ETNOTERRITORIOS Y COMUNIDADES INDIGENAS EN EL BICENTENARIO. TRAYECTORIAS HISTORICAS Y PRESENTE EN TUCUMAN (ARGENTINA)

Patricia Arenas - Víctor Ataliva

Tapa: Celebración del agua. Inauguración del pozo de agua en El Tío. Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (19/10/2013).

A los comuneros y comuneras de Tucumán
que siguen de pie reclamando derechos.

A Francisco “Pancho” Yanicelli.
A Javier Chocobar (Comunidad Indígena Los Chuschagasta).
A Rosalino Rasgido (Comunidad Indígena Potrero Rodeo Grande).

"*La historia no es más que garabatos que escriben*
los hombres y mujeres en el suelo del tiempo.
El Poder escribe su garabato, lo alaba como
escritura sublime y lo adora como verdad única.
El mediocre se limita a leer los garabatos.
El luchador se la pasa emborronando cuartillas.
Los excluidos no saben escribir... todavía.

Sub Comandante Marcos, mayo 1996.

INDICE

INTRODUCCIÓN 1

Comunidades Indígenas en territorio 4

1. COMUNIDADES INDÍGENAS DE LA PROVINCIA DE TUCUMÁN EN EL TERCER MILENIO. TERRITORIOS Y PAISAJES 13

Valle de Yocavil: Quilmes y Amaichas 14

Valle de Tafí: La Angostura, Tafí, El Mollar, Casas Viejas y El Rincón 26

Cumbres Calchaquíes - Sierras Centrales: Mala Mala, Amfama, Chasquivil y El Nogalito 38

Cuenca Tapia-Trancas: Chuschagasta, Tolombon, Colalao y Potrero Rodeo Grande 45

Oriente de las Sierras del Aconquija: Solco Yampa 53

2. ALGUNAS CUESTIONES TEÓRICAS PARA EL ABORDAJE DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS 62

3. DE LOS "LOS ANCESTROS" A LOS "MAYORES". TRAYECTORIAS EN LOS TERRITORIOS 75

Desarrollos autónomos locales y presencia incaica: desde el siglo XIV hasta 1530 81

El inicio del fin de las autonomías indígenas: mediados de los siglos XVI y XVII (desde 1534 hasta 1664-1666) 86

Entre la diáspora, la capacidad de negociación y la ocupación territorial: desde mediados del XVII e inicios del XIX 92

Desde la Independencia hasta mediados del siglo XX: estrategias comunitarias y "permisos" para habitar los territorios ancestrales 99

4. EL PRESENTE DE LAS PRÁCTICAS Y SABERES ANCESTRALES (I). PRODUCIENDO, RECOLECTANDO Y CREANDO TERRITORIO 116

Oriente de las Sierras del Aconquija: Solco Yampa **123**

Cuenca Tapia-Trancas: Potrero Rodeo Grande, Indio Colalao, Los Chuschagasta y Pueblo de Tolombon **126**

Cumbres Calchaquíes - Sierras Centrales: Mala Mala, Amfama, Chasquivil y El Nogalito **136**

Valle de Tafí: El Mollar, Tafí, La Angostura, Casas Viejas y El Rincón **149**

Valle de Yocavil: Quilmes y Amaichas **167**

5. EL PRESENTE DE LAS PRÁCTICAS Y SABERES ANCESTRALES (II). CONSTRUYENDO TERRITORIOS Y ESCENAS DE LO SAGRADO **188**

Construyendo en los territorios **188**

Entre rituales familiares y comunitarios, wankas y "lugares ancestrales" **193**

6. LUCHAS Y REIVINDICACIONES. UNA APERTURA HACIA ADELANTE **216**

BIBLIOGRAFÍA **227**

INDICE DE TABLAS / FIGURAS

Pág.	**REFERENCIAS**
9	Tabla 1. Comunidades Indígenas de Tucumán en las microrregiones
10	Localización de las Comunidades Indígenas en la provincia de Tucumán
57	Sectores cumbrales en el Valle de Tafí. Comunidad Indígena del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí
	Puesto estacional en los sectores altos del territorio de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle
73	Consentimiento comunitario y aprobación del ReTeCI. Residencia de la familia Chocobar. Comunidad Indígena Los Chuschagasta
	Asamblea Comunitaria en la CI Potrero Rodeo Grande. Fuente: *CT-CIPRG*.
109	Familia comunera en su "*puesto de año redondo*". Comunidad de Base "*El Cármen*", Comunidad India Quilmes
	Familia comunera en las *Yungas*. Comunidad Indígena Solco Yampa
181	*Wanka* jalonando un acceso al territorio de la Comunidad Indígena Diaguita de Amfama
	Puestera en el Cerro Muñoz. Comunidad Indígena del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí
208	Tabla 2. Calendario agro-ganadero y ritual de la Comunidad India Quilmes.
210	Celebrando a la *Pacha*. Comunidad Indígena Diaguita de Amfama. Mesa con ofrendas al pie de la *apacheta*
	Celebrando a la Madre Tierra en la Comunidad Indígena La Angostura. Ex "Loma de Los Menhires"
224	Celebrando a la *Pacha*. Conmemorando con los productos agrícolas del territorio. Comunidad Indígena del Pueblo de Tolombon
	Ceremonia en el "Pueblo Viejo" (o "La Ciudacita"). Dirigencia de la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita de Tucumán

INTRODUCCIÓN

Este es un libro sobre las Comunidades Indígenas de Tucumán y fue concebido en un complejo escenario global y local, atravesado por definiciones burocráticas-administrativas del Estado y por concepciones antropológicas y socio-históricas aportadas desde la academia pero, principalmente, a partir de la percepción de comuneras y comuneros *en* y *sobre* sus territorios. Es decir, esencialmente, es una aproximación a las prácticas y saberes de hombres y mujeres de las Comunidades Indígenas que enfatiza aquellos aspectos de su vida cotidiana y trayectoria histórica desde sus testimonios, concepciones, categorías espaciales y temporales… aunque no se trata de un libro *de* las Comunidades Indígenas nuestro objetivo principal es que se comporte como un insumo y herramienta para que ellas mismas produzcan sus textos. Asimismo, el libro fue pensado desde un conjunto de entrevistas, documentos, descripciones e interpretaciones generadas por comuneras y comuneros; de hecho, estas páginas también son producto de sus resistencias y persistencias en los territorios.

Nos propusimos, desde el principio, que esta obra también posibilitara un acercamiento del ámbito docente[1] a las Comunidades Indígenas ya que, tal como reclaman las mismas familias comuneras, los textos escolares no abordan su presente y, escasamente, el pasado y las materialidades de los "*ancestros*" y "*mayores*" que jalonan sus jurisdicciones. En el contexto del Bicentenario de la Independencia, dar cuenta del pasado y presente comunitario es aportar al reconocimiento de hombres y mujeres como sujetos de derecho y que aspiran a vivir y proyectarse en sus territorios "*ancestrales*".

Desde hace más de tres décadas comenzó a discutirse y visibilizarse en Latinoamérica la situación de los *pueblos originarios*, de hombres y mujeres con prácticas y saberes "*ancestrales*". Más allá de los procesos particulares en cada región y país respecto al "*tema indígena*", la conmemoración del "Quinto Centenario del Descubrimiento de América" (1492-1992) y las acciones colectivas de las mismas comunidades, ONG's, instituciones y agencias internacionales, entre otros actores, posibilitaron reinstalar –con disímiles resultados– en la agenda política y social la discusión sobre la situación actual de los *pueblos originarios*.

Distintas disciplinas –especialmente de las Ciencias Sociales y, en particular, desde el campo de la antropología– comenzaron a discutir las

concepciones referidas a lo indígena, los *etnoterritorios*, las formas de gobierno comunitarias, las relaciones –en la mayoría de los casos traumáticas– con los Estados nacionales y/o locales, como así también las luchas emprendidas por los pueblos indígenas, muchas veces en soledad, para reivindicar sus autonomías e identidades, denunciando las situaciones de vulnerabilidad en ámbitos claves como salud, educación y trabajo, las intromisiones en sus jurisdicciones, la violación sistemática de sus derechos, la desigualdad de género e institucionalizados actos de discriminación.

Partimos de una pregunta que tratamos de responder en estas páginas: ¿qué es ser "indígena" hoy, en el marco del Bicentenario de la Independencia? Sin dudas que las respuestas son múltiples y dependen del lugar de enunciación (las agencias del Estado, la Academia, las propias Comunidades, etc.). En esta investigación enfatizamos la relevancia de las miradas y concepciones de las mismas Comunidades; sin embargo, las formas de autonomimarse históricamente atravesaron varios circuitos burocráticos y administrativos (desde la Colonia hasta el Estado) y los medios académicos… en muchos casos sus denominaciones fueron perdiéndose y surgiendo nuevas categorías (como "indio", "aborigen", "indígena", "natural", "originario", "comunidad indígena", "pueblos indígenas", etc.). A la vez, pensar estos temas también implica desprendernos de prejuicios y preconceptos con los que fuimos formados.

El término "indígena" es uno de los más aceptados a nivel internacional. Fue empleado en el *Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* (en adelante: *Convenio 169*) de la Organización Mundial del Trabajo (OIT) de 1989.[2] En vigencia en Argentina desde julio de 2001, el *Convenio 169* considera a los *pueblos indígenas* "*por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas*".[3] Paso seguido, estima que la "*conciencia de su identidad* (…) *deberá considerarse un criterio fundamental*",[4] esto es, la autopercepción es clave y posibilita a otros actores –las agencias del Estado, nosotros mismos, etc.– asumir que existen *indígenas* en tanto hombres y mujeres se reconocen como tales; a la vez, el concepto de identidad permite centrarnos en el de "pueblos" (y no de "poblaciones" que tiene un estricto valor estadístico).[5]

Algunas contribuciones del ámbito legal[6] y antropológico[7] abordaron críticamente la trayectoria del Estado frente al *Convenio*, lo importante es destacar que el mismo reinstaló, por un lado, la temática en la agenda institucional y, por otro, las condiciones para la constitución de nuevas representaciones y prácticas referidas a la "*cuestión indígena*" en Argentina.[8]

Más cercano en el tiempo, la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, del 2007, sostiene en su Artículo 4 que los "*pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales*", y, en el siguiente, "*tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado*".[9]

Aunque la definición resume algunos aspectos claves de la identidad "*indígena*", a lo largo de esta libro se advertirá sobre la complejidad del presente social de las Comunidades Indígenas, como así también algunas paradojas: por ejemplo, mientras por un lado hay un aumento del reconocimiento de los derechos de los *pueblos indígenas*, por otro continúan enfrentando situaciones de vulnerabilidad tanto social como jurídica.[10] A la vez, otros sectores con derechos vulnerados y necesidades insatisfechas muchas veces estigmatizan a hombres y mujeres indígenas cuando realizan reclamos, pues argumentan que son instrumentalizaciones de *terceros* o bien que las dirigencias pretenden capitalizar "beneficios" o "prebendas".

Durante la década de 1990 las políticas neoliberales de repliegue estatal no permitieron, en un principio, promover las demandas. Fue a partir de la crisis del año 2001, en Argentina, y con los posteriores gobiernos (2003-2015), que pudo articularse una relación con el Estado dirigido a escuchar demandas y generar políticas públicas específicas para la acción. Casualmente las críticas que dirigían los *pueblos indígenas* al Estado era que empleaba una "retorica complaciente" y que no había llevado adelante medidas concretas.[11]

Este libro –en gran parte– es el resultado de una política pública, sin embargo, falta mucho por hacer.

Comunidades Indígenas en territorio

Durante los años 2009 y 2013 se llevó a cabo en Tucumán el *Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas* (en adelante: ReTeCI), en el marco de la Ley nacional N° 26.160. Promovido por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), tenía como objetivo principal el "*relevamiento técnico-jurídico y catastral del territorio que ocupan tradicionalmente las Comunidades Indígenas del país*". Durante el año 2006 –y conforme a los compromisos internacionales asumidos por el Estado argentino, por ejemplo, el *Convenio 169* de la OIT– el INAI impulsa un proyecto de Ley sobre Emergencia de la Propiedad Comunitaria Indígena, proyecto avalado por el Consejo de Participación Indígena (CPI); el mismo constituyó la base de la Ley 26.160 (sancionada el 1/11/2006 y promulgada tres semanas después).[12] Dicha Ley declaró la "*emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan*" las Comunidades Indígenas (en adelante: CI) y "*cuya personería jurídica haya sido inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas*" (en adelante: ReNaCI); suspendía la "*ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos, cuyo objeto sea el desalojo o desocupación*"; y ordenaba el relevamiento "*de las tierras que en forma tradicional, actual y pública ocupan*" las CI.[13]

El ReTeCI, entonces, se proponía actualizar la información sobre las CI, sus formas de organización comunitaria y antecedentes históricos, dar cuenta de los aspectos socio-productivos, jurídicos y catastrales de los territorios indígenas; asimismo, describir la tenencia y ocupación y evaluar las herramientas a favor de las CI para la regulación dominial en cada caso particular. Para llevar adelante el relevamiento se constituyó una Unidad Provincial (UP) que debía articular con el Consejo de Participación Indígena (CPI), con el Equipo Técnico Operativo (ETO) y con un representante del Gobierno Provincial. El resultado se exponía en una *Carpeta Técnica* (CT) por cada CI, la que contenía un informe jurídico (que incluía el estudio de títulos y las estrategias jurídicas correspondientes); un informe histórico-social (o socio-histórico); y los resultados del relevamiento en terreno (cartografías que exponen la ocupación del territorio a partir de la georreferenciación de: límites de las jurisdicciones, espacios de pastoreo y recolección, de residencias y puestos, etc.).

El ReTeCI en la provincia de Tucumán se efectuó en dos etapas: una primera instancia entre los años 2009 y 2011, en el marco de un Convenio entre el INAI y la Universidad Nacional de Tucumán;[14] la segunda instancia, y también vía Convenio, entre el Instituto y la Defensoría del Pueblo de Tucumán (DPT), desde fines de 2011 hasta diciembre de 2013.[15]

Para la realización del trabajo de campo se planteó una metodología participativa; en este sentido, el ETO Tucumán (etapa INAI - DPT)[16] entendió que toda intervención técnica en un territorio es una intervención política y que el trabajo se realizaba no sólo en un espacio geográfico, sino en un *territorio vivido*. Se propuso, además, aportar herramientas sobre los derechos territoriales y fue a partir de los conocimientos de comuneros y comuneras –y en la experiencia vivida en los territorios– donde estaba la posibilidad de la construcción de una narrativa para comprender las jurisdicciones, sus límites y la autoadscripción étnica e identitaria de cada Comunidad. El relevamiento nos ubicaba "*frente al desafío de comprender la alteridad y para quienes nos formamos en el etnocentrismo científico que supone que toda sociedad ve reflejado su futuro en las sociedades más avanzadas, es un desafío político, pues para poder abordar la perspectiva del otro es necesario un ejercicio de descentramiento, donde etnocentrismo no remite a* '*etno*'*, sino es una metáfora de todas las diferencias posibles*".[17]

No pueden comprenderse los territorios comunitarios sino es corriéndose del etnocentrismo, situándonos en un relativismo metodológico. Desde nuestro lugar de profesionales, y desde la experiencia de campo y como parte del ETO, nos propusimos aportar argumentos (validados desde las Ciencias Sociales… pero unas Ciencias Sociales no etnocéntricas, que puedan reconocer saberes, articular historias, posicionarse políticamente, respetar trayectorias y memorias) que permitan contribuir a las reivindicaciones de las CI. Asimismo, el ReTeCI necesariamente implicaba ser concebido como una instancia de co-producción de conocimientos entre el equipo y las comunidades, y así fue pensado desde la Coordinación del ETO Tucumán en la segunda etapa[18] y colectivamente por las distintas Áreas. Esta co-producción se asentaba en dos ejes: por un lado, en la certeza de que no "*trabajamos con aldeas, sino en aldeas*"[19] y, por otro, que el equipo debía estar integrado también por comuneras y comuneros pero no en "calidad" de *informantes clave* sino como técnicos aportando prácticas y saberes al resto del ETO (y también, como otros técnicos, es decir, con contrato y renta). Nadie conoce mejor los territorios que comuneros y comuneras… solo había que

usar una metodología que pudiera dar cuenta de esos conocimientos y –con estos saberes– garantizar una *Carpeta Técnica* acorde a los requerimientos de las CI. En todo caso, se asumió que las producciones del ETO debían tener anclaje en un metodología participativa, donde las mismas CI, las familias comuneras y la dirigencia indígena co-generara, discutiera y se posicionara frente a los resultados del trabajo emprendido por el Equipo en cada territorio o jurisdicción.

Solamente no recorrimos una de las 16 Comunidades de Tucumán (relevamiento realizado, por cierto, con modalidad centralizada –esto es, un equipo de técnicos y territoriales del INAI no locales y locales– en el año 2011 en Mala Mala); en todos los otros casos, realizamos trabajo de campo con permanencia en cada uno de los territorios (incluso en la Comunidad Indio Colalao, donde se avanzó con distintas etapas del ReTeCI pero que no se culminó). Este libro es producto de esa experiencia y reconoce, además, el presente comunitario y la relación de las familias con su territorio desde los nuevos aportes filosóficos y jurídicos que abordan críticamente la percepción de los pueblos originarios respecto a la *Pachamama* (*Madre Tierra*). En este sentido, y tal como lo contemplan las reformas constitucionales de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), la manera en que conciben a la *Madre Tierra* (en tanto generadora de toda forma de vida)[20] conlleva el reconocimiento de la *cosmovisión* de los pueblos originarios en la que sólo es posible *vivir bien* (o *buen vivir*) logrando un estado de equilibrio, de armonía, con el lugar donde se habita y con los otros seres vivos, reconociendo, por lo tanto, el derecho de los humanos de lograr ese estado de equilibrio y también los derechos de la *Pachamama* a ser respetada.[21]

Desde el ámbito jurídico este paradigma indígena se presenta en confrontación directa con el "*constitucionalismo liberal antropo-centrista*", que privilegia al individuo –y la propiedad privada– como único sujeto de derechos: "*La invocación de la* '*Pachamama*' *va acompañada de la exigencia de su respeto, que se traduce en la regla básica ética del* '*sumak kawsay*'*, que es una expresión quechua que significa* '*buen vivir o pleno vivir*' *y cuyo contenido no es otra cosa que la ética –no la moral individual– que debe regir la acción del estado y conforme a la que también deben relacionarse las personas entre sí y en especial con la naturaleza*".[22] Cabe destacar, por último, que tal es la relevancia del culto a la Madre Tierra y su presencia en los haceres y la vida cotidiana de las CI de Tucumán, que la Constitución provincial contempla: "*la especial importancia que para estos Pueblos reviste la relación con su Pachamama*".[23]

Este volumen no es un manual. No es nuestro propósito describir etnográficamente las Comunidades Indígenas como se ha hecho durante muchos años en los textos escolares, sino dar cuenta de su existencia y condiciones de vida en la complejidad de sus territorios. En el Tucumán profundo hay hombres y mujeres que viven de forma "*tradicional*" en territorios "*ancestrales*" –tal como lo conciben– y quieren seguir haciéndolo sin las amenazas del Estado que, muchas veces, no entiende sus reclamos ni sus posiciones. Hoy las Comunidades tienen problemas de vieja data que afectan sus formas de vida y *cosmovisión*. Sus prácticas "*tradicionales*" no siempre son aceptadas, como es el caso de la *medicina tradicional*. A pesar de los signos de una mayor tolerancia se mantiene una relación integracionista, a veces invisible, como una de las características de la relación con la sociedad (en el ámbito de la educación y la justicia, por ejemplo). Nuevamente insistimos… falta mucho por hacer.

La provincia de Tucumán

Aunque las primeras fuentes son ambiguas respecto al significado de Tucumán, algunas investigaciones históricas sostienen que fue "*el nombre español de Tucuma o Tucma*".[24] De límites difusos, hacia fines del siglo XVI,[25] la "*jurisdicción eclesiástica del Tucumán*" habría tenido como límite norte la actual frontera argentina-boliviana, "*incluyendo además la mayor parte de nuestro Noroeste*".[26]

Tucumán se localiza en el centro del Noroeste argentino (NOA),[27] región caracterizada tanto por sus grandes contrastes climáticos, fitogeográficos y fisiográficos como por una relevante trayectoria histórica e intensa ocupación humana desde hace, al menos, unos 10.000 años.

Con apenas 22.524 kilómetros cuadrados, Tucumán representa un 0.6% de la superficie de la Argentina (y un 5% respecto al NOA); en dicha extensión la red hidrográfica, las condiciones climáticas y los distintos relieves incidieron profundamente en su biodiversidad: desde los 250 msnm –en el límite oriental con Santiago del Estero– hasta los 5500 msnm en las altas cumbres del occidente –en el límite con Catamarca–, distintas comunidades vegetales nativas jalonan paisajes altamente contrastantes. Al norte limita con Salta y, al suroeste, con Catamarca, mientras que al sureste con Santiago del Estero.

A los fines de exponer didácticamente la localización de las Comunidades Indígenas –y a partir de las características topográficas y ecológicas donde se encuentran sus territorios–, en el Capítulo siguiente optamos por presentarlas de acuerdo a cinco *microrregiones*[28] definidas de la siguiente manera: 1) *Valle de Yocavil*; 2) *Valle de Tafí*; 3) *Cumbres Calchaquíes - Sierras Centrales*; 4) *Cuenca Tapia-Trancas*; y, 5) *Oriente de las Sierras del Aconquija*.

Las 16 Comunidades Indígenas (CI) serán abordadas en función de las características altitudinales, fitogeográficas e históricas que comparten: en el *Valle de Yocavil*, se encuentran la CI de Amaicha del Valle y la Comunidad India Quilmes; en el *Oriente de las Sierras del Aconquija*, la CI Solco Yampa; en la *Cuenca Tapia-Trancas*, la CI del Pueblo de Tolombon, la Comunidad Indio Colalao, la CI Potrero Rodeo Grande y la CI Los Chuschagasta; en las *Cumbres Calchaquíes - Sierras Centrales*, la CI Mala Mala, CI Diaguita de Amfama, la CI Diaguita Calchaquí Chasquivil y la CI El Nogalito; y, en el *Valle de Tafí*, la CI del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí, la CI Casas Viejas, la CI del Pueblo Diaguita Kalchaquí del Ayllu El Rincón,[29] la CI La Angostura y la CI Diaguita El Mollar.

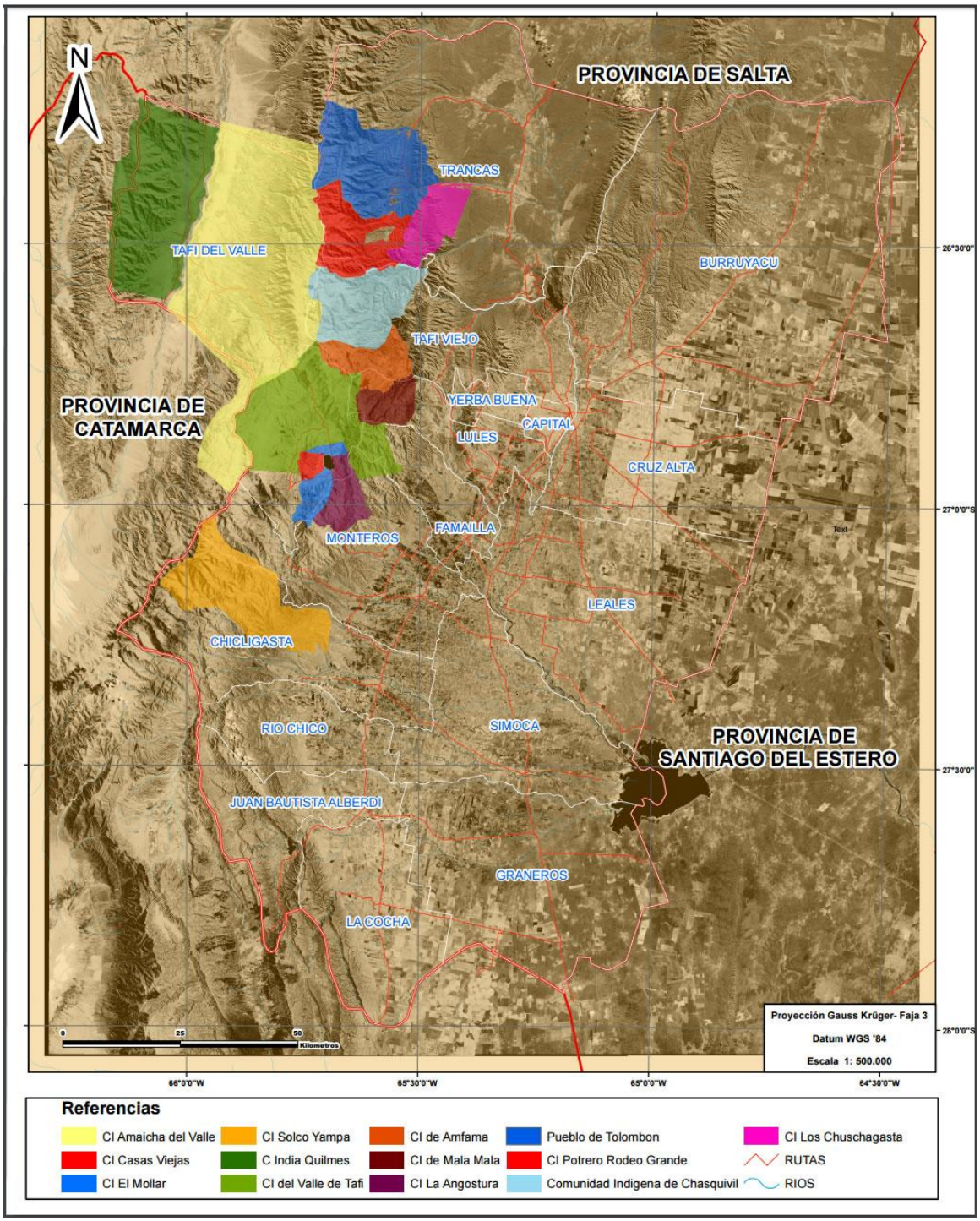
Asimismo, después del ReTeCI (2009-2013), otras dos Comunidades están en proceso de reconocimiento: la CI Los Siambones[30] y la CI Los Cabrera.[31] En la Tabla 1 exponemos las personerías jurídicas de cada CI –a excepción de las que están en instancia de reconocimiento– y fueron incorporadas a las microrregiones a las que, según nuestra descripción, corresponden. Finalmente, y respecto a la localización de cada CI de la provincia expuesta en el “Mapa de Comunidades de Tucumán”, optamos por no ubicar aquellas en las que no se culminó el ReTeCI –y tampoco las Comunidades que están en instancia de reconocimiento–; sin embargo, están descriptos los territorios y los límites de las CI.[32]

Tabla 1. Comunidades Indígenas de Tucumán en las microrregiones.

M	Comunidad Indígena (CI)	Siglas	PJ	Inscripción ReNaCI	Cacique o Cacica
1	Amaicha del Valle	CIAV	3276	20/08/1997	Eduardo Nieva
	Comunidad India Quilmes	CIQ	441	30/07/2001	Francisco Chaile
2	La Angostura	CILA	19	16/04/2004	Esperanza Carrazano
	Diaguita El Mollar	CIDEM	024	03/02/2006	Margarita Mamaní
	Casas Viejas	CICV	126	18/05/2005	Jorge Raúl Sequeira
	P. Diaguita del Valle de Tafí	CIPDVT	283	08/05/2006	Santos Pastrana
	P. Diaguita Kalchaquí del Ayllu El Rincón	CIAER	044	29/05/2003	María Mamaní
3	Diaguita Anfama	CIDA	740	30/12/2008	Antonio Carrazano
	Mala Mala	CIMM	222	16/12/2009	René Romano
	Diaguita Calchaquí Chasquivil	CIDCC	35	18/09/2003	Alberto Balderrama
	El Nogalito	CIEN	006	15/07/2003	Joaquín Pérez
	Los Siambones	CILS	E/T	E/T	Margarita Cantero
4	Potrero de Rodeo Grande	CIPRG	040	25/09/2003	Daniel Sánchez
	Comunidad Indio Colalao	CIC	033	27/01/2011	Salvador Chaile
	Los Chuschagasta	CILC	03	28/02/2002	Andrés Mamaní
	P. de Tolombon	CIPT	053	16/10/2001	Rolando González
5	Solco Yampa	CISY	155	15/04/2011	Rolando Fregenal
	Los Cabrera	CILCa	E/T	E/T	Cesar Plaza

Referencias: M (microrregiones); P. (Pueblo); E/T (en trámite); Valle de Yocavil (1); Valle de Tafí (2); Cumbres Calchaquíes - Sierras Centrales (3); Cuenca Tapia-Trancas (4); Oriente de las Sierras del Aconquija (5).Observaciones: las siglas son las que se emplean en este libro (necesariamente no son empleadas por las mismas CI).

Fuente: Resolución INAI N° 115/2012 - Entrevistas a dirigentes de las CI de Tucumán y la Unión de Pueblos de Nación Diaguita de Tucumán (UPND-T, 2016).



Localización de las Comunidades Indígenas en la provincia de Tucumán.
Fuentes: Carpetas Técnicas - ReTeCI (Tucumán, 2009-2014).

NOTAS

[1] Y también es una obra pensada para estudiantes de la secundaria, terciaria y de los primeros años de carreras universitarias de las Ciencias Sociales, entre otros destinatarios.

[2] OIT (2006). Las citas corresponden al *Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, publicado en Chile. Este documento, como otros importantes que sientan las bases jurídicas del reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas, son accesibles en internet.

[3] OIT (2006: 59-60).

[4] OIT (2006: 60).

[5] Lenton y Lorenzetti (2005: 271).

[6] Por ejemplo, los trabajos compilado por García (2012).

[7] Remitimos particularmente al trabajo de Lenton y Lorenzetti (2005).

[8] Mendoza (2007).

[9] Naciones Unidas (2007) *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, disponible en: [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf].

[10] Briones (2005).

[11] Briones (2005: 12).

[12] ReTeCI (s/f: 13).

[13] Ley nacional N° 26.160, en ReTeCI (s/f: 7-8).

[14] El ETO que llevó adelante el ReTeCI en este marco, estuvo coordinado por Viviana García Cote, mientras que los responsables de las distintas Áreas fueron: Oscar Flores (Legal); Carlos Giobelina y Francisco Yanicelli (Georreferenciamiento); Josefina Racedo (Socio-histórica); asimismo, participaron, desde el INAI, Federico Casinelli y como representantes de las CI: Delfín Gerónimo y Rosalino Rasgido.

[15] Etapa del ReTeCI coordinada, desde el INAI, por Federico Casinelli y José Ramos (durante el último año). Las distintas Áreas fueron coordinadas (C) y conformadas por: Área de Georreferenciamiento, Carlos Giobelina (C), Martin Yanicelli, Mariano García, Matías Condorí (comunero de la CIQ), David Sánchez (comunero de la CIPRG), Juan Carlos Carrizo, Miguel Figueroa (comunero de la CIDEM), Antonio Cruz (comunero de la CIDA), Alberto Balderrama (Cacique de la CIDCC), Domingo Tarifa, Rolando Fregenal (Cacique de la CISY); Área Legal, Eduardo Nieva (C) (Cacique de la CIAV), Valentina García Saleme y Jorgelina Fontdevila; Área Socio-histórica, Patricia Arenas (C), Natalia Guanca (comunera de la CIQ), Milay Correa, Víctor Ataliva y Adrián Fernández (el último año); Área Administrativa: Patricia Mirra (C) y Ana Guidara. Desde el INAI también intervino, desde el ámbito Legal y en territorio, Luis Alberto Martin y, desde el Consejo de Participación Indígena, los CPI Santiago Mamaní y Omar Ávalos. También durante esta segunda etapa, en algunas CI participaron los técnicos de INAI Central como Eduardo Tritten y Ana Lía Rodríguez.

[16] Durante esta etapa, Hugo Cabral se desempeñaba como Defensor del Pueblo.

[17] Arenas (2013: 133-134; destacado en el original). Remitimos a dicha contribución para una reflexión crítica sobre la dimensión política y técnica de la aplicación de la ley en Tucumán durante la primera etapa (2009-2011).

[18] A cargo de Federico Casinelli.

[19] Geertz (1993).

[20] Y no como una materia inerte contenedora de seres vivos (humanos, animales, plantas) y minerales, es decir, a contracara de la visión occidental del planeta *Tierra*.

[21] Huanacuni Mamani (2010).

[22] Zaffaroni (2012: 111).

[23] Gobierno de la Provincia de Tucumán (2006). Cf. Artículo N° 149 de la Sección VIII, Capítulo Quinto: "Derechos de las Comunidades Aborígenes".

[24] Lorandi (2015: 69). Remitimos a la obra de A. M. Lorandi en su conjunto para una aproximación a la complejidad étnica y, particularmente, a la trayectoria del concepto Tucumán durante el período colonial (cf. Lorandi, 2015: 69-74).

[25] Medio siglo después del ingreso de Diego de Rojas y sus huestes, en 1542, al actual NOA.

[26] Lorandi (2015: 70).

[27] El NOA tiene una superficie de 471.184 km^2 y está conformado por Santiago del Estero, Jujuy, Catamarca, Salta y Tucumán.

[28] *Sensu* Aschero (1988).

[29] La Comunidad Indígena del Pueblo Diaguita Kalchaquí del Ayllu El Rincón, no fue relevada en ninguna de las dos etapas, aunque se realizó un trabajo preliminar.

[30] Dicha CI se encuentra en la microrregión de las *Cumbres Calchaquíes - Sierras Centrales*. Tal como mencionan familias comuneras de la CI El Nogalito y también de la CI Diaguita de Amfama, históricamente tuvieron fuertes lazos de parentesco e intercambio con las familias *siambones* (sobre las referencias etnohistóricas, cf. Cruz, 1997).

[31] Localizada en el *Oriente de las Sierras del Aconquija*, en el sur tucumano, en el Departamento de Alberdi.

[32] Tal como queda expuesto en el "Mapa", 14 de las 16 Comunidades se encuentran allí. Cada cartografía y *Carpeta Técnica* (CT), resultado del ReTeCI, fueron aprobadas –como describimos más adelante– en Asambleas Comunitarias por las familias comuneras, por lo que, al no contar con dicho consenso en las dos CI restantes (Comunidades en las que se realizaron distintas etapas pero en las que no se culminó el ReTeCI), optamos por no exponerlas en el "Mapa".

1. COMUNIDADES INDÍGENAS DE LA PROVINCIA DE TUCUMÁN EN EL TERCER MILENIO. TERRITORIOS Y PAISAJES

En este Capítulo transitaremos por los distintos paisajes en los que se desenvuelven la vida cotidiana, las prácticas y saberes "*ancestrales*" y, fundamentalmente, el presente de las Comunidades Indígenas (CI) de Tucumán. A continuación exponemos cada CI las que serán presentadas en cinco acápites que remiten a *microrregiones* específicas: 1) Valle de Yocavil; 2) Valle de Tafí; 3) Cumbres Calchaquíes - Sierras Centrales; 4) Cuenca Tapia-Trancas; y, 5) Oriente de las Sierras del Aconquija (cf. Tabla 1).[1]

Aunque desde mediados del siglo XIX el avance agro-ganadero, urbanístico e industrial reconfiguraron los paisajes de Tucumán, aún pueden delimitarse unidades fitogeográficas, espacios que contribuyeron –desde hace milenios– y posibilitaron de distintas maneras el desarrollo de las primeras sociedades que atravesaron, habitaron y se conformaron en el actual territorio provincial.

Si bien más adelante abordamos ampliamente las prácticas agro-pecuarias en cada Comunidad Indígena, es relevante advertir que las actividades ganaderas y agrícolas se realizan a pequeña y mediana escala (dependiendo de distintos factores tales como: disponibilidad de riego y pasturas, capacidad familiar para sostener el trabajo en el "*cerco*" y con la hacienda, sectores aptos para los cultivos, etc.), conformando la base económica de muchas familias comuneras; sin embargo, los problemas laborales constituyen un factor crítico para otras tantas familias que deben migrar a la Capital tucumana o a otras provincias.

En general, los casos –aunque minoritarios– de acceso a trabajo asalariado están vinculados con las agencias del Estado nacional y provincial o bien del gobierno municipal o comunal: los empleos como docentes y no docentes en los distintos espacios educativos, como personal en la Comuna (instancia administrativa que se rige con Leyes provinciales) y la Municipalidad, en el ámbito de la Salud (por ejemplo, en los Centros de Atención Primaria de Salud, CAPS), en Vialidad Provincial o Nacional, en la Policía, en Irrigación, etc., dependiendo si en las jurisdicciones –o en las vecinas– se encuentran tales instituciones. Asimismo, el trabajo como artesanos, jornaleros agrícolas y de la construcción, como también el amplio rubro vinculado al turismo, permiten el acceso a estipendios no formales.

Una última aclaración y estrictamente referida a las estrategias de gobierno de cada CI: algunas están constituidas por Comunidades de Base (CB, las que cuentan, a su vez, con un Delegado/a de Base). Se trata de una instancia organizativa que procura –ante las particularidades de cada CB, su localización y extensión relativa respecto al territorio comunitario, etc.– una mejor conexión intracomunitaria y la resolución de problemas particulares de cada Base. En esta primera aproximación a la localización de cada CI también presentamos las Comunidades de Base en los casos que correspondan.

Valle de Yocavil: Quilmes y Amaichas

Los Valles Calchaquíes conforman un sistema de valles y montañas que recorren más de 500 kilómetros desde el centro de la provincia de Salta, atravesando el oeste de Tucumán y culminando en el noroeste de Catamarca. Desde el ámbito de la etnohistoria se postuló una sectorización conforme a las poblaciones que lo habitaron durante los siglos XVI y XVII: un "*área norte o valle de los pulares*"; un "*área central o Calchaquí, con eje en el extremos sur del río Calchaquí y el extremo norte del río Santa María o Yocavil*"; y un "*área sur o valle Yocavil*";[2] ésta última, "*se extendía entre los territorios de los* '*quilmes*' *al norte y los* '*ingamanas*' *(Punta de Balasto) al sur*".[3]

Un tercio del Valle de Yocavil constituye la "porción" tucumana de los Valles Calchaquíes: se trata de una extensa depresión tectónica con rumbo sur-sudoeste – nor-noroeste, con un ancho que varía entre los 20 y 25 kilómetros y limitado, hacia el oriente, por las Sierras del Aconquija y Cumbres Calchaquíes y, al occidente, por las Sierras del Cajón o Quilmes, y con una longitud aproximada de 40 kilómetros.[4] Este es el marco geográfico en el que se localizan, al oeste del río Yocavil, la **Comunidad India Quilmes** (**CIQ**) y, al este, la **Comunidad Indígena de Amaicha del Valle** (**CIAV**), ambas forman parte de la **Unión de Pueblo de la Nación Diaguita de Tucumán** (**UPND-T**).

El clima del Valle de Yocavil es subtropical serrano, con gran amplitud térmica y temperaturas que, en enero, alcanzan los 18.6ºC y, en julio, los 8.1ºC; en definitiva, en este valle intermontano los veranos son cálidos y los inviernos secos,[5] con una precipitación que ronda en los 150 mm.[6]

En el Valle de Yocavil se distinguen dos unidades geomorfológicas: el sector pedemontano y el serrano; a la vez, y desde el punto de vista fitogeográfico, se manifiestan una diversidad de comunidades vegetales, las que remiten a cuatro provincias biogeográficas y que pertenecen a dos dominios: *Chaqueño* (provincias del Monte y Prepuneña) y *Altoandino-Patagónico* (provincias *Altoandina* y *Puneña*).[7] Es importante detenernos aquí, en tanto posibilita una aproximación al presente comunitario de la **CIQ** y la **CIAV** en función de las trayectorias de ambas CI y de la disponibilidad de los recursos naturales.

En el fondo del valle y en el sector pedemontano se localizan los "*Bosques intermontanos de galería*" y la "*Estepa arbustiva del monte*" (aproximadamente, entre los 1800 y 2400 msnm); además, en las quebradas –en el interior de ambos territorios– se encuentran relictos de bosques que se extienden en los márgenes de los cursos de agua permanentes.[8]

En el sector pedemontado, y próximo al río Yocavil, la unidad fitogeográfica denominada "*Arbustal halófito*" se caracteriza por matorrales como *Atriplex lampa* (cachiyuyo) y *Suaeda divaricatica* (jume). Por encima de los 2100-2200 msnm, se encuentran comunidades de gramíneas y arbustivas, es aquí donde crecen las cactáceas columnares –por ejemplo, el cardón (*Trichocereus atacamensis*)– tan valoradas por las familias de la **CIQ** y **CIAV** para la construcción y elaboración de artesanías y muebles; esta unidad es definida como "*Arbustal xerófito con cardones*" con especies tales como *Bulnesia schickendantzii*, *Larrea cunefolia, L. divaricata, Plectocarpa rouguessi, Cercidium praecox, Senna aphylla*, entre otras.[9] Hasta los 2400-2500 msnm también pueden observarse, principalmente en las bocas de las quebradas, grandes ejemplares de algarrobo, tala, molle, chañar y arca, entre otros. Por encima de esta unidad fitogeográfica (desde los 2400-2500 msnm), y hasta las altas cumbres, se encuentran las "*Comunidades arbustivas prepuneñas*" y "*altoandinas*", siendo representativas de ambas los cardones y pastizales de *Festuca sp.*;[10] sector ampliamente empleado para el pastoreo.

Desde la Capital tucumana se accede a los territorios indígenas del Valle de Tafí y Yocavil por la Ruta Provincial (RP) N° 307 que, en Amaicha, empalma con la RP 357 hasta la Ruta Nacional (RN) N° 40 (ya en jurisdicción de la **CIQ**).

La **CI Amaicha del Valle** (**CIAV**), con una superficie territorial de unas 147.000 hectáreas, constituye una de las CI de referencia tanto por su dinámica

jurisdiccional como por su larga trayectoria comunitaria. Según el último censo realizado por la dirigencia indígena, unas 850 familias integran la **CIAV**, aproximadamente, 5200 comuneros y comuneras; del total, 1800 viven en otras partes del país (principalmente en la Capital tucumana, Salta, Santa María –Catamarca–, Ushuaia, Córdoba, Capital Federal, Gran Buenos Aires); por último, unos 800 *no comuneros* residen en Amaicha.[11] La CIAV es co-fundadora de la **UPND** y comparte límites y territorios de pastoreo (además de la **CIQ** hacia el oeste) con las **CI Pueblo de Tolombon**, **Potrero Rodeo Grande** y **Diaguita Calchaquí Chasquivil** al este; y al sur y sureste, con la **CI Pueblo Diaguita del Valle de Tafí**. A los fines de describir un territorio tan extenso, categorizamos la jurisdicción en tres zonas (*urbana*, *semi-urbana*, *rural*).

La zona *urbana* –de unas 50 manzanas– está conformada por la Villa de Amaicha; es allí donde se localizan las instalaciones gubernamentales que remiten a las dos formas de gobierno que confluyen en el territorio: el edificio de la Comuna de Amaicha del Valle y el de la *Casa de Gobernanza de los Amaichas*. También se encuentran aquí las agencias del Estado nacional y provincial (Banco, ANSES, Correo, etc.) y variados servicios privados (comercios, hotelería, estación de servicio, etc.), algunos de ellos de comuneras y comuneros.

En la zona *semi-urbana* se encuentran una serie de sectores de residencia permanente que fueron conformándose al ritmo del crecimiento de la Villa de Amaicha: hacia el norte, la “Banda de Abajo” y “Banda de Arriba”; al sur, “El Mirador”; al este, “San Antonio” y “Los Cayotes”; y, finalmente, “La Puntilla”, que se encuentra sobre la ruta hacia a Santa María (Catamarca). Hacia el sur de la Villa, “Los Zazos” (Norte y Sur), “El Remate”, “La Fronterita”, “La Banda de los Zazos” (Oeste y Este), “Banda de Arriba” (Norte, Sur y Los Reinoso) y “La Banda de Abajo” (Este y Oeste). Esta zona se caracteriza por concentrar, principalmente, las actividades agrícolas: es aquí donde se localizan las chacras y los sectores agrarios –a pequeña escala– de las familias comuneras (como los pequeños viñedos, etc.).

La zona *rural* concentra los espacios agrícolas y/o ganaderos y las localidades de residencia asentadas próximas –aunque no en todos los casos– a los recursos hídricos y los sectores de pastoreo en las partes medias del territorio. Sobre la RP 307, se encuentran las siguientes localidades de residencia: “Los Corrales”, “El Infiernillo”, “Macho Huañusca”, “La Aguadita”, “Puesto Viejo”,

“Quesería”, “La Esquina”, “Ciénaga Grande” (en el Cerro Negrito, a 4600 msnm), “Los Cardones”, “Los Reyes”, “Los Corpitos”, “El Sauzal”, “El Rincón”, “Ampimpa” (la localidad más urbana de las rurales) y “Tío Punco”. En el sector sur-oeste: “Yutuyacu”, “Los Colorados”, “Altos del Lampazo”, “Campo de los Cardones”. Hacia el noreste, un conjunto de localidades asentadas sobre los cursos de agua que descienden de las altas cumbres: “Rincón de Molle Yaco”, “El Antigal”, “Molle Yaco”, “Salas”, “El Arqueal”, “Casi Yaco”, “La Combada”, “El Cañaral”. Hacia el norte del río Sala –además de “Tío Punco”–, “El Pozo”, “La Totora”, “La Banda”, “Las Chilcas” y “El Toro”. Se puede caracterizar la zona *rural* como el espacio destinado, fundamentalmente, al pastoreo y, en menor medida, a las actividades agrícolas con parcelas para la producción de forrajeras y el autoconsumo, con hogares comuneros dispersos y conectados entre sí por huellas o por caminos escasamente transitados.

Con respecto al ámbito educativo, comuneras y comuneros asisten a los siguientes establecimientos de la zona *urbana*: la Escuela N° 10 “Claudia Vélez de Cano”, creada en 1906, con jardín de infantes, EGB 1 y 2 –de jornada completa y con docentes especializados en problemas motrices y de aprendizaje, disponiendo de una sección de Educación Especial (para estudiantes de hasta 12 años y hasta 16) y también, una vez al mes, de un Gabinete de psicólogas, psicopedagogas y fonoaudiólogas–; en este establecimiento funciona la Escuela para Adultos. La Escuela Agrotécnica posibilita la formación en aspectos agrícolas y zootecnistas. Por otra parte, el Instituto de Estudios Superiores (Anexo Tafí del Valle) permite el acceso al terciario con dos carreras (de 4 años): Magisterio y Tecnicatura en Economía Regional. Amaicha cuenta, además, con dos Centros de Educación Básica para Adultos (en las N° 85 y 180). En las zonas *semi-urbana* y *rural*, asisten a las siguientes Escuelas: N° 336 de Las Salas (con pre-escolar, primer y segundo ciclo); N° 340 “Nuestra Señora de Los Remedios” de Yasyamayo (la directora es la docente de toda la primaria); N° 371 “Juan Calchaquí” de Ampimpa (con EGB 1 a 3); Escuela Secundaria “Manuela Pedraza” en Los Corpitos; y N° 50 “Santa Cecilia” en Los Zazos (con pre-escolar, EGB 1 a 3, jornada completa y nuevas instalaciones para la secundaria).

La atención de la salud se hace a través del Sistema Provincial en los CAPS,[12] localizados en la Villa de Amaicha, Los Zazos y Ampimpa. Los comuneros y comuneras señalan las debilidades del sistema y las situaciones médicas complejas que son resueltas con traslados –a los hospitales de Santa

María (Catamarca), Cafayate (Salta), Concepción (Tucumán) y a la Capital tucumana–, generando situaciones de vulnerabilidad (fue recurrentemente mencionado el hecho de que las parturientas deben migrar, lo implica parir fuera del territorio y ser asistidas por personas que no conocen y, además, los recién nacidos/as no son inscriptos/as en la jurisdicción, situación relevada también en otras CI).

Entre los más importantes espacios de sociabilidad comunitaria, se destacan: los clubes deportivos (San Ramón, Juventud –de Ampimpa–, Estudiantes –de Los Zazos–, entre otros); los del culto católico (iglesia San Ramón Nonato y las que se encuentran en las distintas localidades y en el ámbito *rural* como la capilla en el Puesto del Campo); los de educación no formal (como la "Biblioteca Mosoj Pacha", en Ampimpa o, en la misma Villa, la "Biblioteca Popular Amadeo Juárez", etc.); las Asociaciones Gauchas; y, en Los Zazos, el Eco-Museo de la "Fundación Amautas" (un importante espacio cultural de jóvenes indígenas con relevantes proyectos alternativos de desarrollo comunitario),[13] entre otros, concentran las actividades deportivas, culturales, religiosas, de formación e intercambio. Durante el año 2013 la **CIAV** inició el proceso de formación de comuneros y comuneras[14] para proyectar su radio comunitaria.[15] Existe una repetidora local de televisión y también acceso a televisión satelital, internet y señal de telefonía celular (aunque no en las partes medias y altas del territorio).

El Gobierno Comunal (GC, o bien, el gobierno indígena) está conformado por tres niveles de organización: Asamblea de Base, Asamblea General de Delegados y Asamblea General Comunitaria. Según su *Estatuto*, el GC está constituido por: Asamblea General de la Comunidad; Consejo Ejecutivo Comunal; Cacique General; Secretaría de Auditoría y Revisión de Cuentas; Secretaría de Producción y Comercialización; Secretaría de Educación, Salud y Previsión Social; Secretaría de Obras y Servicios Comunitarios; Secretaría de Agricultura y Medio Ambiente; Secretaría de Relaciones y Secretaría de Planificación.[16] La elección del Cacique General se realiza mediante el voto comunitario.[17] Es importante resaltar la visibilidad del gobierno indígena en un espacio recuperado por el esfuerzo comunitario y que constituye el lugar que congrega las instancias de discusión y decisión de esta CI: la *Casa de Gobernanza de los Amaichas*, que se encuentra en la ex Hostería de Amaicha del Valle.[18] Dichas instalaciones se encontraban abandonadas desde hacía unas dos décadas, y a partir del trabajo comunitario la dirigencia inició la etapa de recuperación y resignificación de las

edificaciones, conformando allí una "*casa abierta*" donde comuneros y comuneras asisten cotidianamente para ejercer sus derechos y obligaciones.

Desde el punto de vista político y simbólico, es el Cacique quien entabla las relaciones de manera directa con el Estado provincial y nacional, es por ello que el "*saber gestionar*" (tal como lo destaca un ex Cacique)[19] es concebido como un valor determinante que remite a la capacidad de articular políticamente con las distintas instituciones en beneficio de los intereses comunitarios.[20]

Compartiendo el río Yocavil, al oeste del territorio comunitario amaicheño, se encuentra la **Comunidad India Quilmes**. En efecto, los límites de la **CIQ** son: al norte, la provincia de Salta; al este, el río Yocavil; al sur, la provincia de Catamarca y, al oeste, las altas cumbres de las Sierras del Cajón o Quilmes.

La denominada Cuenca del río Santa María desarrolla su área central en Tucumán;[21] el río Yocavil recibe las aguas que fluyen de ambos bordes del Valle: en su margen oeste, río de las quebradas de Las Cañas y de Talapazo, ríos El Pichao, Managua y Anchillo (cursos permanentes y empleados para el riego); los ríos –sin aguas permanentes– de las quebradas del Carmen, del Molle y de Los Chañares; también desaguan los cursos que forman la quebrada de Quilmes, a ella confluyen los ríos de Las Cañas y de Las Cuevas y la quebrada de la Trampilla, con agua en sus cauces superiores. Por el este, el río Yocavil recibe agua del río Salina y Amaicha.[22] Cabe destacar que muy cerca de los cursos de agua mencionados –y donde actualmente se encuentran muchas de las Comunidades de Base que describimos a continuación– fueron los espacios elegidos, desde hace centenares de años, para ser habitados, según lo demuestran las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas.

La **CIQ** está situada a lo largo de la RN 40 (con domicilio legal en Kilómetro [Km] 999, RN 40). A los fines organizativos y administrativos, y dado la magnitud del territorio (de unas 65.000 hectáreas),[23] la **CIQ** está conformada por 14 Comunidades de Base (CB). Las que, en función de su ubicación relativa respecto a la RN 40, son descriptas a continuación.

En primer lugar abordamos el conjunto de CB localizadas sobre la RN 40 ("*Colalao del Valle*", "*Anjuana*", "*El Bañado*", "*Quilmes Bajo*" y "*El Paso*"); posteriormente, las que se encuentran en los sectores bajos y medios de las

estribaciones orientales de las Sierras del Cajón (“*El Pichao*”, “*Anchillo*”, “*El Arbolar*”, “*Las Cañas*”, “*Quilmes Centro*”, “*Rincón de Quilmes*”, “*Talapazo*”, “*Los Chañares*” y “*El Carmen*”); en ambos casos, iniciamos la descripción de norte a sur, desplazándonos en el sentido del río Yocavil (o Santa María).

En el territorio conviven y confluyen dos instituciones político-administrativas: la Comuna y la **CIQ**.[24] Precisamente en Colalao del Valle se encuentra la sede del gobierno comunal homónimo[25] y la CB “*Colalao*” (con unas 40 familias comuneras, a 1700 msnm). Localizada sobre la RN 40, cuenta con servicios de luz, agua corriente, telefonía pública y señal de celular, transporte interurbano y de larga distancia, un Juzgado de Paz y un CAPS con un médico, dos agentes sanitarios y una ambulancia (aunque no equipada para las urgencias de alta montaña). La Escuela Nº 32 “Alfredo Palacios” cuenta con nivel inicial, EGB, polimodal y terciario; también funciona allí la instancia de escolaridad destinada a los adultos. En el terciario se dicta Enología, Tecnicatura relevante por los importantes proyectos vitivinícolas que se están desarrollando; sin embargo, los/las estudiantes también reclaman carreras que se ajusten a otras las necesidades del territorio de la **CIQ** (por ejemplo, relacionadas al desarrollo comunitario, Economía Social, Turismo Cultural, etc.). Quienes pueden costear sus estudios terciarios o universitarios deben trasladarse a Amaicha, Santa María, Cafayate, o las capitales de Salta o Tucumán. Las instituciones provinciales son las que brindan, principalmente, trabajo asalariado (y, en menor medida, el comercio); aunque las prácticas agro-ganaderas continúan brindando sustento a muchas familias comuneras.

La CB “*Anjuana*” (a 1720 msnm), al oeste de la RN 40, está integrada por 80 comuneros y comuneras. Dada su localización, dispone de servicios públicos, telefonía celular y acceso a los medios de transporte que transitan por la ruta. Sin embargo no cuentan con establecimiento escolar ni CAPS, por lo que tienen una importante vinculación con la CB “*El Bañado*”; es decir, estudian en la Escuela Nº 217 de dicha CB (con nivel inicial, primario y polimodal) y también se desplazan hasta allí para la asistencia médica.

Siguiendo el curso del río Yocavil, entre éste y la RN 40, se encuentra la CB “*El Bañado*” (a 1740 msnm), con unos 155 comuneros y comuneras (34 familias). Cuenta con transporte público y telefonía, siendo una de las pocas que accede a la red pública de agua. El agua para el riego agrícola y el ganado se recurre a

pozos; cabe destacar que en este sector afloran aguas subterráneas formando pequeñas lagunas,[26] aptas para el consumo animal. La Escuela Nº 217 recibe estudiantes de las CB "*Las Cañas*", "*Quilmes Bajo"* y "*Anjuana*". Dicho establecimiento está incorporado al Programa Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y cuenta con un maestro-tutor de apoyo escolar. Hay un CAPS pero no dispone de equipamiento adecuado y cuenta con un Agente Sanitario.

La CB "*Quilmes Bajo*" se localiza en el sector central del territorio y sobre la RN 40 (a 1760 msnm, Km 999), conformada por 147 comuneros y comuneras (45 familias). Se trata de un lugar estratégico desde lo político-administrativo ya que por ella se accede a la "Ciudad Sagrada de Quilmes" y se encuentra la *Casa de la Comunidad* (Km 1002), la que fue construida con trabajo comunitario. La *Casa* concentra la actividad política, social y administrativa de la **CIQ**, empleándose también como lugar de atención a los turistas y de promoción cultural. Otros espacios de sociabilidad en esta CB son La Querencia (una bailanta muy concurrida) y el predio de la Agrupación Gaucha Coyita de Tacozun. Al encontrarse sobre la RN 40 acceden a servicios de luz, telefonía celular y transporte público que conecta las localidades vallistas de Cafayate, Quilmes y Santa María (línea interprovincial El Indio) y otra que comunica el territorio con el llano tucumano (empresa Aconquija). Esta CB no dispone de CAPS, pero sí de un Agente Sanitario, constituyéndose en el referente de salud en este sector del territorio (por ejemplo, ante una urgencia, actúa como nexo con la ambulancia/nosocomio que será derivado el comunera o comunero para su atención). Con respecto al ámbito educativo, los niños y niñas concurren a la Escuela Nº 217 (en la CB "*El Bañado*", a 10 km) y a la Nº 32 (en la CB "*Colalao*", a 17 km).[27] Para sus estudios secundarios, terciarios y universitarios los/las jóvenes viajan a Colalao, Santa María, Amaicha y a las capitales de Salta y Tucumán.

La "Ciudad Sagrada" (1900 msnm), además de ser concebida como un espacio cultural y religioso "*ancestral*", genera una gran cantidad de empleos –directos e indirectos, formales e informales– en torno a su gestión (guías de turismo, artesanos, personal de limpieza, serenos, transporte privado de visitantes, entre otros). En este sector también se localizan locales comerciales para el turismo, donde se exponen a la venta artesanías producidas en el ámbito familiar.

La CB "*El Paso*" (1830 msnm) constituye el núcleo comunero más austral del territorio sobre la RN 40; localizada en el límite con Fuerte Quemado

(Catamarca), está conformada por 33 familias (unas 100 personas). Constituye un lugar de referencia para la **CIQ** en tanto se encontraba allí el llamado "*Árbol*" o "*Palo*" "*Tallado*" o "*Escrito*", mencionado por la *Cédula Real* de 1716 como el "*algarrobo sellado*". Las unidades domésticas se ubican sobre ambos bordes de la ruta y entre ésta y el río Yocavil. Algunas casas tienen acceso a agua potable, luz eléctrica, telefonía celular y televisión satelital. No dispone de un CAPS y la médica (del PMC) atiende los días lunes en la Escuela N° 33 "Nuestra Señora del Carmen" y cuenta con un Agente Sanitaria. Por iniciativa de comuneras y comuneros, hacia el año 2012 se hallaba en construcción un centro de salud en un predio donado por la propia CB. El espacio escolar tiene nivel inicial y primaria, aunque para acceder a los estudios secundarios y terciarios se desplazan a Fuerte Quemado y Santa María (5 y 20 km, respectivamente, en Catamarca).[28]

Hasta aquí, el primer grupo de CB localizadas sobre la RN 40, es importante señalar que las familias comuneras que viven en estas CB realizan una ganadería extensiva, actividades pecuarias que implican la movilidad y el empleo de los puestos de altura de las Sierras del Cajón para acceder a los pastizales.

Con respecto a las CB asentadas al pie de los cerros y en las zonas medias de la vertiente oriental de las Sierras (y alejadas de la RN 40), de norte a sur, se encuentran: "*Anchillo*", "*El Arbolar*", "*El Pichao*", "*Talapazo*", "*Rincón de Quilmes*", "*Quilmes Centro*", "*Las Cañas*", "*El Carmen*" y "*Los Chañares*". La restricción a ciertos servicios (por ejemplo, transporte, luz, agua potable, telefonía), es notable en estas CB; por otra parte, la localización de las unidades domésticas –dispuestas de manera concentrada o dispersa–, tiene estrecha vinculación con la distribución y acceso a los recursos del territorio de la **CIQ**.[29]

La CB "*Anchillo*" (2180-2290 msnm) es la que se localiza más al norte, sobre el río Managua (tributario del Yocavil). La Comunidad está conformada por ocho familias (alrededor de 20 comuneras y comuneros), las que no cuentan con ningún tipo servicio de transporte público o privado, tampoco línea eléctrica, aunque se abastecen con energía solar. No dispone de CAPS (pero si de un Agente Sanitario), ni de espacio escolar, por lo que, en el primer caso, son atendidos en el CAPS de la CB "*El Pichao*" (a seis km) y las urgencias (dependiendo la gravedad) en Colalao (o en Cafayate) y, en el segundo, las/los estudiantes deben trasladarse a la Escuela N° 23 (en la CB "*El Arbolar*", a unos ocho kilómetros).

La CB “*El Pichao*” (2070-2200 msnm) se encuentra al oeste de Colalao –a unos ocho kilómetros– y está conformada por 52 familias (161 personas). No dispone de transporte público de pasajeros, aunque sí de telefonía celular y señal de radio. De las CB de altura, es una de las pocas que posee corriente eléctrica y televisión satelital. La infraestructura del CAPS es inadecuada y sin ambulancia. El médico los visita una vez a la semana y cuenta con un Agente Sanitario; ante casos de urgencias deben trasladarse a Cafayate o a Santa María (a 40 y 60 km, respectivamente).[30] La Escuela N° 23 está situada a mitad de camino entre esta CB y Colalo del Valle, en la CB “*El Arbolar*” (a dos km al noreste de “*El Pichao*”). Junto a la CB “*Colalao*” son las únicas dos CB que cuentan con una plaza como espacio público, además de una capilla y un *Centro Comunitario*. Existe una red pública de agua, aunque no potabilizada, que se destina al consumo familiar, de los animales y para el riego.[31]

La CB “*El Arbolar*” (2100 msnm) está conformada por 17 familias (48 comuneras y comuneros). Se trata de un caserío disperso dispuesto cerca del río Managua, curso de agua que es aprovechado –a partir de acequias– para el riego y para los animales. El espacio escolar (Escuela Nº 23 “Segundo Celino Ramos”), se constituye como un lugar de integración comunitaria puesto que allí confluyen los estudiantes de la propia CB y también de “*Anchillo*” y “*El Pichao*”; sin embargo dicho establecimiento no cuenta con luz eléctrica ni agua potable. No dispone de CAPS, por lo que deben trasladarse, ante alguna urgencia, a Colalao del Valle y, al igual que la CB “*Anchillo*”, al CAPS de “*El Pichao*”. Cuenta con una capilla católica y otra evangélica.

