

La influencia de los discursos indigenistas y criollistas en la conformación identitaria de los Amaichas (1900 a 1960, Valle Calchaquí, provincia de Tucumán)

The influence of indigenous and creole discourses on the development of the Amaichas' identity (1900 to 1960, Calchaquí Valley, Tucumán Province)

Jorge Luis Morandi*

RESUMEN

Desde la *Constitución* de 1853 que expresa el intento de “Conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo” y durante el período de transición hacia el siglo XX, se construye en el país la idea de nación y nacionalidad. Una disputa de modelos opuestos, uno cosmopolita y otro nacionalista o esencialista. Predominó la tendencia cosmopolita, que garantizó amplias libertades a las corrientes migratorias europeas, bajo el paradigma del *crisol de razas* (Steiman, 2014). Así, se excluyó a las poblaciones originarias como partícipes de esos procesos de mixtura étnica y conformación de la nacionalidad argentina. Pero ese modelo cosmopolita estuvo misturado con discursos indigenistas y criollistas de principios del siglo XX, que disputaron significados a la perspectiva eurocéntrica y que, en el caso del valle Calchaquí, influyeron significativamente en la constitución de las identidades regionales. En este trabajo, nos referimos a la influencia de estos discursos en la conformación de la identidad de los Amaichas y a las formas de organización social que representaron

Recibido: 11/09/2023 – Aceptado: 13/10/2023.

* Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA). San Miguel de Tucumán, Argentina.
<morandi.jorge@inta.gob.ar>

esas construcciones identitarias. Analizamos algunas de las obras más emblemáticas de Adán Quiroga, Samuel Lafone Quevedo, Juan Ambrosetti, Augusto Cortazar y Juan Carrizo, complementadas con datos del Censo Nacional de Población de 1914 y la *Encuesta Folklórica* de 1921, que generaron nuevas denominaciones “oficiales” sobre los amaicheños. También discursos y medidas de política pública de Ernesto Padilla y Alberto Rougés, como exponentes de la élite intelectual tucumana de inicios y mediados del siglo XX. Finalmente, apelamos a referentes de la élite local amaicheña, quienes actuaron como “poleas de transmisión” desde las expresiones intelectuales y académicas indigenistas y criollistas, hasta los representantes de la cultura local y las autoridades comunitarias, especialmente durante los períodos de los caciques don Timoteo Ayala (1904 a 1934) y don Agapito Mamaní Arce (1934 a 1961).

► **Palabras clave:** Amaicha del Valle; comunidades indígenas; identidad; territorio.

ABSTRACT

Since the *Constitution* of 1853, which expresses the attempt to “preserve a peaceful relationship with the indigenous people and promote their conversion to Catholicism,” and during the transition period towards the 20th century, the idea of nation and nationality was constructed in the country. There was a dispute between opposing models, a “cosmopolitan” one and a “nationalist” or “essentialist” one. The cosmopolitan model prevailed, guaranteeing broad freedoms to European migration currents under the paradigm of the *melting pot of races* (Steiman, 2014). Thus, indigenous people were excluded as participants in the process of ethnic mixture and conformation of the Argentine nationality. But, the cosmopolitan model was mixed with indigenous and creole discourses from the early 20th century, which contested the Eurocentric perspective and influenced significantly in the constitution of regional identities, especially in the case of the Calchaquí valley.

In this work, we refer to the influence of these discourses on the development of the Amaichas’ identity and the forms of social organization that these identity constructions represented. We analyze some of the most emblematic works by Adán Quiroga, Samuel Lafone Quevedo, Juan Ambrosetti, Augusto Cortazar, and Juan Carrizo, complemented with discourses and public policy measures by Ernesto Padilla and Alberto Rougés, as representatives of the intellectual élite of Tucumán in the early and mid-20th century. We also consider the representatives of the Amaicha local élite, who acted as transmission bonds between indigenous and Creole intellectual and academic expressions to local culture representatives and community authorities, especially during the periods of chiefs don Timoteo Ayala (1904 to 1934) and don Agapito Mamaní Arce (1934 to 1961).

► **Keywords:** Amaicha del Valle; indigenous communities; identity; territory.

Introducción

Abordamos los procesos socio-territoriales que conformaron las enunciaciones identitarias de la comunidad indígena de Amaicha del Valle durante el período estudiado (1900 a 1960), a partir de cuatro paradigmas teórico-metodológicos: (a) la perspectiva de la geografía crítica (Milton Santos, 2000), que define el territorio como el espacio socialmente construido mediante una trama de relaciones sociales realizadas históricamente sobre las que se construye la identidad; (b) la teoría de producción y apropiación del espacio (Henry Lefebvre, 2013 [1974] y Edward Soja, 1997); (c) la teoría de los sistemas complejos (Edgar Morin, 2000 y Rodolfo García, 2006) que sostiene que la estructura, la estabilidad y la dinámica de un sistema (en nuestro caso la identidad regional) no se determina por las características de sus componentes (subsistemas), sino por las relaciones que se establecen entre ellos; y (d) la teoría del post-desarrollo, acuñada por Arturo Escobar (2005) y basada en la perspectiva de la colonialidad, que analiza y caracteriza diversas prácticas sociales e identitarias que emergen como respuestas emancipatorias al orden neoliberal impuesto por la globalización.

Nos interesa exponer someramente la teoría de producción y apropiación del espacio (Henry Lefebvre, 2013 [1974] y Edward Soja, 1997); que sostiene que el espacio producido es la resultante de una relación trialéctica entre tres momentos metodológicos: (i) el espacio concebido, que contiene los bienes tangibles e intangibles que conforman las relaciones sociales de producción y reproducción material; (ii) el espacio percibido, representado por el significado que la cultura dominante impone por diferentes vías (la comunicación mediática, los “conocimientos científicos”, los discursos académicos o directamente a través de la violencia); y (iii) el espacio vivido o simbólico, que expresa una compleja combinatoria de símbolos, imágenes y otras expresiones sensoriales que los habitantes construyen como experiencia de vida en el lugar donde residen, trabajan, se reproducen y mueren.

Las fundamentaciones de Lefebvre y de Soja sobre la relación trialéctica del espacio se pueden articular al concepto de *habitus*, de Pierre Bourdieu, que contribuye a la interpretación de esta relación. Según Bourdieu, el concepto tiene la función primordial de romper con el dilema cartesiano entre el mecanicismo (determinado por causas o leyes) y el racionalismo (determinación por razones) (Bourdieu, 2010). En nuestro caso, las diferentes dimensiones que interrelacionan estos procesos se explican a partir de las *prácticas sociales* (según el concepto de Bourdieu), que los Amaichas ponen en juego para disputar el sentido del espacio producido-apropiado y generar así trayectorias identitarias de territorialización campesino-indígena.

Es, desde estas representaciones, que tratamos de comprender las configuraciones identitarias de los Amaichas, o sea como procesos com-

plejos, resultantes de las relaciones históricas entre la cultura indígena prehispánica, la colonialidad, los discursos académicos y estatales de la era republicana y los “espacios vividos” que construyen cotidianamente las poblaciones actuales. Estos espacios vividos son abordados no solamente como ámbitos de lucha emancipatoria en términos estratégicos, comunicativos, identitarios y simbólicos (resistencias), sino también como hibridaciones producidas a partir de las tensiones epistémicas generadas por discursos que disputaron el sentido de esos espacios (adaptaciones).

