

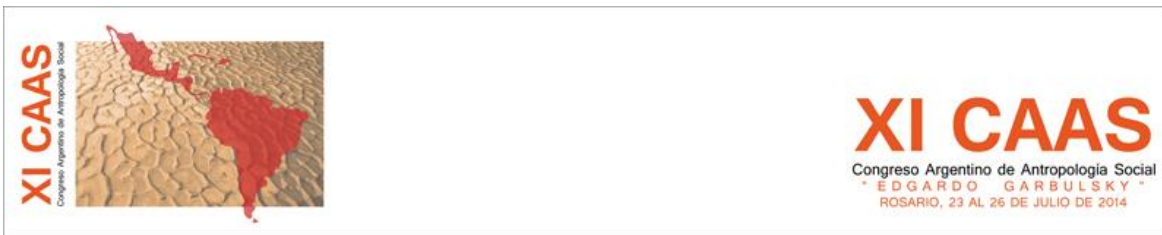
REPENSANDO LA COMUNIDAD DE AMAICHA DEL VALLE EN LOS INICIOS DEL SIGLO XX.

Steiman, Ana Laura.

Cita:

Steiman, Ana Laura (2014). *REPENSANDO LA COMUNIDAD DE AMAICHA DEL VALLE EN LOS INICIOS DEL SIGLO XX. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-081/224>



XI Congreso Argentino de Antropología Social

Rosario, 23 al 26 de Julio de 2014

GRUPO DE TRABAJO 12

REPENSANDO LA COMUNIDAD DE AMAICHA DEL VALLE EN LOS INICIOS DEL SIGLO XX

Ana Laura Steiman. UBA-FFyL-ICA -Sección Ethnohistoria.

Consideraciones iniciales

Amaicha del Valle se encuentra en el Departamento de Tafí, en la porción tucumana de los Valles Calchaquíes. Allí habita la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, reconocida por el Estado argentino, como lo son otras tantas que hacia la década de 1980 y con la reforma constitucional de 1994 encuentran un marco legal que da un reconocimiento estatal a la existencia de comunidades indígenas en el país. Sin embargo, su presencia no se circunscribe a aquel contexto: los estudios etnohistóricos verifican la presencia de este colectivo desde la Colonia¹. El panorama se vuelve más confuso hacia la transición republicana, ya que bajo el nuevo marco legal la presencia de comunidades indígenas como sujetos colectivos se torna problemática ante el ideal individualista de ciudadanía².

En lo que hace al recorte temporal que nos compete, la construcción hegemónica sobre la nacionalidad argentina hacia fines del siglo XIX e inicios del XX se hizo sobre la base del mito de la argentina blanca (Quijada 2001) con el consiguiente borramiento de lo indígena en la identidad nacional³. En este sentido, la mención u omisión de los amaichas como indígenas en dicho período, así como la denominación de esta como comunidad indígena, es algo que ha atravesado mi investigación de tesis de Licenciatura en Cs. Antropológicas, y que me ha llevado a replantearme constantemente cómo denominar a estos sujetos: ¿amaicheños, indígenas, comuneros?

¹Algunos de los trabajos etnohistóricos que abordaron a la población amaicheña en particular y los Valles Calchaquíes en general en tiempos coloniales son: Cruz 1990, 1990/92, 1997, s/a; Lorandi y Boixados 1987/8. Estos trabajos nos permiten matizar la idea de que tras las desnaturalizaciones indígenas del siglo XVII, luego de las guerras calchaquíes, el valle habría quedado “vacío” de indígenas. Así, vemos cómo poblaciones que han sido desnaturalizadas al llano tucumano, como lo fue la de Amaicha, logran de todos modos mantener lazos sociales y territorios en el Valle.

²Para un marco general de la situación en el Noroeste Argentino entre fines del siglo XVIII e inicios del XIX ver Lopez de Albornoz 1996.