Los comuneros y comuneras de las CB “*Anchillo*”, “*El Arbolar*” y “*El Pichao*” destacaron que el mayor problema es el acceso al agua potable (en todos los casos se emplea agua de pozo), por lo que estiman que la construcción de “*cisternas comunitarias*” –proyecto en el que intervendrían distintos actores (gobierno indígena, CEPAPIS,[32] Comuna de Colalao, Dirección Provincial del Agua, entre otros)– sería la instancia adecuada para solucionar el problema de abastecimiento y potabilidad. También pretenden erradicar las letrinas de la zona a partir de proyectos interinstitucionales.[33]

La CB “*Talapazo*” (2000-2250 msnm) está constituida por 25 familias (83 habitantes). Se encuentra a unos 10 km al oeste de la RN 40, al pie de la Sierras

del Cajón. No cuenta con medios de transporte públicos, tampoco agua potable y la red eléctrica beneficia a algunas familias, mientras que las pantallas solares a otras. Actualmente se está construyendo un centro de salud, ya que no dispone de ninguno; como en otros casos quienes deben ser atendidos son trasladados (o se desplazan por sus propios medios) hacia Colalao del Valle. En el año 2012 se llevaba adelante un proyecto destinado al albergue de turistas (se estaba construyendo comunitariamente, con técnicas tradicionales y con materias primas autóctonas); por entonces también estaban culminando de edificar la *Casa Comunitaria* de dicha CB. La Escuela N° 37 brinda los primeros estudios a los niños y niñas de "*Talapazo*", además de educación intercultural.[34]

En la parte central del territorio se encuentran las CB "*Rincón de Quilmes*" (2100-2290 msnm), "*Quilmes Centro*" (1900-2000 msnm) y "*Las Cañas*" (2010-2290 msnm). "*Rincón de Quilmes*" cuenta con 106 personas (38 familias) y "*Quilmes Centro*" con 153 (43 familias). La Escuela Nº 213 "Martín Iquin" (con nivel inicial y primario) se localiza en "*Quilmes Centro*" y asisten de ambas CB, además de niños y niñas de Santa María, ya que se trata de una Escuela albergue. Para los estudios secundarios y terciarios se debe asistir a la CB "*El Bañado*", Colalao del Valle, Amaicha, Fuerte Quemado o Santa María. Cuando realizamos el relevamiento, comuneros y comuneras estaban recomponiendo la relación con el sistema educativo, dado que la Dirección anterior produjo una ruptura con la **CIQ**; en este sentido, se estaba proyectando una plaza como lugar de reunión y esparcimiento; asimismo, desde algunas asignaturas (por ejemplo, "Tecnologías Diversas"), el plantel docente y el alumnado realizaban visitas a los artesanos del territorio, a los fines de recuperar las prácticas y saberes tradicionales y, a partir de la experiencia, revalorizar el patrimonio cultural local. Al CAPS ubicado en "*Quilmes Centro*" también asisten los habitantes de "*Rincón de Quilmes*" y cada CB dispone de un Agente Sanitario. Ambas CB carecen de medios públicos de transporte y solo la mitad de las familias en "*Quilmes Centro*" dispone de luz eléctrica, porcentaje que se reduce a un tercio de las familias en la CB "*Rincón de Quilmes*"; en los dos casos, hay hogares con energía solar.[35]

La CB "*Las Cañas*" está compuesta por cinco familias (alrededor de 20 comuneros y comuneras). No disponen de transporte público; la movilidad en este sector es a caballo o a pie, a excepción de aquellos pocos que tienen motocicletas. Tampoco llega la línea de luz eléctrica, aunque las familias tienen pantallas solares. Tanto para los aspectos referidos a la salud (dispone de un

Agente Sanitario), como a la educación, tiene una íntima relación con la CB "*El Bañado*", a unos 10 km, donde se dirigen para ser atendidos en el CAPS y acceder a la Escuela Nº 217.

Finalmente, la CB "*Los Chañares*" (2200-2400 msnm) y, la más austral de este sector, la CB "*El Carmen*" (2300-2500 msnm). Ninguna de las dos cuenta con transporte público, no poseen agua potable ni luz eléctrica, en cambio sí pantallas solares[36] y, en ambas, hay capillas. La CB en la quebrada de Los Chañares está conformada por 15 familias (50 personas). Los comuneros y comuneras se desplazan a caballo o a pie. La Escuela N° 325 tiene nivel primario, es atendida por una docente y un personal auxiliar. Hay familias comuneras que residen estacionalmente tanto en la "CB "*Los Chañares*" como en "*El Paso*", por lo que muchos niños y niñas son enviados a otras escuelas del territorio, donde se albergan en casas de parientes, de "compadres" y "comadres". En el caso de los adolescentes es más complejo, ya que algunos estudian en Santa María y residen allí de domingo a viernes, retornando a la CB "*Los Chañares*" únicamente los fines de semana (lo que es oneroso para las familias que pueden costear una pensión, traslados, etc.). No cuentan con puesto sanitario, por lo que ante alguna urgencia deben asistir a Fuerte Quemado o Santa María.

En la CB "*El Carmen*" hay dos familias residentes y otras tantas familias que habitan estacionalmente y que también tienen residencia en la CB "*El Paso*", pero que ascienden para labrar sus "*cercos*" (como en el caso de "*Los Chañares*"). La Escuela N° 512 "Coronel Murga" cuenta con albergue, por lo que asisten niñas y niños de otras CB (por ejemplo, de "*El Paso*"), y de las localidades catamarqueñas Las Mojarras, Santa María y Fuerte Quemado, llegando –en el año 2012– a unos 24 estudiantes. No dispone de CAPS y la Agente Sanitario de la CB "*El Paso*" tiene dificultades para ascender (por el mal estado de los caminos, por los costos del transporte privado, etc.).[37]

Este conjunto de CB ("*Anchillo*", "*El Arbolar*", "*El Pichao*", "*Talapazo*", "*Rincón de Quilmes*", "*Quilmes Centro*", "*Las Cañas*", "*El Carmen*" y "*Los Chañares*"), exponen en sus prácticas económicas y sociales cotidianas, un marcado conocimiento y uso del territorio, pero –a diferencia de las CB que se encuentran sobre la RN 40– existen notables ausencias institucionales que impiden un acceso libre a la salud y a la educación, o bien, no son facilitadas (por las distancias, por la dificultad de acceder en ciertas épocas del año –por ejemplo,

durante el período de crecidas de los ríos, como en el caso de "*Los Chañares*"–, por las malas condiciones de los caminos que dificultan el ingreso de vehículos ante una urgencia, etc.).

La actividad ganadera se realiza, como la definen los propios comuneros, de forma "*ancestral*", esto es, con el sistema de puestos de "*año redondo*" y "*estacionales*" en las áreas cumbrales de las Sierras del Cajón (o Quilmes) y empleando todo el territorio (desde el río Yocavil hasta las últimas estribaciones orientales de las Sierras). Los tipos de producción también marcan características particulares de cada CB, por ejemplo, El Pichao se conformó como un importante núcleo productivo familiar basado en los nogales, destinando parte de la cosecha de nueces a distintos puntos del país, además de Tucumán; en otros casos, la producción de dulces a partir de diversos frutales, de quesos y quesillos, posibilitan un ingreso –aunque limitado– económico extra a las familias.[38]

Valle de Tafí: La Angostura, Tafí, El Mollar, Casas Viejas y El Rincón

El Valle se localiza en el Departamento de Tafí del Valle (cuya superficie es de 2.740 km^2). En dicho Departamento se encuentra el Municipio homónimo (a unos 120 km al noroeste de la Capital tucumana y al que se accede por la RP 307, traza que también conecta esta cuenca con el Valle de Yocavil). Según el último *Censo Nacional de Población* (2010), el Departamento cuenta con unos 16.500 habitantes, representando el 1% de la población provincial y una densidad de 4,2 habitante/km^2. La población del Municipio de Tafí del Valle y la Comuna El Mollar –según esta fuente– es de 7.823 habitantes (68% de la población departamental).

El Valle tiene una superficie de, aproximadamente, 450 km^2; un tercio de la misma corresponde al fondo de valle. Se trata de una cuenca tectónica de unos 15 kilómetros de longitud (en sentido norte-sur), resultante de la actividad tectónica terciaria y cuaternaria;[39] está limitado, al occidente, por la Sierra del Aconquija (con el Cerro Muñoz, 4430 msnm), al oriente por las Cumbres Calchaquíes y las Cumbres de Mala Mala o de Tafí (3500 msnm) y, al sur, por el Cerro Ñuñorco Grande (3320 msnm). El Abra del Infiernillo (3040 msnm), localizado al norte, comunica el Valle de Tafí con el de Yocavil. En el centro del Valle de Tafí se encuentra el "Pelao" ("Loma Pelada", "Cerro Pelado" o "Cerro del Medio", 2680 msnm), dividiendo en dos la cuenca: hacia el este, el Valle de Tafí y, al oeste, el Valle de Las Carreras - Rodeo Grande.

Tal como ocurre con el Valle de Yocavil, la distribución estratégica de los recursos para la recolección y pasturas, desde el fondo del valle hasta las altas cumbres, constituyeron tanto en el pasado como en el presente elementos esenciales para la ocupación en el territorio. En efecto, la **CI del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí**, la **CI Casas Viejas**, la **CI La Angostura**, la **CI Diaguita El Mollar** y la **CI Pueblo Diaguita Kalchakí del Ayllu El Rincón** (**CIAER**), continúan empleando intensamente el territorio e interactuando entre ellas y todas pertenecen a la **UPND-T**.

Hacia el norte, entonces, las CI del Valle se comunican con las jurisdicciones indígenas de la **CIAV** y **CIQ** por el Abra del Infiernillo; hacia el sur, con la llanura (fundamentalmente por la RP 307 y, en menor medida, por la Quebrada del Portugués, desde la **CIAER**). En efecto, este espacio intermontano históricamente vinculó la llanura oriental con los valles occidentales, comportándose como un importante lugar de tránsito de personas y bienes, al menos, desde hace 2000 años. Finalmente, por pasos naturales y por el oeste y noroeste, se conectan con las actuales CI de las Cumbres Calchaquíes - Sierras Centrales.

El clima del Valle fue definido como estépico-frio con veranos templados e inviernos secos, con una temperatura media anual de 13.1°C, medias en invierno de 9°C y en verano de 17.1°C.[40] Por su régimen pluvial –con precipitaciones de hasta 400 mm por año– y la disposición del valle, la vegetación arbórea se desarrolla principalmente en las bocas de las quebradas y, en el resto de la cuenca, prados de altura; ascendiendo al Abra del Infiernillo –conexión natural con las CI del Valle de Yocavil– la vegetación se torna más xerófita, con cactáceas y leguminosos como *Prosopis sp.*, en el marco de una estepa herbácea conformada, principalmente, por gramíneas de pastos duros (*Stipa sp.*).[41]

Aunque en la actualidad sectores importantes del Valle, y como resultado de un intenso loteo para el negocio inmobiliario (apuntado a casas de veraneantes), la construcción del dique La Angostura –en el fondo del Valle durante la década de 1970– y casi medio siglo de actividades agrícolas intensivas, particularmente, de “papa semilla”, restringieron notablemente la vegetación arbórea natural –más allá de las bocas de las quebradas ya mencionadas–, aún se conservan bosquecillos de alisos (*Alnus acuminata*) y queñuas (*Polylepis*

australis) y otros recursos relevantes para el pastoreo y "*ganado mayor*", tal como pudimos relevar.

El territorio de la **CI del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí** (**CIPDVT**), de unas 49.000 hectáreas, comparte espacios de pastoreo y una profunda trayectoria histórica con otras CI del Valle e intensas relaciones con las CI vecinas.[42] Esta CI se constituye el 21 de mayo de 2005 (y es reconocida por el INAI al año siguiente) y está conformada por unas 1200 familias: 4000 comuneras y comuneros, aproximadamente. Está dirigida por un Cacique,[43] elegido en Asamblea Comunitaria, y cuenta con un Consejo de Ancianos y otro de Jóvenes, los que se reúnen para tratar los temas que más convocan la participación comunitaria: principalmente, como sostienen, "*los problemas de la tierra*". Las áreas prioritarias hacia el interior de la organización son: "Territorio", "Medicina Tradicional", "Educación" y "Cultura". Dada la magnitud del territorio de la **CIPDVT**, esta CI se organizó en Comunidades de Base (CB), cada una con un/a Delegado/a de Base elegido/a en Asamblea Comunitaria.[44]

Tal como mencionamos, geológicamente la cuenca está dividido en dos por la presencia del "Pelao": hacia el oeste, el Valle de Las Carreras y, hacia el este, el Valle de Tafí propiamente dicho. En el primero se encuentran las CB "*Las Carreras*", "*Santa Cruz*", "*El Rodeo*", "*La Ovejería*" y "*La Banda*"; en el segundo, las CB "*San Cayetano*", "*Las Tacanas*", "*Los Cuartos*", "*Pie de La Cuesta*", "*La Ciénaga*", "*El Churquí*", "*Barrio Malvinas*", "*Costa I*" y "*Costa II*".

La CB "*Las Carreras*" estuvo ligada al desarrollo productivo de la estancia Las Carreras (de la familia Frías Silva). Tanto a la estancia como a los llamados "*terratenientes*", las familias indígenas les pagaron "*pastaje*" y "*obligaciones*" hasta avanzada la década de 1990. Se trata de un paraje a 14 km del centro de la Villa, limitado al norte por la CB "*El Potrerillo*" (de la **CI Diaguita El Mollar**); en la CB "*Las Carreras*" se encuentra una de las escuelas más antigua del Valle: la N° 22. El CAPS, con atención médica y enfermería, al menos en el 2012, no funcionaba diariamente. Tanto "*Las Carreras*" como la CB "*Santa Cruz*", se conforman como dos importantes espacios rurales donde las familias realizan actividades agro-ganaderas para autoconsumo y comercialización informal en la misma Villa de Tafí. En "*Santa Cruz*" se encuentra la Escuela Agrotécnica (Ex Plan EMETA),[45] centro de las actividades sociales y educativas de esta CB y que integra a las familias comuneras con las CB vecinas.

Las CB "*El Rodeo*" y "*La Ovejería*" son exclusivamente rurales. "*La Ovejería*" –con una importante trayectoria ganadera en el pasado pero que fue menguando a medida que avanzaron los sectores alambrados por los "*terratenientes*" y el loteo para segundas viviendas (casas de turistas)– no cuenta con un establecimiento escolar, por lo que los/as estudiantes se trasladan hasta la CB "*El Rodeo*" (a unos 4 km, Escuela N° 357 con nivel inicial, EGB 1 y 2), caminando o por medio de la línea de ómnibus local. En "*La Ovejería*" hay un CAPS pero, hacia el año 2012, no funcionaba todos los días por lo que ante una situación de emergencia comuneros y comuneras se trasladaban hacia el Hospital de la Villa (a 7 km) o al CAPS localizado en "*El Rodeo*" (a unos 2 km).[46] En ambas CB continúan vigentes las prácticas tradicionales ganaderas con la dinámica de puestos de altura y el ganado "*bajado*" para pastorear en el sector definido como "*monte*".

La CB "*La Banda*" se encuentra en un espacio que articula el Valle de Las Carreras - El Rodeo con la Villa de Tafí. Se trata de la más urbanizada de las CB de este sector, con estrecha relación con las CB "*El Churqui*" y "*Las Tacanas*". El nombre de la CB deriva de la relación histórica que tuvieron con la estancia de La Banda, de la familia Frías Silva. A diferencia de las CB "*Las Carreras*" y "*Santa Cruz*", tienen un rápido acceso a los servicios urbanos de la Villa. No cuenta con servicios de salud propio ni escuela, por lo que deben dirigirse a la Villa (a 2 km).

La CB "*Las Tacanas*" –como la CB "*Los Cuartos*"– se encuentra en el centro urbano, con acceso a las escuelas, servicios médicos y de transporte de la Villa. Si bien a mediados del siglo XX estas zonas formaban parte del paisaje rural, el crecimiento urbano avanzó sobre los anteriores sectores de pastoreo. A partir de su incorporación al sector urbano, comuneros y comuneras de esta CB accedieron de manera más rápida a las agencias del Estado (por ejemplo, a la Municipalidad) y brindar servicios vinculados al turismo.[47]

La CB "*San Cayetano*" es enteramente urbana. Situada entre el Puente de la Banda –sobre el camino hacia el cementerio de Ojo de Agua–, a pesar de su urbanidad, es un lugar de pastaje, pues a las orillas del río Tafí crecen pasturas óptimas para la hacienda. Hasta fines de la década de 1980 funcionó un matadero, considerado el primer paso para la comercialización de ganado vacuno criado en el Valle pero, según los comuneros, fue clausurado por el SENASA por

cuestiones sanitarias y "políticas": el cierre fue interpretado como una instancia para privilegiar a los frigoríficos,[48] lo que perjudicó la venta a pequeña escala tal como aún lo realizaban las familias.

En la CB "*El Churqui*" se alternan casas de veraneo y de familias comuneras, las que estuvieron relacionadas históricamente con la estancia El Churqui, de la familia Zavaleta, a quienes pagaron "*arriendo*" y "*obligaciones*". Las familias residen en este sector del Valle desde fines de siglo XIX; se trata de pequeños productores ganaderos, con puestos en los sectores altos del territorio. En esta CB funciona, de manera intermitente, un CAPS.[49] Los niños y niñas van a la escuela primaria y secundaria localizada en la Villa de Tafí (Escuela N° 28).

Hacia el sur y al este de la Villa, se encuentran las CB "*Costa I*" y "*Costa II*". Las familias comuneras habitan entre RP 307 y el pedemonte y faldas del Mala Mala. Por cercanía con la Villa mantiene una estrecha vinculación con los servicios urbanos, pero también el empleo de los sectores medios, altos y cumbrales del territorio en los que realizan sus prácticas pecuarias con dinámica de puesteo. En esta CB se encuentra la Escuela N° 390, con nivel inicial, primario y secundario. La CB "*Costa I*" (a 15 km de la Villa) cuenta con un CAPS con atención médica y enfermería permanente.[50]

La CB "*Pie de la Cuesta*", ubicada en el camino hacia el Valle de La Ciénaga (VLC), está integrada por familias que también tienen residencias en la CB "*La Ciénaga*". Se trata de familias "*cienegueras*" que conservan sus prácticas ganaderas tradicionales (con "*puestos estacionales de altura*" en el VLC), y con residencia estacional en esta CB y en el VLC, en este último se encuentra la Escuela N° 338, la que dispone de un "*grado único*" (hasta 5°), por lo que los niños y niñas de la CI deben continuar sus estudios en otros establecimientos.[51] Las urgencias de las familias comuneras se tratan en el Hospital de la Villa.

Finalmente, la CB "*Barrio Malvinas*", localizada entre la RP 307 y el pedemonte - sector medio del Mala Mala. Las familias sufrieron, durante la última década, una gran presión inmobiliaria que impactó negativamente en el territorio,[52] restringiendo tanto la circulación intra-comunitaria como los espacios abiertos de pastoreo (llamados "*campo*", etnocategoría que abordamos más adelante).

Los otros espacios educativos vinculados a esta CI son: la Escuela N° 315, localizada en las Cumbres del Matadero, al oriente del territorio comunitario y, en la misma Villa de Tafí, el Centro de Formación Profesional, donde estudian jóvenes de la comunidad los Terciarios de Enfermería, Turismo y Magisterio.

Con respecto a la Salud –además de lo ya referido– la atención se efectúa en el marco del sistema público a través del Área Operativa Tafí del Valle, que depende del Área Programática Oeste del Sistema Provincial de Salud. El Hospital de cabecera es el "Dr. Elías Lorenzo Médici" y ocho CAPS, los que funcionan de manera discontinua y no es eficiente la atención en ellos –conforme a las opiniones de las familias comuneras–, situación que se agrava a medida que nos alejamos del Hospital. Como en otras CI de Tucumán las parturientes deben ser trasladadas hacia la llanura tucumana (a la Capital, Concepción, etc.) en ambulancia o en autos particulares, generando situaciones traumáticas dado que deben alejarse del territorio y de la contención familiar.

Los espacios de sociabilidad más frecuentados por comuneras y comuneros de la **CI del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí** son los clubes (Los Cuartos, Entre Ríos, El Churqui, Las Tacanas, La Banda, Los Cuervos, Peñarol, Las Carreras), los que conformaron una Liga que organiza dos campeonatos (uno verano, otro en invierno). También en ellos se realizan reuniones familiares y de la CI (Asambleas Comunitarias, el cierre de la *Ceremonia del Inti Raymi*, el 23/06/2012 en el Club Entre Ríos, etc.); estos espacios fueron erigidos –y son mantenidos en gran parte– por las familias comuneras.

La **CI de Casas Viejas** (Ñaupa Huasi), se encuentra en la Comuna de El Mollar. Su territorio forma parte del Valle y comparte límites y espacios de interacción, al norte y al sur, con la **CI Diaguita El Mollar**; al suroeste con la **CI Pueblo Diaguita Kalchakí del Ayllu El Rincón**; y, al noroeste con la **CIPDVT**.

Unas 104 familias indígenas integran la **CICV** (aproximadamente, 440 personas),[53] en un territorio de 1947 hectáreas. Comuneros y comuneras habitan el territorio en casas construidas con rocas y adobes, empleando técnicas tradicionales, como así también con materiales modernos, conformando un asentamiento semi-urbano disperso, con un nivel bajo a medio de consolidación referido a equipamiento e infraestructura comunitaria; esto es, cuenta con instituciones gestionadas y sostenidas por la misma Comunidad (por ejemplo, la

capilla y el club San Guillermo), pero no dispone de centros de asistencia de Salud ni ambulancia, aunque sí de dos agentes sanitarios que dependen del CAPS de El Mollar. Ante alguna urgencia deben trasladarse hacia el hospital de Tafí del Valle o a la Capital tucumana (a unos 115 km). Las tareas de las agentes –como en toda la provincia– es realizar el censo sanitario, control de embarazadas y enfermedades crónicas.

La comunicación con la localidad vecina de El Mollar se realiza a través de un camino de tierra con un puente sobre el río homónimo; con el pueblo de Tafí del Valle se conecta bordeando el "Pelao".

En Casas Viejas funcionó una de las primeras escuelas del Valle (hace más de un siglo), la que fue trasladada hacia El Mollar. De hecho, muchos asisten a la Escuela N° 38 (en el territorio de la **CIDEM**). En este sentido, Casas Viejas marcará –según la percepción comunitaria– el desarrollo de este sector del Valle: "*Se ha optado en hacerla aquí* [a la escuela] *porque aquí ha sido el centro, aquí estuvo la primera carnicería, el primer negocio*…", o bien, "*Casas Viejas ha sido el origen del desarrollo de esta parte del valle*…".[54] Las familias de la CI disponen de instalación eléctrica, señal de telefonía celular, televisión satelital y red de agua para el consumo humano; para los "*cercos*" de cultivos cuentan de acequias construidas –y mantenidas– por comuneras y comuneros. Sus actividades agro-ganaderas están destinadas, fundamentalmente, al autoconsumo, aunque en ocasiones recurren a la venta de la producción excedentaria. Las actividades ganaderas se encuentran, en la actualidad, amenazadas por la pérdida de control sobre el territorio y por las acciones de los "*terratenientes*", quienes impiden el acceso a los sectores de pastoreo. La situación laboral de los miembros de la **CICV** es variada. La mayoría realiza "*changas*" o trabajos temporarios y algunos son empleados estatales (como en otras CI).

Si bien la **CICV** adquirió su personería jurídica en el año 2005, comparte una larga historia comunitaria y participativa –en la reivindicación de sus derechos– con otras CI de Tucumán. Las autoridades indígenas están conformadas por la Asamblea General Comunitaria, un Cacique General,[55] y un Consejo Comunitario. Este último esta conformado por el Cacique, Secretario, Tesorero y los Responsables de las Áreas de: Territorio, Cultura, Salud y Producción. Dicho Consejo, órgano ejecutivo de la Comunidad, se reúne –como

mínimo– una vez al mes.[56] También cuenta con un Consejo de Ancianos integrado por seis comuneros designados durante la Asamblea General Comunitaria.[57]

Al sur de la **CICV** –pero también hacia el norte de la jurisdicción de Casas Viejas– se encuentra la **CI Diaguita El Mollar** (**CIDEM**), territorio de unas 7.091 hectáreas y que se localiza tanto en el Departamento de Tafí del Valle como en el de Monteros. El topónimo "*mollar*" remite a la voz quechua *molle* un árbol autóctono (*Schinus molle*) con mucha presencia en el Valle y que, en el pasado, conformaba pequeños bosques en este sector. En el territorio conviven y confluyen dos instituciones político-administrativas: la Comuna El Mollar y la **CIDEM**. Unas 640 familias, distribuidas en tres Comunidades de Base ("*Ojo de Agua*", "*El Potrerillo*" y "*El Mollar*" propiamente dicha) conforman esta CI.[58]

La CB "*Ojo de Agua*" se encuentra en el pedemonte oriental del "Pelao", entre éste y el lago La Angostura. A la Escuela "Gobernador José Manuel Silva", asisten niñas y niños de la CB; otro importante espacio de sociabilidad local lo conforma la capilla San José Obrero. Las actividades económicas están centradas en la ganadería y la agricultura, ambas a pequeña escala, destinándose exclusivamente la producción para el autoconsumo, la primera, y en gran parte para la hacienda, la segunda. Hay familias comuneras que habitan –de manera continua– este sector del territorio desde hace más de 120 años. La CB se encuentra a unos 4 km al norte del centro de la Villa El Mollar, y comparte límites con la **CI de Casas Viejas** y la **CIPDVT**; la localidad Ojo de Agua es conocida en todo el Valle dado que se encuentra allí el único "*camposanto*" o cementerio (actualmente en el territorio de la **CIPDVT**) y un importante "Corral Comunitario" de la **CIDEM**.

La CB "*El Potrerillo*" se localiza al suroeste de la Villa de El Mollar, en el pedemonte occidental del Cerro Ñuñorco, accediéndose a este sector del territorio por la RP 307 y, una vez traspasada la CB "*El Mollar*", se prosigue por la RP 355. Esta CB limita con la **CI Pueblo Diaguita Kalchakí del Ayllu El Rincón** (**CIAER**) y, de las tres, "*El Potrerillo*" es la más rural de todas, predominando en ésta las actividades agrícolas –más que las ganaderas–, incluso parte de la producción es vendida en el MERCOFRUT (el mercado o abasto, de verduras y frutas, más importante de la Capital). Se encuentra a unos 9 km del centro de la Villa El Mollar. La Escuela Albergue N° 374 es el espacio escolar donde asisten tanto alumnas y alumnos de esta CB como de la **CIAER**.

Comuneras y comuneros de la CB "*El Potrerillo*" estuvieron vinculadas con la estancia Las Carreras (familia Frías Silva). Esta CB está conectada con la Quebrada del Portugués, sector con importantes evidencias arqueológicas o "*ancestrales*" y que ha sido considerada una vía natural de conexión entre los valles altoandinos del oeste con la llanura tucumana durante el período Colonial y antes también;[59] hacia la segunda mitad de la década de 1990 se avanzó con una traza que conectaría el Valle de Tafí con el pedemonte tucumano,[60] polémico proyecto que, hasta el año 2012, aún permanecía inconcluso.

Finalmente, la CB "*El Mollar*" es la que congrega la mayor cantidad de familias comuneras, las que habitan el sector urbano, periurbano y rural de la CB (en estos dos últimos se encuentran Mula Corral, El Pantanito y Las Micunas). Varias familias –con una profunda trayectoria histórica en el territorio y manteniendo sus tradiciones ganaderas en torno a la práctica del "*puesteo*" con puestos estacionales como "*de año redondo*"–, residen en el sector urbano. Muchos de los estacionales se encuentran en las partes altas del territorio. Cuenta con una Escuela primaria (la N° 38 "Próceres Argentinos") y otra secundaria ("Escuela Media"), ambos espacios escolares son muy importantes. A la segunda asisten jóvenes de comunidades vecinas (por ejemplo, con la **CI La Angostura**); ésta fue inaugurada en el año 2007 y es estimada como un logro de la gestión comunitaria. Por medio del Plan Conectar Igualdad[61] más de 200 estudiantes accedieron a computadoras; los establecimientos escolares y un local comercial disponen de internet. En esta CB se cuenta con una diversidad de servicios tales como telefonía celular, televisión por cable y satelital, luz eléctrica y una línea de transporte (empresa Aconquija) que la comunica con otros puntos del Valle y la Capital tucumana. Ciertos sectores de esta CB acceden a agua potable, particularmente en la zona urbana; tanto en sus sectores periurbano y rural –como en las otras CB– se emplea agua de ríos, arroyos y vertientes, con escaso a mediano proceso de potabilización.

Los miembros de esta CB disponen de numerosos espacios deportivos como los clubes El Sauce, El Mollar, Tres Cruces, El Pantanito, Once Estrellas y San Martín. También en el territorio se localizan varias parroquias como la de la Virgen de Covadonga –se celebra su día el 15 de noviembre–, la de Cristo Rey (Mula Corral), San Expedito (Las Lomitas), San Román (Barrio El Porvenir) y la iglesia Evangélica Pentecostal. Hay dos asociaciones gauchas muy activas y con

presencia comunitaria: Asociación Gaucha Los Arrieros y la Agrupación Tradicionalista de El Mollar Los Andariegos. Ambas participan activamente en el Festival de Doma y Folklore que se realiza en verano.

En todo el territorio de la **CIDEM** se encuentran viviendas realizadas con materiales (rocas, adobes) y técnicas "*tradicionales*", y también hay hogares que combinan materiales modernos pero, en la mayoría de los casos, son ellos mismos quienes construyen. Se emplea el gas envasado para cocinar, aunque en los sectores periurbano y rural se emplea la leña que recolectan para dicha actividad. Las familias que residen en el sector urbano y periurbano en alto porcentaje tienen luz eléctrica, en cambio los hogares en las partes altas del territorio disponen de pantallas solares (unas 30 viviendas).

Respecto a la salud, los padecimientos que más aquejan a comuneros y comuneras de toda la jurisdicción son: hipertensión, diabetes y artrosis. Constantemente recurren a una conocida sanadora de la Comunidad y a las plantas que recolectan en el territorio. El hospital más cercano es el "Elías Médici", de Tafí del Valle, a unos 15 km (aunque más distante según la localización de cada familia comunera). En este nosocomio no se realizan partos ni operaciones de ningún tipo y, en casos graves, deben trasladarse hasta Monteros (en el pedemonte tucumano) o a la Capital provincial. Hay un CAPS en El Mollar y una Posta Sanitaria en El Potrerillo, además de 11 agentes socio-sanitarios. Aunque reconocen los esfuerzos del sistema de salud público y el trabajo de los/las agentes, la CI requiere un mejor equipamiento para el CAPS y médicos que estén disponibles las 24 horas.

Con relación a la trayectoria –y al presente– de la **CIDEM**, en su *Estatuto* se define como una institución con "*existencia real, legal y Personería Jurídica de derecho natural y consuetudinario al amparo de las leyes y la Constitución del Estado Argentino*", a su vez, "*es la única organización que tiene capacidad de decisión sobre el dominio y administración de las tierras y todo lo que es su patrimonio o territorio*".[62] Los objetivos comunitarios apuntan a "*fortalecer y desarrollar*" las relaciones sociales, materiales y simbólicas hacia el interior del territorio, entre los miembros de la **CIDEM** y la Madre Tierra (relaciones que heredaron de sus "*ancestros*" y que son fundantes de su identidad), concibiendo a la *Pachamama* como conformada por "*el agua, el aire, el sol, la tierra propiamente dicha o sea la naturaleza toda, base de nuestra cosmovisión*". Íntimamente vincu-

lado con ello, reivindican "*los derechos comunitarios sobre la tierra que ocupa*[n] *desde tiempos ancestrales bregando por la regularización legal definitiva y la obtención del título comunitario*".[63] La Asamblea General Comunitaria –conformada por comuneras y comuneros– es el máximo órgano de decisión, siendo el Cacique General la principal autoridad ejecutiva de la Comunidad[64] y el que ejerce las atribuciones conferidas por la Asamblea General Comunitaria (AGC).[65] La **CIDEM** se organiza a través de la AGC, el Cacique General, el Consejo de Ancianos, el Consejo de Administración Comunitario y un Consejo de Jóvenes. Los miembros de los Consejos son propuestos en Asamblea y elegidos por votación.

Los conflictos más persistentes en el territorio son con los llamados "*terratenientes*" del Valle de Tafí, particularmente con las estancias Las Carreras y Los Cuartos.[66] Como en otras CI, algunos comuneros y comuneras cuentan con empleos en la administración pública.

La **Comunidad Indígena La Angostura** (**CILA**),[67] se encuentra en la Comuna de El Mollar, Departamento Tafí del Valle (Tucumán). El territorio de la **CILA**, de unas 10.800 hectáreas, limita al noreste con la **CIPDVT**; al noroeste –y oeste– con la **CIDEM**; y, también al oeste, con la **CI del Pueblo Diaguita Kalchakí del Ayllu El Rincón** (**CIAER**) y la **CI Casas Viejas.** Actualmente 110 familias integran la **CILA** (unas 330 personas).[68] Aunque gran parte de la población de la **CILA** nació en el territorio, abuelas y abuelos provienen de otros lugares (por ejemplo, de Mala Mala y El Matadero, de Casas Viejas, de Las Nubes, del fondo del valle –donde actualmente se encuentra el lago–, etc.). Las familias de La Angostura, como tras del Valle, mantenía relaciones de "trabajo" con las estancias Los Cuartos y Las Carreras.[69]

Comuneros y comuneras viven en casas construidas –con técnicas tradicionales– con rocas y adobes (y también incorporaron materiales modernos), conformando un poblado semi-urbano disperso, con un nivel bajo a medio de consolidación referido a equipamiento e infraestructura comunitaria (por ejemplo, las Comisiones que se encargan del mantenimiento y las ceremonias en la capilla de la Merced, en el club Río de la Plata, en la organización de festividades, etc.), aunque muchas familias comuneras no disponen de servicios de agua potable ni de sistema cloacal; hay señal de telefonía celular (aunque no en todo el territorio)

y televisión satelital. Aproximadamente un 80% de las familias cuenta con energía eléctrica y las familias de las partes altas del territorio cuentan con energía solar.

Con respecto a la Salud, deben asistir al CAPS de El Mollar. En casos de urgencia, los pacientes son trasladados hacia el hospital de Tafí del Valle (a unos 15 km), o bien, hacia la Capital (a unos 100 km). Del CAPS dependen las dos agentes socio-sanitarios que recorren el territorio. El nivel inicial y la primaria son cursados en la Escuela "Ingeniero Ricardo Mauri", espacio educativo empleado también como lugar de integración comunitaria, ya que algunas actividades son estimuladas por las familias de la CI (por ejemplo, el Festival Alpapuyo que se realiza en el mes de abril para generar fondos para la Cooperativa de la Escuela). Los/las adolescentes concurren a la secundaria de El Mollar; y aquellos que pueden costear el transporte y la estadía cursan estudios terciarios en San Miguel de Tucumán, Monteros y Concepción.

Las familias comuneras realizan actividades agrícolas y ganaderas destinadas, fundamentalmente, al autoconsumo, aunque en ocasiones recurren a la venta (particularmente, a visitantes y turistas). Las actividades ganaderas se encuentran amenazadas por restricciones a los sectores de pastoreo. La situación laboral de los miembros de la CI es variada: realizan "*changas*" y trabajos temporarios (principalmente vinculados a la construcción), una minoría trabajan en alguna de las agencias de Estado nacional, provincial, municipal y comunal.

La **CILA** inicia su proceso de conformación a comienzos de la década pasada, y adquiere su Personería Jurídica en el año 2004. Las autoridades indígenas están conformadas por un Cacique y un Vice-Cacique, elegidos en Asamblea.[70] Cuentan con un Consejo de Ancianos, constituyéndose éste, junto con la Asamblea General, como las instancias políticas y organizativas de carácter consultivo y deliberativo de la CI. También co-gobiernan un Consejo de Jóvenes y otro de Delegados por Áreas de Trabajo (Cultura, Educación, Salud). Las reuniones se realizan periódicamente y participan los integrantes de la CI acordando y discutiendo los proyectos comunitarios y los lineamientos particulares (de la **CILA**) y generales (compartidos con las otras CI del Valle) que se proponen cumplir.

Finalmente, la **CI del Pueblo Diaguita Kalchakí del Ayllu El Rincón** (**CIAER**),[71] se encuentra en un sector estratégico que conecta el Valle de Tafí con

la llanura tucumana por la Quebrada del Portugués. La CI se localiza en los Departamentos de Tafí del Valle y Monteros, y se accede a El Rincón tanto por el este, atravesando la CB "*El Potrerillo*" de la **CIDEM**, por la PR 355, o bien, por el oeste, por la RP 325 (ruta que atraviesa el Valle de Las Carreras - Rodeo Grande y las CB de la **CIPDVT** que se encuentran en este sector). Comparte límites, espacios de pastoreo y trayectorias históricas con las otras CI, tales como: al este con la **CI Diaguita El Mollar** y también con **CI La Angostura**; al noreste con la **CI Casas Viejas**; y, al norte, con la **CI Pueblo Diaguita del Valle de Tafí**.

Con una importante dinámica agro-ganadera, las familias comuneras de la **CIAER** concentraron sus residencias sobre las RP 325 y 355 (a unos 2200 msnm), particularmente donde se interceptan (en la localidad de El Rincón); también allí muchas familias tienen sus "*puestos*" estacionales y de "*año redondo*". En los últimos, el "*ganado menor*" (fundamentalmente compuesto por ovejas) se encuentra pasteando cerca de las unidades domésticas, mientras que el "*ganado mayor*" –también libre– tanto en el "*monte*" como en el "*campo*".

Asisten a la Escuela N° 374, en la CB "*El Potrerillo*" de la **CIDEM** (con jardín de infantes, primario y secundario) y a los CAPS de El Mollar aunque, antes urgencias, deben desplazarse a la llanura (Monteros) o a la Capital tucumana. En ciertos sectores no hay señal de telefonía y las familias que residen sobre las RP mencionadas cuentan con transporte inter-urbano de pasajeros y acceso a energía eléctrica (no así las familias alejadas de dichas trazas). El gas envasado es esencialmente empleado en la cocina como la leña, aunque se reserva esta última para las épocas de otoño-invierno.

Cumbres Calchaquíes - Sierras Centrales: Mala Mala, Amfama, Chasquivil y El Nogalito

Hacia el centro-noroeste de Tucumán se encuentran las Cumbres Calchaquíes; se extiende desde la falla de Amaicha-Tafí del Valle hacia el norte hasta la Quebrada de las Conchas (provincia de Salta); en las zonas altas y cumbrales crecen "*prados de altura*" conformados por gramillas blandas, hierbas y vegetación semi-acuática en las zonas deprimidas,[72] es decir, en las vegas y bofedales, y también –tanto en las Cumbres Calchaquíes como en los sectores altos de las Sierras Centrales– se registra yareta (*Azorella compacta*), empleada por las CI de distintas maneras.

Aunque la intransitabilidad este-oeste de las Cumbres Calchaquíes[73] parecería caracterizarla, la **CI Mala-Mala** –en las Cumbres– y las **CI Diaguita de Amfama**, **Diaguita Calchaquí Chasquivil**, **Potrero Rodeo Grande** –entre otras–, mantienen relaciones históricas con las CI Valle de Yocavil y de Tafí, basadas en el parentesco, los intercambios y los espacios de pastoreo en común.

Las Sierras Centrales constituyen un conjunto de serranías que no superan los 3200 msnm y se localizan al norte de la provincia, al este del cordón del Aconquija y Cumbres Calchaquíes y al oeste de Cuenca Tapia-Trancas.[74] Desde lo fitogeográfico se distinguen las provincias de *Yungas* y *Altoandina*;[75] en la primera se distinguen, la *Selva Pedemontana* (entre los 400 y 700-800 msnm), el *Bosque Montano Inferior* (700-800 hasta los 1700) y, por encima de éste, y hasta los 3000 msnm, el *Bosque Montano Superior*; en la segunda, los *Pastizales de Neblina* (o *de Altura*), es decir, las partes altas del territorio (por encima de los 3000 hasta los 3600 msnm, aproximadamente), sector que constituye un importante espacio de interacción con otras CI.

Tanto las *Yungas* como las partes altas de las jurisdicciones indígenas son ampliamente empleadas por las familias comuneras; particularmente, las poblaciones y las actividades agrícolas se concentran en el *Bosque Montano Inferior* y *Superior* (a las CI ya mencionadas de la microrregión, sumamos la **CI El Nogalito**); la diversidad de especies vegetales autóctonas constituyen importantes recursos para la hacienda y la construcción.

En la microrregión Cumbres Calchaquíes (CC) - Sierras Centrales (SC), el gradiente altitudinal disminuye de occidente (desde las CC) hacia oriente; a la vez, las condiciones microclimáticas varían según la topografía y los pisos ecológicos generando, como ya mencionamos, diferentes estratos de vegetación. Respecto a las condiciones climáticas de las *Yungas*, "*varían gradualmente con la altura desde las áreas pedemontanas, calientes y secas, hasta los bosques templados y fríos, muy húmedos y con nevadas invernales en las partes más altas. En general, su clima podría definirse como cálido y húmedo con inviernos templados y veranos calurosos. Las precipitaciones caen en forma torrencial durante la época estival en un promedio que varía entre los 1000 y 3000 mm anuales*".[76] Las *Yungas* brinda importantes recursos que posibilitan el desarrollo familiar tales como: cedro (*Cedrela angustifolia*), cedro colla (*Cedrela lilloi*), pino del cerro (*Podocarpus*

parlatorei), aliso (*Alnus acuminata*), tipa (*Tipuana tipu*), arbolillo (*Viburnum seemenii*), cebil colorado (*Anadenanthera colubrina*), cochucho (*Zanthoxylum coco*), nogal criollo (*Juglans australis*), palo yerba (*Ilex argentinum*), yoruma colorada (*Roupala meisneri*), pacará (*Enterolobium contortisiliquum*), flor de la quebrada (*Fuchsia boliviana*), lapacho rosado (*Handroanthus impetiginosus*), sauco (*Sambucus peruviana*), entre otros.[77]

La actividad ganadera se realiza tanto en el *Bosque Montano* como por encima de los 3000 msnm, es decir, en la provincia *Altoandina*. En las partes altas de los territorios indígenas confluyen, fundamentalmente, las actividades pecuarias (con puestos y acceso a los pastizales de altura) y la recolección especies vegetales (en especial, yareta) para la *medicina ancestral* y maderas de alisos y queñuas.

Iniciamos el recorrido por la **CI Diaguita de Amfama** (**CIDA**), localizada en las Sierras Centrales, espacio geográfico donde confluyen distintas instancias administrativas provinciales, dado que una parte mayoritaria del territorio se encuentra en el Departamento de Tafí Viejo y también en los de Tafí del Valle y Lules; a la vez, burocráticamente, este sector depende de la Comuna de Raco. La **CIDA** cuenta con 48 familias (aproximadamente, 150 comuneros y comuneras), en un territorio de unas 14.892 hectáreas.[78]

Se llega al territorio comunitario partiendo por la RN 9 desde la Capital tucumana y atravesando, por la RP 341, las localidades de Raco y El Siambón; desde allí se continúa por una traza diseñada por la Universidad Nacional de Tucumán (UNT), la que posibilita acceder a dos espacios sociales en la **CIDA**: el CAPS y la Escuela de Montaña N° 215 (con primaria); dicho camino culmina en el sector de Los Campitos (donde se encuentra la iglesia El Señor del Perdón). Tal recorrido se realiza en vehículos; sin embargo, comuneras y comuneros tanto de Amfama como de las localidades contiguas y CI vecinas, recorren otras vías y sendas de comunicación, ya sea a pie o a caballo, para acceder al territorio desde el oeste (atravesando las Cumbres Calchaquíes, por ejemplo) o desde el este.

La CI dispone de un CAPS con dos agentes socio-sanitarios y un médico. En general, comuneras y comuneros no están conformes con la atención médica, a la vez, frente a los reclamos, desde el CAPS argumentan las dificultades de atender los requerimientos debido a la dispersión de las unidades familiares en el

territorio, por un lado, y la inaccesibilidad por ausencia de caminos transitables durante ciertas épocas del año (por ejemplo, en verano, cuando las lluvias y las crecidas de los ríos dificultan el traslado en la jurisdicción).[79] Entre las situaciones traumáticas que mencionan las comuneras –y a pesar de que en el territorio hay mujeres que cuentan con saberes y prácticas obstétricas empíricas–, la instancia de parir fuera de la jurisdicción es mencionada reiteradamente. Cuando desde el CAPS se evalúa un alto riesgo solicitan la asistencia del helicóptero o del avión sanitario, o bien, son trasladadas parcialmente –dado la ausencia de caminos en el interior del territorio– en ambulancia. Además de las dificultades que conllevan parir durante el verano (por las crecidas de los ríos) o el invierno (por las bajas temperaturas en las partes altas del territorio), las parturientas deben alejarse del espacio familiar de contención. Con respecto a las parteras locales, tienen vedado intervenir, dado que "*está prohibido hacerlo porque trae problemas de papeles, para anotar a los chiquitos* (…) *luego hay que ir a la ciudad, al Juez y trae problemas* (…) *es una pena que sea así porque hay muchas* '*matronas*' *y las jóvenes no quieren bajar y estar lejos de sus casas*".[80]

Dadas las características topográficas del territorio, es restringida la accesibilidad a ciertos recursos; por ejemplo, la señal de telefonía celular es intermitente y la radio se constituye en la principal vía de comunicación inter e intracomunitaria; las pantallas solares son las que posibilitan disponer de electricidad (pero las familias están reclamando el acceso a una línea que permita utilizar electrodomésticos) y el agua para consumo humano proviene de las vertientes y ríos. Se emplean leña y carbón como combustibles y gas envasado (tubos y garrafas) en aquellos hogares que se encuentran sobre la RP 341 o cercano a éste.

Las principales actividades productivas están centradas en la ganadería y la agricultura para autoconsumo. Algunos comuneros y comuneras tienen trabajo asalariado, por ejemplo, en el sistema de Salud, en el ámbito escolar y en el obrador del Acueducto Amfama - San Javier, construido por la UNT.[81] También hay emprendimientos turísticos para la recepción de visitantes (tales como enduristas, etc.), y para quienes realizan caminatas y cabalgatas eco-turísticas.

Las instancias políticas y de decisión hacia el interior de la **CIDA** la componen: la Asamblea General, Cacique,[82] Secretario, Tesorero, Delegados y Vocales.[83] En términos de organización territorial, la jurisdicción está zonificada

en: El Alto, La Faldeada, El Sauquito, La Bolsa, Los Campitos, Las Cañaditas, Cañada del Sombrero y La Manga; zonas que no llegan a conformarse como Comunidades de Base tal como ocurre en otras CI de la **UPND-T**.

A lo largo de sus trayectorias históricas en el territorio, las familias comuneras tuvieron problemas con "*terratenientes*", con quienes –durante gran parte del siglo XX– mantuvieron asimétricas relaciones laborales; aunque desde su conformación como CI, en el 2008, culminaron las presiones para el "*pago de pastajes*".

Al norte de la **CIDA** se localiza la jurisdicción de la **CI Diaguita Calchaquí Chasquivil** (**CIDCC**). La integran unas 65 familias (aproximadamente, 300 personas), distribuidas en un territorio de 29.636 hectáreas. Sus límites son: al norte, **CI Potrero Rodeo Grande** y **CI Los Chuschagasta**; al sur, la **CIDA**; al sudeste, la **CI El Nogalito** y, al oeste, la **CI del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí**. Como la **CIDA**, la **CIDCC** también se encuentra en el Departamento Tafí Viejo. Se emplea indistintamente el topónimo Chasquivil o Chaquivil; la denominación Chaquivil provendría de la unión de dos lenguas: *quechua* (*chaqui*) y *cacano*, *cacán* o *kakán* (*vil*), donde *chaqui* o *chaki* significa "pie" y *vil* hace referencia a "*curso de agua*",[84] aunque también es interpretado como "valle", "paraje", "pueblo", "comarca".[85] En el caso de Chasquivil, *chasqui* en *quechua* es "correo", remitiendo a los mensajeros prehispánicos y que conformaban una herramienta esencial en la comunicación del Estado inca.[86]

Las familias comuneras viven en casas construidas por ellas mismas, empleando técnicas tradicionales y materiales que seleccionan y recolectan en la jurisdicción. En términos de equipamiento e infraestructura, las residencias no cuentan con energía eléctrica, servicios de cloacas y agua potabilizada. La telefonía celular sólo es posible en localizaciones discretas en el territorio; el acceso al recurso hídrico es a través de los cursos de agua cercanos y vertientes, la energía es solar (con pantallas) y la comunicación es por medio de radio. Con respecto a la Salud, cuentan con tres CAPS; en todos los casos, con instalaciones y equipamiento insuficientes para cubrir las necesidades y requerimientos de las familias. Cabe mencionar que en casos de urgencias graves, el Gobierno de la Provincia presta servicios de emergencia con la asistencia del helicóptero o el avión sanitario (como la CI anterior). Los CAPS de Chasquivil y Ancajuli cuentan con una agente socio-sanitaria cada uno.

El nivel inicial, la primaria y la secundaria, son cursados en la Escuela N° 218 de Chasquivil, N° 350 de San José de Chasquivil y N° 219 de Ancajuli, espacios empleados también como lugares de relaciones inter e intracomunitarias (aunque con inconvenientes –al menos hasta el año 2013–, dada la negativa de las Direcciones de los dos primeros establecimientos de apoyar las iniciativas de la CI). Las posibilidades de los jóvenes de cursar estudios terciarios o universitarios están supeditadas a la capacidad familiar para costearlos.

Comuneros y comuneras realizan actividades agrícolas y ganaderas destinadas, esencialmente, al autoconsumo. Los asalariados, también aquí, están vinculados con alguna agencia del Estado (por ejemplo, Comuna de Ancajuli), otros realizan "*changas*" (por ejemplo, en la construcción) fuera de la jurisdicción.

La CI inicia su proceso de conformación institucional hacia fines de la década de 1990 y se concreta formalmente en el año 2003. Las autoridades indígenas están conformadas por: Cacique, Vice-Cacique,[87] Asamblea General Comunitaria (instancia política y organizativa de carácter consultivo y deliberativo de la CI y concebida como "*la máxima autoridad de la Comunidad*"); Secretario y Tesorero.[88]

La **CI El Nogalito** (**CIEN**) es la única Comunidad de Tucumán que reivindica su identidad como *pueblo lule*.[89] Se encuentra ubicada en el Departamento Lules, al sur de la Capital tucumana. Se ingresa por la RP 341 y el territorio, de unas 4434 hectáreas, se extiende (hacia el este y el oeste) a ambos márgenes de dicha traza; al norte limita con el Departamento Tafí Viejo, del que lo separa el río Lules o Grande; dicho curso de agua conforma su límite oriental (delimitando la jurisdicción, además, con el Departamento Yerba Buena). El río Duraznillo constituye su límite austral mientras que, su límite oeste, los cerros más elevados del Mala Mala. En este territorio residen más de un centenar de familias, de las cuales unos 57 hogares son comuneros de la **CIEN** (y 61 no comuneros), alrededor de 120 hombres y mujeres. Además, en el territorio existen casas de terceros (o "*casas de fines de semana*"), residentes en localidades aledañas (Capital tucumana, Lules, etc.).

El territorio tiene un poblamiento disperso, donde las familias residen en una diversidad de paisajes contrastantes, dado que confluyen la llanura del oriente

con el pedemonte y las laderas del occidente, con una diversidad de pisos ecológicos que incidieron en la ocupación de la jurisdicción.[90] Cuenta con dos establecimientos escolares (la N° 222 en El Nogalito, con jardín de infantes, primaria y secundaria y la N° 51, con nivel primario, en Potrero de las Tablas) y un CAPS sobre la RP 341. En los sectores bajos hay varias canchas de futbol que se constituyen como espacios de sociabilidad, una iglesia católica –con la que, hacia el año 2010, las familias tenían serios conflictos– y también "*un almacén de ramos generales*". Existe conexión interurbana (cuatro veces los días de semana, y cuatro en total los fines de semana); la movilidad hacia el interior del territorio se realiza entre caminos de tierra y sendas de animales (a pie o a caballo). Muchas unidades domésticas cuentan con conexiones a la red eléctrica, sin embargo no disponen del servicio;[91] el agua para el consumo proviene –mayoritariamente– de pozos y vertientes (también acceden al agua potable por intermedio de los camiones cisterna del Municipio).

A unos 4 km al sur de la localidad El Nogalito se encuentra Potrero de las Tablas (y a unos 50 km de la Capital), donde también residen familias comuneras.[92] En dicho sector –donde se presentan numerosos conflictos– se construiría una presa del Dique homónimo, proyecto con más de cinco décadas y que es reactivado de manera permanente pero aún no concretado.

Las familias continúan empleando intensamente los recursos de la *Selva Pedemontana*, *Bosque Montano Inferior* y *Superior*. Aunque en el pasado la llanura brindaba importantes recursos naturales –particularmente, arbóreos–, los intensos procesos agrícolas del siglo XX y la tala sistemática del cebil para las curtiembres, durante el siglo XIX (en tanto rico en materias tánicas, esencial para el curtido), terminaron tanto restringiendo su número de manera notable y en las partes altas, como así también generaron una llanura "llana", sin árboles, o sólo en ciertos lugares a los que no acceden las máquinas.

Al sur de la **CI Diaguita Amfama**, se encuentra la **CI Mala Mala** (**CIMM**), está conformada por 22 familias (aproximadamente, 220 comuneras y comuneros), distribuidas en una superficie de unas 8587 hectáreas. Se encuentra al oeste de la Capital tucumana, en las Cumbres Calchaquíes, a una altura promedio de 2000 msnm. Administrativamente corresponde a la Comuna de San Pablo, en el Departamento de Lules.[93] Hacia el este limita con la **CI El Nogalito**

(**CIEN**); al oeste y al sur con la **CI del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí** (**CIPDVT**) y, al norte, con la **CI Diaguita de Amfama** (**CIDA**).

Del total de la población comunera de la **CI Mala Mala**, algunas personas se encuentran fuera del territorio por cuestiones laborales o por estudio; tal como lo contempla su *Estatuto*, puede adquirirse el derecho de comunero/a por vínculo matrimonial. Respecto a la organización política comunitaria, las principales autoridades son: Asamblea (General o Extraordinaria), Cacique,[94] Secretario, Tesorero, Delegado y Vocales. La Asamblea se comporta como el mayor espacio de decisión comunitario (participan hombres y mujeres de la CI, pero votan los/las mayores de 14 años).[95]

La Escuela Nº 324 cuenta con nivel inicial, primario y secundario y asisten una treintena de estudiantes. Para la dirigencia sería muy conveniente que la misma funcione como escuela albergue, ya que existen casos de niños y niñas de la CI que deben transitar grandes distancias diariamente. Otros espacios escolares alternativos (dependiendo de la localización específica de las familias en el territorio) a los que asisten, se encuentran en Tafí del Valle o bien a las secundarias en Raco o San Pablo. Cerca de la Escuela Nº 324 se encuentra un CAPS con dos agentes sanitarios, quienes efectúan las rondas de rutina; dos veces al mes asciende un médico del Hospital Avellaneda (de la Capital).[96]

Las residencias y puestos fueron construidos por las familias comuneras (priorizando los mampuestos de adobe y cimientos de rocas). No disponen de acceso a ninguna red de servicios públicos de electricidad ni agua (se emplean los recursos hídricos superficiales), aunque todas las unidades domésticas disponen de paneles solares.

Cuenca Tapia-Trancas: Chuschagasta, Tolombon, Colalao y Potrero Rodeo Grande

La Cuenca Tapia-Trancas (CT-T) pertenece a la *Provincia Hidrogeológica de las Sierras Subandinas*, con una temperatura media anual de 18°C; en general, la precipitación es de 400 a 600 mm anuales, aumentando hacia el oeste (hacia las Cumbres Calchaquíes).[97] Los cursos de agua permanentes y temporarios (por ejemplo, Las Criollas, Gonzalo, Basurco-Rearte, Tacanas, Hualinchay, etc.), los

que aportan los recursos hídricos para las actividades ganaderas y agrícolas (y también para el consumo de las familias).

La CT-T "*constituye una cubeta tectónica flanqueada por los cordones de Cumbres Calchaquíes y Medina-Candelaria a occidente y oriente, respectivamente*";[98] como parte de dicha unidad mayor se localiza el Valle de Choromoro, con una superficie de 690 km^2.[99] Antes de mencionar las características fitogeográficas, es relevante acotar que el Valle "*ofrece desde el punto de vista de su constitución geológica, un basamento cristalino antiguo formado por* '*pizarras*'*,* '*filitas*' *y* '*micacitas*'*, constituyendo éstas un conjunto de rocas metamórficas que ocupan el sector de mayor altitud, pero como una faja más o menos continúa se extiende hacia el Este*".[100] Dicha consideración geológica, lejos de ser trivial a los fines de una aproximación a los componentes de los paisajes indígenas pasados y actuales, remite a uno de los recursos de los territorios de las CI del Valle de Choromoros, las canteras de "lajas" y, muy cercano en el tiempo, a las consecuencias de la explotación –sin consentimiento– de los recursos comunitarios por parte de no comuneros o terceros y que, de manera drástica, se manifestó durante el año 2009 con ataques alevosos a miembros de la **CI Los Chuschagasta** (**CILC**), como abordamos más adelante.

En la CT-T confluyen dos instancias burocráticas administrativas estatales: la comunal (Comunas de Choromoro y de San Pedro de Colalao) y municipal (Municipio de Trancas).

En el acápite siguiente se abordan las provincias fitogeográficas *Altoandina* y *Yungas* y que, si bien centrado en la descripción hacia el oriente de las Sierras del Aconquija, comparten muchas características con la CT-T. En todo caso, es relevante mencionar que en la Cuenca se presentan elementos propios de la provincia *Chaqueña* o unidad *Bosque Chaqueño Xerófilo*, manifestándose el "*Bosque xerófito*" con ejemplares de brea (*Cercidium australe*), algarrobo (*Prosopis alba*), tipa (*Tipuana tipu*), tala (*Celtis, Sellawiana, Miq*.), tusca (*Acacia aromo*), garabato (*Acacia furcata Gill*.), churqui (*Prosopis ferox Girs*.), tunas (*Opuntias*), cardones (*Cereus*) y también otros árboles de gran porte como quebracho blanco (*Aspidosperma quebracho blanco*), mistol (Zisyphus mistol), sombra de toro (Jodinia rhombifolia), chañar (*Gourliaea spinosa*) y guayacán (*Caesalpinia melanocarpa*).[101] Asimismo, sobre las laderas orientales de las Cumbres Calchaquíes (es decir, el límite oeste de la CT-T), y debido a la mayor

humedad, se registran: cochucho (*Fagara coco*), laurel (*Phoebe prophyria*), tarco-jacarandá (*Jacarandá acucitifolia, Het.*), lapacho (*Tabebuia ipé*) y sauce criollo (*Salix chilensis*).[102] Todos estos recursos son empleados por las familias y la **CILC**, la **CI Pueblo de Tolombon** (**CIPT**), la **Comunidad Indio Colalao** (**CIC**) y la **CI Potrero Rodeo Grande** (**CIPRG**).

Se accede al Valle de Choromoros –y a las **CILC** y **CIPT**– ingresando, desde la RN 9, tanto por la RP 312 como por la 311 (con la primera se atraviesan las localidades de Chuscha y se llega hasta Gonzalo; con la segunda, se ingresa por el norte, desde San Pedro de Colalao –el sector urbano donde residen muchas familias comuneras de la **CIC**– hasta el mismo destino; continuando por la 311, la RP culmina en la **CI Potrero Rodeo Grande**).

De las cuatro CI que habitan en la CT-T, únicamente los actuales *tolombones* optaron por la organización en Comunidades de Base (CB): "*Potrero*", "*Gonzalo*", "*Rearte*", "*Tacanas Chica*", "*Tacanas Grande*" y "*Hualinchay*".[103] Entre las seis CB suman 311 familias comuneras (aproximadamente, 900 personas), dispersas en un territorio de unas 41.600 hectáreas.[104] Las CB "*Tacanas Chica*", "*Gonzalo*" y "*Rearte*" concentran la mayor cantidad de hogares comuneros. Cada una de las CB cuenta con un/a representante (Delegado/a de Base), nexo directo entre las familias comuneras y el Cacique;[105] las CB se localizan en distintos pisos ecológicos y están conformadas por unidades domésticas dispersas dedicadas a las prácticas agro-ganaderas, compartiendo las características generales de una jurisdicción ganadera con producción agrícola para el consumo familiar, alimento para sus animales y venta de excedentes.