Aunque nuestro período de estudio se extiende durante la primera mitad del siglo XX, es necesario hacer una rápida recorrida por las dinámicas sociodemográficas que comenzaron en el siglo XVII con la desnaturalización y desplazamiento de casi toda la población de los valles Calchaquíes; y que siguieron durante los siglos XVIII y XIX con la invisibilización de identidades y el ocultamiento de la historia, tanto de los Amaichas como de otros colectivos étnicos. Estas dinámicas estuvieron relacionadas con las trayectorias oficiales de dominación colonial, primero, y de la formación del Estado-Nación, después. Así lo indicamos en un trabajo anterior:

Desde la Revolución de Mayo y las gestas de la independencia, las élites se disputaron en el campo material y simbólico de la guerra y el orden, una diversidad de posturas sobre la organización nacional. Más, coincidían en la necesidad de un nuevo sujeto sociopolítico acorde a los ideales liberales de libertad, igualdad, derechos individuales y propiedad privada [...] ello implicaba despojar de sentido a las categorías de indio, comunidad, comunal y propiedad comunitaria (Morandi y Cruz, 2017, p. 4).

Esto denota la intención del Estado republicano de invisibilizar la identidad indígena, denominándola como “criolla”, lo cual fue impuesto no sólo por las élites gobernantes del Estado, sino también por los estudios y discursos académicos durante fines del siglo XIX y principios del XX. La autoadscripción a la sociedad criolla, les permitiría a los indios Amaichas acceder a la propiedad privada de la tierra, mantener el derecho de heredar a sus descendientes, y, en definitiva, a ser reconocidos como ciudadanos argentinos.

El discurso del criollismo se superpondría con el discurso del mestizaje, para construir la idea de la *Nación blanca* (Chamosa, 2012 y Steiman, 2014), en consonancia con los procesos inmigratorios de raíz europea que se registraban a fines del siglo XIX e inicios del XX. En síntesis, sostenemos que la construcción del sentido de la *Nación blanca* recurrió, entre otras estrategias discursivas, a la invisibilización de la diversidad cultural y a la negación de las identidades particulares.

En estos procesos y discursos de omisión de identidades y de construcción de otras nuevas, tuvieron gran relevancia las políticas estatales de la época, inspiradas por la *Constitución* de 1853, como la escuela pú-

blica y el servicio militar obligatorio, instituciones que contribuyeron en la construcción de una parte importante del relato difundido entre alumnos y concriptos, que proclamaba la homogeneidad cultural, la modernidad y el discurso de la inexistencia de los indios.

En el próximo acápite abordaremos las formas en que este discurso se desarrolló a lo largo del siglo XX y mencionaremos las estrategias de resistencia y adaptación que los Amaichas pusieron en juego para construir sus identidades y consolidar sus espacios de vida, así como también analizaremos las influencias de los discursos académicos y estatales que contribuyeron a modelar las representaciones identitarias.

1. La construcción de la identidad amaicheña a principios del siglo XX

Durante las últimas tres décadas del siglo XIX, ciertos sucesos como el llamado “motín de los Amaichas” en 1872 y el viaje de una delegación de comuneros amaicheños a Buenos Aires, favorecieron la emergencia y consolidación de nuevas formas socio-organizativas cuya primera expresión fue la comunidad de Amaicha, en 1881, al tiempo que surgía un nuevo sujeto social: los comuneros. Si bien convivió con otras denominaciones como la de “indios de Amaicha”, el título de “indios de la Comunidad de Amaicha” pasó a tener un significado institucional dominante, ya que fue utilizado en 1892 al momento de la escritura de protocolización de la Cédula Real de 1716 (Sosa, 2015a).¹

En los hechos, la protocolización de la Cédula Real, en 1892, determinó el reconocimiento del gobierno de Tucumán sobre las posesiones territoriales de los Amaichas en el valle Calchaquí y consecuentemente el éxito de los nativos en un largo pleito iniciado en 1796 por el juez y cacique del pueblo de los Amaichas, don Lorenzo Olivares contra Nicolás Aramburu, un hacendado salteño que había ocupado las tierras de Encalilla, Tiu Punco, Calimonte y El Bañado, que los Amaichas reclamaban como propias.

Al respecto, es interesante mencionar una cita de Lafone Quevedo (1904) en su visita a Amaicha del Valle en 1898 donde, según su propio relato, se hospedó en la casa de don Timoteo Ayala, que pocos años después sería cacique de la comunidad:

¹ Este reconocimiento republicano a la posesión de tierras por parte de una comunidad indígena es un hecho curioso, teniendo en cuenta que casi en forma simultánea se produce en la provincia de Jujuy la Campaña de la Puna (1874-75) que, en la batalla de Quera, extermina la resistencia indígena por la ocupación de tierras en Cochinoca y Casabindo (Lenton et al., 2016). Dado que en la época los tucumanos Nicolás y Eudoro Avellaneda eran respectivamente ministros de Justicia y del Interior, es posible suponer que influyeron ante el gobierno provincial para que la gestión de los Amaichas haya sido exitosa (Rodríguez, 2009).

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 (1904, p. 123).

La creación de la villa de Amaicha en 1888 y su conformación urbana en los primeros años del siglo XX, dieron lugar a diversas materialidades de la vida comunitaria. Al tiempo, a nivel nacional, el criollismo en el sector agropecuario, la etnografía positivista en la academia, el culto escolar a la patria y el clericalismo antiliberal en las iglesias, caracterizaban la década del Centenario (Chein, 2010 y Chamosa, 2012).

Aunque las referencias de algunos autores no coinciden en las fechas exactas, señalan la existencia de las primeras escuelas en Amaicha desde fines del siglo XIX y comienzos del XX (Rodríguez Espada, 1984 y Zerda de Cainzo, 1972). En 1906 se crea la Escuela Nacional N° 10 y, casi en forma simultánea, se inaugura la biblioteca popular Amado Juárez; luego, en 1908, la Escuela Nacional N° 50 de Los Zazos. Asimismo, en esos años se instalan en la villa las sedes locales del Juzgado de Paz, el Registro Civil y la Oficina de Correos.

Los censos nacionales de población (de 1895 y 1914) y la *Encuesta Folklórica* de 1921, fueron generando nuevas denominaciones “oficiales” sobre los amaicheños. Estas nuevas categorías clasificatorias no provenían solamente de la acción del Estado, sino también de las producciones científicas y de los discursos académicos. De esta manera, se fueron gestando nuevas categorías clasificatorias y cargas de sentido en relación a la valoración indígena de los amaicheños en particular y al contexto nacional de la época, en general (Steiman, 2014).

En este sentido, nos interesa destacar que, en forma simultánea a estos eventos de carácter local y nacional, se publican los trabajos arqueológicos, etnográficos, históricos y literarios de Lafone Quevedo, Adán Quiroga, Juan B. Ambrosetti, Joaquín V. González y Ricardo Rojas que, con distintos enfoques y diversos matices, coinciden en focalizar al NOA como principal núcleo de conservación y dispersión del espíritu criollo y de la argentinidad (Chein, 2010).

De estos pioneros de los estudios folclóricos argentinos, abordaremos someramente los trabajos de Lafone Quevedo, Quiroga y Ambrosetti, por haber desarrollado parte de sus investigaciones en los valles Calchaquíes, que es la región que nos interesa para nuestro caso de estudio. Estos autores tienen en común una valoración de la cultura indígena prehispánica, una exaltación de la tradición criolla y una cierta simpatía por la humildad de los nativos. Sin embargo, la perspectiva positivista de sus trayectorias científicas oculta totalmente las causas

del atraso, la marginalidad y la “degradación moral” que les atribuyen a las comunidades originarias que fueron objeto de sus investigaciones.

El trabajo etnográfico de estos autores es, sin duda, motivo de gran reconocimiento. El esfuerzo personal, la convivencia prolongada con habitantes locales, la innegable habilidad para reclutar informantes y baqueanos, virtudes a las que sumamos una escritura refinada y amena, resultan en deliciosas descripciones de personajes, objetos, costumbres y ceremonias que, sin duda, enriquecieron el acervo cultural de la región y permitieron rescatar numerosas tradiciones que ya en esa época estaban cayendo en el olvido.

