Especialmente Ramón se ha dedicado a dejar material escrito tanto sobre la escuela en particular como sobre Amaicha en general. En diversas ocasiones Ramón destaca que la Escuela N°10 viene a representar un aire de “progreso” en este “rincón olvidado de nuestra patria”. En este aspecto, resulta muchas veces dificultoso separar la apreciación personal de quien escribe –Ramón Cano Vélez- con el relato de los hechos en sí mismos, ya que Ramón se encuentra inmerso de una manera muy particular en los acontecimientos que relata. No sólo porque al hablar de doña Claudia está hablando de su propia madre, sino porque ha sido él mismo un actor involucrado en cuestiones relativas a la educación, a la gestión de obras públicas, el estudio aficionado de la historia y arqueología de la zona, entre otras cosas. Similares apreciaciones podemos encontrar en las palabras de Miguel, quien en relación al impacto de la escuela por obra de su madre llega incluso a afirmar que: “Por indicación de la maestra [doña Claudia] se trazó la placita del pueblo y niños y vecinos la arbolaron, se diversificó la agricultura que hasta entonces se

reducía a siembras de maíz y trigo, con semillas que la maestra hacía traer de otras partes y hasta en el aliño y el vestido se notó la influencia renovadoras de la escuela.” (Cano Vélez 1949:4).

Habiendo sido tanto Ramón como su hermano Miguel Cano Vélez en repetidas ocasiones maestros y directores en esta escuela, podemos considerar que ha sido de la mano de dicha institución que ambos van penetrando en la vida interna de Amaicha del Valle, llegando a intervenir como mencionamos más arriba en la gestión de obras públicas, tendiendo vínculos políticos con San Miguel, siendo voceros de diarios de gran alcance a nivel provincial, entre otros aspectos. Nos ocuparemos más abajo de estos dos personajes en particular, por el rol que han jugado como parte de lo que hemos denominado como una “elite intelectual” que entra en escena en Amaicha del Valle hacia los inicios del siglo XX.

En lo que hace a la inserción de la escuela en la vida cotidiana de los amaicheños concretamente, podemos decir en principio que algo que aparece referido tanto en las fuentes escritas (Cano Vélez 1943, 1949) como en las entrevistas orales es la realización de festejos en las fechas patrias, presididos por los directivos de la escuela. Debemos tener en cuenta que la inscripción inicial de esta escuela es de entre veinte y treinta alumnos, siendo recién iniciada la segunda década del siglo XX que se va incrementando lentamente, llegando en ocasiones a pasar los ciento cincuenta inscriptos. Esto nos da un panorama de la progresiva inserción de la escuela en la vida de los amaicheños, siendo esto un proceso de varios años hasta alcanzar recién finalizando la década de 1930 la proliferación de otras cuatro escuelas de “alta montaña”, que entendemos vienen a facilitar la asistencia de quienes no residían en las proximidades de la Villa.

En la escuela a las niñas se les enseñaba a coser, bordar e hilar y a los niños el trabajo de agricultura. Funcionará también allí, para luego inscribirse como “Biblioteca Popular”, la primer biblioteca escolar que actualmente lleva el nombre de quien ha sido su fundador en 1906, Amado Juárez –por entonces director de la Escuela N°10-. Luego y en diversas ocasiones durante las primeras décadas del siglo XX esta biblioteca estará bajo la dirección de los hermanos Cano Vélez. Otras actividades que vinculan a la escuela con la población

local y que encontramos mencionadas a partir de 1920 en la reseña histórica escrita por Miguel Cano Vélez (1949) son conferencias “pedagógicas y de acción social” dirigidas a maestros y “padres de familia”. Funciona también por aquella época en la escuela y para “alejar a la juventud de los vicios” un club de fútbol y se publica semanalmente un periódico dirigido por el mismo Miguel, por entonces maestro de la escuela.



**5 Amado Juárez junto con su esposa e hijos. Fotografía consultada en la Biblioteca Popular "Amado Juárez".**

Resulta interesante también la existencia, cuando la dirección de la escuela ha estado en manos de Ramón Cano Vélez hacia la década de 1920, de un museo que el mismo Ramón llevaba adelante con objetos que sus alumnos traían de sus propias casas o de lugares aledaños. En un escrito para el diario La Gaceta de 1924 se dice incluso que “El director realiza con sus alumnos excursiones periódicas y aumenta progresivamente su colección” (Cano Vélez 1943:18). En otra publicación para el mismo diario pero unos meses más tarde se incluye la descripción de “Una excursión a las ruinas del Quilmes” donde se relata, incluyendo transcripciones breves de diálogos, cómo un joven lleva a Ramón en busca de

“dos esqueletos casi completos, algunos tejidos, flechas y pedazos de tipas muy bien construidas” (1943:64).

Otro aspecto que se menciona en las fuentes consultadas son las visitas sistemáticas de los maestros al “vecindario”. Esto último ha sido nombrado también por una anciana al referirse al comprometido rol del maestro de escuela, más aún cuando se trata de maestros de “alta montaña”, destacando el contacto cercano que este mantiene con la población. Podemos considerar esto como una diferencia con los maestros que “no eran hijos de esta tierra”, como nos relataba la anciana que citamos más arriba. En este sentido, incluso en una institución como la escuela y más allá del discurso hegemónico de sus representantes en Amaicha, podemos pensar en la presencia de otros discursos y otras prácticas encarnadas en estos maestros locales.

### **El Juzgado de Paz y Registro Civil**

También en fecha muy temprana, hacia 1903, tenemos referencias de la creación del Juzgado de Paz de Amaicha del Valle<sup>32</sup>. Por aquellos años el juzgado ha funcionado en diversas casas prestadas para tal fin en las proximidades de la plaza, y al menos en los registros orales resulta dificultoso diferenciar precisamente las tareas del juez de las del comisario: más bien parecieran ser dos roles que se mezclan entre sí o que a lo mejor han sido en determinados momentos ocupados por la misma persona. Esta suerte de informalidad en los cargos se atribuye al hecho de ser, en esa época, un pueblo de “muy poca gente”. Así, por ejemplo:

para los eventos, llámele alguna fiesta tradicional, eh...no como es ahora que se llama personal policial para que colabo[re], no, el mismo comisario o juez de paz decía: “Bueno, el vecino aquel, que se lo ve responsable y respetable, que venga para que colabore en el control del desarrollo de tal actividad. (R1)

En este mismo sentido, si bien en la actualidad el cargo del Juez de paz es propuesto por el Poder Ejecutivo y luego aprobado por la Corte Suprema, en los primeros años del siglo XX

---

<sup>32</sup> La información sobre el Juzgado de Paz ha sido recabada principalmente a través de entrevistas orales a empleados actuales del mismo. Se han podido consultar además, en el mismo juzgado, los libros de nacimientos, casamientos y defunciones desde principios de siglo XX.

era un puesto generalmente elegido entre las personas reconocidas del pueblo e incluso muchas veces se desempeñaba *ad honorem*. Estas características, nuevamente, son interpretadas por los entrevistados como vinculadas al ser en ese entonces un pueblo de poca densidad poblacional, en el que de alguna manera todos se conocían entre sí y donde tenía mucho peso “el valor de la palabra” para los acuerdos en la vida diaria. Algunas de estas características, a pesar de las transformaciones sufridas principalmente durante la segunda mitad de siglo, siguen en parte vigentes y hacen que la tarea actual del Juzgado de Paz pueda llevarse a cabo de manera más “doméstica” o con características menos formales. Así al menos entiende su tarea el actual Juez de paz en Amaicha del Valle:

si uno a veces se basa estrictamente en lo que establece la ley, quizás, se judicializa... DEMASIADO. Acá, yo tengo la costumbre de ir un poquito más allá y llamarlos a audiencia de conciliación de partes. Entonces (...) PRIMERO, que el juez se va a interiorizar MÁS con los dichos de cada uno, es decir (...) documento un poquito más [la] cuestión. Y en ALGUNOS CASOS, este llego a darles solución en esa instancia nomás (R1)

En relación al tipo de intervención que tiene y ha tenido históricamente el Juzgado de Paz, en primer lugar se destacan las tareas del Registro Civil: a partir de 1903, la Iglesia deja de llevar los libros de nacimientos, casamientos y defunciones y todo esto queda bajo control del Registro Civil que funciona junto con el Juzgado de Paz. Este cambio resulta significativo hacia inicios del siglo XX, cuando justamente venimos observando que el Estado comienza a penetrar en diversas esferas de la vida local controlando o gestionando actividades que de alguna manera regulan la vida cotidiana en Amaicha del Valle. En segundo lugar, se menciona en las entrevistas la intervención del Juzgado en lo que hace a conflictos o disputas por terrenos, generalmente entre vecinos y más recientemente –a causa de las compra-ventas no reglamentadas- con personas ajenas a la comunidad. En este aspecto, tanto al relatar el modo de proceder para inicios de siglo como incluso hoy en día, se destaca el esfuerzo por la resolución del conflicto mediando de palabra entre los interesados, haciendo lo posible por llegar a un acuerdo entre las partes. Nuevamente, esta posibilidad se atribuye al hecho ser aún hoy relativamente pocos y conocerse mutuamente, siendo más fácil entonces para el juez intervenir intentando llegar a un acuerdo:

El juzgado, esa [es] la posibilidad que tiene: primero, porque uno conoce la jurisdicción, todo el territorio que le compete, es muy difícil que venga y me diga: “No, ese poste nunca ha estado”, porque lo sabe todo el mundo, sabe de quién era esa propiedad, entonces siempre se arreglan... entre vecinos (R1)

En las cuestiones relativas a conflictos por límites territoriales el entrevistado destaca históricamente la acción en conjunto con la autoridad local, actualmente identificada de manera clara con el cacique de la comunidad indígena. Esta figura, mencionada en las entrevistas orales a veces como cacique, otras veces como “presidente” de la comunidad, ha sido destacada como autoridad en la larga duración: los testimonios orales logran reconstruir una genealogía de caciques al menos hasta principios del siglo XX. Resulta interesante entonces la manera en la cual el actual Juez de paz resalta la actuación en conjunto con el cacique, tanto en su tarea hoy en día como en la intervención histórica del juzgado en lo relativo a las cuestiones territoriales<sup>33</sup>. Esto nos muestra una articulación de diversos actores en lo que hace a la toma de decisiones en asuntos locales, estando entonces la figura del Juez de paz en estrecha relación con la autoridad del cacique. Luego, ya hacia mediados del siglo XX, cuando entra en escena la figura del delegado comunal –como veremos más abajo-, este también intervendrá en conjunto con el Juez de paz y el cacique.

Otro aspecto interesante resulta al observar los nombres de los jueces desde el momento de fundación del juzgado. Tanto en las actas del Registro Civil como en la referencia histórica de quienes han ocupado el lugar de Juez de paz local aparecen mencionadas dos personas que han sido en diferentes momentos caciques de la comunidad. Uno de ellos, quien fue cacique en los inicios del siglo XX, aparece como testigo en actas del Registro Civil y como juez suplente entre 1913 y 1914. El otro, quien ha sido cacique hacia mediados de la década de 1930 figura como Juez de paz entre 1931 y 1932, es decir unos años antes de su cacicazgo. Por otro lado, durante la primera mitad del siglo XX aparecen entre los jueces al menos dos apellidos distinguidos en las actividades comerciales y productivas locales. Hemos presentado en el capítulo anterior que algunos personajes amaicheños que ocupan un lugar de cierta visibilidad por su rol como comerciantes, como “chasquis” o poseedores

---

<sup>33</sup> Resulta oportuno mencionar que en las entrevistas orales se ha destacado como tarea histórica de la figura del cacique la de “cuidar el territorio”, proteger los límites, etc. Trabajaremos sobre esta figura en el capítulo 5.

de cierta cantidad de hectáreas productivas han estado vinculados también a los puestos de jueces o comisarios. Esto nos permite pensar nuevamente en la actuación en conjunto de los tres tipos de actores que hemos distinguido en relación a la toma de decisiones a nivel local: estos amaicheños que, además de su visibilidad como comerciantes o productores ocupan puestos en reparticiones estatales como el Juzgado de Paz, el cacique y por último los miembros foráneos de la “elite intelectual” vinculados principalmente a la educación y la política.

### **Otras dependencias estatales en Amaicha**

En cuanto a los servicios de salud, también en los alrededores de la plaza se ha instalado el puesto sanitario y luego lo que es actualmente la oficina del SIPROSA<sup>34</sup>. No contamos con fechas precisas en este punto, pero sabemos por los registros orales que durante las primeras décadas del siglo se recurría a profesionales de otras ciudades como ser un farmacéutico de Santa María, o una partera que era traída desde Salta, a los cuales era muchas veces dificultoso contactar por el carácter precario de los caminos. Sobre la instalación definitiva del puesto sanitario, la hija de uno de los personajes destacados de la “elite intelectual” de las primeras décadas de siglo XX en Amaicha nos ha relatado cómo, a través de gestiones de su padre y mediante sus vínculos políticos en San Miguel, este ha conseguido el puesto sanitario en la Villa hacia la década de 1930.

De todos modos, si bien en las entrevistas orales quienes vivían por aquel entonces “en los cerros” nos han referenciado sus idas a la Villa en relación a motivos de salud, han destacado también que el método principal de curación era a través de conocimientos que sus madres o abuelas poseían sobre ciertas hierbas y yuyos de usos medicinales. Podemos destacar en este punto entonces la convivencia y cierta prevalencia de los conocimientos medicinales tradicionales para el común de los amaicheños, siendo más bien quienes residen en los alrededores de la Villa los que obtienen un mayor contacto con médicos o profesionales de la salud que en muchas ocasiones debían acercarse desde otras ciudades.

---

<sup>34</sup> Sistema Provincial de Salud.

Para completar el panorama de reparticiones estatales que comienzan a funcionar hacia principios de siglo XX en la Villa de Amaicha, hacia mediados de la década de 1920 encontramos las oficinas de Irrigación, de correo y telégrafos y en 1927 se instala la receptoría de rentas –que habría funcionado en años anteriores con dependencia en otra localidad, según comentarios referidos durante el trabajo de campo-. En relación a Irrigación, sabemos que al menos desde el año 1924 el gobierno provincial crea en Amaicha del Valle la zona de irrigación “K”, interviniendo desde entonces en el manejo de este recurso (Cano Vélez 1943). A este respecto, los relatos orales han destacado los efectos negativos y erosivos hacia las estructuras de gestión comunal en relación al manejo de recursos naturales, pero al mismo tiempo, en los escritos de Cano se deja ver un elemento distinto. Se dice sobre la creación de esta zona de irrigación que:

Se ha cortado en esa forma, un abuso casi milenario, pues los propietarios de los terrenos por donde pasa el río vendían el agua a los demás para que pudieran regar sus chacras usufructuando en esa forma en provecho propio un bien público (Cano Vélez 1943:74)

Entendemos que debemos ser cuidadosos en la interpretación de las palabras de Cano Vélez, que como veremos más abajo, en sus escritos para el diario La Gaceta incluirá no pocas veces elogios a sus propias gestiones para Amaicha a la vez que criticará a los gobiernos de turno que nada hacen por el “progreso” local. De todos modos, estas palabras nos dejan planteadas algunas cuestiones que en relación al manejo del agua no salieron explícitamente durante el trabajo de campo, en el cual se enfatizó la gestión comunitaria de los recursos naturales. Surge aquí un elemento interesante en relación a la “venta” del agua que pasaba por propiedades adquiridas a título privado, lo cual nos puede estar hablando tanto de las distinciones de status que venimos identificando al interior de la propia comunidad de Amaicha como también de la posesión de tierras a título individual en las delimitaciones de los territorios de la comunidad. Todo esto nos remite nuevamente a la superposición y coexistencia de aquellos dos principios que regulan la tenencia de la tierra: el comunal y el individual.

En cuanto a la oficina de correos, en 1925 por gestiones del Diputado Nacional Miguel Aráoz<sup>35</sup> y a través del vínculo que Ramón Cano Vélez mantiene con este, se establece en la Villa una oficina mixta de correos y telégrafos (ver Cano Vélez 1943:81). Esto nos da nuevamente una idea de los vínculos y relaciones que estos miembros de la “elite intelectual” mantienen con la política provincial y nacional de la época, así como de la utilización de tales vínculos para la obtención de recursos para Amaicha.

Por último, ya hacia mediados de siglo XX entrará en escena otra institución que representará al Estado provincial en Amaicha: la Comuna Rural<sup>36</sup>. Sabemos a partir de lo consultado en el Digesto Provincial de Tucumán<sup>37</sup> que en 1951 la ley provincial 2.397 reglamenta la creación de Comunas Rurales en los pueblos de más de 500 habitantes, estableciendo entre las responsabilidades de las mismas la prestación de servicios públicos, de salubridad e higiene y el fomento de la cultura. Como mencionamos más arriba, una vez que entra en escena la figura del delegado comunal este también actuará en conjunto con otras figuras de poder local como son el cacique y otras autoridades estatales.

### **“ELITES INTELECTUALES”**

Amaicha del Valle, este pedazo del suelo de la provincia que en desgracia le cupo quedar tan aislado, que hasta los mismos gobiernos lo olvidan -pues nada hacen por su progreso- (Cano Vélez 1943:69)

Tal como fuimos presentando, junto con estas instituciones y dispositivos estatales llegarán desde ciudades aledañas como San Miguel, Salta o Santa María personas concretas que, sea por su carácter de “aficionados” a la historia o arqueología de la zona, como por sus vinculaciones políticas o formaciones académicas –algunos como ya vimos vinculados en especial a la educación- tendrán un lugar destacado en el período que analizamos. Como hemos explicado anteriormente, empleamos el término “elite intelectual” para distinguir

---

<sup>35</sup> Diputado de la Unión Cívica Radical 1918-22 y 1922-26, a partir de 1926 será “representante legal” de la provincia ante la Nación (ver Cano Vélez 1943). Es además un productor cañero (Landaburu 2008). Para más información sobre el vínculo entre la política tucumana y la producción azucarera de la época ver Chamosa 2008.

<sup>36</sup>Para más información sobre la presencia de la Comuna Rural en Amaicha ver Alejandro Isla (2009). El autor trabaja la superposición de “dos caras institucionales” en Amaicha del Valle durante el siglo XX: la Comunidad Indígena y la Comuna Rural.

<sup>37</sup> [http://hlt.gov.ar/digest\\_main.html](http://hlt.gov.ar/digest_main.html)

analíticamente a este grupo y concentrarnos entonces específicamente en su rol en la vida amaicheña de principios de siglo.

A nivel local, este grupo estará vinculado principalmente a instituciones como la escuela y la biblioteca, aunque en ocasiones han ocupado cargos como jueces de paz o comisarios. Serán en muchos casos aficionados, estudiosos de la historia de la comunidad en particular y de la historia aborigen de los Valles Calchaquíes en general, siendo no pocas veces ellos mismos y en un modo bastante peculiar quienes cuentan la historia de la comunidad de Amaicha para “el afuera”: tanto a través de escritos personales como mediante publicaciones periódicas en los diarios tucumanos como lo son El Orden o La Gaceta. Así por ejemplo nos hablaba de su padre una entrevistada de unos 75 años de edad, quien reside actualmente en San Miguel pero conserva la vivienda familiar en Amaicha: “trabaja[ba] por el progreso de Amaicha pero RESPETANDO las tradiciones, respetando la cultura digamos, porque él era... además era MUY curioso, le gustaba la historia, leía mucho” (R6). De todos modos, tal como adelantamos, los intereses de este sector de elite no se restringen a los aspectos culturales e identitarios sino que estarán íntimamente ligados con la política provincial de la época, la industria azucarera (Chamosa 2008, 2012), y de hecho serán en algunos casos terratenientes de la zona que adquieren incluso propiedades en los alrededores de la Villa de Amaicha.



**6** Algunos personajes de la "elite intelectual" junto al "visitador" escolar. De izquierda a derecha: Miguel Cano Vélez, Zoila L. de Juárez, visitador Echegaray, Amado Juárez y Ramón Cano Vélez. Fotografía consultada en la Biblioteca Popular "Amado Juárez".

A diferencia del grupo amaicheño que hemos considerado compone en cierta medida un segmento de poder local –los comerciantes y productores asociados a los puestos de autoridad en reparticiones públicas-, estas personas de la “elite intelectual” foránea más allá de sentirse involucradas con la población amaicheña y bogar por su “progreso” y “desarrollo” –usando sus propias expresiones- marcarán en ciertos momentos una distancia respecto de la población amaicheña, especialmente al hacer alusión a tradiciones y costumbres indígenas. Mantendrán de todos modos un vínculo constante con la comunidad y sus autoridades, tanto cada uno de ellos a título individual como a través de asociaciones de diverso tipo en las que estos “vecinos destacados” de Amaicha –tal como se los menciona en algunos escritos de Cano Vélez (1943)- tomaran lugar en la toma de decisiones a nivel local. Incluso actuarán en gran medida como “puente” entre los asuntos

locales y el Estado provincial a través de vínculos personales con diputados y periódicos provinciales.

De esta manera, estas personas ocuparán un lugar especial en relación a los vínculos de la comunidad con el Estado provincial en particular y con la política partidaria de la época en general. Serán ellos principalmente quienes insistirán, desde las primeras décadas del siglo, en que se necesita la intervención o acción del Estado para alcanzar el “progreso”, definiendo ellos mismos su “misión” en Amaicha como la de “velar por el adelanto moral y material del lugar” (Cano Vélez 1943:77). En este sentido, iremos viendo en este apartado el uso estratégico de la retórica de uno de los miembros de esta elite que hará visible sus reclamos en los diarios provinciales de mayor importancia. Así, haciendo un repaso de las carencias a las que está sometida la población amaicheña, Ramón Cano Vélez dice:

Consuela sin embargo la idea que los hombres de gobierno, nuestros legisladores, por lo menos los representantes de este departamento, si por casualidad leyeran estas líneas movidos por un sentimiento altruista y generoso, se interesaran por esta tierra, la más pobre y la más hermosa del valle... (Cano Vélez 1943:71)

Nos concentraremos entonces en las líneas siguientes en el discurso de Ramón, quien escribe para el diario tucumano La Gaceta a partir de 1924 como corresponsal en Amaicha.

### **Obras públicas para Amaicha: el problema del agua y los caminos**

Muchísimos años pasarán hasta que ese lugar tenga un camino de fácil acceso y salida, y el riego suficiente que asegure la regularidad de su economía. Mientras eso no suceda, o una administración inteligente y rígida no discipline el reparto y mejor aprovechamiento de los escasos medios actuales, el valle no será famoso más que por sus salubérrimas condiciones<sup>38</sup> (Cano Vélez 1943:20)

Uno de los aspectos en que actúa el “puente” con el Estado provincial mediante los personajes de la “elite intelectual” será a través del insistente pedido de obras públicas, lo cual queda registrado en la compilación realizada por Ramón Cano Vélez (1943) donde encontramos escritos para La Gaceta principalmente pero también para otros periódicos -El Orden, de Tucumán, y El Valle, de Santa María- en donde el mismo Cano Vélez aparece

---

<sup>38</sup> Juan Heller para el Diario La Gaceta del 30 de marzo de 1924.

como vocero principal. Un recorrido por las páginas de dicha compilación nos da un registro cronológico de la situación, a partir del año 1924 en que Ramón es nombrado corresponsal del diario La Gaceta en Amaicha del Valle. Hay algunos temas que aparecen como recurrentes en las publicaciones de Cano Vélez para el diario tucumano: el problema del agua, las vías de comunicación –principalmente caminos- y la situación de las escuelas de la zona. En todos los casos, las denuncias de Ramón en relación a las carencias en Amaicha se mezclan con elogios ya sea a sus propias gestiones como también a diversos políticos de la época, con los cuales queda planteado tiene una relación estrecha, en ocasiones incluso de amistad. Asimismo, podemos ver que Cano Vélez hace un uso cuidadoso y medido de cada palabra que incluye en estos escritos, constituyendo un mensaje dirigido a la clase política tucumana en especial pero también y en términos más generales a la sociedad tucumana en su conjunto.

En estos relatos entonces vemos cómo Ramón combina estratégicamente diversos recursos retóricos. Por un lado, incluirá descripciones románticas sobre Amaicha con la intención de conmover al público en general, enumerando los beneficios que el enfermo, el turista, el naturalista, el escritor, sociólogo, filósofo y hasta el poeta encuentran en estas tierras: el aire fresco, los paisajes, las especies “exóticas” y desconocidas. Entremezclado con el paisaje y las propiedades del clima también “la idiosincrasia de sus habitantes, en sus costumbres y sus creencias” (1943:72) que inspirarían a los intelectuales que visiten Amaicha. Por otro lado, sus palabras incluyen un claro mensaje a la elite tucumana y a la clase política en particular, enumerando los beneficios que obtendría la provincia en su conjunto si “los hombres de gobierno” atendieran a alguna de las necesidades de Amaicha:

Con agua suficiente (...) Amaicha produciría maíz, trigo y vino para abastecer a todo el valle y la renta para la provincia se quintuplicaría (...) Consuela sin embargo la idea que los hombres de gobierno (...) si por casualidad leyeran estas líneas movidos por un sentimiento altruista y generoso, se interesaran por esta tierra, la más pobre y más hermosa del valle (Cano Vélez 1943:71)

En sus escritos podemos ver entonces sus propias gestiones en pos de conseguir recursos para Amaicha, dejándonos entrever la red de vínculos que tiene con políticos y terratenientes tucumanos de la época. Así por ejemplo, en las gestiones por aumentar el

caudal del Río de Amaicha, en febrero de 1924 Ramón le escribirá a “su amigo” el Diputado Nacional Dr. Miguel A. Aráoz para que presente al Congreso un proyecto para construir un dique en “Los Cardones”, adjuntándole un croquis y fundamentación del proyecto. Asimismo, hacia 1935 dos ingenieros son enviados por la Dirección General de Irrigación a Amaicha y Colalao del Valle para hacer estudios en relación a la ejecución de obras en la zona: instalación de aguas corrientes en la plaza de Amaicha y canalización y embalse desde “El Remate” para alimentar “dos embalses naturales” en Los Sazos y en Amaicha. En toda la recorrida que estos ingenieros hacen en la zona son acompañados y guiados por Ramón Cano Vélez (1943:112-113).

Otro aspecto vinculado al problema del agua y en el que Ramón aparece como centro en las gestiones se refiere a la expropiación de un terreno, propiedad de los hermanos Lucas y Clemente Zavaleta, terratenientes de Taffí, para construir una acequia que permita unir al caudal del Río de Amaicha la denominada “Agua de la Esquina”<sup>39</sup>. Este tema aparece en diversas publicaciones para La Gaceta entre 1924 y hasta 1936 en que se concreta la expropiación, sancionada la ley N° 1610 la cual declara “de utilidad pública y sujeto a expropiación el caudal lecho de la vertiente *La Esquina en El Infiernillo*, Departamento de Taffí”<sup>40</sup>. Sobre estas cuestiones en el diario “El Valle” de Santa María, Catamarca, en diciembre de 1935 se dice:

Las gestiones que nuestro amigo y *vecino progresista* de Amaicha del Valle, señor Ramón Cano Vélez, viene realizando desde el año pasado por intermedio de *su amigo personal* el doctor Ernesto E. Padilla, ante los poderes públicos nacionales, están a punto de dar sus frutos (Cano Vélez 1943:119. El resaltado es nuestro)

En dicho diario se mencionan las obras de irrigación que se iniciarán luego de la ya citada visita de los ingenieros a la zona y también las gestiones de Cano Vélez en conjunto con “su amigo personal” el doctor Ernesto E. Padilla<sup>41</sup> en torno a la “donación” –así la

---

<sup>39</sup> El mismo Cano Vélez dice que esta es “una corriente del dominio público que nadie utiliza, nace en el Infiernillo y se une a los caudalosos ríos de Taffí del Valle, que van al llano sin beneficiar a nadie” (1943:108).

<sup>40</sup> Boletín Oficial del 11 de enero de 1936. Archivo de la Legislatura, Tucumán.

<sup>41</sup> Vinculado a la política nacional y provincial desde principios de siglo y perteneciente al Partido Conservador, fue gobernador en Tucumán entre 1913 y 1917. Siendo uno de los destacados industriales azucareros de este período, se vincula también a proyectos educativos y folklóricos en los Valles Calchaquies (ver Chamosa 2008).

menciona Ramón- del terreno de los Zavaleta. Sobre este tema, al visitar la actual oficina de Irrigación durante el trabajo de campo un empleado, basándose en una breve reseña histórica de pocas líneas realizada recientemente en la institución, nos contó:

Que fue donada en 1936 por los señores Lucas y Clemente Zavaleta. Fue donada a la comunidad de Amaicha a cambio de tierras, tierras de la comunidad. Los Zavaleta eran de Tafí y eran los dueños, estancieros del Infiernillo y esa agua la han donado para acá y a cambio le han dado tierra (R7)

En las breves líneas en que el actual empleado de Irrigación en Amaicha del Valle mezcló la lectura de la reseña con su explicación no se menciona al señor Cano Vélez, y se introduce además un elemento nuevo: la donación “a cambio de tierras” que según nos cuenta este empleado, eran tierras de la comunidad. Podemos estimar entonces que mediando esta “donación” hubo algún tipo de negociación en la cual no podemos pensar que haya sido Cano Vélez el único actor involucrado sino que la comunidad y sus autoridades tienen que haber tomado parte en la misma. Se menciona además la participación de la comunidad en relación a las obras de construcción del canal que en 1942 se realizan “por los viejos habitantes que fueron y existen en la actualidad algunos, que sacrificadamente se traslada a lomo de animales para la carga de materiales” (R7).

Este aspecto, que casi no aparece registrado en las fuentes escritas revisadas, nos permite pensar en la participación activa de la población amaicheña que no podemos considerar al margen de estas cuestiones. Incluso el mismo Cano Vélez llega a mencionar la disposición de activa participación de parte de los amaicheños, llegando a reconocer -además de sus propias gestiones- el estado de movilización del pueblo de Amaicha al respecto:

...en el incuestionable derecho de defensa propia y salvación de sus trigales y demás plantaciones, los amaicheños demuestran el propósito de levantarse en masa e ir hasta el Infiernillo para volcar con sus propias manos el agua de “La Esquina” ya que nadie (...) lo ha hecho, en diez años de continua gestión (Cano Vélez 1943:108)

Entendemos que esta mención está por un lado actuando de “advertencia”: si no se logra la gestión por vías legales o mediante un arreglo, será el pueblo mismo quien se levante “en masa” para hacerlo con sus propias manos. Pero al mismo tiempo creemos que esto deja

aparecer, en el medio de las palabras autorreferenciales de Ramón –siempre colocado en el centro de las gestiones para conseguir recursos- la acción de la propia comunidad que de ningún modo podemos pensar al margen de estas problemáticas, negociaciones y disputas. Esto, junto con lo relatado por el actual empleado de Irrigación en Amaicha, nos permite traer a escena las acciones de la propia comunidad y sus autoridades que en los escritos de este personaje aparecen en un segundo plano.