El territorio de la **CIPT** se encuentra delimitado por otras jurisdicciones indígenas: al este, la **CILA**; al sur, la **CI Potrero de Rodeo Grande** y la **CI Diaguita Calchaquí Chasquivil**; al norte, la **CIC** y, al oeste, por encima de las altas cumbres, con la **CI Amaicha del Valle**.

El agua para consumo humano proviene de los ríos, arroyos y "*ojitos*". El agua, en general, es considerada de "*buena calidad*" aunque no tiene ningún proceso de potabilización. Los combustibles de uso doméstico son la leña y el carbón, y todos los hogares cuentan con el recurso del gas envasado (garrafas), pero utilizado en forma secundaria. La comunicación hacia el interior del territorio (y con las jurisdicciones indígenas vecinas) se realiza por radio y, en lugares

puntuales, con telefonía celular. A la vez, la línea rural de colectivo recorre una vez por día algunas CB y, con la misma frecuencia, hay colectivos hacia San Pedro de Colalao y la Capital. El 80% de las familias disponen de pantallas solares y hay señal satelital de televisión (servicio privado).

En el territorio existen dos CAPS que funcionan en las CB "*Gonzalo*" y "*Hualinchay*", en las otras Bases cuentan con Postas Sanitarias (o "Botiquines"), las que no logran cubrir los requerimientos de las familias, dado que "*el médico llega* '*cada tanto*' *y la/el enfermero una vez a la semana*". A la vez, ni los CAPS ni los Botiquines disponen de equipamientos, movilidad ni personal suficiente, por lo que reclaman cubrir tales aspectos para garantizar una mejor calidad del servicio sanitario. A la vez, los agentes socio-sanitarios están sobrepasados, por lo que se complica visitar los hogares con la asiduidad que requieren las familias. Las derivaciones se realizan al hospital de Trancas, a unos 55 km. Los cementerios se localizan en las localidades vecinas de Chuscha, Rodeo Grande y San Pedro de Colalao.

Con respecto a los espacios escolares, en el territorio se encuentran: la Escuela N° 214 "Julián Ramos Valverde" (en Gonzalo); la Escuela Albergue N° 358 "Teniente Coronel P. A. Zelaya" (en Hualinchay), con MEIB (Modalidad Educación Intercultural Bilingüe); y la Escuela N° 385 (en Rearte Sur); en estos establecimientos cursan nivel inicial, EGB 1 y 2. La N° 385 cuenta con conexión satelital y *netbooks* del Plan Conectar Igualdad. La secundaria se cursa en las CI vecinas de **Potrero Rodeo Grande** y **Los Chuschagasta**. La dirigencia inició una tarea de articulación con las escuelas a los fines de adaptar los contenidos curriculares y la apertura de un espacio educativo de formación técnica y salida laboral (en el ámbito agro-pecuario, turístico, etc.).

En definitiva, el acceso a ciertos servicios (luz eléctrica, telefonía celular, etc.), como así también a los ámbitos de la Educación/Salud y comercialización de la producción agrícola depende, principalmente, de la cercanía de cada Base y de los hogares comuneros respecto a la RP 311 y también de la capacidad familiar para trasladar los productos.

En el *Estatuto* la **CIPT** define su pertenencia al Pueblo Diaguita y su cosmovisión basada en el respeto al Hombre y la Naturaleza, enfatizando su preexistencia a "*la invasión española*", la relevancia de las prácticas y saberes

ancestrales y los derechos comunitarios en la jurisdicción. Con respecto a la pertenencia identitaria, definen como miembros de la Comunidad a quienes: habitan el territorio (con una residencia mínima de 20 años), se encuentren registrados en el "*padrón general*" y/o sean descendientes del *pueblo diaguita*. También están contemplados los derechos comunitarios adquiridos por vínculo matrimonial, aunque en caso de disolución se pierden automáticamente los mismos.[106]

Esta Comunidad cuenta con una larga trayectoria organizativa que comienza a reflejarse con el advenimiento de la Democracia y se concreta en el año 2001 –en términos de reconocimiento del Estado nacional– con la obtención de su Personería Jurídica; unos meses antes, comuneras y comuneros comenzaron a realizar Asambleas, "*viendo la necesidad de constituirnos como comunidad* (…) *somos un pueblo unido, somos una comunidad, no olvidamos que somos indígenas del pueblo de Tolombon* (…) *como tal dice la* '*Cédula Real*' *y nuestros usos y costumbres que no hemos perdido* (…) *aquí vivimos desde tiempos inmemoriales, aquí vivieron nuestros ancestros, nuestros hermanos y perdurarán por siempre nuestras costumbres*".[107]

Por su parte, la **Comunidad Indio Colalao** está conformada por 125 familias, (alrededor de 500 personas), distribuidas en un extenso territorio en el que puede distinguirse claramente un sector urbano (constituido por la actual Villa de San Pedro de Colalao) y otro rural en el que se encuentran "zonas" –según comuneras y comuneros– con mayor cantidad de residencias, aunque se trata de una ocupación dispersa en la jurisdicción (por ejemplo, las "zonas" de "*Riarte Norte*", "*Montebello*", "*Estancia la Esquina*", "*Ovejería - Las Cumbres - Las Tipas*", "*Tacoyana*", entre otras).[108]

En el sector urbano cuentan con luz eléctrica, red de agua potable, señal de telefonía celular, cabinas de teléfono público, señal de internet, televisión por cable –y satelital– y radio comunicación en los Centros de Atención Primaria de la Salud (CAPS). Sin embargo, tales servicios comienzan a menguar a medida que uno se interna en el ámbito rural, llegando a "zonas" que no cuentan con ninguno de estos servicios. Existen varios establecimientos escolares y de formación, principalmente en el sector urbano (San Pedro de Colalao), entre otros, Escuela Secundaria de San Pedro de Colalao (EGB3, Polimodal), Escuela N° 44 (nivel inicial, EGB1, EGB2), un Centro de Educación Básica para Adultos (CEBA) y una

Escuela de Perfeccionamiento Técnico. Sin embargo, es en la zona rural sonde se presentan las mayores dificultades de acceso a la educación (tal como advertían las familias comuneras en el año 2012).

Un pequeño porcentaje de comuneros y comuneras poseen trabajos asalariados en la Comuna, la Municipalidad y los espacios escolares. Una fuente alternativa –aunque temporal y restringida a la Villa– son los emprendimientos turísticos (generalmente propiedad de terceros o no comuneros, por ejemplo, hoteles, locales gastronómicos y comercios en general), o bien, en la cosecha del tabaco (en la vecina provincia de Salta). En las de "zonas" de Riarte Norte y en los sectores altos del territorio las familias tienen como único ingreso lo escasamente producido (por las limitaciones impuestas para el desarrollo comunitario y familiar, como abordamos más adelante) con sus practicas agro-pecuarias.

La **CI Los Chuschagasta** está conformada por unas 100 familias (720 comuneros y comuneras), en un territorio de unas 15.500 hectáreas;[109] las familias residen, principalmente, en los parajes de El Chorro, Ñorco, La Higuera y Chuscha. Las que viven en los dos últimos parajes acceden al servicio público de pasajeros (con una frecuencia de dos veces por día); desde los otros parajes se movilizan por su cuenta (principalmente a pie, a caballo, en moto); la comunicación intra e inter-comunitaria (por ejemplo, con las vecinas **CI Potrero Rodeo Grande** y **CIPT**, entre otras), se realiza por radio y, en localizaciones puntuales de la jurisdicción indígena, por telefonía celular.

La accesibilidad a otros servicios también está supeditada a la cercanía de las viviendas comuneras a la RP 312; así, por ejemplo, solamente las familias de La Higuera y Chuscha cuentan con energía eléctrica; las viviendas alejadas disponen de paneles solares. El agua para el consumo doméstico es provista por vertientes y aguas de superficie (sin procesos de potabilización); para las actividades agrícolas disponen de los cursos de agua pero sólo unas pocas familias acceden al riego, por lo que para dichas tareas dependen mayormente de las precipitaciones. Es posible sugerir, entonces, que la restringida accesibilidad al agua también se constituye como una limitante para el desarrollo comunitario (y, obviamente, afecta la calidad de vida de las familias comuneras).

En el territorio existen dos establecimientos escolares: en Ñorco, la Escuela N° 349 (que cuenta con nivel inicial, EGB 1 a 3) y la Escuela N° 221 en Chusca

(donde se puede cursar los niveles inicial y EGB). La Comunidad y su dirigencia exigen la implementación de proyectos interculturales en el ámbito escolar.

Con respecto a la Salud, se encuentran dos CAPS: uno que atiende a las familias comuneras de Chuscha - La Higuera, y otro que se localiza en Ñorco. Los CAPS son visitados cada 15 días por el médico y dispone de dos agentes socio-sanitarios, pero no del equipamiento necesario ni ambulancia u otro medio de transporte para los enfermos, por lo que comuneras y comuneros deben trasladarse ellos mismos en casos de urgencia (y en caso de ser requerido, serán derivados al hospital de Trancas, a unos 25 km, o a un nosocomio de la Capital).

Si bien las familias indígenas cuentan con una profunda trayectoria en el territorio, saberes transmitidos generacionalmente sobre el mundo agro-ganadero y el manejo de los recursos de la jurisdicción, la ausencia de fuentes laborales y la desocupación constituyen los problemas más graves en las tres CI de la Cuenca Tapia-Trancas; las migraciones temporarias –en muchos casos– se convirtieron en permanentes ante la falta de trabajo y las presiones de "*terratenientes*" o terceros. En efecto, la inestabilidad jurídica respecto a la posesión del territorio comunitario imposibilita el desarrollo de las potencialidades productivas de las familias indígenas. Con respecto al trabajo asalariado, muy pocos comuneros y comuneras tienen puestos en la Comuna, Vialidad, las Escuelas, etc., por lo que deben migrar a realizar "*changas*" o trabajos temporarios en las plantaciones de verduras o citrus (en Los Nogales y Tafí Viejo, por ejemplo) u otros trabajos en la Capital. Según la visión de los "*mayores*" de la Comunidad, las posibilidades laborales para los jóvenes son limitadas: "*incluso los que han estudiado, se han ido a la ciudad y están trabajando* [en San Miguel de Tucumán]*, porque no hay mucho medio de vida acá*…", "*El que se queda normalmente es uno que se sabe desempeñar en hacer algo, algún trabajito de artesanía, algunos amansan animales, bueno, esto otro… un trabajito que ganan plata, un rebusque*". La necesidad de contar con un ingreso monetario llevó a muchos a tener que "*buscarse la vida afuera, a la cosecha de la caña, o en el limón…* ". A pesar de las migraciones –temporarias o permanentes–, comuneras y comuneros sostienen que las familias "*se trataron de mantener acá*".[110]

La **CI de Potrero Rodeo Grande** (**CIPRG**) se encuentra al norte de la **CI Diaguita Calchaquí Chasquivil**, y también comparte límites y espacios en común de pastoreo y recolección con la **CI Amaicha del Valle** (**CIAV**), hacia el oeste

(Cumbres Calchaquíes de por medio); hacia el este con la **CI Los Chuschagasta**; y, al norte, con la **CI del Pueblo de Tolombon**. Localizada en el Departamento de Trancas, está conformada por 340 comuneras y comuneros (103 familias indígenas) que, con un poblamiento disperso en un territorio comunitario de unas 23.000 hectácreas, se dedican exclusivamente a las actividades agro-pecuarias, desde las partes más bajas de la jurisdicción (entre los 1500 y 1600 msnm) y las áreas cumbrales (por encima de los 2800 msnm).

La autoridad máxima de la CI es el Cacique, quien es elegido en Asamblea General cada cuatro años;[111] es acompañado por un Consejo de Ancianos compuesto por cinco miembros. Como en otras CI, se realizan reuniones extraordinarias cada vez que las familias comuneras lo requieran y, anualmente, tres veces conforme a su *Estatuto*.

De las cuatro CI localizadas en el Departamento de Trancas, es la más rural de todas y se accede a la misma por la RP 311. No cuenta con transporte público de pasajeros (está disponible a unos 12 km, dos veces por semana); en sectores muy puntuales existe señal de celular, red de agua potable y, en cuanto a la energía eléctrica, solamente un 30% de las familias cuentan con el servicio. La leña recolectada es empleada para la cocina (acceden a gas envasado el que es empleado exclusivamente para cocinar) y la calefacción de los hogares comuneros. La radio-comunicación posibilita la conexión inter e intrafamiliar y los vehículos (en particular, las motos) y equinos son esenciales para el tránsito en el territorio y el traslado de bienes (particularmente el segundo, dado que los caminos son “huellas” y sendas intransitables cuando llueve).

Por conocimiento, tradición y recursos que acceden en el territorio, construyen sus viviendas y puestos empleando mampuestos de adobe y cimientos de rocas; de hecho, la misma Sede de la CI expone las técnicas constructivas de casi de todo el territorio, tales como el *entramado* y la *albañilería* con adobes y rocas. Para la **CIPRG** las partes altas de la jurisdicción son esenciales en su economía y dinámica territorial, como así también las relaciones con las CI vecinas. Por ejemplo, con la **CI Amaicha del Valle** mantiene estrechos lazos familiares, de compadrazgo y trueque (por ejemplo, los amaicheños intercambian sal y uva del Valle de Yocavil por quesos, quesillos y lana de Potrero, etc.).[112]

La Escuela N° 216 cuenta con jardín de infantes y primaria; en el mismo edificio funciona la Secundaria Anexo Chuscha, donde estudian los/as jóvenes comuneros/as. En el año 2013 se incorporaron computadoras e internet en dicho establecimiento. Existe un CAPS pero ante situaciones críticas comuneras y comuneros deben trasladarse a la Capital tucumana.

Oriente de las Sierras del Aconquija: Solco Yampa

La **CI Solco Yampa** (**CISY**) asume como comunitario el territorio que se encuentra en la denominada "*Subcuenca del río Gastona*";[113] en este sentido, estimamos relevante considerar el concepto de *integridad ecológica* a los fines de entender la dinámica pasada y presente en función de las características topográficas y ecológicas del sector de la Subcuenca donde se encuentra dicha jurisdicción indígena. Un "*paisaje con integridad ecológica tendría las características para mantener los niveles naturales de productividad, de biodiversidad, y de las propiedades de suelos y calidad y cantidad de agua*".[114] La relevancia del concepto es que permite considerar esta Subcuenca como una unidad de análisis, donde los distintos pisos ecológicos guardan una estrecha vinculación entre sí y, en el caso particular de esta jurisdicción (caracterizada por una marcada diferencia altitudinal: desde los 400-500 msnm hasta por encima de los 4500 msnm), posibilita ponderar la importancia de las nacientes de los ríos y los sectores altos del territorio, áreas cumbrales y divisorias de agua, aspectos claves para abordar la dinámica de uso del territorio.

Se pueden distinguir claramente dos provincias fitogeográficas en el sector de dicha Subcuenca: *Altoandina* y *Yungas*,[115] constituyendo las *Yungas* la más empleada por las familias comuneras. A la vez, este sector alberga una importante biodiversidad y protagoniza un rol clave en la regulación de las cuencas hídricas.[116] En líneas generales las *Yungas* está conformada por tres pisos ecológicos: la *Selva Pedemontana*, el *Bosque Montano Inferior* y el *Bosque Montano Superior*. Por arriba de los 3000 msnm, se encuentra el *Pastizal de Altura* (provincia *Altoandina*), es decir, los sectores altos y las áreas cumbrales.

La *Selva Pedemontana* (localizada entre los 400 y 700 msnm y con importantes recursos hídricos –por ejemplo, río Solco, arroyo El Membrillo, etc.– y suelos ricos en nutrientes), constituye el piso ecológico con mayor impacto antrópico, principalmente por las actividades agrícolas intensivas (plantaciones de

caña de azúcar y citrus, también hortalizas, papas y, en los últimos años, arándano, etc.). Para algunos investigadores, uno de los roles fundamentales de este piso ecológico es conformarse como un refugio para especies de otros pisos durante el invierno, cuando en las partes altas de las *Yungas* hay escasez de alimentos y bajas temperaturas.[117] Los sectores semi-urbanos donde residen las familias comuneras (Alpachiri, El Molino, Iltico, Piedra Grande), se encuentran en este piso ecológico, a la vez muchos hombres y mujeres de la **CYSY** trabajan como cosecheros/as en los emprendimientos agrícolas privados. Finalmente, este piso fue objeto –particularmente durante los siglos XIX y XX, pero antes también– de la tala intensiva, al tratarse de un sector con importantes recursos madereros.

Por encima de los 600-700 mnsm y hasta, aproximadamente, los 1700 msnm, se localiza el *Bosque Montano Inferior*. Dada las abundantes precipitaciones, es el de mayor biodiversidad, a la vez que su marcada pendiente –y también las fuertes lluvias durante el período estival– no posibilita la agricultura comercial ni las prácticas pecuarias intensivas.[118] Este piso ecológico es ampliamente empleado por las familias, tanto para sus prácticas pecuarias como para la selección de maderas para la construcción, tal como abordamos más adelante.

Finalmente, el piso más alto de las *Yungas*: el *Bosque Montano Superior*. Localizado entre los 1700 y 3000 msnm, es un sector del territorio donde se intercalan pastizales y arbustales (bosques abiertos) y con temperaturas más extremas que en las partes bajas (heladas y nevadas intensas), lo que genera menor diversidad.[119] Este sector de la jurisdicción indígena fue intensamente empleado por las familias comuneras, dado que es allí donde habitaron en el pasado reciente –hasta el incendio que destruyó sus viviendas, puestos y corrales en el año 2000–; actualmente continúan empleándolo y lo consideran el sector de pastoreo más importante.

Para culminar con la descripción, la provincia *Altoandina* se encuentra por encima de los 3000 msnm, piso denominado *Pastizal de Altura* y que incluye las áreas cumbrales (por encima de los 4500 msnm). Los suelos son característicos de los ambientes fríos, con escaso desarrollo pedológico y con vegetación herbácea de pastos duros y aptos para pastura.[120] En este sector del territorio se encuentran puestos históricos (empleados durante el siglo XIX y XX), las sendas

que comunican ambas vertientes de la Sierra del Aconquija y el asentamiento prehispánico “La Ciudacita”, recurso cultural e identitario reivindicado por la **UPND**. La **CISY** forma parte de la **UPND** y la integran la CI unas 50 familias (aproximadamente, 150 personas); las familias comuneras residen en el sector pedemontano, en las localidades de Alpachiri, Piedra Grande, Iltico y El Molino –principalmente– y en lugares más distantes como Lules. El territorio abarca unas 37.400 hectáreas, donde realizan fundamentalmente actividades ganaderas destinadas al autoconsumo, recurriendo también a la venta de la producción excedentaria.[121]

Las familias comuneras apelaron a la autoconstrucción en las localidades pedemontanas, combinando materiales modernos y técnicas tradicionales, esto es, emplearon bloques de cemento y ladrillos industriales para sus casas, pero también tablas de madera; para los puestos, viviendas y corrales en el territorio, en cambio –y también construidos por las familias–, emplean exclusivamente materiales recolectados en la jurisdicción. En las localidades de residencia acceden a ciertos servicios públicos (transporte de pasajeros, energía eléctrica, etc.) y privados (televisión satelital y telefonía celular), servicios con los que no cuentan en el territorio, aunque sí con energía solar mediante pantallas (instaladas en el año 2010). Los tres CAPS se encuentran en El Molino, Iltico y Alpachiri; con instalaciones acordes al rol que cumplen pero con escaso equipamiento. En los casos de urgencias graves, deben trasladarse hasta el hospital de Concepción (a unos 9 km de Iltico, 11 de El Molino, 15 de Alpachiri y 22 de Piedra Grande, o bien, a la Capital tucumana, a unos 76 km de Concepción).[122]

Comuneras y comuneros emplean plantas medicinales, además de recurrir a personas que “*curan*”: “*En el caso de quemaduras y empachos si recurren a personas que dicen ellos que curan, pero de ahí en general, ya vienen por aquí a buscar cuando están con diarreas o vómitos o esas cosas*…”. Se requieren de agentes socio-sanitarios, dado que ellos “*son los que tienen más contacto con la gente, no sabemos qué hace la gente sino solamente cuando vienen para acá* [al CAPS El Molino], *pero todos vienen para acá…*”,[123] conforme al requerimiento de las propias familias comuneras y del personal de los CAPS.

Las familias no cuentan con servicios de cloacas (en Alpachiri, Piedra Grande, Iltico y El Molino) y los recursos hídricos para el consumo familiar proviene de diferente fuentes: en el caso de la localidad con mayor cantidad de

comuneras y comuneros (El Molino), la Junta Pro-Salud El Molino[124] es la que brinda el agua potabilizada; en el territorio, el agua que emplean es de vertientes y de los cursos de agua cercanos a los puestos y viviendas. Con respecto a los espacios escolares, asisten a las Escuelas N° 6 (en Iltico), N° 365 (en Piedra Grande), N° 19 (en El Molino) y N° 98 (en Alpachiri), las que, en conjunto, tienen EGB 1 a 3 y educación para adultos (secundario acelerado en la N° 19 y de Adultos en la N° 98). La CI inicia su proceso de conformación formal hacia fines de la década de 1990 y se concreta en el año 2011.[125]

Sectores cumbrales en el Valle de Tafí. Comunidad Indígena del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí. Fuente: *CT-CIPDVT*.

Puesto estacional en los sectores altos del territorio de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle. Fuente: *CT-CIAV*.

NOTAS

[1] Con respecto a las fuentes, la sigla CT remite a la Carpeta Técnica y, después del guión, la sigla de la CI a la que corresponde.

[2] Lorandi et al. (1997: 221).

[3] Lorandi et al. (1997: 231; destacados en el original). "Punta de Balasto" se encuentra en la actual provincia de Catamarca (al sur de la CIQ).

[4] García Salemi (1977), Alderete (1998).

[5] Dirección de Estadística de la Provincia de Tucumán (2010: 7).

[6] Sesma et al. (1998).

[7] Cabrera (1971).

[8] Cano (2011). Las especies principales que conforman los bosques son: *Prosopis alba* (Algarrobo blanco) y *P. nigra* (Algarrobo negro), *Geoffroea decorticans* (Chañar), *Acacia visco* (Arca) y *A. caven* (Tusca), *Celtis areira* (Tala), *Capparis atamisquea* (Atamisqui), *Cereus sp.* (Ucle), *Schinus ehrenbergiana* (Molle), entre otras; y el sotobosque de arbustos como: *Lycium chilense*, *Suaeda divaricata* y *Caparis atamisquea*, entre otros (Cano, 2011).

[9] Cano (2011).

[10] Cano (2011).

[11] Información brindada por la Secretaría de la CIAV, Casa de la Gobernanza (*CT-CIAV*).

[12] Los CAPS dependen del Sistema Provincial de Salud (SIPROSA).

[13] Con dos décadas de existencia, este espacio social generado por la familia Aguaysol posibilitó (desde fines de la década de 1990) experiencias de intercambio cultural y formación a jóvenes comuneras y comuneros de Los Zazos en particular, y de toda la CIAV en general. Asimismo, y desde el Instituto de Arqueología y Museo de la UNT se articularon, durante la década pasada, algunos trabajos en conjunto tanto con el Eco-Museo como con la CIAV (cf. Aschero et al., 2005).

[14] Algunos/as con experiencia de trabajo en las radios locales ("Libertad", "Amistad" y "Horizonte").

[15] Capacitación del AFSCA realizada los días 2-3/11/2013.

[16] *Estatuto*, pp. 3-4, Título IV y V, CIAV.

[17] Durante el ReTeCI, el comunero Eduardo Nieva desempeñaba el cargo de Cacique. Posteriormente fue elegido como Delegado Comunal de Amaicha del Valle. Actualmente continúa con ambos cargos.

[18] Hacia mediados de siglo XX, el Poder Ejecutivo provincial, mediante la Ley N° 2352 (del 9/10/1950), autorizó la inversión para la construcción de dicha Hostería, inaugurándose el 20/02/1955; después de sucesivos traspasos (cf. Sosa, 2011) y de una instancia de importante abandono que se remonta a la década de 1990, la CIAV decide recuperar el predio el 20/06/2009, argumentando –el Consejo de Ancianos de entonces– que hacía "*ejercicio de su derecho ancestral sobre el territorio*" (cf. *La Gaceta*, edición del 23/06/2009, "Tomaron la ex hostería de Amaicha del Valle"; ver, también, la edición digital del 30/08/2013: "Intentan rescatar del abandono la ex hostería de Amaicha del Valle"). Desde ese momento, la CIAV custodia dicho edificio, realiza diversas actividades allí (por ejemplo, las Asambleas Comunitarias, reuniones inter-comunitarias, eventos culturales y las últimas ceremonias a la *Pachamama* del 1° de Agosto) (*CT-CIAV*).

[19] Entrevista al ex Cacique Miguel Pastrana, Delegado Comunal de Amaicha del Valle al momento del ReTeCI, CIAV, octubre de 2013 (*CT-CIAV*).

[20] Como ejemplos de ese "*saber gestionar*", durante el ReTeCI accedimos a los proyectos en ejecución, en trámite de acreditación o en evaluación que la CIAV. Contemplando únicamente los

correspondientes al período 2010-13, se destacaba tanto la diversidad de los emprendimientos en carpeta o en ejecución como así también los beneficiarios de los mismos (de todos los rangos etarios), demostrando la visión de integración en los planos educativos, económicos-productivos, de apoyo e incentivo a las prácticas y saberes tradicionales, ecológicos, jurídicos, sanitarios y de fortalecimiento social e institucional de la dirigencia y las familias comuneras (cf. *CT-CIAV*).

[21] Tineo et al. (1998).

[22] Alderete (1998).

[23] *CT-CIQ*.

[24] Al momento del ReTeCI, Francisco "Pancho" Chaile era el Cacique de la CIQ.

[25] Durante el ReTeCI, el comunero José Díaz se desempeñaba como Delegado Comunal.

[26] Tineo et al. (1998: 267).

[27] *CT-CIQ*.

[28] *CT-CIQ*.

[29] *CT-CIQ*.

[30] Este CAPS también atiende a las familias que viven en la zona de alta montaña (unas cuatro familias) y a unos 16 kilómetros. Los comuneros y comuneras de las CB "*El Pichao*", "*El Arbolar*" y "*Anchillo*", accedían –al menos durante el año 2012– a: Farmacia Oficial, Programa Materno Infantil, Plan Nacer, Programa Focalizado de Rehabilitación Nutricional de Niños Desnutridos, Programa Salud Sexual y Reproductiva, etc. (Agente Sanitario, CB "*El Pichao*", CIQ, 16/02/2012, *CT-CIQ*).

[31] *CT-CIQ*.

[32] CEPAPIS: Centros Educativos de Prevención y Atención Primaria de la Infancia, Ministerio de Educación de la Nación.

[33] Agente Sanitario, CB "*El Pichao*", CIQ, 16/02/2012 (*CT-CIQ*).

[34] Actividades que se realizaban (en el año 2012) en el marco del Programa Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, Ministerio de Educación de la Nación.

[35] *CT-CIQ*.

[36] Sobre la instalación de las pantallas solares en el territorio de la CIQ, un dirigente indígena comentaba: "*Cuando EDET se hace cargo del servicio crea un Convenio con el Gobierno por el cual en la zona donde no les convenga, por la cantidad de población, el tendido eléctrico, tiene que poner los paneles. Eso lo costea EDET y el comunero paga 7 pesos por mes para mantenimiento*" (CB "*El Paso*", CIQ, 17/02/2012, *CT-CIQ*).

[37] *CT-CIQ*.

[38] En líneas generales, y referido a la salud de hombres y mujeres de la CIQ, entre las enfermedades y problemas más comunes, se destacan: hipertensión, mal de Chagas, problemas en las articulaciones (artritis y artrosis), padecimientos respiratorios, diabetes y algunos casos de mal nutrición, oftalmológicos y odontológicos; también en distintas CB el alcoholismo comienza a considerarse como un problema (*CT-CIQ*).

[39] Bolsi et al. (1992), Alderete (1998), Sayago et al. (1998).

[40] Sesma et al. (1998: 42, 45).

[41] Santillán de Andrés y Ricci (1980: 47).

[42] Hacia el norte limita con la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle; en la porción del territorio indígena correspondiente al Valle de Las Carreras, limita al sur con la Comunidad Indígena del Pueblo Diaguita Kalchakí Ayllu El Rincón y con la Comunidad Indígena Diaguita El Mollar, en el

Cerro “Pelao”; al este, con la Comunidad Indígena Mala Mala, en las cumbres del cerro homónimo y con la Comunidad Indígena Diaguita Calchaquí Chasquivil; y, al oeste, con la provincia de Catamarca por la línea de cumbres de las Sierras del Aconquija y el Cerro Muñoz.

[43] Cargo que desempeñaba –durante el Relevamiento– el comunero Santos Pastrana.

[44] *CT-CIPDVT*.

[45] *CT-CIPDVT*.

[46] *CT-CIPDVT*.

[47] *CT-CIPDVT*.

[48] *CT-CIPDVT*.

[49] *CT-CIPDVT*.

[50] *CT-CIPDVT*.

[51] *CT-CIPDVT*.

[52] *CT-CIPDVT*.

[53] *CT-CICV*.

[54] Entrevista en Asamblea Comunitaria, CICV, 11/12/2009 (*CT-CICV*).

[55] Durante las dos etapas del Relevamiento, el comunero Jorge Raúl Sequeira desempeñaba el cargo de Cacique.

[56] *Estatuto*, Artículos 11 y 21, CICV,

[57] *Estatuto*, CICV, *CT-CICV*.

[58] *CT-CIDEM*.

[59] *Sensu* Piosseck Prebisch (1985), citada en García Azcárate et al. (2003: 27-28).

[60] García Azcárate et al. (2003).

[61] Programa del Estado nacional creado a partir del Decreto 459/10.

[62] *Estatuto*, Artículos 3 y 4, CIDEM (2006).

[63] *Estatuto*, Artículos 6 y 9, CIDEM (2006).

[64] Durante el ReTeCI, el Cacicazgo lo desempeñaba el comunero Enrique Alberto Mamaní.

[65] El Consejo Administración Comunitario está integrado por las siguientes Secretarias: General, Sub-Secretaria General, Economía y Finanzas, Administración General, de Relaciones, de Planificación, Educación y Cultura, Salud y Acción Social, Producción y Comercialización.

[66] También resistieron intentos de desalojos (por ejemplo, por parte de la Fiscalía de Estado, durante el 2009 por la zona llamada “Campo de la Lechuza”) y mantienen disputas con la Comunidad de hecho Los Sosa, con un gremio textil y con terceros y no comuneros que residen en el territorio (*CT-CIDEM*).

[67] Para la CI, el nombre remite a “Camino Angosto” o “el Camino más estrecho” a los Valles Calchaquíes (*CT-CILA*).

[68] Entrevista en Asamblea Comunitaria, CILA, 25/04/2012 (*CT-CILA*).

[69] *CT-CILA*.

[70] Al momento del ReTeCI (2012), Juan José Carrazano se desempeñaba como Cacique, y el vice-cacicazgo lo cumplía la comunera María Clemencia Nieva.

[71] Esta CI no fue relevada durante el ReTeCI. El INAI cuenta con un *croquis* preliminar del territorio.

[72] Santillán de Andrés y Ricci (1980: 17, 47).

[73] Alderete (1998: 31).

[74] Alderete (1998).

[75] *Sensu* Cabrera (1976).

[76] Perea y Slanis (2012: 4).
[77] Perea y Slanis (2012).
[78] La jurisdicción de la CIDA comparte los siguientes límites territoriales: al este, la Comunidad Indígena El Nogalito (*pueblo lule*) y la CI Mala Mala; al norte, la CI Diaguita Calchaquí Chasquivil; y, al oeste y suroeste, la CI del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí.
[79] Tales problemas podrían solucionarse si se llevaran adelante estrategias que posibiliten una mayor presencia (y cantidad) de agentes socio-sanitarios como así también el trabajo conjunto con otras entidades del Gobierno local para mantener los caminos, puentes, etc.
[80] Comunera (partera o "*matrona*"), CIDA, diciembre de 2012 (*CT-CIDA*).
[81] Construido entre 1948 y 1953, es un sistema que transporta agua desde las Cumbres de Amfama hasta San Javier, la que es almacenada en instalaciones cercanas a la Ciudad Universitaria (*CT-CIDA*).
[82] Además es el representante legal de la Comunidad, cargo que desempeñaba –al momento del Relevamiento– el comunero Antonio Rudecindo Chocobar.
[83] *Estatuto*, CIDA (2008).
[84] UNICEF y FUNPROEIB (2009: 36).
[85] Nardi (1979: 12).
[86] En todo caso, no nos proponemos discernir la etimología de Chaquivil o Chasquivil –aunque en este caso es muy posible los orígenes *quechua* y *kakán* del vocablo–, por lo que no especularemos acerca del significado del término.
[87] Al momento del Relevamiento, el cargo de Cacique era desempeñado por el comunero Alberto Balderrama y, el de Vice-Cacique, el comunero Horacio Ayala.
[88] *Estatuto*, CIDCC (2010).
[89] El comunero Joaquín Pérez se desempeñaba ya como Cacique al momento del ReTeCI.
[90] *CT-CIEN.*
[91] Hace más de una década, una nota del periódico local denunciaba que, debido a la sustracción de cables, la población de Potrero no tenía energía eléctrica desde el año 1984 (*La Gaceta*, Tucumán, "La gente de Potrero de las Tablas vive sin luz desde 1984", edición del 30/07/2006).
[92] *CT-CIEN.*
[93] *CT-CIMM*.
[94] Al momento del Relevamiento, el comunero Alberto Antonio Romano se desempeñaba como Cacique.
[95] *CT-CIMM*.
[96] *CT-CIMM.*
[97] Tineo et al. (1998).
[98] Sayago et al. (1998: 248).
[99] Molina (1977).
[100] González (1977: 6; destacados en el original).
[101] Santillán de Andrés y Ricci (1980: 49), cf. González (1977: 18-19).
[102] Santillán de Andrés y Ricci (1980: 49).
[103] Esta CI también cuenta con Bases de Apoyo en Temperley (Buenos Aires) y, en Tucumán, en Los Nogales, San José, El Cadillal y Tafí Viejo. Se trata de familias comuneras que migraron por cuestiones laborales y siguen conectadas con la Comunidad a través de visitas periódicas, apoyo económico y colaboración en gestiones, etc. Asimismo la CIPT forma parte del ENOTPO

(Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios), un espacio de articulación política de organizaciones indígenas.

[104] *CT-CIPT*.

[105] Al momento del Relevamiento (2012-13), las autoridades comunitarias eran: Rufino Morales (Cacique); Domingo Villagra (Secretario); Marcelo Ordoñez (Tesorero) y los/las Delegados/as de Base: Domingo Mamaní ("*Rearte*"), Jorge González ("*Gonzalo*"), Roque González ("Potrero"), Gladys Camacho ("*Tacanas Chicas*"), Pascuala Albero ("*Tacanas Grande*") y Belarmina Pasayo ("*Hualinchay*").

[106] *Estatuto*, CIPT (2002).

[107] *Acta de Constitución de la CIPT*, 10/09/2000.

[108] Durante las etapas de trabajo realizadas por el ReTeCI en la Comunidad Indio Colalao, la comunera María Lilia Delgado se desempeñaba como Cacica.

[109] Durante el ReTeCI, el Cacique era el comunero Andrés Mamaní.

[110] Comuneras y comuneros de la CILC, 2010.

[111] Al momento de la primera etapa del ReTeCI, el comunero Juan Carlos Ocampo se desempeñaba como Cacique; en la segunda etapa, el joven comunero Daniel Sánchez fue elegido como Cacique.

[112] *CT-CIPRG*.

[113] Alderete (1998: 38).

[114] Forman (1995), cf. Moizo (2007: 13).

[115] *Sensu* Cabrera (1976).

[116] Grau (2004).

[117] Brown y Malizia (2004).

[118] Brown (1995), Grau (2004).

[119] Grau y Brown (1995).

[120] Cabrera (1976), Scattolin y Korstanje (1994).

[121] *CT-CISY*.

[122] Según una enfermera del CAPS, "*El médico viene tres veces por semana: los lunes, miércoles y jueves, con un solo turno que es de 7 a 13; yo si estoy todos los días de lunes a viernes. Aquí la gente ya está acostumbrada en emergencias a recurrir a Concepción, al CAPS le falta mucho, acá tenemos muchas necesidades… necesitamos pediatra, un dentista y un ginecólogo por el tema de las embarazadas*" (El Molino, CISY, 12/11/2012, *CT-CISY*).

[123] Comuneros y comuneras, El Molino, CISY, 10/11/2012 (*CT-CISY*).

[124] Con respecto a la "Junta", está conformada por miembros de las familias indígenas y no comuneros residentes en El Molino, constituyendo un espacio de administración del agua potabilizada; la "Junta" dispone de un Salón que es empleado para reuniones y Asambleas de la CISY (*CT-CISY*).

[125] Actualmente, las autoridades indígenas están conformadas por un Cacique (cargo que desempeña el comunero Rolando Fregenal); Asamblea General (instancia política y organizativa de carácter consultivo y deliberativo concebida como "*la máxima autoridad de la Comunidad Solco Yampa*"); Secretario y Tesorero (*Estatuto*, CISY, 2010: 3).

2. ALGUNAS CUESTIONES TEÓRICAS PARA EL ABORDAJE DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Desde hace más de 20 años, y como resultado de sus luchas y reivindicaciones, los Pueblos Originarios (en adelante: PO) están en la agenda pública. Tanto desde las agencias nacionales e internacionales –entre otras, Naciones Unidas y Organización Internacional del Trabajo (OIT)– como también las instituciones académicas formadoras de recursos en Ciencias Sociales, ONG's, etc., contribuyeron a la revisión de las categorías con las que se refería a los PO. Por otra parte, trabajaron conjuntamente con representantes de los PO y produjeron una serie de acciones orientadas al ejercicio de sus derechos, tomando como eje las relaciones de coexistencia entre los Estados y los PO. Por ejemplo, desde Naciones Unidas se asumió que "*los pueblos y las personas indígenas son libres e iguales a todos los demás pueblos y personas y tienen derecho a no ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen o identidad indígenas*", y se instaba –aún lo sigue haciendo– a los Estados a adoptar "*medidas para combatir los prejuicios, eliminar la discriminación y promover buenas relaciones entre los pueblos indígenas y todos los demás sectores de la sociedad*".[1]

De hecho, uno de los aspectos en el que recurrentemente se insiste, por ejemplo, la UNESCO, es el referido al reconocimiento de los PO como sujetos de derecho. La llamada "*brecha de implementación*" expone las profundas relaciones asimétricas entre el mundo judicial, legislativo y ejecutivo y los PO: enfatiza las marcadas diferencias entre lo escrito (legislaciones locales, nacionales e internacionales) y las prácticas institucionales.[2] En efecto, desde el *Convenio 107* de la OIT (1957) –aunque, fundamentalmente, desde 1989, con el *Convenio 169*– hasta la actualidad, muchas legislaciones en los distintos países abordaron la situación de los PO, promoviendo leyes que garantizan sus derechos en todos aquellos aspectos que –desde una mirada *no indígena*– posibilitarían la permanencia, uso y accesibilidad irrestricta a sus territorios o lugares que habitan de manera ancestral, tradicional y colectiva; el reconocimiento a sus formas de gobierno –contemplando sus organizaciones políticas y administrativas hacia el interior de sus jurisdicciones–; la necesidad de garantizar su autonomía –y/o libre acceso– respecto a temas claves como educación, salud, religión; etc.

La incorporación de políticas públicas que consideran a los PO como actores sociales, el rango constitucional de sus derechos contemplados en la Carta Magna de algunos países sudamericanos (como en Bolivia y Ecuador), el reconocimiento

estatal del carácter pluriétnico y pluricultural resultado de complejos procesos históricos en la formación de los Estado-naciones, etc., son aspectos tenidos en cuenta desde comienzos del tercer milenio. Sin embargo, y como destaca Roberto Stavenhagen, "*la implementación institucional, el desarrollo legislativo y jurisprudencial y la apropiación misma de las reformas por los propios indígenas y campesinos ha sido desigual*".[3] En otras palabras: mientras nuevos reconocimientos son proclamados en distintos foros locales e internacionales y se decretan leyes acordes a políticas públicas inclusivas y que contribuirían al desarrollo de los PO, en la práctica las leyes son negadas, ignoradas, dejadas de lado. Aunque es posible que las trabas burocráticas-administrativas constituyan el obstáculo más grande para la reglamentación e implementación de las legislaciones vigentes, sostenemos que la resistencia cultural al reconocimiento de la *otredad* constituye la piedra basal sobre la que se sustenta –en gran parte– la conflictividad con los PO. Ya sea por la formación y prejuicios –o directamente por discriminación– de los distintos actores (desde el ámbito educativo –aunque tal instancia se está revirtiendo en los últimos años con nuevos contenidos curriculares que valoran la diversidad cultural, etc.–, periodístico –por el tratamiento que realizan, casi siempre, destacando el "exotismo" de la *otredad*–, hasta el judicial, político, etc.) o bien por intereses económicos (por ejemplo, por parte de responsables de mega-emprendimientos –del ámbito privado, estatal, o conjuntamente–, usurpadores de territorios indígenas, etc.), la combinación de éstos (por ejemplo, relaciones entre miembros del Poder Judicial y terratenientes, etc.), entre otros factores, imposibilitan reconocer objetivamente la diversidad cultural en muchos países del mundo.

Si bien desde hace unos pocos años en la Argentina se comenzó a desnaturalizar algunas concepciones que se tenían de los PO, aún falta mucho camino por recorrer para un reconocimiento efectivo como sujetos de derecho (más allá de lo enunciado por leyes y decretos). Un hecho auspicioso es la aparición de nuevas categorías tales como "pueblos indígenas", "comunidad indígena" y "pueblos originarios" para referirse a la problemática indígena y a las que también se asocian términos como "territorio" y "autonomía". Asimismo, muchas acciones colectivas, tanto de Comunidades y Pueblos Indígenas, ONG's, comunidades de profesionales, entre otros, contribuyeron a visibilizar la problemática, logrando modificaciones en la Carta Magna, constituciones provinciales, textos escolares, etc., y también con acciones concretas sobre la administración de su patrimonio cultural, el reconocimiento de las autoridades indígenas como interlocutores frente al Estado y, en algunos casos, vínculos con agentes de salud que incorporan saberes de la medicina no tradicional (o

"*ancestral*", como la definen comuneras y comuneros de Tucumán) y las escuelas que llevan adelante programas de interculturalidad bilingüe.[4]

A partir de la conmemoración de los cinco siglos del "descubrimiento" de América (1992), se instaló una interesante discusión en torno a dicho concepto. El marco de la organización de los "festejos" –a cargo de España y el Vaticano como actores principales– fue el momento oportuno para que las organizaciones indígenas reunidas en Quito, en 1991, pudieran discutir su posición. Es así como bajo el lema "500 años de resistencia" se llevaron adelante celebraciones paralelas a la oficial la que, en el mejor de los casos, planteaba el "Descubrimiento de América" en términos de "Encuentro de dos mundos", término acuñado aparentemente por el antropólogo mexicano Miguel León Portilla hacia la década de 1980;[5] metáforas que ocultan el verdadero genocidio llevado adelante por el proceso de colonización. Tal como sostiene Enrique Dusell –creador, con otros, de la *Teología de la Liberación– "ningún* '*encuentro*' *pudo realizar*[se] *ya que había un total desprecio por los ritos, los dioses, los mitos, las creencias indígenas. Todo fue borrado con un método de* '*tabula*' *rasa* (…) *No podemos entonces permitir que las elites dominantes en América Latina o en España sigan hablando de* '*encuentro*' *de dos mundos o culturas*".[6]

La conquista y colonización disloca el orden preexistente y la categoría "indio" hace su irrupción con Colón… como todos sabemos, creyendo que "descubría" las "Indias" nominó como indios a su población. Sin embargo, y como lo expone Bonfil Batalla, "*No había* '*indios' ni concepto alguno que calificara de manera uniforme a toda la población del Continente*",[7] caracterizada por su diversidad étnica y cultural; el nuevo orden colonial enmascaró esa diversidad con el rótulo "indios", pues "*la estructura de dominio colonial impuso un término diferencial para identificar y marcar al colonizado*".[8]

Cinco siglos después, en la Argentina, las frases "*no hay más indios*" o "*que los indios que hay no lo son*", es parte de un armado político ideológico de graves consecuencias, pues "*el mito de un inmenso territorio* '*desierto*' *y sólo transitado por unas cuantas hordas de cazadores* '*bárbaros*'*, ha sido particularmente grato a la historiografía argentina, en tanto fundamentaba el modelo europeizante bajo el cual se organizó el proceso de construcción nacional*".[9] También, en ese lapso, en apenas 500 años, se sucedieron reiterados exterminios… desde los inicios mismos de la conquista, como así también cambios drásticos en su forma de vida: trabajo forzado, traslados compulsivos, exilios de sus propios territorios, pago de tributos, etc.

Para Miguel Bartolomé, con posterioridad al "*estado de conquista*", la etapa siguiente, el "*estado de expropiación*" constituyó un proceso de restructuración política-administrativa resultado de las profundas transformaciones políticas en Europa a partir de la emergencia del Estado-nación (hacia fines del siglo XVIII e inicios del siguiente). Como repuesta, operaron en las élites americanas tanto la necesidad de disputar las relaciones de poder como sostener un nuevo orden: el centro del control de los recursos naturales y humanos de las colonias se dispersaba y trasladaba desde la península ibérica hacia los territorios americanos, allí donde una burguesía en ascenso ocuparía estratégicamente el aparato administrativo, burocrático, político y económico de las anteriores colonias. Se inicia así una nueva instancia que marcará profundamente la conformación de los Estados en América: el neocolonialismo. Para los PO el proceso implicó nuevos reordenamientos en sus territorios, reorganización político-administrativa en sus jurisdicciones y redireccionamiento de las relaciones asimétricas de poder: conllevó, por lo tanto, nuevas instancias de resistencia cultural, identitaria y organizativa con resultados diferentes conforme a las propias experiencias históricas y la capacidad para transitar por los intersticios de las administraciones neocoloniales.[10]

Si durante la Colonia la diversidad cultural no constituía un obstáculo insalvable a los fines de los intereses de las monarquías y las burocracias vernáculas, con la conformación de los flamantes Estados nacionales las burguesías locales asumieron que el requisito indispensable era diferenciarse de los Estados vecinos. Como consecuencia: ser diferentes para el "afuera" pero homogéneos para "adentro", lo que se tradujo en políticas públicas que reprimían cualquier instancia de valorización y revalorización de prácticas y saberes ancestrales.[11] Entre las mayores consecuencias advertimos que si durante el período previo la desestructuración de las formaciones sociales indígenas fue sustancial, durante esta nueva instancia fue clave para la visión de las élites en formación y sus descendientes: algunas restricciones coloniales –por ejemplo, las referidas a los acuerdos sobre jurisdicciones indígenas concertados entre las autoridades coloniales y los PO– fueron abolidas y se avanzó de manera sistemática sobre los territorios comunitarios.

Como ejemplo en el NOA –y particularmente, en Tucumán–, podríamos citar las acciones llevadas a cabo por *colalaos* y *tolombones* en defensa de los territorios donde fueron "desnaturalizados" (principalmente, actual Departamento de Trancas, provincia de Tucumán) y que lograron no sólo preservar sino

ampliarlo con la compra de propiedades y que pertenecieron a estos PO durante casi dos siglos, rápidamente fueron apropiados por terratenientes y las nuevas autoridades del flamante Estado provincial en unas pocas décadas (básicamente durante la segunda mitad de siglo XIX).[12]

Paralelamente, hacia fines del siglo XIX, en el caso argentino, se consolida el proyecto de expansión del Estado-nación usurpando –primero hacia el sur y luego hacia el noreste– aquellos territorios que, hasta entonces, carecían se presencia efectiva occidental: las campañas a los "desiertos" pampeanos y patagónicos (a cargo de Julio A. Roca) y hacia el Chaco (por Benjamín Victorica), terminaron configurando los nuevos límites del naciente Estado. En ambos casos, la expansión conllevó el exterminio de poblaciones, la desestructuración social, la expoliación del territorio y hombres y mujeres puestos al servicio, como mano de obra, de diversos emprendimientos productivos (principalmente, en los ingenios azucareros de Salta, Jujuy, Tucumán e, incluso, Misiones). También se operó la incorporación –hacia inicios del siglo XX– de la Puna tras una disputa limítrofe con Chile; sin embargo, para el Estado, el altiplano no brindaba ni la cantidad de mano de obra ni tierras productivas para los intereses de las élites, por lo que su incorporación transitó de manera diferente (aunque también desde aquí partían compulsivamente los contingentes de familias puneñas hacia los ingenios afectando gravemente la vida social y económica de los PO en las actuales porciones altiplánicas de las provincias de Jujuy, Salta y Catamarca).

En suma, desde inicios del siglo XIX, con la nueva configuración política administrativa de las anteriores colonias, la capacidad de negociación, reproducción y continuidad en las jurisdicciones indígenas de los PO es gravemente afectada primero por los "nuevos" señores (la élite criolla) y luego por el naciente Estado nación.

Estas prácticas de violencia sistemática contra las poblaciones fueron una constante desde la Colonia hasta el presente. Sin bien el contexto de los juicios enmarcados en causas por crímenes de *lesa humanidad* (cometidos durante el período 1975-1983) posibilita dimensionar la escala de los crímenes perpetrados por el Estado argentino, un rápido análisis de las relaciones entabladas entre éste y los pueblos indígenas desde fines del siglo XIX (las ya mencionadas "Campañas" a Pampa-Patagonia y Chaco) y en la década de 1920 (Napalpí, ya en el Territorio Nacional del Chaco), entre otros ejemplos, permiten advertir que, en ciertos contextos, la imagen de la "*otredad negativa*"[13] construida sobre las poblaciones indígenas posibilitó su exterminio. Esto también es parte importante

del marco general en el que deben entenderse las relaciones entre el Estado y las Comunidades y Pueblos Indígenas, y brinda un margen para comprender los recelos y desconfianzas de los segundos respecto al primero o, en todo caso, expone la profunda deuda histórica para con los pueblos indígenas.

Ahora bien, ¿qué es ser "*indígena*" hoy? No pretendemos realizar un análisis histórico de los conceptos ni proponer una definición… Pero también somos conscientes que un aspecto central para la comprensión de los procesos sociales que involucran a los PO, su relación con el Estado, el mundo jurídico y legal, las vinculaciones con sus contemporáneos, etc., es la conceptualización misma que se proyecta hacia (o sobre) ellos desde las instituciones (oficiales o no; locales o supranacionales; etc.) y, por supuesto, sus propias autopercepciones. Al final del libro esbozamos una aproximación.

Sin embargo, debemos tener presente que responder esta pregunta implica asumir, principalmente, que se trata de un concepto polisémico, que adquiere diversos significados según el contexto de enunciación o en función de los intereses específicos de los distintos actores; por otro lado, también se torna complejo plantear una definición consensuada, unívoca y de alcance hemicontinental o continental, y que, a la vez, cobre relevancia para los/las indígenas y sus Pueblos, cada uno de ellos con trayectorias particulares en sus territorios y regiones, con diferentes relaciones históricas con los Estados nacionales y sus políticas públicas (en general, traumáticas, y que fueron desde el exterminio al negacionismo; desde el incumplimiento de pactos y acuerdos hasta el avasallamiento territorial; etc.).

En este marco, el *Convenio 169* de la OIT continúa siendo una herramienta importante, aunque limitada por la escasa cantidad de países que la ratificaron, en todo caso, es una herramienta para los PO de Argentina, Perú, Ecuador, Colombia, Bolivia y Paraguay, países con una importante –en algunos casos, mayoritaria– población indígena. Los intentos de definir "lo indio" desde las disciplinas de las Ciencias Sociales, son muchos y variados. Desde la academia podría argumentarse que toda definición sería arbitraria y, a la vez, una conceptualización no podría basarse en el análisis de las particularidades propias de cada Comunidad o Pueblo; de hecho, hace casi cinco décadas, Bonfil Batalla sostenía que *"las sociedades y las culturas llamadas indígenas presentan un espectro de variación y contraste tan amplio que ninguna definición a partir de sus características internas puede incorporarlas a todas, so pena de perder cualquier valor heurístico*".[14]

Como ya adelantamos, algunas definiciones tienen relativo consenso, por lo que retornamos a la pregunta. Para la UNESCO, "*Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica en las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales*".[15]

Esta propuesta, y la del *Convenio 169* ya citada, enfatizan –entre otros aspectos– la profundidad temporal (o "*continuidad histórica*"), la caracterización de los territorios como "*ancestrales*", el compartir manifestaciones sociales, políticas y culturales, una ascendencia común con ocupantes de dichos territorios y residir dentro de un país ("*en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales*", para el *Convenio 169*). Tanto la UNESCO como la OIT destacan la determinación de una persona ("*autoidentificación*") de pertenecer a un pueblo ("*conciencia de grupo*") y que sea reconocido y aceptado como tal por los otros miembros ("*aceptación de grupo*").[16] Incluso con sus limitaciones, estas concepciones deben ser tenidas en cuenta por los Estados nacionales (por sus acuerdos y compromisos internacionales, etc.).

En el caso concreto de la Argentina, es importante la legislación referida a los PO. Por un lado, observamos que la irrupción del "tema" indígena está relacionado, fundamentalmente, al presente democrático (desde el 10 de diciembre de 1983 hasta la actualidad), en un marco general donde también se "instala" a los Derechos Humanos (como resultado de las prácticas y saberes, principalmente, de militantes y organismos de DD.HH. y de las familias de los detenidos/as-desaparecidos/as del período 1975-1983) como un tema central en la agenda pública; en efecto, las últimas tres décadas concentran las mayores preocupaciones políticas e institucionales referidas a los PO. La participación de la propia dirigencia indígena –por otro lado– en la discusión de leyes y en las instancias burocráticas-administrativas, también es más tangible. Sin embargo, ninguno de estos dos aspectos (relevantes, por cierto, pero insuficientes), lograron imponerse de manera contundente para contribuir objetivamente con políticas públicas de largo aliento y que posibiliten el desarrollo autónomo de los PO. Así, desde la Ley 23.302 (de mediados de la década de 1980), la reforma

constitucional de 1994 (Artículo 75, inciso 17) y la Ley 26.160 del 2006, se fue conformando un *corpus* de herramientas legales de gran relevancia para los PO. Particularmente importante es la Constitución Nacional Reformada, en tanto incorpora "*once instrumentos internacionales de derechos humanos en el artículo 75 inciso 22 y los dotó de jerarquía constitucional*".[17]

Destacamos, al menos, dos aspectos de estas incorporaciones las que exponen particularidades del Derecho siempre sujetos a polémicas y/o ambiguas interpretaciones. Primero: la confrontación entre los derechos individuales y colectivos; y, segundo, el marco en el que deben ser abordadas determinadas problemáticas de las CI: el denominado Derecho Internacional de los DD.HH.[18] Aunque están estrechamente vinculados, los mencionamos separadamente para enfatizar la relevancia de ambos aspectos: en función de un nuevo paradigma legal que desdibuja los límites entre derechos individuales y colectivos, para el caso de los Pueblos Originarios, y apertura a la discusión respecto a nuevas interpretaciones con relación a temas claves para las CI. Es decir, nos referimos a concebir, reconocer, admitir y subrayar concepciones esenciales que remiten al *territorio* como un derecho colectivo ("comunitario" para las CI) y que no puede ser analizado, por ejemplo, bajo la óptica de la propiedad privada. Este aspecto en la legislación argentina es muy significativo, dado que "pone sobre la mesa" nuevas valoraciones sobre las representaciones que las CI tienen de sus jurisdicciones, conformadas –esencialmente– por paisajes culturales donde confluyen las percepciones comunitarias de los recursos como así también el uso tradicional y público de tales recursos (en sentido amplio, tanto naturales como culturales, por ejemplo, sectores de recolección, pastoreo, corrales de los "*mayores*", manejo del agua, recolección y caza racional, etc.).

Asimismo, y como ya advertimos respecto a las históricas relaciones del Estado con las Comunidades Indígenas (CI), en muchos casos las CI percibieron ciertas intervenciones burocráticas como resabios coloniales. Tomemos como ejemplo el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (en adelante: ReNaCI). Dependiente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), el ReNaCI es el que otorga la personería jurídica a las CI y aunque reconoce en la construcción identitaria las pautas tradicionales –es decir, el derecho consuetudinario, aquel conjunto de normas basadas en las costumbres con las que se administran las actividades comunitarias a lo largo del tiempo– no deja de ser una entidad del Estado la que habilita, por medio de una personería jurídica, la posibilidad de que sean reconocidos como indígenas y Comunidades (insistimos que, durante décadas, las CI configuraron su identidad es un dialogo confrontativo con el

Estado nacional y provincial).[19] En todo caso, y como lo percibimos de la dirigencia de las CI de Tucumán, la inscripción en el ReNaCI y la personería jurídica son valoradas como herramientas que demuestran su legitimidad y legalidad en los intercambios con el Estado y otros actores. Este no es un dato menor cuando conocemos los argumentos de quienes tienen intereses políticos y económicos sobre los territorios de las CI y utilizan argumentos para denostar la legitimidad de los reclamos, comportándose como censores de la *indianidad*.[20]

Ahora bien, en Tucumán se llevó adelante el Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (ReTeCI), por decisión de las CI, en dos etapas, entre los años 2009 y 2013, mediante un primer convenio del INAI con la Universidad Nacional de Tucumán, y un segundo convenio entre el INAI y la Defensoría del Pueblo de Tucumán (en esta etapa, el Estado provincial participaba con un representante de la Secretaría de DD.HH.). Durante el transcurso de las dos etapas, los "*supuestos tenedores de títulos*" o "*terratenientes*" (ambas, categorías de las propias CI) esgrimieron argumentos y presiones para que el Equipo Técnico Operativo (ETO) no ingresara a ciertas zonas de los territorios aludiendo el principio de violación de la propiedad privada, por un lado, y emprendiendo una campaña –aún vigente, transcurridos ya tres años de la culminación del relevamiento– de difamación tanto de los técnicos como de la dirigencia indígena y las CI. De las denostaciones preferidas por ciertos ámbitos, solo mencionamos la de "*ahora son 'indios' y antes eran 'paisanos'*…", son "*indios truchos*", "*se extinguieron hace mucho*…",[21] etc., es decir, para algunos actores no alcanza el criterio de autoidentificación ni las personerías jurídicas. El "*ahora aparecen los indios*…" –como si fueran un producto de la ingeniería social– niega los complejos procesos históricos en sus propios territorios, les quita protagonismo como actores transformados en sobrevivientes, convertidos en mano de obra de las emergentes economías regionales desde la Colonia hasta los primeros años de este nuevo milenio. Se percibe, además, que con cierto sector jamás habrá consenso sobre los criterios que deben usarse para definir a los/las indígenas y las CI (por ejemplo, son quienes cuestionan la "incapacidad" del Estado para dirimir los "*legítimos*" indígenas de quienes "*no lo son*", etc.); en todo caso, algunos conflictos que exponen los medios de comunicación –y también, actualmente, las redes sociales– producen situaciones críticas para las políticas de reconocimiento pero también hay que tener en cuenta que ciertos actores tienen una postura francamente *negacionista* y/o con claros intereses en los territorios comunitarios… o en las tierras.

En las últimas décadas, y desde distintas miradas disciplinares –por ejemplo, las contribuciones de la geografía humana y del paisaje, la historia y la antropología, etc.–, comenzó a abordarse el concepto de *territorio*. A los fines de los objetivos de esta obra, nos centramos en las experiencias de las comunidades andinas, con una profunda trayectoria en la defensa de sus territorios. Como advierte Gerardo Damonte V., cuando "*los espacios se pueblan de símbolos se convierten en lugares: espacios reconocibles para las personas que los habitan o al menos los identifican*", pero cuando "*son apropiados y delimitados socialmente, se transforman en territorios*".[22] En este marco, la defensa de un *territorio* es, a la vez, la defensa de la identidad cultural o étnica.[23]

Las diversas *territorialidades* indígenas descansan en una compleja confluencia de factores: la identidad distintiva, las prácticas y saberes "*ancestrales*", el desarrollo de lógicas locales, el conocimiento sobre los mecanismos de opresión y, también, la conciencia de la propia fuerza contestataria y de resistencia que hacen, de estos territorios, *espacios vividos*. Consecuentemente, se trata de territorios que condensan múltiples significados, de hecho, "*el territorio es una realidad multisignificativa que, precisamente por la condensación de significados, puede ser definida como* '*geosímbolo*'*, símbolo metonímico de la identidad de una comunidad, un grupo étnico, una región o un país*".[24]

Si acordamos, en términos antropológicos, que el territorio es un sistema de símbolos, una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio, que sigue pautas y crea códigos transmisibles culturalmente, entonces debemos hablar de *etnoterritorios*, entendidos como "*el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo. El etnoterritorio remite al origen y la filiación del grupo en el lugar y los niveles de autorreconocimiento pueden ser étnicos, regionales, subregionales o comunales.* [El *etnoterritorio* es] *la conjugación de las categorías de tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la* '*historia*' *de un* '*pueblo*' *en un* '*lugar*'".[25]

Desde la conformación y consolidación del Estado nacional, el territorio fue entendido como sustrato de institucionalidad y soberanía estatales, nociones claves que fueron esgrimidas para fundamentar el control y administración de las poblaciones, los espacios y los recursos. Desde esta perspectiva totalizadora, la existencia de territorios múltiples –producto de formaciones históricas

heterogéneas y de realidades locales específicas–, fue deliberadamente confinada a la desarticulación y el silenciamiento. En tanto la política territorial ha sido históricamente determinante en la elaboración de interacciones y abusos con respecto a los Pueblos Indígenas (primero, por parte de las políticas coloniales y, después, las republicanas), las estrategias indígenas de resistencia se comportan como una de las facetas estructurantes de la identidad. En esta lucha colectiva, las comunidades apelan a la recuperación plena del territorio como condición esencial para la concreción de condiciones autónomas de existencia. La lucha es tanto por ser considerados ciudadanos y ciudadanas, como por lograr un reconocimiento pleno como pueblos indígenas, esto es, el derecho de ser "*iguales pero diferentes*".[26]

Este es el marco conceptual referido a los *etnoterritorios* que –desde el Relevamiento Territorial de CI (ReTeCI) en Tucumán durante la segunda etapa– sustentó el trabajo de campo con las Comunidades. Como ya advertimos, se asumió que la participación de técnicos indígenas era clave para avanzar con el ReTeCI, pero también, y esencialmente, con comuneras y comuneros *en* sus territorios. Para ello se implementaron distintas estrategias, entre las que destacamos una en tanto posibilita dimensionar las valoraciones comunitarias de los territorios.