Los relatos carnavalescos de Quiroga (1929) sobre la Chaya y el Llastay; sobre la religiosidad (la Virgen del Valle), las supersticiones (la fuga del espíritu, los días aciagos, la *chuspa* de la suerte y el valor mitológico de la serpiente y otros amuletos) y la caza de vicuñas, son sin duda piezas etnográficas de gran valor folclórico y antropológico. Sin embargo, el explícito reconocimiento de Quiroga de la existencia de un pasado indígena en la conformación de la cultura del NOA (en este sentido, una visión totalmente opuesta a la postura sarmientina de civilización o barbarie), se torna ambiguo cuando se trata de valorar el papel de las comunidades actuales. En diversos relatos, son numerosas las expresiones agraviantes usadas por el autor para referirse a los sujetos sociales que investiga, lo cual no necesariamente opaca su interés y simpatía por los fenómenos que observa, especialmente cuando se trata de resaltar la creatividad, el ingenio y el colorido de las manifestaciones carnavalescas o religiosas. En este sentido, se pueden verificar posturas epistémicas similares a la de sus contemporáneos Joaquín V. González y Juan Ambrosetti, como los calificativos “salvaje” y “decadente”, entre otros.

Aunque de manera más fragmentaria que los relatos de los pioneros, trabajos más recientes (Ricardo Nardi, Oscar Chamosa, María Laura Steiman, Jorge Sosa, Maïté Boullosa-Joly, Christophe Giudicelli, e Hilda Zerda de Cainzo, entre otros/as) dan cuenta de la influencia de dichos aportes criollistas en la definición de “lo indígena”, no solamente como categoría étnica, sino también como expresión cultural y espiritual de la identidad regional (diaguita calchaquí) y local (amaicheña).²

Si bien durante los inicios de la época republicana esas trayectorias no dieron lugar a reconocimientos explícitos de la condición indígena, sí permitieron cierta visibilización de identidades y de culturas comuneras. Tal es el caso de las numerosas prácticas de la vida cotidiana, la multiplicidad de fiestas y ritos, como el carnaval, las ofrendas a la Pachamama, las relaciones comunitarias, los rituales agrarios en torno a los

² Giudicelli y Boullosa-Joly (2005) sostienen que, en las actuales comunidades de Amaicha del Valle y Quilmes, las categorías diaguita y calchaquí, tienen “una connotación rebelde originaria”, que sufrió los avatares del proyecto civilizatorio colonial, por un lado, y del Estado-Nación, por el otro.

cultivos, el agua, el ganado, las prácticas de reciprocidad en el trabajo y la producción (mingas, trueques y “tornavuelas”) y valoración material y simbólica de los lugares vividos, entre otros aspectos que formaron parte de la preocupación intelectual de los autores que nos ocupan.

Ana Laura Steiman, comentando el ensayo de Quiroga denominado *Calchaquí y la epopeya de las cumbres* (1893), dice que mientras el autor “reconoce el carácter relativamente adelantado de la civilización kakana, posiblemente los originarios ‘dueños de la tierra’, dice al mismo tiempo de ‘esa civilización desaparecida’ ha sido ‘destruida por los bárbaros, que probablemente fueron los calchaquíes” (Steiman, 2013a, p. 39). O sea que, según el registro arqueológico de Quiroga, la civilización se ubicaría en un tiempo pretérito, mientras que la barbarie estaría próxima al período de la conquista y está atribuida a los calchaquíes invasores, quienes serían los antecesores directos de poblaciones que él estudiaba:

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 (Quiroga, 1893, p. 140, citado por Steiman, 2013a, p. 39).

Otra característica de la obra de Quiroga es su persistente interés (casi se podría decir una obsesión) por imponer un sentido religioso a todos los fenómenos que relata. Esto sería comprensible cuando se trata de interpretar el “fervoroso” sentimiento religioso de los nativos en las celebraciones como la de la Virgen del Valle, en Catamarca.

Esa obstinación de Quiroga por el sentido religioso se hace extensiva a todos los fenómenos analizados, inclusive aquellos relacionados con los fetichismos y supersticiones populares. También asigna significados religiosos a objetos o artefactos que componían la vida cotidiana de las poblaciones estudiadas, como vasos, tinajas, *pucos*, etc. Sostenemos *a priori* que el sentido de trascendencia mística que impregna a muchas de las hipótesis interpretativas, en algunos casos, puede haber resultado funcional para cubrir vacíos en la elucidación de ciertas teorías. Sin embargo, en *La Cruz en América* (s/f), Quiroga rebate la afirmación de otros autores que sostienen su universalidad como insignia religiosa de los pueblos amerindios relacionándola con el cristianismo, aun cuando la cruz como símbolo del catolicismo haya llegado a América muchos años después del uso (¿sagrado?) de la *chacana* por parte de las culturas precolombinas, especialmente en el NOA y en el Valle Calchaquí.³

³ Posiblemente sea en este espacio geográfico donde el símbolo de la chacana aparece más repetidamente en los diseños de las piezas arqueológicas, razón por la cual haya sido objeto de un interés interpretativo especial por parte de Quiroga.

En cuanto a la existencia de vacíos epistemológicos en la obra de Quiroga, hacemos referencia a algunos comentarios críticos de Ricardo Nardi (1962) sobre la praxis lingüística y arqueológica de este autor:

La figura de Adán Quiroga es muy inferior a la de Lafone Quevedo, tanto en cuanto a sus trabajos sobre temas lingüísticos, como en cuanto a sus estudios arqueológicos. [...] La mayor parte de su quehacer lingüístico se limita a generalidades acerca del quichua y otras lenguas habladas en la Argentina, con etimologías absurdas que igualan a las más osadas especulaciones de Lafone. [...] Su innegable entusiasmo y viva imaginación lo llevaron a la interpretación simbólica de la decoración de la cerámica del Noroeste y de los motivos ornamentales de las artesanías indígenas americanas en general, en los cuales hallaba representaciones míticas y de deidades. [...] En cuanto a su labor arqueológica se limitó (como era usual en su época) a la extracción de piezas (material cerámico, lítico, etc.) Sin respetar la estratigrafía ni las asociaciones de elementos culturales. (1962, pp. 200-201).

No obstante, Nardi reconoce el mérito de Quiroga en la puesta en valor de numerosas expresiones culturales del NOA:

A pesar de tales reparos metodológicos tuvo una contribución positiva: publicó un interesante material folklórico del noroeste con datos valiosos y originales —asociados a sus consabidas citas de cronistas— referentes al *Chiqui*, el *Pujllay*, la *Pachamama*, el *Huayrapuca*, el *Supay*... (1962, p. 201).

En cuanto a la obra de Ambrosetti, aunque son numerosos los trabajos referidos a los valles Calchaquíes, analizaremos dos de ellos: la sección “Ámbito Noroéstico”, un conjunto de textos seleccionados por Augusto Cortazar (en Ambrosetti, 2005[1893]) y la Parte II, “Folk-lore de los Valles Calchaquíes” del libro *Supersticiones y leyendas* (Ambrosetti, s/f). No nos consta que Ambrosetti haya pasado por Amaicha o haya realizado investigaciones puntuales en esa localidad,⁴ pero sus estudios en la porción salteña de los valles tienen muchos rasgos comunes con las costumbres y el folklore de la porción tucumana.