En este sentido, en las publicaciones del diario “El Valle” entre diciembre de 1935 y febrero de 1936 podemos rescatar al menos la mención en torno a la “donación” – mencionada así en dicho diario- del agua de “La Esquina” del entonces “presidente” de la comunidad de Amaicha, don Agapito Mamani Arce (Cano Vélez 1943:120-122). Se lo menciona a Agapito en la carta de “donación” que hacen los hermanos Zavaleta dirigida a la Dirección General de Irrigación de la Nación:

donamos por medio del Excelentísimo Gobierno de la Nación, a la Comunidad de Amaicha que preside actualmente el señor Agapito Mamani, el agua de la vertiente denominada “Esquina”, de nuestro dominio privado, ubicada en la propiedad que poseemos, en el Departamento de Tafí (Cano Vélez 1943:120)

Asimismo, Agapito está presente en el acto de habilitación del canal de irrigación, agradeciéndole a Ernesto E. Padilla y a los hermanos Zavaleta “en nombre del pueblo” por las obras realizadas (ver Cano Vélez 1943:122). Estamos en condiciones de estimar, pensando justamente en la actuación conjunta de diversos actores en lo referido a la toma de decisiones, que el entonces “presidente” de la comunidad no se hallaba ajeno a esta problemática, a las negociaciones y disputas desatadas en torno a la misma. En este mismo sentido nos comentaba la hija de uno de estos personajes destacados de la “elite intelectual” en relación a la toma de decisiones, propuestas y obras para Amaicha:

el cacique tenía, digamos la figura del cacique, él tenía autoridad en...participar de todas las cosas que se decidan en Amaicha, es decir se podían reunir los Cano, mi papá, los Canelada, todos, pero iban a verlo a don Agapito, le planteaban lo que querían hacer (R6)

Otro tema que estará en el centro de escena durante la primera mitad del siglo XX en relación a los reclamos de la “elite intelectual” será el de las vías de comunicación, entre

ellas el telégrafo y correos pero principalmente los caminos. Vale la pena destacar en esta instancia algo que ha sido mencionado en el capítulo anterior, ya que hemos enfatizado la existencia de una compleja red de circulación que conecta a los amaicheños con otras ciudades para el intercambio de productos, de fuerza de trabajo y de información. Es decir que la precariedad de los caminos no deja en última instancia “aislados” a los amaicheños, como parece presentarlo Ramón en sus escritos para La Gaceta. En relación a esto, debemos pensar nuevamente aquí en el uso estratégico de su discurso, para contextualizar entonces el énfasis que Cano Vélez pone en el aislamiento: no olvidemos que su cometido principal es el de lograr mayor intervención e inversión estatal en Amaicha.

Lo cierto es de todos modos que desde Amaicha se recorrían durante días los caminos a lomo de mula para llegar a ciudades como Monteros, Acherál, Santa María, Tafí, entre otras. Hemos citado en el capítulo anterior las voces de los amaicheños que nos han relatado estos recorridos, prestemos atención ahora al modo en que Ramón se refiere a la misma problemática en un escrito para La Gaceta en 1925:

Hacer un viajecito desde Amaicha hasta Acherál o Monteros para ir a ver tren y luz eléctrica, es muy lindo por las bellezas panorámicas del camino, pero cuando (...) uno se da cuenta que ha trotado dos días por desfiladeros y precipicios (...) prefiere quedarse en su rancho esperando el tan soñado día que tengamos caminos para ir siquiera en carreta. Igual cosa pasa para trasladarse de Amaicha a cualquier población vecina... (Cano Vélez 1943:78)

Al igual que pudimos rastrearlo en el caso del problema del agua, comenzamos a ver en la compilación de Cano Vélez (1943) el inicio de un reclamo por este camino que se inicia al menos en el año 1925 y que será reiteradamente puesto en el centro de escena en estos escritos para el diario La Gaceta durante casi dos décadas.

En relación a esta problemática, en un escrito para ese mismo diario en el año 1927 encontramos la mención de agradecimiento que “los amaicheños” dirigen a un diputado nacional por haber tratado en el Congreso el proyecto de construcción de este camino (ver Cano Vélez 1943:83). Es interesante detenernos aquí a pensar quiénes son esos “amaicheños” a los que se refiere Ramón, ya que no siempre estará hablando de las mismas personas. En esta ocasión, entre los “amaicheños” que firman el agradecimiento los

apellidos son principalmente de algunos sujetos que hemos identificado como parte de esta “elite intelectual”: los hermanos Cano Vélez, Rodríguez Espada, Quiroga. Aparece también algún apellido de aquellos amaicheños que destacamos por sus actividades económicas y productivas, dejándonos ver nuevamente la interacción de estos diversos grupos de actores que fuimos identificando en nuestro análisis. Otros apellidos que en esta ocasión no se mencionan pero que sí aparecerán firmando agradecimientos o solicitadas junto a los arriba mencionados son Juárez y Canelada, ambos vinculados a la escuela de Amaicha y el primero de ellos también a la Biblioteca Popular.

Ahora bien, estos “amaicheños”, en ocasiones mencionados como “vecinos destacados”, no serán cualquier amaicheño, y esto es algo que nos deja bastante claro Cano Vélez en sus escritos. Al igual que en los fragmentos citados más arriba, nuevamente la voz de Ramón nos invita a pensar en el uso estratégico de sus palabras y descripciones, los mensajes que incluye para la sociedad tucumana en general y especialmente para los políticos de la época, así como las valoraciones sobre la propia población amaicheña que comienzan a dejarse asomar. En este sentido, auspiciando los grandes beneficios que una obra semejante traería para Amaicha, dirá que:

Con este camino que es el sueño dorado de todos los habitantes de esta zona, estas poblaciones sufrirían un cambio notable en todo sentido. El facilitará la *inmigración de individuos de más iniciativa y más prácticos en agricultura y ganadería*; por él se podrán introducir *máquinas y herramientas modernas* que faciliten el trabajo del obrero y hagan más productiva la tierra, *el comercio tendrá mayor movimiento* (Cano Vélez 1943:79. El resaltado es nuestro)

Cabe preguntarnos entonces si estos amaicheños, condenados por el aislamiento, sin iniciativa y poco productivos, son los mismos amaicheños que veíamos más arriba agradecidos y políticamente correctos firmando telegramas en agradecimiento por gestiones de diversos políticos, o reclamando en otras ocasiones justamente la realización de obras para Amaicha. En esta instancia nos atrevemos a pensar que no, y dejamos entonces planteada una temática que se abordará en el capítulo siguiente en relación al modo por demás ambiguo en que los sujetos de la “elite intelectual” hacen referencias a la población amaicheña. Pero subrayamos además que “los amaicheños” que aparecerán en los escritos

de Cano Vélez no serán siempre los mismos: en ocasiones será la gente del común, pero en otras ocasiones serán los “vecinos destacados” entre los que estará incluido el mismo Ramón.

Otro aspecto significativo en estas palabras citadas es la manera en que es presentado el camino como vía de acceso hacia el progreso, la civilización, la modernidad. Tanto por las maquinarias que ingresarían como por la posibilidad de atraer del “exterior” a otros individuos que pusieran en marcha la “estancada” actividad productiva local, lo cual por oposición podemos pensar que es imposible de alcanzar por los propios amaicheños faltos de “iniciativa y practicidad”.

Volviendo entonces a la cuestión del camino de Acheral a Santa María, finalizando la década de 1920 se encontraban al menos iniciados los tramos de Santa María a Amaicha y en el otro extremo unos cuantos kilómetros desde Acheral, quedando inconclusos los tramos que unen ambos extremos. En un escrito para el diario El Orden de 1934 se reclama la reactivación de dicha obra, paralizada según se informa por falta de recursos desde 1930. Algo que se menciona en aquel escrito de 1934 y que estará íntimamente ligado a la apertura de este camino es la importancia de “establecer villas veraniegas en la región de los Valles” (Cano Vélez 1943:103), ya que junto con el discurso de modernidad y progreso para Amaicha otra estrategia discursiva de Cano Vélez será resaltar la importancia turística y la posibilidad de contar en los Valles con un lugar de veraneo para los tucumanos.

Poniendo nuevamente el acento en las estrategias discursivas de este personaje, en 1941 encontramos un escrito titulado “Un ambiente de progreso en los Valles Calchaquíes” (1943:135) fecha en la que nos acercamos notoriamente a la inauguración final del camino, en 1943. Este escrito, en donde Ramón se muestra metafórico y utilizando un lenguaje por momentos poético, incluye una especie de entrevista o más bien un encuentro que se muestra como cotidiano con “el cacique de mis pagos”. A lo largo de este encuentro en el que se transcribe el diálogo entre él mismo y el cacique, este último se le presenta a Ramón “no ya vencido y castigado por la cruda historia de esta parte de mi patria” sino más bien “dispuesto a reconciliarse con nuestra civilización” (1943:135). Según las palabras de Cano

Vélez, el cacique le habría hablado del progreso de los últimos tiempos, mencionando la importancia de la escuela y comentando la obra del camino carretero:

-Así es, viejo cacique, parece ser que el sueño dorado de Amaicha y sus alrededores será pronto realidad. (...) Esto abrirá las puertas del progreso

-¡El progreso! ¡sí! ¡el progreso! Pero es algo que vale cuando se lo trabaja, no cuando se lo promete... (Cano Vélez 1943:136)

De esta manera Ramón hace hablar al cacique de Amaicha para la sociedad tucumana en su conjunto, y en especial para la clase política, a través de las páginas del diario La Gaceta. Anunciándole al cacique que la construcción del camino ya ha dejado de ser promesas, Cano Vélez menciona también el proyecto de creación de una villa veraniega en Ampimpa. Aquí nuevamente llama la atención la manera en que, según Ramón, responde el cacique de Amaicha diciendo que no hace falta alejarse y que la Villa misma de Amaicha tiene las condiciones apropiadas para los veraneantes. Lo llamativo es la manera en la cual él pone en boca del cacique la fundamentación de las ventajas de elegir a Amaicha, y no Ampimpa, como villa veraniega. A continuación, Ramón le explicará a “su viejo amigo” que le han dicho que esa decisión sería “un asunto político”, pero que él -que tiene fe en los hombres de gobierno, podríamos pensar- no lo creía probable. Luego, nuevamente el diálogo le sirve a Ramón para “hacer decir” al cacique lo que él mismo no está diciendo: es en este momento que el cacique le recordará “aquellos transes que pasó Amaicha con ciertos ingenieros” que haciendo un trabajo poco eficiente hicieron de manera incorrecta sus estudios para la realización de obras: uno en relación a la construcción de la compuerta de un dique y el otro vinculado a la construcción del camino (Cano Vélez 1943:136).

Un último elemento destacable de este diálogo es la alusión de Cano Vélez al progreso de este período en contraposición a los “errores de épocas anteriores” como los evocados en relación a los ingenieros arriba mencionados. Esto nos permite abrir el panorama y pensar en el juego político que actúa de telón de fondo y atravesando los discursos de Ramón. Siendo esta una problemática por demás compleja y que no estamos en condiciones de abordar en su totalidad en esta instancia, nos deja sin embargo planteadas futuras líneas de investigación. Por el momento podemos destacar que desde 1939 y hasta 1943 el

governador de la provincia será Miguel Critto, por la Unión Cívica Radical. En este contexto podemos entender las expresiones de Cano Vélez como un halago a la gestión de dicho gobernador, bajo cuyo mandato se inaugura finalmente en 1943 el camino de Acheral a Santa María.

Para complementar el panorama ofrecido por Ramón Cano Vélez en relación al camino contamos con la nota que el 16 de enero de 1943 publica el diario La Gaceta al respecto<sup>42</sup>. Allí encontramos de manera explícita la vinculación de esta obra con el fomento de turismo en los Valles, ya que en la serie de actos realizados entre el 16 y 18 de enero la inauguración del camino irá acompañada de la fundación de cuatro villas veraniegas en los Valles Calchaquíes: La Quebradita, Ampimpa, Las Carreras y Carapunco. Demás está decir que el discurso en esta ocasión está en sintonía con lo planteado por Cano Vélez, evocando entonces al camino como un antes y un después no sólo para los Valles sino para la provincia en su conjunto. Es presentado como el inicio de una nueva era de progreso y modernización, de turismo y comercio fluidos. A tal punto se considera este como un hito en la historia de la provincia que se llega interpretar como una verdadera “incorporación” de estos territorios, como si antes no formaran parte de la provincia:

Los Valles Calchaquíes y todos sus pueblos se quedaron encerrados entre sus altas montañas, de espaldas al progreso y en vez de sumarse a la provincia parecían restarse del otro de los montes, como si no pertenecieran a nuestros límites territoriales (La Gaceta 16 de enero de 1943)

Estas valoraciones van acompañadas de una metáfora explícita de conquista: la apertura del camino daría inicio a una –tardía- incorporación de los Valles al “corazón de la provincia” emprendiendo entonces una verdadera “conquista de la montaña”<sup>43</sup>. El mismo Ramón, en un discurso pronunciado el día de la inauguración, se dirige al gobernador de la provincia y su comitiva dándoles la bienvenida y diciéndoles: “Fundadores sois a lo Pizarro y a lo Cortés” (Cano Vélez 1943:144). ¿Quiénes son conquistadores y quiénes conquistados? Se trata del progreso y dinamismo de la llanura tucumana avanzando sobre los aislados y estancados Valles Calchaquíes. ¿Quién es el agente conquistador? El Estado,

---

<sup>42</sup>Consultado en el archivo de La Gaceta, Tucumán.

<sup>43</sup> El entrecomillado incluye palabras textuales de la nota antes citada publicada en La Gaceta.

concretamente a través de la ejecución de la obra, o bien los funcionarios gubernamentales que logran efectivizarla. ¿Quiénes serán los portavoces de esta conquista en Amaicha? Con lo presentado hasta el momento estamos en condiciones de pensar que son estos miembros de la “elite intelectual”, y entre ellos especialmente Ramón Cano Vélez.



**7 Inauguración del camino de Acheral a Santa María. Fotografía publicada por La Gaceta en ocasión del 70 aniversario de la obra. Disponible en: <http://www.lagaceta.com.ar/nota/529488/sociedad/sociedad/obra-saco-aislamiento-valles-cumple-70-anos.html>**

Un último aspecto a destacar en relación a la inauguración de este camino en 1943 es que así como en las fuentes escritas lo encontramos mencionado como un antes y un después, un punto de inflexión, lo mismo nos ha sucedido durante el trabajo de campo aunque con otros sentidos atribuidos a este “hito”. Entre los amaicheños que nos han hecho referencia a este camino tanto como a la presencia del Estado en Amaicha, lo que se destaca de este “antes y después” es un sentido negativo para la comunidad en términos de erosión de las estructuras comunales, de “invasión” de productos y tecnologías, de depresión de las economías locales. Es asimismo significado como el momento a partir del cual el Estado comienza a tener mayor presencia en Amaicha, así lo relataba un dirigente actual de la Comunidad Indígena Amaicha del Valle:

y CON MUCHO ÉNFASIS me parece que eso ocurre a partir de la construcción del trazado de la ruta 307 que ocurre en el año 1943 (...) si tenemos... mayor comunicación hacia allá, no?...así como PODEMOS IR NOSOTROS también pueden venir los productos instalarse aquí (...) y eso obviamente ha ido haciendo que la economía TRADICIONAL se vaya deprimiendo, se vaya más integrándose, o se vaya instalándose la economía global...yo por ahí pienso, se me ocurre pensar que antes (...) PONELE años 30, no había tele, no había caminos (...) por lo tanto tenías familias más estables, familias NUMEROSAS pero estables...donde digamos todos los hijos AYUDABAN, gente grande aquí lo menciona digamos que se levantaban a las 4 de la mañana por ejemplo para ir a trabajar en...en los cercos, las fincas (R8)

Esta interpretación del significado de la apertura del camino en 1943 nos permite al menos problematizar las implicancias que para el conjunto de los amaicheños ha tenido el “progreso” que las “elites intelectuales” aspiraban para Amaicha, tejiendo vínculos con políticos, terratenientes y académicos de la época. Así como hemos presentado las acciones de esta “elite intelectual” como el intento de establecer un “puente” con el Estado – provincial y nacional-, en esta instancia debemos problematizar justamente el carácter de dicho “puente”: ¿quiénes lo pregonaban y a qué intereses respondían en última instancia? Lejos de llegar a una respuesta definitiva en esta instancia de nuestra investigación, intentamos en este recorrido obtener al menos algunas respuestas posibles.

### **El rol de Ramón Cano Vélez y la política partidaria en Amaicha**

Quisiéramos ahora detenernos en la figura de Ramón Cano Vélez en particular, planteando las líneas de indagación que se nos han abierto a partir de lo investigado hasta el momento. Si bien dentro de este grupo que denominamos como “elite intelectual” vimos la acción conjunta de diversos personajes –Quiroga, Canelada, Rodríguez Espada, Juárez, entre otros- a lo largo de nuestro análisis se nos ha presentado de peculiar importancia el apellido Cano Vélez. Tanto en relación a doña Claudia como en relación a sus dos hijos, Miguel y Ramón, y más especialmente a este último. Todo lo referido más arriba en torno a las gestiones de Ramón por obras públicas como lo mencionado sobre su vinculación con la escuela nos permite pensar en el lugar destacado que este ocupa en la vida amaicheña de principios del siglo XX, al menos en lo relativo a su visibilidad hacia el afuera a través de redes personales con políticos, terratenientes y demás personajes de la elite tucumana así

como también con diversos diarios de gran tirada a nivel provincial. Asimismo, será él mismo quien acompañe o guíe a los profesionales que se acercan a Amaicha: desde ingenieros vinculados a obras públicas hasta folkloristas y diversos académicos que se interesan en Amaicha y los Valles Calchaquíes. Así por ejemplo, en su *Cancionero Popular de Tucumán* (1937) Alfonso Carrizo agradece explícitamente y en diversos pasajes en su texto la colaboración de don Ramón:

Don Ramón Cano, *hombre cultísimo* y de una exquisita amabilidad, a quien le debo el éxito de mi búsqueda por el valle de Yocavil, y que en la actualidad es director de la escuela nacional de Amaicha y *propietario en la villa*, me señaló el sitio donde estaba poblado antiguamente Amaicha. (...) En su nuevo emplazamiento también corrió el peligro de despoblarse por falta de agua, pero *las oportunas gestiones de don Ramón Cano la salvaron*. Él es ahora el *Guaitina* de los amaicheños, y lo será por muchos años, reemplazando así con toda eficacia a don Diego Uti o Diego Utiguaitina (1937:35. El resaltado es nuestro)

Carrizo llega al extremo de considerar a Ramón un sucesor de Diego Uti, el cacique mencionado en la Cédula Real de 1716, nombrándolo entonces como Guaitina: “Vocablo que, en el idioma Calchaquí o cacano o diaguaita significaba (...) jefe, cacique principal” (1937:244). Vemos además que se menciona a Cano Vélez como “propietario” en la Villa, lo cual coloca en escena el aspecto que mencionáramos más arriba: no será sólo en aspectos culturales e identitarios que estos personajes intervienen en el espacio local, sino que poseen también intereses políticos y económicos concretos, y en el caso de Ramón puntualmente no es menor el hecho de poseer propiedad en la Villa. Por otro lado, aunque no estamos en condiciones de reconstruir una genealogía precisa, el apellido Cano representa a familias terratenientes de la zona.

Sin embargo, no es Ramón el único personaje que se destaca dentro de este grupo que denominamos como “elite intelectual”, aunque en sus compilaciones aparezca como el principal actor en relación a la insistente lucha por el “progreso” de Amaicha. Otros nombres aparecen actuando en conjunto con Ramón Cano Vélez, como vimos más arriba, y entre ellos su propio hermano Miguel que ha llegado a ser senador provincial en la década de 1940 por el peronismo. A este respecto, nos queda planteado un interrogante en relación a la mayor visibilidad que hemos detectado en cuanto a Ramón: ¿es acaso un sesgo de las

propias fuentes escritas, primordialmente, por él mismo? Esta puede ser una respuesta posible, lo cierto es que en las entrevistas orales los amaicheños que recordaban a la familia Cano Vélez no parecían albergar un lugar especial para Ramón: tanto es recordada su madre como “fundadora” de la Escuela N°10 –que lleva actualmente su nombre- como su hermano Miguel que ha sido maestro y director de escuela, además de senador como hemos mencionado.

Otro aspecto que vale la pena mencionar es el complejo tejido de relaciones políticas que hemos esbozado brevemente en los apartados anteriores. Siendo este un tema en el cual debemos ahondar en futuras investigaciones, podemos al menos en esta instancia destacar que estos personajes de la “elite intelectual” en la vida amaicheña durante la primera mitad del siglo XX representarán a diversas facciones políticas, e incluso los mismos amaicheños y los caciques en diferentes momentos también representarán a uno u otro partido político. Así nos lo relataba un anciano:

[en Amaicha] antes del advenimiento del peronismo, la puja (...) radicalismo por un lado y demócratas nacionales por el otro (...) Ubicados políticamente, para mí el radicalismo es centro izquierda, el demócrata era centro derecha y aquí, entre los demócratas que estaban, estaba don Miguel Cano. (...) Muchos demócratas como Miguel Cano, se hicieron peronistas. Los radicales se mantenían (R5)

Entre los radicales nuestro entrevistado ubica principalmente a los amaicheños que, como vimos en el capítulo anterior, han ocupado puestos de autoridad en reparticiones estatales y que fueron importantes propietarios de tierras y transportes –de arriaje primero, y camiones después- estando también vinculados al comercio. Por otro lado, entre los demócratas -que menciona también como “conservadores”- lo ubica a Miguel Cano. De todos modos, tanto entre los amaicheños como entre los miembros de la “elite intelectual” había partidarios de ambos bandos. A este respecto, la hija de uno de los miembros de la “elite intelectual” nos relataba cómo, más allá de las diferencias partidarias, los miembros de este grupo actuaban en conjunto “por el bien de Amaicha”.

Estas observaciones nos permitirán abrir el panorama de nuestro análisis en futuras investigaciones y pensar en el juego político que actúa de telón de fondo y atravesando las

relaciones entre los diversos actores que hemos diferenciado analíticamente para abordar el caso de Amaicha del Valle. Se nos presenta de este modo la necesidad de ampliar el análisis de lo local para pensar qué es lo que está sucediendo en el contexto provincial y nacional especialmente en cuanto a las relaciones políticas, y de qué manera esto se expresa puntualmente en Amaicha. Habiendo logrado una primera aproximación en esta instancia, esperamos abordar en profundidad esta temática en futuras investigaciones.

## **TURISMO Y TRADICIÓN**

Por último, quisiéramos destacar otro aspecto estrechamente vinculado a la apertura del camino en 1943. Tal como vimos, esto es identificado como un punto de inflexión en muchos aspectos, entre ellos, la facilitación del acceso a los valles constituirá una oportunidad sin precedentes para la promoción de Amaicha como atractivo turístico, tanto por las bondades climáticas como por la riqueza de sus tradiciones y costumbres, cuestión esta que servirá también para atraer la atención de las autoridades provinciales a la zona.

Retomamos en este punto una de las características que hemos mencionado en relación a esta “elite intelectual”: el marcado interés personal o vocación de estudio que algunos de ellos presentan en relación a la historia y orígenes de la comunidad. Este interés implicará no pocas veces una ambigua y en cierta medida contradictoria valoración del pasado indígena y de su relación con la población contemporánea, cuestión esta que abordaremos en profundidad en el capítulo siguiente. Sin embargo, lo que nos interesa en esta ocasión es destacar cómo entrando ya en la década de 1940 estos personajes utilizarán tanto su conocimiento sobre las tradiciones locales como sus vínculos al interior y al exterior de la comunidad para generar en torno a estas tradiciones un atractivo turístico. Atractivo que va acompañado, según las intenciones de estos actores, de un fomento económico y productivo para lograr en conjunto un mayor interés estatal en la zona: junto a las fiestas tradicionales que atraen a turistas y autoridades provinciales hacia Amaicha se realizarán también ferias ganaderas y agrícolas.

Es importante subrayar que las festividades locales no son nuevas en este momento: algo hemos rastreado en el capítulo 2 en relación a las celebraciones y creencias autóctonas

desde los primeros años del siglo, que tienen incluso raíces mucho más antiguas, sin lugar a dudas. Lo que cambia hacia 1940 es su grado de visibilidad y los sentidos que aparecerán, superpuestos a los tradicionales: la ofrenda a la Pachamama que vimos asociada a espacios privados y vinculada con celebraciones agrícola-ganaderas, será ahora una fiesta masiva, pública y estratégicamente planificada para atraer visitantes a Amaicha –turistas y autoridades provinciales-. Así lo relataba una de las hijas de un destacado hombre de este “elite intelectual” en Amaicha:

la primera vez que se hace la fiesta de la Pachamama, que no se llamaba fiesta de la Pachamama porque era una fiesta que se le ocurre a mi papá y a los Cano hacer pero PARA eh revivir las tradiciones, el topamiento, esto, lo otro, bue (...) no sé yo debía tener 10 años más o menos, y después YA pensando que esa fiesta se la podía hacer, coincidiendo con el carnaval se hizo eso, se la podía hacer eh anualmente PARA atraer y hacer promoción de las tradiciones de Amaicha y especialmente (...) atraer y LLEVAR las autoridades provinciales para que se interioricen, y vean, y vivan....(R6)

Según lo revisado en el Archivo del diario La Gaceta en Tucumán, y tal como lo propone Isla (2009) esta fiesta pública y masiva se celebra en 1947 por primera vez. El mencionado diario anunciará esta celebración en diversas ocasiones entre enero y febrero de aquel año, promocionando la “Fiesta de los Valles Calchaquies” que se hará “con auspicios del gobierno” e inaugurando a la vez “una exposición de productos regionales”<sup>44</sup>. En la organización de la fiesta, además de los entes de gobierno que participan –subsecretarías de Turismo, Economía, Industrias y Fomento Agrícola, entre otras- habrá una “comisión de vecinos” de Amaicha y Colalao del Valle encargada de organizar el evento. Es entre los sectores del gobierno y estos “vecinos” que se decide llamar a esta la “Fiesta de la Pachamama” y realizarla el 16 de febrero de 1947, ya que:

Se estima que en esta fecha la fiesta tendrá mayor lucimiento (...), por cuanto ella coincide con el llamado *Carnaval Grande*, por los pobladores de los valles, quienes en tal ocasión bajan a Amaicha del Valle luciendo vistosos trajes regionales. (La Gaceta 20 de enero de 1947)<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> La Gaceta, 19 de enero de 1947. Archivo del diario La Gaceta, Tucumán.

<sup>45</sup> Consultado en el Archivo del diario La Gaceta, Tucumán.

Queda explícita entonces la intención de reunir en esta celebración tradición, turismo y producción, atrayendo a funcionarios del gobierno pero también generando en términos más amplios un momento de atracción turística en los Valles. Quien preside esta “comisión de vecinos” es Miguel Cano, acompañado de otros apellidos destacados tanto de esta “elite intelectual” como de los amaicheños vinculados a las reparticiones estatales, el comercio y la producción.

Trayendo nuevamente a escena el trasfondo político que está actuando en este momento, en su discurso en ocasión de esta fiesta en 1947 el gobernador Carlos Domínguez<sup>46</sup> hablará de las obras públicas realizadas en beneficio de Amaicha y los Valles, obras que “durante los gobiernos de la oligarquía nunca se materializaron<sup>47</sup>”. Asimismo, no está demás decir que la “tradición” que se evoca en esta fiesta promocionada por el gobierno provincial incluirá elementos muy diversos en donde la mención a la Pachamama quedará rodeada de jineteadas de gauchos y diversos “actos de destreza criolla” entre los que se mencionan señaladas, topamientos y domas. Dejaremos para el capítulo siguiente el abordaje de esta cuestión en profundidad, pero al menos vale ahora destacar cómo, al apropiarse de celebraciones y tradiciones locales, el Estado imparte nuevos sentidos y significados que se superpondrán a los locales: al promocionar esta fiesta el discurso oficial tanto de los funcionarios del gobierno como de los diarios provinciales destacará esta como una celebración “criolla”.

## **PROYECTOS DE DESARROLLO LOCAL**

Todo lo presentado hasta ahora nos permite pensar en un cambio significativo en Amaicha del Valle comenzada la década de 1940, al menos en lo relativo a la presencia e intervención estatal ya sea a través de obras públicas como en la promoción turística y económica. Una vez realizada la “conquista de la montaña” y abierto el camino del progreso y la modernidad en 1943, la dinámica llanura tucumana se enfrentará con una serie de problemas propios de aquellos pobladores que aislados tantos años han quedado

---

<sup>46</sup> Candidato del Partido Laborista, que impulsaba la candidatura presidencial de Perón, es gobernador de Tucumán entre 1946 y 1950.

<sup>47</sup> La Gaceta 18 de febrero de 1947. Archivo del diario La Gaceta, Tucumán.

encerrados entre los muros de las altas montañas. Entre estos “problemas” los que causarán más preocupación serán los relativos a la producción local y especialmente la situación jurídica de las tierras, cuestión que, tal como presentamos en el capítulo anterior, estará en el centro de la escena durante largos años, de manera especial a partir de la segunda mitad del siglo XX y aún en la actualidad.