Desde hace al menos 15 años el INAI considera que una etapa esencial de intervención participativa con las CI es lo denominado como "*mapeo comunitario*"[27] y que, en los últimos años, también empezó a emplearse en distintas investigaciones antropológicas y arqueológicas del NOA. Lo relevante de esta instancia es que constituía una producción estrictamente comunitaria –en Asambleas que se efectuaban para tal fin– y en la que comuneras y comuneros, de todos los rangos etarios, participaban activamente en la confección del "*mapa*". Como resultado se obtenía una "*cartografía indígena*" (o partes del mismo, dependiendo de cada CI),[28] la que exponía las características topográficas, la distribución de los recursos naturales y culturales de cada jurisdicción, los sectores de recolección y pastoreo, la distribución de los lugares "*ancestrales*" y de los "*mayores*", las sendas y acceso al territorio, la localización de las plantas más valoradas para la medicina, los bancos de arcilla y de "tierras" para los adobes, los lugares ceremoniales, las construcciones comunitarias, los corrales familiares y colectivos, las toponimias y sus significados, la distribución de cada hogar comunero, los puestos, los límites, etc.; en definitiva, exponían sus amplios conocimientos del territorio y que remiten, en definitiva, a las maneras en que las familias emplean de manera tradicional y comunitaria sus jurisdicciones.

Consentimiento comunitario y aprobación del ReTeCI. Residencia de la familia Chocobar. Comunidad Indígena Los Chuschagasta. Fuente: *CT-CILC*.

Asamblea Comunitaria en la CI Potrero Rodeo Grande. Fuente: *CT-CIPRG*.

NOTAS

[1] Naciones Unidas (2013: 11).
[2] Stavenhagen (2007).
[3] Stavenhagen (2007: 116).
[4] Cf. Consejo Federal de Educación (2010).
[5] Cf. Dussel (1994).
[6] Dussel (1994: 76).
[7] Bonfil Batalla (1972: 111).
[8] Ibíd.
[9] Bartolomé (2003: 164).
[10] Bartolomé (1998).
[11] Ibíd.
[12] Cf. Fandos (2007), Teruel y Fandos (2009), Rodríguez (2011).
[13] Feierstein (2007).
[14] Bonfil Batalla (1972)
[15] UNESCO (2013: 7).
[16] Ibíd.
[17] González y Buliubasich (2009: 11), Duarte (2009: 35).
[18] Duarte (2009).
[19] Arenas (2013: 128).
[20] Ibíd.
[21] Arenas (2003, 2013).
[22] Damonte V. (2011: 11).
[23] Damonte V. (2011).
[24] Barabas (2005: 258).
[25] Barabas (2005: 258; destacados en el original).
[26] Belli y Slavutsky (2003).
[27] ReTeCI (s/f: 13).
[28] Se realizaron desde un mínimo de una por CI hasta más de 10 "*cartografías indígenas*", por ejemplo, en la Comunidad India Quilmes (dad la cantidad de Comunidades de Base que conforman esta CI).

3. DE LOS “LOS ANCESTROS” A LOS “MAYORES”. TRAYECTORIAS EN LOS TERRITORIOS

Abordar el pasado de las Comunidades Indígenas (CI) de la actual provincia de Tucumán implica una aproximación a la milenaria trayectoria local marcada por “ruinas” y “sitios arqueológicos” o, para ser más precisos –y en términos de comuneras y comuneros y dirigencias indígenas–, conlleva un acercamiento a territorios jalonados por lugares y construcciones de los “*ancestros*” o de “*nuestros antepasados*”. Hombres y mujeres jerarquizan el espacio y el tiempo con categorías altamente significativas a partir de las cuales proyectan su continuidad en los territorios desde los “*antiguos*” –es decir, desde el tiempo de los hacedores de las edificaciones centenarias/milenarias– hasta el presente comunitario. A su vez, con la categoría “*nuestros mayores*” o de la época de los “*abuelos*”, distinguen aquellas construcciones menos antiguas (las correspondientes a los siglos XIX y XX). Estas *etnocategorías* –por un lado, los “*ancestros*”, “*antepasados*” y “*antiguos*” y, por otro, los (las) “*mayores*”– expresan una continuidad histórica: con ellas las CI inscriben su trayectoria territorial al considerarse descendientes de quienes, en el pasado milenario o centenario, habitaron la actual jurisdicción.

Dada la cantidad y diversidad de evidencias “*ancestrales*” y de los/las “*mayores*” en cada jurisdicción, centraremos la atención principalmente en cuatro períodos. Sin embargo, es necesario justificar esta periodización. Por un lado, asumimos que la misma es arbitraria, como toda instancia que pretenda dar cuenta de un período complejo y extenso (de unos seis siglos, aunque en algunos casos más) como el que exponemos aquí; asimismo, la periodización está marcada por circunstancias específicas y documentadas (desde la historia, arqueología, etc.) y que, sugerimos, nos permiten una aproximación acorde a los objetivos propuestos. Por otro lado, y en algunos casos puntuales –para el Valle de Tafí, Amaicha, Amfama, entre otros– nos alejamos de esta periodización y exponemos, aunque someramente, las evidencias “*ancestrales*” anteriores en función de la relevancia y las interpretaciones tanto de las CI –en el presente– como del ámbito académico respecto a las primeras ocupaciones. Los períodos a los que nos referimos son:

- El primero, comprendido por los dos siglos previos a la intromisión castellana y que abarca entre mediados de siglo XIV y XVI, es decir,

aproximadamente desde 1350 hasta la década de 1530 DC. Este período, como sostenemos más adelante, se caracteriza por la convivencia –no exenta de conflictos–, de organizaciones indígenas altamente complejas y el Estado incaico en la actual región denominada NOA. El cierre del período (década de 1530) está marcado por el ingreso de los hispanos a Cuzco –que impactó de manera drástica en todo el "*mundo andino*"– y el comienzo de la desestructuración del Estado incaico.

- El segundo está comprendido entre mediados del siglo XVI y mediados del siglo XVII: aproximadamente, desde 1530 hasta 1664-1666. El derrumbe del Estado incaico implicó, en muchas regiones, un reordenamiento político, económico y social, asimismo conllevó nuevas estrategias, tácticas y negociaciones inter-comunitarias a los fines de preservar –cada sociedad– territorios y autonomía en un contexto inédito. Culmina el período entre los años 1664 y 1666, con el fin de la *resistencia calchaquí* y el traslado compulsivo de las poblaciones de sus territorios.

- El tercero, entre 1664-1666 y comienzos del siglo XIX, es decir, aproximadamente desde mediados del siglo XVII hasta la década de 1810. Culminada la *resistencia calchaquí* se inicia un complejo proceso étnico e identitario donde las comunidades desplegarán una diversidad de estrategias para garantizar su continuidad en el territorio y la pervivencia comunitaria.

- Finalmente, el cuarto período, desde la década de la Independencia hasta las décadas de 1960-70. Culmina el período avanzado el siglo XX, con las primeras instancias de organización de las Comunidades Indígenas a escala local, nacional e internacional.

Como mencionamos anteriormente, nos centramos a partir del 1300 DC (después de Cristo), lo que no implica negar las importantes ocupaciones previas ni la complejidad del poblamiento temprano del actual territorio tucumano. De hecho, las evidencias más antiguas son tan contundentes y están incorporadas al mundo cotidiano de las Comunidades que, inexorablemente, en aquellos casos paradigmáticos (particularmente para las CI del Departamento de Tafí del Valle, las del sector oriental de las Cumbres Calchaquíes y para el sector oriental del Aconquija), realizaremos comentarios muy acotados en tanto se constituyen –para Comunidades y familias indígenas– pruebas materiales tangibles y contundentes

de la ocupación "*ancestral*" de los territorios. En otras palabras, no nos proponemos realizar un trabajo de síntesis de las intervenciones arqueológicas llevadas adelante en la provincia –trabajo necesario pero que excede nuestros objetivos– desde que Inocencio Liberani, en 1876, protagonizara la primera "expedición" en Tucumán[1] hasta las investigaciones actualmente vigentes. En todo caso, para comprender los procesos sociales que abordamos más extensamente en las páginas siguientes, es necesario transitar –aunque someramente– los antecedentes previos.

Hasta el momento las evidencias más antiguas de la presencia humana en el actual territorio tucumano fueron registradas en la Quebrada de Los Corrales, Abra de El Infiernillo (3100 msnm), territorio de la **CI Amaicha del Valle** (**CIAV**); las investigaciones posibilitaron relevar distintas ocupaciones desde el *ca*. 7820 AP (Antes del Presente) hasta *ca*. 650 años AP.[2] Si bien las evidencias arqueológicas abarcan un amplio rango temporal y se destaca el fechado más temprano (en realidad, dos dataciones radiocarbónicas y el análisis contextual confirman los fechados correspondientes al séptimo milenio AP), la mayor ocupación se materializa en torno al *ca*. 1750-1550 años AP, con viviendas (núcleos habitacionales de diseño subcircular compuesto) y estructuras productivas agro-ganaderas (andenes y corrales), abarcando un área de unas 500 hectáreas, y que llevó a proponer la conformación de una sociedad aldeana (durante los primeros siglos de la Era Cristiana), que habría tenido vínculos con otras contemporáneas del piedemonte salteño-tucumano y los valles próximos (se detectaron, entre otros, fragmentos de los grupos estilísticos Tafí, Ciénaga y Vaquerías).[3]

También en la jurisdicción de la **CIAV**,[4] la ocupación del asentamiento conocido como "El Remate" corresponde a la segunda mitad del primer milenio DC (según los fechados obtenidos); "El Remate" presenta un patrón arquitectónico similar a los sitios del Valle de Tafí, destacándose un sector destinado a las actividades agrícolas (andenes).[5] Asimismo, en el sector llamado "Bajo Los Cardones" se relevaron estructuras similares a las de "El Remate" –y también a las de la Quebrada de Los Corrales–; en "Bajo Los Cardones" los recintos (simples y/o compuestos, circulares y/o subcirculares) se encuentran entre construcciones para la protección del suelo y agrícolas (andenes, terrazas, muros de contención, etc.).[6]

Las ocupaciones correspondientes al primer milenio de la Era Cristiana que mencionamos (desde el siglo I al X) remiten al denominado *Período Formativo* del NOA, etapa que abarca, aproximadamente, desde el siglo X AC (Antes de Cristo) hasta alrededor del X DC (Después de Cristo). Aunque tal desarrollo no fue uniforme (espacial y temporalmente) ni adquirió las mismas características en todo el NOA (ni en Tucumán), en general existe el consenso de que "*fue el escenario de un desarrollo de complejidad creciente*",[7] marcado por la conformación de las primeras comunidades aldeanas sedentarias, incipientes prácticas agro-ganaderas, un aumento progresivo en el uso de los recursos naturales del territorio (por ejemplo, selección de una diversidad de materias primas como arcillas, rocas, vegetales, etc.) a los fines de cubrir los requerimientos de una vida sedentaria, la intensificación de las relaciones interétnicas para acceder a los recursos (materiales y simbólicos) distantes –y no tan alejados–, entre otros aspectos del mundo social y económico de las poblaciones.

En el caso del Valle de Tafí las evidencias más tempranas de ocupación fueron registradas en la localidad de Casas Viejas, en la jurisdicción indígena homónima (**CI Casas Viejas**, **CICV**). En efecto, las investigaciones arqueológicas realizadas a lo largo del siglo XX hasta el presente, coinciden en remarcar la importancia de este sector desde dos aspectos: a) los fechados radiocarbónicos obtenidos hasta el momento permiten plantear que las primeras formaciones sociales indígenas que habitaron el Valle habrían ocupado la margen occidental del río El Mollar hace unos 2000 años;[8] y, b) el emplazamiento de una cantidad importante de representaciones líticas o estelas –con y sin grabados– denominadas "*menhires*" o *wankas*, las que posibilitan postular que hacia inicios de la Era Cristiana existían extendidas prácticas religiosas de raigambre andina, donde los monolitos constituían una de las manifestaciones materiales que sustentaban el mundo de lo sagrado.[9]

Es durante el *Período Formativo* que el Valle adquiere una marcada relevancia a juzgar por: los indicios del culto andino a los ancestros (si asumimos que a ellos remitían, fundamentalmente, las *wankas*); las tempranas prácticas agrícolas (llevadas a cabo en andenes y terrazas de cultivos); la diversidad de unidades de viviendas (simples y compuestas), etc.; todas evidencias –para los actuales comuneros y comuneras– de los "*ancestros*" y que se registran en todas las Comunidades del Valle de Tafí (**CICV**, **CIDEM**, **CILA**, **CIPDVT** y **CIAER**).

Las evidencias de la ocupación del Valle desde antes del inicio de la Era Cristiana (EC) y durante gran parte del primer milenio Después de Cristo (DC) se manifiesta en todos sus sectores: en el fondo del Valle, el pedemonte, las laderas y las áreas cumbrales (recintos, alineamientos de rocas para conformar andenes de cultivos, limitar canchones y cuadros, confeccionar acequias y canales; estructuras tipo montículos de tierra o de despedre, etc.). Las viviendas, puestos y corrales prehispánicos revelan una importante ocupación, aprovechando los distintos niveles altitudinales y ecológicos del Valle para residencias y prácticas agrícolas y ganaderas (de camélidos) que posibilitaron el desarrollo de las unidades domésticas conformando, en ocasiones, pequeñas aldeas.[10]

Uno de los pasos naturales más importantes hacia el norte, desde el Valle de Tafí, es el Abra del Infiernillo, por el que se accede a Amaicha; hacia el este, el Valle de La Ciénaga; y, hacia el sur, la Quebrada del Portugués –donde se localizan una diversidad de construcciones prehispánicas– conecta con la llanura,[11] actualmente, territorio comunitario de la **CI Pueblo Diaguita Kalchaquí del Ayllu El Rincón** (**CIAER**).

Si las menciones al pasado prehispánico del Valle de Tafí se inician hacia fines del siglo XIX –con los pioneros de la Arqueología argentina como Juan B. Ambrosetti– y se realizarán investigaciones durante todo el siglo XX hasta la actualidad, no ocurrió lo mismo con los valles vecinos del oriente. De hecho, también hacia fines de siglo XIX, otro pionero, Adán Quiroga, realizará una expedición a La Ciénaga y Amfama,[12] y recién desde la décadas de 1970-80 (y con intervenciones posteriores muy acotadas) comienza una incipiente instancia de investigación en estos valles. De tales estudios se infiere cierta relación histórica entre el desarrollo cultural de Amfama y La Ciénaga con en el Valle de Tafí: en todos los casos se registran patrones constructivos –de viviendas y corrales– análogos. En efecto, las construcciones, particularmente aquellas relevadas en el sector "*centro-sur del Valle de La Ciénaga (especialmente en la zona aledaña a las nacientes de los ríos La Puerta y La Ciénaga)*", constituirían indicios de la vinculación entre los valles de La Ciénaga y de Tafí.[13] Las investigaciones en La Ciénaga enfatizaron la relevancia del valle en términos ganaderos y la notable ausencia de construcciones agrícolas, más allá de la importante cantidad de morteros y *conanas*.[14] Las características de las construcciones –interpretadas como corrales–, las particularidades ambientales –que habrían beneficiado "*el desarrollo de pasturas de calidad*"– y su contigüidad

con la cuenca tafinista, permiten postular que La Ciénaga "*habría funcionado estrechamente articulado con las explotaciones agrarias del valle de Tafí*".[15]

Tal como pudimos observar en la **CI Diaguita de Amfama** y en la **CI Diaguita Calchaquí Chasquivil** las estructuras arqueológicas comparten patrones constructivos con los registrados tanto en Tafí del Valle como en Amaicha (construcciones de rocas –circulares y subcirculares– de distintas dimensiones, aisladas y compuestas, etc.). También en Amfama (**CIDA**), La Ciénaga[16] y Chasquivil (**CIDCC**) se encuentran *wankas* o "*menhires*". Ya hacia fines de siglo XIX, Quiroga destacaba e interpretaba sus presencias remitiendo al culto a los ancestros, es decir, tal como un siglo después comienzan a ser percibidos –en el ámbito científico del NOA– los "*menhires*" como *wankas*.

Referido también a la escultórica lítica, pero en este caso en el sur tucumano y en el sector oriental de las Sierras del Aconquija, en la **CI Solco Yampa** (**CISY**) observamos algunos ejemplares del tipo "*suplicante*" o que guardan relación estilística con estas importantes producciones prehispánicas,[17] e incluso un borde de un vaso lítico cuya asa era un felino (materiales adscriptos, comúnmente, al *Período Formativo*). Además de aquellos artefactos de molienda (como morteros, *conanas*, manos, etc.) y también de cerámica, recuperados por comuneros y comuneras en la jurisdicción. Aunque recién a partir de la década de 1990 se iniciaron investigaciones arqueológicas sistemáticas en el sector oriental de las Sierras del Aconquija –y en el sur de la provincia–, nuestro conocimiento es aún muy acotado, aunque las evidencias relevadas hasta el momento (las esculturas líticas –"*suplicantes*"–, los estilos cerámicos y las escasas construcciones relevadas),[18] apuntan a considerar un *Período Formativo* (PF) extendido, desde los inicios de la Era Cristiana hasta el siglo X DC.

También en la vertiente oriental de las Sierras del Aconquija pero al norte, en la Cuenca Tapia-Trancas, las evidencias correspondientes al *Período Formativo* dan cuenta (recintos que conservaron sus cimientos de rocas, *wankas*, una diversidad de artefactos de cerámica y líticos, etc.), de la relevancia de las *Yungas* en el proceso histórico y poblacional de la microrregión;[19] asimismo, se relevaron sitios con representaciones rupestres (aunque es difícil precisar la ubicación temporal de los mismos, aunque podrían corresponder al PF y al *Período de Desarrollos Regionales*) donde se destaca el emplazamiento de éstos,

tanto cercanos a los cursos de agua como a posibles sendas que comunicaban ambas vertientes de las Cumbres Calchaquíes.[20]

Planteado muy someramente los antecedentes previos, ingresamos al pasado de las actuales CI a partir de la periodización propuesta anteriormente.

Desarrollos autónomos locales y presencia incaica: desde el siglo XIV hasta 1530

Cuando los representantes estatales incaicos ingresaron a lo que actualmente se conoce como NOA, se encontraron con sociedades altamente organizadas y que exponían, en sus poblados, andenerías de cultivos, cultura material mueble y en las relaciones inter e intra-comunitarias, elocuentes ejemplos de la complejidad socio-cultural alcanzada. En efecto, la selección estratégica de localizaciones específicas en los paisajes vallistas, montanos y puneños del NOA para diseñar y construir los *pukaras* (poblados dispuestos en las partes altas de los cerros –incluyendo, en ocasiones, las áreas cumbrales–, con o sin muros perimetrales, etc.), o bien, los grandes poblados en los fondos de los valles, en las laderas o al pie de los cerros y que llegaron a albergar a cientos de familias, constituyen aspectos relevantes del desarrollo arquitectónico y urbanístico del período; en el caso de los *pukaras*, desde tales construcciones en altura controlaban visualmente los recursos naturales vitales (pasturas, cursos de agua, vegetales para recolectar, etc.) y los espacios productivos; al respecto, la tecnología agrícola se manifestaba principalmente en los sistemas de andenes y terrazas de cultivos, en ocasiones, ubicados cerca de los *pukaras*.[21] Estos son algunos de los rasgos que caracterizan al denominado *Período de Desarrollos Regionales* (PDR, desde el siglo X al XV DC, aproximadamente).

En el actual territorio tucumano, y como resultado de las experiencias acumuladas y transmitidas durante milenios en todo el NOA, el conocimiento de los recursos naturales, la intensa experimentación agro-ganadera que incluyó la domesticación de plantas (quínoa, maíz, zapallos, una amplia diversidad de tubérculos, etc.) y animales (principalmente, camélidos), la producción de útiles y herramientas de distintas materias primas (por ejemplo: arcillas para la cerámica; rocas para los artefactos y la escultórica lítica; recursos mineros para la metalurgia; fibras vegetales y animales para indumentarias; maderas para armas y la construcción; etc.), la ganadería de camélidos –que además de aportar carne y

fibras para los textiles, contribuyó al intercambio a mediana y larga distancia, a partir del tráfico caravanero– y las relaciones trazadas con otras sociedades para acceder e intercambiar saberes, recursos y experiencias, posibilitaron a las comunidades alcanzar dicho grado de complejidad, logrado siglos antes de la llegada incaica a la región.[22]

En el Valle de Yocavil la principal lengua era la *kakana*, *cacán* o *kakán*, y aunque los grupos humanos tenían pautas culturales en común (por ejemplo, arquitectónicas, prácticas funerias, económicas, etc.), aparentemente conservaban entre ellas cierta autonomía política, pero con notables capacidades de organización para defender los territorios ante un enemigo común.[23]

La arqueología da cuenta, en las actuales jurisdicciones de Quilmes y Amaicha del Valle de la existencia de numerosos asentamientos correspondientes al período. En la **Comunidad India Quilmes** (**CIQ**), por ejemplo, en las Comunidades de Base "*El Pichao*" y adyacencias, en "*El Bañado*" y, por supuesto, en la CB "*Quilmes Centro*" con la "Ciudad Sagrada de Quilmes". Sin embargo, centraremos esta síntesis principalmente en el último asentamiento e, incidentalmente, nos referimos a "*El Pichao*" (al norte del territorio de la **CIQ**) y al sitio "Fuerte Quemado" (en el límite sur de la jurisdicción de la **CIQ**, en la provincia de Catamarca), por ser contemporáneos a la "Ciudad"; ello no implica, claro está, que ambos no sean relevantes, de hecho lo son como otros tantos del territorio dado que estos asentamientos del pasado inciden en el presente social, pero nos centramos en la "Ciudad Sagrada" por ser un lugar de referencia histórica y comunitaria para la **CIQ** y que –al menos, desde hace unas tres décadas– constituye un espacio identitario en disputa.

La "Ciudad Sagrada de Quilmes" representa –por su magnitud, la disposición y distribución de los espacios públicos y residenciales, etc.– un claro ejemplo de la compleja organización de un poblado prehispánico del NOA. Los extensos taludes de rocas empleados para nivelar sectores en los que posteriormente se edificaron recintos –entre otras estructuras–, los espacios destinados estratégicamente para la defensa y control visual del fondo del valle, la construcción de un importante reservorio de agua (represa localizada en el interior del asentamiento), etc., constituyen claros ejemplos del diseño de un poblado que involucra todos los niveles altitudinales de una misma ladera (Cerro Alto el Rey). Más allá de las certeras críticas realizadas a la "reconstrucción" de fines de la

década de 1970,[24] cabe destacar que los sectores no intervenidos por entonces aún presentan características de conservación excepcionales.

Paralelamente a la "Ciudad Sagrada", el asentamiento "El Pichao" concentraba también una importante población. Las investigaciones pusieron en manifiesto que el sitio ubicado en el cono de deyección conformado por los ríos Anchillo, Managua y Pichao, ya estaba habitado con anterioridad al siglo X DC y, durante el período aquí contemplado (siglos XIV y XVI), la ocupación se concentró cerca del río Pichao.[25] "Fuerte Quemado", por su parte, constituye un relevante asentamiento localizado en el límite sur del actual territorio de la **CIQ** (en Catamarca); restaurado hacia inicios de la década de 1980, expone características arquitectónicas y urbanísticas similares a la "Ciudad", aunque a una escala más pequeña. Al norte del sitio, y en la CB "*El Paso*" (**CIQ**), existen notables evidencias de los "*ancestros*" (por ejemplo, en "Los Morteritos" y un cementerio *huaqueado* –saqueado–, probablemente vinculados a "Fuerte Quemado").

Ahora bien, el escenario social del Valle de Yocavil, y del NOA, comienza a complejizarse aún más con el llamado –en el ámbito científico– "*fenómeno inca*", ya que supuso nuevas relaciones de poder a nivel inter e intra-comunidades y con la organización cuzqueña. Las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas sugieren que estas relaciones no estuvieron exentas de momentos de profunda tensión y, en ocasiones, de marcada beligerancia, dada la resistencia local a la intromisión incaica. Por este motivo el Estado implementó distintas políticas de control social, llegando a trasladar autoridades e incluso contingentes poblacionales –llamados *mitmakquna*,[26] caracterizados luego en los documentos como "*advenedizos*"– para ejercer control sobre el espacio *calchaquí*, garantizar el tributo y minimizar la resistencia de las poblaciones del Valle.

Manifestaciones arquitectónicas incaicas –interpretadas ya sea como lugares de asiento de representantes estatales, como postas de abastecimiento, como espacios de producción, etc.– se registran a lo largo del Valle de Yocavil y en Nevados del Aconquija, provincia de Tucumán (por ejemplo, el sitio conocido como "La Ciudacita"). Tanto la "Ciudad Sagrada" como "El Pichao"[27] y "Fuerte Quemado",[28] exponen evidencias de la presencia incaica (en la arquitectura, en la cultura material mueble, en prácticas rituales sin antecedentes previos en la microregión, etc.). En todo caso, interesa resaltar aquí que las estrategias de resistencia y confrontación de las poblaciones locales ante la presencia incaica

fueron capitalizadas y reactivadas, a partir de 1534, de manera intransigente frente a los hispanos (como abordamos en el acápite siguiente).

Con respecto al sur de la provincia y el sector oriental de las Sierras del Aconquija, para el *Período de Desarrollo Regionales*, y a diferencia de los valles altoandinos y de la vertiente occidental del Aconquija, aún no se han registrado grandes poblados, lo que no implica que no haya sido ocupada durante este Período. Entre los siglos XIV y XV DC, y como consecuencia de la política expansionista incaica, este sector de las Sierras se comportará como una importante localización. En efecto, y en tanto evidencias muebles e inmuebles de la ocupación prehispánica en las partes altas del territorio, el asentamiento "La Ciudacita" (por encima de los 4300 msnm), constituye una importante referencia del pasado que involucra ambas vertientes del Aconquija: más allá de las funciones que se le atribuye al sitio, sus características arquitectónicas, el control visual hacia el oriente de las Sierras y la accesibilidad a los recursos del *Bosque Montano* (Inferior y Superior) y la *Selva Pedemontana*, permiten vislumbrar la relevancia de este sector del Aconquija para el Estado incaico.

En los Andes Meridionales existen elocuentes ejemplos de la importancia asignada por la elite inca a la arquitectura como una herramienta para el disciplinamiento y control social. Diseñada para naturalizar las desigualdades y reproducir el nuevo orden, el Estado resignificó espacios y paisajes para reorientar los cultos de las poblaciones incorporadas durante su carrera expansionista y enfatizar las nuevas relaciones con las autoridades locales. Para ello empleó cuotas de violencia desde las más sutiles hasta las más simbólicas y materialmente coercitivas, como lo son la apropiación y/o destrucción de los hitos sagrados locales.[29] Las pocas evidencias disponibles hasta el presente, las características mismas de "La Ciudacita" y el lugar seleccionado para su emplazamiento, apuntan a considerar que la apropiación incaica de este sector de las Sierras del Aconquija puede ser interpretada como la transformación de una topografía natural –percibida, tal vez, como sagrada– en una cartografía de relaciones asimétricas de poder: la construcción de un paisaje cultural donde se pretende destacar –mediante la visibilización de la arquitectura– la presencia del Estado en los límites del territorio bajo su dominio.[30] Ciertas estructuras diacríticas del poder incaico (por ejemplo, el *ushnu*) y el despliegue –en "La Ciudacita"– de una diversidad de recursos arquitectónicos (grandes *kallankas*, plazas intramuros, plataformas con *wankas*, etc.), serían coherentes con una estrategia de

monumentalización.[31] Los destinatarios de tal despliegue material y simbólico serían, entre otras, las poblaciones y las autoridades, principalmente, del Valle de Yocavil, que conservaban cierta autonomía a partir de alianzas y prestaciones al Estado; incluso se planteó como hipótesis que la propia instancia de construcción de "La Ciudacita" pudo constituir una herramienta de coerción implementada por los cusqueños, es decir, las prestaciones –o el trabajo compulsivo– como una manera de disciplinar a las comunidades locales.[32]

A diferencia de otras Comunidades donde se registran evidencias constructivas incaicas en los poblados locales, en el territorio amaicheño aún no se relevaron evidencias contundentes de dicha presencia estatal, lo que podría ser un indicio de la capacidad de gestión (y de resistencia) que caracterizará a los amaicheños durante las centurias posteriores. En todo caso, y seguramente contemporáneo a "Fuerte Quemado" (en Catamarca), la "Ciudad Sagrada" y "El Pichao" (ambos en la **CIQ**), "Los Cardones" (en la **CIAV**) se presenta como el asentamiento correspondiente al *Período de Desarrollos Regionales* (PDR) más relevante por su magnitud, localización, cantidad de estructuras que lo componen y los espacios diseñados para actividades comunitarias.[33]

En el Valle de Tafí también se relevaron evidencias prehispánicas correspondientes al PDR (construcciones, cultura material mueble, etc.). Tales materialidades son importantes en tanto se asumió un despoblamiento –más fundado en los documentos escritos que en las evidencias materiales–, estrategia discursiva colonial implementada para apropiarse de los territorios indígenas. En este sentido, tanto en El Mollar (**CIDEM**) como en el resto del valle se registran estructuras arquitectónicas, lugares de inhumación (de entierros humanos), artefactos de cerámica, etc., que atestiguan la continuidad ocupacional centenaria hasta la llegada de los castellanos a la microrregión; si bien aún no se registraron grandes centros poblados correspondientes a dicho Período, no quedan dudas de que el Valle continuó habitado. Es posible sugerir que la actividad predominante por entonces (PDR) haya sido la pastoril de camélidos, con poblaciones vinculadas a las del Valle de Yocavil.[34] El Valle y sus habitantes, en todo caso, habrían cumplido "*un rol esencialmente estratégico desde una perspectiva geopolítica. Durante el siglo XV el Valle ingresa, bajo el gobierno de Topa Inca*",[35] a la órbita del Estado incaico. De hecho, el llamado Pucará de Lomas Verdes podría haber sido un lugar de asiento de *mitmakqunas* (algunas evidencias

arquitectónicas de posible adscripción inca se relevaron en el territorio de la **CIDEM**,[36] aunque es necesario precisar el carácter de dicha ocupación).[37]

Aún no se detectaron en La Ciénaga, Amfama y Chasquivil[38] poblados de la complejidad arquitectónica de los *pukaras* ni asentamientos de las dimensiones como el de Mortero Hachado, aunque si ejemplos de cultura material mueble (principalmente, piezas cerámicas) correspondientes al PDR. Es posible sugerir que –como el caso de La Ciénaga– durante esta etapa del desarrollo social la actividad pastoril de camélidos fuera la predominante, dada la calidad y abundancia de pasturas. Asimismo, y por las vías naturales que desde hace siglos conectan Potrero Rodeo Grande y Mala Mala con el Valle de Tafí, podríamos plantear –como hipótesis– que estos amplios sectores también habrían sido empleados como sectores de pastoreo.

A propósito de Mortero Hachado (en el valle fluvial del río Rearte), y de otros sitios localizados en la Cuenca Tapia-Trancas, las investigaciones realizadas en las últimas décadas apuntan a considerar la relevancia de la *Selva Pedemontana* (hasta los 400-700 msnm) y el *Bosque Montano Inferior* (entre los 400-700 y 1700 msnm) en el desarrollo social en ambas vertientes del Aconquija (y vinculado, durante el PDR, a lo denominado –en el ámbito arqueológico– como sociedades identificadas con la cultura material “Santa María”).[39]

El inicio del fin de las autonomías indígenas: mediados de los siglos XVI y XVII (desde 1534 hasta 1664-1666)

Con la intromisión hispana en el Cuzco (1532) y la pronta desestructuración del Estado inca, el Valle de Yocavil necesariamente también debió reestructurarse: las poblaciones que de manera consensuada u obligada debían cumplir con ciertos tributos al incario, dejaron de hacerlo; a la vez, aquellos *mitmakquna* instalados en el Valle ya no tenían prerrogativas y, menos aún, podían ejercer control sobre los locales, de manera que se generaron relaciones conflictivas y violentas con quienes no eran “*originarios*” del Yocavil, tal como reflejan los documentos.[40]

El Valle de Yocavil se conformó como el espacio social indígena, en los Andes centro-sur, de mayor resistencia al sometimiento e incorporación al “*mundo colonial*”. De hecho, tuvieron que transcurrir 130 años para que los hispanos

ejercieran cierto control del Valle el que –en ocasiones– fue eludido a partir de estrategias de resistencia indígena, resultando en el retorno de los pobladores originales al Valle (aspecto tratado más adelante). Como ya se mencionó, las experiencias previas contra el Estado inca más la capacidad de confederación de las "*parcialidades*",[41] posibilitaron esta resistencia, única en el "*mundo andino*".

Cabe destacar que fueron numerosas las formaciones sociales indígenas que habitaron el Valle de Yocavil, territorio que habría estado limitado, al norte, por los *quilmes* y, al sur, por los *ingamanas* (*mitmakquna* localizados en Punta de Balasto, actual provincia de Catamarca). Entre otras formaciones, habitaban aquí: *anguinahao*, *acalianes*, *tocpos*, *anchacpas*, *yocaviles* y *amaichas*, distribuidos a lo largo del Valle. Según la investigaciones etnohistóricas, los *quilmes* fueron caracterizados en los documentos como: "*la nación más temida, numerosa y de más séquito*", "*la nación más belicosa de todo el valle*" y de "*enemigos en extremo de los españoles*"; hacia 1659 contaban con unas 2400 personas (por entonces, comparable –en cantidad– con los *yocaviles*).[42]

Con posterioridad al *Segundo Alzamiento* (liderado por el *curaca* Chalimín, entre 1627 y 1643), el gobernador Alonso de Mercado y Villacorta realizará las últimas dos campañas punitivas al sector que, hasta 1659-1664, había permanecido sin presencia efectiva hispana y conservando cierta autonomía: el Valle de Yocavil. Aunque la estadía coyuntural del "falso inca" Pedro Bohórquez[43] y el inicio del *Tercer Alzamiento* traerían consigo el fin de la libertad en esta porción del Valle, el gobernador tuvo que rearmar en sucesivas ocasiones sus huestes ante la notable resistencia indígena. En efecto, durante su avanzada de ingreso al Valle, en 1659, y tras un mes de asedio a los *tolombones*, logra la rendición de éstos, además de *pacciocas* y *colalaos* (estos últimos tres, serán desnaturalizados al Valle de Choromoros, en el noreste tucumano).[44] En tanto no pudo derrotar en ese momento a los *quilmes*, recién en la campaña de 1664 logrará vencerlos: será responsabilidad del *curaca* Martín Iquin convenir con los hispanos la "*desnaturalización*", esto es, el exilio forzado de su territorio, a cambio de evitar el exterminio de los *quilmes*: "*Capitulóse que se les perdonarían las vidas y haciendas, pero con condición que habían de desamparar el valle y ser encomendados a los vecinos en el lugar que les destinase el Gobernador*".[45]

Respecto a los *tolombones*, la denominada –desde los estudios etnohistóricos– como *Área Central o Calchaquí*,[46] es decir, "*el segmento*

geográfico (…) *recorrido por el tramo meridional del río Calchaquí y el tramo norte del Santa María o Yocavil*",[47] fue su sector de influencia y marcada presencia. En efecto, hacia mediados de siglo XVI se conformó como el mayor espacio de resistencia durante el *Primer Alzamiento* (protagonizado por Juan Calchaquí, cacique de Tolombón)[48] y que posibilitará cierta autonomía del "mundo colonial" durante más de un siglo. Finalmente, durante el período 1659-1665, culminará la resistencia armada después de cruentas campañas dirigidas por el gobernador Alonso Mercado y Villacorta. Aunque resulta difícil discernir las categorías étnicas –en los casos de que efectivamente lo sean– empleadas en los documentos y, a la vez, la ambigüedad de las descripciones sobre la realidad identitaria de los grupos vallistos, es importante señalar que la documentación relaciona a *paciocas*, *tolombon* y *colalaos* aun cuando no pueda dirimirse el carácter mismo de esa *relación* (si se trata de una estructura tripartita de orden jerárquico o de un dualismo político).[49] De la documentación, se desprende que Pablo Calchaquí (o "Pablillo") era cacique de *Tolombon* hacia 1658, Pedro Pivante de los *pacciocas* y Andrés Gualimay de los *colalao*. "Pablillo" y Pedro eran hermanos, por lo que es posible sugerir "*una estrecha vinculación* [entre] *las categorías Tolombón y Paccioca, al menos en cuanto a la estructura de los linajes gobernantes*".[50] Cuando es derrotada la resistencia, se inicia la "desnaturalización" de –entre otros– *tolombones*, *chuschagastas* y *colalaos* hacia el Valle de Choromoros.

Como ya destacamos, la entrada de las huestes castellanas al Cuzco generará la inmediata desestructuración del Estado inca y, unos años después, la expansión colonial hacia el NOA. Aunque es muy posible que el asentamiento "La Ciudacita" fuera rápidamente abandonado como consecuencia del sometimiento cuzqueño en 1532,[51] lo más importante es que, a partir de entonces, se sucederán complejas situaciones de reordenamiento de las formaciones sociales indígenas. Desde mediados de siglo XVI, y a partir de las menciones –aunque escasas– en los documentos que remiten a los *solcos*, se registran sus presencias en el pedemonte de las Sierras del Aconquija. Aunque no hay descripciones de su organización social y política, es posible inferir que, como otros grupos humanos que ocupaban la vertiente oriental de las Sierras, residían en pequeños poblados, con prácticas agrícolas características del pedemonte andino; esto es, "*la constante rotación de tierras de cultivos a través del sistema de barbecho forestal que realiza un aprovechamiento extensivo del suelo*"; una vez que los sectores de cultivos disminuían su productividad (entre dos o tres décadas), los poblados eran trasladados hacia nuevos lugares de residencia.[52] Las "*sementeras de maíz*"

habrían constituido la base de la dieta, complementada con la recolección de frutos de la *Selva* y *Bosque Montano*, además del aporte de la caza y la pesca.

Es importante señalar, entonces, la intensa movilidad de los *solcos* a corto y largo plazo: por un lado, los traslados diarios o semanales (dependiendo de los recursos a recolectar) y, por otro, la selección y desmonte de aquellos lugares elegidos para mudar los poblados en función de nuevos lugares para las "*sementeras de maíz*". Tal fue la relevancia de este cultivo que Ibatín (fundada en 1565) proviene del *tonocoté* "*ebatín*", que significaría chacra o sementera de maíz.[53] A propósito de las lenguas nativas, principalmente el *tonocoté* era característico de las poblaciones del oriente de las Sierras del Aconquija aunque, aparentemente, también el *cacán* o *kakán* (si bien con un uso extendido en los valles altoandinos más que en la Selva Montana, pedemonte y llanura tucumana).

Con respecto a la identidad étnica de los *solcos*, "*en 1584, en Santiago del Estero, el capitán Mexía de Mirabal, que se había enfrentado con ellos en varias oportunidades, diferenciaba claramente:* '*indios de la nación diaguita e solcos de nación juríes*'";[54] las pocas evidencias etnohistóricas disponibles sugieren una adscripción cultural y étnica *tonocoté* para los solcos.[55]

Ahora bien, con la fundación de San Miguel de Tucumán en Ibatín, se iniciaba también una de las instancias más complejas y dramáticas que atravesaron las sociedades: ser incorporadas al "*mundo colonial*" a partir del *sistema de encomienda*. Se trataba de una institución instaurada durante la Colonia para beneficiar a quienes brindaban servicios a la Corona. Con una larga vida en el Tucumán Colonial, por medio de la *encomienda* se distribuían las poblaciones originarias a los *encomenderos*, constituyendo uno de los factores que más afectaron la reproducción social de las poblaciones indígenas. En este sentido, y referido a los *solcos*, hacia mediados del siglo XVI formaron parte de una encomienda multiétnica, junto a *lules* y *tafíes*: en un documento de 1653, se refiere a los indígenas que "*fueron encomendados* [al] *capitán Juan Núñez de Guevara, primer poblador de esta ciudad* [Ibatín], *la cual encomienda le hizo el capitán Juan Núñez de Prado el año 1552 en la ciudad de Santiago del Estero que entonces se llamaba ciudad de El Barco*".[56] En 1579, trabajaban para el yerno de Núñez de Prado (el capitán Melián de Leguizamo), en su "*chacra de algodón*".[57] Así, la encomienda de Juan Núñez de Guevara estaba integrada por distintos grupos étnicos y fue mantenida por tres generaciones, a contracara de la

legislación indiana que estipulaba en "*dos vidas*" el usufructo de la merced real (la primera "*vida*", correspondía al encomendero y la segunda a su sucesor).

Por otra parte, la tenaz resistencia de las poblaciones tanto del Valle de Yocavil como particularmente de los *solcos* en este sector, imposibilitaron un mayor avance del frente hispano, restringiendo durante varias décadas el radio de acción de los hispanos. En efecto, en 1573, Ibatín fue arrasada por una rebelión liderada por el cacique *solco* Gualán, cuando "*había quedado desprotegida al partir un contingente de soldados hacia Santiago del Estero, situación aprovechada por el líder indígena para emboscar la plaza, a la que rodeo y estuvo a punto de destruir*",[58] finalmente el cacique será ajusticiado junto a otros rebeldes de su comunidad.[59] El topónimo *Gualán* (aparentemente, de origen *tonocoté* y que significaría "*grande*"), remitiría a un valle –aunque de difícil localización– que se habría encontrado a unos 18 o 20 kilómetros al sur de Ibatín, y que sería el "*sector ocupado por los solcos y liderado por el cacique Gualán*";[60] por lo tanto, es posible que se trate de una categoría étnica (es decir: "Valle de Gualán") que hace referencia a un curacazgo,[61] categoría donde confluyen, en este caso, lo social y lo geográfico, "*ya que en forma temprana, el río Gastona* (…) *era denominado río de los Solcos*".[62]

Anteriormente mencionamos que uno de los grupos más numerosos encomendados a los flamantes vecinos de Ibatín fue el de los *tafíes*,[63] en el marco del proceso de fundación de ciudades y traslados compulsivos de las poblaciones indígenas a los asentamientos españoles se da inicio a la ocupación colonial del Valle de Tafí o *Tafingasta*,[64] esto es, la drástica transformación de los anteriores territorios indígenas por otros de encomiendas.[65] Sin embargo, las escasas referencias documentales complejizan la interpretación de los primeros dos siglos de ocupación colonial del Valle; ya citamos la referencia documental de las poblaciones originarias de *Tafingasta* (de 1653) encomendados a Núñez de Guevara. En dicha documentación también queda contemplada la cantidad de población *tafí* que disputaban los encomenderos: entre 1200 y 1500 personas.[66] Durante el siglo XVII, aunque restringida a juicios entre encomenderos, la documentación revela las confrontaciones entre los encomenderos por los *tafíes.*[67] En función de las pocas evidencias documentales del período se planteó la posible relación entre, por un lado, *tafíes* y *anfamas* y, por otro, entre *amaichas* y *siambones*, sugiriendo que antes del ingreso de las huestes hispanas al NOA, "*desde las cabeceras de los grandes valles de Amaicha y de Tafí se buscaría*

extender hacia el oriente la territorialidad".[68] Esta hipótesis es importante, porque sería posible trazar cierta continuidad en el uso del espacio que se proyectaría varios siglos atrás y que involucra ambas vertientes de las Cumbres Calchaquíes. Recordemos las evidencias arqueológicas referidas a Chasquivil, Amfama y La Ciénaga mencionadas anteriormente y correspondientes a los Período *Formativo* y *de Desarrollo Regionales*. Sin embargo, es complejo determinar las identidades étnicas desde los documentos –como ya advirtieron distintos estudios etnohistóricos– ya que, en muchas ocasiones y en el caso del Tucumán, "*fueron* '*fabricadas*' *a lo largo del proceso colonial de acuerdo a los intereses circunstanciales* [de los encomenderos, entre otros] *por los cuales discurría el afianzamiento del poder*".[69]

En definitiva, la población *tafí* es trasladada compulsivamente a la llanura y pedemonte tucumano. En el caso de los indígenas encomendados a Melián de Leguisamo, tributaban como carpinteros en Lules o en las chacras de Ibatín. Pero el Valle "*seguía siendo considerado territorio de los tafíes: se da cuenta en los documentos que los mayordomos y administradores debían hacer uso de la fuerza para obligarlos a bajar a cumplir con el tributo* (…) *El continuo regreso (o escape) de la población nativa a* '*su Valle*' *motivó que el capitán Melián de Leguisamo solicitara, en 1617, que se le otorgue la primera merced de tierras entregadas por el rey en el valle de Tafingasta, por ser* '*tierras vaças y despobladas*'. *Argumentación interesada que llevó a construir la idea de que el Valle se encontraba deshabitado, pues era condición para el otorgamiento de tierras que no estuviera ocupada por poblaciones nativas*".[70] En tanto estrategia colonial para la apropiación del Valle de Tafí, se sostenía –en los requerimientos de mercedes de tierra– el despoblamiento del territorio, situación evidentemente falsa ya que de la misma documentación se desprende que los *tafíes* que se encontraban en el Valle debían cumplir tributo, tanto en Ibatín y en Lules como en Santiago del Estero, además de ir a buscarlos al Valle ante la rebeldía de éstos a descender a la llanura.[71] Aunque las encomiendas restringirán la reproducción de las familias indígenas y afectarán de manera directa la vida comunitaria, es importante destacar las estrategias de resistencia puestas en práctica por los *tafíes.* Por ejemplo, una disputa familiar por la encomienda de *tafíes*, fue aprovechada por éstos para retornar al Valle; por entonces, participarán activamente del último Alzamiento Calchaquí (1659-1666). Una vez sofocado éste, se agravará la situación de los *tafíes* ya que serán "desnaturalizados" hacia la llanura tucumana (al sur de Famaillá); sin embargo continuarán retornando al Valle.

Superada la resistencia de las poblaciones en ambas vertientes del Aconquija y en las Cumbres Calchaquíes, comienza a concretarse la explotación sistemática de los recursos madereros de la *Selva Pedemontana* y el *Bosque Montano Inferior* (en el sector oriental de las Sierras del Aconquija). Con anterioridad –entre 1600 y 1630–, los vecinos de Ibatín iniciaron la instancia de articulación con el mercado potosino y regional a partir de la exportación de ganado vacuno; con posterioridad al último *Gran Alzamiento*, los estancieros tucumanos retoman protagonismo (período 1670-1700), "*entonces la jurisdicción ofreció sus campos de invernada a la expansiva exportación de ganados de Santa Fe, Buenos Aires y Córdoba. Asimismo, los vecinos de San Miguel ofrecieron nuevamente flete, la jurisdicción retomó un activo papel como nexo mercantil y desplazó a otras regiones y actores de la actividad*".[72]

Por otra parte ya contaban –los obrajes madereros– con mano de obra indígena especializada, tal como queda contemplado en un documento de 1653 y referido a una visita a una carpintería localizada en Los Manantiales: "*vido en unas ocasiones más de veinte indios tafíes y solcos trabajando en la carpintería porque son buenos carpinteros y muchos dellos maestros de carretas y en otras ocasiones ha visto más de treinta indios de dichos pueblos tafíes y solcos trabajando en carretas que se hacían muchas…*".[73] Hacia fines del siglo XVII, muchos de estos "*buenos carpinteros*", y "*siguiendo el destino de la encomienda multiétnica a la cual pertenecían, estaban reducidos por Don Pedro de Ávila y Zárate en Los Choromoros, lejos de sus tierras originales*".[74]

Entre la diáspora, la capacidad de negociación y la ocupación territorial: desde mediados del XVII e inicios del XIX

Como castigo a su resistencia y en compensación a los encomenderos[75] y miembros del Cabildo que participaron o colaboraron económicamente en las sucesivas campañas contra los indígenas, los *quilmes* serán desterrados a distintos puntos: el puerto de Buenos Aires, Córdoba, La Rioja, Salta y Jujuy serán los destinos de las familias aborígenes. Se produce así el *supuesto vaciamiento* del Valle de Yocavil: habitado por miles de familias hasta 1534, como resultado de la última campaña (1664-1665) al *Calchaquí*, éstas serán distribuidas como mano de obra para los emprendimientos económicos de los encomenderos.

Ahora bien, unos cinco años después de la expulsión, el mismo Mercado y Villacorta mencionará a aquellos *quilmes* que, huyendo de su destino a Buenos Aires y Córdoba, retornan a su territorio.[76] Cabe destacar, entonces, que después de la última campaña al Valle Calchaquí, en general, y Yocavil, en particular, algunos indígenas retornan al Valle, desertando de sus encomiendas, o bien, manteniendo ese "*doble domicilio*" como los *amaichas* (que trasladados hacia el llano tucumano, conservaban aún las "*sementeras*" de maíz en su territorio)[77] o como de los *tolombones* y *colalaos* que, reasentados compulsivamente en el Valle de Choromoros, retornaban a su territorio (incluso durante el siglo XVIII),[78] en el Valle de Yocavil. Se trataba de regresos voluntarios, aunque también existieron casos de traslados de indígenas "*desnaturalizados*" de sus territorios para trabajar en propiedades de hacendados españoles y encomenderos.[79]

La población amaicheña será trasladada hacia el oriente: hacia fines de siglo XVII "Amaicha del Llano" contaba con capilla, chacras de trigo y maíz, ganado vacuno y otros recursos que posibilitaron cierta autonomía en comparación con otras formaciones sociales encomendadas en el Tucumán Colonial. En efecto, "*la relativa prosperidad del pueblo en la llanura se complementaba con recursos del valle: ya en 1684 tenían ganados y chacras en sus tierras del valle*".[80] Entonces, y en tanto estrategia que apuntaba a la reproducción social indígena aunque ya severamente restringidas muchas de sus prácticas autónomas (económicas, políticas, religiosas), los amaicheños generaron las vías para mantener una suerte de "*doble domicilio*",[81] es decir, a orillas del río Salí (en la actual Famaillá) y en el Valle.

Retornando al Valle de Tafí, si durante el último período de autonomía indígena el territorio habría estado destinado a las actividades pastoriles de camélidos, durante el último tercio del siglo XVII –y dada la calidad de las pasturas– se fue reconfigurado como un lugar de pastoreo y engorde de mulares de paso al Alto Perú, formando parte de un circuito más amplio que unía Buenos Aires - Córdoba - Potosí (Bolivia).[82] Precisamente, hacia mediados de siglo XVII, el "Potrero de Tafí" llegó a contar con un millar de vacunos, unas 800 yeguas y hasta 500 mulas (éstas habrían sido las más rentables y valoradas por el mercado minero potosino). La dinámica de pastoreo (del ganado mular, principalmente) continuó en vigencia hasta principios del XVIII, cuando el "Potrero de Tafí" pasa a manos de la Compañía de Jesús (1718).[83]

El impulso inicial ganadero será potenciado por los jesuitas, quienes integrarán el Valle a un complejo circuito que incluirá la llanura oriental. Ejemplo de ello es la manera en que se incorporó el "Potrero de Tafí": allí confluían, para el engorde, el ganado procedente de los potreros de Raco, San Javier, San Genuario, San Ignacio, Aconquija y de la Misión de Indios Avipones, privilegiando el ganado vacuno y mular (destinado al Alto Perú).[84] Durante el verano, el ganado se encontraba en el sector norte del Valle, con una intensa actividad en los corrales; a la vez, las actividades agrícolas (maíz y algunos cultivos de chacra), aunque restringidas, apuntaban al alimento del ganado.[85] Hacia 1774, y expulsados los jesuitas, el "Potrero de Tafí" es dividido en siete "*suertes*": La Angostura, El Rincón, Carapunco, Río Blanco, Infiernillo, Los Cardones y La Ciénaga.[86]

En el caso del actual territorio *quilmes*, se torna complejo reconstruir la redistribución de este sector del Yocavil –en manos de los hispanos, primero, y criollos después– desde fines de siglo XVII, aunque a partir de las investigaciones en otras localizaciones del Valle (por ejemplo, Amaicha y Santa María), abordaremos someramente lo que habría acontecido allí. Una primera referencia remitiría a la hacienda San Carlos (en el Valle Calchaquí), de Pedro Díaz de Loria, vecino de Salta que participó de las avanzadas punitivas y fue retribuido con mercedes de tierras y encomiendas de indígenas (aparentemente, *pulares* y *cafayates*); compras posteriores le permiten ampliar su estancia incluyendo tierras "*entre el alto del pueblo de Amaicha y la quebrada de los quilmes*".[87]

Es importante señalar que la *Cédula Real* de 1716, por la cual el rey de España reconoce jurídicamente la posesión ancestral del territorio –comprendido en dicho documento– al "*Cacique de los pueblos de El Bañado, Quilmes, San Francisco, Tiopunco, Encalilla y Amaicha*",[88] constituye un documento emblemático para *quilmes* y *amaichas*, quienes en dicho acto y ritual demarcatorio son reconocidos como "*dueños legítimos de aquellas tierras para que la posean ellos y sus descendientes*". Aunque es complejo determinar el significado de "*pueblos*", ya que podría remitir a un sentido topográfico,[89] nos preguntamos si podría tratarse de un indicio de la presencia de indígenas que al retornar al territorio –o encontrarse allí hacia inicios del siglo XVIII– se identificaban como originarios de tales poblados con existencia real y sujetos al Cacique de Quilmes. En todo caso, lo que sí expone la *Cédula* es la presencia en el territorio de

encomenderos como el ya mencionado "*Pedro Días Doria* [Pedro Díaz de Loria] (…) *para hacer pastar e invernar tropas de mulas del ejército real*".

Es muy probable, entonces, que durante el resto del siglo XVIII este sector estuviera destinado a actividades pecuarias (con la existencia de potreros para mulas), combinando –los vecinos feudatarios de Santa María– las actividades agrícolas que se realizaban en el extremo sur con las ganaderas en el centro del Valle de Yocavil.[90] En este sentido, además de los indígenas encomendados y dedicados al cuidado de mulas y burros, es posible sugerir, en función de la *Cédula Real*, un incipiente repoblamiento a causa del retorno –consensuado o no, como sería el caso de los llamados "*indios libres*" que fugaron hacia este sector del Valle– al territorio.

Con respecto a las poblaciones *colalaos*, *tolombones* y *chuschagastas*, ya avanzado el siglo XVII se inicia el traslado de la población indígena hacia el Valle de Choromoros,[91] localizado en el espacio colonial categorizado en las fuentes –desde mediados del siglo XVI– como *Provincia de Tucumán, Juríes, Diaguitas y Comechingones*.[92] Con el asentamiento de dichos contingentes poblaciones del Valle de Calchaquí se conformará el Curato de Colalao, el que "*comprendía la doctrina de Colalao, con una extensión de seis leguas de latitud por diez leguas de longitud*".[93] Estos vallistas fueron encomendados a vecinos feudatarios de San Miguel de Tucumán y Salta: hacia 1662 unas 250 familias *colalaos* y *tolombones* y unas 70 *chuschagastas* se hallaban localizados "*en el paraje y Valle de Choromoro*".[94] Si bien desde 1628 este sector constituía uno de los tres Partidos en que se dividía el distrito de San Miguel –abarcando un área geográfica más amplia que la actual– recién desde mediados del siglo XVIII la ocupación comienza a ser más efectiva, dado el nivel de conflictividad con las poblaciones orientales (primero, la resistencia *lule* y, posteriormente, *mocoví*), representando un grave peligro para el poblamiento. Tal fue la intensidad de los conflictos que, hacia 1734, casi es abandonada esta parte de la jurisdicción. Unas tres décadas después se registra en la documentación la Villa de San Joaquín (actual ciudad de Trancas) y la parroquia del Señor Vilque de los Choromoros. Cabe señalar que la ocupación efectiva de este sector es deudora de la presión de los sectores ganaderos sobre las autoridades oficiales para instalación de estancias y potreros para cría e invernada, en un primer momento, de ganado vacuno y ovino y, posteriormente, mular.[95]

Una de las particularidades de *colalaos* y *tolombones* es que conformaron una estancia de unas 150.000 hectáreas, de propiedad comunitaria, y que mantuvo su integridad hasta la década de 1870, momento en que se inicia el proceso de parcelamiento y privatización.[96] Ahora bien, conforme a la legislación indiana colonial, *colalaos*, *tolombones* y *chuschagastas* fueron beneficiados con tierras comunales, aunque en el último caso la propiedad comunitaria fue desarticulada tempranamente; en cambio, *colalao* y *tolombones* lograron preservarlas durante dos siglos. El territorio se localizaba "*entre el río de Chulca (o Asequiones) y de Zárate al norte, el río Chuscha (o Alurralde) al sur, las cumbres Calchaquíes al oeste y el río de los Choromoros al este*".[97] En este marco las poblaciones activaron diversas estrategias a los fines de preservar sus prácticas culturales en un nuevo contexto. Así, por ejemplo, mantuvieron una intensa relación con el Valle Calchaquí, retornando a sus asentamientos, posibilitando el control de distintos pisos ecológicos, resultando de ello una producción diversificada; otra estrategia fue el conocimiento de las instancias judiciales a las que podían recurrir (aun cuando el resultado de éstas casi nunca los beneficiaran); y la adquisición de nuevas tierras para garantizar su reproducción social.[98]

En efecto, en un documento de 1680, los indígenas declaraban que "*en tiempos del gobernador Don Alonso Mercado, cuando su señoría los redujo al paraje en que primero asistieron les dio dichas tierras y viendo los indios que eran poca compraron con la cantidad que le devengaron en el trabajo de la Toma que hicieron en Santiago que fue cantidad por la cual les dio el gobernador estas tierras y siendo las primeras suyas por habérselas dado el gobernador en nombre de su magestad se han apoderado de ellas el Me. Bartolomé Ordoñez, cura que fue del pueblo y el Me. de Campo Pedro de Zárate*".[99] El documento expone, por un lado, la compra (por ejemplo, por medio del *servicio de la mita*[100] se habrían generado recursos económicos que posibilitaron extender el territorio comunitario) de la "estancia de Pusana" (o "La Pusana"), en 1679, a Ana Martínez de Campusano y, por otro, los conflictos tempranos (1680) con vecinos españoles en el mismo Valle: "*de acuerdo con la denuncia presentada por el curaca contra Ávila y Zárate, la comunidad perdió parte de estas tierras usurpadas por el encomendero y el cura doctrinero*". Como consecuencia de la presión sobre su territorio, en "*1754 la extensión de las tierras indígenas era de 7 leguas de norte a sur y de 9 leguas de este a oeste: aproximadamente unas 150.000 hectáreas. En 1799, la extensión que se declaraba como propiedad del pueblo se redujo a 8 por 6 leguas (120.000 hectáreas). Limitaban por el norte con el río Zárate (hoy*

Acequiones); por el sur con el río Chuscha o Choromoro y las tierras de los indios Chuschagasta; al oeste con las altas cumbres, y hacia el este y noreste con las tierras que habían pertenecido a Ávila y Zárate y luego a los Martínez de Iriarte".[101]

Las encomiendas de *tolombones* permanecieron, a lo largo de un siglo, a la misma familia: "*Según la documentación más antigua, el pueblo de Tolombón ya habría estado encomendado a familias salteñas antes de ser desnaturalizados del Valle Calchaquí. En 1667 se registra como encomienda de Juan Rodríguez de Salazar, en tercera vida. Al quedar vacante la encomienda fue solicitada por Pedro Martínez de Pastrana, antiguo administrador de la encomienda y por Juan Martínez de Iriarte, este último para su hijo de 14 años. Ante los méritos de ambos se dividió la encomienda en dos partes, situación que se mantuvo hasta fines del siglo XVIII* (…) *Tales encomiendas fueron confirmadas en 1675 para Pastrana y en 1686 para Martínez Iriarte. Y así persistieron hasta principios del siglo XVIII, cuando en 1702 Pedro Ruiz de Villegas sucedió en la parte del pueblo que le correspondía al primero. La de Martínez Iriarte* (…) *fue confirmada para su hijo Pedro en 1686, y a su muerte pasó a su nieto, Juan Martínez de Iriarte (1734). Perduró hasta el año 1771, cuando se convirtió en* '*encomienda de la Corona*'*. La familia de Iriarte gozó de su merced de encomienda por más de cien años*".[102]

Hacia 1673, y según las fuentes documentales, se registran en el Valle de Choromoros cuatro encomiendas *colalaos* y dos de *tolombones*; en 1688, el núcleo principal de la población estaba sujeta a Pedro de Ávila y Zárate (*colalaos*), con 220 personas (con 46 indios de tasa) y a Pedro Martínez de Iriarte (*tolombones*), con 104 personas (y 30 indios de tasa). Precisamente desde mediados del siglo XVII y hasta fines del siguiente, la situación de estos pueblos como fuerza principal de trabajo para las haciendas de la región, fue la de estar sujetos a tributación –entendida como servicio personal– y a la *mita* en las ciudades. Por otra parte, y ya mencionado, el acceso a la justicia fue una herramienta recurrentemente empleada, denunciando a encomenderos, hacendados y curas de la zona por arbitrariedades y malos tratos. En este sentido, "*las visitas del oidor Alfaro y de Luján de Vargas del siglo XVII, obedecieron a las denuncias sobre la actitud de los vecinos* '*feudatarios*'*, que se dicen amos de los indios y que los sacan de sus tierras y los llevan a sus estancias para servirse de ellos y sus familias. Denuncias similares continuaron durante gran parte del siglo XVIII*",[103] un ejemplo de 1770 ilustra la situación de los indígenas a partir de una denuncia del cacique *tolombon* a Juan Martínez de Iriarte: "*después de que los*

míos le sirven con voluntad en todas sus haciendas, sirviéndoles de peones todo el año tal que no tiene necesidad de conchavar otros, abusando de nuestra sujeción y sufrimiento no les da de comer sino lo que tal vez los perros no han tomado (…) *también las muchachas que le sirven experimentan ese rigor* (…) *las azotan, les ponen grillos y las hambrean*".[104]

Además de la movilidad de *tolombones* y *colalaos* hacia el Valle Calchaquí, existía otra derivada del servicio personal con consecuencias directas para las familias indígenas: aquella movilidad asociada a los circuitos comerciales de vacunos y mulares y que generaba largas ausencias, afectando la reproducción de las unidades domésticas y del grupo; por otra parte, este ausentismo masculino habría generado las condiciones de cierta autonomía al eludir las obligaciones con sus encomenderos y ofrecer sus trabajos y animales de carga a otros estancieros. La movilidad se acrecentará durante el siglo XVIII, migrando algunas familias en forma permanente, a la vez que se incorpora población de otras regiones al Valle de Choromoros; sin embargo, y según el censo de 1778, los *colalao*, *tolombon* y también los *amaichas*, constituían los grupos humanos con mayor cantidad de población respecto a las poblaciones indígenas "desnaturalizadas" de los valles Calchaquí y Yocavil. Una última consideración respecto a la categorías coloniales: como consecuencia de las reformas borbónicas (cuyo fin era aumentar el control sobre las Colonias, limitar el poder de los latifundistas y obtener una mayor rentabilidad de la recaudación fiscal), a medida que caducaron las "vidas" por las que se habían otorgado las encomiendas, los *indios de tasa* se transformaron en *tributarios reales*. A partir de 1786, tanto *tolombon* como *colalao* serán registrados como Pueblos Indios libres tributarios de la Corona, permaneciendo así hasta la Revolución de 1810.[105]

A partir del siglo XVIII –y ya trasladada San Miguel de Tucumán a su nuevo y actual emplazamiento–, y con la conformación de grandes estancias, entre ellas, la de Solco (hacia el siglo XIX este sector se denominaba "Potrero de los Solcos"),[106] se inicia la explotación intensiva de los recursos madereros y las prácticas ganaderas extensivas que marcarán profundamente el mundo productivo del pedemonte del Aconquija. Aunque aún no se han relevado menciones de los *solcos* en la documentación referida al siglo XIX temprano, los actuales comuneros asumen que son descendientes tanto de los *solcos* como de los Yampas que, encontrándose en la vertiente occidental del Aconquija, inician el repoblamiento del territorio hacia fines de siglo XIX.