Son particularmente interesantes las descripciones de los edificios y monumentos de las haciendas y residencias campesinas del departamento Molinos, como así también las interpretaciones de los símbolos presentes en las piezas arqueológicas exhumadas en distintos sitios de los valles. Pero donde existe una mayor conexión entre la obra de Ambrosetti y la identidad amaicheña, es en los relatos de las costumbres domésticas de los vallistas sobre el cuidado de los cultivos y del gana-

⁴ En la bibliografía que analizamos existen referencias a ciertas prácticas fetichistas para la protección del ganado en Amaicha, aunque todo parece indicar que esa descripción es el resultado del relato de un informante y no de una observación directa del autor, ya que en uno de los textos manifiesta que “La tarea de recopilación la he emprendido desde Tolombón hasta Cachi y no pocas excursiones a los valles interiores de los cerros de los Quilmes he efectuado sólo con ese objetivo” (Ambrosetti, 1964, p. 135).

do (marcadas, señaladas y prácticas de pastoreo); sobre los símbolos propiciatorios de la lluvia y del agua (la serpiente y el sapo); y sobre diversas prácticas sociales como las carneadas, las ceremonias carnavalescas, el topamiento de comadres, las ofrendas a la Pachamama y otros rituales funerarios y familiares (casamientos, bautismos y bienvenidas a visitantes).

Al igual que el enfoque epistémico de Quiroga, la trayectoria de Ambrosetti está relacionada con una perspectiva científica que soslaya los saberes populares, aunque los utiliza para localizar sus “descubrimientos” o para reinterpretarlos de acuerdo a su visión de los fenómenos. Se trata de prácticas que intentan visibilizar la cultura indígena, pero no como “patrimonio vivo”, sino mediante la creación de un sujeto social “aconflictivo, estático, cristalizado tanto en las ruinas arqueológicas de la zona como en las piezas expuestas en los museos” (Rodríguez y Lorandi, 2005, p. 440), o simplemente como objetos científicos de colección, apropiándose de los restos, suprimiendo identidades y transformando a los nativos en hombres y mujeres sin historia. Los siguientes párrafos del trabajo que analizamos, confirman esta aseveración:

Hubo un momento solemne, en medio de ese paisaje desolado y triste, a tres mil metros de altura. Nuestra alegría científica que nos lanzaba a la profanación, contrastaba con la angustia visible en las caras de nuestros peones, a quienes les repugnaba tener que revolver los huesos de sus antepasados. [...] Ordené una distribución de coca y las primeras piedras de la bóveda se arrancaron con un ruido de desgarramiento [...]. La primera sepultura quedó abierta y entonces presenciamos una escena tocante. Uno a uno nuestros peones desfilaron ante ella arrojando cada cual su puñado de coca y pronunciando en quichua estas palabras ingenuas y sentidas que jamás olvidaré: ‘Tata antiguo toma y coquea, no te enojés, a nosotros nos ordenan’ (Ambrosetti, 2005, p. 179).

Cerramos este acápite ensayando algunas hipótesis sobre la influencia de las obras de Lafone, Quiroga y Ambrosetti en la construcción de la identidad amaicheña durante los primeros años del siglo XX. Como se adelantó en páginas anteriores, durante el período en cuestión, los Amaichas desarrollaron una intensa actividad de recuperación de tierras que habían sido usurpadas por actores sociales extra-territoriales, al tiempo que consolidaban nuevas formas organizativas basadas en la tradición comunitaria indígena y en el derecho comunal español, que parieron un nuevo sujeto social: el comunero.

Esa capacidad de agencia de los Amaichas no sólo se manifestó en la recuperación de sus territorios por la vía jurídica, sino también por otras gestiones como los reiterados viajes a Buenos Aires que culminaron en 1892 con la protocolización de la Cédula Real de 1716. Es importante señalar este contexto porque, así como las autoridades comunitarias tuvieron contactos e hicieron negociaciones con el sector estatal, es muy probable que también hayan tomado conocimiento de

parte de los hallazgos e hipótesis interpretativas de las investigaciones que realizaban estos intelectuales en los valles, inclusive antes de que esos estudios fueran publicados.

Una prueba de ello es la visita de Lafone Quevedo a don Timoteo Ayala, hijo de don Pedro Ayala, que fue cacique de la comunidad desde 1880 a 1904. Asimismo, es importante destacar el vínculo de Amaicha con Ernesto Padilla, quien fuera diputado nacional desde principios del siglo y luego gobernador de Tucumán de 1912 a 1916. Si bien su tarea como impulsor de los estudios folklóricos se intensificó a partir de fines de la década de 1920, desde mucho antes ya estaba involucrado con las actividades culturales del NOA en general y del valle Calchaquí en particular. Como veremos en el próximo subtítulo, estos contactos entre las autoridades comunitarias, el sector académico y representantes políticos, continuarán durante los años subsiguientes, tanto en forma directa como a través de la élite intelectual local.

2. La consolidación de la identidad amaicheña durante la primera mitad del siglo XX

Para entender los procesos de consolidación identitaria de los Amaichas entre 1920 y 1960, es necesario interpretar las estrategias desplegadas por la comunidad para adecuarse a las exigencias de la modernidad y el desarrollo. Hay una serie de eventos y procesos que configuran los escenarios de la comunidad ante diferentes actores sociales y ante el Estado. Esas condiciones de la expansión del capitalismo en el NOA provocaron en Amaicha la emergencia de políticas estatales que construyeron materialidades y que, en forma conjunta con los discursos académicos de la época y nuevos paradigmas identitarios, confluyeron en estrategias de modernización y desarrollo en la comunidad (Morandi y Cruz, 2017).

Esas materialidades estuvieron representadas, entre otros eventos, por la inclusión administrativa del territorio amaicheño a la provincia de Tucumán; la instalación de la sucursal del Banco Nación de la Argentina; la creación de la primera Cooperativa de productores; y la formalización del “árbol genealógico de la Comunidad”, un instrumento que contuvo y regló la memoria colectiva según la exigencia de la modernidad cuando se trataba de acceder a la posesión de los terrenos comunitarios (Figueroa y Román, 1949).

También se crearon las Comisiones de Fomento y, entre 1930 y 1947, se construyó la ruta provincial N° 307 que conectó Acherál con Santa María, pasando por Tafí del Valle y Amaicha del Valle. En forma simultánea, se construyeron las primeras obras de riego; y, en 1947, se instituyó la Fiesta de la Pachamama como atracción turística relacionada con el pasado indígena y con la tradición criolla.

Los discursos académicos que confluyen con las materialidades estatales en busca de incorporación de los valles Calchaquíes a la modernidad, tienen una estrecha y compleja relación con la oligarquía azucarera tucumana. A mediados de la década de 1920, la industria azucarera entra en crisis debido a la pérdida de competitividad frente a los ingenios de Salta y Jujuy y a la sindicalización de la fuerza de trabajo de los obreros del surco y de los empleados de la industria; al mismo tiempo, los conservadores pierden el gobierno provincial a manos de los radicales.

Frente a este escenario, Padilla diseña un plan cultural-educativo que buscaba la supervivencia del sector a través de su legitimación social, mediante la creación de un corpus folclórico que ubica al NOA y al valle Calchaquí en particular, como el centro de la auténtica cultura argentina (Chamosa, 2012).

En el caso de Amaicha, estos hechos no pueden obviar el papel que jugaron los caciques y otros dirigentes comuneros en los procesos de articulación de la fuerza de trabajo campesina (conchabos) con la agroindustria azucarera desde comienzos del siglo XX, tanto en términos de empleos asalariados e ingresos monetarios como mediante sujeciones forzosas y coacciones extraeconómicas, lo cual reprodujo en el tiempo las condiciones de semi-proletarización de los campesinos amaicheños y generó las condiciones para el ajuste a las crisis de sobreproducción azucarera (Campi, 1993; Chein, 2003).