En sintonía con esta situación, en 1949 el Instituto de Sociogeografía y Planeación (ISyP) de la Universidad Nacional de Tucumán realizará un ensayo a cargo de Miguel Figueroa Román y Francisco Mulet llamado “Planificación Integral del Valle de Amaicha”<sup>48</sup>. Coincidiendo con el tono que hemos encontrado en las publicaciones del diario La Gaceta que hemos citado en los apartados precedentes, en la Introducción de este ensayo encontramos entre sus objetivos el de “contribuir a la solución de los problemas básicos de un conglomerado humano que vive en un *estancamiento secular* en nuestras montañas...” (Figueroa Roman y Mulet 1949:5. El resaltado es nuestro)

Destacando entonces la cuestión del aislamiento, encontramos numerosas similitudes con el tipo de discurso elaborado tanto por el diario La Gaceta como por las mismas “elites intelectuales” en Amaicha. En esta misma sintonía entonces, haciendo un repaso por las condiciones naturales, económico-productivas y el modo de vida de sus habitantes, Figueroa Román y Mulet (1949) entenderán que las “condiciones primitivas” de vida entre los amaicheños se deben principalmente al hecho de que “no había un medio directo de comunicación con Amaicha del Valle” antes de 1943 (1949:23). No tardarán entonces en determinar la razón principal del “atraso socio-económico secular” (1949:27) de esta población:

A nuestro juicio la razón principal reside en el congelamiento de los valores inmobiliarios por la situación jurídica de la tierra. Su indivisión y la imposibilidad de las transferencias por falta de títulos legalmente inscriptos, ha dificultado la

---

<sup>48</sup>Para mayor información sobre las acciones del ISyP en el contexto político nacional y provincial ver Pereyra 2008. Como breve contextualización del ensayo realizado por Figueroa Román y Mulet (1949) vale mencionar que el ISyP realiza y promueve investigaciones con el fin de obtener el conocimiento previo necesario para la acción de las políticas públicas y la planificación científica de las mismas. Asimismo y a nivel regional, este instituto formaba parte de un proyecto más amplio que une a diversos profesionales del Noroeste Argentino “preocupados por la promoción y la modernización de esta región” (Pereyra 2008:9).

inmigración y el afincamiento de elementos nuevos, que trayendo una conveniente renovación étnica, aportarían la técnica moderna y los hábitos de otros pueblos más adelantados. (Figuroa Roman y Mulet 1949:27)

Nuevamente se asimila el progreso con la posibilidad de “reemplazar” a la población local con “elementos nuevos”, logrando la atracción de inmigrantes a la zona que permitan superar el atraso propio de los amaicheños. Pero más allá de las valoraciones en torno a la población local, se identifica la razón principal del atraso anclada en la situación de la tenencia de las tierras. En estos términos está planteado como objetivo específico de este ensayo la “Movilización del capital inmobiliario, legalizando los títulos de propiedad e individualizando parcelas para que puedan ser enajenadas” (Figuroa Roman y Mulet 1949:10)

Intentaremos abordar algunas cuestiones en torno a la situación de la tenencia de la tierra en el capítulo 5, sin embargo, a los fines de lo trabajado hasta aquí creemos que lo presentado nos permite pensar en el creciente interés que comienza a aparecer hacia mediados de la década del 40 en la situación de los pobladores del Valle en general y de Amaicha en particular. Tanto a través de diversos funcionarios de gobierno como mediante sus “contactos” a nivel local –principalmente la “elite intelectual”-, así como también a través de investigaciones académicas y de planificación, el Estado parece mostrar un interés creciente en la situación de la población amaicheña. Más precisamente, el interés consistirá en intervenir para lograr modificar y/o mejorar las condiciones de vida de los amaicheños y su articulación con la provincia en general. Todo esto, por supuesto, hecho y pensado desde la lógica estatal de progreso y desarrollo que entiende como aislada, estancada y poco productiva a la población local. Tal como presentamos hasta el momento, las razones principales de esta situación se encontraran en las pautas ancestrales de los amaicheños y entre ellas en especial, le tenencia de la tierra a título comunal.

## **A MODO DE SÍNTESIS**

A lo largo de este capítulo hemos intentado abordar el proceso a través del cual, hacia los primeros años del siglo XX, el Estado comienza a tomar cada vez más presencia e intervención en Amaicha del Valle. La progresiva instalación de diversas reparticiones

estatales durante las primeras décadas del siglo así como la llegada de estos personajes de la “elite intelectual” por esa misma época irán poniendo en el centro de la escena ciertas “problemáticas” de la vida local que a los ojos de quienes representan o se vinculan más directamente con el Estado necesitan de una acción especial. Asimismo, este proceso de penetración estatal y los actores que se vinculan al mismo a nivel local irá generando un nuevo escenario de poder en el que se articularán elites locales y foráneas, autoridades tradicionales y la comunidad en general. Especialmente y como un “hito” en la historia de Amaicha, será a partir de la inauguración del camino en 1943 que los discursos oficiales mostrarán su preocupación en la situación “estancada” de la economía local, las características propias del modo de vida de estos pobladores rezagados en el aislamiento al que estuvieron sometidos durante tantos años, quedando olvidados y alejados del dinamismo propio de la moderna y productiva llanura tucumana.

Al mismo tiempo, intentamos reflexionar sobre las implicancias que para el conjunto de los amaicheños ha tenido el “progreso” que las “elites intelectuales” aspiraban conseguir logrando una mayor presencia estatal en la zona. Tal como lo hemos registrado en la voz de los propios amaicheños en la actualidad durante nuestro trabajo de campo, la mirada retrospectiva sobre este proceso de intervención estatal cada vez más acentuado a nivel local -en especial a partir de mediados de siglo- le otorga un sentido negativo en términos de erosión de estructuras comunitarias de organización y gestión local, así como en lo relativo a los modos de vida y economías tradicionales.

También hemos mostrado cómo hacia mediados de la década de 1940 este proceso se aceleró y tomó mayor visibilidad. En este sentido, fuimos desentramando algunas redes de relaciones políticas que nos permitirían pensar en la articulación de lo que sucede a nivel local con el contexto político más amplio a nivel provincial e incluso nacional. En este aspecto comenzamos entonces a esbozar el marco político que nos ayudaría a comprender el aceleramiento identificado a partir de 1940: más allá de la apertura del camino en sí mismo, hay hacia mediados de esta década un notorio cambio de actitud del gobierno provincial hacia las poblaciones del Valle. Si bien esto se nos ha presentado como una línea a profundizar, en esta instancia estamos en condiciones de considerar la llegada del

peronismo al gobierno nacional (1946) y provincial –con la gobernación de Carlos Domínguez- como un hecho decisivo en tal cambio de actitud<sup>49</sup>.

Por otra parte, presentamos un panorama tanto de la composición como de la interacción de los diversos grupos que toman mayor visibilidad en lo relativo la toma de decisiones internas en Amaicha y que estarán en el centro de escena en lo que hace al vínculo con el Estado. Identificamos analíticamente al menos tres estratos que comprenden por un lado al cacique o presidente como autoridad local, por otro al segmento de poder local – amaicheño- que ocupa puestos de autoridad en las reparticiones estatales y que estará también vinculado a actividades comerciales y productivas, y por último la “elite intelectual” foránea que reside en la Villa. Si bien serán principalmente estos últimos quienes mantendrán el vínculo o intentarán tender el “puente” con el Estado, hemos destacado la interacción de estos tres estratos a nivel local -al menos a lo largo de esta primera mitad del siglo XX- en lo relativo a la toma de decisiones y resolución de problemas internos así como en cuanto al vínculo con el Estado.

Asimismo, no dejamos de mencionar la presencia activa de la comunidad amaicheña en su conjunto que, aunque minimizadamente, en las fuentes escritas revisadas también aparece en escena. En este aspecto no debemos dejar de lado el carácter de las fuentes escritas con las que hemos trabajado a lo largo de este capítulo. Tanto por las características propias de quienes escriben –fundamentalmente Ramón Cano Vélez- como por el destinatario intencionado de estos escritos: la sociedad tucumana en general, los “hombres de gobierno” en particular. Estas cuestiones hacen a la escasa mención de la comunidad amaicheña en las fuentes escritas revisadas, cuestión que no nos impidió de todos modos rastrear e identificar su activa participación.

Todo esto nos permite pensar que, si bien para la segunda mitad del siglo XX podemos pensar en una presencia más contundente del Estado en Amaicha, tanto a través de las diversas instituciones como también inserta en la práctica misma de los actores y en el centro de las luchas entre “facciones” locales (ver Isla 2009, Boullosa 2011), el panorama

---

<sup>49</sup> Para un tratamiento específico de las implicancias del peronismo en los Valles Calchaquíes ver Chamosa 2006.

ofrecido en este capítulo puede servirnos para pensar la “antesala” de aquel proceso. De este modo y al menos para las primeras décadas del siglo, nos proponemos matizar en algunos aspectos los alcances de la intervención estatal en Amaicha del Valle. Si bien la situación con cada una de las reparticiones estatales que describimos es distinta, en términos generales al menos en nuestro período de estudio podemos observar aún una articulación de estas instituciones con pautas propias de la comunidad así como la acción en conjunto con autoridades tradicionales. Tal es el ejemplo del Juzgado de Paz, donde la autoridad estatal actuaba en conjunto con el cacique, buscando mediaciones e incluso intentando resolver los conflictos sin necesidad de llegar a una instancia judicial. Creemos que es significativo en estos casos el hecho de que los puestos de autoridad en este tipo de reparticiones, así como en el caso de la Policía, solían estar a cargo de amaicheños distinguidos socialmente. En cambio, en otras instituciones como la escuela puntualmente, el grado de articulación real con los modos de vida locales se nos presentó al menos problemática. No es casual tampoco que en una institución con una carga “civilizante” y forjadora del sentimiento nacional, como ha sido presentada la escuela, los cargos de autoridad estén ocupados principalmente por miembros de la “elite intelectual” foránea.

Por último, si bien nuestro recorte temporal nos lleva a detenernos en lo que se presenta como un momento significativo de la historia amaicheña, nuestra intención también ha sido la de identificar las condiciones previas que van llevando a la mayor presencia y preocupación estatal en la zona una vez entrados en la segunda mitad del siglo XX. Es también de nuestro interés destacar el carácter procesual y de larga duración de esta penetración estatal en Amaicha. En este sentido, y sin dejar de lado los procesos históricos que van poniendo en interacción de diversos modos a una organización comunal nativa con un Estado mayor –colonial primero, republicano después- transformando en este movimiento de manera significativa a la primera de estas, intentamos de alguna manera pensar en las posibles continuidades más allá de las rupturas. Esto nos permite entonces reflexionar sobre los espacios y las posibilidades de articulación, de disputa y negociación, entre Estado y comunidad.

#### **CAPÍTULO 4. ENTRE MESTIZOS, CRIOLLOS E INDIOS: TENSIONES CLASIFICATORIAS SOBRE LA POBLACIÓN DE LOS VALLES CALCHAQUÍES**

Tal como anticipamos en el capítulo anterior, a partir de la progresiva instalación de las diversas reparticiones estatales en Amaicha del Valle, y con la presencia de esta “elite intelectual” foránea, se irá conformando durante la primera mitad de siglo un discurso oficial que clasificará y describirá a la población amaicheña, su modo de vida, sus costumbres, sus modos de producción, su régimen de tenencia de la tierra. Este discurso se va nutriendo de diversas instituciones, dispositivos y sujetos que en este período se concentran ya sea en la población amaicheña o vallista en particular, como en la población rural del interior del país en general. Por este motivo, abordaremos en este capítulo el contexto académico y político general de la época en lo relativo al proceso de construcción y consolidación de una peculiar idea de nación y nacionalidad argentina. Esto nos permitirá entender y problematizar cómo y por qué se clasifica y se describe a la población amaicheña y vallista en particular, como parte de la manera en que se describe a la población rural del NOA en este momento en general.

Es necesario considerar este capítulo dentro del marco teórico presentado en el capítulo 1 para abordar desde una perspectiva antropológica e histórica la problemática de lo indígena en nuestro país, considerando que la construcción hegemónica sobre el ser nacional implicó discursos, políticas y acciones concretas de contradictoria visibilización e invisibilización de la población indígena del país en general y del Noroeste en particular<sup>50</sup>. Es este doble juego de visibilización e invisibilización el que intentamos expresar al hablar de “tensiones clasificatorias” sobre la población amaicheña, haciendo referencia a la conformación de un discurso hegemónico que nos permitirá, en un ejercicio analítico, entrever la contradictoria mención u omisión de lo indígena entremezclada con otras denominaciones tales como las de mestizos y criollos. De esta manera, abordamos este caso en el marco de los procesos de “formaciones nacionales de alteridad” (Briones 2004) para pensar qué es lo que sucede en

---

<sup>50</sup> En relación al área de nuestro estudio, como veremos más abajo, durante mucho tiempo se la consideró “vacía” de indígenas al ser desnaturalizados estos a otras regiones en el siglo XVII. El impacto y permanencia de esta idea puede verse por ejemplo en el hecho de que, al realizarse el Censo Nacional Indígena entre 1965-68 se excluye a la provincia de Tucumán, considerada despoblada de aborígenes (Lenton 2004; en Sosa y Lenton 2007).

Amaicha del Valle puntualmente, donde veremos cómo, en el marco de lo sucedido para la región Noroeste en general, el mecanismo de invisibilización opera principalmente presentando a la población local como criolla.

Tal como presentamos en el capítulo 1, el discurso hegemónico al que nos referimos entonces incluye un complejo entramado de voces en el que confluyen diversos agentes del Estado provincial, miembros de distintos extractos de una elite tucumana vinculada a la política y a la industria azucarera de la época, personajes de la “elite intelectual” instalada en Amaicha y diversos académicos e intelectuales provenientes del Folklore, la Arqueología, la Educación, entre otros. Todos ellos van conformando un discurso que intentando responder al ideal hegemónico en lo que respecta a las clasificaciones identitarias para la región y en el tiempo que nos ocupa nuestra investigación, deja sin embargo asomar no pocas veces heterogéneos elementos que por detrás de una tradición sobrevalorada como criolla y auténticamente nacional nos dejan pensar en las tradiciones, modos de vida y personas en concreto que se identifican –explícita o implícitamente- como indígenas.

### **Algunas consideraciones iniciales**

Nos concentraremos en este capítulo en los diversos modos en que la voz de “los otros” –el Estado, la escuela, los académicos- ha descrito y clasificado a la población vallista en general y/o amaicheña en particular entre fines del siglo XIX y mediados del XX. Sin embargo, entendemos que es necesario adoptar una perspectiva de larga duración que nos posibilite pensar en los cambios y continuidades, las visibilizaciones y las invisibilizaciones que nos permitan echar algo de luz en lo relativo a las adscripciones y autoadscripciones identitarias de las poblaciones indígenas en la zona de nuestro estudio. En tal sentido, si retomamos los antecedentes revisados en el capítulo 1 y pensamos en la población de los Valles Calchaquíes en la larga duración, vemos que los trabajos etnohistóricos para el período colonial (Cruz 1990, 1990/92, 1997, s/a; Lorandi y Boixados, 1987/88) y de transición a la república (Rodríguez 2009, 2010) a la vez que nos hablan de las desnaturalizaciones indígenas del siglo XVII -luego de las guerras calchaquíes- matizan la

idea de “vaciamiento” del Valle planteando que las poblaciones indígenas que son desnaturalizadas al llano tucumano, como lo fue la de Amaicha, logran mantener sus lazos sociales y territorios en el Valle. Asimismo, los trabajos de Chamosa (2008) y Rodríguez (2008) para el período republicano destacan el ambiente político-intelectual que a principios de siglo XX hace a la “criollización”<sup>51</sup> del Valle y la imposición del discurso del mestizaje como emblema constitutivo de la nación blanca. Sin embargo, a partir de la década de 1970 se hablará de un resurgir de identidades étnicas en el Valle (Lenton y Sosa 2007); estos antecedentes entonces nos llevaron a preguntarnos: ¿Por qué hablar de una reemergencia étnica en el Valle a partir de las décadas de 1970, 80 y 90? ¿Qué sucede en las décadas anteriores con esas identidades que resurgen? Lejos de suponer una continuidad lineal del colectivo comunidad indígena en Amaicha del Valle en la larga duración, y sin presuponer las identidades como estáticas o puras, tratamos de problematizar los momentos de ocultamiento y visibilización de lo indígena en esta población en el período que abarca los fines del siglo XIX y primeras décadas del XX

Es un hecho ampliamente conocido que los pobladores de Amaicha en la actualidad se reconocen ellos mismos –aunque de forma diversa y compleja- y son reconocidos por el Estado como comunidad indígena, junto con otras tantas que a partir de las reformas constitucionales de los ´90s edifican sus reivindicaciones en torno a la especificidad de su identidad étnica. Esto debe enmarcarse en un contexto global y nacional que hace que a partir de mediados de la década de 1980 el Estado argentino dicte un conjunto de leyes y cree una serie de organismos que de alguna manera dan un reconocimiento estatal a la existencia de comunidades indígenas en el país (ver Isla 2009, Pizarro 2006). Por otra parte, las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo también nos han permitido significar ciertas prácticas, creencias y modos de organizarse que, vigentes en la primera mitad del siglo XX –y, aunque con transformaciones, aún en la actualidad-, nuestros entrevistados nos referenciaban como ancladas en su identidad indígena. En todo caso, consideramos significativo –y por eso nos detendremos en el análisis de este contexto- el hecho de que justamente a principios de siglo XX, momento de consolidación de la nación moderna, la

---

<sup>51</sup>Ver Capítulo 1.

población calchaquina sea considerada desde la voz oficial como mayoritariamente criolla. ¿Es que no hay indios, detrás de lo criollo?

### **De cosmopolitas a esencialistas: la construcción de la idea de nación y nacionalidad argentina**

Un dicho popular de y sobre Argentina predica que los peruanos vinieron de los incas; los mejicanos, de los aztecas; y los argentinos, de los barcos (Briones 2004:208)

Para pensar entonces en la población de los Valles Calchaquíes en el momento de consolidación del Estado nación moderno, es necesario remitirnos al contexto socio-político y académico general de la época. En principio, podemos decir que el período de transición hacia el siglo XX en nuestro país fue clave en la construcción y consolidación de lo que debería entenderse por nación y nacionalidad, proceso este no exento de contradicciones y en el que coexistieron distintos modelos en pugna por lograr hegemonía. Tal como plantea Bertoni (2008) la cuestión de la nacionalidad se colocó en el centro de las preocupaciones de la elite dirigente en un momento en que, por un lado, el contexto internacional está marcado por la expansión de naciones europeas y una fuerte competencia imperialista; y por otro lado, a nivel local, la afluencia masiva de inmigrantes europeos parecía poner en peligro la identidad propia de una nación que aún no estaba consolidada y que se creía entonces amenazada por el peligro latente de disgregación social.

En este marco de profundos cambios tanto a nivel internacional como nacional encontramos en Argentina dos concepciones de nación y nacionalidad opuestas y coexistentes, comprendidas como “cosmopolita” una y “nacionalista” u “esencialista” la otra (Bertoni 2008, de Jong 2005). La concepción cosmopolita, hegemónica hasta fines de siglo XIX y expresada en la Constitución de 1853, entiende la nación como “cuerpo político basado en el contrato, de incorporación voluntaria, que garantizaba amplias libertades a los extranjeros y ofrecía tolerancia para el desenvolvimiento de sus actividades económicas o culturales” (Bertoni 2008:166). Consecuentemente, desde esta perspectiva la nacionalidad es vista como producto de la mezcla, del crisol de razas. Tal fue la concepción que acompañó el ferviente impulso de la inmigración europea hacia mediados de la década

de 1880, cuando el gobierno de Juárez Celman lleva a cabo planes específicos de fomento inmigratorio.

Sin embargo, hacia finales del siglo la situación comenzó a tornarse incómoda para la elite dirigente, justamente a causa del notorio incremento de la población extranjera y su tendencia a no naturalizarse en Argentina. Se invierte así la imagen antes positiva sobre el inmigrante y, en consecuencia, empieza a tomar fuerza otra concepción sobre la nación, acorde también al contexto global de fortalecimiento del criterio de nacionalidad y disputa internacional entre potencias europeas. Es entonces a partir de las décadas de 1880 y 1890 que algunos sectores de la elite dirigente, con actitud alerta y defensiva hacia la cuestión nacional, expresan una concepción “esencialista” que entiende la nacionalidad a través de rasgos prefijados y que excluye lo diferente exigiendo homogeneidad cultural. De este modo la nacionalidad se correspondía a una suerte de esencia cultural permanente y definida en el pasado, anclada ya sea en lo español o en lo criollo.

Si bien estas dos concepciones opuestas coexisten en conflicto, lo cierto es que hacia los inicios del siglo XX la concepción esencialista se irá perfilando como hegemónica, favorecida en parte por el clima generado en torno al Centenario de la Revolución de Mayo. En este marco, se considera que es el Estado quien debe fomentar una identidad nacional y construir nacionalidad, argentinizando a los inmigrantes pero también elaborando pasados y delimitando tradiciones nacionales vinculadas a elementos locales, donde entra en juego de manera ambigua lo hispano y lo indígena. No quedará exenta de esta nueva orientación la escuela como institución estatal que, desde fines de siglo XIX, viene acentuando la necesidad de impartir contenidos nacionales, en especial en materias como la Geografía y la Historia, sistematizando también la selección y autorización de los libros de texto a utilizar e incentivando la realización de actos escolares en las fiestas patrias (Romero 2004, Bertoni 2008). La importancia de la escuela en este nuevo contexto quedará también expresada en la propuesta de realización de uno de los dispositivos en los que nos

concentraremos más abajo: la Encuesta Folklórica de 1921, que se hace justamente a través de las escuelas nacionales creadas con la Ley Láinez<sup>52</sup>.

Sin embargo, tal como trabajamos anteriormente, en la construcción de “lo nacional” los componentes hispanos e indígenas fueron jerarquizados diferencialmente, destacando unos y excluyendo otros (Quijada 2001, de Jong 2005). Esta operación selectiva a lo hora de construir “lo nacional” tiñe indudablemente las producciones académicas de la época que trabajaremos en detalle más abajo. Ahora bien, ¿cómo se expresan estas ideas hegemónicas sobre la nación y la nacionalidad en el marco espacial que tomamos para nuestra investigación?

### **CRIOLLOS Y MESTIZOS, ¿INDÍGENAS? ALGUNAS PRODUCCIONES ACADÉMICAS SOBRE EL VALLE CALCHAQUÍ**

“Calchaquí después de 1669 es una verdadera necrópolis vacía” (Quiroga 1897:197)

En el contexto descrito anteriormente, la búsqueda de lo autóctono se irá colocando en la tradición oral de los pueblos del interior, erigidos como depositarios de una tradición nacional que se intenta rescatar ante el marcado incremento de contingentes inmigrantes en las ciudades. Resulta imposible separar drásticamente entonces el discurso hegemónico de un Estado en construcción y consolidación, de los discursos académicos que comienzan a aparecer sobre las poblaciones y los territorios que integran este Estado en formación. Disciplinas nacientes hacia fines del siglo XIX y principios del XX, como lo son el Folklore y la Arqueología, estarán íntimamente ligadas a los intereses de un Estado moderno que busca fundar las bases de su unificación cultural y territorial. Trabajaremos en este apartado entonces con algunas producciones académicas provenientes del Folklore y de la Arqueología sobre el Valle Calchaquí en general y Amaicha del Valle en particular, para revisar cómo se construye en este período el discurso hegemónico sobre estas poblaciones, su pasado y su presencia contemporánea.

---

<sup>52</sup>A través de la ley 4874, conocida como Ley Láinez, el Consejo Nacional de Educación establece escuelas elementales rurales en las provincias que lo solicitaran con el fin de hacer frente al analfabetismo y solucionar los problemas que implicaban para las provincias solventar las inversiones necesarias para la creación de escuelas.

En cuanto a los primeros trabajos folklóricos sobre el NOA, Andrea Bocco (2009) analiza la consolidación de los estudios folklóricos dentro de un proyecto nacionalista de rescate de producciones autóctonas que justifiquen una base nacional hispana, cultural y biológicamente. La autora trabaja puntualmente sobre el “ciclo de cancioneros populares”, entre los que se encuentra el ya citado *Cancionero Popular de Tucumán* de Juan Alfonso Carrizo (1937) y sobre el que nos concentraremos a continuación. De todos modos, Bocco (2009) no deja de reconocer que las recopilaciones folklóricas de la época, a pesar del trasfondo político-ideológico que las sustentan, quiebran de alguna manera la pretendida homogeneidad nacional ofreciendo en realidad un panorama más complejo que pone en evidencia lo aborigen a la vez que intenta ocultarlo.

En esta misma sintonía, analizando la contradictoria construcción de lo nacional que muestra y oculta lo indígena, Lorena Rodríguez (2008) explora los discursos académicos de aquella época y propone la existencia de una “distopía<sup>53</sup> Calchaquí” que muestra a los indígenas del pasado arqueológico como heroicos guerreros, mientras los indios contemporáneos son presentados como supersticiosos e infantiles. Esta compleja construcción del discurso académico sobre la población vallista -pasada y contemporánea- entre fines del siglo XIX e inicios del XX es significativa porque aparecerá también, algunas décadas más tarde, en el discurso de diversos funcionarios del Estado provincial o incluso en los miembros de la “elite intelectual” instalada en Amaicha. Volveremos sobre esto más abajo.

Por su parte, el trabajo de Sergio R. Carrizo (2010) destaca cómo, en el período de consolidación del Estado moderno, la elaboración de un pasado autóctono se hizo a la luz de las primeras exploraciones de viajeros y aficionados a la arqueología, y en el caso específico del NOA, estas impresiones fueron construyendo una imagen sobre el pasado aborigen. Al mismo tiempo, este incipiente discurso arqueológico fue funcional a la

---

<sup>53</sup> El concepto es retomado de Thurner (1996) quien, para el contexto peruano de principios de siglo XX, se refiere a la construcción del imaginario nacional criollo que incorpora y valora positivamente el pasado inca mientras excluye peyorativamente a los indios contemporáneos.

construcción estatal de territorialidad en el proceso de delimitación del territorio nacional definitivo. De esta manera, tal como propone el autor:

Algunos actores intelectuales de la provincia de Tucumán de fines del siglo XIX adhirieron su programa investigativo (...) a este gran objetivo del Estado nacional argentino de conformar la territorialidad hegemónica junto a una identificación cultural concreta y un programa modernizador (2010:58)

Partiendo de estas consideraciones revisamos algunas producciones provenientes del Folklore y la Arqueología para la zona de los Valles Calchaquíes en el período de fines del siglo XIX e inicios del XX principalmente, prestando especial atención a los trabajos referidos a Amaicha específicamente. Hemos tomado como referencia una selección de autores destacados de alguna manera como padres fundadores y pioneros tanto de la Arqueología como del Folklore –no está demás decir que sus trabajos tocan a ambas nacientes disciplinas-, especialmente por sus trabajos referidos al espacio de nuestro estudio. Tal es el caso de Juan Bautista Ambrosetti, Adan Quiroga y Samuel Lafone Quevedo. Luego, dentro del ámbito de la Arqueología específicamente, incluimos un breve pasaje del holandés Ten Kate, por encontrar en el mismo referencias específicas a Amaicha del Valle. Por último, en el campo del Folklore, tomamos como referente el trabajo de Juan Alfonso Carrizo en su *Cancionero Popular de Tucumán* (1937), no sólo por las menciones específicas que pudimos encontrar sobre Amaicha sino también por el lugar que ocupa la figura de Carrizo en el complejo entramado que articula a la política, la industria azucarera y el campo académico en el Tucumán de principios de siglo XX específicamente.

Podemos comenzar observando la manera en que describe a la población Juan Bautista Ambrosetti<sup>54</sup>, especialmente en relación a su concepción sobre la superstición. En su publicación *Supersticiones y Leyendas* (2001 [1917]) dedica un capítulo a las *Costumbres y supersticiones de los valles calchaquíes* en el que podemos indagar su percepción sobre la población de los valles. Resulta destacable en principio que Ambrosetti hablará más

---

<sup>54</sup> Ambrosetti fue, como muchos de sus contemporáneos, un aficionado que realizó vastas expediciones en las que recolectó leyendas y supersticiones; a la vez, se interesó en aspectos de la arqueología, la flora y la fauna de las provincias recorridas, realizando numerosas publicaciones al respecto. Fue sobre la base de estas expediciones que se fundó el Museo Etnográfico Argentino del cual Ambrosetti fue nombrado su director (de Jong, 2005).

explícitamente de indios, cuestión que no siempre se encuentra de manera directa en las referencias a la población de la zona en esta época, sino que aparece como ya vimos de manera ambigua y contradictoria. De todas maneras, esta denominación combinará connotaciones despectivas sobre el indio contemporáneo con otras que realzan la bravura de “esos indomables indios que supieron luchar con rara energía contra el invasor español” (2001 [1917]:118). En este sentido, contrastando con el destacado espíritu guerrero concedido a los antepasados indios de los valles, al hablar del indio contemporáneo Ambrosetti adquiere un tono peyorativo en relación a su modo de vida y a lo que él va a entender por superstición:

El elemento indio de la población del Valle Calchaquí puede decirse que no tiene fe religiosa, en el sentido verdadero de la palabra. (...) El cerebro poco educado, infantil casi, de los indios que me ocupan, demasiado influido por la herencia de sus costumbres primitivas, no podía entrar de lleno en una evolución progresiva hasta poder comprender el ideal religioso sin tropezar en ese camino con los mil obstáculos que le imponía la fuerza regresiva del atavismo de supersticiones que pesaba sobre ellos (2001[1917]:126).

Aquí se destaca entonces otro aspecto del pasado indio para describir a la población contemporánea de manera despectiva, haciendo alusión a una “herencia de costumbres primitivas” que servirá para expresar la oposición civilizado/primitivo y religión/superstición. En lo relativo a estas concepciones sobre la superstición, resultará significativo repensarlas y retomarlas más abajo en relación al lugar que las mismas ocupan en las descripciones recolectadas por los maestros para la Encuesta Folklórica de 1921. En este último caso también, la descripción de supersticiones y creencias sobrenaturales irá acompañada en no pocas ocasiones de calificaciones de primitivismo en relación a la herencia de los antepasados indios de los pobladores contemporáneos de los valles.

El explícito reconocimiento del componente indígena en el NOA es también destacado en los trabajos de Adan Quiroga<sup>55</sup>, nuevamente, no sin ambigüedades. En principio, y oponiéndose categóricamente a la postura sarmientina de negación de lo indígena, Quiroga dice:

---

<sup>55</sup> Quiroga fue doctor en Leyes y Derecho Canónico. Dedicó numerosos ensayos e investigaciones a temas relacionados con la lingüística, folklore, arqueología e historia del Noroeste Argentino.

Fueron las indígenas los dueños de la tierra, en la cual nosotros hemos construido naciones y gozamos de los beneficios de la libertad (...) Muchas de esas razas son las generadoras de nuestros pueblos actuales, los que llevan aún su sangre, sus virtudes y sus vicios; y triste sería la condición humana si no quisiera conocerse a sí misma en el pasado, viviendo solo para el egoísmo del presente (1893:216-217).

Aquí Quiroga reconoce enfáticamente el pasado indio, sin embargo, y retomando la cita que da inicio a este apartado, es dudosa su apreciación en relación a la contribución contemporánea de lo indígena en las poblaciones que estudia. Asimismo, y al igual que lo revisado en las citas de Ambrosetti, conviven ambiguas consideraciones de civilización y barbarie al momento de hablar del indio más o menos contemporáneo. De este modo, mientras reconoce el carácter relativamente adelantado de la civilización kakana, posiblemente los originarios “dueños de la tierra”, dice al mismo tiempo de “esa civilización desaparecida” que ha sido “destruida por los bárbaros, que probablemente fueron los calchaquíes” (1893:191). De esta manera, la civilización se ubicaría más atrás en el tiempo, en el registro arqueológico, mientras que la barbarie estaría más cerca, atribuida a los calchaquíes invasores. Estos últimos serían los que se relacionan de manera más directa con las poblaciones que él observa en sus viajes:

Hasta hoy el indio de aquel tiempo, el indio inculto, existe en Tinogasta, Pomán, Belén y Santa María; y, francamente, a pesar del contacto frecuente con gente de la época, estos pobres representantes de la antigua raza no pasan de ser unos infelices, sin dotes intelectuales de ningún género, tan incapaces como sus abuelos, de hacer una construcción o elaborar cualquiera de los antiquísimos objetos de arte que exhumamos ([1897] 1923:140)

Otras menciones las hemos encontrado en la descripción de una excursión arqueológica realizada por el holandés Ten Kate. En su relato sobre su infructuosa intención de tomar fotografías y recolectar o comprar objetos arqueológicos en Amaicha, el arqueólogo menciona a esta como una *villa india*, y a sus habitantes como *indios de pura sangre* (1893:336). Asimismo, al hablar de las apachetas cuenta que los indios que por allí pasan

depositan sus ofrendas a la Pachamama y destaca esto como una supervivencia etnográfica (1893:337)<sup>56</sup>.