³Varios 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 Chaco y Patagonia- de las identidades indígenas como parte de la nación “blanca y europea”. Entre otros, podemos mencionar para el NOA los trabajos de Lanusse y Lazzari (2008) y el de Cynthia Pizarro (2006); o para la región de Cuyo el trabajo de Diego Escolar (2007).

El período temporal abordado en el espacio amaicheño está además signado por la fundación de la Villa de Amaicha hacia fines del siglo XIX y la progresiva instalación de diversas reparticiones estatales en el espacio local. A partir de entonces y a lo largo de las primeras décadas del siglo XX, el Estado y diversos agentes vinculados a este cobrarán una visibilidad más notoria, generando un nuevo escenario de poder, disputa y articulación con la población de Amaicha.

Tomando en cuenta estos contextos –nacional y local- es que me propongo reflejar en las siguientes páginas los principales avances alcanzados en la reflexión sobre la presencia de una organización comunitaria en Amaicha del Valle hacia inicios del siglo XX, y la manera en la cual la dimensión étnica atraviesa –o no- a este colectivo.

Los ejes principales que guían esta reflexión son: por un lado, la cuestión de las tierras comunitarias y de manera muy especial la mención de una 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, denominada 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. Para abordar estos ejes trabajamos desde la perspectiva teórico-metodológica de la Antropología Histórica tanto con bibliografía específica como con fuentes escritas editadas e inéditas. También se realizaron entrevistas semi-estructuradas a comuneros residentes en la Villa de Amaicha que nos narraron historias familiares y personales.

El debate en torno al concepto de comunidad es amplio y ha sido profundamente trabajado por diversos autores. En esta instancia retomamos la perspectiva

planteada por Mossbrucker (1990), que me 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).

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

Desde una perspectiva de larga duración podemos rastrear cómo el reclamo y la defensa del territorio han agrupado colectivamente a la población de Amaicha desde tiempos coloniales. Vastos estudios remarcan la peculiaridad del caso: 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 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”.

De dicho documento conocemos 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. Diversos autores que han trabajado sobre Amaicha del Valle hacen referencia a esta Cédula, y para nuestro período de estudio encontramos menciones

tempranas a la misma: la primera de ellas en la Encuesta Folklórica de 1921, donde en el contexto de un conflicto contemporáneo sobre unos terrenos es Timoteo Ayala⁴ quien le hace referencia sobre este documento a Adrián Canelada, el maestro que recopila los testimonios. La Cédula será también transcrita por el folklorista Juan Alfonso Carrizo en su *Cancionero Popular de Tucumán* (1937). Carrizo conoce el documento de la mano de Ramón Cano Vélez⁵, quien también la incluirá en su compilación de textos inéditos y escritos para periódicos (1943). En todas estas menciones la Cédula sirve para explicar el origen de la comunidad y la posesión de sus territorios:

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)

5

Sin embargo, 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 que se remonta al período colonial y se extiende durante gran parte del siglo XIX (Rodríguez 2009, 2010). En relación a las tierras de Encalilla específicamente, 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, entrenado en escena hacia 1830 y hasta fines del

⁴ Timoteo Ayala fue cacique de Amaicha en los inicios del siglo XX. También ha sido juez de paz suplente.

⁵ Ramón Cano Vélez se instala en Amaicha en fecha cercana a la fundación de la Villa. Estará desde entones y durante la primera mitad del siglo XX vinculado de manera estrecha a la Escuela N°10 de Amaicha del Valle y la biblioteca. Es además corresponsal del diario La Gaceta hacia 1924. Se trata de un personaje de peculiar relevancia en relación al nuevo escenario de poder inaugurado con la progresiva penetración estatal en el espacio local. Ver Steiman 2013 mem americ.