La propuesta de Padilla, secundada por Alberto Rougés y otras familias de prosapia azucarera (Prat Gay, Nogués, Avellaneda, Terán y Padrós), como así también por políticos conservadores con influencia en el Ministerio Educación de la Nación y de la Universidad Nacional de Tucumán, consistía en la contratación de folkloristas y etnomusicólogos que se encargarían de la recopilación, clasificación y difusión de diversas expresiones populares. Entre estas figuras encontramos principalmente los nombres de Juan Alfonso Carrizo, que recopila el *Cancionero Popular de Tucumán* en 1937; la recopilación de la *Música Tradicional Argentina* de Isabel Aretz, en 1946; y la publicación de Augusto Cortazar, *Folklore del Carnaval Calchaquí*, en 1949.

A los efectos de este trabajo, nos referiremos brevemente a la influencia de las obras de Carrizo y Cortazar en la modelación de las construcciones identitarias criollistas que se arraigan en el territorio amaicheño, misturándose con las tradiciones precolombinas y coloniales. Pero antes de entrar en ese análisis, creemos necesario referirnos brevemente a la élite local mencionada en el resumen de este trabajo. Estaba integrada por diversas personalidades como Miguel y Ramón Cano Vélez, Juan Rodríguez Espada, Miguel Figueroa Román, Adrián Canelada, Amado Juárez y el “Gallego” Rodríguez Jiménez de la Espada, entre otros.

Eran personas provenientes de la capital provincial o de otras regiones del país, que constituyeron una representación intelectual y política

entre el poder provincial (entonces en manos de la oligarquía azucarrera) y las autoridades locales (caciques o presidentes de la comunidad) (Steiman, 2014). Por ejemplo, el maestro Ramón Cano Vélez, hijo de Claudia Vélez de Cano, la primera directora de la escuela de Amaicha en 1895 (que actualmente lleva su nombre), era oriundo de San Miguel de Tucumán y ahijado de Ernesto Padilla, gobernador y varias veces diputado nacional (Sosa, 2015a). Cano Vélez tenía también una estrecha amistad con el abogado Juan Heller (1883-1950), magistrado tucumano, humanista, representante local de la generación del Centenario, que llegó a ser presidente de la Corte Suprema de Justicia de la provincia. Heller, que era conocido como el juez viajero, conoció a Cano en una de sus excursiones por los valles en 1924, y a través de su amistad con el director del diario *La Gaceta*, consiguió que Cano Vélez fuese designado agente corresponsal en Amaicha del Valle y que las notas del maestro fueran publicadas en ese periódico.⁵

Juan M. Rodríguez Espada, el historiador de este grupo, era oriundo de Buenos Aires. Llegó a Amaicha en 1924 y a partir de entonces pasó a formar parte de la comunidad por lazos de parentesco civil, al casarse con una comunera, ocupando lugares destacados como juez de paz y comisario (Steiman, 2013a).

Miguel Figueroa Román fue un abogado que ejerció como juez hasta 1943. Posteriormente, desde el cargo de Director del Instituto de Sociografía y Planeación de la Universidad Nacional de Tucumán, publicó un estudio sobre el valle de Amaicha (Figueroa Román y Mullet, 1949), en el cual desarrolla una visión totalmente opuesta a la posesión comunitaria de la tierra, por considerarla un freno al desarrollo regional.

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, p. 27).

Este enfoque sustentó posteriormente, durante las décadas de 1960 y 1970, una serie de acciones de los gobiernos provinciales tendientes a avanzar sobre la posesión comunitaria de la tierra, mediante la entrega de títulos de propiedad predial individual y privada.

Adrián Canelada, en su carácter de maestro en la escuela de Calimonte, tuvo la tarea de recopilar testimonios para la *Encuesta Folclórica Nacional* de 1921. Motivado por un gran interés en la cultura vallista, aportó una valiosa información sobre diversos temas, lo cual le valió recibir un premio otorgado por el Consejo Nacional de Educación. Canelada, también fue benefactor de la biblioteca local creada por Amado Juárez.

⁵ Posteriormente, esas notas fueron compiladas en una publicación denominada *Amaicha del Valle* (Cano Vélez, 1943).

Amado Juárez fue entre 1906 y 1914, director de la Escuela N° 10 (actualmente Claudia Vélez de Cano) y casi en forma simultánea estuvo vinculado a la fundación de la biblioteca que actualmente lleva su nombre. Ramón Cano Vélez, escribe que bajo su gestión, 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” (1949, p. 6).

Jiménez de la Espada, quien circunstancialmente fue a trabajar a las minas del sur de Santa María (Catamarca), terminó casándose con una amaicheña hija de un juez de paz (Sosa, 2015a) y tuvo una connotada influencia en la conformación y actuación de la élite local.

La interlocución intelectual de estas personas con la academia y con el poder político provincial, estaba destinada a construir una visión de modernidad y progreso basada en versiones bastante peculiares de la historia y de la identidad amaicheña, contada “desde afuera” por ellos mismos, en publicaciones propias o en diarios tucumanos. Mientras tanto, la representación política estaba orientada a la implementación de medidas o a la realización de obras que reportaban beneficios económicos para su clase social e incrementaban el patrimonio de sus integrantes. No eran ocultas las maniobras de estos grupos, tanto para conchabar trabajadores con destino a la zafra de la caña de azúcar (Chein, 2003; Campi, 1993; y Chamosa, 2012) como para hacer distintos tipos de negocios comerciales e inmobiliarios (Sosa, 2015b).

En el análisis de Pierre Bourdieu “Las condiciones sociales de la circulación de las ideas”, se observa cómo la transposición de un modelo teórico producido en un contexto nacional a otra escala espacio-temporal, implica una “compleja refuncionalización” mediada por distintas presiones (sociales, culturales y políticas) “que condicionan el acto creativo de la recepción” (Mahile, 2020, p. 391). Tal como señala Mahile, el análisis de este autor posiblemente sea insuficiente para interpretar

al menos dos elementos que complejizan ese esquema: la asimetría entre producción teórica en centros hegemónicos y recepción crítica desde la periferia, y la bidireccionalidad de las recepciones, que a menudo debe incluir el modo en que la recepción —y la producción teórica— de la periferia impacta sobre los centros hegemónicos (Mahile, 2020, p. 391).

Esta interpretación sobre la circulación de las ideas, y en nuestro caso aplicado a su influencia sobre las identidades locales y regionales, nos parece apropiada para entender que, así como existen circunstancias sociopolíticas que condicionan el paulatino abandono de la perspectiva eurocéntrica hacia una revalorización de las periferias a nivel nacional, estas circunstancias también se complejizan cuando se trata de pasar de un contexto nacional a otro local.

En efecto, el proyecto regional montado por Padilla y Rougés sobre la teoría de que los cañeros y los dueños de ingenios eran los custodios de las tradiciones del noroeste y el reservorio oral de la literatura del

Siglo de Oro español, pretendía oponerse a las “amenazas” derivadas de la migración de campesinos a las ciudades y otras influencias modernizantes (Martínez Zuccardi y Orquera, 2017), pero sin evidenciar que las “amenazas” de esas migraciones en gran parte eran provocadas por la propia industria azucarera que actuaba como un fuerte polo de atracción del empleo temporario de grandes contingentes de fuerza de trabajo vallista hacia los ingenios salteños y del llano tucumano.

Por otra parte, el salto desde el ámbito nacional y regional al contexto local de los valles Calchaquíes tucumanos, en relación a esta perspectiva de los ingenios como custodios de la tradición, también presenta complejidades y contradicciones. Precisamente, es en el *Cancionero Popular de Tucumán*⁶ donde se encuentran referencias sobre las migraciones en contexto de la modernización impulsada por el ferrocarril y la tracción mecánica, que según el autor afectó a la tradicional actividad de arrieros y abrió las puertas al comercio (Carrizo, 1937).