Por su parte, en algunos trabajos de Samuel Lafone Quevedo<sup>57</sup> también pudimos rastrear modos de denominar a la población de la zona que hacen referencia más directa al indio. Especialmente, encontramos referencias a Amaicha del Valle en su trabajo “Viaje a los menhires en Intihuatana de Tafí y Santa María en octubre de 1898”<sup>58</sup>, allí dice que:

Hamaicha está poblado por los Indios Calchaquis del mismo nombre, que cuando la expatriación general fueron trasladados á San Miguel de Tucumán, y de allí reimpatriados al valle suyo (...) Estos Hamaichas han pleiteado durante un siglo con los ocupantes del Bañado de Quilmes, y hasta el día de hoy conservan la pretensión de reivindicar parte, sino el todo de aquella propiedad. Según los documentos, la familia de Aramburu la ocupaba con permiso de los Indios Hamaichas. (Lafone Quevedo 1904:123)

De esta cita nos interesa no sólo la mención de los amaichas como indios, el conflicto por tierras que estos están atravesando en el momento en que Lafone pasa por la villa. A este respecto, vale destacar que según lo relatado en ese mismo trabajo, en su estadía en Amaicha Lafone es hospedado en la casa de Timoteo Ayala, quien ha sido referenciado como cacique en las entrevistas realizadas durante nuestro trabajo de campo y de quien Lafone dice que ya no está cumpliendo esas funciones al momento de su visita. No obstante, resulta significativo que estos personajes de autoridad local –Ayala no sólo nos aparece como cacique sino también como juez de paz suplente y testigo en las actas del Registro Civil en los primeros años del siglo XX- son los que aparecerán vinculados a los foráneos que por diversas razones se acercan a la villa, actuando en cierta medida como

---

<sup>56</sup> Original: “En laissant l’assistant B. à Quilmes pour continuer les recherches, je me rendis le 8 Mars au village indien, d’Amaicha (...). Je m’étais proposé de mesurer et de photographier quelques habitants de ce village, réputés indiens pur sang, mais je les trouvais tellement méfiants que je n’y réussis point. Ils n’étaient même pas disposés à me vendre des objets archéologiques (1893:336). “Sur le point le plus culminant de la route se dresse un monceau de pierres brutes, espèce de cairn, qu’on désigne sous le nom d’Apacheta. Les Indiens qui passent y déposent des sacrifices en honneurs de Pachamama, dit-on. (...) Nous avons là une de ces survivances ethnographiques comme on en trouve tant au milieu des populations indiennes de l’Amérique espagnole (1883:337).

<sup>57</sup> Lafone fue un aficionado arqueólogo, lingüista y folclorólogo que realiza vastas expediciones en Bolivia y el noroeste argentino indagando sobre las culturas indígenas. Por sus contribuciones en estas áreas recibe en 1890 el título “honoris causa” en la FFyL de la UBA, y es nombrado en 1906 director del Museo de La Plata.

<sup>58</sup> Lafone Quevedo, S. 1904. “Viaje a los menhires en Intihuatana de Tafí y Santa María en octubre de 1898”. *Revista del Museo de La Plata* 11:121-128

mediadores o articuladores con “el afuera”. En este sentido, podemos considerar que la mención que hace Lafone al conflicto por las tierras –cuestión en la que no parece depositar interés especialmente- puede estar relacionada a su vínculo con una figura de autoridad entre los amaicheños. Trataremos este aspecto más detalladamente en el capítulo siguiente.

Al igual que sucede con muchos de sus contemporáneos, los intereses de Lafone no se restringen a los aspectos arqueológicos sino que abarcan una amplia gama de facetas entre las que se incluye el folklore del lugar. En otro de sus trabajos, en el que relata una expedición a las huacas de Chañar-yaco en Catamarca (1891), Lafone cuenta que viaja acompañado de tres individuos, uno de los cuales será más tarde referenciado por Lafone como *indio viejísimo* al hacer mención del relato que este último le ofrece sobre el Yastay<sup>59</sup>. Es decir, al tratar sobre una creencia local particular, y tal vez legitimando la voz de quien le relata esta historia, Lafone explicita el carácter indígena del relator. Esto pone de manifiesto a su vez el marcado interés de Lafone en estos relatos, de hecho dice al respecto:

Este folk-lore es siempre de mucho interés para mí y nunca dejo de apuntar todo lo que recojo de boca de los viejos, porque luego no quedará ni la tradición de estos usos y costumbres (...) No se crea que todo esto se oye y se aprende como quien pasa en un tren. El criollo se recela mucho del forastero, porque cree que pregunta para burlarse de estas cosas, y lo que nos les entra por nada es aquello del interés arqueológico o histórico. A mí me cuenta algo porque ya se han convencido de que <<soy curioso>> y que me <<gustan estas cosas>>, y esto me vale. (1891:356)

Aquí volvemos nuevamente a las ambiguas clasificaciones y se menciona a la población como criolla. De todos modos, es interesante reflexionar sobre este recelo que destaca Lafone en cuanto al relato de creencias y tradiciones locales, ya que también nos está diciendo algo sobre las relaciones que los pobladores locales establecen con los foráneos que se interesan en estas cuestiones.

Por último, concentrándonos en el ámbito del Folklore específicamente, el *Cancionero Popular de Tucumán* de Juan Alfonso Carrizo (1937), dice en su introducción sobre la

---

<sup>59</sup>El Yastay es una deidad asociada a la protección del ganado, y será mencionada en repetidas ocasiones en las recopilaciones realizadas por los maestros de escuelas rurales para la Encuesta Folklórica de 1921, como veremos más abajo.

población tucumana: “Casi todos los habitantes son de raza blanca; hay escaso número de mestizos; tipos racialmente autóctonos no he visto, y ninguna estadística los menta.” (1937:11). En esta misma sintonía, al hablar de Amaicha se refiere a este como un pueblo “formado en gran parte por mestizos, descendientes por un lado de los indios que en 1665 fueron *definitivamente extrañados* y por otro de los españoles, que les abatieron su natural fiereza.” (1937:244-245. El resaltado es nuestro). Vemos entonces cómo se destaca el supuesto vaciamiento histórico de indígenas en la región, pero además, se realza la pureza de la raza blanca en esta provincia. Esto a la vez lleva una implícita sobrevaloración de la ascendencia europea en esta consideración que hace Carrizo sobre una población formada por mestizos. Sin embargo, en el mismo *Cancionero*, al hablar sobre la recolección de cantares antiguos y la facilidad que ha tenido para acceder a los mismos en Tucumán, dirá que “El hombre de ascendencia indígena no sabe décimas; solamente sabe coplas y eso cuando llega a saber algo” (1937:249). Por último, y como citamos en el capítulo 3, al hacer referencia a Ramón Cano –que como ya vimos, guía y acompaña a Carrizo en su paso por los valles- lo menciona como *Guaitina*, voz explicada en el mismo *Cancionero* como de origen calchaquí o cacano, que significa jefe o cacique principal. Y no sólo eso, sino que además Carrizo dice:

Ya he dicho, al estudiar a *los indios de la parcialidad de Amaicha*, que don Ramón Cano es hoy el *Guaitina* de la comunidad, porque además de ser un hombre de cultura, tiene dotes personales que lo hacen ser el consejero y alentador de este pueblo, formado en gran parte por mestizos... (1937:244. El resaltado es nuestro)

Entendemos que estas breves citas del *Cancionero* de Carrizo nos permiten explorar la diversa manera en la que estas recopilaciones folklóricas intentan por un lado responder a un ideal hegemónico de nacionalidad blanca y europea, pero a la vez dejan asomar heterogéneas voces que nos permiten rastrear lo indígena en estas poblaciones. En este sentido, en la misma frase en la que se habla de *indios* y se hace referencia a un vocablo indígena como lo es el de *Guaitina*, se destaca luego a la población amaicheña como mestiza. Al mismo tiempo, podemos comenzar a pensar las cargas de sentido depositadas sobre lo indígena, cuando es que se lo menciona de alguna manera: al decir que el hombre

de ascendencia indígena no sabe décimas, se destaca al mismo tiempo que con suerte llegan estos hombres a saber algo.

Siguiendo la línea de los trabajos folklóricos y retomando a otra de las figuras destacadas en este campo, aunque avancemos un poco más en el tiempo y abarquemos la segunda mitad del siglo XX, resulta útil mencionar algunos aspectos del trabajo de Augusto Raúl Cortazar<sup>60</sup>, *Andanzas de un folklorista* (1964). Si bien se trata de un contexto político y académico distinto, nos interesa destacar algunos pasajes que comparten con los trabajos revisados anteriormente una apreciación ambigua sobre las poblaciones que estudia. En este trabajo, al hablar sobre la investigación de campo y el contacto del folklorista con los lugareños, se dice: “La gente que allí encuentra es aparentemente replegada, parsimoniosa, tal vez un poco hosca, pero cordial cuando se logra desvanecer *su desconfianza instintiva*.” (1964:20, El resaltado es nuestro). Esto, de alguna manera también presente en los recortes del trabajo de Lafone Quevedo (1891), nos permite pensar en las cargas de sentido depositadas sobre estas creencias y tradiciones tan íntimamente ligadas a la identidad local, y nos muestra una actitud cuidadosa y hasta de ocultamiento por parte de los pobladores locales por temor a la burla. Por otra parte, en este mismo trabajo de Cortazar (1964) encontramos las apreciaciones que, como folklorista, tiene sobre estos sujetos:

Han quedado al margen del tiempo y su propio aislamiento los ha salvado. Sufren el olvido, más evitan el aniquilamiento. En ellos se advierte que viven una etapa retrasada, pero normal, dentro del proceso de su evolución. Lugares así son para el viajero verdaderos oasis... (Cortazar 1964:26)

Esta concepción algo estática sobre la vida de esas poblaciones contemporáneas impregna el espíritu de “rescate” de los emprendimientos folklóricos que contextualizamos al iniciar este capítulo. Nos permite también problematizar la concepción sobre las poblaciones indígenas: ¿aniquiladas o salvadas por el aislamiento? En relación a los quilmes, “aquellos indios que (...) vendieron caros, al conquistador blanco, su vida y sus destinos” (1964:50)

---

<sup>60</sup> Augusto Raúl Cortazar fue Profesor en Letras, Abogado, Bibliotecario y Doctor en Filosofía y Letras. Es reconocido por sus contribuciones al Folklore, publicando numerosas obras al respecto entre las cuales se encuentran bastas contribuciones sobre el folklore Calchaquí.

Cortazar dice: “En Quilmes, el originario Quilmes de los valles calchaquíes catamarqueños, solo quedan las ruinas de su población, las murallas de piedra de su fortaleza” (1964:51). Sin embargo, no deja de preguntarse sobre “los viejos quilmes” si “¿De ellos y de la gran familia calchaquí no quedará sangre en las venas de los que aquí viven?” (1964:53). En busca de una respuesta, nos relata parte de su trabajo de campo: “Observando en torno, llegó a parecerme que aquellos indios han tomado desquite de su derrota imponiendo su ley en los géneros de vida de sus remotos descendientes mestizos” (1964:56).

Por un lado, entonces, se reconoce una suerte de herencia cultural en prácticas y modos de vida contemporáneos tales como las construcciones de vivienda, el uso de morteros de piedra, el consumo de coca, el uso de ojotas. No obstante, la herencia biológica parece haber tenido un tono bastante distinto: los pobladores contemporáneos de Quilmes son, sin lugar a dudas, mestizos.

Por último, quisiéramos destacar un aspecto en relación a las producciones académicas sobre el Valle Calchaquí en el período de fines de siglo XIX e inicios del XX, y en específico las referidas al Folklore, para pensar en la compleja articulación de diversos discursos oficiales en torno a esta población. Según lo trabaja Oscar Chamosa (2008, 2012), la proliferación de estudios folklóricos en el Valle Calchaquí estará íntimamente ligada a la política y cultura propia de la industria azucarera del Noroeste Argentino. Lo que se destacará principalmente es el cercano vínculo que un grupo de estos industriales establecerá con proyectos vinculados al folklore y la educación, específicamente, financiando los trabajos de diversos folkloristas y etnomusicólogos entre quienes encontramos nuevamente a Juan Alfonso Carrizo. Esto queda evidenciado en el proyecto de ley, finalmente aprobado, presentado por un grupo de senadores entre quienes encontramos de hecho industriales azucareros –como Prat Gay y Rougés-. Esta ley, aprobada en la sesión del 4 de noviembre de 1935, otorga financiamiento a Carrizo para culminar su tarea de “salvar el patrimonio espiritual” de Tucumán<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Diario de Sesiones de la cámara de Senadores de Tucumán del 4 de noviembre de 1935. Consultado en el Archivo de la Legislatura de Tucumán.

La figura que Chamosa (2008, 2012) toma como emblema de esta compleja articulación entre política, industria azucarera y folklore en el noroeste argentino es la de Ernesto E. Padilla, a quien no es menor destacar vimos en el capítulo anterior cercano a la persona de Ramón Cano en Amaicha del Valle. Ernesto E. Padilla, además de ser gobernador de Tucumán entre 1912 y 1916, es un empresario azucarero que se relaciona de manera muy especial con diversos aspectos culturales de la región. Más significativamente, entre 1920 y 1940 se vinculará con un grupo de industriales azucareros y políticos conservadores de influencia en el Ministerio y Consejo nacionales de Educación, así como en la Universidad Nacional de Tucumán. Esta red liderada por Padilla “facilitará su plan de crear un corpus de folklore nacional que enfatiza al noroeste, al Valle Calchaquí en particular, como el centro de la auténtica cultura argentina” (Chamosa 2008:100)<sup>62</sup>. Otro aspecto destacado por este autor es la manera en que, con la intención de obtener medidas estatales de protección a la industria azucarera nacional, los empresarios del noroeste argentino presentarán a esta como una “industria blanca”. Hay aquí de fondo un debate sobre la explotación de los trabajadores en esta industria, oponiendo a la explotación de “razas inferiores” por la industria azucarera en Brasil y Cuba, el carácter supuestamente blanco y criollo de los trabajadores del NOA. La metáfora de la industria blanca, entonces, estaría haciendo alusión a la etnicidad de sus trabajadores (Chamosa 2012).

Todo lo mencionado anteriormente debe servirnos para destacar que en el contexto analizado resulta difícil separar el discurso del Estado, el de diversas elites y el discurso académico, ya que uno y otro se alimentan mutuamente y confluyen en la construcción hegemónica de lo que debería entenderse por nacional o autóctono y en la manera de considerar a las poblaciones indígenas, mestizas o criollas. Esta es, de todos modos, una construcción contradictoria en la que el lugar asignado a lo indígena pasa de la intencionada omisión o negación a la mención pormenorizada o descalificada, con ambiguas

---

<sup>62</sup> Cita completa en inglés: “Padilla led a powerful clan of sugar industrialist and conservative politicians from the northwest, which had direct control over the Ministry of Education, the National Board of Education, and the University of Tucumán. This structure facilitated Padilla’s plan to create a corpus of national folklore that emphasized the northwest, the Calchaqui valley in particular, as the center of authentic Argentine culture.” (Chamosa 2008:100)

combinaciones de ambos casos en repetidas ocasiones. En estos aspectos, hemos separado analíticamente el discurso académico del estatal pero insistimos en que son parte de un mismo movimiento. Clara expresión de lo dicho es la realización misma de la Encuesta Folklórica que analizaremos a continuación, en la que confluyen tanto los elementos del discurso académico del Folklore que trabajamos más arriba, como lo relativo a las políticas explícitas del Estado que, a través del Consejo Nacional de Educación (CNE), guían la elaboración de dicha Encuesta.

### **EL ESTADO TAMBIÉN CLASIFICA: DISPOSITIVOS Y VOCES ESTATALES SOBRE EL VALLE CALCHAQUÍ**

La población india marcha rápidamente a su desaparición, ya sea por confundirse con la civilizada o porque los claros que deja la muerte no alcanzan a ser llenados por las nuevas generaciones. (Segundo Censo Nacional de Población, 1895, tomo II:50)

Tal como presentamos en el capítulo 3, a través de instituciones como la escuela pública, sus representantes en Amaicha y la *elite intelectual* foránea, el Estado comenzará también a tener presencia local de manera muy peculiar en los aspectos culturales e identitarios. Es decir, generando clasificaciones y modos de denominar a la población local, así como también impartiendo cargas de sentido en relación a la historia de los amaicheños en particular y a las valoraciones en relación a lo indígena en el contexto nacional de la época que vimos más arriba. En este marco podemos pensar los dispositivos estatales presentados anteriormente, los Censos Nacionales de Población (1895 y 1914 para nuestro período de estudio) y la Encuesta Folklórica (1921). Estos nos acercan de diversas maneras a las concepciones estatales relativas a la composición de la población del territorio argentino en general, así como también a las clasificaciones oficiales predominantes sobre las poblaciones vallistas y sobre los amaicheños en particular.

En cuanto a los Censos de 1895 y 1914, revisaremos algunos aspectos del primero de ellos para Amaicha del Valle y rescataremos elementos generales de ambos que nos permitan terminar de enmarcar en el contexto nacional de la época este discurso oficial sobre la población indígena de los Valles Calchaquíes que nos propusimos analizar a lo largo de este capítulo. En este sentido, tal como propone Hernán Otero (1997/98), es importante

destacar que “el aparato estadístico actuó definiendo matrices mentales y discursivas que desempeñaron un papel simbólico importante en la creación y difusión de una determinada imagen de la sociedad y de la Nación.” (1997/98:124). Para la Argentina, al momento de considerar los Censos Nacionales de Población –en este sentido, ya desde el primero realizado en 1869- y a la luz de lo desarrollado en las páginas precedentes, resulta fundamental tomar en consideración el hecho de que, con el objetivo de borrar cualquier reminiscencia colonial, cuestiones como la raza o el color de la piel pasan a un segundo plano en el análisis de los resultados de los censos y de hecho desaparecen totalmente de las grillas para ser de alguna manera reemplazadas por una perspectiva orientada hacia la nacionalidad o extranjería de las personas y su ocupación. Esto es lo que Otero (1997/98) denomina como la “desaparición estadística” de los indios, que acompaña las acciones militares las campañas al “desierto”.

De esta manera, haciendo un repaso por las cédulas censales correspondientes a Amaicha del Valle para 1895 observamos que casi la totalidad de los censados son denominados Argentinos –salvo contados casos identificados como Bolivianos-, entre ellos la mayoría tucumanos. En cuanto a las ocupaciones, predominan las de criador, labrador, costurera y telera. A este respecto es interesante mencionar que algunas ocupaciones encontradas minoritariamente y que difieren de las mencionadas anteriormente son de sujetos que provienen de otras provincias, principalmente Catamarca: entre aquellas ocupaciones encontramos carpinteros, jornaleros, comerciantes, medicina. Esta clasificación de los individuos según su nacionalidad y provincia de origen y su ocupación, nada nos puede decir en relación a su lugar en la vida amaicheña, nada nos revela en cuanto a la pertenencia o no pertenencia a una comunidad –si es que existe como tal-, nada nos indica sobre las relaciones establecidas entre estos individuos.

Algunas de las cuestiones que fuimos relevando a lo largo de los capítulos anteriores, como la existencia de una autoridad local identificada sea como cacique o como presidente de la comunidad o la ambigua referencia a tradiciones indígenas no pueden ser rastreadas en un Censo confeccionado de esta manera. Por ejemplo, apellidos referenciados en capítulos anteriores a personas identificadas como caciques, como lo son Ayala, Pastrana, Mamani,

aparecen en reiteradas ocasiones en las cédulas censales: sin embargo, nada podemos saber sobre estos sujetos en términos de adscripciones o autoadscripciones identitarias bajo el manto homogeneizador que destaca como relevante en este aspecto la nacionalidad. Encontramos en este censo a un Agapito Mamaní de 6 años de edad, que podemos estimar sea el mismo Agapito que en la década de 1930 es cacique. Asimismo es censado Timoteo Ayala, quien ha sido mencionado como cacique para este período. Timoteo tiene entonces 33 años y es identificado en cuanto a su ocupación como “Emp. Pub.” o “Emp. Pol.”, cuestión que dada la abreviación empleada y no hallándose en todo el Censo correspondiente para Amaicha otro caso similar, nos fue imposible descifrar con precisión. Si bien sabemos que una vez instalado el Juzgado de Paz en Amaicha –en 1906- Timoteo ha sido Juez de paz suplente, esta identificación para 1895 puede estar haciéndonos referencia a alguna tarea similar desempeñada aunque la dependencia estatal correspondiente no tuviera oficina instalada en la Villa de Amaicha aún, en el caso de que la abreviatura deba interpretarse como “Empleado Público”. Si en cambio lo pensamos como “Empleado Político”, puede ser indicador de su rol de autoridad local, ya que contamos con referencias de que Timoteo ha sido cacique. Se trata de todos modos de meras hipótesis, siendo altamente llamativo además que esta calificación sobre la ocupación no la hemos encontrado para ningún otro caso en Amaicha del Valle en este Censo. Otra cuestión no menor es que Timoteo sabe leer y escribir, cuestión no generalizada entre los censados, y además posee bien raíz: son contados los individuos que en Amaicha tienen esta característica para el Censo de 1895.

Yendo hacia las consideraciones generales sobre estos dispositivos censales, encontramos cómo se refuerza el ideal pretendido de homogeneidad sobre la población argentina, ideal asociado a las ideas de civilización y progreso. Pero esto no sólo aparece en el análisis de los resultados del Segundo Censo Nacional de Población (1895), sino también en el análisis histórico de la composición poblacional del territorio argentino. Haciendo referencia a los tiempos de la Independencia, encontramos que:

En tres siglos de contacto con los españoles, la raza indígena había terminado por someterse al imperio de la civilización y sus representantes comenzaban a

confundirse con el elemento caucásico al que llegaban con más o menos rapidez, bastando dos o tres generaciones para que los descendientes de la cruce de español e india se confundieran por completo con los españoles puros (Segundo Censo Nacional de Población, 1895, tomo II:43)

En esta misma sintonía, en el estudio sobre los resultados de este censo la única consideración que se hace en cuanto a las razas es para hacer mención de los extranjeros, distinguiendo la raza latina-hispana de otras como la anglosajona, germana, eslava, etc. Aquí puede apreciarse nuevamente el ideal de raza blanca sobre la población argentina, ya que se considera que “Habiendo llegado al país desde 1857 dos millones y medio de europeos, y contando hoy la República con cuatro millones de habitantes, se comprende que casi la totalidad de la población pertenece a la raza blanca” (Segundo Censo Nacional de Población, 1895, tomo II:46)

Sin embargo, nos interesa detenernos en esa “casi totalidad”, para ver de qué manera se mencionan otros componentes étnicos en la población argentina. Al momento de describir a las razas asiática y negra de África se minimiza su componente, cuestión reiterada para hablar de la raza indígena: “Quedan, sin embargo, principalmente en la provincia de Corrientes, en Salta y Jujuy y en el territorio de la Pampa, algunos últimos representantes de las razas aborígenes, puras, aunque ya completamente sometidas a la civilización” (Segundo Censo Nacional de Población, 1895, tomo II:46). A este respecto, y retomando el análisis de Otero (1997/98) vale la pena mencionar que la concepción del indio que está actuando es la que lo asocia al “desierto”, la frontera, los espacios que quedan fuera del dominio de la “civilización” y por ende fuera del control del Estado. Desde esta perspectiva, “aquellos que sobreviven a la Conquista del Desierto y son incorporados a los territorios controlados por el Estado, dejarán de ser indios para el aparato estadístico” (Otero 1997/98:134).

La justificación de la innecesaria incorporación de la cuestión de la raza en un país pretendido homogéneo en términos étnicos, blanco y europeo, se reafirma en el Tercer Censo Nacional de Población (1914):

Las preguntas sobre el color o la raza de los habitantes, y el lugar de nacimiento del padre y de la madre del empadronado, que consigna el Censo de los Estados Unidos, no tienen importancia para nosotros, porque, felizmente, ni tenemos las cuestiones sobre la raza que a ellos tanto preocupan, ni nuestras raíces étnicas son todavía tan profundas que nos impongan la necesidad de investigar el origen de los extranjeros que habitan nuestro territorio (1914, Tomo 1, pág. 41)

Sin embargo, hemos visto también en los fragmentos citados del Censo de 1895 que, aunque pormenorizada o minimizadamente, la mención a las poblaciones indígenas se hace presente. Es decir que, al mismo tiempo que se intenta reafirmar el carácter homogéneo y blanco de la raza argentina, y a pesar de no haber sido incluido este como un ítem en las preguntas a los censados, la referencia a las poblaciones indígenas aparece de alguna manera: ya sea para alabar los avances de la “civilización” que gana esos territorios al “desierto”, o bien para de alguna manera transmitir un mensaje “tranquilizador” que asegura que dichas poblaciones están en vías de desaparición.

### **La encuesta folklórica de 1921**

La Encuesta Folklórica debe ser considerada, al igual que las producciones académicas revisadas anteriormente, en el contexto de su época. Impulsada por el entonces vocal del Consejo Nacional de Educación (CNE) Juan P. Ramos, La Encuesta de 1921 se propone recuperar una tradición que se consideraba en peligro de extinción ante el avance del cosmopolitismo y la inmigración imperante en las ciudades. Inspirada en las ideas expuestas por Ricardo Rojas en *La restauración nacionalista* (1922) en el sentido de recuperar la “verdadera” conciencia nacional y la fisonomía del ser argentino, la Encuesta recopila a puño y letra de los maestros y directores de las escuelas nacionales creadas en las provincias con la mencionada Ley Láinez diversos elementos de la tradición oral de los pueblos del interior, erigidos entonces como depositarios de lo autóctono (Blache 2002, Bocco 2009). De esta manera, la Encuesta se insertará en el proyecto político-ideológico de la época, como vemos en la presentación de la misma: “Creo innecesario esclarecer la importancia de esta compilación que aspira –hecha por primera vez en forma tan vasta- a desentrañar en el presente algunos de los recuerdos o tradiciones que nos ha dejado el pasado de nuestra nacionalidad” (Ramos 1921:6). En esta misma sintonía se expresa en el

documento escrito por De Ugarriza Aráoz: “En ciertas regiones de la República un investigador puede recoger *los ecos del pasado* que aún perduran en forma de tradiciones, cuentos, poesías, música popular, etc.” (De Ugarriza Araoz 1925:11. El resaltado es nuestro.)

Además del contexto general, la fuente debe ser considerada dentro del marco de las producciones del Folklore, que hacia principios de siglo XX centra su mirada en el interior del país y más concretamente en la vida rural, emprendiendo una empresa de rescate que suponía la recolección de elementos de la tradición oral de estas poblaciones. Así queda expresado en el proyecto presentado por Ramos al CNE: “Creo que el Consejo podría recoger, por intermedio de sus escuelas de la ley Láinez, todo el material disperso del folklore, de poesía y de música, que está en vías de desaparecer de nuestro país por el avance del cosmopolitismo”. (Ramos 1921:6)

Este es el marco en el que tomará forma el proyecto de la Encuesta, el procedimiento para su realización fue el llamado a concurso a través del CNE para que aquellas escuelas que quieran “colaborar en esta obra nacional” recojan el material de la tradición oral, el cual se detalla debe ser “marcadamente antiguo” (De Ugarriza Araoz 1925:5). Sabemos a través del documento escrito por Aráoz (1925) que se establecieron en un esquema bastante preciso los criterios de clasificación del material a recabar, a saber:

- I) Creencias y costumbres: creencias y prácticas supersticiosas, costumbres tradicionales.
- II) Narraciones y refranes: tradiciones populares, leyendas, adivinanzas, etc.
- III) Arte: poesías y canciones, danzas.
- IV) Conocimientos populares.

Los maestros se apegaron a las directivas de recopilación con mayor o menor rigurosidad, pero en líneas generales los títulos que señalan el tema a desarrollar siguen los parámetros propuestos e incluso en algunos casos se observa una puntuación por ítems según la grilla preestablecida para la Encuesta. Entre los temas más recurrentes encontramos: supersticiones y creencias, curanderismo, baile, música, poesía, costumbres tradicionales,

adivanzas y canciones. En ocasiones contamos con descripciones bastantes detalladas, en otros casos las descripciones son más breves o se limitan a la transcripción del relato. En algunos casos, incluso, los escritos de los maestros parecen reproducir manuales escolares al describir y graficar la flora y la fauna, por ejemplo. Esto indica que el origen de los escritos es diverso y heterogéneo, y que junto a la transcripción de lo relatado por algún “informante” entran en juego conocimientos y elementos adicionados por los propios maestros. En algunas de las carpetas encontramos el detalle del nombre y edad del narrador, cuestión esta pedida formalmente en las *Instrucciones* (1921) pero no siempre respetada. Sobre este punto es interesante destacar que, entre los narradores que fueron detallados en algunas carpetas, encontramos a Timoteo Ayala, a quien mencionamos anteriormente como cacique para los inicios del siglo XX y vimos también cercano a Lafone Quevedo en su estadía en Amaicha.

El material de la Encuesta se encuentra organizado por carpetas numeradas, en las que se detalla el nombre del maestro, la escuela y su ubicación. Concentrándonos en el área geográfica de nuestro interés, hemos seleccionado las carpetas referidas a escuelas ubicadas en Amaicha del Valle y lugares aledaños<sup>63</sup>. En estas recopilaciones y a través de la heterogénea voz de los maestros podemos poner en tensión la voz del discurso oficial sobre la población de Amaicha, entrecruzando las directivas oficiales de parte del CNE en relación a la realización de la Encuesta y las clasificaciones oficiales que de alguna manera intentan establecer a priori el carácter de esta población, por un lado, con las prácticas y costumbres que encontramos detalladas en la Encuesta, por otro. En este sentido, podemos destacar el carácter diverso de la fuente analizada concentrándonos en la voz de los maestros que, más allá del marco oficial en el que se inscriben sus recopilaciones, nos permiten poner en tensión la clasificación oficial sobre la población amaicheña viendo de qué manera cada maestro nombra y describe a la población local, sus prácticas y

---

<sup>63</sup> Se revisaron las carpetas correspondientes a: escuela N° 10 de Amaicha del Valle, escuela N° 5 de Amaicha del Valle, escuela N° 50 de Los Sazos, escuela N° 27 de Quilmes, escuela N°62 de El Molle, escuela N° 158 de La Cañada y escuela N° 217 de Calimonte. Esta última carpeta contiene información general sobre los Valles Calchaquíes, entre lo que encontramos referencias específicas a Amaicha. No es menor mencionar que el maestro que realiza esta recopilación, Adrián Canelada, ha sido premiado por su tarea por el CNE. Canelada es, además, uno de los personajes que aparecerá vinculado a la *elite intelectual* en Amaicha, por su tarea como maestro y director de escuelas aledañas y en Amaicha específicamente vinculado a la Biblioteca local.

costumbres, y cómo entra en juego entonces la mención/omisión de lo indígena en cada caso en particular.