Ahora bien, destacamos que las actividades ganaderas realizadas durante los siglos XVII y XVIII en el Valle de Tafí conllevaban necesariamente la presencia de indígenas, quienes habrían estado a cargo de: la construcción y mantenimiento de los corrales; el manejo animal (dado su conocimiento específico del territorio, por ejemplo: sobre la estacionalidad de las pasturas y los pasos naturales que conectan esta cuenca con otros sectores de pastoreo, etc.); las prácticas agrícolas; la preparación de subproductos (quesos, quesillos, etc.); la curtiduría, los trabajos de carpintería, albañilería y la fabricación de adobes; y, finalmente, ciertas actividades domesticas en el casco jesuita (actualmente: Museo Jesuítico de La Banda) y en otras residencias de la Compañía. Esta población quedará incorporada a las estancias ganaderas cuando, a partir de la expulsión de los jesuitas (1767), el antiguo "Potrero de Tafí" será fraccionado en estancias particulares. Aun cuando la documentación jesuita no especifica la identidad étnica de quienes realizaban las tareas anteriormente mencionadas, existen irrefutables indicios de que el territorio continuaba habitado por originarios del Valle. Por ejemplo, hacia fines de siglo XVIII, en el Libro de Actas de Bautismo de Santa María, fueron "*registrados varios padres naturales de Tafí*",[107] y que consideramos un indicio que remite a las poblaciones nativas del Valle y que fueron, muy probablemente, las que se encargaron de sostener laboralmente las actividades llevadas a cabo por la Compañía en el Valle.

La Junta de Temporalidades del Cabildo de Tucumán será la que administrará los bienes expoliados a la Compañía y rematarán los potreros y hacienda a muy bajo costo, con precios devaluados que beneficiaron exclusivamente "*a personalidades influyentes de la región*";[108] miembros de familias que, con el tiempo y estratégicas alianzas familiares, se convertirán en la tradicional oligarquía tucumana y que consolidará su poder político y social durante los siglos XIX y XX.

Desde la Independencia hasta mediados del siglo XX: estrategias comunitarias y "permisos" para habitar los territorios ancestrales

Con respecto al Valle de Tafí, de lo expuesto se infiere que durante gran parte del siglo XVIII estuvo destinado plenamente a actividades pecuarias, las que fueron desarrolladas en el denominado "Potrero de Tafí". Recordemos que el espacio vallista es reorganizado, en 1774, en siete potreros (La Angostura, El

Rincón, Carapunco, Río Blanco, Infiernillo, Los Cardones y La Ciénaga) tras la expulsión de los jesuitas (1767).[109] Con el colapso y desarticulación del diseño económico jesuita, la fragmentación provocada por la Junta de Temporalidades generó la conformación de estancias individuales, las que jamás equipararán las producciones previas. Sin embargo, las estancias quedarán incorporadas al circuito mercantil ya establecido que unía Buenos Aires con Potosí, aportando ganado y productos derivados (a una escala menor que durante el siglo XVIII). Al irrumpir en el paisaje social vallisto de siglo XIX el régimen de "*estancias ganaderas*" con propietarios individuales, se proyectaron nuevas relaciones sociales: los indígenas que anteriormente ostentaban la categoría –para el mundo colonial– de "*indio tributario*", al ser incorporados como mano de obra se conformarán (durante el siglo XIX y hasta mediados del XX) como "*peones de estancia*". Es relevante destacar que en los pocos casos documentados que remiten a los habitantes del Valle, hacia mediados de siglo XIX, se los nomina como "*naturales de Tafí*".[110]

La comprensión de la configuración actual del Valle requiere necesariamente remitirnos a esta etapa en la que se consolida la presencia de los llamados "*terratenientes*", base de los obstáculos que encuentra la economía comunitaria de subsistencia, cuya expresión son los conflictos territoriales y los reclamos propios de las Comunidades Indígenas: "*Los dueños de las estancias entablaron una relación asimétrica y paternalista con sus trabajadores* (…) *Este tipo de relación toma un nuevo rumbo cuando la elite provincial ingresa en la industria de producción azucarera, involucrando, como mano de obra barata y dependiente, entre otras, a la población de los valles occidentales tucumanos*".[111] Precisamente hacia fines de siglo XIX el cultivo de la caña de azúcar, y su industrialización, tendrá un crecimiento vertiginoso, lo que conllevará mayores requerimientos de mano de obra concentrada, fundamentalmente, durante los meses de zafra.[112]

De esta manera, la población vallista quedó incorporada al mundo del trabajo industrial durante gran parte del siglo XX. Hacia mediados de la década de 1960, el cierre de ingenios y las consecuencias socio-económicos del "Operativo Tucumán", impactarán profundamente en la vida de hombres y mujeres del Valle de Tafí,[113] pero también en el Valle de Yocavil.

Con respecto a *quilmes*, *amaichas* y la *Cédula Real*, el 6 de mayo de 1853 –en Buenos Aires– el Escribano de Hacienda, Cabildo y Guerra, certificará el documento y, casi 40 años después, se realiza su "protocolización" (en 1892). Dicha instancia habría sido motivada por el litigio entre las familias de Amaicha, Encalilla y Tiopunco con el hacendado salteño Sigifredo Brachieri (residente en Cafayate), en tanto éste pretendía apropiarse de tierras comunales; ante el temor de las autoridades tucumanas que las mismas quedaran catastradas en Salta, reconocen el documento y las familias *amaicheñas* logran la "protocolización" de la *Cédula* y la inscripción del territorio en la provincia de Tucumán.[114]

Sin embargo, se debe destacar que la judicialización de los problemas por las tierras, y la resistencia de los comuneros a ceder su territorio "ancestral", se manifiestan en los estrados de la provincia ya desde la década de 1840.[115] En todo caso, resaltamos la capacidad de los (y las) "*mayores*" para gestionar –ante toda adversidad y con los mismos instrumentos burocráticos del naciente Estado– y reclamar sus derechos por el territorio. Paralelamente a esta capacidad de gestión indígena y resistencia a los avasallamientos, las condiciones laborales impuestas y las presiones constantes y coactivas para el "*pago de arriendos*" y "*obligaciones*" durante el siglo XIX y gran parte del siguiente, marcarán la historia de vida de sus habitantes en todas las Comunidades Indígenas.

Comienza a configurarse así un complejo paisaje social y económico profundamente desigual, con un acceso diferencial y restringido a los recursos naturales (principalmente, agua para riego), con traslados estacionales para el trabajo en los ingenios azucareros, con el "*pago de arriendos*" y "*obligaciones*", esto es, la entrega de dinero, parte de la producción (maíz, nueces, etc.), un porcentaje del patrimonio familiar (por ejemplo, de animales) o, lisa y llanamente, el trabajo personal (en días de trabajo por año), para los "*terratenientes*".

La sede administrativa de la estancia (conocida como "La Sala"), controlaba una serie de puestos que posibilitaban la explotación de los recursos para la hacienda, la que era manejada por las familias vallistas. Esta estructura se complementaba con algunas fábricas de queso –que funcionaban en los mismos puestos– donde trabajaban las familias residentes dentro de la estancia. Patrones, capataces, peones y "*servidumbre personal*", caracterizaban la estructura alrededor de la cual giraban las relaciones asimétricas de poder: los "*terratenientes*" reconocían el trabajo de las familias en tanto éstas aportaban

mano de obra para sus emprendimientos productivos, "*pagando*" las llamadas "*obligaciones*".

Analizar este aspecto de las relaciones "*terratenientes*" - familias vallistas, es clave para entender la situación actual de comuneras y comuneros en el territorio. Tal como describen en el presente las familias indígenas, la "*obligación*" consistía en el pago anual en días de trabajo –por lo general en verano– que exigían los "*terratenientes*" a los pobladores por "*el permiso*" de asentarse en el ámbito de la estancia. Tales relaciones implicaban, además, situaciones traumáticas para las familias: "*Las condiciones de servidumbre que fuimos sometidos, de tanto sufrimiento que había cualquier alivio era bueno* (…) *Nuestras niñas desde muy pequeñas eran niñeras* (…) *Se hacia la servidumbre de la casa… Los hombres cuidaban los caballos y hacían las tareas del campo… y el pago era en especies: algo de carne y maíz*".[116] Destacamos que se trata de un caso excepcional, donde el "*pago*" se realizaba con víveres, lo más común era que no se compensara o reconociera económicamente el trabajo de las familias. Ese "*permiso*" para continuar viviendo en el territorio donde nacieron sus abuelos y emplear los sectores de pastaje, era pagado con "*obligaciones*", es decir, con trabajo personal, o bien, como "*arriendo*" en dinero.

Cierto aislamiento geográfico, por otra parte, posibilitó la permanencia y perdurabilidad de la estructura productiva vinculada a las estancias. La disponibilidad de mano de obra para las distintas actividades, tanto en los emprendimientos económicos (en el "*llano*" y en el propio Valle) fue, posiblemente, el mayor "*capital*" y una clara manifestación de poder social y económico activado por las familias "*terratenientes*",[117] esto es, disponer de manera permanente de "*brazeros*" para la zafra o la fábrica en la llanura y pedemonte tucumano, a la vez, y ya en el Valle, del trabajo para las estancias.

A mediados del siglo XX se produce un evento reconocido como "*histórico*": la apertura, en 1943, del camino que comunica el Valle de Tafí con el llano tucumano, hoy Ruta Provincial Nº 307. Este acontecimiento aparece como "*el fin del aislamiento*", modificando su configuración y generando una creciente afluencia de gente que visita el Valle. La población local masivamente continuó participando en las zafras y, años más tarde –con la sustitución de cultivos–, de la cosecha de cítricos en la llanura. El territorio tafinista comienza a configurarse a

partir de esta época en un ámbito de "*descanso veraniego*" para las familias terratenientes, conformándose una pequeña Villa de veraneo.

La actividad agro-pecuaria en el Valle se incrementa –a mediados de 1970– con la aparición de las "*tierras de arriendo*" y una nueva forma de relación de dependencia. Los "*terratenientes*" y los denominados "*grandes propietarios*", consolidarán su presencia con producciones agro-ganaderas a mayor escala, apropiándose de los espacios abiertos, denominados "*campo*" por los comuneros. Los pequeños y medianos productores (terceros, sin residencia en el Valle), arrendarán terrenos a las estancias y también ocuparán tierras fiscales. Asimismo, en esa década, los grandes productores ingresan en el cultivo de la "papa semilla", mientras se inicia la incorporación agrícola de aquellos sectores empleados históricamente por las familias vallistas como lugares de pastoreo.

Si hay algo que caracteriza las actividades de subsistencia de las familias comuneras en el Valle es la práctica de lo que definen como "*ganadería tradicional*", que se asienta en un amplio conocimiento de los recursos naturales y en la distribución estratégica de puestos y corrales, los "*cercos*" de cultivo y el manejo de la hacienda. Hasta mediados del siglo XX, estos puestos eran concebidos como espacios articulados con las actividades estacionales de las "*estancias*": "*Se cuidaba la hacienda, las pasturas, se hacían los riegos. Antes las queserías mismas no se manejaban con una sola lechería sino con varias… Ahí trabajábamos nosotras haciendo los quesos… Los puestos de baja altura eran los tambos y los altos eran para la cría de llama y ovinos*".[118] Tales puestos, con el tiempo, fueron variando de función y dejaron de cumplir el rol de unidades co-productivas de las "*estancias*". Tal circunstancia está estrechamente vinculada a la resistencia de los pobladores a continuar pagando "*arriendo*" y "*obligaciones*", cambiando las relaciones entre las familias indígenas y los "*terratenientes*": "*Se ha pagado* '*pastaje*' *con trabajo por las tierras hasta los ´80. Se pagaba de acuerdo a la cantidad de hectáreas de tierras que teníamos, eso era la* '*obligación*'*, y el valor de pago del tributo dependía de la extensión de tierra que las familias tenían aquí. Se trabajaba y pagaba con días de trabajo para ellos. Últimamente, en el ´85 más o menos, se ha comenzado a pagar con dinero. Y entonces en el ´85 comenzaron a vender y de ahí entregaban boletos de compra-venta y prometieron darnos las escrituras. Nosotros pagamos una mensura al Gobierno en el ´83 y al siguiente año se comenzó a pagar la mensura en la Municipalidad. Nunca entregaron*

escrituras de tierras a nadie. Nos hicieron pagar la mensura sólo para pagar impuestos".[119]

Las relaciones asimétricas se reproducían en todo el Valle. En efecto, según un comunero de la **CI Casas Viejas**, "*Nosotros teníamos fechas para echar* [ingresar a los lugares de pastoreo] *los animales. Ahora los animales pechan* [ingresan] *y pasan… Yo tenía 13 o 14 años y me quedaba esperando con los animales que nos dejen entrar en los pastizales… A veces decían que no había pasto y habíamos estado días enteros esperando* (…) *y decían:* '*Venite dentro de 15 días*'. *No les daban agua a los animales, y llegaban a comerse la cola entre ellos de hambre…*".[120] Otro testimonio destaca la apropiación de los animales: "*El pastaje se cobraba del 1 de diciembre al 30 de marzo. Si no se sacaban los animales en fecha,* '*quedaban presos*' *y había que ir a rescatarlos a la estancia. Si no había plata para pagar, el capataz enviado por el estanciero elegía los mejores animales para cobrarse, por supuesto cometiendo todo tipo de abuso*".[121] Como evidencia de las restricciones de uso en el territorio se encuentran una serie de puestos abandonados, empleados por las familias comuneras hasta la segunda mitad de la década de 1970: por ejemplo, desde la Quebrada Guasancho Punta del Alto bordeando el río El Mollar, hasta la altura del arroyo Alumbre.

Hasta fines de la década de 1980 e inicios de la siguiente, el Valle se caracterizaba por los componentes rurales de su paisaje (mayor actividad ganadera, consecuentemente, corrales y puestos distribuidos estratégicamente; empleo del fondo del Valle y el entorno de la Villa como lugares de pastoreo y de cultivos, etc.) que cambiaron rotundamente en la actualidad. Dos núcleos urbanos (la Villa El Mollar y la de Tafí), se hallaban rodeados de grandes extensiones de campo "*abierto*" –sin alambrar– destinados a la actividad ganadera y a las huertas familiares. Los "*cercos*" agrícolas contaban con límites de *pircas* bajas y ramas secas (para evitar el ingreso de los animales). En los terrenos vivían varias familias, producto de las articulaciones propias de las familias extensas. La actividad laboral se centraba en las tareas de campo, principalmente, en primavera-verano, complementadas durante el otoño-invierno con el trabajo en la llanura (cosecha de citrus que fue desplazando la cosecha de la caña y el trabajo en los ingenios azucareros).

Por otra parte, y por iniciativa de las estancias, se incorpora ganado de raza a los fines de mejores rendimientos y se siembran distintos tipos de forrajeras;

consecuentemente, se optimizará la calidad de los quesos.[122] La modernización del manejo agropecuario, con la mecanización de los tambos y el pastoreo intensivo rotativo, provocaron la disminución del número de comuneros y comuneras ocupados en las tareas del campo. Muchos recurrieron a las agencias del Estado en busca de trabajo: Municipalidad, Vialidad, Hospital, espacios escolares, etc., a los efectos de obtener alguna renta. De a poco, las prácticas agro-ganaderas tradicionales, históricamente realizadas por las familias para su economía de subsistencia, con importantes lugares de pastoreo y "*cercos*" para la agricultura, empezaron a disminuir por las estrategias de apropiación del Valle por parte de "*terratenientes*" y "*terceros*" (denominan así a los productores de "*papa semilla*" y ganaderos que arriendan importantes sectores del territorio).

La Ley N° 6.099 de Promoción Turística posibilitó la construcción de hoteles y mejoramiento de la infraestructura turística de la Villa de Tafí, redireccionando su trayectoria histórica agro-ganadera hacia un *producto turístico* el que, si bien generó fuentes laborales para hombres y mujeres del Valle en el ámbito de los servicios turísticos, la presión inmobiliaria (para casas de veraneo) y el desarrollo del Turismo Rural (emprendimientos de los mismos "*terratenientes*"), pusieron en estado crítico –y, a la vez, reactivaron– las reivindicaciones sobre el territorio comunitario. Esto trajo aparejado conflictos con la Comunidad, dado que fueron cerrados los "*campos*" o sectores abiertos donde pastaban los animales de las familias comuneras (en particular, en las CB "*Las Carreras*", "*El Rodeo*", "*La Ovejería*", "*Costa I*" y "*Costa II*").

Como en los Valles altoandinos, los (y las) "*mayores*" de los actuales comuneros y comuneras de la **CI Solco Yampa** establecieron intensas relaciones laborales –durante gran parte del siglo XX– con las estancias "Arcadia", "El Saladillo", "Santa Rosa", "Solco" ("o de los Solcos"), entre otras. Para ellas trabajaron extrayendo maderas, cuidando la hacienda, cultivaron caña de azúcar y citrus en grandes extensiones del pedemonte, entre otras labores. Tales relaciones –marcadas por su asimetría dado que no recibían renta (el pago era el "*permiso*" por habitar y vivir en el territorio donde nacieron y vivieron), o bien, los réditos económicos no eran proporcionales al trabajo realizado por comuneros y comuneras–, jalonarán el desarrollo histórico del territorio durante el siglo XX.

La dinámica productiva de las estancias involucraba el empleo de puestos localizados en distintos pisos ecológicos (en la *Selva Pedemontana* y *Bosque*

Montano Inferior), los comuneros construían, mantenían y trabajaban en estos puestos durante una parte importante del año; el resto del año, y según la época de cosecha o cultivo, trabajaban fuera del territorio: los ámbitos citrícola, tabacalero, cañero y papero –principalmente– aportaban el "[dinero en] *efectivo*" a las familias. Es importante señalar que hasta ya avanzado el siglo XX aún los padres de los actuales comuneros de **Solco Yampa** se desplazaban desde el territorio a la vertiente occidental del Aconquija, en particular a Santa María, donde muchas familias mantenían trueques: los quesos y quesillos de leche de cabra y vaca de la vertiente occidental eran intercambiados por vinos, tunas y artesanías textiles.[123] A la vez, y mientras los hombres migraban para trabajar fuera del territorio, las mujeres, los "*mayores*" y los niños se encargaban de cuidar la hacienda familiar y los cercos de cultivos. Las familias residían de manera permanente, produciendo para el autoconsumo girasol, trigo, maní y, fundamentalmente, maíz, producciones locales con muy buen rendimiento y que formaban parte de la economía doméstica. Cerca de las viviendas también tenían frutales como durazno, membrillo, naranja, mandarina y recolectaban nueces. Hacia noviembre-diciembre, se realizaban las "*corridas*", instancia en la que los hombres arreaban los animales hacia los corrales para realizar las "*marcadas*" (o "*yerras*" del llamado "*ganado mayor*") y "*señaladas*" (del "*menor*").

En función de las trayectorias laborales de muchos comuneros de la **CISY** –tal como ocurre en todas las CI– el cierre de los ingenios azucareros (a partir de 1966, durante la dictadura de J. C. Onganía) afectó de manera directa a las familias; hasta fines de la década de 1970 e inicios de la siguiente, las familias residían de manera permanente en el territorio, pero ante los apremios económicos y las presiones de terceros (algunos de ellos caracterizados como "*terratenientes*" por los comuneros) sobre la jurisdicción, generaron las pre-condiciones para un paulatino desplazamiento de las familias hacia las localidades que se encuentran sobre la RP 65, pero manteniendo estrechos vínculos con su lugar de pertenencia pues allí quedaron sus viviendas, puestos, cercos y animales a los que mantenían a partir del retorno al territorio y la permanencia en éste entre dos y tres días a la semana.

Desde Mala Mala también migraban durante la época de zafra (principalmente hacia los ingenios San José y San Pablo). Desde niños (a partir de los 7 u 8 años) acompañaban a hermanos y padres para colaborar en las tareas. A parir de abril y hasta septiembre permanecían en la llanura y el pedemonte

tucumano e incluso algunos se dirigían a destinos más distantes (Cuyo, Neuquén, etc.): "*Cuando era joven yo iba a la zafra a pelar caña. Tenía un cerco para allá* [en Mala Mala]*, ahí sembraba maíz, chacrales tenía* (...) *Y en marzo me iba a Mendoza todos los años* (…) *a trabajar en la cosecha de uva, a veces manzana o pera… para ir a la cosecha de manzana o pera tenía que ir* [en] *abril, no en marzo* ... *iba los primeros días de marzo*...". Una comunera exponía la experiencia familiar de la siguiente manera: "*Estaba afuera durante algunos meses* [se refiere a su marido, trabajador en los surcos del ingenio San Pablo] *antes se iban todos los esposos a cosechar y así se organizaban las familias, se seguía el trabajo con los chicos. Volvían al tiempo, ¿no? Venían con su plata, compraban todo. Alcanzaba entonces la plata para tener la mercadería* [la que "*duraba para los seis meses en que no se trabajaba*" fuera de Mala Mala]*. Aquí en el invierno no se veía un hombre, mujeres y chicos nada más*…".[124]

Durante el siglo XIX las prácticas agro-ganaderas fueron acompañando el crecimiento poblacional del Valle de Yocavil, a la vez que se reproducen las asimetrías socio-económicas del pasado: si en los siglos anteriores los hispanos ocupaban el mayor rango en una sociedad marcadamente estratificada, el siglo XIX será el momento de los grandes latifundistas.[125] Los procesos sociales y económicos que operan en el territorio aún deben ser investigados de manera sistemática, ya que si bien las actuales Comunidades de Base de la **Comunidad India Quilmes** (**CIQ**) comparten rasgos en común en su trayectoria histórica y de conformación, también se registran particularidades. Por ejemplo, el poblado de El Pichao sería la consecuencia de la conversión de un sistema de producción terrateniente hacia una producción basada en la mediana y pequeña producción y en la explotación intensiva, cambios que, a una escala mayor, se dieron en aquellos puntos de Argentina (hacia la segunda mitad del siglo XIX) que apostaban al proyecto modernizador.

Entre las diversas actividades realizadas a lo largo del siglo XIX, la denominada "*industria del transporte*" y la cría de ganado mular y caballar generarán una importante fuente laboral para los habitantes del territorio: el transporte de frutas y vinos hacia la capital tucumana, de vacunos a Chile, y de mulares a Bolivia y Perú.[126] Hacia fines del siglo XIX el Estado marca una fuerte presencia en Colalao del Valle (actualmente, otra Comunidad de Base de la **CIQ**) con la instalación del Juzgado de Paz, Escuela, Registro Civil, Receptoría de Rentas, Correo y Telégrafo.[127] Por otra parte, y a medida que se fortalece la

flamante industria azucarera en el NOA, los vallistos serán requeridos como braceros para cumplir las instancias más artesanales y duras del mundo azucarero (principalmente, el trabajo en el surco); es decir, mientras "*se desarrolla una economía con epicentro en los Valles, se incremente una fuerza de trabajo disponible para cultivos industriales, como el azúcar, pero también en futuros centros urbanos: la vid en Santa María y en Cafayate*".[128]

En síntesis, en las mayorías de las CI las familias entablaron relaciones traumáticas con los llamados "*terratenientes*". Los abuelos y abuelas –y los actuales comuneros y comuneras de hasta unos 50 años de edad (y mayores también, por supuesto)– tuvieron algún tipo de vínculo con los denominados –por ellos mismos– "*supuestos tenedores de títulos*". Durante el ReTeCI en casi todas las Comunidades se relevaron puestos históricos, los cuales están fuera de uso por las restricciones impuestas a lo largo del siglo XX por los terratenientes, pero están presentes en la memoria comunitaria, siendo identificados con los nombres de quienes los construyeron y emplearon. Las relaciones con los "*terratenientes*" generaron, cuando trabajaban en los surcos y los ingenios de la llanura y el pedemonte tucumano, la proletarización (aunque estacional) de los hombres de los valles de Tafí y Yocavil, de las Sierras Centrales - Cumbres Calchaquíes y del oriente de las Sierras del Aconquija. También los hombres de la Cuenca Tapia-Trancas atravesaron la experiencia del trabajo azucarero. En el caso de las familias del Valle de Tafí, durante la otra mitad del año trabajaban con los animales y en las huertas, elaboraban quesos, mantenían las pircas y la infraestructura edilicia de la estancia, además de generar el autoabastecimiento familiar. Las relaciones laborales en el ingenio estaban íntimamente relacionadas con el lugar que ocupaban en el territorio como pobladores del Valle. Los "*terratenientes*" disponían de esta manera de mano de obra cautiva para sus emprendimientos privados.

Familia comunera en su "*puesto de año redondo*". Comunidad de Base "*El Cármen*", Comunidad India Quilmes (Fuente: *CT-CIQ*).

Familia comunera en las *Yungas*. Comunidad Indígena Solco Yampa (Fuente: *CT-CISY*).

NOTAS

[1] Ataliva (2010).

[2] Oliszewski et al (2015), cf. Martínez et al. (2016).

[3] Oliszewski et al. (2015).

[4] La ocupación prehispánica en Amaicha fue muy importante –a juzgar por las evidencias arquitectónicas y de la cultura material mueble–, aunque recién hacia inicios de la década de 1990 comienzan a realizarse investigaciones sistemáticas (por ejemplo, Platanía, 1991).

[5] Aschero y Ribotta (2007).

[6] Somonte (2005).

[7] Tartusi y Núñez Regueiro (1993: 17).

[8] González y Núñez Regueiro (1960), Tartusi y Núñez Regueiro (1993).

[9] Tartusi y Núñez Regueiro (1993), Núñez Regueiro y García Azcárate (1996), Manasse (2007a), Manasse y Vaqué (2014).

[10] González y Núñez Regueiro (1960), Tartusi y Núñez Regueiro (1993), Berberián y Nielsen (1998), Franco Salvi y Berberián (2011), Sampietro Vattuone (1994).

[11] García Azcárate et al. (2002).

[12] Indistintamente se escribe Amfama o Anfama; optamos por referirnos con el primer término, tal como está contemplado en el *Estatuto* de dicha Comunidad (2008).

[13] Iacullo (2004: 79).

[14] Bernasconi de García y Baraza de Fonts (1981-82: 136).

[15] Iacullo (2004: 79).

[16] Cf. Quiroga (1899), Bernasconi de García y Baraza de Fonts (1981-82).

[17] Cf. Tartusi y Núñez Regueiro (1993).

[18] Cf. Korstanje (1992), Scattolin y Korstanje (1994), García Azcárate y Korstanje (1995), Tartusi y Núñez Regueiro (2003), Pantorrilla y Núñez Regueiro (2006), Miguez et al. (2012), entre otros.

[19] Cf. Tartusi y Núñez Regueiro (2003), Esparrica (2003).

[20] Marcos (2005).

[21] Tarragó (2000). Para una síntesis de la complejidad política, social y económica del *Período de Desarrollos Regionales*, remitimos a esta contribución.

[22] Lo que no implica negar los aportes de los Andes Meridionales o de la Región Andina Central, sino matizar aquellas interpretaciones que tienden a minimizar el desarrollo local a partir de la presencia incaica.

[23] Lorandi y Boixadós (1987-88), Lorandi *et al.* (1997); sobre el *kakán*, cf. Nardi (1979).

[24] Intervención realizada por Pelissero y Difrieri durante la última dictadura, en el marco de un convenio entre la Universidad de Buenos Aires y el gobierno de facto de Lino D. Montiel Forzano (cf. Pelissero y Difrieri 1981). Para dimensionar el impacto negativo de esta intervención y, también, la llevada a cabo por el emprendimiento comercial “Complejo Ruinas de Quilmes” durante la década de 1990, remitimos a Sosa (2007).

[25] Cornell y Galle (2003).

[26] Contingentes poblacionales subsumidos al mandato incaico y que eran localizados en aquellos lugares que resistían a la presencia del Estado a los fines de ejercer control territorial y tributario.

[27] Cf. Cornell y Galle (2003).

[28] Cf. Williams (2000).

[29] Cf. Gallardo et al. (1995); Nielsen (1995); entre otros.
[30] Ataliva et al. (2010).
[31] Cf. Criado Boado (1995).
[32] Ataliva et al. (2010).
[33] Rivolta (2005).
[34] Manasse (2007b).
[35] Arenas et al. (2007: 20-21).
[36] Manasse y Vaqué (2014).
[37] Manasse (2012).
[38] En el marco del ReTeCI (8 al 13/09/2012), pudimos observar –en algunos hogares comuneros– piezas cerámicas recuperadas en el territorio, las que corresponden a los estilos cerámicos conocidos como *Famabalasto* y *Santamariano* del PDR.
[39] Cf. Esparrica (2003), Corbalán (2005, 2008). Entre los materiales recuperados, y que posibilitan pensar en intercambios con sociedades contemporáneas de la Puna, se destacan algunos artefactos y lascas de obsidiana de procedencia –probablemente– de la actual puna de Jujuy (Díaz, 2004).
[40] Lorandi y Boixadós (1987-88); cf. Lorandi et al. (1997).
[41] Un ejemplo de la capacidad de organización e integración entre distintas "*parcialidades*" lo constituye el *Primer Alzamiento* (1562), liderado por el *curaca* Juan Calcahquí –cacique de Tolombón–, quién reunirá bajo su mando regional a otras parcialidades, logrando detener la avanzada colonial, incluso durante la ofensiva indígena destruyen los poblados de Córdoba de Calchaquí (cercana a San Carlos, Salta), Londres (en el Valle de Hualfín, Catamarca) y Cañete (en Tucumán) (Lorandi et al. 1997: 238).
[42] Lorandi y Boixádos (1987-88: 344, 345), Lorandi et al. (1997: 231).
[43] Se trataba de un aventurero que logró, en un primer momento, confederar a numerosas parcialidades las que, finalmente, lo abandonan a su suerte (a excepción, entre otros, de los *malfines*) (Lorandi y Boixádos 1987-88: 385-386).
[44] Lorandi y Boixádos (1987-88).
[45] Lozano (1875: 236).
[46] "*Aunque en ocasiones Calchaquí se utilizase* [en las fuentes documentales] *con un sentido más amplio, dentro del área se distinguían varios grupos, identificados de tal manera que no sabemos si se trataba de unidades social y políticamente diferentes o, en algunos casos, de parcialidades incluidas en una unidad mayor* (...) [Tales como] *los luracataos, sichagastas, taquigastas, hualfingastas, amimanas, chuchagastas, tolombón, paciocas y colalaos entre los más importantes*" (Lorandi *et al.* 1997: 224).
[47] Lorandi *et al.* (1997: 224).
[48] En la década de 1560, "*fue capaz de destruir Córdoba de Calchaquí en el centro del valle, y confederándose con otros caciques locales consiguió que los españoles abandonaran Londres (en el oeste de Catamarca) y Cañete (en Tucumán). Con estas acciones detuvo durante más de dos décadas el poblamiento del noroeste y no solamente la colonización en el espacio físico y social sobre el que ejercía su autoridad directa*" (Lorandi 1997: 37).
[49] Lorandi *et al.* (1997: 229-230).
[50] Cano (2011: 211).
[51] Ataliva et al. (2010).

[52] Noli (2012: 29).
[53] Lizondo Borda (1941), citado por Gramajo de Martínez Moreno (1983: 779).
[54] Robledo (2002: 211; destacado en el original).
[55] Cruz (1997: 270).
[56] Lizondo Borda (1941: 48-49), citado por Cruz (1997: 259).
[57] Robledo (2002: 214).
[58] Noli (2012: 33).
[59] Carrizo (1937).
[60] Robledo (2002: 213).
[61] Cf. Schaposchnik (1997: 298).
[62] Robledo (1997: 213). Desde el punto de vista administrativo, el Partido de Chicligasta se hallaba hacia el sur de Ibatín incluyendo, entre otras, a las poblaciones *solcos*. Para Pedro Sotelo de Narváez, las actividades agrícolas de los originarios estaban vinculadas con sus estrategias en el manejo del agua: "*cogen de temporal, de regadío y en bañados*"; el mismo cronista destacaba la importancia que comienza a asignársele a los recursos madereros de la Selva Pedemontana y el Bosque Montano: "*Aquí se beneficia* […]*é saca de madera de cedro é nogales para todos los pueblos de la tierra, porque es muy abundante della* […] *Hay montañas de andes, nogales y cedros, las nueces muy encarceladas y más pequeñas que las de España*" (Sotelo de Narváez [1583] citado por Noli [2012: 37-38]). A la vez, en este Partido se organizaron los "*curatos indios*" de Chicligasta, Marapa y Ampata (Noli, 2012: 38).
[63] Noli (2007).
[64] Robledo (2007).
[65] Arenas, Manasse y Noli (2007).
[66] Cruz (1997: 259); Arenas *et al.* (2007: 22); Robledo (2007: 203).
[67] Cruz (1997, 2007); Noli (2003); Arenas *et al*. (2007); Robledo (2007: 202).
[68] Cruz (1997: 279).
[69] Cruz (1997: 282).
[70] Arenas, Manasse y Noli (2007: 23; destacado en el original).
[71] Otra de las formas de acceso al territorio tafinisto y su población fue por medio de dotes, es decir, la transferencia de hombres y tierras a mujeres hispanas que habrían de casarse: de hecho este fue uno de los orígenes del llamado "Potrero de Tafí" (cf. Robledo 2007).
[72] Noli (2012: 44).
[73] Archivo Histórico de Tucumán, Sección Administrativa, Vol. I, fojas 62r-69v, citado por Noli (2012: 48).
[74] Robledo (2002: 214).
[75] El *régimen de encomienda* fue una institución instaurada durante la Colonia para beneficiar a quienes brindaban servicios a la Corona. Con una larga vida en el Tucumán Colonial, por medio de la *encomienda* se distribuían las poblaciones originarias a los *encomenderos*, constituyendo uno de los factores más dramáticos e importantes que afectaron y disminuyeron las poblaciones indígenas.
[76] Rodríguez (2007: 80-81).
[77] Noli (2003).
[78] López de Albornoz y Bascary (1998).
[79] Rodríguez (2007: 82).

[80] Noli (2003: 349).
[81] Cruz (1997).
[82] Arenas, Manasse y Noli (2007: 24).
[83] Robledo (2007: 204-205).
[84] Robledo (1996).
[85] Babot y Hocsman (2007).
[86] Babot y Hocsman (2007).
[87] Rodríguez (2007: 71-72).
[88] Las citas textuales de la *Cédula Real* pertenecen a la transcripción de Isla (2009: 71-72).
[89] Sosa y Lenton (2010: 55, nota 7).
[90] Rodríguez (2007: 206).
[91] Hacia 1582 el Valle es registrado como parte de la jurisdicción de San Miguel e incluía a "*los indios de Choromoros*" (López, 1988); la ocupación colonial hacia el norte tuvo como fin contar con una nueva ruta (conocida como "*Camino del Perú*", "*Camino Real a las Juntas*" o "*Camino de los Choromoros*") que conectara La Toma (San Miguel de Tucumán) con Potosí y Lima, ante los conflictos no resueltos en el Valle Calchaquí; consecuentemente, se produce el asentamiento de españoles y la concesión de encomiendas de poblaciones nativas (López, 1988). Según López (1988), en los padrones de mediados de siglo XVII de originarios encomendados en este sector, ya no se releva a los "*choromoros*". Es posible que la temprana reducción a encomienda, la mortalidad por epidemias, los traslados y/o huidas, haya originado un registro desdibujado; además, por la naturaleza de las fuentes documentales, resulta complejo establecer su filiación étnica, la localización precisa de sus asentamientos y su trayectoria histórica previa a la intromisión hispana. Por otra parte, y tal como se desprende de las contribuciones de López, en los documentos se mencionan otras categorías complejas de discernir en términos identitarios.
[92] López (s/f: 3).
[93] Fandos (2007: 1).
[94] López de Albornoz y Bascary (1998).
[95] López (1988).
[96] López de Albornoz y Bascary (1998); Fandos (2007).
[97] Fandos (2007: 6).
[98] López de Albornoz y Bascary (1998), cf. Fandos (2007).
[99] López de Albornoz y Bascary (1998: 75).
[100] Se trata de un sistema de trabajo en el que cada grupo de indígenas aportaba a la Corona un número determinado de trabajadores durante varios meses del año. Con respecto a la *encomienda*, López de Albornoz y Bascary (1998) sostienen que las tareas realizadas estaban vinculadas a la ganadería y la agricultura, pero también a otras como desmontes, recolección, trabajo en la viña, curtiembres, carpintería, producción de tejidos, etc.; cuando analizan el trabajo de la población encomendada, postulan que, aparentemente, lo que el encomendero exigía como pago de tributo en forma de servicio personal era el trabajo agrícola (de manera compulsiva, pues existen denuncias que hacían estas labores contra su voluntad). Asimismo muchos *indios de tasa* eran empleados "*como mano de obra asalariada, especialmente en tareas relacionadas a la ganadería y el arreo que se efectuaban bajo* «*concierto*»", con un salario "concertado" por el encomendero y generalmente pagado en especies; en síntesis, el servicio personal en el Valle de

Choromoros parece involucrar otras tareas por las cuales recibían alguna forma de pago (López de Albornoz y Bascary 1998: 93).

[101] López de Albornoz y Bascary (1998: 89-90).

[102] López de Albornoz y Bascary (1998: 79-80).

[103] López de Albornoz y Bascary (1998: 83-86).

[104] Documento citado por López de Albornoz y Bascary (1998: 95).

[105] López de Albornoz y Bascary (1998: 91-92).

[106] Robledo (2002: 215).

[107] Rodríguez (2007: 117).

[108] Babot y Hocsman (2007: 225).

[109] Robledo (1996); Babot y Hocsman (2007).

[110] Documento del año 1843 citado por Babot y Hocsman (2007: 232).

[111] Arenas et al. (2007: 29-30); cf. Arenas y Chiappe Sánchez (2007).

[112] Cf. Bolsi y Pucci (1997); Campi (2000).

[113] Arenas (2003).

[114] Isla (2009: 73). Destacamos ya que la *Cédula Real* constituye un documento emblemático tanto para la CIAV como para la CIQ. Dada su relevancia, a continuación abordamos algunos aspectos del documento que posibilitan dimensionar su importancia. En primer lugar, se trata de un *título de merced real*, categoría colonial que designaba a un documento por el cual la máxima autoridad de la Colonia (es decir, el rey), por intermedio de las autoridades locales, concedía parte de un territorio –principalmente– a un particular. De la lectura del documento se desprende que los hitos topográficos y localidades que enuncia (Amaicha, Tiopunco, Bañado de Quilmes, Encalilla, Cerro San Francisco, entre otros), aún se conservan en el territorio que históricamente habitaron, entre otros, *quilmes* y *amaichas*. Incluso la localización del "*algarrobo tallado*", en la CB "*El Paso*", coincide con el lugar que, comuneros y comuneras, sostienen categóricamente que siempre estuvo, y que –según Sosa y Lenton (2010: 62)– se conservó *in situ* hasta la década de 1940. Actualmente la corteza del "*algarrobo tallado*" se encuentra depositada en el Museo Histórico Provincial Casa Natal de Nicolás Avellaneda (en la Capital tucumana). Por otra parte, el documento es explícito y contundente al expresar que: "*dejen venir a los indios que se les encomendaron por el referido tiempo de 10 años para que instruidos volviesen todos a sus casas como dueños legítimos de aquellas tierras para que la posean ellos y sus descendientes y así firmamos esta acta de posesión real en el referido paraje de Encalilla*…". En este caso, entonces, no se trata de una cesión sino de un reconocimiento de un territorio indígena preexistente; en otras palabras: la Corona española admite la ocupación ancestral y tradicional del territorio contemplado en el documento. En segundo lugar, y vinculada con la consideración anterior, la *Cédula Real* constituye un verdadero "*título indígena*" (Nieva, 2005) que, además, fue reconocido por el flamante Estado argentino en dos oportunidades durante el siglo XIX (documento certificado en 1853 y protocolizado en 1892); y, finalmente, cabe destacar que "*esta clase de documentos siguen teniendo validez en el mismo sentido que otros tratados y* '*pactos preexistentes*' *firmados entre estados coloniales y pueblos originarios, y por lo tanto siguen siendo fuente de derechos y obligaciones para sus sucesores*" (Sosa y Lenton, 2010: 68, siguiendo a Briones y Carrasco, 2000).

[115] Medina (2010: 93).

[116] Comunero, CB "*La Ovejería*", julio de 2012 (*CT-CIDPVT*).

[117] Arenas et al. (2007: 31), ver también Racedo (1988).

[118] Comunero, CB “La Ovejería”, julio de 2012 (*CT-CIDPVT*).
[119] Comunero, El Rodeo, CIPDVT, julio 2012 (*CT-CIPDVT*).
[120] Comunero, CICV, 04/04/2012 (*CT-CICV*).
[121] Comunero, CICV, 04/04/2012 (*CT-CICV*).
[122] Como ya destacamos, una vez que el “Potrero de Tafí” es reorganizado en siete potreros (La Angostura, El Rincón, Carapunco, Río Blanco, Infiernillo, Los Cardones y La Ciénaga) se reconfigura todo el espacio vallista. Los nombres de los ex siete potreros remiten a sectores del Valle que aún conservan la toponimia y, además, hasta ya avanzado el siglo XX perduraron como estancias sin grandes modificaciones respecto a las actividades agro-pecuarios y sus relaciones con las familias vallistas –tal como describimos anteriormente–, en todo caso, cambiaron de dueños/as por herencia, etc. Las estancias pertenecieron, en líneas generales, a las familias: Frías Silva (El Mollar), Zavaleta (El Churqui), Esteves (Las Tacanas), Terán (La Ciénaga), Frías Silva (Las Carreras) y Chenault (Los Cuartos). Durante los últimos 70 años, las estancias fueron fraccionando para la venta (por ejemplo, para la construcción de segundas viviendas o residencias de vacaciones). En el caso de la estancia El Mollar fue entregada a la provincia en pago de deudas con el fisco, en 1973. Actualmente funcionan como unidades de producción agro-ganaderas –y como sociedades anónimas– la estancia El Churqui y Las Carreras (esta última abrió un hotel para turismo rural, igual que los cascos de Las Tacanas y Los Cuartos).
[123] Comunera, Iltico, CISY, 12/11/2012 (*CT-CISY*).
[124] *CT-CIMM*.
[125] Isla (2009: 74).
[126] Carrizo (1937: 245).
[127] Medina (2010: 82-84).
[128] Isla (2009: 75).

4. EL PRESENTE DE LAS PRÁCTICAS Y SABERES ANCESTRALES (I). PRODUCIENDO, RECOLECTANDO Y CREANDO TERRITORIOS

Anteriormente presentamos tanto los antecedentes de la ocupación "*ancestral*" y de los "*mayores*" en los territorios –según las *etnocategorías* de las familias comuneras– como así también las microrregiones donde actualmente se encuentran las Comunidades Indígenas (CI), es decir, en:

- *Oriente de las Sierras del Aconquija*: **CI Solco Yampa**.
- *Cuenca Tapia-Trancas*: **CI del Pueblo de Tolombon**, **Comunidad Indio Colalao**, **CI Los Chuschagasta** y **CI Potrero Rodeo Grande.**
- *Cumbres Calchaquíes - Sierras Centrales*: **CI Mala-Mala, CI Diaguita de Amfama**, **CI Diaguita Calchaquí Chasquivil** y **CI El Nogalito**.
- *Valle de Tafí*: **CI del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí**, **CI Casas Viejas**, **CI La Angostura**, **CI Diaguita El Mollar** y **CI Pueblo Diaguita Kalchakí del Ayllu El Rincón**.
- *Valle de Yocavil*: **CI de Amaicha del Valle** y **Comunidad India Quilmes**.

A los fines de exponer las particularidades de cada CI,[1] a continuación abordamos algunos aspectos esenciales del desarrollo familiar y comunitario referidos al manejo de los recursos naturales por parte de hombres y mujeres de cada jurisdicción y que remiten a conocimientos empíricos referidos a:

- El manejo de los recursos acuíferos, lo que implica el reconocimiento de los cursos permanentes y estacionales, vegas y bofedales, ubicación de cada ojo de agua y vertiente, etc.

- La localización de canteras de minerales (por ejemplo, arcillas) y rocas para ser empleados en una diversidad de artefactos y construcciones.

- La distribución, manejo y época de recolección de las distintas especies vegetales para la: alimentación (tanto de las familias comuneras como de la hacienda); construcción (de hogares, espacios comunitarios, obras colectivas –caminos, acequias, etc.–, de los puestos y corrales, etc.); *medicina ancestral*; calefacción de los hogares; cocina; y confección de una serie de artefactos, útiles e implementos empleados cotidianamente en las CI .

Es decir, ante ciertas lecturas de las CI como conformadas por hombres y mujeres que explotan de manera azarosa, irracional y sin control los recursos de su entorno y que, además, los territorios brindan “naturalmente” –y al alcance de las manos– lo que requieren las familias, contraponemos las prácticas y saberes específicos acerca de una multiplicidad de temas vitales para el desarrollo familiar y comunitario (la dinámica y movilidad hacia el interior de las jurisdicciones y las relaciones inter-comunitarias; los períodos del año para recolectar ciertas plantas en función del rol que cumplirán –para la construcción, alimento de la hacienda y de las mismas familias, para la salud, etc.–, etc.). Por otro lado, comuneras y comuneros exponen también sus interpretaciones referidas al “*mundo de lo sagrado*” y que tienen anclaje material en sitios y lugares puntuales.

Una última consideración: aunque existen prácticas y saberes que se reproducen en los distintos territorios (por supuesto, con particularidades según cada microrregión), a medida que abordamos cada CI parecería que reiteramos algunos aspectos ya tratados anteriormente (por ejemplo, lo referido a lo ganadero, a sus *etnocategorías*, etc.); sin embargo, y dada la importancia de las prácticas agro-ganaderas para el desarrollo familiar y comunitario, exponemos recurrentemente la dinámica, movilidad y manejo de los recursos por parte de las Comunidades.

En todos los territorios comunitarios se advierten *etnocategorías* que jalonan el tiempo y el espacio social. Anteriormente referimos a “*ancestral*” y “*mayores*”, términos con los que remiten a los orígenes del poblamiento, a las pretéritas evidencias, a las “*pircas*” que conforman corrales y viviendas de los “*antiguos*” y de los “*abuelos*”, en definitiva, a la continuidad milenaria o centenaria en sus territorios, reconociéndose descendientes de los “*ancestros*” y los “*mayores*”. Ahora bien, otras categorías también marcan profundamente la vida económica y productiva de las familias indígenas. En este sentido, comuneras y comuneros caracterizan el territorio con términos que remiten a la distribución de los recursos botánicos: “*monte*” y “*campo*”. Estas *etnocategorías* refieren, por un lado, a los sectores boscosos y con vegetación arbustiva y arbórea, esenciales para la hacienda dado que en el “*monte*” los animales se encuentran durante gran parte del año (pues crecen allí especies perennes que aportan nutrientes de manera permanente), pasteando libre. El “*monte*” aporta sombra y agua durante el verano y protege a los animales de las bajas temperaturas durante el invierno.

El “*campo*” –o espacios abiertos sin vegetación arbustiva ni arbórea– es empleado principalmente en la estación cálida; allí se encuentran las pasturas que requiere la hacienda; los sectores de “*campo*” se localizan, esencialmente, en las partes altas de las jurisdicciones. En algunas CI, emplean las categorías “*alto*” y “*bajo*” y que, además de la evidente espacialidad a la que remiten,[2] conceptualizan la dinámica ganadera en las jurisdicciones; en otras comunidades, a veces la categoría “*cerro*” es empleada como sinónimo de “*campo*”[3] o de “*monte*”, según las características fitogeográficas particulares del territorio.

El *Bosque* –o “*monte*” en clave comunitaria– es ampliamente empleado por las familias indígenas de todas las CI. Las especies autóctonas que alberga se comportan como recursos vitales para las construcciones de los hogares comuneros, puestos, corrales, mobiliario, etc. (en el caso de las maderas como sauce criollo, nogal, siempre-verde, cedro, lapacho, laurel, cebil, entre otros) y para el ganado (pasturas y forrajeras naturales). El “*monte*” brinda, además, frutos silvestres, plantas aromáticas y la base de la *medicina ancestral*, todos recursos importantísimos para la dieta y la salud de las familias comuneras (por ejemplo, poleo, cedrón, menta, yerba buena, arca yuyo, carqueja, molle, entre otras).

Asimismo, las familias comuneras distinguen entre “*ganado mayor*” y “*menor*”; al primer grupo pertenecen los animales de mayor porte como vacas, toros, caballos, yeguas y mulas; al segundo, las cabras y ovejas; las llamas (*Lama glama*) no son conceptualizadas en ninguna de estas categorías en los dos casos relevados (en la **CI del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí**). A la vez, el tipo de hacienda y la disponibilidad de los recursos marcará la dinámica en los territorios: el “*ganado menor*” se encuentra pasteando en torno a los hogares comuneros o bien son desplazados estacionalmente; en cambio, el “*mayor*” –también libre– pastea a mayor distancia de las residencias y puestos, a horas o días de “*distancia*”. El trabajo cotidiano con las cabras y ovejas que pacen alrededor del “*domicilio*”, conlleva la apertura de los corrales, el control sanitario diario y la búsqueda del “*ganado menor*” que no retornó a pernoctar. Estas “*residencias y puestos de año redondo*” concentran las actividades diarias y permanentes de las familias, es allí donde tienen sus corrales, sus “*cercos de cultivos*” y pequeñas chacras, como así también otros animales (porcinos, aves de corral, etc.).

Con respecto al “*ganado mayor*” que se encuentra pasteando libre en el “*campo*” y en el “*monte*”, es trasladado para las “*yerras*” durante el verano;

también las vacas son arriadas a los hogares para ser ordeñadas (por ejemplo, en enero-febrero); sin embargo, al menos una vez por semana algún miembro de la familia (sin distinción de sexo ni de edad, aunque mayores de 12 años, aproximadamente) se desplaza hacia el "*campo*" y el "*monte*" donde se encuentra el "*ganado mayor*" para llevarles sal, controlar su estado sanitario y observar a los recién paridos.

En general, las familias emplean simultáneamente distintos sectores, es decir, el "*monte*" y el "*campo*", el "*bajo*" y el "*alto*", dado que mientras algunos –por ejemplo, los vacunos– están pasteando en un lugar, los yeguarizos se encuentran en otros.

Esencialmente las familias se desprenden de los animales de dos maneras: por un lado, cuando recurren a la venta informal a otras familias –o a visitantes– y, por otro, cuando abastecen a los comercios –o pequeñas carnicerías– que se encuentran en la jurisdicción o muy cerca de ésta. Por supuesto que para las familias exclusivamente dedicadas a la ganadería, la hacienda es fundamental para la economía doméstica y en el caso de la mayoría de los hogares constituye un aspecto clave vinculado al autoconsumo (por ejemplo, para preparar *charqui* que emplean para la gastronomía tradicional –locro, empanadas, etc.).[4]

Las investigaciones etnográficas en distintos contextos definen, básicamente, tres formas de producción pastoril: la *sedentaria* (estrategia "*que mantiene el ganado cerca de las granjas o aldeas durante todo el año*"), la *estacional* o *transhumante* (estacionalmente se genera un movimiento "*de animales y personas entre diferentes sectores del ambiente*"), y la *nomádica* (estrategia en la que "*el ganado es movido constantemente en busca de pasturas*");[5] tal como se registra en distintas ecozonas con marcadas diferencias altitudinales, "*el patrón estacional vertical es característico de los pastores andinos y de otros grupos que habitan en sistemas de montaña*".[6] En efecto, en casi todos los territorios relevamos tanto "*residencias y puestos de año redondo*" (o permanentes y que remiten a una estrategia *sedentaria*) como "*residencias y puestos estacionales*" (estrategia *estacional*). En el segundo caso, es decir, aquellas familias dedicadas casi exclusivamente a las actividades ganaderas –aunque el "*puesteo*" estacional disminuyó notablemente en los últimos 50 años–, además de disponer de las dos (o tres) residencias estacionales, también pueden contar con otra en sectores semi-urbanos o urbanos (por ejemplo, en Amaicha del

Valle, Tafí del Valle, etc.), la que no necesariamente se localiza en el propio territorio comunitario.

Algunas familias que residen en el "*domicilio principal*" –o en "*residencias y puestos de año redondo*"– también disponen de "*puestos*" en los sectores altos de las jurisdicciones, aún cuando ya no trasladen el ganado como en el pasado. Decisiones familiares, presiones externas antes de organizarse como CI, otras instancias económicas ponderadas como más convenientes, etc., podrían haber incidido –en algunos casos– a un mayor *sedentarismo* pastoril.[7]

Existe otra categoría que también remite a la movilidad: los "*reales*". Se trata de "*paraderos*" o "*refugios*" empleados, hasta hace unas décadas atrás, para el tráfico caravanero (realizado, principalmente, con mulas) y en la actualidad como "*lugar donde parar, descansar y hacer noche*".[8] Estos "*reales*" se encuentran en los sectores altos de las jurisdicciones, en pequeñas quebradas, en laderas con cuevas y aleros, o bien, se aprovechaba ciertas formaciones rocosas adosando, generalmente, una "*pirca"* seca.

Una última consideración antes de ingresar a cada microrregión: algunas actividades ganaderas conllevan necesariamente la participación comunitaria. En todas las CI de Tucumán –y en la de **Solco Yampa** (**CISY**) hasta el año 2000– existen instancias colectivas claves que remiten al presente ganadero y a la solidaridad familiar. Así, las "*juntadas*" –es decir, cuando los comuneros se desplazan por el territorio en busca del "*ganado mayor*"– y las "*yerras*" o "*marcadas*" (con un hierro caliente), como así también las "*señaladas*" del "*ganado menor*" (se *señalan* las orejas de cabras y ovejas) y de los camélidos que se realizan en los corrales familiares –entre los meses de febrero y junio–, implican la colaboración de numerosas familias.

Son de tal relevancia en todas las Comunidades, que el testimonio de una puestera de la **CI del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí** (**CIPDVT**), nos ayuda a dimensionarlas: "*En la* '*yerra*' *vienen muchos. Este verano* [del 2012] *hemos tenido la* '*yerra*' *pero nos tocó un día duro, frío… lloviendo. En febrero, es casi a fines de febrero* [o] *los primeros días de marzo. Vienen chicas que son sobrinas mías, ellas me apoyan mucho* (…) *Después tengo de ahí de la zona esa de El Remate que vienen muchachos y gente y ya algunos que le avisan de la* '*yerra*' *allá y vienen mujeres y ellas nos ayudan a hacer las empanadas… se hace locro y se hace*

muchísimo asado porque carneo corderos para hacer el asado. Y los que quedan al último me ayudan mucho, yo le doy a cada uno un pedacito de carne para que lleven para su casa porque me han ayudado. Y se trae mucho vino, algunos cantan con la caja. Ahí nomás logramos vacunar, y ahí no más logramos hacer la '*yerra*'*, marcar* (…) *Y yo lo que les hago para todos para que tomen y* [les] *encanta el* '*yerbeado*' [o '*yerbiao*'], *yo lo hago muy distinto, yo tengo una pava grande como de cinco litros, y la hago hervir al agua y ahí le hecho la muña, el anís, la chachacoma que es del* '*cerro*' [también] *poposa y le pongo la peperina cuando la tengo porque esa es de Santa María y de ahí le echo el alcohol, ahí no más le pongo el alcohol al mate, y al mate lo hago porque tengo un jarro así de un litro, lo cargo como con medio kilo de yerba al mate y le pongo la bombilla y todo y lo cargo al mate, bien cargado, después le echo al mate el alcohol y de ahí agua con todos los ingredientes que tiene… enseguida no más empiezan con los dichos… Hay varios jóvenes que se dedican a venir a* '*pialar*'*… Y hay otros que también tienen corrales ahí abajo y ahí hacen la* '*yerra*' *también ellos para la vacunada*…".[9]

Comuneras y comuneros no solamente comparten espacios de pastoreo hacia el interior de sus territorios y fuera de él –y con otras familias de las CI vecinas–, ya que el "*mundo ganadero*" interpela al trabajo inter e intra-familiar (y también intra-comunitario), dado que ciertas actividades conllevan la participación colectiva: la familia que realiza la "*yerra*" recibe la colaboración de otros comuneros para arriar los animales y, una vez en los corrales, "*señalarlos*".

La preparación de esta ceremonia ganadera se inicia unas semanas antes, cuando: se recolecta la leña que se empleará para cocinar; se acondicionan los corrales (se los "limpia", se cambian los alambrados o se los refacciona, se remontan las "*pircas*", se arreglan sus entradas, etc.); se compran, transportan y almacenan mercaderías y bebidas; se eligen los animales a carnear; se gestionan y adquieren las vacunas, entre otras actividades. Durante el transcurso de la jornada (o de más tiempo), se sirven comidas y bebidas mientras se trabaja intensamente en los corrales "*marcando*" o "*señalando*", vacunando, descornando, castrando, etc.; asisten los músicos locales, comuneros y comuneras de otras CI vecinas como así también quienes residen en la Capital tucumana o en otras provincias, por lo que las familias que organizan las "*juntadas*" o "*corridas*" y las "*yerras*" y "*señaladas*" generan previamente un "*fondo ceremonial*"[10] para sustentar estos importantes espacios de sociabilidad inter e intracomunitarios.

Tales instancias identitarias, sin embargo, están disminuyendo en asiduidad (es decir, las familias comuneras –en muchos casos– las realizan cada dos años), como resultado de una menor actividad pecuaria con relación a las décadas pasadas, aspecto que podría ser revertido –según las evaluaciones de las propias familias– con políticas públicas de incentivo ganadero para las CI, mayor facilidad de acceso al riego en los "*cercos*", a vacunas y asesoramiento veterinario y, también, con producciones agrícolas de forrajeras de mejor calidad y rendimiento.