Carrizo afirma que, para salvar la apremiante situación que atravesaban en sus lugares de origen, los vallistas no tenían otra alternativa que ofrecer su fuerza de trabajo a la industria azucarera 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, pp. 247-248).

Carrizo considera además 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, p. 248).

Estas pautas de trabajo temporario en la zafra e intercambio en lo económico, tienen una antigua raigambre basada en la reciprocidad andina. En efecto, según Chein (2003), los migrantes zaceños⁷ no consideraban el trabajo en la zafra como “empleo asalariado” sino como una práctica de reciprocidad entre el trabajador y el empleador, mediada por los comerciantes locales que actuaban como conchabadores y contri-

⁶ Padilla y Rougés, con el financiamiento del Centro Azucarero Argentino y el Ministerio de Instrucción Pública —que Padilla dirigía en la época—, contrataron al maestro catamarqueño Juan Alfonso Carrizo para la publicación de una serie de cancioneros recopilados en las provincias del NOA (Carrizo, 1953; Martínez Zuccardi y Orquera, 2017)

⁷ Gentilicio de los habitantes de Los Zazos, localidad contigua a la villa de Amaicha del Valle.

buían al financiamiento anticipado de los viajes mediante la provisión de mercaderías. Lo que en los relatos orales de los amaicheños aparecen como verdaderas epopeyas de sobrevivencia y de relaciones sociales con nuevos sistemas económicos, en trabajos folklóricos de la época son descritos como sociedades en decadencia.

Juan Alfonso Carrizo (1937) en referencia a los habitantes de los valles Calchaquíes, expresa:

[Ellos] ya van perdiendo su fisionomía 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, p. 245).

Esta visión de Carrizo es compartida y trasladada al ámbito amaicheño por Cano Vélez, quien argumenta que la pérdida de las costumbres tradicionales y actividades “ancestrales” es atribuida al trabajo en la zafra azucarera:

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, p. 19).

Decimos que el traslado de esta perspectiva “tradicionalista” de Carrizo y Cano Vélez desde el ámbito del discurso académico al contexto local, muchas veces no coincide con la visión que los propios amaicheños construyen sobre su identidad y sobre sus territorios. En numerosas encuestas y entrevistas que hemos realizado en el área de estudio, surge claramente que los vallistos valoran positivamente el ciclo del trabajo estacional en la zafra azucarera.

Destacan principalmente: la posibilidad de tener un ingreso monetario en la época invernal cuando el clima de los valles restringe las actividades agrícolas; el acceso a bienes de consumo inexistentes en sus territorios; y la ejecución de políticas públicas que contribuyeron al mejoramiento de la calidad de vida de la población local, como las obras e infraestructura de riego y el camino que unió a la localidad de

Acheral con Amaicha del Valle y Santa María.⁸ Así lo relata una antigua habitante amaicheña:

Sí, también iba esta gente, así a caballo. Algunos no... no había caminos. Un día poníamos hasta Tafí... Sí, ahí 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 (Steiman, 2014).

Tanto por las fuentes ya mencionadas (Carrizo, 1937 y 1953; Cano Vélez, 1943; y *Encuesta Folklórica*, 1921) como por otros trabajos más recientes (Campi, 2000; Mercado, 2003; Isla, 2009) y por los relatos orales recabados, podemos asegurar que las migraciones estacionales a la zafra eran habituales en Amaicha del Valle desde las décadas de 1920 y 1930, provocando profundas transformaciones en los hábitos de consumo, en los mercados de trabajo y en las costumbres y tradiciones locales.

Sin embargo, si bien estas transformaciones fueron decisivas para la incorporación de las poblaciones vallistas al desarrollo capitalista de la época, no siguieron un patrón lineal de modernización, sino que conformaron hibridaciones culturales entre las tradiciones comuneras y las prácticas ancestrales de celebración y trabajo, con las influencias del criollismo expresadas a través de los discursos académicos y las políticas oficiales de educación y cultura. A su vez, estas hibridaciones eran matizadas por las prácticas modernizantes del trabajo, la cultura y el consumo de las grandes ciudades de la región.

Carrizo cuenta además que fue él quien guió a intelectuales de diversas disciplinas que se interesaban en Amaicha y los Valles Calchaquíes. Así, por ejemplo, agradece explícitamente la colaboración de don Ramón Cano Vélez:

[...] 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 [...]. 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, p. 35).⁹

[...] 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, p. 244).

⁸ Las migraciones para el trabajo en la zafra implicaban un largo y penoso trayecto que tomaba varios días de viaje a lomo de animales, hasta que se inauguró la ruta provincial 307 (San Miguel de Tucumán – Amaicha del Valle) en 1943.

⁹ Por un error de información, Carrizo define a Ramón Cano como “Guaitina” quien fuera sucesor de Diego Uti, el cacique mencionado en la Cédula Real de 1716. Guaitina: “Vocablo que, en el idioma Calchaquí o cacano o diaguita significaba [...] jefe, cacique principal” (Carrizo, 1937, p. 244).

Estas citas de Carrizo nos permiten inferir que, en concordancia con el anhelo de Padilla y Rougés, estas recopilaciones folklóricas pretenden confirmar la idea de la Argentina criolla. Al mismo tiempo que se reconoce al “Guaitina” como representante de la identidad indígena, se afirma el carácter mestizo de la población amaicheña.

Estas apreciaciones de los discursos criollistas sobre el mestizaje y el ocultamiento de las identidades indígenas —de alguna manera también presente en ciertos tramos de las obras de Lafone Quevedo (1904), Quiroga (1929) y Ambrosetti (2005 [1893])— fueron otorgando una carga de sentido negativa a las creencias y tradiciones ligadas a la identidad local. A partir de allí se explican ciertas actitudes de los amaicheños, de reserva, de desconfianza y hasta de ocultamiento de sus identidades por temor a la burla y a la discriminación.

También en los trabajos de Cortazar (1964 y 2008 [1949]) se encuentran descripciones en el mismo sentido:

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, p. 26).

Esta concepción de “rescate” de las culturas tradicionales a través de los estudios folklóricos, expresa una visión estática de la vida de esas poblaciones contemporáneas. Al mismo tiempo que se reconoce una herencia cultural de los ancestros en los modos de vida contemporáneos (construcción de las viviendas, prácticas de reciprocidad, uso de morteros de piedra, consumo de coca, prácticas productivas, y rituales propiciatorios, etc.), se desconoce y se oculta la “herencia biológica” ya que todos los habitantes actuales son clasificados sin dudas como mestizos.

En el Capítulo V de *El Carnaval Calchaquí* (Cortazar, 2008), hay un énfasis puesto en la descripción de las prácticas cotidianas y de los objetos relacionados con los festejos del carnaval. Son muy gráficos y explicativos los relatos de las imágenes de los rituales preparatorios (construcción de la caja chayera, elaboración de la chicha y la aloja, etc.) como de la plenitud del carnaval (el topamiento de las comadres, el *tinkunaku*, la *cacharpaya* y el *Pujllay*). En nuestro trabajo de campo en Amaicha del Valle, hemos podido registrar la pervivencia de algunas de estas prácticas carnavalescas, como el topamiento de las comadres y el culto al *Pujllay* que, con algunas diferencias, mantienen una concordante similitud con las descripciones de Cortazar.

Actualmente, el carnaval amaicheño muestra una curiosa hibridación proveniente de las influencias de las prácticas ancestrales (topamiento de comadres, culto al *Pujllay*), de las políticas estatales de

promoción turística (la fiesta de la Pachamama),¹⁰ y del criollismo, promovido por los discursos académicos, el sistema educativo y los medios de difusión (desfiles de agrupaciones gauchas, certámenes de destrezas ecuestres, etc.).