Hemos consultado también, como fuentes complementarias, y a los fines de enriquecer el trabajo con la Encuesta, una serie de documentos presentes en el Catálogo de la Encuesta como son la *Advertencia* y los *Antecedentes*, escritos por Ricardo Rojas (1925) y Manuel de Ugarriza Aráoz (1925) respectivamente, así como las *Instrucciones a los maestros* redactadas por Juan P. Ramos y Pablo A. Córdoba presentes en el folleto *Folklore argentino* (1921) editado por el CNE<sup>64</sup>.

Retomando las consideraciones elaboradas desde el CNE entorno a la realización de la Encuesta, comenzamos a pensar en las concepciones que a priori se establecen en relación a la población destinataria de la misma. Estas poblaciones, en las palabras del propio Aráoz citadas anteriormente, son consideradas depositarias de un “eco del pasado lejano” más que como viva y dinámica realidad que pone en práctica los elementos de la tradición oral que se propone recolectar. Esta concepción algo estática sobre la población resulta similar a la analizada más arriba en relación al trabajo de Cortazar (1964). Las directivas oficiales hacia esta tarea de recolección a través de la Encuesta nos invitan a considerar que no sólo se intentaba salvar del olvido una tradición que se creía amenazada, sino que además -y de antemano- se establecía que tanto el material a ser recolectado como la población pertenecen en cierto modo al pasado, ese que se buscaba rescatar o construir como pasado nacional, pero sin dejar un lugar claro para esta población en el presente. En este sentido, tanto los escritos que oficialmente circularon a modo de instrucciones hacia los maestros como las concepciones que desde dicho material se impartían constituyen factores que marcan en alto grado el trabajo posterior de los maestros, el cual constituye la fuente principal de nuestra consulta en la actualidad.

### **Rastreando las “tensiones clasificatorias”**

---

<sup>64</sup> Tanto la *Encuesta Folklórica* como el *Catálogo* y el folleto *Folklore Argentino* se encuentran en la Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INALP) en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Explorando lo que podemos considerar como “tensiones clasificatorias” en la Encuesta, hemos ido rastreando los modos directos o indirectos de denominar a la población local. En líneas generales, al escribir sus informes los maestros establecen una distancia con respecto a la población que se describe y se emplean calificativos generales que no especifican una identidad étnica –“los pobladores” o “la gente de este lugar”, por ejemplo-. Sin embargo, encontramos también otros elementos que de alguna manera nos permitían leer entre líneas posibles indicios de las denominaciones étnicas que se omitían literalmente, como son el empleo de ciertas palabras, la descripción de determinadas prácticas, o incluso modos denominar a la población que de alguna manera nos dicen algo sobre estas “tensiones clasificatorias” de las que venimos hablando. Un ejemplo bastante peculiar resultó ser la recurrencia de la palabra “calchaquíes” para nombrar a la población. En el informe de Jesús N. Nieto, encontramos la palabra aborígen tachada y sobre ella la palabra calchaquí al describir que: “En la mayor parte de las jintes de la localidad de origen ~~aborígen~~ calchaquí, no temen a las armas de fuego; porque opinan que [la] bala está destinada” (Nieto J. 1921:25)

Podemos pensar, por un lado, que la palabra calchaquí estaría cargada justamente en esta época y en el contexto en el que se está utilizando, de alguna connotación étnica. Pero al mismo tiempo, esta palabra podría resultar de alguna manera una desmarcación para reemplazar la clasificación directa como aborígen de una población a la que no se puede o no se debe denominar como tal. Leyendo entre líneas entonces los escritos de la Encuesta, podríamos considerar que hablar de calchaquíes resultaría más cómodo y más aceptable que hablar de aborígenes –aunque esto no quita que esta última palabra aparezca en algunos informes<sup>65</sup>. Por ejemplo, en el informe de Adrián Canelada (1921) encontramos la mención a lo indígena en la descripción sobre la población, aunque el vínculo es ambiguo en relación a la población contemporánea:

Los habitantes *son descendientes de indígenas y cuando no, de españoles*. El tipo en general es serio, respetuoso y de hablar quedo, como quien envuelve un misterio en

---

<sup>65</sup> Vale la pena mencionar que el término *calchaquí* ha adquirido diversos sentidos en la historia de los Valles Calchaquíes, entre imposiciones y reapropiaciones. Para profundizar en el tema ver: Giudicelli, C. y Boullosa, M. (2005).

sus palabras. La timidez, sobriedad e independencia les son particulares. *Las razas aborígenes fueron los Quilmes y los Calchaquíes*, cuyas historias y costumbres son conocidos de la historia. Bravos, guerreros, desconfiados y laboriosos, han dejado rasgos tradicionales escritos en estos lugares, de su temperamento y de su cultura, en los vestigios de sus viviendas siempre tendientes a elevarse sobre las escabrosidades de suelo como se observa en las lomas de Fuerte Quemado (Catamarca), en las faldas y quebradas de Quilmes, El Paso, Las Cañas, Talapaso, Rincón de Quilmes y Fuerte Viejo, mostrando haber sido grandes centros de población esta última, conocida hoy por Ruinas de Quilmes, y en todas las quebradas de una y otra sierra que cierran este anchuroso valle (...) es el valle un verdadero semillero de antigüedades, donde en cualquier parte se oye decir que se han hallado ollas, tazas, ídolos, momias, sepulturas, urnas cinerarias consistentes en ollas colosales, todo trabajado primorosamente en barro cocido, en cuyo trabajo eran aquellos indios habilísimos artífices (1921:124-125. El resaltado es nuestro).

Por un lado entonces, se reconoce que los habitantes contemporáneos “son descendientes de indígenas”, y se hace referencia concretamente a los antiguos Quilmes y Calchaquíes. Sin embargo, lo que parece quedar de aquellas “razas” de bravos guerreros son “vestigios” o “rasgos tradicionales” evidentes tan solo en el registro arqueológico. Una vez más, como veíamos más arriba al revisar algunas producciones académicas, si bien se reconoce la descendencia aborígena, esta se diluye de alguna manera en su presencia contemporánea, reducida a vestigios arqueológicos. De todos modos, consideramos que el reconocer una herencia cultural –aunque sea en forma de “vestigios” y “antigüedades”- permite trazar una vinculación que en términos de adscripciones identitarias no es explícitamente reconocida.

Otros indicios que entendemos nos hablan de las configuraciones identitarias de los pobladores los hemos encontrado a través de algunas palabras presentes en canciones, poemas o refranes transcritos por los maestros. De más está decir que esta descripción está en consonancia con otras analizadas anteriormente, donde el pasado indio es evocado como heroico o destacado por sus habilidades entonces evidentes en el registro arqueológico. Sin embargo, nuevamente, la vinculación con la población contemporánea no deja de ser confusa. Miguel y Ramón Cano (1921b) incluyen repetidas veces palabras como “coca” y “chicha”, presentes en los versos locales. Las referencias al alcohol, el tabaco y el “coquear” también son reiteradas al describir prácticas rituales bajo el calificativo de

supersticiones o ceremonias especiales. En algunas ocasiones encontramos palabras de origen quechua que son traducidas por los mismos maestros en su registro; por ejemplo, la palabra *manancancho* se explica con una cita al pie: “Palabra quechua que emplean con frecuencia para significar no hay” (Cano 1921b:20). De manera similar, en la misma carpeta encontramos la palabra *uchzutas* explicada en cita al pie su traducción a “ojotas”. La vigencia de palabras de origen quechua también es destacada en los informes de Adrián Canelada (1921), que como vimos anteriormente, también menciona la ascendencia indígena de los pobladores:

La lengua de estos indígenas era la quichua y de su procedencia se conservan muchos nombres de lugares tales como Yasyamayo: (mayo es río, y yasyar, labrar), luego Yasyamayo significa río de labrar. Tío-Punco: (Tío es avena, punco, puerta) luego Tío Punco quiere decir Puerta de Avena. Cara-Punco: cara, cuero; punco, puesta. Puesta de cuero. Chañar-Punco: puesta de Chañar (1921:126)

### **Supersticiones y brujería**

Por su parte, en las ocasiones en que se describen detalladamente prácticas y costumbres definidas por los maestros como supersticiones o creencias y prácticas exóticas hallamos datos que merecen una mención especial. En ellas consideramos que podíamos encontrar elementos que hacen a las propias configuraciones identitarias de los sujetos descriptos en estos manuscritos, y problematizar entonces el modo en el que los maestros las describen en la Encuesta. Hemos revisado más arriba qué es lo que se estaba diciendo desde la voz de algunos académicos que escriben sobre el Valle Calchaquí en tiempos más o menos contemporáneos a la realización de esta Encuesta, y específicamente en relación a la superstición que será también mencionada en los manuscritos de los maestros. En líneas generales, en las ideas imperantes desde las producciones académicas de la época y reflejadas en mayor o menor medida en las descripciones de los maestros, estas poblaciones no poseen religión sino superstición. Bajo este amplio calificativo, los maestros que escriben para la Encuesta incluirán prácticas y creencias que, si las consideramos desde nuestra perspectiva actual, podemos entender en realidad vinculadas a raíces indígenas. Prácticas y creencias que los maestros describen como herencia primitiva o en vías de

desaparición, pero que al ser reiteradamente descriptas nos insinúan que se encuentran en plena vigencia al momento de realización de la Encuesta.

El curanderismo y las prácticas para curar son un tema recurrente, descriptas en ocasiones a modo de supersticiones generalmente distinguidas como “relativas a fenómenos naturales”, “relativas a animales”, “relativas a plantas” y muchas veces seguidas de descripciones de brujería o hechicería. Al hablar del curanderismo Ramón Cano relata: “No emplean remedios de botiquín –que los detestan- sino hierbas y yuyos del campo de las que conocen muy bien sus propiedades.” (Cano 1921a:2). La brujería y hechicería aparecen entremezcladas en las descripciones de supersticiones, tanto en relación a las prácticas para curar como en cuanto a la procuración de enfermedades. En el primer caso, tal como vemos en las palabras citadas de Cano, lo llamativo para los maestros parece ser la ausencia de medicina y medicamentos tradicionales. Con lo cual, desde nuestra perspectiva actual no nos es difícil pensar estas prácticas dentro del marco de los conocimientos locales sobre medicinas y no necesariamente como brujerías.

En su informe, bajo el título de “Supersticiones relativas a fenómenos naturales” Rosario R. de Nieto describe:

Las personas de esta población *que aún conservan las costumbres y creencias indígenas* dicen que el eclipse total anuncia peste y el parcial guerra (...) Como los actuales narradores de esta región *conservan las costumbres y creencias primitivas* no es raro verlos guardar ciertas precauciones con las plantas y animales, para evitar pérdida y enfermedades en la familia. (Nieto R. 1921:2-3. El resaltado es nuestro)

Si bien en este caso se reconoce la raíz indígena de las prácticas y creencias descriptas, éstas no dejan de ser definidas y clasificadas como supersticiones. Por otra parte, mientras se relaciona lo indígena al pasado o antepasados de los pobladores contemporáneos, no se establece en ningún momento un vínculo claro de ese pasado con la población contemporánea que evidentemente conserva muchas de las prácticas descriptas.

### **Señaladas, topamiento y minga**

Otro elemento recurrente en los diferentes informes revisados son las descripciones de la señalada y los topamientos, relacionados generalmente con el carnaval. Rosario R. de Nieto

(1921) describe la señalada como juego de inicio del carnaval, vinculado al culto al dios del ganado Yastay y la diosa pachamama, y en diversos informes se detallan sus procedimientos. Los maestros Cano (1921b) la consideran como “otra costumbre que conservan de sus antepasados” y en ella describen una gran reunión en casa del puestero o estanciero, donde se sacrifican animales para el almuerzo compartido, siendo seguida la reunión de baile y canto por varios días. Encontramos también una serie de elementos que podemos entender de carácter ritual, donde se da a los animales a señalar coca, aguardiente y vino; además “la señalada termina con la simulación de un casamiento entre una cabra y un macho cabrío” que son adornados con hilos y lanas de colores (Pereira 1921:11). En los informes de Adrián Canelada (1921), la señalada es descrita dentro de las diferentes supersticiones que este maestro describe, en este caso puntualmente como “de las especies en general”:

En las señaladas, después de terminada la faena se juntan todos los pedazos de las orejas y colas y son depositadas en *la boca de un hormiguero*<sup>66</sup>, pensando que este procedimiento asegura una buena multiplicación de la hacienda. Otro procedimiento con igual fin es el de ponerle borlas de lana teñida en las orejas, especialmente a las cabras. También suelen efectuarse matrimonios de chivos con chivos; para esto, uno de los convidados a la señalada hace el papel de cura, otro el de sacristán y otros de padrinos; se obliga a los contrayentes a darse un abrazo, reciben su bendición y el permiso para procurar el aumento de la especie, se les coloca como insignia de matrimonio un collar lleno de borlas de lana de colores y después de casados se les despacha al campo cantándoles al son de la caja. Las señaladas en las faldas y cumbres de estas sierras son motivo de grandes fiestas amenizadas con vino, cantos, asados y machas. De esta suerte, ya templados los ánimos, los padrinos hacen hablar al chivo: “dígallo el chivo a la cabra, que él es de una palabra”. Y otras bromas parecidas, con lo que se divierten y festejan. (1921:134)

El topamiento es la ceremonia, también vinculada en los informes al carnaval, por la cual dos personas son unidas en lazos de compadrazgo. Ramón y Miguel Cano (1921b) describen detalladamente su procedimiento, que según vemos en el informe se sucede

---

<sup>66</sup> A partir de las referencias en las entrevistas orales podemos entender esta “boca de hormiguero” en realidad como el pozo cavado como boca para la ofrenda a la Pachamama.

conforme pautas establecidas de antemano. Damián Pereira (1921) la describe como un arreglo de antemano para hacerse compadres, en el que:

como de costumbre se colocan unos arcos de caña decorados con frutas y flores y los futuros compadres cantan y beben licor, avanzando cada uno con sus costes hasta *encontrarse (toparse)* en mitad de camino entre ambos arcos (Pereira 1921:11-14).

Sin embargo, más allá del procedimiento en muchas de los informes detallado, hemos encontramos de interés un elemento que en el informe de los maestros Cano se deja escrito sin profundizar demasiado, al concluir la descripción de la ceremonia diciendo que: “Casi todos los que se han topado este año vuelven a toparse en el carnaval siguiente de modo que casi todos son compadres y se respetan como tales” (Cano 1921b:26). Estas palabras, así como la recurrente presencia de los topamientos y la mención a los compadres en los informes, nos dan un indicio de que estamos ante algo más que una simple práctica conservada de sus antepasados, ya que la misma parece tener plena vigencia en la creación de lazos sociales entre las personas, los cuales podemos presumir impliquen ciertas reglas de comportamiento mutuo.

Por último, en relación a la minga, los maestros Cano la describen como “un acuerdo que tienen todos los pobladores de ayudarse mutuamente en las cosechas de uvas, maíz, trigo, a fin de evitar el pago en efectivo a personas que puedan hacer el trabajo.” (Cano 1921b:42). Tratándose de una costumbre que según estos maestros “poco a poco va perdiéndose en esta población, no obstante haber sido hasta hace muy poco de mucha práctica” (Cano 1921b:42) ellos encuentran su explicación principalmente en relación a la intención de evitar el gasto de dinero en efectivo. Al igual que con la señalada y los topamientos, siendo en todos estos casos prácticas plenamente vigentes –al menos la presencia recurrente en los informes revisados es muestra de ello- los maestros no dejan de vincularlas a una tradición heredada del pasado o en vías de desaparición.

Por último, un elemento no menor en relación a las configuraciones identitarias de la población de Amaicha en particular en la mención que hace Adrián Canelada (1921) a la Cédula Real otorgada a la comunidad indígena en 1716. Nos ocuparemos en el capítulo

siguiente de este documento en particular, por el momento debemos destacar la mencionada Cédula como un emblema político de la identidad de la comunidad de Amaicha en la actualidad (Isla 2009). Por el apego que este maestro tiene a las *Instrucciones a los maestros* (Ramos y Córdoba 1921) vemos que el relato sobre este documento es colocado bajo la clasificación “conocimientos populares”. Quien relata esta historia a Canelada es, nuevamente, Timoteo Ayala. Al describir los límites de la extensión territorial de los terrenos de la comunidad de Amaicha se dice que “De tiempos antiguos data la propiedad de estas tierras, hasta las cumbres Calchaquíes, a favor de los Amaychas, juntamente con la banda occidental del río, hasta las cumbres de la Sierra de Quilmes.” (Canelada 1921:296). A continuación, se menciona un conflicto en relación a la posesión de una porción de esos territorios:

Parece que arrendatarios del cacique indígena, valiéndose de añagazas para adquirir la propiedad de los terrenos de Quilmes (Finca El Bañado), que es la más rica y cuenta con más aguas. Apenas han podido rescatar los amaycheños la parte de tierra lindante al río por la derecha, donde también avanzó el arrendatario de los usurpadores, y que ocupaban con alfalfares, pues es el terreno regadío que tienen Calimonte y Tío Punco.

Hoy, toda la parte lindera de la playa la disputan desde el Chañaral hasta la altura del Hombre Muerto, los herederos de don Justino Rueda y don Timoteo P. Ayala, por trabajos que han realizado a favor de los comuneros. Como aquí está comprendido Tío Punco en él tienen pequeñas propiedades cerradas y campo abierto los Quiroga. *Por si pudiera ilustrar algo estos conceptos, o encerrara algún interés que yo no alcanzo, como mi voto curioso, tomo nota del documento llamado Cédula Real en donde consta la concesión hecha a los ascendentes de estos habitantes de Amaycha, Calimonte y Tío Punco.* (1921:296. El resaltado es nuestro)

Nos interesa destacar, por un lado, la alusión a la Cédula como legitimadora de la propiedad comunal de la comunidad de Amaicha frente al conflicto que se presenta ante los presuntos “usurpadores”. Subrayando entonces su desinterés personal en el asunto, Adrián Canelada decide transcribir el documento que le es relatado, como testimonio de la posesión territorial reconocida para la comunidad. En este aspecto, no es menor el hecho de que este conflicto por los territorios de El Bañado y Quilmes ha sido mencionado anteriormente por Lafone Quevedo, cuando escribe sobre su viaje de 1898 (Lafone Quevedo 1904), y que ha sido justamente Timoteo Ayala el relator también en aquella

ocasión. En ambos casos, tanto Lafone como Canelada, si bien hacen mención a este conflicto territorial, son cuidadosos en la manera de transcribirlo y toman cierta distancia con el mismo.

La aparición de este documento de 1716 en el marco de la Encuesta realizada en 1921 tiene entonces para nosotros una peculiar importancia, porque está haciendo referencia a la propiedad comunal de los territorios de la comunidad indígena y porque al ser en la actualidad un elemento cohesionador y evocativo de la identidad indígena, podemos considerar que su mención en 1921 nos dice algo sobre estas configuraciones identitarias que buscamos por detrás y entre líneas al tratar los manuscritos de los maestros.

### **El rol de los interlocutores: los maestros y las clasificaciones identitarias**

Finalmente, tanto en relación a los manuscritos de la Encuesta como en cuanto a otras fuentes más o menos contemporáneas que hemos consultado<sup>67</sup>, queremos destacar la relevancia de quién escribe y para quién lo hace al momento de mencionar u omitir la mención de los sujetos como indígenas. Así por ejemplo, en un escrito para La Gaceta de 1924, al hablar de la población de Amaicha el doctor Juan Heller relata prácticas y costumbres religiosas vinculadas a lo agrícola, social y mortuario que “revelan a las claras que tienen su raíz profunda en la tradición indígena más remota<sup>68</sup>” (Cano 1943:17). Resulta llamativa esta referencia más directa a lo indígena en relación a prácticas vinculadas a lo agrícola, como son la señalada o la minga, que en la Encuesta son calificadas como supersticiones o tradiciones en vías de desaparición. Podemos pensar primero entonces, al tratar las diversas fuentes que tenemos a nuestro alcance, quién está escribiendo y para quien lo está haciendo al momento de interpretar los modos en que se describe tanto a los amaicheños en particular como a la población vallista en general. En este sentido, mientras una persona que podemos pensar más o menos ajena a Amaicha, como el Dr. Juan Heller

---

<sup>67</sup> Nos referimos a las ya mencionadas fuentes complementarias, presentes en el *Catálogo de la Encuesta: la Advertencia y los Antecedentes*, escritos por Ricardo Rojas y Manuel de Ugarriza Aráoz respectivamente, y las *Instrucciones a los maestros* redactadas por Juan P. Ramos y Pablo A. Córdoba presentes en el folleto *Folklore argentino* (1921) editado por el CNE. También las obras citadas: *Supersticiones y leyendas* de Juan Bautista Ambrosetti (2001[1917]), el *Cancionero Popular de Tucumán* de Juan Alfonso Carrizo (1937) y la compilación realizada por Ramón Cano llamada *Amaicha del Valle* (1943).

<sup>68</sup> Del diario *La Gaceta* del 30 de marzo de 1924, firmado por Juan Heller.

escribiendo para *La Gaceta* en 1924, habla más directamente de lo indígena en sus escritos; en años muy cercanos y para otro público, los maestros que escriben para la Encuesta evitan –cada uno a su modo- la demarcación explícita de la población como indígena. ¿Será que las directivas del CNE en torno a la realización de la Encuesta y sus objetivos tienen algo que ver en esto? ¿Cómo entra en juego en la percepción de los maestros la visión hegemónica sobre la población vallista? ¿Es que no son indios, estos criollos?

Por otra parte, dentro de los informes revisados y en relación al lugar de los maestros entre la población que están describiendo, no podemos dejar de destacar la figura de Ramón Cano en Amaicha del Valle, a quién venimos viendo desde el capítulo anterior ocupando un lugar de notoria visibilidad local. Así es cómo él mismo define su tarea para la Encuesta: “Nos hemos puesto a la tarea de investigar, anotar y seleccionar material histórico y literario, que facilitará a conocer los usos, costumbres y grado de civilización de los pobladores de esta región, en sus diferentes etapas” (Cano 1921b:2). Podemos entonces destacar nuevamente otro aspecto que en el capítulo 3 comenzamos a delinear sobre esta “elite intelectual” foránea en Amaicha del Valle: su posicionamiento como voz “autorizada” para relatar la historia local. Algo parecido hemos visto cuando en el capítulo anterior revisábamos las publicaciones de Cano como corresponsal del *Diario La Gaceta* (Cano 1943). En esta compilación Cano incluye no solamente sus reportes realizados para el diario tucumano, sino también “algunos apuntes inéditos”, los cuales según lo revisado constan en parte de una ampliación de los manuscritos elaborados por el mismo Cano en el marco de la Encuesta Folklórica en 1921. Allí encontramos otra referencia a Ramón Cano realizada para *La Gaceta* en 1924 con las siguientes palabras:

desde hace cinco años consecutivos, luchando contra el aislamiento al que la condena la naturaleza y el confinamiento al que le reduce la estupidez de la gente, con verdadera consagración de maestro y con inspirada intuición de educador, ha sabido y logrado crear en aquellos lugares [la Escuela N° 10 y la Biblioteca, ambas bajo la dirección de Cano] un centro de orden de enseñanza, de entusiasmo y de progreso<sup>69</sup>. (Cano 1943:17)

---

<sup>69</sup> Del diario *La Gaceta* del 30 de marzo de 1924, firmado Juan Heller.

Estas palabras nos permiten pensar nuevamente en la articulación de las diversas voces oficiales que nos propusimos indagar en estas líneas, ya sea desde los académicos que recorren los valles, el mismo Cano como parte de esta “elite intelectual” en Amaicha o bien los diversos dispositivos estatales que de alguna manera clasifican a la población. Una vez más, la mención del aislamiento en relación al atraso o bien la atadura con herencias primitivas –que los maestros se encargan de destacar como en vías de desaparición- son utilizados en el marco de un discurso de progreso y civilización.

### **A MODO DE SÍNTESIS**

Hemos intentado a lo largo de este capítulo abordar el contexto académico y político general de fines del siglo XIX e inicios del XX en lo relativo al proceso de construcción y consolidación de una peculiar idea de nación y nacionalidad argentina, para poder entonces enmarcar y problematizar cómo y por qué se clasifica y se describe a la población amaicheña y vallista en particular en este período. Nos hemos concentrado específicamente en la conformación de un discurso hegemónico sobre esta población que, mientras intenta realzar la homogeneidad blanca y europea de la población argentina, nos permite al mismo tiempo indagar la contradictoria inclusión y exclusión de lo indígena así como las ambiguas valoraciones sobre estas poblaciones, su pasado y su presencia contemporánea. Lo trabajado en este capítulo nos permite de alguna manera articular el contexto académico y político nacional con lo referido a Amaicha del Valle específicamente, cuestión que comenzamos a esbozar a lo largo del capítulo 3 en relación al rol de las “elites intelectuales” a nivel local, su articulación con el Estado y las concepciones que desde ese lugar elaboran sobre los amaicheños: atrasados, aislados, olvidados por un Estado que debe hacerse presente en pos del “progreso”.

En el análisis de este discurso hegemónico hemos separado analíticamente las voces académicas de las voces y políticas estatales, sin dejar de resaltar que se trata de una compleja articulación en la cual resulta difícil en realidad considerarlos como elementos separados: unos y otros se retroalimentan en la conformación de un discurso que, intentando responder al ideal hegemónico en lo que respecta a las clasificaciones

identitarias para la región y en el tiempo que nos ocupa nuestra investigación, deja sin embargo asomar no pocas veces heterogéneos elementos que nos permiten indagar las grietas por las cuales podemos pensar en las tradiciones, modos de vida y personas en concreto que se identifican –explícita o implícitamente- como indígenas.

De alguna manera y tal como anticipamos al inicio de este capítulo, nos hemos estado concentrando en la manera en que la voz de “los otros” denomina y describe a estas poblaciones consideradas ¿criollas, mestizas, indígenas? Para esto resultó fundamental reponer el contexto histórico específico de fines del siglo XIX e inicios del XX, pero también tomar en consideración un marco temporal más amplio que nos permitiera pensar en la composición étnica de las poblaciones de nuestro área de interés tanto en tiempos coloniales y de transición republicana como en un contexto más cercano a la actualidad, en el que destacamos las “reemergencias” étnicas a partir de las décadas de 1970 y 1980 en adelante. Entendemos que es necesario adoptar una perspectiva de larga duración que nos posibilite pensar en los cambios y continuidades, las visibilizaciones y las invisibilizaciones que nos permitan echar algo de luz en lo relativo a las adscripciones y autoadscripciones identitarias de las poblaciones indígenas en la zona de nuestro estudio, y en este sentido, tal como propone Escolar (2007):

Esta perspectiva de larga duración nos permitirá revisar la noción de que la ausencia de adscripciones explícitas sobre grupos por largos períodos es indicativa, necesariamente, de la ausencia de identificaciones étnicas. La invisibilización o la marcación étnica de colectivos sociales pueden constituir tanto estrategias de sometimiento como de resistencia. En algunos casos, precisamente por el valor político asociado a una identificación étnica, difícilmente coincidan autoadscripciones y adscripciones por los otros, que por el contrario, suelen construirse como un par oposicional que se invierte según la coyuntura. (Escolar 2007:222)

Por lo tanto, entendemos que la omisión de lo indígena en estos discursos hegemónicos que fuimos analizando, o bien su ambigua visibilización/invisibilización, no es en modo alguno indicativa de la ausencia de autoadscripciones identitarias en tal sentido. De alguna manera, las mismas ambigüedades de estas voces oficiales nos permitieron en cierto sentido rescatar prácticas, creencias y sujetos mencionados por momentos como indígenas. En este mismo

sentido, no es menor destacar que en el contexto nacional analizado no debe haber sido sencillo para los propios sujetos identificarse como indígenas, cuando esta adscripción identitaria estaba negada como parte de “lo nacional” y asociada al salvajismo y el atraso. Partiendo de estas consideraciones, nos preguntamos entonces qué es lo que hay por detrás de los diversos modos en que desde la academia, la política o el Estado se denomina y describe a la población amaicheña en el período de nuestro estudio. Asimismo podemos pensar también sobre el contexto en el cual los propios amaicheños tuvieron o no el espacio para identificarse explícitamente como indígenas, con las consiguientes cargas de sentido que tal reconocimiento implicaría. Hemos trabajado hasta el momento esa “mirada del otro”, aunque sin perder de vista los intersticios a través de los cuales intentamos recuperar la voz de los propios sujetos. Con esta intención, nos concentraremos en el capítulo siguiente en la composición de la Comunidad (¿indígena?) de Amaicha del Valle en el período recortado para nuestro estudio.

## **CAPÍTULO 5. REPENSANDO LA COMUNIDAD DE AMAICHA DEL VALLE**

A lo largo de los capítulos precedentes hemos estado trabajando en torno a un colectivo que no sin dificultades denominamos por momentos como comunidad, o bien como población amaicheña en general. Hemos logrado identificar dentro de este conjunto diversos sectores: por un lado, un grupo denominado analíticamente como una elite intelectual, ubicada en nuestro análisis como foránea pero interviniendo constantemente en cuestiones relativas a la población amaicheña. Por otro lado, un sector también de elite pero que nos ha presentado características distintas, en nuestro análisis ubicado más bien formando parte de este colectivo pero distinguiéndose por ocupar puestos de autoridad en reparticiones estatales y concentrar relaciones comerciales y medios productivos. Asimismo, diferenciamos una figura de autoridad local que hasta el momento mencionamos como cacique o presidente. Estos sectores son los que se nos presentan más claramente en el nuevo escenario que se va configurando una vez fundada la Villa de Amaicha hacia fines del siglo XIX, en las articulaciones dadas en un nuevo marco de poder y recursos en disputa vinculados a un Estado que empieza a cobrar una visibilidad distinta en la escena local. Al mismo tiempo, no perdimos de vista algunos aspectos del modo de vida y organización socio económica de lo que podríamos denominar como “gente del común”, aquellos amaicheños que residen en puestos aledaños a la Villa, que trabajan la tierra o se emplean como trabajadores temporarios –hemos mencionado el caso de la zafra azucarera-.

Habiendo llegado a esta instancia, intentaremos abordar en este capítulo un problema que atraviesa toda nuestra investigación y que nos llevará seguramente a plantear más interrogantes que respuestas certeras, abriendo posibles interpretaciones más que cerrando en conclusiones contundentes. Este ha sido sin lugar a dudas el capítulo más complejo de plasmar por escrito, seguramente no por casualidad ha quedado para el final: nos proponemos reflexionar en las siguientes líneas sobre qué es la comunidad de Amaicha del Valle entre fines del siglo XIX y durante la primera mitad del XX, período que hemos recortado para esta investigación. Esto implica preguntarnos en qué medida existe entonces una organización colectiva en los aspectos políticos, socio-culturales y económicos que podamos identificar como comunidad, y cómo atraviesa a este colectivo la cuestión

étnica/identitaria en un contexto nacional en el que ha primado la invisibilización y negación de lo indígena.