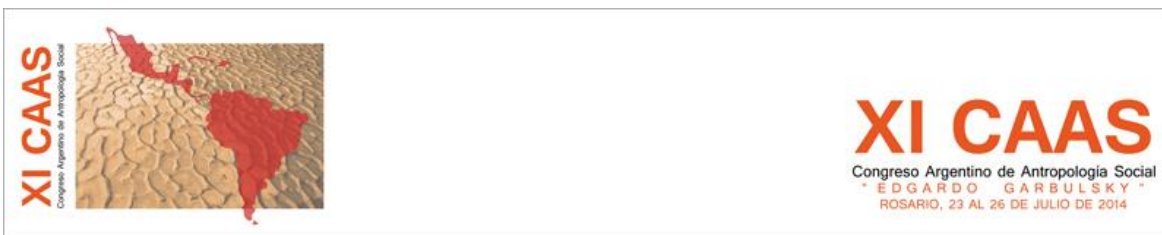
siglo XIX Sigifredo Brachieri, un hacendado salteño. En el recorrido por este extenso conflicto, Rodríguez (2009) nos muestra las estrategias desplegadas por la comunidad de Amaicha tanto para defender su territorio como para perdurar como colectivo diferenciado, participando del aparato judicial y también 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. Ya sea como indígenas, como vecinos o como ciudadanos, las evocaciones realizadas por los amaichas y sus representantes se vinculan con un derecho adquirido como indios durante la Colonia: es en tanto han pagado los correspondientes tributos que argumentan la justa posesión de sus territorios.

El conflicto que enfrenta a Brachieri con los amaichas es el contexto en el cual se realiza la Protocolización de la Cédula Real. En 1872 se dictamina que las tierras en cuestión debían pasar a Brachieri, cuestión esta dificultada por la reacción y defensa de los amaichas. Es entonces como resultado de este largo proceso de disputas por la posesión de estas tierras que en el año 1892 se logra la Protocolización de las mismas, es decir su inscripción en Catastro Provincial de Tucumán.

Destacamos como significativa esta fecha, notoriamente cercana a las menciones para el traslado de la población desde Encalilla y de fundación de la Villa de



Amaicha en su actual localización⁶. A este respecto, Alejandro Isla plantea que el 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, 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, ya 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 (Steiman 2013a). Será esta última la que llamará 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. 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,

⁶ 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)

aportarían la técnica moderna y los hábitos de otros pueblos más adelantados (1949:27).

Encontramos incluso más tempranas menciones al respecto, ya en 1924:

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.

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.⁷ (Cano Vélez 1943:15)

Más allá de los avances y 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 la Cédula será evocada tanto como fundamento de la comunidad y como base de la posesión comunitaria de la tierra.

La Cédula Real es además 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

⁷ Escrito por Juan Heller para el diario La Gaceta el 30 de marzo de 1924.

dueños de las tierras en la actualidad” (Zerda de Cainzo 1972:42). 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, teniendo en cuenta que desde principios del siglo XX y más notoriamente a partir de la inauguración del camino a las Valles (ruta 307) en 1943 al penetración estatal en la zona será más significativa. 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, no será esta la única manera de adquirir el carácter de comunero:

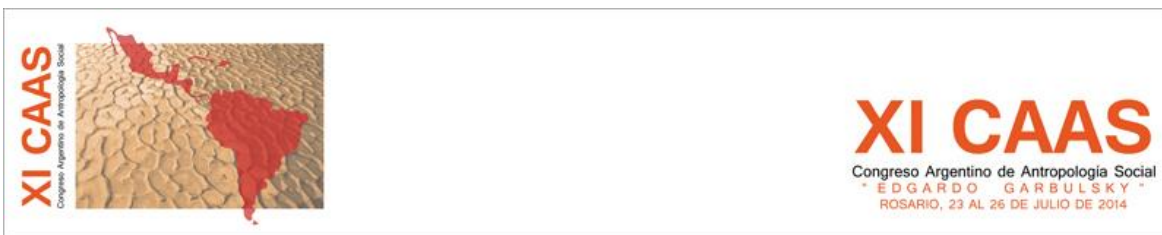
algunos de ellos no son descendientes de indios, sino que tienen carácter de comuneros por compra a la Iglesia de terrenos ubicados dentro de las catorce manzanas que la Comunidad donó a la Curia y que son las que forman el casco urbano de la población. (Zerda de Cainzo 1972:46)

9

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. 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 orales⁸ 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.)