Volviendo a Cortazar, la mirada epistémica con la que este autor observa, describe e interpreta la realidad del valle Calchaquí, tiene un fuerte contenido de la filosofía eurocéntrica que desconoce los efectos sociales de la colonialidad, impone una visión ética prejuiciosa y descarta la posibilidad de establecer un diálogo de saberes entre el discurso “científico” y los conocimientos empíricos populares, lo cual se expresa en definiciones como estas:

Llegado este proceso a la culminación, decae fatalmente. Cuanto mayor haya sido el exceso, más profundo y abismal será el descenso degradante. Aquella profusa floración deja también frutos amargos. La tendencia, por no decir la fatalidad de la embriaguez es sin duda el más funesto. Cuando alcanza los límites que Joaquín V. González pinta en las páginas finales de *Mis montañas*, se comprende hasta dónde puede llegar la bestialización del hombre. [...] Los deseos inconfesables se yerguen del fondo del alma como víbora en trance de atacar; se enroscan en las intenciones e inoculan veneno más mortífero que el facón de la pelea (Cortazar, 2008, p. 202).

Con dolor comprobamos que esta igualación se produce, por desgracia, en el más bajo nivel, pues a todos confunde la predilección por la bebida y las degradantes escenas de beodez. Son semillas cuyos frutos nefandos no podemos callar como si fueran totalmente ajenos. Los hijos concebidos en tales condiciones exhiben en sus caracteres somáticos y psíquicos, en sus debilidades y en sus taras hasta dónde llega el mal (Cortazar, 2008, p. 225).

No obstante, desde la perspectiva de la investigación, valoramos en Cortazar (2008) la utilidad de su método folklórico integral, que permite aproximar las observaciones de campo a ciertas categorías conceptuales como *pueblo*, *popular*, *folklore*, al tiempo que brinda elementos para interpretar la supervivencia de esas prácticas, las transculturaciones o hibridaciones y las prácticas sociales que transmiten intergeneracionalmente las experiencias que hacen al hábito y que luego se colectivizan a través del consenso y se convierten en categoría de *tradición* y *folklore* con vigencia social.

¹⁰ La fiesta de la Pachamama, coincidente con la celebración del carnaval, es un evento instituido por el gobierno provincial en 1947 para promover el desarrollo económico de la región. Originalmente tuvo las características de una celebración folklórica local, pero durante las últimas décadas fue derivando en un fenómeno cuasi-urbano, al que asisten miles de turistas y donde las prácticas culturales (música, ritos celebratorios, etc.) poco o nada tienen que ver con la tradición amaicheña. Al respecto, Sosa (2015b) sostiene que esta fiesta se ha transformado en un instrumento de desterritorialización indígena.

3. Reflexiones finales sobre la conformación socio-histórica y cultural de la identidad amaicheña

Hasta mediados del siglo XX, no había en los valles calchaquíes un discurso indígena en sentido estricto. Durante todo el siglo XIX y parte del XX, la construcción de la Nación bajo el arquetipo de la *Argentina blanca*, de raíz europea, culturalmente homogénea y urbana, exigió la invisibilización de la diversidad cultural, la negación de las identidades particulares y la construcción hegemónica de una nueva y única identidad cultural: los argentinos. El sistema educativo contribuyó a difundir durante varias generaciones, el discurso de la inexistencia de los indios: ya no había indios verdaderos, pues “los indios de verdad” ya estaban muertos (Cruz y Morandi, 2016).

Sin embargo, en el caso de Amaicha, muchas de las costumbres, celebraciones comunitarias, relatos orales, prácticas de reciprocidad andina, supersticiones, etc., constituirían una suerte de memoria colectiva que rescataba el pasado ancestral y, aunque en forma difusa, construirían una identidad vinculada a lo indígena. De acuerdo a lo expuesto a lo largo de este trabajo, los aportes de Adán Quiroga, Juan B. Ambrosetti, Juan Carrizo y Augusto R. Cortazar (entre otros), desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, contribuyeron significativamente a la conformación de esa memoria colectiva, porque permitieron rescatar y recrear muchas de las prácticas sociales, costumbres y rituales de los pobladores originarios del valle Calchaquí.

Así, hemos tratado de mostrar que, durante todo ese período, hubo contactos e interacciones de los habitantes locales y de sus autoridades tradicionales con varios de los académicos estudiosos del folklore. Y al mismo tiempo, pusimos en valor la importancia de la élite intelectual local que actuó como difusora y amplificadora de los resultados de esos contactos e interacciones, inclusive con aportes propios.

De esa manera, la *identidad difusa* (Chein, 2003) fue paulatinamente hibridándose con las categorías teóricas introducidas por el *criollismo* que, como indicamos anteriormente, terminaron teniendo una influencia significativa en la constitución de las identidades regionales. Así, los moteos de “indios Amaichas”, “vecinos del pueblo de Amaicha”, “comuneros de Amaicha del Valle”, “comuneros de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle”, “criollos amaicheños”, etc., fueron sucediéndose históricamente, evidenciando u ocultando la identidad indígena de acuerdo a la situación coyuntural del momento (Cruz y Morandi, 2016).

Analizamos esas transculturaciones desde la perspectiva dialéctica de Henry Lefebvre (2013 [1974]), que explica la construcción y apropiación del espacio (en nuestro caso el espacio simbólico de las identidades) como la resultante de tres momentos metodológicos: el espacio concebido, representado por las adscripciones identitarias diseñadas o impuestas por los discursos oficiales gubernamentales y académicos; el

espacio vivido, que expresa la identidad construida desde las prácticas, tradiciones y denominaciones adoptadas localmente; y el espacio producido, que es la resultante actual de la identidad original (precolombina y colonial), misturada con las concepciones académicas y políticas (blanca, republicana, criollista) y con las construcciones identitarias de los espacios vividos (memoria colectiva, reinterpretación histórica y prácticas sociales del campo popular), lo cual nos remite a las hipótesis de los estudios de la colonialidad, que le otorgan a estas expresiones identitarias potencialidades emancipatorias y decolonizadoras.

También incorporamos para el análisis la teoría de los sistemas complejos (E. Morin y R. García), que descarta las tendencias lineales y fragmentadas de los procesos de construcción cultural para poner foco en las relaciones que se establecen entre diferentes componentes de un sistema. Esta complejidad incluye tener en cuenta los obstáculos metodológicos para los cambios de escala espacio-temporales, lo cual exige considerar las asimetrías existentes entre los centros hegemónicos y las periferias, así como las influencias mutuas (bidireccionalidad) de la difusión–recepción entre ambos campos (Mahile, 2020).

En el contexto analizado (la irrupción del criollismo como línea de pensamiento para la interpretación de las prácticas sociales), resulta difícil separar el discurso del Estado (como política gubernamental) del discurso académico, secundado por las interpretaciones de las diversas élites regionales. Ambos discursos se retroalimentan y confluyen en la construcción de la cultura hegemónica y por lo tanto de lo que debe entenderse como nacional o autóctono y en las formas de denominar a las poblaciones indígenas, mestizas o criollas.

En este sentido, también hemos tratado de evidenciar las contradicciones existentes en el criollismo sobre la construcción hegemónica de las identidades ya que, por una parte, lo indígena pasa de la descripción detallada con sentido positivo de prácticas, costumbres, celebraciones, objetos y artefactos; a la absoluta omisión, negación o descalificación de los mismos grupos humanos que se investigan, estableciéndose la falsa antinomia entre el pasado glorioso y el presente decadente.

De todas maneras, teniendo en cuenta el postulado metodológico del cambio de escalas espacio–temporales al que hicimos referencia, el aporte de los autores estudiados representa un material de estudio invaluable y de obligada lectura para quienes investigan o enseñan prácticas relacionadas con el folklore y la identidad en el noroeste argentino.