Se trata entonces de reflexionar sobre los cambios y continuidades que podemos observar desde una perspectiva de larga duración, sin intentar reconstruir linealmente el colectivo Comunidad Indígena de Amaicha del Valle a lo largo del tiempo sino más bien revisando qué elementos permanecen y cómo se transforman, y cuáles nos indican ciertas rupturas. Al mismo tiempo, entendemos que no se trata de buscar fronteras estáticas que permitan identificar el grado de pertenencia de los sujetos a una organización comunal, sino más bien lograr reflexionar sobre las difusas y cambiantes barreras que delimitan el adentro y el afuera, y que nos permitirán visibilizar cómo este colectivo es atravesado por otros sujetos, problemáticas e instituciones, transformándose en este proceso. Por último y tal como adelantamos, la reflexión en torno a la presencia de la comunidad estará atravesada necesariamente por la cuestión étnica, y este es también un aspecto no menos dificultoso que se presenta a lo largo de esta investigación. ¿Cómo denominar a estos sujetos? ¿Amaicheños, comuneros, indígenas? Entendemos que en los capítulos previos pudimos dar cuenta de la complejidad de las adscripciones identitarias y etiquetas asignadas desde diversos sectores. Las fuentes escritas que hemos consultado, indagando y problematizando este aspecto, nos permiten vislumbrar las visibilizaciones e invisibilizaciones que hemos denominado como tensiones clasificatorias sobre esta población. Comprendiendo la importancia y al mismo tiempo las dificultades que implica relevar “la voz del otro” (subalterno) en un corpus de fuentes que conforman la historiografía oficial (Delrío 2005) y no pudiendo interpelar directamente a los sujetos en cuestión, intentaremos de todos modos obtener algunas pistas al respecto.

De algún modo, los ejes principales para desentramar este capítulo se presentaron en las páginas anteriores: por un lado, la cuestión de las tierras y de manera muy especial la mención de la Cédula Real otorgada en 1716 y protocolizada en 1892. Por otro lado, la presencia de una figura de autoridad local a la que se le atribuyen ciertas funciones específicas y que se menciona como cacique o presidente de la comunidad. Por último, ciertas pautas para el trabajo, el intercambio y las festividades que nos remiten a lazos que

van más allá de lo individual, donde aparece lo colectivo: las señaladas y topamientos, las celebraciones a la Pachamama, el trueque, la realización de trabajos agrícola-ganaderos donde contribuyen familiares más o menos directos y vecinos. Todos estos aspectos que atraviesan los capítulos precedentes nos permiten pensar en la existencia de un agrupamiento donde los lazos colectivos priman por sobre los individuales. Será desde esta perspectiva que intentaremos reflexionar sobre la presencia de una organización comunal en Amaicha del Valle, intentando visualizar sus alcances y limitaciones, sus fronteras más o menos difusas, y preguntándonos de qué manera lo étnico/identitario atraviesa a este colectivo.

Sabiendo que el debate en torno al concepto de comunidad es amplio y ha sido profundamente trabajado por diversos autores, precisaremos el punto de vista desde el cual partimos para pensar la comunidad en Amaicha del Valle en nuestro período de estudio<sup>70</sup>. En esta instancia nos interesa retomar la perspectiva planteada por Mossbrucker (1990), que nos permitirá ante todo pensar a esta como una institución dinámica, que cumple diversas funciones en diferentes pueblos y por lo tanto su contenido puede variar. Del mismo modo, el autor nos invita a pensar la comunidad a partir de tres cuestiones principales: la ligazón a recursos económicos, la administración de dichos recursos y por último la relación dada entre la cantidad de familias miembros de la comunidad y el volumen y significado económico de estos recursos. De esta manera, “las comunidades deben entenderse en primer lugar como expresiones institucionales de asociaciones de familias, que a través de ellas quieren solucionar problemas y hacer prevalecer intereses determinados y determinables” (1990:98). Desde esta perspectiva para pensar la comunidad de Amaicha entre fines del siglo XIX y primera mitad del XX incorporaremos además el análisis de la dimensión étnica/identitaria.

## **DISPUTAS Y RECLAMOS EN TORNO AL TERRITORIO COMUNITARIO: LA RELEVANCIA DE LA CÉDULA REAL DE 1716**

---

<sup>70</sup> Para un análisis de los diversos significados del concepto “comunidad” en Amaicha del Valle durante la segunda mitad del siglo XX ver Isla 2009.

Si nos remontamos a los antecedentes etnohistóricos y pensamos en la población de Amaicha del Valle en la larga duración, veremos que el reclamo y la defensa del territorio han agrupado colectivamente a estos sujetos desde tiempos coloniales. Vastos estudios remarcan la peculiaridad de Amaicha en este aspecto: a diferencia de otras parcialidades indias “desnaturalizadas” a otras regiones tras las Guerras Calchaquíes del siglo XVII, los amaichas logran mantener sus territorios en los Valles (Cruz MS, 1990; Rodríguez 2010, Isla 2009). Pero hay a este respecto otro elemento que marca la peculiaridad de Amaicha: la obtención de una Cédula de Merced Real que en 1716 otorga al cacique de los pueblos de El Bañado de Quilmes, San Francisco, Tío Punco, Encalilla y Amaicha, Don Diego Utibaitina, la posesión de sus territorios “para él y su indiada y sus herederos y sucesores” (ver Anexo). Ya hemos adelantado algo en el capítulo 4 en relación a la importancia que conserva dicho documento actualmente en la memoria de los amaicheños y como emblema político y constitutivo de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (Isla 2009), por tal motivo entendemos la importancia de abordarlo en esta ocasión. Si bien el contexto que trabaja Alejandro Isla (2009) para la evocación del mencionado documento es más reciente, encontramos en nuestro período de estudio menciones a esta Cédula que algo nos pueden indicar tanto sobre la problemática de las tierras como de la vigencia de este documento como legitimador de un territorio reconocido comunitariamente como propio. Asimismo, este documento de alguna manera sirve como punto de partida para explicar el origen de la comunidad ya en la primera mitad del siglo XX. Así por ejemplo lo encontramos en la compilación de Cano Vélez (1943):

Amaicha, como Tío Punco, Calimonte, Encalilla, El Bañado y Quilmes, forman una comuna dejada a sus sucesores por el Cacique de la tribu “Los Amaichas” don FRANCISCO CHAPURFE, hijo de don DIEGO UTIBAITINA y último de los caciques; a quien fue donada por los conquistadores a nombre del Rey en el año 1716, como puede verse por una copia de la CEDULA REAL, que obra en poder de un vecino de ésta y que por amistad, conseguimos nos permitiese sacar la copia que va en seguida y que a nuestro juicio tiene cierta importancia (Cano Vélez 1943:22)

Es oportuno mencionar que de dicho documento no conocemos el original, a lo que sí puede accederse es a un testimonio dado en 1753 en Buenos Aires ante el Escribano de Hacienda, Cabildo y Guerra, el cual se encuentra en el Archivo General de Tucumán como

parte de la Protocolización realizada en 1892, pero nos ocuparemos más abajo de esto último. Diversos autores que han trabajado sobre Amaicha del Valle hacen referencia a esta Cédula (Isla 2009, Sosa y Lenton 2007, Cruz 1990/92, Zerda de Cainzo 1972, Reyes Gayardo 1965) y para nuestro período de estudio encontramos menciones tempranas a la misma: la primera de ellas en la Encuesta Folklórica de 1921, tal como vimos en el capítulo 4, donde en el contexto de un conflicto contemporáneo sobre unos terrenos es Timoteo Ayala quien le hace referencia sobre este documento a Adrián Canelada, y este último la transcribe (Canelada 1921:297-300. Ver anexo). Luego en 1937, transcripta por Juan Alfonso Carrizo, a quien se la relata Ramón Cano Vélez, y como vimos más arriba, este también la incluirá en su compilación de textos inéditos y escritos para periódicos (1943). Hacia mediados y para la segunda mitad del siglo XX, encontramos también referencias y transcripciones de la Cédula Real en los trabajos de Figueroa Román y Mulet (1949), Reyes Gayardo (1965) y Zerda de Cainzo (1972).

De todos modos, la obtención de este documento no ha eximido a este colectivo de conflictos y disputas en torno a sus tierras, problemática esta de larga data: tenemos en los trabajos de Lorena Rodríguez (2009, 2010) un panorama de estas disputas desde el período colonial y durante gran parte del siglo XIX. En relación a las tierras de Encalilla específicamente, lugar desde el cual hemos visto en el capítulo 2 que la población se traslada a la actual Villa hacia fines del siglo XIX, Rodríguez (2009) rastrea el origen del conflicto al menos a 1796. En aquella ocasión, el alcalde del pueblo de indios de Amaicha, don Lorenzo Olivares, denuncia los avances de don Nicolás de Aramburu sobre terrenos del mencionado pueblo de indios. Entrando en el período republicano el conflicto por estos territorios continuará vigente, y quien entrará en escena hacia la década de 1830 y hasta fines del siglo XIX será Sigifredo Brachieri, un hacendado salteño. En el recorrido por este extenso conflicto, Rodríguez (2009) nos muestra las estrategias desplegadas por la comunidad de Amaicha tanto para defender su territorio como para perdurar como colectivo diferenciado, participando del aparato judicial y también reaccionando de manera violenta ante los despojos. De esta manera, en el rastreo que hace la autora en los expedientes judiciales:

La aparición de términos como indígena, vecino o ciudadano en los argumentos utilizados por los “amaichas”, se vincula estrechamente al de indio, en tanto es básicamente por haber sido (o ser?) indios coloniales que reclaman a las autoridades republicanas se los deje en posesión de sus tierras (Rodríguez 2009:16-17)

Este recorrido nos permite visualizar la presencia y reestructuración del colectivo comunidad (india/indígena) de Amaicha incluso hacia fines del siglo XIX, momento en que se recrudece el conflicto por los terrenos con Brachieri. Es interesante retomar la alusión realizada por los amaichas y sus representantes a los derechos adquiridos en el período colonial, ya que es en tanto han pagado los correspondientes tributos que argumentan la justa posesión de sus territorios. Por otra parte, y tal como lo trabaja Rodríguez (2009), la utilización formal del término “indígenas” que de alguna manera reemplaza al de “indios” es propia de la transición y nuevo contexto republicano, en el cual se combinarán de diversas maneras las evocaciones al pasado colonial con las propias del nuevo orden. De todos modos, como lo indica la cita más arriba, sea como indígenas, como vecinos o como ciudadanos, las evocaciones realizadas por los amaichas y sus representantes se vinculan fuertemente con un derecho adquirido como indios durante la Colonia, y que piden se les reconozca aún como colectivo en el nuevo marco republicano.

Como venimos viendo a lo largo de nuestra investigación, para el período que recortamos incluso la denominación como indígenas resultará problemática, justamente cuando el discurso hegemónico sobre la nacionalidad argentina resalta el carácter blanco y europeo de su población. Esto hará que en las fuentes que hemos podido consultar y venimos trabajando en capítulos anteriores, la alusión étnica para este colectivo sea confusa y problemática, dejando asomar y ocultando a la vez su componente indígena. Sin embargo, el carácter comunitario de las costumbres, del trabajo, y de la posesión de sus tierras es algo que llamará especialmente la atención de los intelectuales y funcionarios de gobierno durante la primera mitad del siglo XX. De manera especial, y más notoriamente desde la década de 1940 en adelante, centrarán su preocupación en el carácter comunal o indiviso de las tierras. Así por ejemplo, en el trabajo de Figueroa Roman y Mulet (1949) encontramos la explicación del “atraso socio-económico secular” en esta situación jurídica de las tierras:

Su indivisión y la imposibilidad de transferencias por falta de títulos legalmente inscriptos, ha dificultado la inmigración y el afincamiento de elementos nuevos, que trayendo una conveniente renovación étnica, aportarían la técnica moderna y los hábitos de otros pueblos más adelantados (1949:27).

Volviendo al curso del conflicto que enfrenta a Brachieri con los amaichas, este nos interesa particularmente porque parece ser el contexto en el cual se realiza la Protocolización de la mencionada Cédula Real de 1716. En 1872 se dictamina que las tierras en cuestión debían pasar a Brachieri, cuestión esta dificultada por la reacción y defensa de los amaichas que no sólo recurrieron a estrategias judiciales en su defensa sino también respondieron en ocasiones de manera violenta alzándose en motines (Rodríguez 2009). Es entonces como resultado de este largo proceso de disputas por la posesión de las tierras que ocupan los amaichas en el Valle Calchaquí que en el año 1892 se logra la Protocolización de las mismas, es decir su inscripción en Catastro Provincial de Tucumán. En el libro de Protocolo consultado en el Archivo General de Tucumán<sup>71</sup> encontramos las actuaciones de don Juan Solís de Ovando, como “representante de la Comunidad de Amaicha, Encalilla y Tiopunco”, en relación al pedido de protocolización de la Cédula Real otorgada en 1716. Allí podemos ver además la transcripción del contenido de la Cédula y la escritura de Protocolización de la misma -fs. 1417-1428-. El dictamen final en esta instancia es el siguiente:

“el Señor Juez otorgante declara: Que dá por protocolizada la cédula real y actuaciones de su referencia, constantes de siete fojas útiles, que se agregan por cabeza de esta escritura que corrían agregadas de fojas treinta a fojas treinta y cinco del incidente promovido por dicho apoderado Señor Solís Ovando, pidiendo que se le tenga por parte y se le dé la participación que les corresponda en los juicios que el Señor Sigifredo Brachieri tiene iniciados contra la Comunidad que representa, sobre posesión de las propiedades de Amaicha, Encalilla y Tiopunco”<sup>72</sup>

Si bien no estamos en condiciones de realizar afirmaciones contundentes al respecto, podemos al menos destacar como significativa esta fecha, notoriamente cercana a las menciones para el traslado de la población desde Encalilla y de fundación de la Villa de

---

<sup>71</sup> Archivo General de Tucumán. Protocolo 36. Tomo 3. Serie C. Año 1892. Fjs. 1417-1428.

<sup>72</sup> Archivo General de Tucumán. Protocolo 36. Tomo 3. Serie C. Año 1892. Fj. 1427

Amaicha en su actual localización<sup>73</sup>, tal como vimos en el capítulo 2. A este respecto, Alejandro Isla plantea que este proceso que finalmente lleva a la Protocolización en 1892 fue “ayudado por el temor de las autoridades de Tucumán, de que esas tierras quedaran catastradas en la provincia de Salta” (2009:73) de donde era oriundo Brachieri. Es decir que hay otro elemento de contexto que puede haber influido en la Protocolización, que tiene que ver con disputas por divisiones jurisdiccionales entre provincias con límites en definición. Por otra parte, estas observaciones nos permiten abrir el interrogante sobre los alcances y el significado que puede haber tenido hacia fines del siglo XIX la mencionada Protocolización luego de la cual, a pesar de haber obtenido un reconocimiento ante las autoridades provinciales, los amaichas abandonan las tierras disputadas en Encalilla y se traslada hacia la actual Villa –según lo presentan diversos autores “por falta de agua” (Zerda de Cainzo 1972, Reyes Gayardo 1965, Cano Vélez 1943)-. Al mismo tiempo, tampoco la Protocolización ha solucionado los conflictos en torno a las tierras: de hecho, algo hemos podido rastrear en capítulos anteriores en relación a la complejidad de la posesión de la tierra y la vigencia de conflictos en este aspecto incluso en nuestro período de estudio (ver capítulos 2 y 4). Es decir, que no sólo continuarán vigentes disputas por la posesión de los territorios, sino que además convivirán en la misma comunidad la posesión a título individual y la posesión comunal. Será esta última la que llamará poderosamente la atención de muchos de los académicos y funcionarios estatales que se ocupan de Amaicha durante la primera mitad del siglo XX, entendiendo que en la indivisión de las tierras reside el principal problema de los amaicheños. En la compilación de escritos realizada por Cano Vélez (1943) encontramos tempranas menciones al respecto, ya en 1924 se destaca lo siguiente:

Casi todos los habitantes de Amaicha son propietarios de pequeñas extensiones de tierra que cultivan personalmente, pero la comarca y los lugares próximos forman un gran condominio sometido en muchas cosas a las exigencias de la comunidad.

---

<sup>73</sup> Sobre este último aspecto, en una nota publicada en el diario Tucumano *La Gaceta* en 1934 se menciona como fecha del cincuentenario de la fundación de la Villa el mes de noviembre de ese mismo año. No encontramos en dicha nota referencia alguna que justifique u ofrezca detalles históricos del mes y el año de la supuesta fundación –noviembre de 1884-. (Archivo de La Gaceta, 11-11-34)

Contadísimas son las propiedades que pueden adquirirse como independientes y separadas de su dominio, pues todas las compra-ventas son de acciones y derechos que pertenecen al extenso condominio que más adelante se explica.<sup>74</sup>. (Cano Vélez 1943:15)

De todos modos, más allá de los avances y los retrocesos que haya logrado la comunidad de Amaicha en relación a la posesión de su territorio, nos interesa rescatar la alusión a un derecho adquirido como comunidad en tiempos coloniales. Como hemos visto, la mención de esta Cédula Real de 1716 no es exclusivamente un fenómeno reciente, que podría también enmarcarse en el nuevo contexto nacional y global que a partir de las décadas de 1970, 80 y 90 da a las comunidades indígenas un nuevo marco para erigir sus reivindicaciones étnicas y territoriales. La Cédula es mencionada hacia fines del siglo XIX en el marco de los conflictos con Brachieri, cuando se logra finalmente su Protocolización en 1892. Y hemos visto que este reconocimiento –la Cédula más que la Protocolización de la misma- será también mencionado en nuestro período de estudio, así lo hemos constatado en las fuentes antes citadas. En estas referencias, como hemos visto, la Cédula será evocada tanto como fundamento de la comunidad, como su punto de origen, así como también como base de la posesión comunitaria de la tierra.

Otro aspecto relevante en relación a la Cédula Real es que la misma es el punto de referencia para la construcción de un árbol genealógico de la comunidad que se elabora en 1947, ya que “Según afirma la tradición amaicheña acompañaban al mencionado cacique Chapurfe, treinta y seis indios que entran en la concesión real, descendientes de los cuales son los dueños de las tierras en la actualidad” (Zerda de Cainzo 1972:42). En el mismo trabajo citado se menciona que:

El 8 de junio de 1947 los comuneros se reunieron en Asamblea en el local de la Biblioteca “F. Amado Juárez” con el objeto de aprobar el Árbol Genealógico y Padrón de descendientes de aquellos treinta y seis indios que acompañaron a Francisco Chapurfe (Zerda de Cainzo 1972:46)

También en el trabajo de Alejandro Isla (2009) se hace referencia a este árbol genealógico, según el autor, guardado por los amaicheños con el mismo cuidado que el original de la

---

<sup>74</sup> Escrito por Juan Heller para el diario La Gaceta el 30 de marzo de 1924.

Cédula. Si tenemos en cuenta lo trabajado en capítulos anteriores, en vistas de una creciente penetración estatal en el espacio local principalmente a partir de la apertura del camino a los Valles en 1943, y siendo la cuestión de las tierras de peculiar interés por su carácter indiviso, la elaboración de este árbol genealógico en 1947 puede estar indicándonos cierta presión externa sobre las tierras y la necesidad de legitimar la posesión comunal. Al mismo tiempo, esto nos muestra una estrecha relación entre el ser comunero y la ascendencia indígena, ya que una de las maneras de legitimar la pertenencia a la comunidad será justamente ser descendiente de alguno de los 36 indios mencionados en relación a la Cédula. Sin embargo, y esto es lo más interesante, no será esta la única manera de adquirir el carácter de comunero. En relación al listado de comuneros correspondiente al árbol genealógico, cuya transcripción se incluye en el trabajo de Zerda de Cainzo (1972), la autora advierte que

algunos de ellos no son descendientes de indios, sino que tienen carácter de comuneros por compra a la Iglesia de terrenos ubicados dentro de las catorce manzanas que la Comunidad donó a la Curia y que son las que forman el casco urbano de la población. (1972:46)

Esto nos permite resaltar dos cosas: por un lado, la complejidad de la posesión de la tierra aun habiendo subrayado en estas líneas el carácter comunitario reivindicado a partir de la Cédula. Tal como adelantamos en el capítulo 2, convivirán en Amaicha del Valle desde el momento mismo de la fundación de la Villa tanto la posesión común como la individual – siendo esta una problemática completamente vigente en la actualidad<sup>75</sup>-. Por otro lado, la pertenencia en calidad de “comunero” ligada por un lado a la ascendencia indígena y en estrecha relación con la Cédula Real, pero no cerrada exclusivamente a la misma: aquí se destaca la pertenencia “por compra”. Debemos entonces rescatar otro aspecto relativo a la pertenencia al colectivo “comunidad”, ya que en las entrevistas orales se ha destacado también la pertenencia por matrimonio, cuestión que sabemos es vigente aún en la actualidad (Estatuto de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, 2004, Ms.). Es decir que al casarse con un/a comunero/a se adquiere tal condición.

---

<sup>75</sup> Ver capítulo 2. Para profundizar sobre este tema ver el trabajo de Isla 2009, especialmente páginas 147 a 166.

A este respecto, hay entonces una condición de pertenencia -como comunero- que puede adquirirse por diversas vías –descendencia, compra o matrimonio-, no siendo así en cuanto a la pertenencia étnica. Comenzamos a ver de esta manera que el colectivo “comunidad” está atravesado por sujetos de diverso origen, algunos de los cuales reivindican su ascendencia indígena –de acuerdo al mencionado árbol genealógico- pero otros que siendo reconocidos como comuneros, establecen una distancia en cuanto a tal condición. Y aquí nos encontramos de manera muy especial con algunos miembros del grupo que analíticamente hemos denominado como una “elite intelectual” foránea –ver capítulo 3-. Tal es el caso de Juan Manuel Rodríguez Espada<sup>76</sup>, de quien al ser entrevistado para el diario La Opinión el 5 de septiembre de 1971, se afirma que “pasó a ser comunero por lazos de parentesco civil” al casarse con una comunera (1971:8). En la citada entrevista, Rodríguez Espada relata algunos aspectos de la historia indígena de Amaicha del Valle, marcando en su relato su condición de no pertenencia en este aspecto: Rodríguez Espada menciona la historia de la Cédula Real, el viaje a pie realizado por “un indio de como 70 años” a Buenos Aires para su inscripción en 1753, y algunos aspectos relativos a las funciones y sucesiones de caciques en las que nos detendremos a continuación.

En este punto es interesante volver entonces sobre el carácter “foráneo” que hemos destacado analíticamente sobre este grupo identificado como “elite intelectual”. Vimos en el capítulo 3, cuando analizábamos las palabras de Ramón Cano Vélez, este juego de pertenencia y no pertenencia al momento de hablar sobre la población Amaicheña: a veces descrita como estancada, abandonada y poco productiva; otras veces haciendo referencia a “vecinos destacados” de Amaicha entre los que encontrábamos al propio Cano Vélez (ver capítulo 3). Nos animamos a aventurar la hipótesis de un doble sentido de pertenencia que se está poniendo en juego: por un lado al colectivo comunidad, en el cual y en tanto comuneros por compra o por matrimonio muchos de estos sujetos de la “elite intelectual” pueden formar parte. Pero hay otro sentido de pertenencia en el que hallamos una clara

---

<sup>76</sup> Como vimos en el capítulo 3, hemos ubicado analíticamente a Rodríguez Espada como parte de la “elite intelectual” en Amaicha del Valle. En la nota citada en el diario La Opinión encontramos que Rodríguez Espada, oriundo de Buenos Aires, llega a Amaicha hacia 1924. Ocupará desde entonces un lugar destacado junto a Ramón Cano Vélez y otros actores, y ha sido juez de paz y comisario en la Villa.

distancia en las fuentes que hemos revisado en cuanto a estos sujetos (Cano Vélez 1943, diario La Opinión 5 de septiembre 1971), entendemos que aquí es donde se pone en juego la cuestión étnica. Problemática esta que aparece y se oculta a la vez, algo de esto hemos Estado trabajando en los capítulos anteriores, y sobre la cual no podemos interpelar de manera directa a los sujetos en cuestión. Sin embargo, los elementos de contexto, la bibliografía y las fuentes tanto orales como escritas nos permiten proponer posibles interpretaciones.

### **UN GOBIERNO PROPIO: LA FIGURA DEL CACIQUE/PRESIDENTE DE LA COMUNIDAD**

Otro elemento que entendemos nos permite repensar la presencia de una organización comunal en nuestro período de estudio es la reiterada mención a una peculiar figura de autoridad local. Y al igual que en el caso de las menciones a la Cédula Real que hace referencia a un derecho adquirido como indios durante la colonia, aquí también se nos presenta lo étnico de manera muy especial, ya que esta figura ha sido identificada tanto en las fuentes revisadas como en las entrevistas orales como cacique, aunque a veces también como presidente –veremos esto más abajo-. Tanto las fuentes como los relatos durante nuestro trabajo de campo nos permiten reconstruir una genealogía casi sin interrupciones desde fines del siglo XIX. Nuestros entrevistados han mencionado a unos, a otros, algunos a todos, con lo cual pudimos aproximadamente hacernos una idea de una suerte de sucesión a lo largo del tiempo. Vale aclarar que no intentamos de ninguna manera hacer una reconstrucción estricta, sino más bien es de nuestro interés recuperar los caciques recordados por los amaicheños en la actualidad para luego pasar a indagar en sus roles dentro de la comunidad. En las entrevistas no hemos preguntado sobre las funciones y atribuciones actuales del cacique, sino que las preguntas se orientaron a indagar lo que pudiera reconstruirse de los tiempos “de sus padres y abuelos”, de lo que les han contado – en el caso de los más jóvenes- o lo que recuerdan -los más viejos-.

En las entrevistas orales en primer lugar se menciona al cacique Chapurfe y su padre Diego Utibaitina, sin precisiones temporales pero remontándolos a la Cédula Real -ya que son

como vimos quienes figuran en la misma-. Entendemos que esta mención está en estrecha relación con el sentido de origen común que da la Cédula Real, en cierto modo como documento fundador de la historia de la comunidad, cuestión esta como hemos visto trabajada por varios autores (Alejandro Isla 2009, Sosa y Lenton 2007) y muy presente en los relatos orales. Una amaicheña de 90 años de edad nos contó que su bisabuela, Bartolina Lera, fue cacica aunque no pudo precisarnos la referencia temporal. Para fines del siglo XIX quien es recordado como cacique es Pedro Ayala, y a su muerte, su hijo Timoteo Ayala, en los inicios del siglo XX –a quien vimos mencionado en reiteradas ocasiones en las fuentes escritas consultadas-. Hacia la década de 1930 el cacique será Agapito Mamani, el más recordado y mencionado en los relatos orales: de hecho, quienes han podido relatar las funciones del cacique en la comunidad o evocar anécdotas al respecto se refieren casi siempre a Agapito. A su muerte, en la década de 1960 será cacique por pocos meses uno de sus hijos, Filimón, y luego entre fines de los ´60 y mediados de los ´80 Raymundo Silva<sup>77</sup>. Esta sucesión reconstruida en los relatos orales coincide en gran medida con lo revisado en otros autores y fuentes que hemos citado en capítulos anteriores, aunque con leves diferencias. En el trabajo de Hilda Zerda de Cainzo (1972) se agrega la mención al padre de Agapito Mamani, don Juan B. Mamani, como autoridad para comienzos del siglo XX.

Tanto en las entrevistas como en las fuentes escritas hemos encontrado la denominación de esta autoridad local en algunas ocasiones como cacique y en otras como presidente. En la nota para el diario La Opinión del 5 de septiembre de 1971, en la entrevista ya citada realizada a Juan Manuel Rodríguez Espada, este pasa a detallar algunas funciones propias del cacique y el momento a partir del cual esta denominación pasa a ser “una prenda de honor”, para comenzar a utilizarse el término “presidente” (1971:8). De esta manera, Rodríguez Espada dirá que “Chapurfe fue el último cacique de sangre dinástica. Después aparecen otros hombres a los que habría que llamar “notables”, descendientes de los 38 comuneros primitivos.” (Diario La Opinión 5 de septiembre de 1971:8). Esto de alguna manera serviría para desmarcar étnicamente a las autoridades posteriores, al hablar de “notables”.

---

<sup>77</sup> Nos detenemos en este punto ya que nos alejamos del marco temporal tomado para nuestro trabajo. Sin embargo, vale aclarar que la sucesión de caciques continúa, siendo su actual cacique Eduardo Nieva.

Sin embargo, la expresión “último cacique” será también utilizada por Rodríguez Espada al hablar de Raymundo Silva, en esta ocasión remarcando que estando próxima la entrega oficial de títulos de las tierras a los comuneros –esas eran las expectativas hacia la década de 1970, así como también la constitución de una Cooperativa de comuneros<sup>78</sup>- esto de alguna manera terminaría con esta institución que, como veremos a continuación, está íntimamente ligada en sus funciones a la administración de las tierras comunes. Es decir que la terminalidad del cacicazgo como autoridad tradicional remontada por Rodríguez Espada a los tiempos de la Cédula Real, es re-anunciada en la década de 1970: ¿qué está sucediendo con estas autoridades locales negadas como caciques pero evidentemente reconocidas como tales? De hecho, al mencionar a Agapito Mamani destaca en él un punto de corte delimitado por el carácter de su elección como “Presidente de la Comisión Administradora de la Comunidad del Valle de Amaicha” (1971:8) realizada por una asamblea general: es decir, no siendo un cargo hereditario y pasando a denominarse como presidente. De todos modos, aun queriendo destacar este corte, Rodríguez Espada termina afirmando que

ni la práctica electiva –ahora periódica- ni el nuevo título (el de “Cacique” sigue en uso como una prenda de honor) cambiaron durante la vida de don Agapito, sus facultades para administrar justicia. Si bien se eligieron otros hombres para integrar la Comisión, el “patriarca”, a “leal saber y entender”, fallaba en las controversias por la adjudicación de puestos y parcelas, derechos de riego, permisos para sacar sal y cortar leña, derechos de rodear y marcar hacienda orejana y hasta avenir a las familias desavenidas. Sus resoluciones eran siempre individuales y nadie las discutía. Tenían más autoridad que las órdenes del comisario de policía. (La Opinión 5 de septiembre de 1971:8).

Es decir que si bien hay para la época de Agapito un cambio significativo, al conformarse una comisión directiva y elecciones en asamblea, las características principales de sus funciones como autoridad vinculadas a las que se anclan en los caciques supuestamente “extintos” no sufren grandes modificaciones. Dejaremos de lado por un momento las funciones y atribuciones de estas figuras de autoridad local para concentrarnos ahora en la denominación como cacique o como presidente. Porque si pensamos nuevamente en el

---

<sup>78</sup> Para profundizar sobre este aspecto ver Isla 2009, principalmente páginas 147 a 166.

contexto nacional que hemos estado trabajando para principios del siglo XX, podemos considerar que las menciones explícitas como “cacique”, autoridad claramente vinculada a lo indígena, pueden haber sido conflictivas y contradictorias al menos durante gran parte de la primera mitad del siglo XX. Esto, como venimos trabajando, no implicará la ausencia de las denominaciones como cacique, sino más bien una combinación de diversas formas de mencionar a esta autoridad. Así por ejemplo, como vimos en capítulos anteriores, cuando Juan Alfonso Carrizo (1937) hace referencia a Ramón Cano Vélez lo menciona como “Guaitina”, cacique o jefe principal<sup>79</sup>. Al mismo tiempo, el mismo Cano Vélez incluye en su compilación de textos una entrevista “con el cacique de mis pagos” (1943:135) en la que se transcribe una conversación mantenida con Agapito Mamaní (ver capítulo 3). En el trabajo de Figueroa Román y Mulet (1949) también encontramos menciones al cacique al intentar explicar el funcionamiento de la comunidad: “El sometimiento voluntario a la autoridad de un ‘cacique’, que concede el uso de las tierras de labranza y señala, en principio, el destino que se le ha de dar, mantiene una relativa coordinación productora para llenar las necesidades de la zona.” (1949:22). Por último y aún en la década de 1970, vemos en las palabras de Rodríguez Espada cierta ambigüedad que menciona y niega la figura del cacique –de hecho la nota del diario se titula “El último cacique” (1971:8-9)-.