Hay entonces una condición de pertenencia -como comunero- que puede adquirirse por diversas vías: descendencia, compra o matrimonio, no siendo así en

⁸ En el marco de mi investigación de tesis de Licenciatura realicé trabajo de campo en Amaicha del Valle en dos ocasiones durante el año 2011, realizando entrevistas semi-estructuradas a comuneros residentes en la Villa.



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 en otras ocasiones como una “elite intelectual⁹” foránea (Steiman 2013b). Tal es el caso de Juan Manuel Rodríguez Espada¹⁰, 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).

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 diversos sujetos, algunos miembros de la “elite intelectual” pueden formar parte. Pero hay otro sentido de pertenencia en el que hallamos una clara 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, 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: EL CACIQUE/PRESIDENTE DE LA COMUNIDAD

⁹ Utilizo el término para identificar a un conjunto de sujetos que comienzan a llegar a la Villa de Amaicha entre fines del siglo XIX y primeras décadas del XX, que estarán vinculados a diversas instituciones estatales –escuela, policía, juzgado de paz- y ocuparán un lugar significativo en el nuevo escenario de poder que se va configurando en estas décadas. Ver Steiman 2013 a, b.

¹⁰ 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.

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-. Sin intentar hacer una reconstrucción estricta, podemos recuperar los caciques recordados en la actualidad y presentes en fuentes escritas para luego pasar a indagar en sus roles.

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. Para fines del siglo XIX es recordado como cacique Pedro Ayala, y a su muerte, su hijo Timoteo, en los inicios del siglo XX. 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 Silva¹¹. Esta sucesión reconstruida en los relatos orales coincide en gran medida con lo revisado en otros autores y fuentes consultadas.

En las fuentes orales y 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, Juan Manuel Rodríguez Espada pasa a detallar algunas funciones propias del cacique y el momento a partir del cual esta denominación pasa a ser “una prenda de honor”,

¹¹ 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.

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”.

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 comuneros¹²- esto de alguna manera terminaría con la institución cacical. 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. 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).

¹² Para profundizar sobre este aspecto ver Isla 2009, principalmente páginas 147 a 166.

Por otra parte, si pensamos nuevamente en el contexto nacional de principios del siglo XX, podemos considerar que las menciones explícitas como “cacique”, autoridad claramente vinculada a lo indígena, pueden haber sido conflictivas y contradictorias. Esto no implicará la ausencia de las denominaciones como tal, sino más bien una combinación de diversas formas de mencionar a esta autoridad. Así por ejemplo, cuando Juan Alfonso Carrizo (1937) hace referencia a Ramón Cano Vélez lo menciona como “Guaitina”, cacique o jefe principal¹³. 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 Mamani. 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.

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, mencionada claramente como cacique.

¹³ 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 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.

Repasemos ahora los roles y tareas de esta figura de autoridad local. Los relatos orales nos permiten reconstruir algunas de sus funciones:

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

También actuaba el cacique en la distribución de las tierras entre los miembros de la comunidad, ya que al ser comunero –nacido o casado con un/a amaicheño/a– se podía “pedir” al cacique tierras para vivienda. 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: la administración, cuidado y distribución de las tierras y otros recursos, así como también la administración de justicia.