Una última consideración: en todas las CI registramos muchas familias que, aunque no dedicadas a las actividades pecuarias en el presente, poseen algunos animales (dos o tres vacas, unas pocas ovejas, etc.) que serán vendidos ante situaciones de emergencia en la que requieren dinero (enfermedad de algún familiar, viajes de urgencia, etc.), por lo que la tenencia de animales implica disponer de una "*reserva*" que será empleada ante eventualidades, o bien, como reflexiona un comunero –también de la **CIPDVT**– *"tener un ternero es tener un cheque en blanco*".[11] En otros casos: "*Según la necesidad de cada familia, quizás tiene necesidad de un animal, digamos que cría no más para solventarse, mantener la familia…*", como destaca un comunero de la **CI Los Chuschagasta**,[12] refiriendo con ello a la importancia de contar siempre con animales.

Con relación a las prácticas agrícolas, las familias continúan empleando el "*arado de tiro*" (tracción a sangre con caballos, bueyes, etc.), ya que solo algunas de ellas pueden acceder a los servicios de un tractor. Gran porcentaje de la producción agrícola está destinada, fundamentalmente, al mercado interno (a la venta entre familias comuneras), autoconsumo y alimento para los animales. En general, las producciones están restringidas por: la cantidad de hectáreas destinadas a la agricultura, las características topográficas de los sectores de cultivo en cada jurisdicción, los recursos hídricos disponibles para el riego, la capacidad familiar para trabajar en los "*cercos*" (y, en algunos casos, contratar a otros para la siembra, cosecha, desmalezamiento, etc.), entre los factores más importantes; si a éstas sumamos las restricciones impuestas por terceros, no comuneros y/o "*terratenientes*" y que involucran también a las prácticas pecuarias (con cierres a sectores de "*campo*" y "*monte*" que siempre estuvieron abiertos, sin cercos de alambre, etc.), podremos ponderar las dificultades de muchas familias con respecto a la economía doméstica y comunitaria.

Dado que el ganado pastea libre, los espacios de cultivos se encuentran cercados, empleando para ello postes y alambres, ramas secas y "*cerco vivo*", es decir, plantas –preferentemente con espinas y perennes– que colocan para evitar el paso de los animales a las que suman también ramas secas, troncos, etc.; para las huertas también emplean tablas de madera (incluso de cardón), cañas y alambre (principalmente por las aves de corral que también se encuentran libres).

Finalmente, todas las CI emplean los recursos –en mayor o menor medida y dependiendo de su localización específica– de las *Yungas* y de la provincia *Altoandina*. Anteriormente señalamos que, en la primera, se distinguen tres pisos ecológicos: la *Selva Pedemontana* (hasta los 400-700 msnm), el *Bosque Montano Inferior* (entre los 400-700 y 1700 msnm) y el *Bosque Montano Superior* (por encima del anterior y hasta los 3000 msnm); superando los 3000 msnm, se encuentra el *Pastizal de Altura* (provincia *Altoandina*).[13] En todo caso, lo que nos interesa enfatizar es la capacidad de hombres y mujeres de las CI para desplazarse por distintos pisos ecológicos (desde la llanura tucumana –a los 400-500 msnm, aproximadamente– hasta las altas cumbres de la provincia –en algunas localizaciones específicas, por encima de los 3500 msnm).

En las CI de los valles de Yocavil y de Tafí, en las Cumbres Calchaquíes - Sierras Centrales, en la Cuenca Tapia-Trancas y en el Oriente de las Sierras del Aconquija, las diferencias altitudinales, de vegetación, pedológicas y de disponibilidad hídrica, son variables que configuraron una dinámica agrícola, pastoril y de ocupación propia hacia el interior de cada jurisdicción, donde las actividades agro-ganaderas y de recolección se desenvuelven según estrategias familiares específicas. Exponemos a continuación, en función de las cinco microrregiones descriptas, las CI de la provincia de Tucumán.

Oriente de las Sierras del Aconquija: Solco Yampa

Iniciamos el recorrido por las prácticas y saberes comunitarios en el *Oriente de las Sierras del Aconquija*, en la **CI Solco Yampa** (**CISY**). Las familias residen en los sectores semi-urbanos de Iltico, Piedra Grande y El Molino, que se encuentran en la *Selva Pedemontana*, y también en dicho piso es donde trabajan –comuneras y comuneros– bajo precarias relaciones de dependencia en las fincas agrícolas privadas. En este sector y, particularmente, en el *Bosque Montano Inferior*, desarrollaron en el pasado reciente –hasta fines del siglo XX–, y

actualmente en menor medida, una parte importante de sus actividades pecuarias con ganado vacuno, yeguarizo y caballar. A diferencia de otras CI, donde la hacienda está conformada por "*ganado menor*" y "*mayor*", en la **CISY** priorizan este último, ya que las ovejas y cabras son afectadas por los "*bichos*", refiriendo con ello a las infecciones en la hacienda "*menor*", en especial durante primavera-verano, por lo que optaron por el "*ganado mayor*", aunque en el pasado, cuando los sectores altos del territorio eran empleados asiduamente –evidencia de ello son los puestos y corrales históricos– contaban también con "*ganado menor*".

El *Bosque Montano Inferior* y la parte baja del *Bosque Montano Superior* (es decir, entre los 1700 y 2100 msnm), constituye el sector de las *Yungas* con mayor empleo en el pasado reciente y en la actualidad por parte de la **CISY**. En efecto, las residencias y corrales se encontraban en esta franja altitudinal: "*Nosotros sembrábamos maíz, zapallo, arveja, todas esas cositas… Con el maíz hacíamos locro, las tortillas de maíz… Cuando llegaba la primavera carneábamos y hacíamos charqui y colgábamos ya para el verano… Los pollos y los pavos criábamos con el maíz, poníamos mucho* [maíz]*, era un cerco grande que poníamos para sembrar. Teníamos como 40 vacas, mucho teníamos y de eso vivíamos nosotros… Bajábamos a llevar mercadería… a veces te agarraban las tormentas en el camino, se venía la crecida y no teníamos tiempo para llegar a la casa. Teníamos vacas, caballos, ovejas, pavos, gallinas. Ovejas tenía como 100. Ya al tiempo de agosto, septiembre, vuelven solitos los animales, ya en esos tiempos que empiezan a tener crías, parían varios y de ahí agarrábamos nosotros y las traíamos arriándolas a las vacas. Desde las cuatro de la tarde empezábamos a atar los terneros, las vacas y al otro día levantarse otra vez a sacar la leche… Me acuerdo todas las mañanas… sacábamos leche y teníamos tachos grandes de leche y después ya empezábamos a hacer las cuajadas, los quesos, quesillos, a veces cuando el verano iba gente de turismo le vendíamos…*".[14]

La cita anterior refleja de manera contundente el empleo del territorio con anterioridad al gran incendio del año 2000 que afectó gravemente a las familias de la jurisdicción y también revela aspectos del uso actual. Por un lado, la comunera refiere a la economía doméstica: tanto las actividades agrícolas como pecuarias siempre estuvieron destinadas al autoconsumo familiar. El ganado vacuno y los animales de granja (aves de corral, etc.), aportaban leche, carne y huevos, y permitía la elaboración de subproductos como quesos y quesillos y, particularmente, de *charqui* –de carne de vaca y cordero–, posibilitando disponer

de carne durante todo el año. Se comercializaba ganado en pie, como así también los derivados lácteos mencionados. El pastoreo en el territorio era complementado con producciones agrícolas destinadas a los animales y al consumo familiar: en los cercos se sembraba maíz, cucurbitáceas y hortalizas en general. Como mencionamos anteriormente, conservan sus prácticas de molienda –tanto en territorio como en los sectores semi-urbanos donde residen de manera permanente en el presente–, principalmente del maíz. A la vez, y al tratarse de morteros y *conanas* líticas, en las casas arrasadas por el incendio se conservan estos artefactos y actualmente continúan siendo utilizados por quienes semanalmente retornan al territorio (se trata de artefactos prehispánicos y del tiempo de los "*abuelos*"). Una comunera recordaba "*teníamos un mortero grandote nosotros ahí* [en su vivienda en Los Yampa]*. Al* '*charqui*' *lo molíamos y ahí se quebrajeaba, pero primero había que tostarlo para que quede durito, y eso cocinaba la abuela*".[15]

Es importante destacar la dinámica ganadera durante gran parte del siglo XX en este territorio: hacia los meses de agosto-septiembre el "*ganado mayor*" retornaba hacia los corrales; los animales se encontraban pastando en los sectores más bajos, protegiéndose de las bajas temperaturas; es decir, en el piso correspondiente al *Bosque Montano Inferior*. Cuando las temperaturas aumentaban (cerca de primavera), los animales ascendían. En cambio, el "*ganado menor*" se hallaba siempre cerca de las residencias familiares, dado que estos funcionaban como "*puestos de año redondo*", esto es, las cabras y ovejas durante todo el año se encontraban en la franja inferior del *Bosque Montano Superior.* En todo caso, y a diferencia de las CI que abordamos a continuación, en la **CISY** la actividad pecuaria tradicional tiene serias limitaciones.

En dicha Comunidad, tanto el "*campo*" como el "*monte*", además de brindar los recursos esenciales para los animales, también aportan alimentos para las familias comuneras. Allí recolectan una variedad importante de frutos (por ejemplo, membrillo, durazno, manzana, pera, níspero, papaya, arrayán, etc.), efectúan la caza no deportiva (por ejemplo, de corzuelas, pavas y chanchos del monte, etc.) y, principalmente en los sectores altos –pero en toda la jurisdicción también– se encuentran las plantas para la *medicina ancestral* (por ejemplo, yareta –por encima de los 3500 msnm–, chachacoma, muña-muña, arca yuyo, entre otras, empleadas por las familias).

Cuenca Tapia-Trancas: Potrero Rodeo Grande, Indio Colalao, Los Chuschagasta y Pueblo de Tolombon

En la *Cuenca Tapia-Trancas* (CT-T) las familias de las **CI Potrero Rodeo Grande**, **CI Los Chuschagasta**, **CI del Pueblo de Tolombon** y **Comunidad Indio Colalao**, exponen cotidianamente sus actividades agrícolas y ganaderas desplegadas desde el fondo de la cuenca (con vegetación típica de provincia *Chaqueña*) hasta las partes altas de cada territorio, incluyendo los distintos pisos de las *Yungas*. En estos paisajes altamente contrastantes las familias fueron configurando los espacios de producción agrícola y ocupación en función de la accesibilidad a los recursos acuíferos (para el consumo familiar y para el riego de los cercos y chacras) y los sectores planos (o de escasa pendiente) y pequeñas mesetas para los cercos agrícolas.

Así, entre los principales cultivos de la **CI Los Chuschagasta** (**CILC**), se encuentran la alfalfa, cebolla, lechuga, remolacha, maíz, tomate, chaucha y zapallo. La "*alfa*" y el maíz son muy importantes para las familias, ya que están destinados al ganado vacuno, los caballos y mulas, y también para los animales de granja (cerdos, gallinas, pavos, etc.). Dadas las características accidentadas del territorio, los espacios de siembra son reducidos y discontinuos; a la vez, y en función de un uso racional de los sectores destinados a los cultivos, está profundamente internalizado el concepto de rotación para que "*la tierra descanse*", como sostiene un productor.[16]

Hacia el interior del territorio de la **CILC**, y debido a sus características topográficas (serranías con marcadas pendientes, quebradas abruptas, sectores con claras diferencias hídricas conforme a su distancia relativa respecto a los cursos de agua permanentes y temporarios, etc.), las producciones agrícolas son diferentes. Así, por ejemplo, las familias de La Higuera (entre los 950-1000 msnm), sector localizado en la parte "*baja*" –o en "*el bajo*"– del territorio, disponen de mayores posibilidades para acceder a los recursos hídricos, como así también a tecnología (tractores, vehículos para el traslado de la producción, etc.) y a los caminos. De hecho, las familias que se localizan en "*el bajo*", se encuentran empadronadas y acceden al agua en función de los impuestos que pagan. Diferente es la situación en "*el alto*" (por ejemplo, en El Chorro y Ñorco) donde las familias se localizan distantes de los recursos hídricos y no están empadronadas, por lo que carecen de riego y, por ende, sus posibilidades productivas están

sujetas al aporte de las lluvias (además que el empleo de tractores es inviable por la imposibilidad de acceso a las partes "*altas*" del territorio).

Sin embargo, conceptualizan las producciones en función de su origen: "*en la zona de La Higuera ponen chauchas, digamos, y si no la 'curan*' *no se va a dar, en cambio aquí* [en Ñorco]*, todavía, sin* '*curarla*' *se da*",[17] refiriendo con ello a los condicionamientos ecológicos del territorio y la percepción comunera (donde la calidad de lo producido prevalece ante lo cuantitativo). En general, los espacios para el cultivo están restringidos y acotados a un máximo de 4 o 5 hectáreas. Además de los cercos localizados en las proximidades de las residencias de La Higuera y Chuscha, las actividades agrícolas se concentran –principalmente– por encima de los 1300 msnm y entre los valles intermontanos que se encuentran entre los 1300-1350 y 1500 msnm y las pequeñas mesadas.

El "*ganado mayor*" –y en palabras del mismo Cacique de la **CILC**– "*se retira más, se van lejos a comer... Se los baja cuando se los necesita… Por ejemplo hay que ir a buscarlo* '*al alto*'*, como decimos nosotros, se lo baja tres días, dos días, un día. Y la vaca es lo mismo, se la baja cuando la necesitamos, en enero y febrero para hacer los quesos. No es como el* '*ganado menor' que lo tenés que ver todos los días. Si no los ves un día, te preocupas...*";[18] en este último caso, algún miembro de la familia se desplaza por el territorio a buscar las ovejas o cabras que no retornaron a los corrales.[19] Unas pocas familias tienen un máximo de unas 50 cabezas de "*ganado menor*"; otras, hasta 9 o 10 ovejas o cabras (y de "*ganado mayor*" unas 4 o 5 vacas, 2 o 3 caballos, etc.). Anualmente las familias que poseen más hacienda llegan a vender hasta 9 o 10 animales; a diferencia de las que tienen menos, las que venderán no más de 3 o 4 corderos. Se trata, entonces, de "*residencias y puestos de año redondo*", donde el trabajo cotidiano con las cabras y ovejas que pacen alrededor de los corrales concentran las actividades diarias y permanentes de comuneras y comuneros, también es allí donde tienen sus "*cercos*" de cultivos y pequeñas chacras.

Hombres y mujeres de la **CILC** tienen profundamente internalizados los saberes para producir tanto derivados gastronómicos (quesos y quesillos de vacas y cabras), como artesanías textiles (elaboran peleros, sobrepeleros, tapices, colchas, mantas, alforjas, abrigos, guantes, medias, etc.) y de cuero (riendas, lazos, cintos, cinchas, "*caracantinas*" –se trata de un protector de cuero que cubre la cintura y las piernas– aperos, guardamontes, partes de monturas, etc.).

Fabrican telares "*grandes*" para producir ponchos, frazadas y tapices, y "*chicos*" para los peleros. Si bien está extendido el uso de tinturas artificiales, aún emplean tintes naturales, tal como lo señala una comunera: "*aquí tenemos el nogal* (…) *se hace hervir las hojas de la planta en un tacho con agua, luego se larga el hilado y se deja que tome su color*", que es marrón, color recurrentemente empleado para los peleros que confeccionan.[20] Con relación a las artesanías en cuero, "*del vacuno también se hacen lazos, riendas, un montón de trabajos se hacen… todo lo que es de utilidad se utiliza, la carne, el cuero, tanto de la cabra como de la vaca, por eso necesita la gente aquí, cría…*".[21] Como en el caso de los teñidos para los textiles, continúan empleando otros recursos del territorio pero, esta vez, para curtir los cueros: la corteza de cebil es ampliamente empleada. Estas producciones están destinadas al consumo de las familias y a la venta por encargo o, en unos pocos casos, trasladan sus artesanías hacia Trancas y San Pedro de Colalao, donde las integran al circuito turístico.

Las familias de la **CILC** mantienen estrechos lazos con familias de las otras Comunidades de la Cuenca Tapia-Trancas como así también con la del Valle de Yocavil, uniendo ambas vertientes de las Cumbres Calchaquíes por medio del "paso de Hualinchay".[22]

También localizada en el Valle de Choromoro, la **CI del Pueblo de Tolombon** (**CIPT**) está conformada por seis Comunidades de Base (CB), las que están estrechamente vinculadas entre sí y tienen características propias en función de su localización específica en el territorio y su relación con los cursos de agua permanentes y temporarios (por ejemplo, Las Criollas, Gonzalo, Basurco-Rearte, Tacanas, Hualinchay, etc.), los que aportan el recurso hídrico para las actividades ganaderas y agrícolas (y también para el consumo de las familias).

Los *tolombones* llevan adelante sus actividades productivas en los tres pisos ecológicos de la provincia de las *Yungas* (es decir, hasta los 3000 msnm); por encima de dicha altura, el *Pastizal de Altura* (provincia *Altoandina*) se comporta como el espacio de pastoreo de dicha CI e interacción con otras vecinas. La población y las actividades agrícolas se concentran en el *Bosque Montano Inferior* y *Superior*; asimismo, la diversidad de especies vegetales autóctonas –tanto las pasturas como las maderas– constituyen recursos importantes para la hacienda y la construcción (por ejemplo: nogal, cedro, sauce criollo, lapacho, laurel, aliso, cebil, etc.). Principalmente en el *Bosque Montano*

recolectan las plantas para la *medicina ancestral* (poleo, peperina, menta, yerba buena, carqueja, arca yuyo, molle, etc.) para mitigar dolencias. Recolectan también en las *Yungas* –además de maderas para la construcción y frutos (como duraznos silvestres)– miel, recurso ampliamente valorado y empleado como edulcorante o para la elaboración de postres.[23]

La actividad ganadera en la **CIPT** se realiza tanto en las *Yungas* como en la provincia *Altoandina*. En ésta última confluyen, fundamentalmente, las actividades pecuarias (con "*puestos estacionales*" y acceso a los pastizales) y la recolección de plantas medicinales (en especial, yareta) y maderas de alisos y queñuas. En ambas provincias fitogeográficas se realiza la caza no deportiva y racional (de chanchos del monte, corzuelas, etc.). Las prácticas y saberes agro-pecuarias –y de recolección– que reproducen las familias son concebidos como heredados de los "*abuelos*" –como refieren a los conocimientos transmitidos por los/las "mayores"–, y exponen la dinámica hacia el interior del territorio.

Aquí también, como en otras CI, los "*puestos de año redondo*" (espacios de residencia permanente de las familias, con sus corrales, cercos de cultivos, etc.) se encuentran distribuidos en el *Bosque Montano* (*Inferior* y *Superior*); el "*monte*" es concebido como el sector donde pacen todos los animales y, particularmente, el "*ganado mayor*", ya que el "*ganado menor*" (cabras y ovejas), pastean en torno a los hogares comuneros y hasta una distancia que recorren a caballo de unas 4 o 5 horas, dependiendo de la época del año. Durante la primavera-verano y el otoño-invierno, entonces, la hacienda se encuentra pasteando en el "*monte*". A la vez, algunas familias cuentan con "*puestos estacionales*" (empleados principalmente en verano), localizados en las partes altas del territorio (por ejemplo, en la localidad de Lara).[24]

El "*ganado mayor*", principalmente, pastea libre y duerme en el "*monte*"; con ellos se emplean los corrales para la época en la que se realizan las "*corridas*", las "*yerras*" o "*marcadas*". Periódicamente se realiza un control de la hacienda para evaluar su estado sanitario y suministrarles sal. Con el "*ganado menor*", en cambio, diariamente se utilizan los corrales, ya que a la mañana los abren para que las cabras y ovejas pasteen alrededor de la residencia; a medida que transcurre el día, se van alejando en busca de pasturas, retornando a la tarde para pernoctar en sus corrales respectivos (aunque en ocasiones deben trasladarse –alguna comunera o comunero– al "*monte*" a buscarlas). Se emplean también estos

corrales en época de ordeñe y "*señalada*".[25] Las familias *tolombones* que no se dedican de manera exclusiva a las actividades ganaderas también disponen de animales, por ejemplo, unas 6 u 8 vacas, 5 o 6 ovejas, etc. (la "*reserva*" ya mencionada y registrada en todas las CI).

Como resultado de la intensa actividad pecuaria y de los subproductos generados por las familias con las fibras animales (principalmente, de oveja) realizan mantas, alforjas, peleros, tapices, etc., y con el cuero, lazos, aperos, etc.; extraen leche para el consumo familiar y, en verano, producen quesos y quesillos. En todos los casos estas producciones están destinadas tanto al consumo familiar –y a las actividades diarias de los hogares y puestos como a la venta (en la Villa turística de San Pedro de Colalao).

En todas las Comunidades de Base las familias tienen "*cercos*" de cultivos (de zapallo, cayote, arveja y maíz), tanto alrededor de sus hogares como alejados de ellos; en este último caso, se trata de sectores comunitarios donde las familias tienen sus parcelas (mesetas cercanas a los cursos de agua) y que, dependiendo del riego, les permitirán generar un excedente para la venta. Sin embargo, en la mayoría de los casos, la producción agrícola apunta al consumo familiar, de la hacienda y de sus animales de granja (aves de corral –gallinas, patos–, cerdos, etc.). A la vez, cerca de los hogares poseen plantas frutales (de durazno, membrillo, ciruela, etc.) que posibilitan producir dulces para el consumo familiar. Por encima del *Bosque Montano Inferior* y *Superior*, aunque restringidas a los cercos pircados contiguos a los hogares o en localizaciones específicas, también se cultivan cucurbitáceas y maíz. En muchas viviendas las familias continúan empleando los morteros líticos que heredaron de sus padres y de los "*mayores*"; muchos de éstos artefactos de molienda fueron recuperados en los sitios arqueológicos de la jurisdicción.[26]

Como en el caso anterior –recordemos lo referido a las características topográficas del Valle de Choromoro, en particular, y la Cuenca Tapia-Trancas, en general– también en la **CIPT** las actividades agrícolas se realizan en torno a los hogares comuneros y en aquellas localizaciones que disponen de acequias y tomas de agua y planicies extendidas como en los casos de la Comunidad de Base (CB) "*Tacanas Grande*" y entre las CB "*Tacanas Chicas*" y "*Hualinchay*".[27] Cabe destacar que muchas de las acequias fueron construidas por las familias comuneras y son mantenidas colectivamente durante el mes de marzo. Sin

embargo, y principalmente en verano, existen serios inconvenientes con la distribución del agua, generándose problemas con tamberos que tienen sus emprendimientos en la localidad de Choromoro y discrepancias sobre el manejo del agua con el Departamento de Irrigación de la Provincia.

Un aspecto relevante es la interacción con las CI contiguas de **Amaicha del Valle** (**CIAV**), **Los Chuschagasta** (**CILC**), **Potrero Rodeo Grande** e **Indio Colalao** (**CIC**). Al respecto cabe mencionar que en los sectores limítrofes los animales de las distintas CI pacen libremente, con la anuencia de todas las familias comuneras. Así, por ejemplo, en el sector de Sauce Guascho (Guacho o Huascho), a 1600 msnm (en territorio comunitario de **Potrero Rodeo Grande**, CI localizada al sur de la **CIPT**), el "*ganado mayor*" de algunas familias *tolombones* pastea allí, como así también en El Alto (a unos 1800 msnm), límite tripartito entre la **CIPT**, **CIPRG** y **CILC**.[28] Hacia el norte, ocurre lo mismo con la hacienda de las familias de la **CIPT** en la **CIC**.

Particularmente interesante es el caso de la localidad de Lara (3620 msnm), en las Cumbres Calchaquíes y correspondiente a la vecina **CI de Amaicha del Valle** (con la cual colinda hacia el occidente). Familias comuneras *tolombones* poseen aquí "*puestos estacionales*", empleados exclusivamente en verano, es decir, una parte importante de la familia migra con su hacienda a las partes altas del territorio a los fines de acceder a los pastizales de la provincia *Altoandina*.

La **CI Potrero Rodeo Grande** (**CIPRG**) se encuentra a partir de los 1500 msnm, aproximadamente, es decir, en el límite del *Bosque Montano Inferior* y el *Bosque Montano Superior*. Con una profunda trayectoria en el territorio por parte de numerosas familias, las que continúan asentando sus bases económicas en la actividad agro-ganadera y una importante movilidad hacia el interior de la jurisdicción propia y en otras CI. Aunque en el pasado el "*puesteo*" era mayor, la vigencia de la actividad pecuaria con "*ganado mayor*" y "*menor*" (notablemente menor también, por ejemplo, hasta un centenar de ovejas, otro tanto de cabras y también de vacas, etc.), es de tal magnitud que –según los comuneros– al menos 50 puestos se encuentran activos en las partes altas del territorio (en las Cumbres Calchaquíes y en otras partes cumbrales de la jurisdicción). Algunas familias poseen entre dos y tres puestos estacionales: en enero la actividad pecuaria comienza a centrarse en los sectores altos y entre abril y mayo descienden a los puestos en los sectores intermedios y bajos de la jurisdicción. Según un

comunero: "*Tenemos dos puestos. Aquí… a mitad del cerro. En enero nos vamos a la cumbre, cerca de Amaicha* [en Lara] *y en abril, mayo, estamos volviendo al puesto* [en Potrero]".[29]

Aunque varían en función de los recursos disponibles, la trayectoria de cada familia y la cantidad de animales, esencialmente los puestos son definidos como "*una casa de una habitación con quincho de paja. Se habita seis o siete meses… dos meses… depende de la temporada*". A dichas construcciones hay que sumar uno o más corrales, en otros casos, más habitaciones, una cocina a cielo abierto, pequeños depósitos, un horno, pequeñas huertas y cercos de cultivos, etc. Las actividades que realizan en los puestos son definidas como: "*Trabajar con los animales, llevar a los animales. Aquí* [en Potrero] *en el verano lo agarra la lluvia, la fiebre… mucha lluvia los mata… los enferma. Esa es una de las causas, la otra es guardar el pasto para el invierno, para los tiempos malos. Siempre se baja de allá buscando la pastura. Esa es una costumbre ancestral. Por eso* (…) *en enero* [uno] *va a la costa y no encuentra a nadie… las casas vacías y dice* '*aquí no vive nadie…*'. *Pero hay tiempos que nos tenemos que ir… y hay tiempos que estamos ahí. Aquí* [les] *agarra la lluvia, los enferma, vamos arriba y los animales se componen y engordan por el cambio del clima, del agua, todo eso que el animal necesita para vivir*".[30]

Los puestos vigentes se encuentran entre cuatro y diez horas de "distancia", pero hay otros más alejados: "*En esta zona, por ejemplo, van al* [Cerro] *Lara. En cambio a nosotros* (…) *nos queda más cerca una zona que se llama Las Cañitas… vamos a Las Cortaderas que es un lugar que queda camino a Amaicha. Y a caballo son 10 horas. Es un viaje muy largo, son 2 días de viaje. En cambio al Lara son 5 o 6 horas*".[31] Aunque dependiendo de la época del año, todo el territorio es ampliamente transitado por los animales: el "*monte*" y el "*campo*", los sectores del "*cerro*" con mayor cantidad de plantas perennes y la "*costa*"; sin embargo hay sectores más empleados que otros, por ejemplo, la ladera sur del Filo El Lindero hasta el río Las Cañas, ambas bandas del río Potrero, proximidades del río El Pajonal, en Las Cañas y Las Cortaderas, entre otros, en un rango altitudinal que va desde los 1500-1600 msnm (partes bajas de la jurisdicción) hasta por encima de los 3200 msnm.

Con todas las CI vecinas mantienen relaciones basadas en el parentesco y el intercambio (además de los espacios en común de pastoreo y recolección).

Particularmente son muy valorados por la **CIPRG** los recursos del Valle de Yocavil y sostienen trueques con comuneras y comuneros de la **CI Amaicha del Valle**: "*De Amaicha se trae sal y se lleva el maíz. Todavía se mantiene, esa es una costumbre que ha sido muy antigua. De aquí a Amaicha hay que cruzar la cumbre, son 18 horas a caballo. Se trae sal, uva… llevan queso o lana, porque allá también hacen artesanías* [textiles]*. O la uva, el durazno, traen para acá* [a la **CIPRG**] *para cambiar por un poco de carne y hacemos intercambios, así se hace aquí*". La sal es altamente valorada, ya que la hacienda: "*siempre vuelve al lugar que sabe que hay sal, está lejos… quizás a 5 o 6 kilómetros, pero al otro día está presente donde le dejé la sal*…".[32]

Junto a las pecuarias, las agrícolas conforman la base de la economía de muchas familias: "*Yo siembro maíz. Es para consumo de los chanchos, las gallinas, para consumo del hogar… También papa, arveja, maíz, de acuerdo a la temporada*". Los cercos de cultivo se encuentran próximos o en torno a las residencias y también en ambas "*orillas*" de los ríos que atraviesan el territorio. Paralelamente, la producción de quesos para el consumo familiar continúa realizándose –como sostienen– de manera tradicional: "*Se sigue manteniendo el sistema de cuajar la leche con el mismo cuajo de los animales, se lo seca con el humo, con la sal, se moja eso y se hace cortar la leche, no se usan productos químicos*".[33]

Recordemos que en la Cuenca Tapia-Trancas (CT-T) la precipitación anual es de unos 500 mm, llegando a 800 mm en las altas Cumbres Calchaquíes.[34] En efecto, una de las mayores restricciones para las prácticas agrícolas lo representa la escasez de agua, empleando principalmente la de los ríos permanentes y temporarios. Por otra parte, también es la que consumen las familias las que denuncian (desde el año 2008) niveles de contaminación con agro-químicos empleados por terceros, con algunos de los cuales tuvieron conflictos por el manejo discrecional que realizaban del recurso lo que negaban a las familias comuneras el acceso al agua por medio de canales o acequias.

Muchas de las producciones están destinadas para las propias familias (aunque también para el trueque y, en menor medida, para la venta informal): las artesanías en cuero (de vacas) y textiles (con fibras obtenidas de la esquila de ovejas) reúnen los conocimientos específicos referidos al tratamiento de las materias primas. En palabras de una comunera de la **CIPRG**, producen: "*Peleros,*

ponchos de lana de ovejas hilados a mano…", mientras que un comunero, describía su trabajo: "*El pellón lo hacemos con cuero de oveja, es para la montura… va arriba de la montura. Hay que lavarlo, sobar, cortar, moldear, coserlo, hacer los dibujos. Después lo peinamos con un peine de alambre que nosotros mismos fabricamos para separar la lana… para darle la vista…*". Además de los mencionados, también elaboran monturas, lazos, colchas e indumentaria de abrigo. Estos saberes fueron transmitidos por los "*mayores*": "*soy artesano talabartero… aprendí de mi abuelo. Tengo mi taller en casa, con todas las herramientas hechas por mi cuando era más joven…*"; y actualmente son ellos mismos quienes les enseñan a sus hijos, tal como describe una comunera: "*los chicos también aprenden a hilar… hacer los hilos para los peleros, para los ponchos. A mis hijos le enseñe a hacer los pellones a los 10, 12 años. Y de esa manera aprendieron a amar la tierra y a quedarse aquí…*".[35]

Además de las maderas para la construcción –y el alimento para el "*ganado mayor*" y "*menor*"– el "*monte*" y el "*campo*" aportan plantas claves para la farmacopea indígena: recolectan, por ejemplo, arca yuyo, muña-muña, chachacoma, poposa, jarilla, inca yerba y, en las partes altas, yareta, y las emplean para la presión y dolencias en la cabeza, hígado y riñones.[36] Como en otras CI también en la **CIPRG** el trabajo asalariado –muy pocos casos– está vinculado a las agencias estatales, por lo que la franja poblacional conformada por jóvenes y adultos debe migrar en busca de empleo rentado.

Finalmente, la cuarta CI de la CT-T: **Comunidad Indio Colalao** (**CIC**). Los *colalao* ocupan, viven y realizan sus actividades tradicionales en un extenso territorio donde las familias lo habitan de manera dispersa –en el ámbito rural– y en un importante sector urbanizado altamente significativo en su trayectoria histórica centenaria: la Villa de San Pedro de Colalo. Este sector urbano, además, es muy importante para las familias comuneras, ya que allí pueden exponer y vender parte de su producción (además de la agrícola-ganadera), por ejemplo, tejidos, trabajos en cuero y madera, etc.

Comparte con las **CIPRG**, **CIPT** y **CILC** las maneras de emplear los distintos pisos ecológicos correspondientes a las *Yungas* y a la provincia *Altoandina* (en el límite occidental de su territorio), aunque también –más que *tolombones* y *chuschagastas*– los recursos que aporta la provincia *Chaqueña*, dado que gran parte del centro y sector oriental de la CT-T, y donde residen

muchas familias comuneras, se caracteriza por elementos fitogeográficos *chaqueños*.

En las cuatro CI de la CT-T existen restricciones en el propio territorio y problemas de larga data, principalmente, con los denominados –por comuneras y comuneros– como "*terratenientes*" o "*supuestos tenedores de títulos*" y/o con terceros (que no necesariamente son categorizados como "*terratenientes*"). En el caso particular de la **CIC** y en la zona de "Riarte Norte", las 17 familias (en el año 2010, alrededor de 80 personas) residen en el interior de una estancia perteneciente a una empresa tucumana. De las entrevistas se desprende que, al menos, los "*mayores*" de estas familias ya vivían en la zona hace más de un siglo. Ahora bien, a pesar de las serias limitaciones para la economía familiar y las prácticas agro-ganaderas como consecuencia de las acciones en contra del desarrollo familiar y comunitario (por ejemplo, prohibiciones para tener animales, transitar libremente en el interior de la estancia, etc.), algunas familias disponen de hacienda y "*puestos estacionales*" en las partes altas del territorio (por encima de los 3000 msnm), espacio donde se desarrolla una intensa actividad pastoril y que conforma el único recurso económico para muchos hogares comuneros. Como en otras CI, estos sectores de alta montaña son fundamentales para la actividad ganadera: el "*campo*" aporta pasturas y los animales se encuentran libres, tal como ocurre en las Cumbres de Santa Bárbara (al este del territorio).

Para combatir ciertas dolencias y enfermedades las familias recolectan un importante repertorio de especies vegetales de las tres provincias fitogeográficas (*Chaqueña*, *Yungas* y *Altoandina*), tales como arca yuyo, jarilla, muña-muña, chachacoma, inca-yerba, molle, poleo y menta. También recolectan frutos silvestres (duraznos, membrillos, chal-chal –para hacer *aloja*–, nueces, etc.), miel (la que es empleada para la gastronomía hogareña) y, con la "*cera de la miel*", elaboran *guarapo*, una bebida tradicional relevada, incluso, en las fuentes jesuitas hacia inicios del siglo XVIII en el actual NOA.[37]

El "*monte*" también provee de cebil, quebracho, algarrobo, sauce mimbre, añagua, mistol, laurel, piquillín, tusca (empleada para las cubiertas o techos –como tirantes– y para los "*cercos vivos*"), aliso, queñua, etc.; y, en las partes altas del territorio, yareta (*Azorella compacta*).

También en esta CI las actividades productivas más extendidas son las pecuarias y las agrícolas. Producen maíz, alfalfa, hortalizas en general, cayote, porotos, zapallo, distintas variedades de papas –por ejemplo, en El Barrealito–, etc.; el destino: consumo familiar, alimentar del ganado –y los animales de granja (como gallinas, etc.)– y comercialización. Sin embargo, y aunque el territorio es atravesado por importantes cursos de agua, no hay una distribución equitativa del recurso hídrico, ya sea por: la construcción de pequeñas represas en propiedades de terceros o no comuneros para regar sus emprendimientos privados; la contaminación –vinculado al punto anterior y según los testimonios de las familias– generada por el uso irracional de agroquímicos por parte de dichos actores; el cierre al libre acceso de los ríos; entre otros factores.

Las actividades pecuarias (con "*ganado mayor*" y "*menor*") se desarrollan, principalmente, en las partes bajas del territorio, el pedemonte, los "*cerros*" y los sectores de altura ya mencionados. Las familias dedicadas casi exclusivamente a lo pecuario –o que sustentan su economía con el trabajo ganadero– le imponen una dinámica particular al territorio en función de la movilidad estacional: durante un ciclo anual, puesteros y puesteras llegan a migrar –temporalmente– hasta tres veces de "*puesto*" de acuerdo a la disponibilidad de las pasturas.

Cumbres Calchaquíes - Sierras Centrales: Mala Mala, Amfama, Chasquivil y El Nogalito

Tal como destacamos anteriormente, la *Selva Montana* se extiende entre los 700 y 1500 msnm, a partir de esta altitud –y hasta los 3000 msnm– se desarrolla lo definido como *Bosque Montano* (o *de Neblina*).

La mayor concentración de familias de la **CI Diaguita Amfama** (**CIDA**) se encuentran en el segundo piso ecológico, caracterizado por brindar las mejores maderas para la construcción (alisos y queñuas, principalmente) y estar más cerca de las nacientes de los cursos de agua, además de contar con buenas pasturas y sectores de mesetas aptos para la instalación de viviendas y corrales. La *Selva Montana* –donde predominan las especies perennifolias de árboles y arbustos–, concentra gran parte de las actividades de pastoreo; este sector, como aquellos del *Bosque Montano* con abundante vegetación –denominado "*monte*"–, brinda recursos para los animales incluso durante el otoño-invierno.

Como ya advertimos, con la categoría "*campo*" las CI refieren a los sectores abiertos de la jurisdicción, localizados en las partes medias y altas del territorio y que constituyen importantes espacios de pastoreo. Por otra parte, lo definido como *Pastizales de Neblina* (por encima de los 3000 msnm), brindan también pasturas, en particular en primavera-verano. Las zonas de pastoreo, entonces, ocupan extensas porciones del territorio por encima de los 1600 msnm y exponen elocuentes evidencias del uso actual e histórico, con algunos puestos empleados, al menos, desde el siglo XIX. Los puestos son utilizados de manera permanente o semi-permanente.[38]

El manejo animal conlleva el empleo racional de los recursos vegetales, con "*puestos*" de altura y pastoreo en torno a las viviendas comuneras (principalmente, de cabras y ovejas) y en otros sectores distantes de las unidades familiares, lo que implica la movilidad diaria o semanal a los fines de realizar un control de la hacienda, tal como ocurre en otras CI. La actividad productiva predominante en la **CIDA**, entonces, es la ganadera, la que está destinada al autoconsumo y la venta a pequeña escala, tanto en la jurisdicción como en las vecinas. Las prácticas pecuarias tienen una importante trayectoria en el territorio, tal como lo atestiguan las evidencias arqueológicas e históricas de corrales y puestos.[39] La tenencia de ganado no sólo es un recurso económico sino también simbólico de prestigio y que se manifiesta –por ejemplo– en el marco de importantes rituales familiares y colectivos: durante las "*corridas*", las "*yerras*" y las "*señaladas*". Todas estas instancias se realizan en los corrales familiares, donde comuneros y comuneras colaboran con el arreo, la organización de la "*yerra*" –recibir invitados, carnear los animales para las comidas, etc.– y el manejo de la hacienda.

Las 48 familias comuneras (8 en "Bajo de Amfama" y la misma cantidad en "La Manga"; 7 en "Las Cañaditas"; 6 en "El Alto"; 5 en "La Faldeada"; 3 en "El Alto de la Vitalia"; 2 en cada zona o paraje de "Los Campitos", "El Sunchal", "Cañada del Sombrero", "El Sauquito" y "La Bolsa"; y, 1 en "El Portezuelo del Botón"), poseen animales.[40] Aunque el número total de ganado "*mayor*" y "*menor*" entre cada unidad domestica depende de la cantidad de miembros que puedan dedicarse a las tareas pecuarias y de las relaciones de parentesco, todas las familias cuentan con animales. De hecho, hay familias que "*cuidan*" los animales de sus parientes. Para dimensionar la relevancia de las actividades pecuarias alcanza con considerar un promedio entre el total de cabezas de ganado "*mayor*" y "*menor*" –más allá que no se discrimina entre uno y otro como así tampoco la

composición de cada familia– y la cantidad de familias: unos 116 animales por unidad doméstica.

La dinámica ganadera en el territorio involucra importantes sectores de pastoreo para los vacunos, yeguarizos, ovejas y cabras. Asimismo, la tenencia y el cuidado de caballos, mulas y burros es altamente valorado por las familias, en tanto posibilitan movilizarse –y trasladar bienes– en el interior y exterior del territorio, como así también son requeridos para el trabajo agrícola (para el "*arado de tiro*"); en definitiva, se manifiesta una relevante *cultura ecuestre* que se materializa cotidianamente –y más aún en alguna festividad o reunión importante– en los adornos y *"engalanado"* de los caballos; las mujeres, además de ser quienes confeccionan los peleros y alforjas, emplean monturas femeninas (de costado). Los hombres, principalmente, son quienes trabajan con el cuero para confeccionar tientos, riendas, lazos, etc.;[41] en definitiva, los saberes y prácticas ganaderas son fundantes de la identidad comunera, a la vez que atraviesan todos los aspectos de la vida familiar y comunitaria.

Los morteros se encuentran dispersos en el territorio –asociados o no a estructuras arqueológicas prehispánicas (y también históricas)– y dan cuenta de una importante actividad agrícola en el pasado, reproducida en el presente por las familias indígenas. La misma está direccionada, fundamentalmente, al consumo familiar (hortalizas, maíz, etc.) y de los animales de granja y el "*ganado menor*". Principalmente las mujeres se encargan de la molienda y el cuidado de las huertas; ellas también son las que crían los animales de granja –importantes para el complemento de la dieta (aves de corral y porcinos)–, producen textiles, manejan los rebaños de cabras y ovejas, cocinan, recolectan leña en el "*monte*" y reconocen las plantas para la *medicina ancestral* acordes para cada dolencia. En todas estas actividades también participan los niños y las niñas. El rol de la mujer en la **CIDA** –en realidad, en todas las CI– es esencial en la reproducción de los haceres y saberes familiares y comunitarios, aun cuando estas tareas y conocimientos sean valorados por los hombres como "*las cosas de la casa*".[42]

Complementan la dieta con la caza no deportiva de animales en el "*monte*" (corzuelas, chanchos, liebres, perdices, *waypos* –o *guaipos*, perdiz colorada o perdiz grande–, entre otros), el que también provee las plantas usadas con fines terapéuticos para el alivio de ciertas enfermedades y dolencias, exponiendo así –las familias comuneras– un profundo conocimiento sobre el territorio, ya que

reconocen los lugares y épocas de recolección. Entre las más importantes emplean: poposa (para malestares por apunamiento), guarán (diurético), sauco (para catarros), tala (digestivo), entre otras. En las partes altas del territorio se recolecta, para la presión alta, yareta (*Azorella compacta*).[43]

La **CI Diaguita Calchaquí Chasquivil** (**CIDCC**) se encuentra al norte de la **CIDA**. Abordar las prácticas ganaderas de esta CI implica abordar un aspecto clave para entender el presente comunitario –y familiar–, los haceres que posibilitan la reproducción social, sus concepciones acerca del uso del espacio hacia el interior de la jurisdicción y la categorización que realizan de un paisaje cultural con marcados contrastes (en términos ecológicos).

En primer lugar, la distribución de los recursos naturales es diferente en el territorio y adquiere particularidades en función de la topografía y el nivel altitudinal: en los sectores altos y cumbrales del territorio, la vegetación está conformada por gramíneas (por encima de los 3600-4000 msnm); entre los 2000 y 3000 hasta los 3600-3800 msnm se destacan los pastizales y pequeños bosques de queñuas y, más extendidos, de alisos. A la vez, la cantidad y calidad de los vegetales empleados como pasturas depende de las estaciones: estas diferencias son las que marcarán la dinámica en el territorio durante los meses correspondientes a la primavera-verano y el otoño-invierno. En otras palabras, y conforme a las prácticas pecuarias –que comuneras y comuneros caracterizan como "*la forma tradicional de hacer ganadería*"– y a la disponibilidad de los recursos vegetales, las actividades ganaderas conllevan una importante movilidad en el territorio y también involucra sectores compartidos con otras CI. Este aspecto es relevante, en tanto conlleva necesarias relaciones inter-comunitarias, vinculaciones forjadas a partir de lazos de parentesco y amistad entre las familias comuneras y que se proyectan, según los testimonios y las memorias familiares, hasta principios y mediados de siglo XIX. Incluso familias indígenas de Amaicha, por ejemplo, tienen puestos de altura en **Chasquivil**; a la vez, animales de las familias comuneras de Chasquivil pastean también en los territorios de las CI contiguas (entre otras, **Potrero Rodeo Grande** y **Amfama**).

Las *etnocategorías* con las que designan ciertos sectores de la jurisdicción –como en otras CI– son "*monte*" y "*campo*". Con la primera refieren a los sectores con vegetación arbórea y arbustiva (donde se encuentran principalmente los bosquecillos de queñuas y alisos); la segunda remite a los sectores abiertos, en

las partes altas y medias del territorio. Por otra parte, tal clasificación del paisaje conlleva implícitamente la estacionalidad, ya que el "*monte*" es empleado, tal como relata una comunera, fundamentalmente, durante el otoño-invierno: "*Las* '*yerras*' *son de diciembre a abril, porque los animales después se van al* '*monte*'… *En verano el animal, como hay tanto pasto, siempre está en un mismo lugar. Y en invierno anda por todos lados en busca de pasto*…".[44]

El ganado "*mayor*" (vacas, caballos, mulas) es el que expresa una significativa movilidad territorial, en cambio el ovino y caprino pastean en torno a las viviendas de las familias o en sectores relativamente cercanos (se alejan "*hasta*" dos o tres horas): "*Tengo 100 ovejas, 20 vacas, hay mucho daño de perros* [y] *pumas. También le cuido los animales y la casa de mis hermanos que viven en Buenos Aires… Las querencias de los animales son diferentes. Algunos caballos ahora* '*paran*' [se encuentran] *para la Loma de la Trampa Vieja, otras para el lado de La Sala y los demás en la Cuesta Del Remate, El Alto. Y están ahí todo el año* (…) *Las vacas y caballos también pastan para la zona de Cabra Horco, El Divisadero y Ancajuli*. *Las cabras y ovejas* '*paran*' *aquí cerca, o bajan para las peñas y quebradas*, [también] *en Las Cañitas. Ellas vienen por la tarde. En verano traemos las vacas por la leche para producir algo de queso para la familia nomás, y también las traemos por las crías que son chiquitas. En verano las vacas se van a Ancajuli*".[45] En efecto, "*Durante el invierno las vacas… los caballos, se van lejos por la falta de pasto. Ahora* [septiembre] *están para los* '*pastiaderos*'*. Algunos se van a Cabra Horco. Las vacas ahora están para la Cuesta Nueva y para la parte de San José* [de Chasquivil]*. En verano se van a San José. Yo tengo animales que se pasan de Cabra Horco a Ancajuli. Y hay que ir a tráelos. Siempre hay que recorrer y verlos a los animales. Yo no tengo trabajo y vivo de los animales, entonces los cuido para poder comer, para vender y traer la mercadería…* [En otoño-invierno] *las ovejas y las cabras también se van* [pero] *hasta el Cementerio, pero se las va a buscar. Y en una hora se llega hasta ahí. Se las va a buscar a las 4 de la tarde*".[46] Los "*pastiaderos*" se encuentran tanto en el "*monte*" como en el "*campo*".

En los corrales de las familias comuneras con actividades pecuarias de "*año redondo*", entonces, pueden observarse los animales pasteando cerca de los hogares; a la vez el "*ganado mayor*" que se encuentra distante, implica también otros tipos de trabajos: por ejemplo, se aprovecha para realizar tareas de mantenimiento de los corrales de madera y, al menos una vez a la semana, los

comuneros y comuneras "*visitan*" la hacienda que se encuentra alejada. Tales viajes (algunos de hasta "*4 o 5 horas de distancia*") permiten ejercer un control sanitario de los animales y un recuento preliminar de la hacienda.

Como en otras Comunidades, en la **CIDCC** la actividad pecuaria está destinada, fundamentalmente, al autoconsumo y la comercialización informal de pequeños excedentes: "*Viene gente a comprar, y son conocidos, familiares. La época de invierno es para carnear, porque* [el ganado] *está más gordo y además en verano no se puede por el río, que no deja pasar a nadie, lleva mucha agua*".[47] La cantidad de animales de las familias comuneras varía entre unos pocos hasta: un máximo de 60 vacunos, unos 20 equinos (entre caballos, mulares y burros), más de un centenar de ovejas y la misma cantidad de cabras.

Con respecto a las actividades agrícolas, disponen de huertas que destinan al consumo familiar (y también a los animales). Durante la primavera-verano se realizan las mayores labores vinculadas a la agricultura: "[En esta época, septiembre] *No hay nada, cuando comienza a llover en octubre-noviembre, entonces damos vuelta la tierra para poner maíz. Cuando llueve ya hay más humedad* (…) *Yo pongo los almácigos en los tachos y fuentones viejos, y después lo trasplantan* [trabajo que realizan las hijas de la comunera entrevistada]. *También tengo frutales, manzanas y duraznos. La manzana no se hiela, en cambio el durazno sí, porque florece en agosto*…". Las huertas, entonces, se relacionan con la temporada estival, "*porque desde mayo no se puede por las heladas… Este invierno ha sido lindo para nosotros, no muy frío. Hubo años en que* '*garrotillaba*' *una semana, hace dos o tres años nevó. Se congela la manguera y no teníamos agua, los techos se cargaban de nieve, había que subir a sacarla porque es pesada para los techos. Ese año no se podía pasar a la cocina, había caído mucha nieve… Los corderitos se morían congelados*".[48] Además de maíz, cultivan papas y hortalizas.

Al estar restringidas a pequeñas huertas localizadas hacia el interior de los "*cercos*" de las casas (los que tienen por función evitar que la hacienda ingrese y se alimente de las huertas), las producciones son muy limitadas, por lo que deben complementar la dieta con productos que trasladan desde el exterior del territorio. También aquí como en las otras CI las "*corridas*" –que tienen como fin buscar los animales que se encuentran en el "*monte*" o el "*campo*"– para la época de las "*yerras*" o "*marcadas*" (del "*ganado mayor*") y las "*señaladas*" (de cabras y ovejas),

son todas actividades que se realizan con el apoyo de distintas familias comuneras. Dependiendo de la cantidad de animales que nacieron durante el ciclo ganadero, las "*yerras*" y "*señaladas*" se realizan cada uno o dos años: "*Hacemos cada dos años, pero es más familiar, entre nosotros. Aquí la gente va a las* '*yerras*' *de otras familias, van a colaborar con la cocina, van a enlazar, a pealar. Las* '*yerras*' *son de diciembre a abril, porque los animales después se van al* '*monte*'".[49]

Finalmente, las familias producen *charqui*, el que emplearán durante varios meses para la gastronomía tradicional. Elaboran quesos y quesillos para auto-consumo y una diversidad de artesanías tanto textiles (con lana de oveja, tales como costales, peleros, adornos para los equinos, mantas, frazadas e indumentaria), como así también en cuero (monturas, bolsas, tientos para amarrar, sogas, etc.). En todos los casos se trata de conocimientos que fueron transmitidos –según los testimonios– por los "*mayores*", saberes aprendidos durante la niñez y adolescencia. También conservan las prácticas de molienda, principalmente del maíz: en todos los hogares comuneros se observan molinos prehispánicos que continúan siendo empleados.

La **CI Mala Mala** (**CIMM**) se encuentra en las Cumbres Calchaquíes, al oeste de San Miguel de Tucumán (a una altura promedio de 2000 msnm). Los límites con otras son: al norte con la **CI Diaguita Amfama** (**CIDA**), al oeste y al sur con la **CI del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí** (**CIPDVT**) y, hacia el este, con la **CI El Nogalito** (**CIEN**). En realidad, con todas estas CI comparten espacios de pastoreo y una profunda trayectoria histórica. En efecto, comuneras y comuneros de la **CIMM** tienen relaciones de compadrazgo y parentesco –en distintos grados– con residentes de Amfama, Tafí del Valle, El Nogalito y La Ciénaga. Asimismo, también disponen de puestos, heredados de sus familias –y en particular de los "*mayores*"– en áreas vecinas al actual territorio comunitario de la **CIMM**.[50]

La base económica de las unidades domésticas lo constituyen las actividades agro-pecuarias.[51] La producción apunta al autoconsumo (maíz, zapallo, angola, acelga, poroto, chaucha, perejil, lechuga, papa, anco, calabaza, remolacha) y al alimento de los animales. La época de siembra se extiende desde noviembre a mayo y, para el "*arado de tiro*", se emplean equinos (principalmente, mulas) y bueyes. Desde la percepción comunitaria, en el pasado se producía más: "*Se podían cosechar hasta 80 bolsas de maíz* (…) *se limpiaba la chacra, se* [desmalezaba]*, durante dos o tres días y se ponía a sembrar*…", por lo que las

residencias contaban con un depósito específico para almacenar el maíz. Asimismo, ya no siembran cebada como forrajera, en tanto no rinde como en las décadas anteriores. Para el riego de los "*cercos*" se emplean las acequias o "*mangas*" que dirigen el recurso desde las vertientes y los cursos de agua permanentes. Colectivamente mantienen las acequias; asimismo, se organizan turnos de "*regantes*" para administrar equitativamente el recurso.[52]

Con respecto al ganado "*mayor*" (principalmente, equinos y vacunos) y "*menor*" (ovejas y cabras) la dinámica ganadera implica, como en otras CI, la libertad de los animales para transitar libre en el "*monte*" y el "*campo*". El ganado "*menor*" pastea alrededor de las unidades domésticas, mientras el "*mayor*" se aleja hasta la CI vecinas a la **CIMM** o en el mismo territorio comunitario. Durante los meses de noviembre y diciembre gran parte del trabajo familiar gira en torno al trabajo con los ovinos: es la época de la esquila; las comuneras son las que se encargan del hilado, teñido y tejido. A propósito de la tinción, emplean tintes naturales como la cáscara que envuelve a las nueces (tinte llamado *nogalina* en otros contextos) y que recolectan en el territorio. Actualmente las mujeres confeccionan ropa de abrigo, frazadas, peleros, alforjas y ponchos. Aunque es común el trueque de vellones por otros productos con la **CI El Nogalito** (por ejemplo, por maíz, verduras, sal, etc.), en general las familias estiman una desvalorización de la lana. Al respecto, un comunero reflexionaba: "*Ahora ya no vale nada la lana* (…) *Antes se la embolsaba*… [y nos] *hacían encargos desde Tafí…*".[53]

También la hacienda se redujo en comparación con años anteriores, cuando varias familias tenían rebaños de hasta un centenar de ovejas, etc.; entre los principales motivos de la disminución –desde sus perspectivas– se mencionan: la escasez de agua (que afecta la producción de forrajeras) y el "*daño del león* [puma]". De hecho, en el territorio hay corrales en desuso e incluso uno que consideran "*comunitario*" –próximo a la Escuela Nº 324– y que estaba destinado para quienes atravesaban el territorio con sus haciendas pero que eran de zonas vecinas (por ejemplo, del Valle de Tafí).[54]

Tal vez más que otras CI que habitan por encima de los 1800-1900 msnm, es decir, en el *Bosque Montano Superior*, los recursos que brinda el territorio son esenciales para la vida cotidiana de las familias comuneras: el "*monte*" aporta maderas para la construcción y frutos para la dieta comunera, leña para la

calefacción y la cocina (recordar que en esta comunidad –a excepción de las pantallas solares– no acceden a ningún servicio público ni privado), pasturas para la hacienda, las plantas para la "*medicina ancestral*", la miel para el consumo doméstico, los tintes para los textiles, etc. Las escasas ventas que realizan de corderos y terneros les posibilita disponer de "*efectivo*"; asimismo, los animales de granja (porcinos y aves de corral) y también los derivados de la leche (quesos y quesillos) les permiten complementar la dieta familiar.

Por último, la única Comunidad de Tucumán perteneciente al *pueblo lule*: la **CI El Nogalito** (**CIEN**). Abordar el presente de las familias comuneras implica remitirnos al pasado reciente para comprender las nuevas configuraciones en el territorio.

Los primeros problemas que debieron afrontar las familias fueron como resultado de la construcción del puente que vincula El Nogalito con Siambón. Según un comunero, "*Lo pensábamos como un progreso, que se va a hacer un puente, se va a hacer un camino, porque antes no teníamos. Y* (…) *todo el mundo contento porque* (…) *en realidad hacía mucha falta el puente, porque no teníamos como pasar el río. En época de verano crecía muchísimo. Y yo me acuerdo que venía gente desde el Siambón, a la Comunidad El Nogalito, y a veces estaba meses, semanas acá* [en El Nogalito] *porque no podía volver porque crecía el río, y viceversa, los que estaban en Siambón no podían volver, era muy complicado*…".[55] Antes de la construcción del puente, se empleaba un cable-carril para trasladar la producción: "*lechuga, chaucha, zapallito, eso se costeaba en bolsas, y sabíamos tener, porque no se puede pasar con un caballo por el río* [principalmente, en verano]*, teníamos que ingeniárnosla, de una banda a la otra del río y poníamos un alambre de 100 metros, de 150 metros y una roldana y ahí colgábamos las bolsas y a lo otra banda, y ahí esperaban los otros y así se pasaba. Y había gente que también colgados pasaban. Pero era una cosa hermosa porque no en todos lados se podía bajar al río y había lugares en donde se juntaba toda la población para pasar la verdura y se juntaban todos. Había veces que estaban un día, dos días, pero era en un clima de armonía, también de diversión a la orilla del río. Porque siempre tenía que haber gente esperando por si venía gente de Siambón o la gente de El Nogalito esperando que bajen las aguas o haciéndolos pasar por el alambre donde estábamos nosotros* (…) [Ahora] *tenemos el puente, tenemos caminos pero no estamos bien, nos ha quitado esa libertad que teníamos*…".[56]

Desde la óptica del mismo comunero, la construcción del puente hacia fines de la década de 1960 y una mayor accesibilidad a la zona por parte de "*terceros*" incrementó los conflictos: "*Cosechábamos, cazábamos, pescábamos, tranquila la vida. Y usábamos el territorio como lo usamos ahora pero sin los problemas que tenemos ahora. Después cuando llegó el progreso, el famoso progreso, empezaron los problemas. Cuando se hizo el puente, se hizo el camino, empezaron a llegar vehículos, camionetas, autos, después ya empezaron a llegar con títulos de propiedades:* '*que esto es mío*', '*que de allá hasta acá es mío*', '*que yo compré*'*. Y así empezaron a querer reducirnos el espacio. Sin embargo nosotros nos hemos mantenido hasta ahora con la misma tierra, haciendo uso y todavía goce del mismo territorio.*" Desde entonces, "terceros" caracterizados como "*supuestos terratenientes*" –argumentando ser propietarios de algunos sectores– empiezan a vender parcelas donde residían familias desde hacía décadas: "*El tema del enajenamiento del territorio es constante* (…) [Ellos] *te quieren* [hacer creer] *que son los* '*dueños*'*, con los títulos que dicen tener y empiezan a vender por parcelas y con vos adentro. Y eso es un peligro. Y ahora peor de todos porque ya nosotros a través de la ley defendemos el derecho que nos corresponde como indígenas y eso a ellos no les gusta, entonces empiezan las amenazas* (…) [Antes] *andábamos como nosotros queríamos. Hacíamos recorridos de punta a punta por el territorio sin que nadie nos diga* '*esto es mío… no podés pasar*'. *Ahora* (…) *ha cambiado mucho eso, si bien la parte montañosa, el 80% del territorio estamos nosotros*…".[57] Incluso hubo problemas de acceso, no ya a los recursos, sino a los mismos espacios educativos (la N° 222) y de culto (como el cementerio), en tanto fueron alambrados los caminos empleados tradicionalmente por las familias.[58]

Expuestas algunas de las limitaciones en la jurisdicción de la **CIEN**, abordamos a continuación la dinámica de las familias comuneras. Como en otras CI, las principales actividades productivas están centradas en las prácticas agro-pecuarias a pequeña escala, disponiendo de "*ganado mayor*" (vacunos y equinos) y animales de granja (aves de corral, porcinos, etc.). La posesión de animales –y su desplazamiento en el territorio– es vital para comuneras y comuneros, y para muchas familias constituye la clave de su economía: contar con bueyes garantiza el trabajo agrícola (son empleados para el "*arado de tiro*"); disponer de vacas, posibilita: elaborar *charqui*, alguna venta y producir quesos, quesillos y dulce de leche; contar con equinos permite el desplazamiento –y traslado de cargas– en un

territorio jalonado por cursos de aguas muy caudalosos durante la estación cálida y por las grandes diferencias altitudinales.[59]

Como destacamos, las *Yungas*[60] predomina en este sector. Hacia el interior de esta provincia fitogeográfica se distinguen, la *Selva Pedemontana* (entre los 400 y 700-800 msnm), el *Bosque Montano Inferior* (entre los 700-800 y 1700 msnm), por encima, el *Bosque Montano Superior*. Precisamente la primera franja fue intensa y desmedidamente explotada por emprendimientos productivos a gran escala durante todo el siglo XX hasta el presente (principalmente, con grandes superficies destinadas a la caña de azúcar y luego al citrus).