A este respecto vale la pena mencionar también que durante las entrevistas orales algunos comuneros han destacado la relativamente reciente utilización “pública” y más expuesta del término cacique, ya que esto nos está hablando también de un cambio en relación a la afirmación y reivindicación de las identidades indígenas que suceden a partir de las décadas de 1960 y 1970 en los valles en general (Sosa y Lenton 2007). Actualmente no existen las ambigüedades antes vistas para denominar a la autoridad local, es decir no se lo menciona como presidente sino como cacique.

Habiendo hecho estas observaciones en cuanto al modo de denominar a esta autoridad local, nos concentraremos ahora en los roles y tareas de estos caciques durante la primera

---

<sup>79</sup> Entendemos esta alusión a Cano Vélez no de manera literal, ya que en ninguna fuente oral ni escrita se ha constatado que Ramón haya sido efectivamente cacique. Lo interpretamos más bien como una metáfora utilizada por Carrizo que, tal como trabajamos en el capítulo 3, nos habla de la posición de Cano Vélez en la vida amaicheña y de manera especial de sus vínculos con académicos y funcionarios de Estado.

mitad del siglo XX. En principio, y más allá de cómo se lo denominase, la figura del cacique es evocada por los entrevistados como presente “desde siempre”, todos han podido detallarnos aspectos de sus funciones, más allá de las precisiones o imprecisiones temporales que hayan podido mencionarse:

Hay muchos años...que siempre EXITÍA eso. Claro. Viejitos, las personas MAYORES iban quedándose...caciques (...) las personas mayores y...que vean que...quieren [a] su lugar y...se [han] criado acá. (R4)

Al preguntar por las responsabilidades del cacique en relación a la comunidad, se lo vincula casi exclusivamente a los mecanismos de acceso y distribución de las tierras entre comuneros, así como al cuidado de las mismas hacia el afuera:

iba a ver como estaba la situación de los mojones, de los linderos (...) si los terratenientes no los habían desplazado, [si algunos] vecinos, claro, no habían agarrado y, digamos, [en un terreno] que no había control, no había tránsito (...) no lo habían este...desplazado, ocupando más territorio, ocupaban territorio de la propia comunidad, eh...entonces ese era el rol del cacique (R8)

También actuaba el cacique en la distribución de las tierras entre los miembros de la comunidad, siendo que al ser comunero –nacido o casado con un/a amaicheño/a- se podía “pedir” al cacique tierras para vivienda. Así por ejemplo, en la entrevista para el diario La Opinión (1971) Rodríguez Espada relata que “según la tradición”, cuando una parcela de tierra quedaba sin herederos “si no aparecían herederos que probaran sus derechos de acuerdo al árbol genealógico de la comunidad, las tierras volvían a la comunidad y el cacique las redistribuía” (1971:8). También en los relatos orales se destaca que al formarse una nueva pareja que se independiza del hogar paterno, se pedía al cacique autorización para ocupar tierras. Esto se menciona además en la nota para el diario La Opinión (1971), donde se entrevista también a Raymundo Silva –quien era cacique por aquel entonces- haciéndole varias preguntas respecto del rol del cacique y el proceso de adjudicación de las parcelas. Las respuestas de Silva son similares a los relatos recabados durante el trabajo de campo, cuestión esta que si bien no nos permite especificar fronteras temporales para estas descripciones, nos habla de atribuciones claramente identificadas con el rol de esta autoridad local. Silva relata que el cacique adjudica las tierras según la necesidad del

comunero/a, una vez que este forma familia y se separa del hogar paterno, para lo cual se comprueban los derechos de comunero mediante el padrón o árbol genealógico (1971:9).

Es decir que lo relativo a la administración, cuidado y distribución de las tierras es una tarea que tanto en las fuentes escritas como orales se ha destacado como característica del rol de cacique. En todos los casos, se necesita del permiso para ocupar las tierras, actuando en ocasiones el cacique en conjunto con los poderes estatales a nivel local como el juzgado de paz o la policía –algo de esto hemos adelantado en el capítulo 3-. Así por ejemplo lo relataba una anciana de 90 años:

me acuerdo una vuelta...nosotros (...) estábamos en Moyiyaco...dice mi papá, dice...las cargas eran muchas ya, y dice...“Para allá para la costa está más lindo el pasto, vamos a hacer un ranchito allá, al CERRO, para que [lleve] los animales más ARRIBA”. Y nosotros contentos (...) que íbamos a vivir ahí, porque íbamos a tener mucho para sacar (...) Mi papá...será que él [no pidió] permiso será...empezó a preparar este...un rancho, ya había hecho toda la parte del... rancho, ya [hacía] faltaba el techo nomás (...) y llega la policía, y dice... todavía NO HABÍA camino, no, me acuerdo (...) Y dice: “Señor”, dice este, “de parte de don Agapito...de parte de don Agapito que no...no puede...hacer...ninguna vivienda ahí...no tiene papeles”. Así que dejamos (R4)

En relación a esto, es pertinente volver a traer las palabras de Rodríguez Espada en el diario *La Opinión* (1971), ya que allí al hablar de Agapito Mamani dice que este

fallaba en las controversias por la adjudicación de puestos y parcelas, derechos de riego, permisos para sacar sal y cortar leña, derechos de rodear y marcar hacienda orejana y hasta avenir a las familias desavenidas. Sus resoluciones eran siempre individuales y nadie las discutía. Tenían más autoridad que las órdenes del comisario de policía. (*La Opinión* 5 de septiembre de 1971:8).

Aparece aquí algo que venimos rastreando desde el capítulo 3 y que se refiere a la actuación conjunta de los poderes estatales que se van instalando en la Villa de Amaicha con la autoridad del cacique: en esta ocasión, lo que se destaca es la prevalencia de esta última por sobre la primera. En este sentido, volvemos a mencionar que esta articulación de poderes no se da únicamente en la actuación conjunta, como puede ser en este caso de la policía en referencia a una orden dada por el cacique. Hemos visto también que al menos Timoteo Ayala ha sido también Juez de paz suplente y testigo en las actas de registro civil,

con lo cual podemos pensar que los caciques intervenían también en estas instituciones estatales que desde principios del siglo XX se instalan en la Villa de Amaicha. Asimismo, como vimos en el capítulo 3, no será sólo con otras autoridades –estatales- que articulará la figura del cacique sino también con los sujetos que denominamos como parte de la “elite intelectual” que aparecerá de manera muy especial hacia la década de 1920 y pasando la mitad del siglo, así lo relataba la hija de una de estas figuras:

el cacique tenía, digamos la figura del cacique, él tenía autoridad en...participar de todas las cosas que se decidan en Amaicha, es decir se podían reunir los Cano, mi papá, los Canelada, todos, pero iban a verlo a don Agapito, le planteaban lo que querían hacer (R6)

Por otro lado, como lo indica la cita, no es únicamente en lo relativo a la administración de las tierras que actúa el cacique, sino también en lo relativo a los derechos de riego y extracción de otros recursos Así también lo relata Raymundo Silva en la misma nota para *La Opinión* (1971:9), en relación a sus intervenciones como cacique: se destaca como mediador cuando alguien pide un permiso, por ejemplo para extraer leña, o sal de los campos comunes. En estos casos, si es para uso doméstico no deben pagar nada, en cambio si se extrae para la venta debe pagar un derecho que según las palabras de Silva se evalúa según las condiciones y necesidades de cada comunero: si es pudiente paga más, si es pobre paga menos. Las referencias al pago de un derecho por la extracción de recursos como agua y leña, o por el uso mismo de las tierras de la comunidad, fue también mencionado en los relatos orales -aunque sin referencias temporales estrictas-, cuya recaudación se menciona permitía afrontar gastos como podía ser, por ejemplo, un viaje a San Miguel o Buenos Aires. Esto aparece también en el trabajo de Figueroa Román y Mulet (1949), al hablar sobre la comunidad dicen que

Las autoridades de la misma, elegidas cada cierto tiempo, recaudan de los “comuneros” la pequeña cuota que forma el fondo común con el que se paga la contribución territorial y demás cargas fiscales, indican a los comuneros las tierras que pueden ocupar con sus viviendas, chacras, etc. Y ejercen todos los demás actos de administración indispensables (1949:31)

En lo relativo a la elección del cacique, son confusas las referencias en cuanto al momento a partir del cual comienza a hacerse por medio de asamblea: si bien vimos que Rodríguez

Espada lo sitúa a partir del cacicazgo de Agapito Mamaní, sabemos que este ha ejercido esta función hasta su muerte. De hecho en la misma nota para el diario La Opinión Raymundo Silva dice que hasta la muerte de Agapito el cargo se ejercía “de por vida” (1971:9) y que a partir de entonces el cargo se ejerce por tres años.

De manera que la presencia de la figura de un cacique, denominado a veces también como presidente, al que se le atribuyen funciones de administración y distribución de recursos y mediación ante las necesidades o conflictos al interior de la comunidad y con otros externos puede ser considerada en cierto sentido como un elemento de continuidad presente no sólo durante nuestro período de estudio sino incluso hasta la actualidad. Como hemos rastreado en estas líneas, muchas cosas se han ido transformando: desde la manera de denominarlo hasta la forma en que es electo y la duración de su mandato. Sin embargo, y sin dejar de lado el carácter difuso de las referencias temporales que se pueden reconstruir desde los relatos orales de la actualidad, pudimos demarcar atribuciones y características propias de esta autoridad que con mayores o menores modificaciones perduran a lo largo del tiempo.

### **¿UNA COMUNIDAD INDÍGENA EN AMAICHA DEL VALLE?**

Unas tres leguas al Oeste del Infiernillo, camino de Santa-María, se encuentra la población de Amaicha, constituida en su totalidad por descendientes de los Indios Calchaquíes, que viven en comunidad, con un síndico encargado de sus gestiones ante los gobiernos nacional y provincial. Ese valle fué el último baluarte de los indígenas del Tucuman, en los años de la conquista. (Groussac, 1882:283)

Hasta el momento hemos logrado desentramar algunos aspectos que nos permiten pensar en una organización comunal en Amaicha del Valle durante nuestro período de estudio, caracterizada por la posesión común de ciertos recursos económicos y la administración de los mismos bajo una figura de autoridad local identificada como cacique. Hemos intentado destacar el carácter complejo y no homogéneo de este colectivo, ya que vimos la presencia de comuneros que reivindican o adquieren tal condición de diversas maneras, sujetos que ocupan distintos lugares en cuanto a status social, posicionamiento económico y relaciones con agentes externos a la comunidad –sean estatales, industriales, académicos-. De esta manera, “la comunidad” se nos presenta como un conjunto heterogéneo de sujetos que entendemos se configura de manera novedosa a partir de la fundación de la Villa de

Amaicha hacia fines del siglo XIX, y que se irá articulando de un modo peculiar con la instalación de las reparticiones estatales en los alrededores de la Villa, conformándose en este proceso nuevas relaciones de poder, recursos en disputa, y una nueva manera de relacionarse con ese Estado que progresivamente irá adquiriendo más visibilidad en el espacio local.

Es decir que el colectivo “pueblo de indios”, “comunidad india” o “comunidad indígena” que podemos rastrear en los trabajos etnohistóricos citados para períodos coloniales, de transición y republicanos, adquiere también en nuestro período de estudio nuevas configuraciones, manteniendo algunas características y transformándose en relación a otras. No estamos con esto afirmando una continuidad ininterrumpida, no obstante, nos interesa destacar los elementos que permanecen así como también los que indican rupturas, que nos permitan establecer ciertos puentes entre el pasado y el presente. Porque lo cierto es que la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, en la actualidad, reivindica su pertenencia étnica, y lo hace reconociéndose descendiente del pueblo diaguita (ver Estatuto de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, 2004, Ms). Y como hemos visto anteriormente en el contexto de disputas por las tierras, aún entrado el siglo XIX la comunidad de Amaicha reclama un derecho adquirido en tiempos coloniales como indios.

Sin embargo, el período que recortamos para nuestra investigación nos ha revelado ciertas ambigüedades, conflictos y contradicciones en cuanto a las adscripciones identitarias atribuidas a los amaicheños: ¿criollos, indígenas, comuneros? Los años enmarcados entre finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, bajo el discurso hegemónico que intenta configurar una nacionalidad “blanca y europea”, han generado también ciertas representaciones hegemónicas sobre el ser indígena. Esto lo hemos Estado trabajando en el capítulo 4, donde además de las “tensiones clasificatorias” a la hora de denominar a los amaicheños hemos visto también ciertas representaciones oficiales sobre las poblaciones indígenas del país. Así, por un lado, las identificaciones de tradiciones o rasgos indígenas en los amaicheños han servido para presentar a esta población como atrasada y aislada, contraponiendo a esto el dinamismo y progreso identificado con la llanura tucumana. O también se ha tendido a identificar a las poblaciones indígenas con el indio “de frontera”,

enmarcado en el espacio simbólico del “desierto”, tal como hemos visto en los Censos de 1895 y 1914. Entendemos que estas cargas de sentido han constreñido significativamente la manera en la cual los propios sujetos han podido o han elegido (o no) identificarse como indígenas. Sirva como ilustración el relato de una anciana de 90 años, quien ha sido en los últimos años miembro del consejo de ancianos de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, en relación a “los indios”:

Yo me acuerdo en...en...cuando estaba en Salta, que íbamos a las cosechas, nos mandaban a trabajar, y cerca de una calle estábamos y me dice mi papá me dice: “Mirá, ahí viene un grupo de indios”. Y digo yo: “¿De dónde vienen?”, diz “Vienen del Chaco”. Diz que en el Chaco hay, HAY indios en el Chaco. (...) Como yo había visto en los diarios, en las revistas, de cómo ERAN, cómo se vestían y todo (...) Entonces, todos los que estábamos trabajando ahí quedábamos calladitos, mirando. Pasaban [...] como si fuera una manada de animalitos, todos con la [chilpa] que se cubren así con la manta, así. Vos no les ves la cara, así BIEN cubierto. (...) Trabajaban en la zafra, trabajaban ellos también pero no, pero en otra zona, no juntos (...) ¡NO! Diz que son malos, sí, los mantenían aparte y [ellos] tenían su trabajo aparte, en otra [zona] les daban. (...) Y esa gente, yo creía que no había MÁS...y después me entero de que SÍ HAY. En Chaco, dicen que hay (...) Sí. Y yo los vi en Chaco, cuando fui, con el cacique, sí (R4)

Este relato nos permite traer a escena cómo esta persona se representaba el “ser indio” en esta situación narrada, representación en la que podemos identificar muchos de estos componentes del discurso hegemónico sobre lo indígena en nuestro período de estudio. Los indios eran aquellos, lejanos y aún salvajes. Y es interesante además cómo parte de esa representación es traída por la entrevistada a la actualidad, aun habiendo sido ella misma miembro del Consejo de Ancianos recientemente –y por ende podemos considerar con cierto rol activo en la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle-, cuando vuelve afirmar el lugar del indio en el Chaco, donde viajó junto con el cacique muchos años después del tiempo referenciado en este relato sobre su “primer encuentro” con los indios. Si ser indio es sinónimo de salvajismo, es andar casi desnudo, es despertar temor en los otros, ¿cómo reconocerse indio? El temor, ocultamiento, o simplemente la razón de la no explicitación de lo indígena en el período histórico que recortamos ha sido referenciado por nuestros entrevistados, tal como trabajamos en el capítulo 2. “Los años del silencio”, como nos ha dicho el hijo de una anciana que cumple actualmente un rol ceremonial y espiritual

importante en Amaicha del Valle, los años en que daba vergüenza o temor reconocerse indígena, o al menos con el estereotipo hegemónico sobre el ser indígena.

Sin embargo, hemos visto en los capítulos anteriores que muchas de las prácticas y creencias que en la actualidad nuestros entrevistados reivindican como parte de sus raíces indígenas han estado plenamente vigentes en nuestro período de estudio y han llamado la atención de maestros, aficionados y académicos. Tal es el caso de las señaladas, los topamientos, las mingas, los remedios y prácticas para curar, las celebraciones a la pachamama, por mencionar algunas. Y en el marco de las tensiones clasificatorias analizadas en el capítulo 4, pudimos destacar cómo, en última instancia, a la hora de relatar la vigencia de estas prácticas –aunque a veces se tienda a expresar que están en vías de desaparición- quienes las describen mencionan su origen indígena:

Todo en Amaicha es religioso, ¡hasta el paisaje! Muchísimas prácticas y costumbres agrícolas, usos sociales, mortuorios, etc., son esencialmente rituales (...) y esas costumbres revelan a las claras que tienen su raíz profunda en la tradición indígena más remota<sup>80</sup>. (Cano Vélez 1943:17)

En la misma sintonía, al hablar del carnaval, relata Ramón Cano Vélez que “la particularidad es que aquí no han cambiado en nada las costumbres de sus antepasados. El único objeto de esas fiestas para ellos, es lucir sus mejores prendas, bailar noche y día, embriagarse y cantar al compás de la caja el canto del carnaval” (1943:24).

Con lo revisado durante este apartado entendemos que podemos complementar lo trabajado en el capítulo anterior, ya que no se trata únicamente de pensar cómo diversos *otros* han “etiquetado” a esta población, sino que intentamos también reflexionar sobre los diversos modos en que los propios sujetos se identifican y tienen más o menos espacios para apropiarse, resignificar, rechazar o contestar las clasificaciones impuestas desde afuera, recrearlas bajo nuevas formas, etc. En este sentido, recuperamos las consideraciones de Barth (1972) y entendemos que la identidad es una relación compleja entre la autoadscripción étnica y la adscripción por otros. Es por esto importante recuperar el contexto socio-histórico que nos sitúa en la construcción y demarcación de las identidades

---

<sup>80</sup> Escrito por Juan Heller para el diario La Gaceta el 30 de marzo de 1924.

que nos proponemos abordar, sin olvidarnos que, tal como lo propone Claudia Briones (2007):

los sujetos se articulan como tales a partir de un trabajo de identificación que opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido (2007:59).

En este marco, y para Amaicha del Valle puntualmente, Alejandro Isla (2009) destaca los procesos de ocultamiento y negación de la identidad indígena en un contexto en el que:

La mirada del *otro* contenía no sólo elementos descalificadores, sino el orgullo de haber aniquilado las manifestaciones del *salvajismo* (...) El *otro* era el Estado nación, la escuela, la Iglesia, las familias paquetas tucumanas que veraneaban en la villa y condescendían con los nativos en las relaciones de producción en el ingenio y en la plantación... (2009:132).

Reiteramos entonces la importancia de adoptar una perspectiva de larga duración a la hora de reflexionar sobre los cambios y continuidades, las visibilizaciones e invisibilizaciones para pensar en las adscripciones y autoadscripciones identitarias de las poblaciones indígenas de nuestro país (Escolar 2007). Podemos decir entonces que los silenciamientos, los ocultamientos o las ambigüedades relevadas en relación al modo de denominar a los amaicheños en nuestro período de estudio no son necesariamente indicatorias de la ausencia de autoadscripciones étnicas entre los propios sujetos. Autoadscripciones que, bajo otro contexto y varias décadas más adelante del corte temporal abordado en nuestra investigación, emergen como hemos Estado resaltando con nuevas fuerzas a partir de los años ´70 en adelante.

## **A MODO DE SÍNTESIS**

Hemos trabajado en estas líneas una problemática central de nuestra investigación: ¿cómo está organizada la población amaicheña entre fines del siglo XIX y primera mitad del XX? ¿Qué adscripciones identitarias se ponen en juego en nuestro período de estudio? Elegimos en primer instancia reflexionar en torno a la presencia de una organización colectiva “comunidad” entre la población amaicheña, pensándola como una asociación de familias en relación a la posesión y administración de recursos económicos (Mossbruker 1990). Para

esto nos concentramos en dos aspectos: las disputas y reivindicaciones en torno al territorio comunitario y la presencia de una autoridad local que administra las tierras y otros recursos, así como también toma decisiones en lo relativo a la vida comunitaria. Para ambas cuestiones resultó de fundamental importancia adoptar una perspectiva de larga duración que nos permita pensar en continuidades y rupturas a lo largo del tiempo.

De esta manera, en primer lugar pudimos destacar que el reclamo y la defensa del territorio comunitario ha agrupado colectivamente a los pobladores de Amaicha desde tiempos coloniales, en los primeros años republicanos e incluso en nuestro período de estudio. En relación a esta problemática se nos ha presentado de peculiar importancia la referencia a la Cédula Real de 1716, la cual hemos destacado sirve tanto como argumento en la defensa de las tierras comunes como también se irá constituyendo como punto de referencia, como hito de origen para la comunidad de Amaicha. Tal como hemos anticipado en el capítulo 4, dicho documento conserva una relevancia especial actualmente en la memoria de los amaicheños como emblema político y constitutivo de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (Isla 2009). Algo similar pudimos relevar durante nuestro período de estudio, en las tempranas menciones a este documento: en 1892 en relación a su protocolización, en 1921 transcrita por un maestro en el marco de la Encuesta Folklórica, en 1937 en el *Cancionero* de Juan Alfonso Carrizo, en 1943 en la compilación de Cano Vélez -y en sus escritos allí reunidos que datan de diversas fechas a partir de 1924 en que Ramón es nombrado corresponsal de La Gaceta en Amaicha-, en 1949 en el trabajo de Figueroa Román y Mulet, y a partir de entonces en otros trabajos referidos a la zona (Reyes Gayardo 1965, Zerda de Cainzo 1972, Sosa y Lenton 2007, Isla 2009). Es decir que aún en el contexto que trabajamos en nuestra investigación, esta Cédula está haciendo referencia a un derecho adquirido colectivamente durante la colonia, remitiendo entonces a la comunidad, pero agregando además otro sentido de pertenencia que tiene que ver con lo étnico al ser justamente un derecho adquirido como indios. Y no es menor el hecho de que en 1947 el árbol genealógico elaborado por la comunidad de Amaicha se elabore a partir de las familias descendientes de los indios que acompañaban al cacique Chapurfe: la Cédula está abalando entonces una ascendencia indígena entre los apellidos incluidos en ese árbol.

En segundo lugar hemos trabajado en torno a la presencia de una autoridad local, y al igual que en el caso de las menciones a la Cédula Real, aquí también se nos presentó lo étnico de manera muy especial ya que esta figura ha sido identificada tanto en las fuentes revisadas como en las entrevistas orales como cacique. Vimos que a esta figura se le atribuyen funciones de administración y distribución de recursos, así como también de mediación ante las necesidades o conflictos al interior de la comunidad y con otros externos: entendemos que esto puede ser considerado como un elemento de continuidad presente no sólo durante nuestro período de estudio sino incluso hasta la actualidad. Por supuesto, muchas cosas se han ido transformando en torno a esta autoridad local: desde la manera de denominarlo hasta la forma en que es electo y la duración de su mandato. Sin embargo, pudimos en estas líneas demarcar atribuciones y características propias de esta autoridad que con mayores o menores modificaciones perduran a lo largo del tiempo. En este caso la referencia a lo étnico también ha demostrado visibilizaciones y ocultamientos, en este sentido destacamos la alusión a esta figura tanto como cacique como en tanto que presidente de la comunidad. Retomando entonces los elementos del contexto nacional que hemos abordado en el capítulo 4, podemos pensar que las menciones explícitas como “cacique”, autoridad claramente vinculada a lo indígena, pueden haber sido conflictivas y contradictorias al menos durante gran parte de la primera mitad del siglo XX. Cuestión esta que ha sido también mencionada por nuestros entrevistados, en cuanto a la relativamente reciente utilización pública y más expuesta del término cacique, y que nos muestra también de un cambio en relación a la afirmación y reivindicación de las identidades indígenas que suceden a partir de las décadas de 1960 y 1970 en los valles en general (Sosa y Lenton 2007).

En tercer lugar y atravesando los dos ejes anteriores nos propusimos indagar la dimensión étnica/identitaria en esta colectivo. A este respecto pudimos destacar la heterogeneidad de sujetos que componen en este período la comunidad de Amaicha: si bien hemos visto que algunos, a partir de la conformación del árbol genealógico en 1947, se reconocen comuneros por su ascendencia indígena; constatamos también la presencia de otros comuneros que lo son por matrimonio, o por compra de tierras a la comunidad, cuestión

que nada tiene que ver con la ascendencia indígena. Entendemos que este es un fenómeno nada novedoso en estos permeables y dinámicos colectivos que comienzan a configurarse como pueblos de indios durante la colonia, y que van transformándose, disgregándose y reagrupándose a lo largo del tiempo bajo nuevas –y no tan nuevas- formas. En este sentido entendemos que la convivencia de sujetos de diverso origen étnico es propia también de la comunidad de Amaicha en el período que estamos estudiando. También nos animamos a aventurar la hipótesis de un doble sentido de pertenencia que se está poniendo en juego cuando revisamos las fuentes escritas sobre nuestro período: por un lado al colectivo comunidad, en el cual y en tanto comuneros por compra o por matrimonio muchos de los sujetos de la “elite intelectual” pueden formar parte. Pero hay en cambio una clara distancia marcada por estos actores a la hora de hablar de las tradiciones indígenas de la población amaicheña, momento en el que podemos destacar la no pertenencia de esta elite intelectual.

De manera que “la comunidad” se nos presenta como un conjunto heterogéneo de sujetos que entendemos se configura de manera novedosa a partir de la fundación de la Villa de Amaicha hacia fines del siglo XIX, y que se irá articulando de un modo peculiar con la instalación de las reparticiones estatales en los alrededores de la Villa, conformándose en este proceso nuevas relaciones de poder y una nueva manera de relacionarse con ese Estado que progresivamente irá adquiriendo más visibilidad en el espacio local. A partir de la fundación de la Villa pudimos identificar cierta reestructuración del espacio que nucleará en los alrededores de la plaza principal un polo de concentración de poder vinculado a las dependencias estatales y a las propiedades que van siendo adquiridas a título individual, siendo alrededor de este núcleo que residirán principalmente las elites locales y foráneas que se van instalando durante las primeras décadas del siglo XX. De esta manera y tal como presentamos en el capítulo 2, esta configuración del espacio también irá generando una representación sobre quienes viven “en los cerros” –asociados más claramente con las tradiciones indígenas- y quienes viven en la Villa, espacio que va configurándose en torno al Estado y sus instituciones, sus representantes y sus discursos.

Finalmente, tomando en consideración los elementos del contexto nacional que hemos repasado en el capítulo 4 y siempre desde una perspectiva de larga duración, podemos decir

que los silenciamientos, los ocultamientos o las ambigüedades relevadas en relación al modo de denominar y denominarse los amaicheños en nuestro período de estudio no indican necesariamente la ausencia de autoadcripciones étnicas entre los propios sujetos. Autoadcripciones que, bajo otro contexto y varias décadas más adelante, emergen como hemos Estado resaltando con nuevas fuerzas a partir de los años ´70 en adelante.

## **PALABRAS FINALES**

Hemos llegado a la instancia final de esta investigación enmarcada en nuestra Tesis de Licenciatura, y entendemos que logramos avanzar sobre los objetivos planteados inicialmente, a la vez que pudimos vislumbrar líneas de análisis a profundizar y repensar en futuras investigaciones. En primer lugar, y considerando el objetivo general planteado en esta investigación, el recorrido realizado en los capítulos que conforman esta Tesis nos permiten aproximarnos a los principales procesos que demarcarán una serie de transformaciones en la situación de la población amaicheña una vez fundada la actual Villa, hacia fines del siglo XIX. A este respecto, tanto los datos de campo como de archivo que hemos trabajado develan la importancia que ha tenido en estos procesos de cambio la instalación progresiva de diversas instituciones estatales –la escuela, el juzgado de paz, la policía, las oficinas de rentas e irrigación- y junto con ellas la presencia de ciertos actores que, provenientes de ciudades aledañas, se instalarán en Amaicha y representarán de maneras diversas al Estado o bien actuarán como articuladores con el mismo. Sin embargo, hemos podido destacar ciertas continuidades en la organización de la vida socio-económica, política y cultural en la comunidad de Amaicha que nos permite establecer puentes entre el pasado y el presente y rescatar los procesos de reivindicaciones identitarias más recientes: finalmente, algo hemos encontrado sobre los “indios”, detrás de aquellos “criollos”.

En los aspectos teórico-metodológicos y trabajando en el marco de la Antropología Histórica, la combinación del trabajo de campo con el de archivo nos ha permitido enriquecer mutuamente el análisis de ambos datos –cuestión esta favorecida además por estar trabajando un período histórico relativamente cercano-. Asimismo, la bibliografía recabada en torno al contexto político-económico del país en general y del noroeste argentino en particular para el período de estudio nos permitió enmarcar las cuestiones que trabajamos para Amaicha del Valle en marcos espaciales más amplios.

Si repasamos los objetivos específicos delineados, podemos decir sobre ellos lo siguiente:

a) En cuanto a la composición de la población de Amaicha del Valle en nuestro período de estudio:

-Entendemos que podemos hablar de la presencia de un colectivo “comunidad” en este período, en cuanto asociación de familias alrededor de la administración y gestión de ciertos recursos económicos (Mossbrucker 1990). Destacamos la heterogeneidad de sujetos que componen este colectivo, donde la cuestión étnica se encuentra presente pero no es exclusiva ni definitoria en la pertenencia al mismo. De esta manera, el colectivo “pueblo de indios”, “comunidad india” o “comunidad indígena” que pudimos rastrear en los trabajos etnohistóricos para períodos coloniales, de transición y republicanos, adquiere también en nuestro período de estudio nuevas configuraciones, manteniendo algunas características y transformándose en relación a otras. Hemos visto la presencia de comuneros que reivindican o adquieren tal condición de diversas maneras, sujetos que ocupan distintos lugares en cuanto a status social, posicionamiento económico y relaciones con agentes externos a la comunidad –sean estatales, industriales, académicos-. De esta manera, “la comunidad” se nos presenta como un conjunto heterogéneo de sujetos que entendemos se configura de manera novedosa a partir de la fundación de la Villa de Amaicha hacia fines del siglo XIX, dando lugar en este proceso a nuevas relaciones de poder, recursos en disputa, y una nueva manera de relacionarse con ese Estado que progresivamente irá adquiriendo más visibilidad en el espacio local.