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

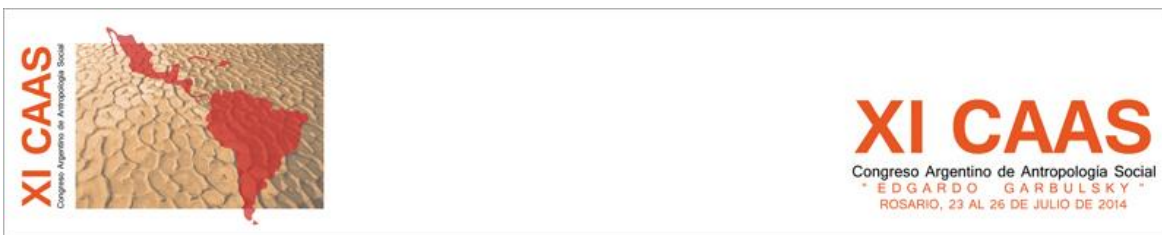
fallaba en las controversias por la adjudicación de puestos y parcelas, derechos de riego, permisos para sacar sal y cortar leña, derechos de rodear y marcar hacienda orejana y hasta avenir a las familias desavenidas. Sus resoluciones eran siempre individuales y nadie las discutía. Tenían más autoridad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

Aparece aquí algo interesante relativo 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. 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 mencionado en los relatos orales -aunque sin referencias temporales estrictas-. 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)

Sobre 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 Mamani, 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 incluso hasta la actualidad. 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 lo



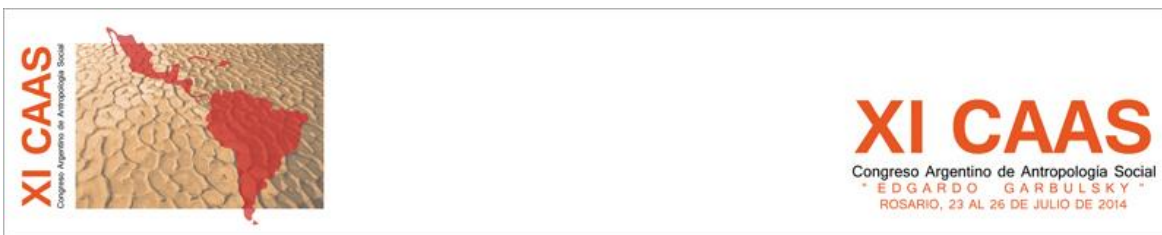
relatos orales de la actualidad, pudimos demarcar atribuciones y características propias de esta autoridad.

¿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 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. 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.

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. 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. 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 (Steiman 2013a). 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”:

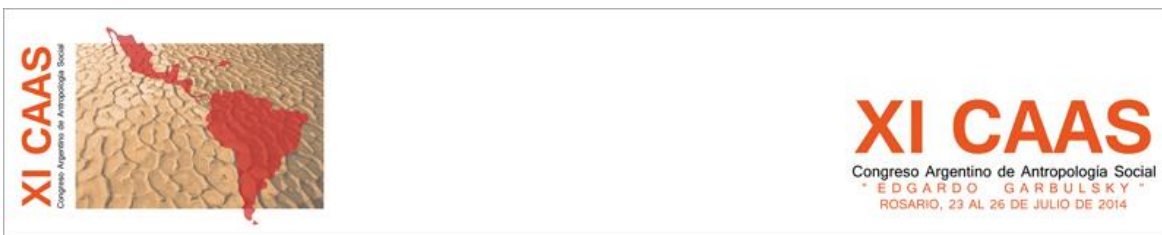
Yo me acuerdo en...en...cuando estaba en Salta, que íbamos a las cosechas, nos mandaban a trabajar, y cerca de una calle estábamos y me dice mi papá me dice: “Mirá, ahí viene un grupo de indios”. Y digo yo: “¿De dónde vienen?”, diz “Vienen del Chaco”. Diz que en el Chaco hay, HAY indios en el Chaco. (...) 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.

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. 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 también referenciado por otros entrevistados como “Los años del silencio”, haciendo referencia a la vergüenza o temor de reconocerse indígena, al menos con aquel estereotipo hegemónico sobre el ser indígena.