Referencias bibliográficas

- Ambrosetti, Juan Bautista. (2005 [1893]). *Viaje de un murrango y otros relatos folklóricos* (Selección y Prólogo de Augusto Cortazar), Buenos Aires, Aguilar – Altea – Taurus – Alfaguara.

- (s/f). *Supersticiones y leyendas*, Parte II, Folk-lore de los Valles Calchaquíes. Buenos Aires, Rosso.
- Bourdieu, Pierre (2010). *Las estructuras sociales de la economía*, Buenos Aires, Manantial.
- Campi, Daniel (1993). “Captación y retención de la mano de obra por endeudamiento. El caso de Tucumán en la segunda mitad del siglo XIX”, en Daniel Campi (Comp.), *Estudios sobre la historia de la industria azucarera argentina*, Volumen I, Tucumán, UNT-UNJu (pp. 179-212).
- Cano Velez, Ramón (1943). *Amaicha del Valle*, Tucumán, Establecimiento ETA.
- Carrizo, Juan A. (1937). *Cancionero Popular de la Provincia de Tucumán*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
- (1953). *Historia del folklore argentino*, Buenos Aires, Ministerio de Educación, Instituto Nacional de la Tradición.
- Chamosa, Oscar (2012). *Breve historia del folclore argentino 1920-1970*, Buenos Aires, Edhasa.
- Chein, Diego (2003). “Articulación del campesinado de Los Zazos con el mercado de trabajo. Dimensión económica y dimensión cultural”, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales (Orientación Historia), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán (mimeo).
- (2003a). “La construcción de la tradición. Análisis de las categorías identitarias en la comunidad de Amaicha del Valle”, *Revista de Investigaciones Folclóricas*, Vol. 18 (pp. 20-38).
- (2010). “Escritores y estado en el Centenario: apogeo y dispersión de la literatura nativista argentina”, en *Revista Chilena de Literatura*, Número 77 (pp. 51-73).
- Cortazar, Augusto (2008 [1949]). *El Carnaval en el folklore calchaquí. Con una breve exposición sobre la teoría y la práctica del Método Folklórico Integral*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, Segunda Edición, Salta, Ediciones del Robledal.
- (1964). *Andanzas de un folklorista*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Cruz, Rodolfo y Morandi Jorge (2016). “Disputas por la enunciación de los territorios y las identidades en la Comuna Rural/Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (Provincia de Tucumán)”, en: *Alternativa, Revista de Estudios Rurales*, Vol. III, N° 5, pp. 1-20. Extraído desde: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/alter-nativa/issue/view/Dossier%20ABYA%20YALA>
- Escobar, Arturo (2005). El postdesarrollo como concepto y práctica social, en: Mato, D. (Coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- Figuroa Román, Miguel y Mulet, Francisco (1949). *Planificación integral del valle de Amaicha*, San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
- García, Rolando (2006). *Sistemas complejos: Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Giudicelli, Christophe y Boullousa-Joly, Maité (2005). “D’un Indien l’autre. Les avatars de l’identité diaguita-calchaquí (Nord- Ouest Argentin. 16ème/21ème siècle)”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Extraído desde: <http://nuevomundo.revues.org/863>
- Isla, Alejandro (2009). *Los usos políticos de la identidad: criollos, indígenas y Estado*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria.

- Lafone Quevedo, Samuel (1904). “Viaje a los menhires en Intihuatana de Tañi y Santa María en octubre de 1898”, en *Revista del Museo de La Plata*, N° 11 (pp. 121-128).
- Lefebvre, Henry (2013 [1974]). *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing Libros.
- Lenton, Diana; Piaggi, Luis; Seldes, Verónica; y Salas, Isabel (2016). “La disputa por el territorio durante la conformación del Estado Nacional y Provincial. La Batalla de Quera y la demonización de los Pueblos Originarios”, en *Cuadernos FHyCS*, Universidad Nacional de Jujuy, N° 49 (pp. 271-292).
- Mailhe Alejandra (2020). “El impacto de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler en los indigenismos latinoamericanos: el caso de Ernesto Quesada”, en *El americanismo germano en la antropología argentina de fines del siglo XIX al siglo XX*. Buenos Aires, CICCUS – CLACSO (pp. 391-425).
- Martínez Zuccardi, Soledad y Orquera, Fabiola (2017). “¿De qué hablamos cuando hablamos de Noroeste argentino? Configuraciones culturales de un imaginario regional”, en *Revista Afuera. Estudios de Crítica Cultural*, N° 17-18.
- Mercado, Lucía (2003). *El ingenio de Santa Lucía de Tucumán, los primeros habitantes*, Buenos Aires, Indugraf S.A.
- Morandi, Jorge y Cruz, Rodolfo (2017). “Trayectorias socio-organizativas, sujetos sociales y contextos de desarrollo: el caso de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (provincia de Tucumán), siglos XX-XXI”, en *X Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales*, Centro Interdisciplinario de Estudios Agrarios y Agroindustriales (CIEAA), Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires (UBA). Extraído desde: https://www.dropbox.com/sh/96hy7u206v-dkz1g/AAB6xOaiPoFMDVWpOCQXwl6a/EJE%2010%20Campesinos%20y%20pueblos%20originarios.Morandi_Cruz.doc&subfolder_nav_tracking=1
- Morin, Edgard (2000). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Nardi, Ricardo (1962). “El quichua en Catamarca y La Rioja”, en *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas* N°3, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas. Extraído desde: <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/303/84>
- Quiroga, Adán (1893). “Calchaquí y la epopeya de las cumbres”, en *Revista del Museo de la Plata*, N° 5 (pp. 185-223).
- (1929): “Folklore Calchaquí”, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 2ª Serie, Sección VI, T. 5. Buenos Aires, UBA.
- (s./f.) *La Cruz en América*, Buenos Aires, Editorial Americana (mimeo).
- (s./f.) *Obras póstumas de Adán Quiroga* (mimeo).
- Santos, Milton (2000). *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona, Editorial Ariel.
- Soja, Edward (1997): “El tercer espacio. Ampliando el horizonte de la imaginación geográfica”, Conferencia en el 6to Encuentro de Geógrafos de América Latina, en *Revista Geográficos*, Vol. 8 (pp. 71-76).
- Sosa, Jorge (2015a). *Amaycha, la identidad persistente. Procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización en una Comunidad Tricentenaria (Siglos XVII- XX)*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Extraído desde: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2958>

- (2015b). “La fiesta de la Pachamama: tradición, desarrollo y conflictos territoriales en los Valles Calchaquíes tucumanos”, en *Revista Publicar*, Año XIII N° XVIII (pp. 31-58).
- Steiman, Ana Laura (2014). *Identidad, territorio y Estado: cambios y continuidades en Amaicha del Valle, fines de siglo XIX-mediados del XX*, Tesis de licenciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Extraído desde: <http://antropologia.filo.uba.ar/sites/antropologia.filo.uba.ar/files/documentos/Steiman%20-%20Tesis.pdf>
- (2013a): “Criollos y mestizos, ¿Indígenas? Algunas producciones académicas sobre el Valle Calchaquí durante la primera mitad del siglo XX”, en *Revista Publicar*, Año XI, N° XIV (pp. 31-46).
- (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*, Vol. 21(2) (pp. 139-164).
- Zerda de Cainzo, Hilda (1972). “Amaicha en el Valle Calchaquí. Notas para su historia”, en *Cuadernos de Humanidades. Aportes para la historia de Tucumán* (1), Tucumán, Universidad del Norte “Santo Tomás de Aquino”, Facultad de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas “Profesor Manuel García Soriano” (pp. 29-57).