En el caso particular de la **CIEN**, la franja comprendida entre la parte superior de la *Selva Pedemontana* y todo *Bosque Montano Inferior* es el más empleado en sus actividades pecuarias y agrícolas, fundamentalmente por el acceso a los recursos hídricos y el alimento para los animales. Las familias que residen en la *Selva Pedemontana* "*suben*" sus animales al "*cerro*" (en este caso, la etno-categoría remite a los sectores del territorio donde se encuentra el "*monte*"). En esta CI también emplean una estrategia de "*puesteo*" estacional conforme a la disponibilidad de pasturas y las mejores condiciones de salubridad de los animales. Durante el período de enero-mayo (etapa que concentra la mayor cantidad de precipitaciones) trasladan los animales a lugares más secos en función de las enfermedades que genera la permanente humedad en los sectores bajos de la jurisdicción, y también porque las pasturas de allí deben ser resguardadas para el invierno.[61]

Algunas familias cuentan hasta con unas 50 cabezas de vacunos; por su parte, los animales de granja posibilitan, principalmente, el complemento dietario: la cría de porcinos, aunque solo excepcionalmente se venden algunos, están destinados al autoconsumo y en el caso de las aves de corral: "*es un medio de vida, la hace empollar, cría los pollos, puede vender, y puede comer el producto de los huevos*". Los caballos se destinan para el trabajo diario –para "*campear*"–, lo que involucra "*visitar*" y controlar el ganado que está libre en el "*monte*", recorrer grandes distancias, trasladar pertrechos, etc.,[62] o como narran los propios comuneros y comuneras: "*nos movilizamos en caballo para ver los animales al monte, al cerro, para cruzarnos para un vecino, para la montaña para visitar la familia. Hay mucha distancia, yo recorro todo el día pero en un día no lo recorremos* [por las distancias], *sino que al otro día tenemos que volver*".[63]

Aunque principalmente los bueyes son empleados como animales "*de tiro*", también los equinos cumplen con esa función, por lo que cada productor dispone –además y al menos– de dos caballos para dichas tareas, dado que deben descansar los que fueron empleados en las actividades agrícolas (por lo que, para que descansen, los "*sueltan*" durante tres o cuatro días); caballos y bueyes, entonces, requieren de esa rotación laboral para un buen desempeño. Asimismo, y más allá de las producciones derivadas de la leche, incluso el "suero" tiene carácter medicinal: "*nada se tira porque el suero es medicina, es para la fiebre por ejemplo, el suero con el que se hace el queso. Y para los animales también, para los chanchos, si algún animal está con fiebre también*".[64]

La producción agrícola se destina, esencialmente, para el consumo familiar y de los animales, aunque –eventualmente– realizan alguna venta informal. Entre las producciones, se destacan: maíz, arveja, chaucha, zapallitos y verduras de hoja (como espinaca y distintas variedades de lechuga). Los espacios destinados a la agricultura están cercados, dado que los animales se encuentran libres. El maíz es altamente estimado: "*nunca se deja de sembrar maíz, esa es la base principal*";[65] ya que es empleado ampliamente en la gastronomía familiar (es la base para: *mazamorra*, locro, *ulpada* –bebida elaborada con harina de maíz endulzada y agua–, *pochoclo*, humita, etc.) y para los animales. Su cosecha se realiza en diciembre y se almacena para estar abastecidos durante gran parte del año. Es tan relevante el maíz que sirve para el trueque o "*cambalachearlo*".[66]

Según las percepciones de las familias, algunos cambios globales afectan la dinámica en el territorio: "*Estamos muy cambiados, ahora no sabemos exactamente por dónde rumbear por la sequia, pero por eso no quiere decir que vamos a dejar de seguir sembrando* (…) *Hemos perdido algunas cosechas de arveja por algunas heladas, como si fuera que no encontramos cuando sembrar ya, porque siempre era el mes de abril y después sembramos en mayo, se nos va corriendo, siempre nos va agarrando los hielos, nos va agarrando la seca y bueno, son cosas de la naturaleza que tenemos que buscar, nosotros, la vuelta*...".[67]

La caza y la pesca son otras de las actividades que la CI continúa realizando y están vinculadas estrictamente al consumo familiar. En el primer caso, la época de caza de chanchos y pavas del monte, corzuelas, etc., es

durante los meses de mayo a julio. En el segundo caso, los ríos brindan truchas –en las zonas más altas–, bagres y sábalos.

El "*monte*" brinda, además de alimento para los animales (y también para las familias), una serie de maderas y frutos típicos de la *Selva Pedemontana* y el *Bosque Montano Inferior* (ya abordados extensamente) y que son empleados para la construcción, la calefacción, la cocina y para la dieta de comuneras y comuneros. Y del "*monte*" también proviene la base de la "*medicina ancestral*"; por ejemplo, entre otras, recolectan: "*La meona, se llama así porque los problemas de orín se lo cura con eso… al rato se compone. Es muy buena* [también] *cuando le cae mal la comida* (…) *El horco molle chamuscado también es muy bueno para cuando le hace mal la comida* (…)*, rescoldado, si lo hace fuertecito en inmediato le hace efecto* (…) *Todas las plantas son medicinales. Nosotros la usamos para todos. Acá no había médicos así que nos curábamos con hierbas. En el monte Usted ve un yuyo y se utiliza. Hay miles de variedades de nuestra medicina tradicional, ruda, romero, horco molle, hierba de sapo, el chamico*".[68] Con la **CI Mala Mala**, en el límite oeste de la jurisdicción y con quienes comparten los sectores cumbrales de pastoreo, intercambian hierbas medicinales: por ejemplo, poposa ("*que es para el dolor de oído*", también empleada en otras CI para el "*apunamiento*" y los resfríos) por arca yuyo y muña-muña (para estado gripales), hierbas que no se encuentran en Mala Mala.[69]

Tal como destacamos, la llanura tucumana cambió radicalmente (en particular durante los siglos XIX y XX). La abundancia del cebil era de tal importancia, que Miguel Lillo llegó a designar como Provincia del Cebil a una zona fitogeográfica de Tucumán;[70] sin embargo, incluso antes de su propuesta y posteriormente, las curtiembres y la agricultura a gran escala terminarán desplazándolo a los sectores altos. A propósito de ello, comuneras y comuneros de la **CIEN**, en la actualidad, deben desplazarse hasta "*dos horas caminando para encontrarlo. Está adaptado a ese lugar porque es más seco. Sirve para sacar la cáscara y hacer té, para teñir la lana*".

Las mujeres de la **CIEN** tejen y tiñen de la manera "*ancestral*", como ellas afirman. Aunque por las condiciones de humedad optaron por no criar ovejas, la materia prima la obtienen también de la **CI Mala Mala**. Luego del hilado, emplean cebil, nogal y cochucho para el teñido. La producción es diversa: desde ropa,

mantas y alforjas (respecto a los textiles) hasta riendas, lazos, monturas, guardamontes, etc. (con el cuero vacuno).[71]

Un último aspecto –muy relevante para las familias comuneras y que remiten a antiguas prácticas registradas entre los *lule*,[72] como ya mencionamos– es el referido a la recolección de miel: básicamente es empleada como edulcorante y con fines terapéuticos. La extraen del "*monte*" y la manera de recolectarla fue transmitida generacionalmente: "*Me decían… 'vamos hijo a sacar una colmena para remedio*' (…) *no de cualquier árbol, tenía que ser de la planta de sauco, porque era para remedio la miel, entonces* (…) *hay una parte de La Chalita que enseguida va a ver que es una caída… que nosotras le decimos Las Caídas* (...) *porque son muchos filitos* [en las partes altas de la jurisdicción] *y ahí es donde uno iba a buscar la miel…*". Desde sus perspectivas, la localización de las colmenas y su relación con el sauco determina la calidad curativa de la miel: "*La de acá cerca no es como la de allá y también por aquí cerca no hay sauco, hay sauco muy poco, y esa zona es la zona de sauco. Y es justamente para buscarla para remedio* (…) *Mi papá me ha enseñado cómo conseguir las colmenas* [en el "*monte*"], *sentarse a verla… si la abeja tiene miel o no tiene… me lo enseñó… mi papá. Así que por eso,* [para] *nosotros, el monte ese, es muy, muy sagrado*…".[73]

Valle de Tafí: El Mollar, Tafí, La Angostura, Casas Viejas y El Rincón

Tal como quedó contemplado anteriormente, el Valle de Tafí se caracteriza por: una importante y milenaria trayectoria de ocupación (materializada en una diversidad de estructuras arqueológicas –o "*ancestrales*", como las denominan comuneras y comuneros– localizadas en todas las CI del Valle); el presente social con cinco Comunidades –con un itinerario de centurias en el misma cuenca–; y, complejos procesos de apropiación de sectores comunitarios y cerramientos de localizaciones específicas del "*campo*" y el "*monte*" –o sus vías de acceso–, instancias que atentan contra los desarrollos comunitarios locales.

Iniciamos el recorrido por la CI más pequeña –en términos de superficie–, la **Comunidad Indígena de Casas Viejas**. Como otras familias comuneras de Tafí, muchas de la **CICV** continúan realizando sus actividades ganaderas de manera "*tradicional*", entendiendo con dicha caracterización a las prácticas pecuarias que conllevan: la movilidad hacia el interior del territorio y la tenencia de "*ganado*

mayor" y "*menor*" que pacen libres en el "*monte*" y en el "*campo*". Sin embargo, muchas familias lamentan no contar con más animales: "*Mi familia llegó a tener más de 100 vacunos y alrededor de 100 ovejas y cabras*",[74] comparaba un comunero, destacando que algunas familias apenas alcanzan –en la actualidad– la veintena de estos animales.

La ganadería está destinada al autoconsumo y la comercialización informal de pequeños excedentes; por otra parte, los animales de granja (gallinas, patos, chanchos), también contribuyen a sustentar las limitadas economías familiares. Incluso las familias que no se dedican exclusivamente a la ganadería disponen de unos "*animalitos*" (unas pocas ovejas, dos o tres vacas, media docena de cerdos), dado que, ante una situación no contemplada (por ejemplo, la enfermedad de algún miembro de la familia, un viaje urgente, etc.) y en la que requieren "*efectivo*", recurren a su venta (la "*reserva*" ya mencionada en otras CI).

Las actividades ganaderas conllevan una importante movilidad e involucra también otros territorios comunitarios. La movilidad es estacional (primavera-verano / otoño-invierno): a partir de abril, con los primeros fríos, la zona de pastoreo preponderante es Las Azucenas (a la vera de la RP N° 307, en el Kilómetro 37), territorio compartido con las **CI La Angostura** y **Diaguita El Mollar**; mientras que, en noviembre, retorna la hacienda hacia el cerro el "Pelao", conformándose como la zona principal de pastoreo. Es decir, emplean los recursos que aportan estacionalmente los distintos estratos altitudinales: por ejemplo, el "*monte*", en Las Azucenas, se encuentra a los 1850 msnm; el "*campo*", en el fondo del Valle y perilago, por encima de los 2000 msnm; y también por encima de los 2600 msnm en el "Pelao". Con respecto a los puestos vigentes, algunos se encuentran alrededor de dicho cerro, también en la Quebrada Guasancho y la Mesada del Corral; por ejemplo, puestos Moya, Juan Ibáñez, Jesús Álvarez, Agustín Tolaba, Jacobo Cruz, Hilario Olarte, Pedro Ríos, Marcelina Monasterio, Felipe Sequeira, Julián Peñalba, entre otros.

Las familias complementan sus actividades pecuarias con las agrícolas, también destinadas al autoconsumo, cultivan: maíz, angola, arveja, zapallo, alfalfa, remolacha, zanahorias, lechuga, distintas variedades de papa y otras más de hortalizas, priorizando aquellos productos forrajeros: "*Lo que más se produce es maíz pero para la familia* (...) *y para el mantenimiento de las gallinas, chanchos, los caballos*".[75] También cultivan frutales como manzana, nogal, pera, ciruela,

membrillo, durazno, damasco, guinda; con los que, algunas familias, preparan dulces artesanales que integran al circuito turístico que se desarrolla, principalmente, en El Mollar. Para el trabajo agrícola se emplean tecnologías e instrumentos tradicionales como el "*arado de tiro*" y una minoría de productores acceden a los servicios de tractores; las familias comuneras disponen hasta 2 y 3 hectáreas para cultivos. El riego es a través de acequias que la misma Comunidad construye y mantiene (principalmente durante el mes de mayo, actividad colectiva denominada "*paleada*" o "*paliada*"),[76] y que son alimentadas por el río El Mollar.[77] El acceso al recurso hídrico es por turno para cada familia (la distribución del agua es organizada por las autoridades indígenas); y también cuentan con vertientes (por ejemplo, Pozo Colorado), "*tomas*" de agua (en la Quebrada de Portezuelo Hondo, Quebrada de La Bolsa, Quebrada Oscura, Quebrada del Queñoal) y un reservorio acuífero (Quebrada del Medio). Para el consumo familiar disponen de agua potable que se distribuye un día para la zona más alta de Casas Viejas y, otro día, para la zona baja. El agua proviene del río y la potabilizan en la planta instalada en el mismo territorio.[78]

Aunque la producción de verduras es menor que en épocas anteriores, sigue constituyendo una importante actividad familiar. Sin embargo, el contraste –desde la percepción de las familias– es notable: "*Acá en las Casas Viejas ha nacido todo, yo, desde que tengo conocimiento, aquí antes se sembraban todas las verduras, por eso se ha hecho la Fiesta de la Verdura*". El "*Festival de la Verdura ha nacido aquí y ha sido la idea por los que llevaban la verdura, los camiones que llevaban la verdura… en esos años 50*".[79] Actualmente la Fiesta de la Verdura se realiza en enero o febrero, en un predio de El Mollar (en la CI vecina y con la que mantienen estrechos lazos de parentesco, vecindad y emprendimientos intra-comunitarios), bajo la iniciativa de la Comuna homónima, conformándose como un espacio donde comuneras y comuneros de la **CICV** comercializan sus productos, como así también generan contactos con lugares de expendio y venta en otros puntos del Valle y fuera de él.[80]

Con respecto a las actividades comunitarias plenamente fortalecidas –además de la ampliación y mantenimiento de las acequias–, y vinculadas al mundo productivo, "*las corridas*" (cuando los comuneros se dirigen al "*monte*" a buscar a los animales que pasaron el invierno allí), las "*yerras*" o "*marcadas*" (para el ganado vacuno, mular y yeguarizos) y las "*señaladas*" (para el ganado ovino) se

efectúan en los hogares de las familias con hacienda y participan comuneros y comuneras del territorio, es decir, conllevan la participación comunitaria.[81]

A partir de mediados de la década de 1980 se inicia la conversión del paisaje rural de El Mollar: si hasta mediados de los ´70 –antes de la construcción del dique– se trataba de un paisaje predominantemente agrícola-ganadero, con importantes sectores abiertos de pastoreo (llamados "*campo*") y de cultivos (en los "*cercos*"), con el retorno de la Democracia comienza a transformarse, en particular la Villa de El Mollar, en otro altamente urbanizado y turístico. Tal transformación afectó también las actividades pecuarias, con cierres de vías naturales de tránsito de la hacienda y un notable aumento del tráfico de vehículos con un consecuente control, por parte de las autoridades correspondientes (para evitar accidentes), del manejo animal que antes transitaba libremente por la Villa y su entorno. Sin embargo, muchas familias de la **CI Diaguita El Mollar** (**CIDEM**) continúan forjando su presente social a partir de las actividades agro-ganaderas, profundamente internalizadas por sus itinerarios históricos en el territorio. Así, las familias de las tres Comunidades de Base prosiguen con sus prácticas ancestrales, incluso aquellas que viven en el sector urbano de la Villa se concentran en el cuidado y manejo animal, principalmente del ganado vacuno, mular y yeguarizo, disponiendo también de ovinos.

La ganadería en la **CIDEM** está destinada tanto al autoconsumo como a la comercialización de pequeños excedentes; los animales de granja (cerdos y aves de corral), contribuyen a reforzar la dieta y la venta de derivados. Como en otras CI la tenencia de animales cumple un importante rol de "*reserva*" para las familias que no se dedican exclusivamente a lo pecuario. Las actividades ganaderas conllevan fundamentalmente dos tipos de prácticas: por un lado, las que involucran la movilidad estacional en el territorio y, por otro, el pastoreo cercano a la residencia familiar. El primer caso involucra una importante movilidad en la jurisdicción y también comprende sectores de territorios compartidos con otras Comunidades (**CICV**, **CILA**, **CIAER** y **CIPDVT)**. Esta movilidad es estacional, y está centrada en los semestres de primavera-verano y otoño-invierno.

Desde el mes de abril, la hacienda comienza a desplazarse, o es dirigida por los comuneros, al sector conocido como el "*monte*": la zona de pastoreo más importante es, por un lado, el sector de Las Azucenas (RP N° 307, altura del Kilómetro 37) y, por otro, la Quebrada del Portugués, donde algunas familias

tienen puestos que emplean durante la estación fría, puestos construidos, al menos, en el siglo XIX y utilizados actualmente, tal como lo narra una comunera de la CB "*El Potrerillo*": "*mis abuelos tenían puestos en El Rincón y en la Quebrada del Portugués, y hemos seguido… mi mamá tenía los animalitos, tenía vacas, las ovejas, cabras, como aquí no queda casi pasto y hace mucho frío, y ya los animales estaban acostumbrados a la Quebrada del Portugués… llegaba el mes de mayo… nos íbamos a la Quebrada del Portugués, ahí tenemos el puesto nosotros, otra casita, la Casa i´Chapa, donde está ahora la hacienda… mi papá tenía cerca de 1000 cabezas, o más, entre vacas, ovejas y cabras… y bueno, ahora tenemos menos…*".[82]

Desde noviembre en adelante, los animales retornan al "*campo*", por ejemplo, al "Pelao" o como lo menciona la comunera de la CB "*El Potrerillo*", regresan a este sector de la jurisdicción. Es decir, emplean los recursos de distintos pisos altitudinales: desde Las Azucenas (a 1850 msnm), el fondo del Valle de Tafí (a partir de los 2000) y el área cumbral del "Pelao" (por encima de los 2500).[83] Este tipo de práctica ganadera está vinculada principalmente al "*ganado mayor*" (vacunos, yeguarizos y mulares). Con respecto al "*menor*" (ovinos y caprinos), el pastoreo se realiza próximo a las residencias familiares, en los "*puestos*" que denominan de "*año redondo*": es decir, durante todo el ciclo anual los animales se encuentran pastando entorno al hogar comunero (ubicados tanto en el pedemonte como en los sectores medios y altos de los cerros), saliendo a pastear a la mañana y retornando a los corrales a la tarde.

La cantidad de hacienda y las mismas prácticas ganaderas, sin embargo, se vieron severamente restringidas en los últimos 35 años. En efecto, un comunero de la CB "*Ojo de Agua*" relataba: "*La diferencia ahora es que la hacienda bajó, antes nosotros andábamos seis días en el campo. Veníamos por la hacienda de allá y se llenaban los corrales, el corral más grande se llenaba con las vacas que no tenían cría. Y el otro, se llenaba con las vacas que estaban con terneros. Pero en ese tiempo separaban todo. Y ahora desgraciadamente no se puede hacer corrida por el tema de que* (…) *hay menos animales también por los alambrados y todo eso es que ahora ya no tienen espacio para tener los animales* (…) *Los animales no tienen adonde más ir, ya están cerrando por todos lados… entonces el animal busca* (…) *Si el dique no se hubiera estado llenando como se está llenando, el animal tranquilamente estaría en el campo, si no nos cercaran los*

campos de allá, de los otros lados de los mismos cerros, los animales tranquilamente estarían allá… pero el animal necesita desplazarse también…".[84]

El testimonio del comunero refleja, de manera contundente, los mayores problemas que afrontan actualmente las familias dedicadas a las actividades pecuarias: por un lado, el avance de los alambrados en aquellos sectores del "*campo*" o espacios abiertos, de libre acceso y empleados tradicionalmente por las familias para las prácticas ganaderas (y también para la recolección de las plantas medicinales y recursos herbáceos y madereros para la construcción –y mantenimiento o ampliación de sus hogares y puestos); por otro, el espejo de agua del dique La Angostura despojó a las familias de este importante sector de "*campo*", donde los animales pastaban hasta mediados de la década de 1970. A pesar de las restricciones, las familias continúan con sus prácticas y empleando el perilago como sector de pastoreo.

Como evidencia de las restricciones de uso en el territorio se encuentran una serie de puestos abandonados, empleados por las familias comuneras hasta la segunda mitad de la década de 1970: por ejemplo, Puesto (P.) Marco Mamaní –P. La Huerta Vieja, en la Quebrada del Portugués–, P. El Ojito –al sureste de la CB "*Ojo de Agua*"–, P. Ocampo y P. Doña María –ambos también en la CB antes mencionada–, P. Meco –en La Mesada del Ñuñorco–, entre otros. Estos puestos son hitos de memoria, pues no sólo se los conoce a cada uno por su nombre sino que son empleados como referencias –en el paisaje vallisto– por quienes transitan y viven el territorio. Por su parte, los puestos que actualmente emplean los comuneros (por ejemplo, P. de Istanes Chaile, P. de Meco Medina, P. de Lalo Cruz, en el Ñuñorco o el P. Los Maza o los que se localizan en La Mesada), fueron construidos muy próximos a "*lugares ancestrales*" (como denominan a los "sitios arqueológicos", tales como andenería de cultivo, recintos y corrales prehispánicos) y con una profunda trayectoria de uso que se remonta a fines de siglo XIX, en el presente son esenciales para mantener la hacienda, tanto aquellos puestos de "*año redondo*" como los "*estacionales*", y que remiten a la dinámica ganadera de las familias, al empleo anual y estacional de las sectores medios y cumbrales del territorio y a sus conocimientos sobre las pasturas, pasos naturales y manejo animal, profundamente internalizados y transmitidos generacionalmente, capital cultural altamente valorado por comuneros y comuneras de la **CIDEM**.[85]

En definitiva, los sectores de pastoreo se encuentran en: Quebrada del Portugués, pedemonte y faldeo del Ñuñorco Chico y Grande, perilago de La Angostura, el "Pelao", entorno de la Villa El Mollar y el sector sur-oriental del territorio –además de aportar leña, maderas y cañas para la construcción– también es empleado por las familias comuneras; como así también el sector al oriente de la RP 307, pedemonte y faldeos del Tafí. Cabe destacar que en el sector de la Quebrada del Portugués y en el sector denominado "*monte*" sobre dicha ruta, se conforman como espacios de pastoreo que comparten con otras familias vallistas (en el primer caso, con la **CIAER** y **CICV** y, en el segundo, con la **CILA** y con familias no comuneras de Los Sosa).

Las familias complementan sus actividades pecuarias con las agrícolas, también destinadas al autoconsumo, cultivando: cebolla, tomate, lechuga, acelga, poroto, arveja, chaucha, maíz (entre otras, variedad *capia*), angola, zapallo, alfalfa, etc.; varias familias productoras venden en el Mercado principal de la Capital tucumana (MERCOFRUT). Incluso algunos comuneros continúan efectuando trueques, por ejemplo, con familias de la **CI Amaicha del Valle**, intercambiando verduras de El Mollar por tunas y uvas amaicheñas.[86]

Para el trabajo agrícola se emplean tecnologías e instrumentos tradicionales como el "*arado de tiro*" y una minoría de productores acceden a los servicios de tractores. Es tan importante la actividad agrícola que durante el mes de febrero (o enero) se organiza –en un predio en la Villa mollarista– la "Fiesta de la Verdura" en la que participan productores comuneros de las CI de todo el Departamento Tafí del Valle. También cultivan frutales como: damasco, durazno, manzana, pera, membrillo, con los que, algunas familias, preparan dulces artesanales que integran al circuito turístico que se desarrolla, principalmente, en El Mollar –o en localidades vecinas– o lo destinan al autoconsumo.

El mundo productivo remite, a su vez, al mundo relacional inter e intracomunitario. Así, las principales actividades comunitarias giran en torno a lo pecuario y adquieren relevancia en tanto solamente son posibles con la participación familiar y comunera: como en otras CI, nos referimos a las "*yerras*" y "*señaladas*", ceremonias ganaderas donde participan comuneros y comuneras del territorio y de las CI vecinas, dado que son numerosas las tareas que involucran tal como describimos anteriormente.

Un aspecto relevante lo constituye el Corral Comunitario de la **CIDEM** que se encuentra en la Comunidad de Base "*Ojo de Agua*". Este importante corral, construido por los abuelos de muchos comuneros y comuneras, fue recuperado en los últimos años ante la amenaza de ser desmantelado. A él confluyen al final de "*las corridas*", es decir, cuando los comuneros se dirigen al "*monte*" para recoger a los animales que pasaron el invierno allí y los trasladan al Corral Comunitario, instancia que también implica la participación y colaboración de otros comuneros.[87] La "*juntada*" se conforma como un importante acontecimiento que dura más de dos días.

Finalmente, comuneras y comuneros de la **CIDEM** materializan sus saberes tradicionales en la elaboración de: cajas, bombos y mobiliario mixto (de madera y cuero), artesanías con rocas (escultórica lítica y piezas de pequeños tamaños), tejidos de mantas, frazadas, ponchos, alforjas, peleros e indumentaria, instrumentos musicales, alfarería (se producen utensilios como vajillas de uso cotidiano y adornos), herrería y trabajos en plata, etc.; además de artesanías gastronómicas, y de adobes para la construcción. Es decir, exponen en sus productos los conocimientos de las técnicas y saberes específicos sobre los materiales que emplean y de los lugares de la jurisdicción donde recolectan parte de sus materias primas (bancos de arcilla y tierra, los tintes naturales –como la queñoa y aliso–, tipos de rocas susceptibles de ser trabajadas, etc.).

Independientemente del amplio rango que va desde lo urbano, semi-urbano y rural donde se encuentra cada Comunidad de Base (CB), en la **CI del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí** (**CIPDVT**) también categorizan los espacios de pastoreo y recolección como "*monte*" y "*campo*": con el primer término, refieren a los sectores con bosques puntuales en el paisaje tafinisto, localizados en pequeñas quebradas, en los márgenes de los cursos de agua y, en definitiva, en aquellos sectores que por condiciones topográficas y de humedad posibilitan el crecimiento, en particular, de alisos, queñuas y, aunque en menor medida, de algarrobo; con el segundo término, refieren a los sectores abiertos, es decir, lugares que carecen de cerramientos o alambrados, localizados tanto en el fondo del Valle como en las partes medias y altas del territorio. En ambos, además, recolectan las plantas para la *medicina ancestral*, leña para calefaccionar los hogares y maderas para la construcción. Por lo tanto, y conforme tanto a las prácticas pecuarias como a la disponibilidad de los recursos vegetales, las actividades ganaderas conllevan una importante movilidad en el territorio y

también involucra sectores compartidos con otras CI (principalmente en los sectores limítrofes del territorio y el perilago –en el fondo del Valle– del espejo de agua La Angostura), como la **CIDEM**, **CICV**, **CILA** y **CIAV**, entre otras. Las prácticas ganaderas tradicionales, entonces, implican un empleo racional y estacional de los recursos, dado que la vegetación está condicionada por los niveles altitudinales y topográficos del Valle; lo anterior conlleva un diseño de las actividades ganaderas para que la hacienda se alimente durante todo el año en función de la disponibilidad de las pasturas.

Así, el llamado "*puesteo*" que realizan las familias productoras, por ejemplo, en el Cerro Muñoz (de las CB "*Las Carreras*", "*Santa Cruz*", "*El Rodeo*", "*La Ovejería*", "*El Churqui*", entre otras), como en las Cumbres del Mala Mala (de las CB "*La Banda*", "*Costa I*", "*Costa II*", "*Barrio Malvinas*", entre otras), significa que sus lugares de residencia permanente se encuentran en las respectivas CB, donde además también tienen corrales, y sus puestos se encuentran en los sectores medios y altos del Muñoz. A propósito de la dinámica en este sector del territorio (en particular, las familias comuneras del Valle Las Carreras), un comunero de La Ovejería comentaba: "*Actualmente* [mes de junio] *tenemos ganado en el cerro, en los espacios abiertos, en la zona del Potrero del Alto* [en el Cerro Muñoz]*… Ahí es la zona de pastoreo que está sobre el cerro, los puestos están ahí y son de altura. Los animales circulan, en verano están en un lugar y en invierno en otra, por el frío*".[88] En este caso, un miembro de la familia esta "*puesteando*" en las partes medias y altas, cuidando la hacienda que se encuentra en ese sector.

La vida en el "*puesto*" es muy sacrificada, dado que implica el alejamiento del núcleo familiar y escasa comunicación con éste, además del trabajo cotidiano del control de los animales: "[Con respecto a la parición] *Desde mayo, algunas ovejas ya empiezan en abril… En el mes de febrero es que ya no hay parición… Hay que andar porque algunas los* '*botan*' *a los hijitos y hay que darle mamadera para que sigan viviendo… Por ahí cuando nos tocan fríos fieros sino ya se mueren de hambre* (…) *Cuando está nevado pasan por un lado y por otro lado los animales buscando qué comer, se ponen locas… ya empiezan a comerse sola las lanitas… de hambre… el año pasado hemos comprado alfa, hay que traerla cargada, un trabajo bárbaro, ahora estoy pensando en comprar unos otros fardos para que así cuando este nevado yo no las saque y entonces les dé de comer*

adentro, porque es mucho para bajar y volver en medio de la nevada y la escarcha…”.[89]

La comunera describe el funcionamiento de un “*puesto de año redondo*”, donde los animales pastorean todo el año en las proximidades de la residencia: durante el invierno, las cabras y ovejas, “*salean a* ‘*pastiar*’ *a las 11 y vuelven a las 5 de la tarde*”, en verano, “*a las 10 y regresan a las 7, 8 de la tarde*”. El regreso a los corrales (uno para las cabras y otro para las ovejas) durante el invierno es más traumático, puesto que es la época que hay menos pastos y los animales se alejan, por lo que se desplazan hasta unos 4 o 5 kilómetros y se debe ir a buscarlos, pues los que no regresan morirán de frío durante la noche. También refiere, la puestera, a la época en la que aumentan las labores (por ejemplo, en junio, mes de parición) con ovejas y cabras: “*Es como en la vida, hay buenas madres y otras no tanto*”, refiriéndose al trabajo extra que se debe realizar en caso de que las “*madres*” no amamanten a sus crías, por lo que debe hacerlo ella con una mamadera o bien “*obligarlas*”, es decir, atrapar a las “*madres*” para que puedan las crías amamantar. Además del “*ganado menor*”, también cuentan con “*ganado mayor*” –un centenar de vacunos y unos 15 o 20 yeguarizos–, que en la época de otoño-invierno están en El Rincón: “*regresan en invierno y se van al* ‘*monte*’ *en abril*”.[90] Sin embargo, y aun cuando muchas veces regresan solos al puesto, se organizan las “*corridas*” para buscar y arriar los animales, además de ir a “*visitarlos al* ‘*monte*’” (cada dos semanas) y llevarles sal.

Cabe destacar –como ya señalamos– que los espacios de pastoreo son empleados también por otras CI, ya que esta práctica ganadera extensiva requiere de grandes desplazamientos: “*Las zonas de pastoreo están también en la Quebrada del Portugués, Los Sosa, las Cumbres del Mala Mala. El vacuno siempre está cinco meses aquí, en el bajo, de noviembre hasta abril, después sube y está siete meses afuera, en el cerro. Hay mucho cuatrerismo, nos* ‘*carnian*’ *los animales a pesar que están marcados; y nosotros pagamos un impuesto al SENASA, pagamos la marca, las vacunas. A veces no podemos recuperar esos gastos porque tenemos para animales para la venta y cuando los buscamos ya no están porque los* ‘*carnió*’ *o vendió otro y el dueño sale perdiendo. En el cerro también tenemos perdidas, porque se caen, se despeñan en épocas de pocas pasturas, ya que ellos buscan las partes más altas y peligrosas y que tienen más pasturas en épocas de agosto-septiembre*”.[91] Además de mencionar los lugares de

pastoreo y la dinámica de los animales, este comunero de la CB "*Costa I*" narra los inconvenientes respecto al cuatrerismo y las dificultades y peligros del cerro.

Como en otras CI de Tucumán las "*corridas*", "*marcadas*" o "*yerras*" y las "*señaladas*", entonces, viabilizan la conformación de estos espacios de sociabilidad y reproducción de las relaciones familiares, inter e intra-comunitarias, eventos que reúnen a los habitantes del territorio, cohesionan a las familias comuneras y crean lazos de solidaridad. Es importante destacar, por lo tanto, que las actividades ganaderas reposan en los haceres y prácticas familiares pero, fundamentalmente, en lo comunitario, ya que las mismas se sustentan en la participación colectiva, tal como recurrentemente destacamos.

Sin embargo, es necesario recordar que los distintos proyectos inmobiliarios –como en la CB "*Barrio Malvinas*" y "*La Ovejería*"– como así también los sectores anteriormente abiertos y actualmente cerrados o alambrados, generan conflictos que impactan profundamente en las relaciones sociales objetivas e intersubjetivas. Comuneros y comuneras llevan adelante tenazmente sus reclamos, dado que sus actividades económicas –tanto ganaderas como agrícolas– hoy están sujetas a dichas presiones inmobiliarias, que avanzan en el territorio cercando los espacios de pastoreo, impidiendo el libre tránsito para el desplazamiento de comuneros y comuneras –y de los animales–, incluso limitando el acceso a los recursos hídricos. Tal es así que: "*Ya no podemos criar a veces ni pequeños animales, todo el Cerro Mogote, todo lo que hace a la Lomita Verde, que le decíamos, el Guasancho, toda esa zona ha sido alambrada y era de uso y de veraneada para nosotros. Se ha eliminado directamente y con el uso del agua que prácticamente está todo para el negocio inmobiliario* (…) *no hay para los habitantes nativos, es para veraneantes… todos riegan sus casas de veraneo hasta en invierno, que no hay agua, ellos riegan sus jardines*".[92] Estas situaciones son advertidas por las familias, que ven afectadas así sus formas tradicionales de producción: "*Ahora nuestro valle está transformado, antes era más tranquilo, nadie te hacia problemas por tener animales; antes todo estaba abierto y ahora todo está cerrado. Nosotros aquí, nuestras familias teníamos entre 20 y 50 animales, entre vacas, ovejas, cabras, caballos* (…) *En los años ´60 comenzaron a cerrar las tierras de Tafí de la zona baja y estaba todo abierto para arriba*".[93] Ante estas presiones, algunos productores se organizaron en cooperativas. Tal es el caso de la Asociación Civil Pircas Calchaquíes (Personería Jurídica Provincial N° 187/2010), y que reúne alrededor de 46 familias ganaderas que realizan actividades pecuarias con

puesteo, venta y trueque con técnicas de cría tradicionales. Tienen puestos en los sectores altos de Cañas Horconas, La Ciénaga y Cumbres del Matadero y puestos bajos y medios en las CB "*Costa I*" y "*Costa II*". Según un miembro de dicha Asociación, en todo el Valle de Tafí estimaba (hacia mediados de 2012) un "*promedio de 8000 a 12000 ovejas en general, y de vacunos más o menos entre 4000 y 6000*" (entre hacienda de familias comuneras y no comuneras, sin contabilizar los yeguarizos, mulares, caballos, etc.). A la vez, y como ejemplo de los puestos con una cantidad considerable de animales, mencionaba a la familia C., en La Angostura (100 cabras y 200 ovejas), con animales que pastorean en la jurisdicción de la **CIPDVT**; la familia A. (150 ovejas), de Cumbres del Matadero; la familia de A. D. (300 ovejas), entre El Rodeito y el Matadero; la familia de E. A. (100 ovejas), en La Quesería; la familia de R. A. (500 ovejas) y la familia de A. C. (400 ovejas), en La Ciénaga. También en la zona del Valle de Las Carreras, en el puesto –en La Cañada del C° Muñoz– de D. C. (1000 ovejas); el puesto de C. C. (400 ovejas y 2000 ovejas), en la Costa I; las familias I., de S. C. y de J. M. con unas 400 ovejas, aproximadamente, cada familia, en los sectores medios y altos del C° Muñoz; la familia de P. M. (500 llamas y 1600 ovejas) y H. D. (varios centeneras de llamas), etc.[94]

Con respecto a la producción: "*Los animales los criamos para consumo familiar y en casos de necesidad para la venta. El tiempo que dura la carne de un vacuno* '*carniado*' *para una familia tipo, es entre 6 u 8 meses; y si la familia es numerosa entre 3 y 4 meses. Pero conservado en freezer* (…) *Hoy en día usamos el método de faenar para nosotros, entre vecinos para consumo interno. Cuando faenamos y el amigo, pariente, vecino necesita, le vendemos una pierna, una espalda… Antes los abuelos hacían el* '*charqui*' *y les duraba y se conservaba por mucho tiempo, meses y hasta el año… Ahora no se puede porque la carne se descompone muy rápido y no sirve para hacer el* '*charqui*'… *Hoy la única posibilidad de que dure la carne es en el freezer… Cambió mucho el clima. Otra cosa que se suma ahora, es la mosca, la polilla. El tema de los recursos ganaderos es complicado hoy en día, porque si no hay tierras no hay animales, si no hay campos abiertos donde pastoreen, y eso atenta contra la economía doméstica*".[95] Si bien algunas familias continúan elaborando *charqui* –tal como pudimos relevar–, la práctica se ve restringida aparentemente por ciertos cambios climáticos que perjudican la conservación. En cambio sí continúan produciendo quesos tanto para el consumo familiar como para la venta en la Villa.

Además de las importantes actividades ganaderas, las familias de la **CIPDVT** practican la agricultura la que está direccionada, principalmente, hacia el autoconsumo (maíz y zapallos); también algunos productores ampliaron sus áreas a cultivos extemporáneos con relación a las épocas de cultivos en la llanura tucumana (por ejemplo, lechuga, arveja, poroto), lo que posibilita cierta comercialización en la Villa de Tafí y en el MERCOFRUT; también incorporaron la "papa semilla", frutilla y hortalizas en general; se trata de "*cercos*" de cultivos relativamente pequeños, con superficies que van desde media hectárea hasta unas 10 hectáreas (en muy pocos casos superan esta cantidad).[96]

Algunos emprendimientos en el área de Turismo posibilitan a las familias vender ciertos productos artesanales de: cuero (por ejemplo, en la CB "*Barrio Malvinas*"), cerámica (CB "*San Cayetano*"), rocas (CB "*Los Cuartos*"), textil (CB "*Las Carreras*"), cuero y carpintería (CB "Los Cuartos" y CB "Las Carreras"); los que integran la *Ruta del Artesano* (promocionada por el *Ente Tucumán Turismo*). En otros casos, incorporan sus producciones a un mercado informal o comercializan ellas mismas en la Villa de Tafí (por ejemplo, los quesos y quesillos). Por otra parte, y en función de los recursos naturales que se recolectan –en el "*monte*" y en el "*campo*"– para la *medicina ancestral*, destacamos: manzanilla del campo (dolores de estómago), vira-vira (para la toz), cola de caballo (diurético), chachacoma (catarros, resfríos, asma y bronquitis), arca yuyo (digestivo), yerba buena (antiespasmódica y antiséptica), retama (dolores de los huesos), muña-muña (digestivo y para acompañar el mate); anís de campo (problemas digestivos) y jarrilla (expectorante); entre tantas especies vegetales empleadas por las familias comuneras.[97] También recolectan leña (para calefaccionar y cocinar), maderas (para la elaboración de muebles) y rocas para la construcción de sus hogares, puestos, corrales y cercos (como así también producen adobes para muros y emplean los bancos de arcilla para producir artefactos de cerámica).

Aunque en la actualidad las actividades pecuarias mermaron con respecto al pasado, en la **CI La Angostura** (**CILA**), la ganadería continúa siendo una base importante de la economía y la vida familiar. La ganadería está destinada, fundamentalmente, al autoconsumo y la comercialización informal de pequeños excedentes; la cantidad de animales de las familias varía entre unos pocos animales hasta un máximo de 40 vacunos, un centenar de ovejas y hasta unas 50

cabras. Los animales de granja contribuyen a la dieta familiar. También aquí se registra la "*reserva*" tan característica de muchas familias de las CI de Tucumán.

El amplio conocimiento del territorio por parte de comuneros y comuneras conlleva clasificarlo con las *etnocategorías* "*monte*" y "*campo*". También aquí la primera alude al sector empleado principalmente durante otoño-invierno y en el que se destacan árboles de gran porte, arbustos y plantas perennes, esenciales para la alimentación de los animales. La segunda remite al fondo del valle, laderas y sectores cumbrales empleados durante primavera-verano, abiertos (no limitados por alambres) y con abundantes hierbas y forrajes naturales. Las actividades ganaderas conllevan una importante movilidad en el territorio e involucra, además, sectores compartidos con otras CI. Dicha movilidad es estacional (primavera-verano / otoño-invierno): a partir del mes de abril, con los primeros fríos, la zona de pastoreo preponderante se localiza entre Las Azucenas (Km 37 sobre la RP 307) y el arroyo Las Calaveras, sector empleado también por las otras CI con asiento en el Valle. A partir de noviembre, retorna la hacienda a la parte alta del territorio, comportándose ésta como la zona principal de pastoreo. Es decir, las familias comuneras emplean distintos pisos ecológicos conforme al desarrollo estacional de las pasturas y de las hierbas para la hacienda: por ejemplo, el arroyo Las Calaveras se encuentra a los 950 msnm (corresponde a la parte más baja del territorio, es decir, en el sector más austral del "*monte*"), el fondo del Valle de Tafí, a 1900 msnm y la ladera sudeste del Cerro Ñuñorco Grande, a 2600 msnm.[98]

Como ejemplo del traslado estacional de la hacienda, transcribimos el testimonio de un comunero que resume el empleo del "*monte*" y del "*campo*" y el uso inter-comunitario (es decir, compartido) de una parte del territorio: "*Antes de mayo, los animales de acá, de La Angostura, comienzan a ir solos al* '*monte*' *para la zona, más o menos, del Kilómetro 37, 38… hacia el margen del río Los Sosa o hacia el margen del río Cañas Horconas, entonces para que eso no pase* [para que la hacienda no se disperse], *entonces se junta a los animales, en el caso de nosotros, lo hacemos aquí* [en La Angostura], *los de Casas Viejas ellos juntan todos los animales, y entre todos llevamos los animales, los dejamos en el* '*monte*' *para que el animal no se venga de a uno… Después se hace al revés, en el tiempo de noviembre, ya empiezan a volver los animales, ya hay más pasto aquí en esta zona de La Angostura…*".[99] Con el aumento de la temperatura durante la estación cálida, los animales son trasladados al "*campo*", en el marco de tareas comunitarias en las que participan las familias (las llamadas "*corridas*"). Éstas

poseen "*su rodeo, también cerca de las casas están los* '*chiqueros*' *para sacar leche, y también corrales donde se realizan las* '*yerras*'. *Desde enero en adelante se realizan las* '*yerras*', *se juntan los animales de una casa… o de dos casas y se marca, se vacuna, porque es obligación vacunar todos los años… El SENASA*[100] *ha instruido a un vacunador de cada zona*", quienes se encargan del control sanitaria de los animales.[101]

Con respecto a las "*yerras*": "*Los días previos a esta fecha la familia se organiza para la realización de la yerra. Hay que traer los animales de los puestos a los corrales. Al mismo tiempo se prepara la fiesta, para celebrar la producción del año, junto a familiares y vecinos* (…) *En las tareas se comprueba el alto grado de solidaridad y cooperación entre los pobladores y familiares: muchos colaboran con elementos para la comida, los hombres, jóvenes y niños están atentos y trabajan en las pialadas, marcadas, etc. Las mujeres preparan la comida desde temprano, atienden a los que están en el corral, aportan las flores para enflorar a los terneros elegidos para el* '*casamiento*'. *Los músicos a veces son invitados desde lejos para alegrar las tareas del día. Finalmente, concluidas las faenas, sobre el mediodía, los que estuvieron haciendo la yerra van al río a bañarse y se incorporan a las mesas que han sido armadas con la colaboración de sillas, vajilla, bebidas, provistas por todos los asistentes*".[102] La cita posibilita dimensionar la relevancia –para comuneros y comuneras de la **CILA**– de las actividades comunitarias y, en particular, aquellas relacionadas con el manejo animal.

El sector sur del territorio (su parte más baja) está jalonado tanto por el recurrente empleo de las sendas por los animales, los "*revolcaderos*" y lugares naturales donde el "*ganado mayor*" pernocta y se protege del frío, como por el conocimiento de las familias sobre los recursos naturales que brinda esta parte del "*monte*". En efecto, "*los* '*pasteaderos*' *van más allá de los puestos que tenemos en el* '*monte*'*… En el caso mío, el puesto nuestro está en el Kilómetro 37 y los* '*pasteaderos*' *llegan hasta el Kilómetro 29, es decir, más abajo todavía, porque en el* '*monte*' *los animales se desparraman, andan más sueltos, de vez en cuando nos damos una vuelta porque hay mucho cuatrerismo… una vez que están aquí* [es decir, cuando la hacienda se encuentra en el sector más poblado de La Angostura]*, ya las tenemos cerca de las casas, le sacamos leche…*".[103]

Además de constituirse como un sector estratégico del territorio para la hacienda, el "*monte*" es concebido como esencial para la vida familiar y

comunitaria: en él se recolectan cañas y maderas blandas y duras (por ejemplo: cedro, nogal, aliso) para la construcción, leña para cocinar y calefaccionar los hogares comuneros y plantas medicinales. De vital importancia para la recolección de cañas y maderas para la construcción es el sector comprendido entre los Km 29 y 39 (sobre RP 307) hacia el oriente, es decir, entre la ruta y el viejo "Camino de Herradura"; de hecho, las denominaciones de río de la Totorilla y río Cañas Horconas remiten directamente a las herbáceas que recolectan y emplean para los "cañizos" y las estructuras que sustentan los techos de sus puestos y viviendas. Hacia el occidente de la ruta, y en el entorno del arroyo Sauce Ladeado donde pescan truchas, también recolectan cañas.[104]

El sector conformado entre Las Azucenas y el arroyo Las Calaveras, empleado por décadas por todas las CI del Valle, está generando disputas, tensiones y restricciones entre las CI y la Sociedad de hecho "Los Sosa", en tanto –en ocasiones– se impediría el acceso libre cuando comuneros y comuneras se desplazan hasta allí a buscar a sus animales al "*monte*".

Las familias complementan sus actividades pecuarias con las agrícolas; así, en la **CILA**, se cultiva: maíz, acelga, habas, remolacha, arveja, porotos, lechuga, chaucha, zanahoria, angola y otras variedades de cucurbitáceas. Una parte de la producción es destinada al autoconsumo y, la otra, a la venta en el territorio y en las distintas localidades de Tafí del Valle. Las superficies promedio de los "*cercos*" agrícolas rondan entre las dos y tres hectáreas. Unos pocos productores cuentan con tractores (o acceden a su servicio), en cambio mayoritariamente el trabajo en la tierra es con animales "*de tiro*" (con caballos, mulas). Las familias que tienen hacienda, priorizan su producción agrícola para ser empleada como alimento de los animales. Es decir, las prácticas agro-ganaderas se realizan actualmente "*de la manera tradicional*", como lo destacan comuneros y comuneras, refiriendo con ello a la dinámica que adquieren tales actividades productivas en todo el territorio. También como resultado de tales prácticas, se generan productos que incorporan al circuito turístico tanto en La Angostura como en Tafí del Valle y en El Mollar, por ejemplo: dulces artesanales (de membrillo, durazno, ciruela, manzana, pera; frutales con los que cuentan las familias en sus casas), quesos y quesillos (de vaca, cabra y oveja), pan casero, empanadillas y rosquetes; también trabajos en cuero y alguna venta –aunque mínima– de lana de oveja y textiles.[105]

Las familias continúan produciendo *charqui* que emplearán durante varios meses. También conservan las prácticas de molienda, principalmente del maíz tanto para el consumo familiar como de los animales. Sin embargo, comuneros y comuneras destacan que las tierras para el desarrollo de la agricultura y la ganadería fueron en disminución a lo largo del siglo XX, llegando a su punto más alto de restricción de la autonomía familiar durante la década de 1970, con la construcción del Dique La Angostura, el que perjudicó el mundo productivo local al afectar la zona de pastoreo del fondo del Valle y los "*cercos*" agrícolas que se hallaban allí.

Por otra parte, en los últimos años, la **CILA** discute de manera crítica lo referido a los terceros que están arrendando tierras en el territorio, algunos de los cuáles obstaculizan el desarrollo familiar dado que no comparten la cotidianeidad comunera: "*Yo vivo de los animales. No más tengo vacas y ovejas; cabras no puedo tener porque hay un señor* ["arrendero"] *que siembra porotos, siembra papas; entonces las cabras se van a comer, se meten. Y… él tiene sus derechos…*".[106] Es decir, aunque la comunera respeta a los terceros, debe adecuarse a cierto tipo de hacienda para evitar potenciales conflictos. Otro de los problemas es el referido al acceso a los recursos hídricos: "*Esta gente* [arrendatarios] *estaba utilizando mucha agua y estuvimos dos o tres días sin agua en la época de siembra para riego de las hortalizas* (…) *Nosotros por el tema del agua nos pusimos de acuerdo con la Comunidad, hay que hacer firmar algo a ellos para que se adapten a la vida de la Comunidad, no que la Comunidad se adapte a la vida de ellos…*".[107] En efecto, otra de las limitaciones que actualmente afectan a la **CILA** está referida al agua para el consumo doméstico y para el riego, aunque a partir de proyectos generados por las autoridades indígenas y la participación activa de comuneras y comuneros se está enfrentado dicho problema: "*En la banda oeste toda la gente puso plata y compraron las mangueras, y trabajó toda junta para cavar y poner las mangueras, y es el agua que actualmente usan allá, toda la gente colaboró, y todavía hay, sigue existiendo el trabajo comunitario…*".[108]

Un último aspecto y que remite a los saberes tradicionales: el conocimiento, recolección y empleo de plantas con propiedades medicinales y usadas con fines terapéuticos para el alivio de ciertas enfermedades, por ejemplo: lampazo (antifebril), romaza (antiséptica para aplicar e heridas), sauco (para los resfríos), tola (dolores en las articulaciones), arca yuyo y suico (digestivas).[109]

Finalmente, la **CI Pueblo Diaguita Kalchakí del Ayllu El Rincón** (**CIAER**). Esta CI se encuentra en un espacio estratégico y alternativo (por la Quebrada del Portugués) de conexión entre el Valle de Tafí y la llanura tucumana: tanto las evidencias "*ancestrales*", las menciones en los documentos históricos y las construcciones de los "*mayores*" (los puestos históricos correspondientes a los siglos XIX y XX), enfatizan la relevancia de este sector desde tiempos prehispánicos hasta el presente.

Las familias comuneras de la **CIAER** residen, en alto porcentaje, en la localidad de El Rincón (sobre las RP 325 y 355), es decir, a unos 2200 msnm. Sin embargo, y por su intensa dinámica agro-ganadera, comuneras y comuneros se desplazan por distintos pisos que involucran sectores de pastoreo tanto en el "*monte*" del propio territorio comunitario como de otras CI; asimismo, los amplios sectores de "*campo*" en su jurisdicción posibilita el "*puesteo*" estacional. En efecto, las familias emplean, esencialmente, los espacios de pastoreo por encima de los 2500 msnm, por ejemplo, en la zona comprendida entre el Ñuñorco Grande (por encima de los 3000 msnm) y, hacia el sur, el Ñuñorco Chico (por encima de los 2500).[110] Ambos se encuentran al este de la Quebrada del Portugués. También el sector comprendido entre el Ñuñorco Grande y el "Pelao" (espacio que comparten con otras CI del Valle).

Respecto a la Quebrada, desde la llanura se asciende hasta El Rincón, y se distinguen las especies que conforman la "*Selva basal*" (hasta los 900 msnm, aproximadamente), por encima, la "*Selva de mirtáceas*", hasta los 1300 msnm; a partir de dicha altura y hasta los 2500 msnm, el "*Bosque de alisos y pinos*"; y, finalmente, los "*Pajonales de altura*".[111] Es decir, la Quebrada se conforma como un importante espacio (de "*monte*) tanto para la hacienda como para la recolección de recursos para la construcción y la *medicina ancestral* de la **CIAER**.

Por otra parte, los sectores centrales y orientales de la jurisdicción son esenciales para sus prácticas de "*puesteo*" estacional. Es allí donde se encuentran una importante cantidad de puestos construidos por las familias comuneras con técnicas tradicionales. Las laderas occidentales de las Sierras del Aconquija, con sectores que superan los 3500 msnm, conforman los sectores de "*campo*", como así también las abruptas quebradas que (en sentido oeste-este atraviesan el territorio), albergan el "*monte*" donde la hacienda obtiene alimento y refugio.

La **CIAER** comparte espacios de pastoreo y recolección con las otras Comunidades del Valle de Tafí, en particular con la **CI La Angostura**, la **CI Diaguita El Mollar**, la **CI Pueblo Diaguita del Valle de Tafí** y con la **CI Casas Viejas**. También aquí comuneras y comuneros tienen profundamente internalizados los saberes y prácticas referidas a la *medicina ancestral* y la producción de una diversidad de trabajos en textil, cuero, rocas y cerámica como los ya mencionados para las otras Comunidades del Valle.

Valle de Yocavil: Quilmes y Amaichas

Tal como enfatizamos anteriormente, la **Comunidad India Quilmes** (**CIQ**) y la **CI de Amaicha del Valle** (**CIAV**), localizadas en la porción tucumana del Valle de Yocavil, constituyen dos Comunidades con un profundo itinerario de luchas por sus territorios. En función de las trayectorias históricas familiares en cada uno de los lugares/parajes de residencia, de la accesibilidad a los recursos hídricos, de las características de la vegetación (relacionadas, a su vez, con la variable altitudinal) y la capacidad familiar para sostener los emprendimientos productivos, las actividades ganaderas y agrícolas son las que sustentan el mundo productivo y territorial de la **Comunidad Indígena de Amaicha del Valle** (**CIAV**). Fundamentalmente las prácticas pecuarias se realizan en todo su territorio, tanto en el pedemonte como en los sectores medios y cumbrales: la cantidad de puestos, corrales, residencias permanentes y estacionales en toda la superficie de la jurisdicción amaicheña constituyen evidencias contundentes de la territorialidad comunitaria.

Iniciamos esta descripción tomando como referencia el río Yocavil –o Santa María–, esto es, los sectores y localidades de residencia del *ámbito rural* que se encuentran en la franja occidental del territorio y que se caracteriza por los "*Bosques intermontanos de galería*", "*Estepa arbustiva del monte*" y "*Arbustal halófito*" (entre los 1800 y 2400 msnm),[112] es decir, donde los árboles como algarrobo, chañar, acacias, tala, molle, entre otros, aportan un importante suministro para la hacienda: vainas y frutos. En este sector también se encuentran hierbas y matorrales (como cachiyuyo, jume, etc.), conformando –con los recursos arbóreos y arbustivos– el conjunto de forrajeras naturales que disponen las familias comuneras para su hacienda. Así, por ejemplo, las localidades de residencia como "Calimonte", "El Paraíso", "Encalilla" y los puestos y hogares comuneros localizados en esta franja del territorio, se dedican a la ganadería

extensiva de ovejas y cabras, con sus corrales respectivos próximos a las unidades de vivienda y con parcelas de cultivos destinadas, principalmente, a forrajeras (alfalfa, maíz, etc.).

La franja que corresponde al “Arbustal xerófito con cardones” se localiza paralela a la anterior (también en sentido norte-sur), y es donde se encuentra la mayor cantidad de localidades de residencias y puestos comuneros, abarcando un amplio abanico (desde la *zona urbana* y *periurbana* hasta la netamente *rural*), en un rango altitudinal entre los 2100-2200 y 2500 msnm. Este sector se caracteriza tanto por las comunidades de gramíneas y arbustivas como por las cactáceas columnares. En los sectores cercanos a los cursos de agua permanente y en las bocas de las quebradas se registra la presencia de arca, algarrobo, tala, chañar, molle, etc., los que aportan frutos y vainas a la hacienda. Aquí se encuentran la Villa de Amaicha del Valle y los barrios de la zona *periurbana*, “Los Zazos”, “El Tío”, “Ampimpa”, entre otras.

Por encima de los 2400-2500 msnm se encuentran las “Comunidades arbustivas prepuneñas” (con cactáceas columnares) y “altoandinas” (por ejemplo, con pastizales de *Festuca sp.*); los puestos y residencias estacionales –como así también la localidad de Lara– imprimen una característica particular al territorio, al conformarse como un importante espacio social de interacción inter-comunitaria (relaciones basadas en las trayectorias históricas de las familias, en los vínculos parentales y en las valoraciones que realizan del “*cerro*”).

La disponibilidad de los recursos está íntimamente vinculada a la dinámica tanta pecuaria como agrícola. Así, por ejemplo, las familias que disponen de residencias y puestos cercanos a los “*Bosques intermontanos de galería*”, capitalizan un recurso importantísimo para la hacienda, vital para los meses fríos, período en el que las pasturas escasean: las vainas de algarrobo. Las vainas son recolectadas y acopiadas para ser empleadas como forrajeras en otoño-invierno; durante el verano, el “*ganado menor*” (caprino y ovino) pastea también bajo la sombra de los bosques, alimentándose de las vainas que caen.

En general, cabras y ovejas pastean –como en otras CI– en torno a la residencia comunera; dependiendo de la época del año, los corrales respectivos son abiertos entre las 9:30-10:00 de la mañana durante la estación cálida (retornando los animales entre las 19:00-20:00 hs.), y cerca de las 11 hs. en la

estación fría (regresando entre las 17:00-18:00).[113] Si bien los animales generalmente retornan solos a sus corrales, en ocasiones hay que ir a buscarlos pues deben pernoctar (por seguridad, por control sanitario, etc.), lo que implica que comuneras y comuneros se movilicen a fin de buscarlos y trasladarlos a los corrales, donde los animales acceden a sal y forrajeras; allí también se realiza el ordeñe para la producción quesera (destinado al consumo familiar), los seleccionan para la venta o para ser carneados, etc.

En la zona *rural* se encuentra el "*ganado mayor*" (vacunos, mulares, caballares) de las familias comuneras, el que se encuentra libre y únicamente es trasladado a los corrales cuando requieren ser atendidos por alguna herida, ser amansados, empleados para los "*arados de tiro*", para la extracción de leche (para la producción de quesos y quesillos de vaca), etc.; como en el caso del "*ganado menor*", el "*mayor*" pastea en sectores próximos a las viviendas comuneras ("*aunque a veces se van más lejos*", como narra una comunera de Encalilla) y cada 4 o 5 días, comuneras y comuneros se trasladan hacia los lugares de pastoreo a los fines de evaluar el estado de los animales. Destacamos, entonces, la movilidad hacia el interior del territorio, donde las familias comuneras se desplazan hasta 4 o 5 kilómetros cotidianamente para controlar el "*ganado menor*" y "mayor" que pastea libre en el territorio.

Como en las CI ya presentadas, en la **CIAV** también emplean las *etnocategorías* "*campo*" y "*monte*". Con ellas caracterizan fitogeográficamente el paisaje amaicheño: con el primero designan las grandes extensiones del territorio donde pastean libres los animales (se trata, en general, de los espacios de pastoreo que se encuentran entre los 1800 y 2400-2500 msnm); con el segundo refieren a los sectores con vegetación arbórea y arbustiva en las bocas de las quebradas, los márgenes de los cursos de agua permanente, los sectores donde se encuentran los algarrobales a la vera del río Yocavil y a aquellas localizaciones restringidas de la jurisdicción que, por condiciones de mayor humedad, contienen pequeños bosquecillos; finalmente, con "*cerro*" remiten a las partes altas del territorio donde los animales pastean libres. Estos conceptos son claves para entender la manera en que conciben y valoran el territorio las familias comuneras, dado que cada una de las denominaciones remite a los recursos naturales característicos de cada sector y a las formas en que son empleados.[114]

En el "*monte*" se recolectan, además, los frutos del chañar, algarrobo blanco y negro. Con respecto al primero, además de ser empleado el fruto como forrajera, se prepara *arrope*; con el algarrobo blanco, *patay* y *aloja* (bebida tradicional) y, el negro, es acopiado para ser empleado como forrajera. La relevancia del algarrobo y de su fruto, es de tal magnitud para comuneros y comuneras que es pensado y concebido como "*el árbol*", pasando a integrar también una *etnocategoría* con la que se lo distingue de otras especies (como también es concebido en la **CIQ**).

En el "*campo*" la hacienda accede a pasturas naturales, pastea libre y se recolectan una diversidad de plantas comestibles y de farmacopea indígena. Finalmente, el "*cerro*" aporta pasturas estacionales y recursos importantísimos para la *medicina ancestral* (como la yareta);[115] en las partes altas y cumbrales de la jurisdicción se encuentran importantes humedales de altura (como Laguna de los Amaicheños y Huaca Huasi), los que aportan los recursos hídricos para los sectores más bajos del territorio pero, esencialmente, son lugares muy valorados por la **CIAV** por ser mencionados en la *Cédula Real*, de manera que jalonan simbólica y materialmente aspectos claves de la identidad amaicheña.