Sin embargo, nos encontramos con que algunas 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 a la hora de relatar la vigencia de estas prácticas 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 remota¹⁴. (Cano Vélez 1943:17)

En la misma sintonía, al hablar del carnaval, relata 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).

Es por esto importante recuperar el contexto socio-histórico que nos sitúa en la construcción y demarcación de las identidades 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).

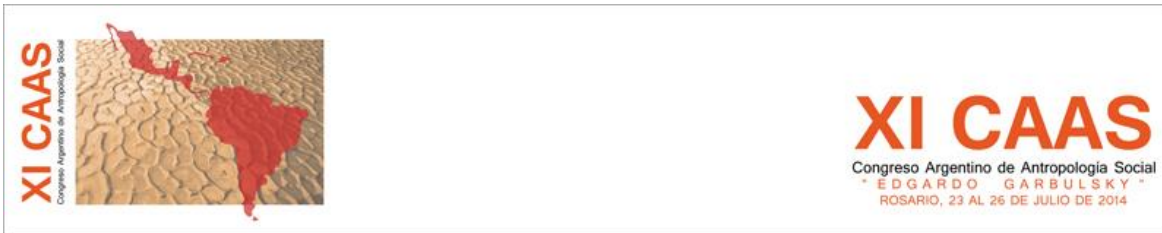
19

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, emergerán con nuevas fuerzas.

PALABRAS FINALES

Hemos intentado resumir en estas líneas una problemática central de nuestra investigación: ¿cómo está organizada la población amaicheña entre fines del siglo

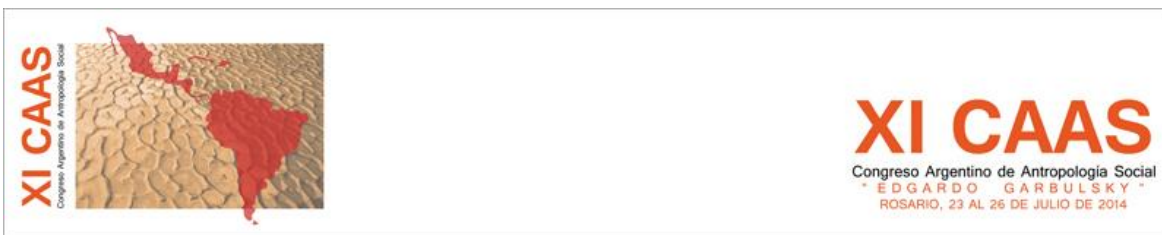
¹⁴ Escrito por Juan Heller para el diario La Gaceta el 30 de marzo de 1924.



XIX y primera mitad del XX? ¿Qué adscripciones identitarias se ponen en juego en nuestro período de estudio? En primer lugar pudimos destacar que el reclamo y la defensa del territorio comunitario han agrupado colectivamente a los pobladores de Amaicha desde tiempos coloniales e incluso en nuestro período de estudio. Se nos ha presentado de peculiar importancia la referencia a la Cédula Real, la cual destacamos 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.

En segundo lugar trabajamos en torno a la presencia de una autoridad local y aquí también se nos presentó lo étnico de manera muy especial, ya que esta figura ha sido identificada como cacique. Identificamos las 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 –aunque no linealmente– hasta la actualidad. En este caso la referencia a lo étnico también ha demostrado visibilizaciones y ocultamientos, siendo en ocasiones mencionado como presidente y no como cacique.

En tercer lugar y atravesando los dos ejes anteriores nos propusimos indagar la dimensión étnica/identitaria en esta colectivo. Destacamos entonces la heterogeneidad de sujetos que componen en este período la comunidad de Amaicha. 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.



Finalmente, podemos decir que los silenciamientos, los ocultamientos o las ambigüedades relevadas en relación al modo de denominar y denominarse los amaicheños no indican necesariamente la ausencia de autoadscripciones étnicas entre los propios sujetos.