Asimismo, este análisis me permitió problematizar mi concepción inicial sobre la comunidad amaicheña que, casi de manera inocente, presuponía en gran parte homogénea o bien exenta de distinciones de estatus marcadas hacia su interior: vimos la presencia de sujetos que sea por su funciones comerciales-productivas, o por ocupar puestos de autoridad –estatales o tradicionales- ocupan un lugar de poder entre los amaicheños. No es casual tampoco, por ejemplo, que algunos de estos sujetos mencionados en el capítulo 2 aparecen siendo dueños de un importante molino hidráulico en Amaicha, o de almacenes de ramos generales, o de transportes para llevar y traer mercadería para el comercio y/o trueque, o bien poseyendo importantes extensiones de tierras productivas. O bien la figura de cacique que, como pudimos ver en el capítulo 4, aparece en el Censo de 1895 con algunas características llamativas tales como el saber leer y escribir –cuestión poco generalizada en los adultos por aquellos años según hemos constatado- o poseer “bien raíz”.

b) Sobre las dinámicas socio-económicas vigentes en este colectivo, la situación de la utilización y administración de recursos económicos y especialmente la posesión y usufructo de la tierra en la época:

-Hemos destacado la relevancia que adquiere la Cédula Real en lo relativo al reconocimiento del territorio de la comunidad de Amaicha incluso en nuestro período de estudio. De manera que la alusión a este documento está por un lado otorgando un sentido de pertenencia común, y a la vez hace alusión a la cuestión étnica ya que se trata de un reconocimiento adquirido como indios durante la colonia.

-Logramos identificar la complejidad de los mecanismos de acceso y distribución de tierra entre los pobladores de Amaicha del Valle, ya que a pesar de reivindicar el carácter común de los mismos hay desde el momento de fundación de la Villa dos lógicas que conviven – aún hasta la actualidad-: la posesión a título individual, en ocasiones hasta con escrituras de por medio, y la posesión comunal. Esta última se encuentra administrada por una figura de autoridad local, el cacique; sin embargo, la obtención de cierto reconocimiento a partir de la Protocolización de la Cédula en 1892 no ha eximido de conflictos y disputas por la tierra a este colectivo, cuestión que pudimos rastrear como una problemática de larga data desde tiempos coloniales. A este respecto entendemos que tenemos aquí un problema para profundizar en futuras investigaciones: ¿Cómo se articula la tenencia comunal de la tierra con la tenencia a título individual? ¿En qué medida la problemática de la tenencia de la tierra en Amaicha del Valle se asemeja o se distancia de lo sucedido en el noroeste argentino a partir de fines del siglo XIX? ¿Puede vincularse la presencia más o menos continuada de una comunidad organizada en el reconocimiento distintivo –aunque complejo- alcanzado en Amaicha sobre las tierras comunales? ¿De qué manera la presencia cada vez mayor del Estado introduce nuevas presiones sobre estas tierras?

-A pesar del proceso de transformación que fuimos rastreando en los aspectos socio-económicos a lo largo de nuestro período de estudio, entendemos que será a partir de la década de 1940 que estos se acelerarán más notoriamente: destacamos como hito la apertura del camino a los Valles en 1943, pero también la llegada del peronismo al

gobierno provincial y nacional, marcando entonces un cambio de actitud gubernamental hacia la población amaicheña. Este ha sido de alguna manera nuestro punto de corte en el período temporal abarcado, y entendemos que una nueva línea de investigación merece abrirse a partir de esto.

En este sentido, poniendo en discusión los discursos hegemónicos de académicos y elites que han remarcado en nuestro período de estudio la progresiva pérdida de “pautas ancestrales” de trabajo y solidaridad en la población amaicheña, pudimos dar cuenta de la plena presencia de las mismas. Tal es el caso de las mingas, las señaladas, los trueques, así como también otras celebraciones y costumbres como los topamientos, las alusiones a la pachamama, las prácticas para curar. Todas estas pautas referenciadas en la actualidad por los entrevistados como parte de su herencia indígena, muchas de ellas en plena vigencia actualmente, y que las voces oficiales que hemos analizado describen como en vías de desaparición para nuestro período de estudio.

Todo esto nos permitió a su vez ver una compleja red de circulación de productos y personas en la vida socio-económica que nos posibilite discutir la imagen de “aislamiento” y “estancamiento” que predomina desde esas voces hegemónicas sobre la población amaicheña. En relación a esto, un aspecto que no estaba previsto abordar era el de las migraciones a la zafra azucarera, cuestión que hemos incorporado en el curso mismo de nuestra investigación y que entendemos abre las puertas para investigaciones específicas. Pudimos ver que bien temprano en el siglo XX la población amaicheña participa de estas migraciones, e incluso algunos autores permiten remitirlo incluso a fines del siglo XIX.

c) En relación al impacto provocado por la instalación de diversas instituciones estatales en Amaicha del Valle:

-Identificamos la conformación de un nuevo escenario de poder y recursos en disputa a partir de la fundación de la Villa de Amaicha, en donde se articula por un lado un sector de poder local conformado por el cacique como autoridad tradicional y las elites amaicheñas que identificamos ocupando puestos de autoridad en reparticiones estatales y teniendo un lugar destacado en la vida económica y productiva, y por otro un nuevo sector de poder

conformado por esta “elite intelectual” que se instala en la Villa en las primeras décadas del siglo XX.

Al mismo tiempo y progresivamente, la concentración de reparticiones estatales en los alrededores de la Villa, junto con las personas que se irán instalando con sus propiedades en esta zona, irá generando en la Villa un polo de concentración de poder que comienza a generar una visión sobre quienes viven “en los cerros”, vinculados más fácilmente a “lo indígena”. De todos modos intentamos destacar el carácter progresivo de esto, que será acentuado más notoriamente hacia mediados del siglo XX.

-Destacamos que la progresiva penetración estatal en este período intervendrá en el espacio local tanto en los aspectos administrativos como en los simbólicos, generando representaciones y clasificaciones sobre la población local que han sido debidamente contextualizadas en el marco político-académico de nuestro país en general.

d) En relación a lo anterior, y tomando en consideración los usos y connotaciones de la identidad en Amaicha del Valle –tanto los propios como los impuestos desde afuera-, podemos destacar la expresión del “mito de la Argentina blanca” (Quijada 2001) que ha llevado a diversos académicos, aficionados y políticos a describir de manera ambigua a la población amaicheña en nuestro período de estudio, mostrando y ocultando su componente indígena pero a la vez y especialmente reproduciendo un estereotipo negativo sobre el ser “indio”. Entendemos que estas cargas de sentido han constreñido significativamente la manera en la cual los propios sujetos han podido o han elegido (o no) identificarse como indígenas, cuestión que en cambio se torna algo menos problemática en el contexto actual.

Nos posicionamos entonces desde una perspectiva que entiende que la dimensión étnica se encuentra presente en nuestro período de estudio, aunque tal como hemos resaltado a lo largo de las páginas precedentes, esta se halla dificultosamente visibilizada e invisibilizada, no sólo desde las voces “externas” sino incluso en los mismos sujetos que reconocen actualmente su ascendencia indígena pero que han destacado nuestro período de estudio como un momento de “silenciamiento” de las identidades indígenas. De esta manera, vimos como conviven diversas maneras de denominar a esta población, superpuestas, ambiguas y

a veces hasta contradictorias: “indios”, “criollos”, “vecinos”, “comuneros”, “amaicheños”. Adoptando siempre una perspectiva de larga duración, podemos decir que los silenciamientos, los ocultamientos o las ambigüedades relevadas en relación al modo de denominar y denominarse los amaicheños en nuestro período de estudio no indican necesariamente la ausencia de autoadcripciones étnicas entre los propios sujetos. Autoadcripciones que, bajo otro contexto y varias décadas más adelante, emergen como hemos Estado resaltando con nuevas fuerzas a partir de los años ´70 en adelante.

e) Finalmente, haber trabajado constantemente en una contextualización de lo analizado para el espacio amaicheño en un marco político, económico, sociocultural e histórico más amplio nos permitió situar los procesos y discursos analizados sobre la población amaicheña como parte de la problemática sobre las poblaciones indígenas del país en general. En este sentido, creemos haber contribuido al análisis de la contradictoria inclusión/exclusión de “lo indígena” en la construcción de la nacionalidad argentina, a la vez que logramos aportar nuevas miradas sobre un período histórico poco abordado para una Comunidad Indígena sumamente activa en las cuestiones étnicas, políticas y territoriales en la actualidad.

## **BIBLIOGRAFÍA**

AUGÉ, Marc. 1995. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Editorial Gedisa.

BARTH, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica.

BERTONI, Lilia Ana. 2008. *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas: la construcción de la nacionalidad argentina a fines de siglo XIX*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

BLACHE, Marta. 2002. Folklore y nacionalismo en Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual. En Guber, Rosana y Visakovsky, Sergio, *Historias y estilos de trabajo de campo en la Argentina: 229-262*. Buenos Aires, Antropofagia.

BOCCO, Andrea Alejandra. 2009. *Tensiones entre proyectos intelectuales, políticas estatales y emergencia de las masas en los cancioneros populares*. Anclajes 13: 27-40.

BONFIL BATALLA, Guillermo. 1972. *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*. *Annales de Antropología*, México. 9:105-124.

BOULLOSA, Maite 2011. Les “Indiens des droits de l’Homme” en Argentine. Mais comment être Indien dans un pays considéré sans Indiens? Ms.

BRIONES, Claudia. 2004. Formaciones Nacionales de Alteridad y Movilidades Estructuradas. Reflexiones desde un país “con pocos indios y sin negros”. En: Chávez, M, Hoffman, O., Rodríguez, M.T. y Zambrano, M. (coords.)- *Identidades y movilidades, las sociedades regionales frente a los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre México y Colombia*. Memoria Segunda Reunión anual del proyecto CONACYT 40147 S, Identidades y Movilidades. Documentos Número 2, diciembre, Xalapa, México, CIESAS-IRD-ICANH: 203-228. Versión online:<http://es.scribd.com/doc/95110913/Anonimo-Memoria-Segunda-Reunion-Anual-Del-Proyecto>

“*Identidad, territorio y Estado: cambios y continuidades en Amaicha del Valle, fines de siglo XIX – mediados del XX*” Steiman, Ana Laura. Diciembre 2013.

---

---

----- 2007. *Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías*. Tabula Rasa. Bogotá – Colombia. 6: 55-83.

----- 2008. Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En: Briones, C. (comp.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*: 9-36. Buenos Aires, Antropofagia

BURKE, Peter 1993. *Formas de hacer Historia*. Madrid, Alianza.

CAMPI, Daniel (comp.) 1993 [1991]. *Estudios sobre la historia de la industria azucarera argentina –I-*. Tucumán, UNT.

----- 2000. Economía y sociedad en las provincias del norte. En: Lobato, Mirta Zaida. *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*: 71 - 118. Nueva Historia Argentina V. Buenos Aires, Sudamericana.

CAINZO, Hilda de. 1972. Amaicha en el Valle Calchaquí. Notas para su historia. *Cuadernos de Humanidades. Aportes para la historia de Tucumán*. 1: 29-57. Tucumán, Universidad del Norte “Santo Tomás de Aquino”. Facultad de Humanidades. Instituto de Investigaciones Históricas “Profesor Manuel García Soriano”.

CARRIZO, Sergio Rodolfo. 2010. Exploraciones arqueológicas en la construcción del territorio tucumano de fines del siglo XIX y principios del XX. En: Natri, Javier y Menezares Ferreira, Lúcio (eds). *Historias de arqueología Sudamericana*: 55-76. Buenos Aires, Fundación de Historia Natural Félix Azara.

CHAMOSA, Oscar. 2006. *En el rancho e’la Cambicha, “Peronism and the criollo Folklore Movement 1943-1955*. SECOLAS. 54th Meeting. San José de Costa Rica. 19-23 de Abril, 2006.

----- 2008. *Indigenous or Criollo: The Myth of White Argentina in Tucumán’s Calchaquí Valley*. *Hispanic American Historical Review*, 88 (I): 71-106.

----- 2012. *Breve historia del folclore argentino 1920 – 1970*. Buenos Aires, Edhasa.

CIQ. 2006. *Los Quilmes contamos nuestra historia*. Valle Calchaquí, Prov. de Tucumán. Ministerio de Desarrollo Social, INAI y Proyecto Desarrollo de Comunidades Indígenas, San Miguel de Tucumán.

CRUZ, Rodolfo. s/f. *La evolución de la propiedad comunal de los calchaquíes desnaturalizados a la jurisdicción de San Felipe de Salta y San Miguel de Tucumán (1660 – 1800)*. M.S.

----- 1990. *Entre la tolerancia y la guerra: demandas coloniales y respuestas nativas en el Tucumán. Los amaichas y los tafíes durante el último levantamiento calchaquí (1659-1665)*. M.S.

-----1990/92. *La “construcción” de identidades étnicas en el Tucumán Colonial: los amaichas y los tafíes en el debate sobre su “verdadera” estructuración étnica*. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología 18: 65-92. Buenos Aires, SAA.

-----1997. El fin de la “ociosa libertad”. Calchaquíes desnaturalizados a la jurisdicción de San Miguel de Tucumán en la segunda mitad del siglo XVII. En A. M. Lorandi (Comp.), *El Tucumán Colonial y Charcas*. Tomo II: 215- 264. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

DE JONG, Ingrid. 2005. *Entre indios e inmigrantes: El pensamiento nacionalista y los precursores del folklore en la Antropología argentina del cambio de siglo (XIX-XX)*. Revista de Indias. Vol. LXV. N° 234: 405-426.

DELRIO, Walter. 2005. *Archivos y memorias subalternas*. Estudios Historiográficos: 10-17. Valparaíso, Universidad de Valparaíso.

ESCOLAR, Diego. 2007. *Los dones étnicos de la Nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

EVANS-PRITCHARD, Edwar Evan. (1961). Antropología e historia, en E. E. Evans-Pritchard (1974). *Ensayos de antropología social*. México: Siglo XXI.

GIL MONTERO, Raquel. 2008. *La construcción de Argentina y Bolivia en los Andes Meridionales. Población, Tierras y ambiente en el siglo XIX*. Prometeo libros, Buenos Aires.

GIUDICELLI, Christophe y BOULLOSA, Maitè. 2005. *D'un Indien l'autre. Les avatars de l'identité diaguita-calchaquí (Nord- Ouest argentin – 16ème/21ème siècle)*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Coloquios. [En línea], URL: <http://nuevomundo.revues.org/863>. Consultado el 02 junio 2010.

HERRÁN, Carlos. 1979. *Migraciones temporarias y articulación social: el Valle de Santa María, Catamarca*. En: Desarrollo Económico XIX(74).

ISLA, Alejandro. 2009. *Los usos políticos de la identidad: criollos, indígenas y Estado*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria.

----- 2003. *Los usos políticos de la memoria y la identidad*. Estudios Atacameños 26: 35-44.

LANDABURU, Alejandra. 2008. *El empresariado azucarero tucumano frente a la política laboral del radicalismo. La ley de Salario Mínimo de 1923*. XXI Jornadas de Historia Económica. Caseros, Buenos Aires, 23–26 de septiembre de 2008. ISBN: 978-950-34-0492-8

LANUSSE, Paula y Axel Lázari 2008. Salteñidad y pueblos indígenas: continuidad y cambio en identidades y moralidades. En: Briones, C. (comp.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*: 185-210. Buenos Aires, Antropofagia.

LARSON, Brooke 2002. *Indígenas, élites y estado en la formación de las repúblicas andinas (1850-1910)*. Lima. IEP.

LENTON, Diana. 2004. ‘*Todos éramos desarrollistas...*’: la experiencia del Primer Censo Indígena Nacional. Revista Etnía 46-47, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Olavarría.

LENTON, Diana y SOSA, Jorge. 2007. *Oralidad, territorialidad y etnogénesis de un pueblo originario: la Cédula Real de Amaycha*. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, San Miguel del Tucumán, 19-22 de septiembre de 2007.

LEVI, Giovanni. 1993. Sobre microhistoria. En Burke, P. (ed.). *Formas de hacer Historia*. Madrid, Alianza.

LOPES DE SOUSA, Marcelo. 1995. O territorio: sobre espaço e poder, autonomía e desenvolvimiento. En *Geografia: conceitos e temas*, I.E. de Castro, P.C. da Costa Gomes, R. Lobato Corrêa organizadores. Río de Janeiro, Bertrand.

LÓPEZ DE ALBORNOZ, Cristina. 1996. “Naturales”, “bárbaros”, “miserables”: el discurso liberal y el trato a los pueblos aborígenes tucumanos en las primeras décadas del siglo XIX. Actas del Iº Congreso de Investigación Social: 412-419. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

LORANDI, Ana María y BOIXADÓS, Roxana. 1987/88. *Etnohistoria de los Valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII*. Runa, V.XVII y XVIII. Buenos Aires, UBA.

LORANDI, Ana María y DEDL RIO, Mercedes. 1992. *La etnohistoria: etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires, C.E.A.L.

LORANDI, Ana María y WILDE, Guillermo. 2000. *Desafío a la isocronía del péndulo: Acerca de la teoría y de la práctica de la antropología histórica*. Memoria Americana 9: 37-78.

MATA DE LOPEZ, Sara. 2005. *Tierra y poder en Salta: el noroeste argentino en vísperas de la Independencia*. Salta, CEPIHA, Universidad Nacional de Salta.

MEDINA, María Clara. 2002. *Landless Women, Powerful Men. Land, Gender and Identity in NW Argentina (Colalao – El Pichao, 1850-1910)*. Department of History, Faculty of Humanities. Göteborg University.

“*Identidad, territorio y Estado: cambios y continuidades en Amaicha del Valle, fines de siglo XIX – mediados del XX*” Steiman, Ana Laura. Diciembre 2013.

---

---

MERCADO, Lucía 2003. *El ingenio de Santa Lucía de Tucumán, los primeros habitantes*. Buenos Aires, Indugraf S.S.

MOSSBRUCKER, Harald 1990. *La economía campesina y el concepto de “comunidad”:* un enfoque crítico. Perú, IEP ediciones.

OTERO, Hernán.1997/98. *Estadística censal y construcción de la nación. El caso argentino, 1869-1914*. Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani. Tercera serie: 16 y 17: 123-149, 2º semestre de 1997 y 1º de 1998.

PEREYRA, Diego. 2008. *Sociografía, sociología e investigación social en Tucumán durante el peronismo. El Instituto de Sociografía y Planeación (1940-1957)*. Primer Congreso de estudios sobre peronismo: la primera década. Mar del Plata, Noviembre de 2008. <http://redesperonismo.com.ar/archivos/CD1/SC/pereyra.pdf>

PIERINI, María Victoria. 2011. La Comunidad India de Quilmes en la década de 1970. Reflexiones iniciales sobre la historia de su organización política y comunitaria. En: Rodríguez, L. (comp.) *Resistencias, negociaciones y conflictos. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad: 197 – 209*. Editorial Prohistoria, Rosario.

PIZARRO, Cynthia. 2006. *Ahora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca*. Córdoba, Universidad católica de Córdoba.

PLATT, Tristan. 1982. *Estado boliviano y ayllu andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

----- 1991. *Liberalismo y etnocidio en los Andes del Sur*. En: Autodeterminación 9: 7-30. La Paz.

QUIJADA, Mónica. 2001. El paradigma de la homogeneidad. En: M. Quijada, C. Bernard, A. Schneider (Eds). *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX: 15 - 47*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

RACEDO, Josefina. 2000 [1988]. *Crítica de la vida cotidiana en comunidades campesinas. Doña Rosa, una mujer del Noroeste Argentino*. Buenos Aires, Ediciones Cinco.

REYES GAYARDO. 1965. *Estudios sobre el valle de Tafí y de Amaicha del Valle. Datos históricos y culturales*. MS.

RODRÍGUEZ, Lorena. 2008. *¿Mestizos o indios puros? El valle calchaquí y los primeros antropólogos*. Avá 13: 77-96.

----- 2009. *Los usos del sistema judicial, la retórica y la violencia en torno a un reclamo sobre tierras comunales: Amaicha del Valle, siglo XIX*. Runa [online] 30 (2): 135-150.

----- 2010. *“Informar si el padrón que rige se conocen dos pueblos de indios de Amaicha”*. *Re-estructuraciones socio-étnicas y disputas por tierras entre la colonia y la república*. Memoria Americana 18 (2):267-292. Buenos Aires, FFyL, Universidad de Buenos Aires.

ROJAS, Ricardo. 1922. *La restauración nacionalista*. Buenos Aires, UBA.

ROMERO, Luis Alberto (coord.) 2004. Introducción. En: Romero, L.A., Sabato, H., de Privitellio, L., Quintero, S. *La Argentina en la escuela. La idea de nación en los textos escolares: 1 – 11*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

SANTOS, Milton. 1996. *De la totalidad al lugar*. Barcelona, Ed Oikos-Tau.

SERBIN, Andrés. 1981. Las organizaciones indígenas en la Argentina. En América indígena XLI: 3, 407-433. México, Instituto Indigenista Americano.

THURNER, Mark. 1996. Republicanos y la comunidad de peruanos: comunidades políticas inimaginadas en el Perú postcolonial. Revista Histórica XX (1): 93-130. Lima, PUC.

STERN, Steve. (comp.) 1990. *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

*“Identidad, territorio y Estado: cambios y continuidades en Amaicha del Valle, fines de siglo XIX – mediados del XX”* Steiman, Ana Laura. Diciembre 2013.

---

---

VIAZZO, Pier P. 2003. *Introducción a la Antropología Histórica*. Lima, PUC e Instituto Italiano de Cultura.

WATCHEL, Nathan. 1997. Nota sobre el problema de las identidades colectivas en los Andes Meridionales. En: *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

WEBER, Max. 1984. *Economía y sociedad*. México, FCE.

WILLIAMS, Raymond. 1997. *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Ediciones Península.

ZANOLLI, Carlos et. all. 2010. *Historia, representaciones y prácticas de la Etnohistoria en la Universidad de Buenos Aires. Una aproximación antropológica a un campo de confluencia disciplinar*. Buenos Aires, Antropofagia.

## **FUENTES CONSULTADAS**

Fuentes inéditas:

ARCHIVO GENERAL DE TUCUMÁN.

Año 1892, Protocolo 36, Tomo 33, Serie C, f. 1427-28.

ARCHIVO DE LA LEGISLATURA DE TUCUMÁN.

Diario de Sesiones de la cámara de Senadores de Tucumán del 4 de noviembre de 1935.

Boletín Oficial del 11 de enero de 1936.

ARCHIVO DEL DIARIO LA GACETA.

Diario del 19 de enero de 1947.

Diario del 18 de febrero de 1947.

CANELADA, Adrián. 1921. Informe para la Encuesta Folklórica de 1921. Tucumán, carpeta 56, Escuela N°217, Valles Calchaquíes. 4 Envíos.

CANO VELEZ, Ramón. 1921a. Informe para la Encuesta Folklórica de 1921. Tucumán, carpeta 57, Escuela N°10, Amaicha del Valle.

----- Ramón y Miguel. 1921b. Informe para la Encuesta Folklórica de 1921. Tucumán, carpeta 58, Escuela N°10, Amaicha del Valle. El resaltado es original

CANO VELEZ, Miguel. 1949. Reseña histórica de esta Escuela N°10. Ms.

CENSO NACIONAL DE 1895. Amaicha del Valle. Disponible en Internet: <http://pilot.familysearch.org/recordsearch/start.html#c=fs%3A1410078&s=waypointsOnly&w=0&p=waypoint>

DIARIO LA OPINIÓN, 5 de septiembre de 1971. “El último cacique”: 8-9

ENCUESTA FOLKLÓRICA DE 1921. Biblioteca: Juan A. Carrizo, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.

ESTATUTO DE LA COMUNIDAD INDÍGENA DE AMAICHA DEL VALLE. 2004. Ms.

NIETO, Jesús N. 1921. Informe para la Encuesta Folklórica de 1921. Tucumán, carpeta 228, Escuela N°50, Los Sazos.

NIETO, Rosario R. 1921. Informe para la Encuesta Folklórica de 1921. Tucumán, carpeta 230, Escuela N°5, Amaicha del Valle.

PEREIRA, Damián. 1921. Informe para la Encuesta Folklórica de 1921. Tucumán, carpeta 250, Escuela N°60, Amaicha del Valle.

#### Fuentes editas:

AMBROSETTI, Juan Bautista. (2001 [1917]). Costumbres y supersticiones de los valles calchaquíes. En: *Supersticiones y Leyendas*. Parte II, Cap. IV: 105-158. Buenos Aires, Emecé.

CANO VELEZ Ramón. 1943. *Amaicha del Valle*. Tucumán, Establecimiento E.T.A.

CARRIZO, A. 1937. *Cancionero Popular de la Provincia de Tucumán*. Tucuman, Universidad Nacional de Tucumán. Dos tomos.

CORTAZAR, Augusto. 1964. *Andanzas de un folklorista*. Buenos Aires, EUDEBA.

DE UGARRIZA ARÁOZ, Manuel. 1925. Antecedentes relativos al origen de esta colección. En: Instituto de Literatura Argentina. *Catálogo de la Colección de Folklore*. Tomo I. Imprenta de la UBA, Buenos Aires.

FIGUEROA ROMÁN, Miguel y MULET, Francisco A. 1949. *Planificación integral del valle de Amaicha*. San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

GROUSSAC, Paul. 1882. *Memoria Histórica y Descriptiva de la Provincia de Tucumán*. Buenos Aires, Imprenta Biedma.

INDEC. Buenos Aires, Argentina. Historia demográfica argentina. 1869 – 1914: versión digital de los tres primeros censos nacionales.

LAFONE QUEVEDO, Samuel. 1904. “Viaje a los menhires en Intihuatana de Tafi y Santa María en octubre de 1898”. En: *Revista del Museo de La Plata* 11:121-128.

----- 1891. Las huacas de Chañar – Yaco (provincia de Catamarca). En: *Revista del Museo de La Plata* 2: 353 – 360.

ROJAS, Ricardo. 1925. Advertencia. En: Instituto de Literatura Argentina. *Catálogo de la Colección de Folklore*. Tomo I. Imprenta de la UBA, Buenos Aires.

RAMOS, Juan Pablo. 1921. “Proyecto del Vocal del Consejo Nacional de Educación (CNE) Dr. Juan Pablo Ramos del 1º de marzo de 1921”. En: *Folklore argentino*. Folleto editado por el CNE. Buenos Aires.

RAMOS, Juan Pablo y CÓRDOBA, Pablo. 1921. Instrucciones a los maestros. En: *Folklore argentino*. Folleto editado por el CNE. Buenos Aires.

*“Identidad, territorio y Estado: cambios y continuidades en Amaicha del Valle, fines de siglo XIX – mediados del XX”* Steiman, Ana Laura. Diciembre 2013.

---

---

TEN KATE, Herman. 1893. Rapport sommaire sur une excursion archéologique dans les provinces de Catamarca, de Tucuman et de Salta. *Revista del Museo de La Plata* V: 331-348. La Plata.

QUIROGA, Adan. 1893. “Calchaquí y la epopeya de las cumbres”. En: *Revista del Museo de la Plata* 5: 185-223.

-----[1897] 1923. *Calchaquí*. Buenos Aires, Rosso y Cía impresores.

## **ANEXOS**

CANELADA, Adrián. 1921. Informe para la Encuesta Folklórica de 1921. Tucumán, carpeta 56, Envío 3: 297-300. Escuela N°217, Valles Calchaquíes. 4 Envíos

En esta ciudad de Buenos Aires a los seis días del mes de Mayo del año 1753, ante mí el Escribano de Hacienda, Cabildo y Guerra, se presentó un indio de edad como de 75 años, con orden de su Exmo. Sr. Gobernador y Capitán General Don Antonio Andomaqui, para que le diese un testimonio de los títulos de las tierras de sus indios; dicha orden la agrego a los títulos de su referencia, etc.

“Nos, los Gobernadores Don Francisco Nievar, Gerónimo Luis de Cabrera y los jefes del ejército de S.M. Real, Don Pedro Díaz Doria y Don Francisco de la Mercado y Villacorta, reunidos en este paraje de Encalilla para dar la posesión Real al cacique de los pueblos llamados “El Bañado de Quilmes, San Francisco, Tío Punco, Encalilla y Amaycha, a Don Francisco Chapurfe, quién nos manifestó la Cédula que antes dimos en el año 1716, en el mes de abril, en la que se manifiesta que al ser bautizado su padre, el cacique de las ciudades de Quilmes y todos estos pueblos, Don Diego Utivaitima, se labró y selló con nuestros nombres un algarrobo grande y estando reunida toda la gentilidad de Vacamaca y Lagunas, actos en señal de la posesión de tierras de dichos pueblos, entrepasándose estas tus tierras quedó en nombre del Rey de Nuestro Señor, amparado y amparaos entre dos dipes y que en ningún tiempo os han de quitar persona alguna omeos han dado los españoles estas tierras y ante si fueran amparadas dichas tierras, que son desde el algarrobo sellado, línea recta al Naciente hasta dar con una loma picaza en el Puesto de Masao y de allí por la cuchilla de Aguila Huasi hasta dar con la cima de Los Lampazos y de allí, tomando para el Sud, el cordón que vota las aguas para el Valle hasta dar con el Nevado y vuelve para el Naciente por el cordón que vota las aguas para Tafí, hasta llegar al abra que forma el camino que va para este punto y de allí se mira al Cerro que está entre N.O. hasta dar con el cordón que vota las aguas para el Tucumán, y volviendo por este rumbo para el Naciente, se toma la línea del algarrobo escrito al abra del Sud del Morro de San Francisco que mira directamente a la puesta del Chiflón del Río de Vacamaca y por el Norte hasta el

Neayacocha línea recta al campo del Mollar en donde plantamos una cruz grande y de allí tira línea recta al Poniente al Cerro Grande que está frente a Colalao, quedando este punto y Tolombón y el paraje del Sud de estos pueblos llamados “El Puesto” prestados por el tiempo de seis años en poder de Don Pedro Díaz Doria, para hacer pastear y invernar tropas de mulas del Ejército Real, gracia que se hizo por haberse empeñado en cuidado con toda su pía armada de S.M. Real, y el parage de Tafí arrendado a Don Francisco de la Mercado de Villa-corte, para cabras y ovejas de Castilla, bajo cuyos límites damos la posesión Real, temporal y corporal al susodicho cacique, para él y su indiada y sus herederos y sucesores y ordenamos al Gran Sánchez que está a siete leguas del Tucumán abajo, deje venir a los indios que se le recomendaron por (...) tiempo de diez años para que instruidos volviesen todos a sus casas como dueños legítimos de aquellas tierras para que las posean ellos y sus descendientes. Así firmamos esta acta de posesión real en el referido paraje de Encalilla en dicho día mes y año. Francisco Nievar. Gerónimo Luis de Cabrera. Pedro Díaz Doria. Franciso de la Mercado de Villa-Corte. Es copia fiel de un original, al que me refiero en caso necesario. En fé de ello firmo la presente fecha ut supra. Años de 1716, mes de Abril. Martín Rodríguez, firmado. Escribano de Hacienda y Cabildo y Guerra.