BIBLIOGRAFÍA

BRIONES, Claudia. (2007). "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías". En: Tabula Rasa. N°6: 55-83. Bogotá – Colombia..

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

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.

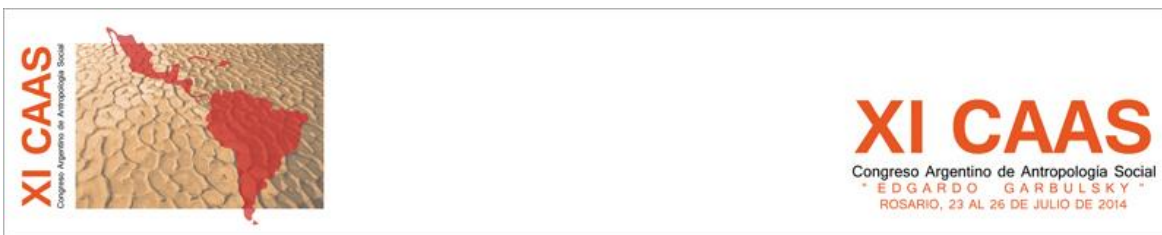
----- (1990). "Entre la tolerancia y la guerra: demandas coloniales y respuestas nativas en el Tucumán. Los amaichas y los tafíes durante el último levantamiento calchaquí (1659-1665)". M.S.

----- (1990/92). "La "construcción" de identidades étnicas en el Tucumán Colonial: los amaichas y los tafíes en el debate sobre su "verdadera" estructuración étnica". En: Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. N° 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.

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

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



LANUSSE, Paula y Axel Lázzari (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.

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

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". En: Runa N° V.XVII y XVIII. Buenos Aires: UBA.

MOSSBRUCKER, Harald (1990). La economía campesina y el concepto de "comunidad": un enfoque crítico. Perú: IEP ediciones.

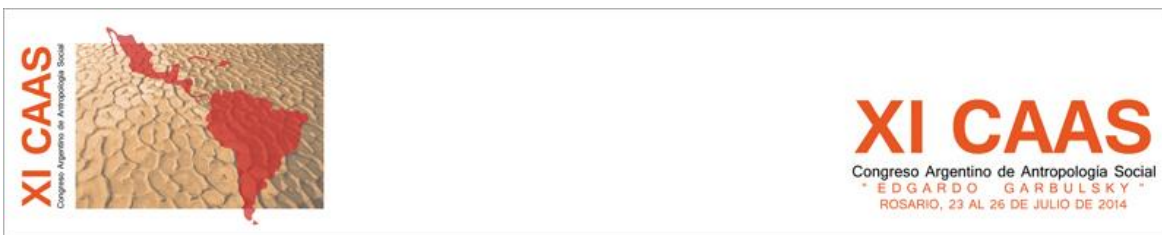
PIZARRO, Cynthia. (2006). Ahora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca. Córdoba: Universidad católica de Córdoba.

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.

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

RODRÍGUEZ LORENA B. (2009). "Los usos del sistema judicial, la retórica y la violencia en torno a un reclamo sobre tierras comunales: Amaicha del Valle, siglo XIX." En: Runa [online] N° 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”. En: Memoria Americana Nº 18 (2):267-292. Buenos Aires: FFyL, Universidad de Buenos Aires.

STEIMAN, Ana Laura (2013a). Identidad, territorio y Estado: cambios y continuidades en Maicha del Vale: fines del siglo XIX-mediados del XX. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Ms.

----- (2013b). “Estado y comunidad. Disputas y articulaciones en el espacio local a partir de la fundación de la Villa de Amaicha del Valle, Tucumán. Fines del siglo XIX a mediados del XX”. En: Memoria Americana Nº 21(2): 139-164.

Fuentes inéditas:

ARCHIVO GENERAL DE TUCUMÁN.

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

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.

Fuentes editas:

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.

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