Por encima de los 2400-2500 msnm –en los sectores cumbrales y en Lara– la dinámica de puesteo estacional es la que predomina. Es decir, las familias comuneras residen durante otoño-invierno por debajo de la cota de los 2500 msnm, y durante la primavera-verano se trasladan a sus puestos y residencias de altura, dado que en la estación cálida son abundantes las pasturas (mientras que escasas durante la fría, además de momentos de intensas nevadas). Este aspecto es relevante dado que posibilita dimensionar el uso del territorio en toda su extensión por parte de las familias comuneras. En el caso de la localidad de Lara, es concebido también como un importante espacio de interacción inter-comunitario, dado que si bien pertenece a la **CIAV**, familias comuneras de la **CI del Pueblo de Tolombon** y de la **CI Potrero Rodeo Grande** también residen durante la estación cálida, compartiendo los sectores de pastoreo con las familias amaicheñas.[116]

Tanto con el "*ganado mayor*" como con el "*menor*", comuneras y comuneros exponen amplios conocimientos zootecnistas –basados en saberes empíricos–; asimismo, el manejo animal "*tradicional*" y las instancias de asesoramiento en las que las familias comuneras se involucran (por ejemplo, Proyectos con

PRODERNOA[117] sobre el manejo de cabras y emprendimientos para la fabricación de quesos, etc.), constituyen instancias que posibilitan a las familias proyectar su presente y futuro comunitario. Una última consideración referida al mundo pecuario y que involucran actividades que se realizan en el marco familiar y comunitario, tareas que tradicionalmente requirieren de la participación de hombres y mujeres para múltiples labores: las "*yerras*" o "*marcadas*" y las "*señaladas*", ya descriptas para las CI abordadas.

Párrafo aparte –dada su importancia– lo referido a la producción vitivinícola local: destacamos la fabricación artesanal de vinos y las instancias productivas estimuladas por la actual dirigencia en el marco del *Proyecto Bodega Comunitaria*. Con una importante tradición familiar de producción artesanal de vino "patero" y "mistela" en pequeñas parcelas, la **CIAV** se propuso construir la primera bodega comunitaria indígena del país, integrando las producciones familiares con nuevas plantaciones de "*uvas de buena calidad enológica con agregado de valor, a partir de su procesamiento y elaboración como vinos finos (de alta gama) desde una Bodega con identidad propia"*,[118] constituyendo uno de los proyectos más relevantes realizados durante esta década en el Valle. Oficialmente la *Bodega* fue inaugurada durante la conmemoración de la *Pachamama* del año 2016.[119]

Otro aspecto importante es el referido a la diversidad de la producción de artesanías y que conllevan, necesariamente, el manejo de los recursos del territorio y los conocimientos ampliamente internalizados y que comuneras y comuneros materializan en diferentes actividades tales como: textilería (con fibras animales –de camélidos y del ganado ovino– confeccionan de ropa de abrigo, chalecos, chales, ponchos, mantas, frazadas, alforjas, bufandas, caminos de mesa, fajas, gorros, guantes, cubrecamas, peleros, etc.); alfarería (de los bancos de arcillas locales fabrican piezas cerámicas para la vida cotidiana tales como vasijas, ceniceros, utensilios de cocina –platos, vasos, tazas, etc.– y también decorativos como máscaras, vasijas, esculturas, etc.; para la cocción de las piezas cerámicas emplean leña que recolectan en la jurisdicción indígena); luthería (instrumentos de viento tales como zampoñas, quenas, etc.); trabajos en madera de cardón (lámparas y mobiliario como sillas, bancos, estantes, etc. y también puertas y ventanas); entre otras.[120]

Finalmente, la última CI: la **Comunidad India Quilmes**. Repasamos lo descripto anteriormente. La **CIQ** está conformada por 14 Comunidades de Base,

las que fueron abordadas preliminarmente en dos conjuntos, en función de su localización relativa respecto a la Ruta Nacional N° 40: al primer conjunto corresponden las CB que se encuentran sobre esta RN (“*Colalao del Valle*”, “*Anjuana*”, “*El Bañado*”, “*Quilmes Bajo*” y “*El Paso*”); al segundo, las que se localizan al pie de los cerros y en los sectores medios de las estribaciones orientales de las Sierras del Cajón (“*El Pichao*”, “*Anchillo*”, “*El Arbolar*”, “*Las Cañas*”, “*Quilmes Centro*”, “*Rincón de Quilmes*”, “*Talapazo*”, “*Los Chañares*” y “*El Carmen*”), es decir, alejadas de la traza. Sin embargo, en ambos casos, el eje de la economía familiar está basado en la producción agrícola y ganadera destinada, principalmente, al autoconsumo y a la venta de pequeños excedentes. En todo el territorio las familias realizan actividades pecuarias que implican la movilidad y el empleo de los puestos de altura en las Sierras del Cajón (o Quilmes) para acceder a los pastizales.

Aunque en todas la CB de la **CIQ** las unidades domésticas producen una diversidad de insumos que integran al circuito turístico local y a pequeña escala (por ejemplo, desde los vinos de los emprendimientos familiares en la CB “*Colalao*” hasta quesos y quesillos de la CB “*El Paso*”; en todas la CB se producen dulces y otras artesanías; etc.), las que se encuentran sobre la RN 40 –la vía más transitada del territorio– están más vinculadas a los visitantes, brindando servicios de traslados y guía a la “Ciudad Sagrada”, de hospedaje, de comidas tradicionales, etc.

Las CB del segundo conjunto centraron parte de su mundo relacional en lo productivo agro-pecuario y, a diferencia del primer conjunto, son notables las restricciones al libre acceso a la salud y educación, como así también a ciertos servicios (transporte, energía eléctrica, señal de telefonía celular, etc.).

Sin embargo, en toda la jurisdicción la actividad ganadera se realiza –como la definen los propios comuneros y comuneras– de forma “*ancestral*”, esto es, con el sistema de puestos de “*año redondo*” y “*estacionales*” en las áreas cumbrales de las Sierras del Cajón y transitando por todo el territorio (desde el río Yocavil hasta las partes altas de las Sierras). Los distintos tipos de producción también caracterizan a las CB: por ejemplo, “*El Pichao*” se conformó como un importante núcleo productivo basado en los nogales, destinando parte de la cosecha de nueces a distintos puntos del país, además de Tucumán; en otros casos, la

producción de dulces a partir de diversos frutales, de quesos y quesillos, posibilitan un ingreso extra a las deprimidas economías familiares.[121]

El mundo del trabajo y la producción para las familias comuneras está jalonado profundamente por las prácticas agro-ganaderas y son las que continúan forjando los haceres en el territorio y las relaciones inter-familiares. De hecho, en los relatos de los "*mayores*" siempre aparecen las prácticas pecuarias como una actividad realizada desde la niñez, cuando desde edad muy temprana cumplían con su rol de pastores –y pastoras– de cabras y ovejas y el cuidado del "*ganado mayor*". Dicha actividad, como otras en el Valle, no fueron realizadas exclusivamente por los hombres; en efecto, las "*mayores*" –las abuelas– también narran sobre sus tareas vinculadas al manejo animal, principalmente durante gran parte del siglo XX, cuando los varones de la familia partían a la zafra,[122] por lo que ellas también debían encargarse de las chacras y los "*cercos*" de cultivos.

Si bien la actividad ganadera se realiza, fundamentalmente, para consumo doméstico, un porcentaje mínimo de la hacienda es vendido a otros comuneros (aunque también se practican "*trueques*"), o bien, es comercializado en pequeños negocios de la **CIQ** a los que se provee de carne.

Dadas las características topográficas de la microrregión, la distribución diferencial, restringida y limitada de los recursos acuíferos y vegetales aptos para el consumo animal (pasturas, vegas, etc.), las actividades ganaderas y el manejo animal que realizan las familias conllevan un desplazamiento estacional de la hacienda conforme a la disponibilidad del forraje. El pastoreo, entonces, remite al desplazamiento de comuneras y comuneros que disponen de corrales y puestos distribuidos estratégicamente en el territorio, desde las partes bajas del territorio hasta las altas cumbres (por ejemplo, los puestos localizados en las Sierras del Cajón o Quilmes). Sin embargo, el desplazamiento no se restringe a la vertiente oriental de dichas Sierras, sino que traspasan el límite interprovincial: también se pastorea en su vertiente occidental, en la provincia de Catamarca.

Como en otras CI, las prácticas y saberes pecuarios están arraigados profundamente y se manifiestan cotidianamente constituyendo una parte esencial de la identidad comunera: la continuidad histórica del manejo animal conforma, en el presente, la herencia de "*los* [y las] *mayores*", esos haceres y conocimientos

específicos que constituyen lo que denominan la "*forma tradicional*" de vivir en el territorio.[123]

La cantidad de hacienda de las familias varía desde unas pocas cabras y ovejas (el "*ganado menor*"), vacas, mulas, caballos (el "*ganado mayor*") hasta varias decenas (un máximo de 200 vacas, majadas de hasta 200 ovejas o 300 cabras, tropillas de hasta 30 caballos, etc.). El número y tipo de ganado depende de una combinación de factores que involucran a las familias comuneras y al entorno socio-económico. La capacidad familiar para sostener de manera continua y estable el trabajo pastoril –y también agrícola– está vinculada al: acceso libre a los escasos recursos forrajeros, por lo que alguna restricción pone en peligro la reproducción familiar –por ejemplo, el cercado de sectores del "*campo*" impide el empleo de las pasturas y aguadas, atentando y obturando el desarrollo de las prácticas tradicionales de carácter extensivas (requieren de amplios circuitos hacia el interior del territorio, de hecho, algunos puestos se encuentran hasta 6 horas a pie de las residencias familiares)–; número de miembros de cada familia que se dedican –a tiempo completo– a las actividades pecuarias; las condiciones impuestas por el mercado regional, donde no es valorado –a criterio de las familias– el trabajo pastoril en su justa medida, porque parecería que "*algunos creen que los animales se crían solitos…*" (como se quejaba una comunera de la CB "*Quilmes Centro*") y se desconoce o menosprecia el esfuerzo que implica la cría y cuidado de la hacienda.

Como en gran parte del territorio, la dinámica de manejo de los animales –y que también involucran las prácticas agrícolas–, es similar, citamos un ejemplo del desplazamiento desde las partes bajas de la jurisdicción hasta la parte media de las Sierras del Cajón o Quilmes (es decir, desde el este hacia el oeste) a partir del relato de una comunera. La residencia de la familia, en este caso, se encuentra en la CB "*El Bañado*". Allí se localiza el "*corral principal*" y el "*cerco*" para producción de forrajeras (maíz, cebada, alfalfa) y para el consumo doméstico (trigo, pimiento, etc.); esta familia dispone de "*cercos*" en La Vaquería, a unos 8-9 kilómetros al norte de su residencia, también con parcelas destinadas a la producción de forrajeras y pasturas (en verano: maíz; en primavera: cebada); en la CB "*Talapazo*" (a 8-9 kilómetros al oeste de La Vaquería), se encuentra el otro corral como así también el "*cerco*" de maíz (en verano) y alfalfa (en primavera). En febrero las ovejas son trasladadas desde "*El Bañado*" hasta "*Talapazo*", retornando en marzo al primer punto; hacia el mes de julio nuevamente trasladan

los animales hasta septiembre, mes en el que descienden con sus ovejas a la residencia familiar y al "*corral principal*". Sus cabras, en cambio, pastorean en el "*monte*" cercano a la casa comunera, en la CB "*El Bañado*". Esta familia también dispone de "*cercos*" (con pasturas y forrajeras) en el borde oriental del río Yocavil (ya en la **CI de Amaicha del Valle**). Además, los recursos del "*monte*" en verano son muy apreciados, en particular la *algarroba* (fruto del algarrobo, una vaina rica en proteínas), por lo que se inicia su cosecha y recolección para el acopio de esta importante forrajera, vital para los meses fríos cuando escasean las pasturas (principalmente, durante los meses de julio y agosto). Finalmente, la comunera destaca que en esta parte del territorio comunitario el "*monte*" brinda –además de vainas de algarrobo y frutos de chañar– excelentes pasturas; en efecto, tanto los animales de las familias de esta CB, como los caballos y vacas de comuneros y comuneras de la CB "*Colalao*" (a unos 14 kilómetros al norte) llegan hasta aquí –e incluso hasta la CB "*Quilmes Bajo*"– en busca de forrajes.[124]

Cabe subrayar, por otro lado, que para la actividad pastoril las CB disponen de Corrales Comunitarios, por ejemplo: en la CB "*Anchillo*", Corral Comunitario (CC) El Chorillo; en "*Rincón de Quilmes*", CC Campo de la Gallina –donde se realizan las "marcadas" en verano–; en la CB "*Los Chañares*", CC La Mesada, entre otros, y que comparten entre ellas y otros Corrales Comunitarios distribuidos en las partes medias de las Sierras del Cajón y en las altas cumbres.[125] A su vez, los "*campos*" y "*montes*" también son comunitarios, en tanto disponen de ellos todas las familias comuneras, independientemente de la CB a la que pertenezcan.

En definitiva, ovejas, cabras, vacunos, caballos y animales de granja (aves de corral y porcinos) y, en menor medida, los "*burros de campo*" (salvajes, sin dueños) que son capturados para vender, constituyen un patrimonio importante para las familias comuneras, aportando múltiples subproductos (carne, cuero, leche, queso, quesillo, lana) para: el autoconsumo, la obtención de dinero, la confección de artesanías (cinchas, riendas, lazos, textiles) y, también, contribuyen al "*fondo ceremonial*" (esto es, posibilita acumular recursos para actividades y prácticas comunitarias). Al respecto, dicho "*fondo*" viabiliza generar aquellos espacios de sociabilidad y reproducción de las relaciones inter e intracomunitarias a las que referimos para otras CI ("*yerras*", "*señaladas*", etc.).[126]

Las formas de nombrar los puestos, los corrales, los accidentes geográficos, las marcas "*ancestrales*" en el paisaje (los monolitos, los bloques con

representaciones rupestres, "*los antigales*", los morteros, las apachetas, etc.) y aquellos lugares que son empleados como referencia en el territorio,[127] evidencian un amplio conocimiento de las familias de la **CIQ**. Así, comuneros y comuneras de cada una de las CB reconocen y localizan en el territorio los puestos y corrales, principalmente aquellos que se encuentran en la CB donde residen, pero también nombran a los ubicados en otros sectores del territorio.[128]

Como se mencionó anteriormente, la mayoría de la producción (tanto fruti-hortícola como pecuaria) está destinada al autoconsumo familiar, pero se requiere de dinero para las múltiples necesidades de la vida social, por lo que recurren a otras instancias para la obtención de "efectivo". Aunque implicaría un abordaje específico de la *estructura ocupacional* de la **CIQ**, destacamos que algunos poseen trabajo asalariado temporario, otros son cuentapropistas, otros combinan trabajo asalariado con no asalariado, etc., pero un gran porcentaje de las familias comuneras están vinculadas de manera directa o indirecta a las prácticas agro-ganaderas. De hecho, es tan relevante contar con hacienda que, si bien "*Mucho es para el propio consumo, cuando la gente se enferma vende sus animales*",[129] actuando como "*reserva*" –ante circunstancias no previstas– como ya mencionamos para otras CI.

Aquí también las familias comuneras distinguen entre "*monte*" y "*campo*"; *etnocategorías* que remiten a la distribución diferencial de ciertos recursos diacríticos para el mundo ganadero y para la reproducción familiar. Así, el "*monte*" remite a los espacios donde crecen árboles y arbustos y están más asociados a las partes bajas del territorio y que cuentan con disponibilidad hídrica; con "*campo*", en cambio, refieren a sectores donde se localizan principalmente –aunque no de manera excluyente– las pasturas (incluso en el "*campo*" se encuentran árboles de gran porte, arbustos, cactáceas de hasta más de cinco metros de altura, etc.).

Con respecto a las actividades agrícolas, en general, se realiza a pequeña escala y con trabajo familiar (aunque cuando disponen de dinero, pagan "*changas*" para el "*cerco*", el riego y las cosechas). Tener una buena cosecha significa la posibilidad de alimentar al núcleo familiar y disponer de forrajeras para los animales, es por ello que la mayoría de las familias del territorio poseen su "*cerco*". La producción fruti-hortícola y agrícola familiar está centrada, además de la destinada a forrajeras (alfalfa, avena, cebada, maíz), en el cultivo o la siembra de:

zapallo, angola, chaucha, arveja, papa, pepinos, rabanitos, tomate, ajo, lechuga, cebolla, orégano, pimiento y comino (las tres últimas se secan al sol y se muelen en molinos de Santa María y Cafayate para la preparación de especias).[130] Subrayamos también que las prácticas agrícolas durante los siglos XIX y XX reactivaron antiguas formas de trabajar la tierra. Nos referimos concretamente a la reutilización de andenes y terrazas prehispánicas de cultivos, es decir, las que trabajaban y "*eran de nuestros* '*antepasados*' y *que ahora trabajamos nosotros, como trabajaron nuestros* '*bisabuelos*' *y nuestros* '*abuelos*'*…*".[131]

La microrregión cuenta con una larga tradición en cultivos de frutales y nogales, además de higos, duraznos, cayotes, manzanas, ciruelas, damascos, peras, membrillos, tunas y hasta guindas (por ejemplo, en la CB "*Los Chañares*"); también limones, mandarinas y naranjas. La producción de nueces más importante se realiza en las CB "*El Pichao*"[132] y "*Talapazo*"; también, en menor medida, en las CB "*Anchillo*", "*El Arbolar*", "*Los Chañares*", "*Las Cañas*" y "*El Rincón*". En torno a las producciones de frutas se montaron emprendimientos familiares (asesorados por el INTA)[133] de producción de dulces, mermeladas y jaleas.[134] También se realizan licores, aguardiente y producción vitivinícola a escala familiar que se destina, principalmente, al turismo y auto-consumo.

De las entrevistas se desprende la relevancia –para muchos comuneros y comuneras– de los saberes en torno a los recursos del territorio y que estiman como uno de las mayores legados de "*los mayores*": esos recursos "*siempre*" estuvieron al alcance de "*nuestros ancestros, primero, y de nuestros abuelos después*", quienes transmitieron a las generaciones presentes las prácticas y conocimientos. Es por ello que las actividades agrícolas y ganaderas tienen vigencia y actualidad en tanto "*los mayores*" las recibieron de "*los ancestros*", y los comuneros y comuneras actuales de la **CIQ**, de "*los abuelos*".[135] En este sentido cobra relevancia la frase en un documento indígena: "*Nuestro hospital está aquí*",[136] dado que el conocimiento respecto al territorio es vital para las familias, al punto que "*Las personas mayores acá utilizan mucho la Medicina Tradicional, ellos no quieren ir al médico, por ejemplo, no toman la pastilla de la presión. Se respeta y aconseja que no dejen de tomar la pastilla… pero hay personas que no la quieren tomar porque dicen que después le hace mal al estómago, entonces toman su tecito y también tiene su efecto…*".[137]

Se recolecta en todo el territorio: chachacoma (catarros, resfríos, asma y bronquitis); albahaca enrizada (para el corazón y el hígado); arca yuyo y poleo (digestivo); uvilla (para la diarrea); yerba buena (antiespasmódica y antiséptica); paico (gastritis, resfríos y el empacho); manzanilla del campo (dolores de estómago y nervios); vira-vira (para la toz); meona (diurético); retama (dolores de los huesos y, su flor, para la toz); anís de campo (para problemas digestivos), arca yuyo (para empachos e indigestiones); jarrilla (expectorante); cola de caballo y muña-muña (recuperadores de funciones hepáticas y, la segunda, y tal como la promocionan a los turistas: "*para el amor…*"), entre tantas especies vegetales que son empleadas en el ámbito de la *medicina ancestral*.

Las especies no se agotan allí, dado que son múltiples los usos: árboles y arbustos que conforman el "*monte*", o distribuidas en el "*campo*", como: álamos, arcas, molles, talas, retamas, atamisquis, churquis, sombra i´toro, brindan maderas que son empleadas en la construcción y artesanías, mientras que otras herbáceas son empleadas como aromáticas (amancay, anís del campo, etc.), forrajeras (paja brava y cachi-yuyo) e incluso como plantas ceremoniales (como la ruda, esencial para la preparación del *té* del 1° de Agosto, cuando se celebra el Día de la *Pachamama*). Se utilizan, además, ramas de algarrobo, churqui y de plantas con espinas para construir "*cercos*" vivos, es decir, en vez de emplear postes y alambre, se recurre también a las plantas para construir corrales y proteger sus espacios de cultivos.

De las especies vegetales recurrente e históricamente empleadas, destacamos: el chañar (*Geoffroea decorticans*), el algarrobo blanco (*Prosopis alba*) y el negro (*Prosopis nigra*). Con el primero –además de cumplir, su fruto, el rol de forrajera– se prepara *arrope* (un jarabe con funciones medicinales y para postres); con algarrobo blanco, *patay* (producto comestible) y *aloja* (bebida alcohólica tradicional) y, el negro, es acopiado para ser empleado también como forrajera. Con respecto al algarrobo (y su fruto),[138] es necesario entender que para comuneros y comuneras esta especie es pensada, concebida y tratada como "*el árbol*", pasando a integrar también una *etnocategoría* con la que se lo distingue de otras especies. Se debe tener presente, en este sentido, su carácter simbólico al constituirse en una de las referencias obligadas de la *Cédula Real* de 1716, además de brindar alimento y bebida para comuneros y comuneras y forraje para los animales. Sin embargo, en ciertas CB –como "*Colalao*", por ejemplo– se denunció el arrasamiento de importantes sectores de "*monte*" con algarrobos, a

cargo de terceros vinculados a un emprendimiento vitivinícola a gran escala.[139] A propósito de la tala, los comuneros y comuneras sostienen que realizan un empleo racional de "*el árbol*", cortando selectivamente y recolectando ramas caídas.

La leña es importante, ya que muchas familias obtienen madera del "*monte*" tanto para cocinar, como para sus estufas y los emprendimientos productivos que requieren de fuego (por ejemplo, alimentan las hornallas donde están las pailas para la producción de dulces, etc.). Se emplean también, como leña, arca, chañar y tala. En el territorio de la **CIQ** al menos cuatro emprendimientos familiares, de muy pequeña escala, están destinados a la elaboración de carbón vegetal para el consumo en el territorio. Por otra parte, reconocen y acceden a bancos de "*tierra*" comunitarios, donde recolectan lo que requieren para construir ellos mismos adobes o los elaboran otros comuneros para la venta en el territorio. El río aporta rocas y áridos; el "*monte*" y el "*campo*", maderas y cardones para sus casas (vigas, marcos de puertas y ventanas, dinteles, columnas, etc.), como así también para sus mobiliarios (mesas, sillas, bancos, mesones, estantes, etc.). Seleccionan las rocas por formas y durezas según la función que cumplirán (como cimientos, partes de muros, pisos, etc.) y son empleadas en una diversidad de obras –además de las viviendas–, por ejemplo, en las *pircas* para impedir que ingresen los animales a los "*cercos*", en los muros para terrazas y andenes para nivelar los terrenos a cultivar, en los corrales y puestos, en las defensas de los ríos y en los canales y represas.

Destacamos, entonces, la profunda persistencia de las prácticas ganaderas –de tipo extensivas– que realizan comuneros y comuneras. La cría y el cuidado de los animales (ganado ovino, caprino, caballar, mular, vacuno), es una tarea que realizan en todo el territorio, en cada una de las CB y, tal como lo definen, de manera "*ancestral*" o "*tradicional*". Muchos de los puestos y corrales utilizados actualmente fueron construidos y empleados por "*los abuelos*" (es decir, funcionan al menos desde el siglo XIX) e incluso por "*los ancestros*" (algunos de los puestos y corrales cuentan con evidencias arqueológicas asociadas, como morteros, o bien, sus cimientos antiguos revelan –y así los interpretan– su carácter y origen "*ancestral*", además del empleo de andenes y terrazas de cultivos del período prehispánico, etc.). A la vez, la mayoría de las familias tienen "*cercos*" en los que realizan actividades agrícolas (apuntadas al autoconsumo y a la producción de forrajeras para la hacienda); otra fuente de ingresos lo brindan los frutales y, particularmente, los nogales.[140]

Finalmente, un aspecto relevante lo constituye el acceso a la "*tierra*" en el territorio por parte de comuneros y comuneras. Según Huanacuni Mamani: "*Desde la lógica del Derecho Natural Ancestral Comunitario, la propuesta de los pueblos indígenas originarios contempla el derecho de relación de cada familia con la Madre Tierra, que es distinto del derecho de propiedad vigente en la actualidad* (…) *Bajo el principio del derecho de relación, la distribución y redistribución de tierras no es estática, es dinámica y permanente; se realiza cada gestión en función de las necesidades y el número de miembros de cada familia*".[141] Al respecto, en el territorio de la **CIQ** es la propia organización indígena la que concede los lotes para las nuevas viviendas (de ¼ de hectárea) y para los sectores destinados a la producción (de dos hectáreas). En este sentido, se debe interpretar la cesión por parte de la **CIQ** como un "*derecho de relación*" que tienen sus familias con la *Pachamama*, una forma de acceder a ella respetando preceptos comunitarios.[142]

Wanka jalonando un acceso al territorio de la Comunidad Indígena Diaguita de Amfama. Fuente: *CT-CIDA*.

Puestera en el Cerro Muñoz. Comunidad Indígena del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí. Fuente: *CT-CIPDVT*.

NOTAS

[1] Con respecto a las fuentes: la sigla CT remite a la Carpeta Técnica y, después del guión, la sigla de la CI a la que corresponde.
[2] Por ejemplo, en la CI Los Chuschagasta (CILA).
[3] Por ejemplo, en la CI Solco Yampa (CISY).
[4] *Charqui*: carne deshidratada con sal y expuesta en lugares aireados (bajo techo) durante dos semanas (aunque el tiempo varía según los climas microrregionales). Esta técnica posibilita conservar la carne y disponer de ella durante varios meses.
[5] Yacobaccio (2014).
[6] Yacobaccio (2014: 114).
[7] Es importante señalar que aun no se realizaron en Tucumán etnografías específicas referidas a la producción pastoril; investigaciones que, sin duda, podrían arrojar una mirada más ajustada sobre la dinámica ganadera en éstos u otros territorios y microrregiones locales.
[8] Dirigente, CIDCC, 09/09/2012 (*CT-CIDCC*).
[9] Puestera, Cañada de El Muñoz, CIPDVT, 30/06/2012 (*CT-CIPDVT*).
[10] Wolf (1966).
[11] Comunero, CB "La Costa I", CIPDVT, julio 28/07/2012 (*CT-CIPDVT)*.
[12] Comunero, CILC, 2010 (*CT-CILC*).
[13] *Sensu* Cabrera (1976).
[14] Comunera, El Molino, CISY, 11/11/2012 (*CT-CISY*).
[15] Comunera, El Molino, CISY, 10/11/2012 (*CT-CISY*).
[16] Comunero, CILC, 2010 (*CT-CILC*).
[17] Comunero, CILC, 2010 (*CT-CILC*).
[18] Cacique de la CILC, Andrés Mamaní, 15/04/2013 (*CT-CILC*).
[19] En la Comunidad Indígena Los Chuschagasta, la "Quebrada Potrerillo", los sectores aledaños al río Chuscha y Gonzalo, "Agua Laurel", "Agua La Tipa", "Cañada Taco Yaco", "Cañada El Corte", "Los Laureles", "Las Tunitas", "El Piquillinal", etc., constituyen ejemplos del "*monte*"; el "*campo*" se localiza, en cambio, principalmente en las partes altas de la jurisdicción indígena: "Los Asperitos", "La Perilla", "El Largadero", "Tres Cruces", "El Divisadero"; y en los filos "El Churqui" y "Las Varas", "La Cuesta", "La Candelita", "Los Coronillos", "El Ichibil", "Las Bolsas", "Toro Muerto", "Las Lanzas", "El Sauco", "La Peña", etc. Cabe destacar que existe una marcada relación entre lo denominado como "*campo*" y "*el alto*", aunque los sectores despejados no se restringen exclusivamente a las partes altas del territorio (por ejemplo, "Mesada de Los Yutos", "Quebrada del Remate", "Laguna Seca del Remate", "La Punta", entre otros, localizados en las partes bajas e intermedias de dicha Comunidad).
[20] Entrevistas a comuneras, CILC, 2010 (*CT-CILC*).
[21] Comunero, CILC, 2010 (*CT-CILC*).
[22] Lund y Wieder (2015: 24-25).
[23] *CT-CIPT*.
[24] *CT-CIPT*.
[25] *CT-CIPT*.
[26] *CT-CIPT*.
[27] *CT-CIPT*.

[28] *CT-CIPT*.
[29] *CT-CIPRG*.
[30] *CT-CIPRG*.
[31] *CT-CIPRG*.
[32] *CT-CIPRG*.
[33] *CT-CIPRG*.
[34] Tineo et al. (1998: 270).
[35] *CT-CIPRG*.
[36] *CT-CIPRG*.
[37] "*Entre las antiguas prácticas indígenas que los jesuitas toleraron, se encontraba* (…) *la recolección de la cera y la miel, actividades que ocupaban tradicionalmente a los indígenas del Chaco durante cierta temporada, siendo los lule y los vilela del Salado los pueblos* '*meleros*' *por excelencia* (…) *Aunque los lule reservaban parte de la cera para preparar la bebida fermentada llamada* '*guarapo*'" (Vitar, 1997: 265; destacados en el original).
[38] En la CIDA se destacan aquellas localizaciones empleadas de manera permanente y con puestos –tanto actuales como históricos–, tales como: "Cerros La Larga", "El Moro", "El Aliso Solo", "La Chabela", "La Cuchilla de la Virgen", "La Mesada del Durazno", "Los Alisos Redondos" y "Queñoalcito" (en la zona conocida como El Bajo); "El Chaco", "Cochuco", "Los Hichivil", "Casas Viejas", "Rodeo de la Esquina", "La Tambera", "El Burro", "Las Cañas", "La Vuelta del Toro", "La Coca", "La Sendas del Mala Mala", "Las Cañas" y "Cuchilla de la Ziringuilla", "Agua Caliente", "Cuchilla San Jerónimo", "Cuchilla Las Blancas", "Loma Bola", "Los Bueyes" (en la zona de Potrerillos); "Las Juntas", "El Guasancho", "Las Rosarias", "Quebrada de la Yacuchuya" (en El Alto de la Vitalia); "Piedra Parada", "Lambedero", "Cuchilla del Durazno", "La Bolsa", "Cerco Viejo", "La Vieja Cuchilla Alta", "Las Peñas Blancas", "El Chiñi", "El Chañar", "El Sauco Arrancao" (en la zona de Los Campitos); y "El Potrero", "El Lambedero" y "La Mesada" (en Las Cañaditas). Estas localizaciones son profusamente empleadas por las familias comuneras, quienes las fueron nominando en función de sus características: topográficas (por ejemplo: "Cuchilla…", "Quebrada…", etc.); de vegetación y los recursos disponibles (por ejemplo: "El Guasancho", "El Chañar", "Las Cañas", "Queñoalcito", etc.); históricas y por la presencia de *marcas* de ancestralidad (por ejemplo: "Casas Viejas", "Cerco Viejo", "Piedra Parada", etc.); es decir, se comportan como lugares que concentran el pasado y el presente comunitario, reflejando también un uso permanente en la jurisdicción (*CT-CIDA*).
[39] Por ejemplo, en "La Larga", "La Mesada en el Aliso Redondo", "Cuchilla del Burro", "Loma Bola", "Saladero", "Queñoalcito", "Aliso Solo", "La Aguada", "Menhir La Vieja" y "La Chabela".
[40] *CT-CIDA*.
[41] *CT-CIDA*.
[42] Entrevistas a comuneras, CIDA, diciembre de 2012 (*CT-CIDA*).
[43] *CT-CIDA*.
[44] Comunera, CIDCC, 11/09/2012 (*CT-CIDCC*).
[45] Comunera, CIDCC, 12/09/2012 (*CT-CIDCC*).
[46] Comunera, CIDCC, 11/09/2012 (*CT-CIDCC*).
[47] Ídem.
[48] Comunera, CIDCC, 11/09/2012 (*CT-CIDCC*).
[49] Ídem.

[50] *CT-CIMM* (2009-2012).
[51] A lo referido –para cada CI– respecto a los trabajos asalariados y relacionados con la Comuna y el Estado municipal, provincial o nacional, comuneras y comuneros migran estacionalmente (a San Pablo, Raco, Yerba Buena, Tafí del Valle y la Capital tucumana) en busca de "*changas*" o empleos esporádicos, por ejemplo, en la construcción, en la cosecha en emprendimientos a gran escala en la llanura y pedemonte, etc. (*CT-CIMM*).
[52] *CT-CIMM*.
[53] *CT-CIMM*.
[54] *CT-CIMM*.
[55] Comunero, CIEN, 10-15/09/2010 (*CT-CIEN*).
[56] Ídem.
[57] Ídem.
[58] *CT-CIEN*.
[59] *CT-CIEN*.
[60] *Sensu* Cabrera (1976).
[61] *CT-CIEN*.
[62] *CT-CIEN*.
[63] Entrevista en Asamblea Comunitaria, CIEN, 16/10/2009 (*CT-CIEN*).
[64] Entrevista en Asamblea Comunitaria, CIEN, 16/10/2009 (*CT-CIEN*).
[65] Entrevista en Asamblea Comunitaria, CIEN, 16/10/2009 (*CT-CIEN*).
[66] *CT-CIEN*.
[67] Entrevista en Asamblea Comunitaria, CIEN, 16/10/2009 (*CT-CIEN*).
[68] Entrevista en Asamblea Comunitaria, CIEN, 16/10/2009 (*CT-CIEN*).
[69] *CT-CIEN*.
[70] Cf. Ricci (1967: 78-79).
[71] *CT-CIEN*.
[72] Cf. Vitar (1997: 265).
[73] Entrevista en Asamblea Comunitaria, CIEN, 16/10/2009 (*CT-CIEN*).
[74] Comunero, CICV, 04/04/2012 (*CT-CICV*).
[75] Comunera, CICV, 11/12/2009 (*CT-CICV*).
[76] Torres et al. (2012: 80-81).
[77] En el año 2012 las familias denunciaban la contaminación del agua del río como producto de los agro-químicos desechados por quienes son los propietarios –muy cerca de la CI– de los emprendimientos vinculados a la "papa semilla y frutilla" (*CT-CICV*).
[78] Instancia a cargo del Servicio Provincial de Agua Potable y Saneamiento (SEPAPyS).
[79] Entrevista en Asamblea Comunitaria, CICV, 11/12/2009 (*CT-CICV*).
[80] Entrevista en Asamblea Comunitaria, CICV, 04/04/2012 (*CT-CICV*).
[81] Entre las actividades colectivas que ya no se realizan, comuneros y comuneras lamentan el traslado del molino de trigo desde La Banda hasta la zona de La Costa, donde la distancia impide su empleo, limitando la importante producción de trigo que les posibilitaba disponer de harina. Con la ausencia de la producción doméstica de trigo, desaparecieron algunas prácticas comunitarias vinculadas a su cosecha, como "*la cegada, el torna, la minga*", que reunía e integraba a las familias, las que sembraban el trigo en mayo-junio, y cosechaban en enero-febrero, cuando "*se lo emparvaba, después se lo trillaba y después… a pesar*" (Comunero, CICV, 11/12/2009, *CT-CICV*).

[82] Comunera, CB "*El Potrerillo*", CIDEM, 24/05/2012 (*CT-CIDEM*).
[83] *CT-CIDEM*.
[84] Comunero, CB "*Ojo de Agua*", CIDEM, 23/05/2012 (*CT-CIDEM*).
[85] *CT-CIDEM*.
[86] *CT-CIDEM*.
[87] *CT-CIDEM*.
[88] Comunero, CB "*La Ovejería*", CIPDVT, junio 2012 (*CT-CIPDVT*).
[89] Puestera, Cañada de El Muñoz, CIPDVT, 30/06/2012 (*CT-CIPDVT*).
[90] Ídem.
[91] Comunero, CB "*La Costa I*", CIPDVT, julio 2012 (*CT-CIPDVT*).
[92] Comunera, CB "*La Costa I*", CIPDVT, julio de 2012 (*CT-CIPDVT*).
[93] Comunera, CB "*La Costa I*", CIPDVT, julio de 2012 (*CT-CIPDVT*).
[94] Comuneros, CB "*La Ovejería*", CIPDVT, 27-28/06/2012 y miembros de la Asociación, 31/07/2012 (*CT-CIPDVT*).
[95] Comunero de la Asociación, CIPDVT, 31/07/2012 (*CT-CIPDVT*).
[96] *CT-CIPDVT*.
[97] Comuneros y comuneras, CIPDVT, 27/07/2012 - 01/08/2012 (*CT-CIPDVT*).
[98] *CT-CILA*.
[99] Comunero, CILA, abril de 2012 (*CT-CILA*).
[100] SENASA: Servicio Nacional de Seguridad Animal.
[101] Comunero, CILA, abril de 2012 (*CT-CILA*).
[102] Torres y Coria (2010: 71-72; destacado en el original).
[103] Comunero, CILA, abril de 2012 (*CT-CILA*).
[104] *CT-CILA*.
[105] *CT-CILA*.
[106] Comunera, CILA, diciembre de 2009 (*CT-CILA*).
[107] Comunero, CILA, abril de 2009 (*CT-CILA*).
[108] Comunero, CILA, diciembre de 2009 (*CT-CILA*).
[109] Torres y Coria (2010: 77-79).
[110] Etimológicamente, Ñuñorco está conformada por "ñuño", teta en quechua, y "orco", montaña.
[111] García Azcárate et al. (2003: 26).
[112] Cf. Cano (2011).
[113] *CT-CIAV*.
[114] *CT-CIAV*.
[115] Remitimos, para el abordaje de la medicina en Amaicha, al documento específico referido al tema y generado por comuneras y comuneros. Cf. CIAV (2012) *Medicina Ancestral de Los Amaichas*, disponible en: [http://documents.tips/documents/medicina-ancestral-amaicha.html].
[116] *CT-CIAV*.
[117] PRODERNOA: Proyecto de Desarrollo Rural del NOA (proyecto conjunto entre Provincia y Nación).
[118] Programa para el Desarrollo Rural Incluyente (PRODERI, 2013: 1) (*CT-CIAV*).
[119] A propósito de la *Bodega Comunitaria*, el Cacique y Delegado Comunal E. Nieva señalaba: "*Sumaj Causay es vivir en equilibrio con la madre tierra –explica el cacique Eduardo "Lalo" Nieva–. Equilibrio emocional, material y espiritual, equilibrio colectivo y personal en relación con el otro, que*

incluye la planta, la piedra, el agua (…) *Si hablamos de bodegas comunitarias indígenas, se trata de la tercera en el mundo, hay una en Canadá y otra en Australia*. *El Buen Vivir de los amaichas es el proyecto de la comunidad, todo es circular. Tomamos la decisión en asamblea de trabajar en cuatro ejes: la vitivinicultura, las artesanías en su diversa formas, el turismo y recuperar la seguridad de la soberanía alimentaria*" (*Página 12*, Piotrkowski, Guido, "Puro corazón nativo", Sección Turismo 12, edición del 9/10/2016; cf. *La Gaceta*, Tucumán, "El 'buen vivir' de Amaicha se convirtió en vino", edición del 6/08/2016).

[120] *CT-CIAV*.

[121] *CT-CIQ*.

[122] Desde Colalao del Valle y El Pichao, por ejemplo, principalmente se dirigían a los llamados "*ingenios del Norte*" (es decir, en Salta y Jujuy) (cf. Medina, 2010), como el Ledesma y el de San Martín del Tabacal; también desde Los Chañares: "*Nos trasladaban en camiones hasta Alemanía* [Salta], *allí había un canchón muy grande donde se juntaba la gente, miles, hasta que llegaba el tren, y viajábamos hasta el Ledesma*" (Comunero, CB "*Los Chañares*", CIQ, realizada en Fuerte Quemado, Catamarca, 18/02/2012). Desde las otras localidades viajaban hacia el este, a los ingenios tucumanos (*CT-CIQ*).

[123] *CT-CIQ*.

[124] Comunera, CB "*El Bañado*", CIQ, 18/02/2011 (*CT-CIQ*).

[125] *CT-CIQ*.

[126] *CT-CIQ*.

[127] Entre las formas de nominar, registramos los referidos a: 1) miembros de las familias comuneras (por ejemplo, en las CB "*Anchillo*", "*El Pichao*" y "*El Arbolar*": Puesto [P.] Doña Chepa, P. Los López, P. Blas Díaz, P. Victoria Pacheco, entre otros; en la CB "*Quilmes Bajo*", "*Quilmes Centro*" y "*Rincón de Quilmes*": Corral [C.] Cosme Condorí, C. Santos Florencio, entre otros; en la CB "*Los Chañares*": P. Gualberto Cruz, C. de Doña Tita, C. de Doña Luisa, entre otros; en la CB "*El Paso*": P. de Antonia González, P. Manuel Reyes, entre otros; en la CB "*Anjuana*", "*El Bañado*" y "*Las Cañas*": P. de los Moya, P. Irene Mamaní, P. Escalante, etc.); 2) a referencias topográficas y los recursos naturales del territorio (en las CB "*Anchillo*", "*El Pichao*" y "*El Arbolar*": Abra Las Yaretas, P. Muñal, P. Totorilla; en las CB "*Quilmes Bajo*"*, "Quilmes Centro*" y "*Rincón de Quilmes*": P. La Mesada, P. La Cueva de Camila Condorí, C. La Hoyada, entre otros; en la CB "*Los Chañares*": P. El Volcán, Divisadero Chico, Divisadero Grande, Divisadero de Piedra, entre otros; etc.); y, 3) a linderos entre CB o con las provincias de Salta y Catamarca o bien *apachetas* que se comportan como puntos de referencia y marcas de los "*ancestros*" (en las CB "*Anchillo*", "*El Pichao*" y "*El Arbolar*": Campo del Mojón, Apacheta [A.] Lindero Blanco, Monolito Lindero, Piedra Escrita; en la CB "*Quilmes Bajo*"*,* "*Quilmes Centro*" *y* "*Rincón de Quilmes*": A. Antigal Abra de Quilmes, A. Cerro Negro, entre otros; en la CB "*Los Chañares*": Apacheta El Gritadero, entre otros; etc.) (*CT-CIQ*).

[128] Incluso los nombres en el territorio remiten a situaciones vividas por "*los abuelos*" y que se transmitieron oralmente, por ejemplo, en la CB "*El Pichao*" y a propósito de un lugar conocido como El Peladero, un comunero relataba: "*Allí se juntaba mucha gente a reunir la hacienda para llevar a los corrales, es un bajo, allí se juntan las quebradas y a la tarde o a la noche se reunían a jugar a la taba y el que perdía, quedaba* '*pelao*'*, perdía todo jugando a la taba… Por eso se llama así…*" (Comunero, CB "*El Pichao*", CIQ, 16/02/2012, *CT-CIQ*).

[129] Comunero, CB "*El Paso*", CIQ, 17/02/2012 (*CT-CIQ*).

[130] *CT-CIQ*.
[131] Comunera, CB "*Talapazo*", CIQ, 26/02/2012 (*CT-CIQ*).
[132] Donde algunas familias llegan a tener hasta 200 nogales y son considerados "*productores grandes*" (*CT-CIQ*).
[133] INTA: Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria.
[134] Incluso, durante febrero, se realiza en la CB "*El Pichao*" el Festival de los Dulces Artesanales.
[135] *CT-CIQ*.
[136] CIQ (1998: 2).
[137] Agente Sanitaria, CB "*El Paso*", CIQ, 17/02/2011 (*CT-CIQ*).
[138] Ya hacia fines del siglo XVI, el jesuita Alonso de Bárzana al referirse a los poblaciones originarias que recurrían a la vaina del algarrobo como recurso alimentario, afirmaba: "*Son gentes labradoras, que siembran maíz en abundancia y que todos los años, cuando madura, recogen por el campo algarroba y hacen de ellas grandes depósitos y cuando no llueve para recoger maíz o el río no ha salido de su cauce para poder regar la tierra pasan sus necesidades con esta algarroba*" (Bárzana 1885: LVIII [1594]).
[139] Dirigente, CB "*Colalao del Valle*", CIQ, 25/02/2012 (*CT-CIQ*).
[140] *CT-CIQ*.
[141] Huanacuni Mamani (2010: 49-50).
[142] *CT-CIQ*.

5. EL PRESENTE DE LAS PRÁCTICAS Y SABERES ANCESTRALES (II). CONSTRUYENDO TERRITORIOS Y ESCENAS DE LO SAGRADO

Dada la relevancia de las actividades agro-pecuarias en cada una de la Comunidades Indígenas (CI) de la provincia de Tucumán, anteriormente centramos la atención en la dinámica de las familias comuneras en sus territorios (además, se expuso las características de cada microrregión). Sin embargo, concentrar la mirada únicamente en los aspectos de la economía familiar y sus estrategias de subsistencia, limitarían la valoración que, de su mundo cotidiano, pretendemos exponer. Presentamos aquí, con algunos ejemplos concretos, lo referido a lo "*sagrado*" y ceremonial de las Comunidades, como así también consideraciones sobre aquellas prácticas y saberes específicos referidos al manejo de los recursos de los territorios (más allá de los ya expuestos).

Construyendo en los territorios

Anteriormente referimos a la recolección –en el "*monte*" y en el "*campo*"– de una diversidad de vegetales que conforman la farmacopea de las CI o, como refieren comuneras y comuneros, las plantas de la "*medicina ancestral*" (incluso la miel tiene también rango de curativa, por ejemplo, en la **CI El Nogalito**). En este caso, abordamos aquellos recursos –seleccionados en sus territorios– ampliamente usados por las familias para los *sistemas constructivos*.

En todas las CI se registra –tanto en las unidades de viviendas como en los puestos y corrales– el empleo sistemático de materiales, principalmente, de origen vegetal y mineral (tierra y rocas), y también animal (por ejemplo, tientos de cuero, etc.), los que son empleados de manera combinada para brindar soluciones arquitectónicas concretas según los recursos disponibles y las funciones específicas que las construcciones deben cumplir. Al respecto, relevamos los siguientes *sistemas constructivos*:

- *Tierra con entramado:* técnica constructiva denominada localmente como *quincha.* Consiste en la confección de un armazón con ramas y/o cañas, las que posteriormente serán embarradas.[1] Principalmente se registra este tipo de construcción en muros de recintos empleados como depósitos y cocinas. Por ejemplo, en la **CI Pueblo de Tolombón**, las unidades de viviendas localizadas en el *Bosque Montano Inferior* y *Superior* priorizan este tipo de

construcción puesto que allí –a diferencia de las partes altas del territorio– disponen de mejores bancos de tierra y mayor accesibilidad al agua.

Aunque menos empleado en el resto de las Comunidades, en la **CI Diaguita Calchaquí Chasquivil** relevamos el sistema de construcción llamado *de chorizo* o *enchorizado*,[2] denominado por comuneros como "*trenzadillo*": técnica donde el "*barro y la paja* [se] *va trenzado*".[3] También es empleada en la **CI El Nogalito**.

- *Entramado*: estructura conformada por ramas (principalmente de cabra-yuyo) o cañas pero sin el embarrado. Esta técnica posibilita una rápida construcción de depósitos (generalmente de planta rectangular) y fue relevada en las CI de las Sierras Centrales, las de la Cuenca Tapia-Trancas y también en las del Valle de Yocavil. Las dimensiones varían entre unos pocos metros cuadrados, por ejemplo, de unos 6 m^2 para pequeños recintos, hasta más de 20 m^2, como la cocina que se halla en la sede comunitaria de la **CI Potrero Rodeo Grande**.

- *Albañilería*: empleo tanto de adobes y rocas para mampuestos de muros, como de rocas para cimientos y sobrecimientos. A excepción de la **CI Solco Yampa**, esta técnica constituye la más empleada en todos los territorios. Con respecto a los muros de rocas ("*pircas*"), son ampliamente usados para: corrales de *pirca seca* (sin mortero de barro); hogares y depósitos con muros, cimientos y sobrecimientos de *pirca húmeda* (con mortero de barro); etc.

La *albañilería* –"con tierra" y "con piedras"– es la técnica más empleada para construir cocinas, dormitorios, comedores, depósitos, etc., también para las *pircas* perimetrales de los hogares, plataformas, pisos, caminería, etc.; la edificación con rocas se comporta como la técnica por excelencia en los puestos de altura. Asimismo, las familias comuneras que habitan cerca de las rutas principales o con accesos vehiculares también incorporaron materiales modernos (como ladrillos industriales, bloques y cemento); de hecho, en las CI con zonas urbanas (por ejemplo, en Amaicha, Tafí del Valle, Colalao del Valle), en algunos casos reemplazaron en gran porcentaje los materiales tradicionales. Finalmente, con *pirca seca* y *húmeda* también realizan el cerramiento de aleros y cuevas empleados como puestos o corrales (y también para los "*reales*").

No sólo combinan las distintas técnicas mencionadas en una vivienda sino, incluso, en un mismo recinto (por ejemplo, un depósito puede tener tres muros de adobe –con cimientos de rocas– y un muro de *quincha*, etc.), y que –en ocasiones– da cuenta de las modificaciones y resignificaciones de los espacios hacia el interior de los hogares en función de los requerimientos de quienes las habitan y/o la trayectoria particular de cada familia comunera.

Existe un importante manejo de los recursos líticos que se refleja en las viviendas de las familias comuneras y también en obras de infraestructura vinculadas a la accesibilidad a éstas, como mencionamos, y también a lo productivo (más allá de los corrales, las rocas se emplean para la construcción de canales y acequias para el riego de los "*cercos*" y chacras; para la nivelación de "*cercos*" de cultivos con muros de contención, etc.). Incluso *conanas* y morteros "*ancestrales*" o de los "*mayores*" continúan siendo empleados y también se construyen "mesones" de rocas (sin argamasa), para carnear y moler.

Tan importante como los bancos de tierra y las canteras de rocas que seleccionan, es la paja (en el caso de la **CI Diaguita Amfama**, por ejemplo, distinguen entre la paja "blanca" y la "amarilla"), comúnmente recolectada en las partes altas del territorio, para las cubiertas o techos de puestos, residencias y galpones (construcciones abiertas empleadas para acopiar monturas, leña, enseres, etc.). En algunas Comunidades (cercanas a los centros urbanos o semi-urbanos) los techos de paja fueron progresivamente reemplazados por chapas de zinc, aunque los primeros continúan vigentes y son muy valorados en tanto conservan mejor la temperatura en las habitaciones. En los sectores altos en todas las Comunidades, las cubiertas de los puestos son de paja. También en la **CI Diaguita Calchaquí Chasquivil** (**CIDCC**) relevamos las diferencias que trazan entre la "blanca" y la "amarilla" que recolectan en el territorio: "*Este* [techo] *está hecho con paja blanca y es la que rinde más; también se hace con peinadillo y quirquinchillo*. *También se usa la paja amarilla. La paja blanca rinde más, yo siempre techo con la paja blanca y encima la amarilla*".[4] Incluso la perdurabilidad de los techos varía según la localización específica de las construcciones en el territorio: en los sectores intermedios (con mayor humedad y lluvias más intensas), el tiempo estimado es de 5 a 8 años, mientras que en las partes altas de la **CIDCC**, hasta 15 años o más.[5]

Para amarrar vigas y cañizos se emplean –en todas las Comunidades– tientos de cuero (como así también material sintético y alambre). Respecto a los tientos, es relevante el testimonio de un comunero de la **CI Los Chuschagasta** sobre el trabajo con el cuero y el "*encañado*" (esto es, la base para el techo): "*Cuando se carnea un animal se lo extiende al cuero al sol para que se seque y después de tres días se lo largo al calicanto y luego se deja que se pele, pasado 5 días se lo cambia de agua, cuando hayan pasado de 15 a 20 días el cuero ya está pelado y luego se lo saca del calicanto y se lo lava bien, y se corta a la anchura que uno quiere y luego se estira para que se seque. Cuando se quiere hacer el encañado se moja de un día para el otro* (…) *y luego se empieza a atar el encañado y se deja secar y luego se pone* [el] *techo de paja*".[6]

En la **CI El Nogalito** (**CIEN**), por ejemplo, las maderas son tan valoradas que un comunero menciona: "*Si no tenemos la madera no podemos edificar un rancho, una casa. Porque si no tenemos la madera no tenemos nada… porque para comprar un hierro aquí a la mayoría no le alcanza, entonces cortamos una vara, cortamos un horcón y ahí ya paramos un techo, vamos al monte y buscamos una caña, caña también usamos, la tacuara… que es maciza, y eso no está cerca, eso está allá* (...), *tiene su lugar de cría, son quebradas húmedas, no están en cualquier lugar*".[7] Denotando tanto la relevancia de los recursos como el conocimiento específico de los sectores para recolectarla. Otro comunero destaca: "*A mí me enseñó mi viejo… buscar la cañas…* [para] *un techo para poder poner la paja, si no tiene la caña no puede poner la paja, y para atar, como a los viejos no le alcanzaba, se buscaba la sacha guasca, que es del monte, con eso se ataba la caña* (...) *Y parte que se ataba con tientos que le dicen. Muchos hacían las paredes de quincha, y quincha es poner una caña, cortar suncho, ponerle y embarrillarla. Y poner un poco más seguido las cañas, mi viejo me decía* '*vamos a hacer un choriceado en la pared*'*, entonces… ¿Qué es lo que hacía? Traía paja… ponía el barro en el medio, se lo cerraba* (...) *eso iba por entremedio de la caña, y se hacía un trenzadito. Eso todavía hay muchos que lo usan*".[8] Así, una diversidad de materiales fueron –y aún lo son– empleados en las jurisdicciones, desde los más tradicionales para los techos y paredes (como las cañas) hasta enredaderas para atar los cañizos (como la sacha huasca –o guasca, *Dolichandra cynanchoides*– mencionada por el comunero).

Incluso existen en la **CIEN** prescripciones que se respetan a los fines de realizar la correcta tala de los árboles empleados para la construcción: "*Hay que*

conocer un palo que dure, y tiene que tener su tiempo para que Usted lo corte, si Usted lo corta en '*luna nueva*' *un árbol… no le va a durar. Si Usted lo corta después de luna llena, el palo tiene más fortaleza. Todo eso hay que tener idea y conocer, nuestros padres, nuestros abuelos, nos han enseñado eso… Yo lo corto en luna nueva y parece que toda el agua sale del palo, entonces dura poquito… y ojalá que sea un árbol duro. Si Usted corta una tusca y esta la* '*luna nueva*' *no le va alcanzar ni para poste, no le va a durar ni dos años…*".[9]

Asimismo, en todas las CI los nombres de muchos accidentes topográficos y cursos de agua remiten a los recursos valorados y empleados: por ejemplo, en la **CI La Angostura**, los ríos Totorilla y Cañas Horconas[10] refieren a las cañas que emplean para los "cañizos" y estructuras que sustentan las cubiertas de sus residencias y puestos.

Entre los recursos arbóreos más empleados para confeccionar tirantes y vigas, las familias comuneras emplean queñua, aliso, lapacho, cebil, cedro y horco molle. A la vez, y dependiendo de los recursos disponibles (por ejemplo, en aquellas localizaciones donde las rocas están muy alejadas, etc.), recurren exclusivamente a la madera para la confección de los corrales; incluso de cardón para las puertas de los mismos, como relevamos, por ejemplo, en la **CI Amaicha del Valle** y **Comunidad India Quilmes**. También para los "*cercos vivos*".

Anteriormente señalamos que la *albañilería* con adobes o rocas para muros –y rocas para cimientos y sobrecimientos– no es una técnica extendida en la **CI Solco Yampa**, dado que el empleo de la madera se priorizó en las construcciones, usando tablas ("*casas entabladitas*", como refiere un comunero),[11] dispuestas horizontal o verticalmente para las "paredes" y empleando rocas para los cimientos. Actualmente las tablas se confeccionan con motosierra, pero en el pasado reciente empleaban hachas, sierras manuales y machetes, con los que también confeccionaban el mobiliario e implementos de uso cotidiano y las aberturas de sus hogares y puestos.

Además de recolectar en el territorio los vegetales y minerales, en todas las Comunidades se recurre a la auto-construcción (aunque también, por supuesto, contratan los servicios de terceros) para edificar o ampliar sus hogares, mantener los puestos y corrales, confeccionar muebles (mesas, bancos de trabajo, sillas, banquetas, catres, camas, estantes, alacenas, etc.), aberturas (marcos, puertas y

ventanas), como así también otros elementos de uso cotidiano (artefactos para la cocina, como cucharones y mangos de cuchillos, etc.; bateas y morteros; instrumentos empleados para la confección de textiles, etc.).

Entre rituales familiares y comunitarios, *wankas* y "lugares ancestrales"

Entre las prácticas ceremoniales de profunda raigambre andina destacamos aquellas referidas a la muerte de un miembro de la Comunidad, el culto a la *Pachamama* y otras fechas del calendario ritual de las CI. Centrarnos en estos aspectos posibilita vislumbrar la continuidad y trayectoria, en los territorios, de un conjunto de haceres profundamente internalizados y reproducidos por las familias, transmitidos por los "*abuelos*", vivenciados en cada ceremonia y aprehendidos e incorporados como una parte esencial de la identidad comunera.

Como sucede en otras sociedades, los "*ritos funerarios implican generalmente la movilización de la comunidad para poner en escena la última relación de los supervivientes con sus muertos*".[12] En efecto, tanto el núcleo familiar como toda la Comunidad participan activamente cuando alguien fallece. Lo anterior implica una serie de prescripciones que se materializan durante la preparación del cuerpo, el velatorio, la inhumación y el período posterior al entierro (principalmente, los nueve días siguientes). En este sentido, y en el caso de la **CI Diaguita Calchaquí Chasquivil** (**CIDCC**), las mujeres serán las encargadas de preparar la mortaja y el llamado "*cordón*".[13] Se trata de una soga conformada por hilos de colores contrastantes y cuya torsión es hacia la izquierda, al contrario de la torsión empleada comúnmente para cualquier artesanía textil, que es hacia la derecha (de hecho, en toda la región Andina meridional este tipo de hilado se denomina *llok´*e, que en *quechua* significa: izquierdo).

Según narra una comunera, se hilará "*para la izquierda al negro y al blanco y de ahí lo tuercen bien torcidito y le dan dos vueltas a la cintura y le hacen la cruz y de ahí hacen los* '*misterios*' *del rosario, cada doliente tiene que hacer un nudito*…".[14] Otra comunera también mencionará, con respecto al color y la disposición del "*cordón*" que es "*overo, lleva siempre blanco y negro, siempre zurdo. Le ponen en la parte de lo que es la cintura… como un cinto… y de ahí van torcidos y después los unen y los tuercen para la derecha para que se una… después le hacen un nudo que queda con forma de una cruz y de eso sobran unas*

trenzas largas y les hacen unos nudos que les llaman los ‘*misterios*’, *así… como el rosario, y eso les hacen todos los familiares del difunto*…”.[15]

Es importante señalar que la muerte de un comunero o comunera implica la movilización de conocimientos y prácticas concretas, conllevando la participación comunitaria: “*Aquí acostumbran que ninguno de los familiares* [del difunto] *puede hacer nada y viene otra gente para que haga las cosas, cocine y todo eso… los dolientes no pueden hacer nada desde que fallece hasta que pasan los nueve días que vienen todos los vecinos a la casa a rezar a la tarde, siempre a eso de las cuatro de la tarde rezan el rosario todos los nueves días y, la última noche, se reza más tarde y se velan todas las cositas del* ‘*finao*’*… En algunas partes le hacen* ‘*el bulto*’ *con toda la ropa que queda y lo forman como si fuera el cuerpo otra vez en la cama con todo lo que ha sido del difunto, eso* [es] *la última noche*”.[16]

Otra comunera, además se narrar el ritual, también develará su significado: “*Primero se hila dos colores, el blanco y negro… luego se hace la torcedura para la izquierda, pone un blanco y un negro… queda bien* ‘*overito*’*. Después se hace el* ‘*pon-pon*’*. Se le pone en la cintura del finado dos vueltas, después se hace en forma de cruz y los* ‘*misterios*’*. También se le hace en forma de rosas. Dicen que es la escalera para el cielo… cuanto más vueltas le hacen los familiares mejor puede subir al cielo. Son seis brazadas de largo. El* ‘*cordón*’ *es la escalera para el cielo. En esta Comunidad viene de por vida la ayuda a los dolientes. Se avisa a los comuneros y todos van con mercadería a la casa del difunto. Todos colaboran y llevan algo. Después de la sepultura, se reza la* ‘*Novena*’ *en 9 tardes. El ultimo día, hacen* ‘*el último adiós*’… *vuelven a velar las pertenencias del difunto y rezan 5 rosarios en toda la noche. Se hacen comidas para todos los que acompañaron. Siempre se carnea un animal para los velorios* (…) *También se ahorca al perrito del* ‘*finao*’*, y lo entierran en el camino por donde va a pasar… Mi abuela decía que el perrito es para que ayude al* ‘*finao*’ *a pasar un río caudaloso*”.[17] Los testimonios de las comuneras posibilitan dimensionar distintos aspectos del ritual y la participación comunitaria, donde lo familiar se proyecta hacia lo colectivo; esto es, comuneras y comuneros cumplen roles específicos que posibilitan la tranquilidad del “*finao*” y de los “*dolientes*” (los familiares).

Hasta aquí los testimonios de comuneras que narraron los rituales referidos a la muerte. Es importante señalar que los mismos conjugan prácticas que se remontan a momentos muy tempranos del desarrollo cultural de las sociedades

prehispánicas en el NOA y creencias del mundo cristiano, es decir, se trata de prácticas y saberes que están profundamente imbricados. En este sentido, cabe mencionar que ya se registra la torsión inversa, a la izquierda o *llok´*e,[18] en el altiplano andino (por ejemplo, en Antofagasta de la Sierra, Catamarca), en un contexto funerario del siglo VI después de Cristo.[19]

En el presente, y en ambas vertientes de los Andes, se registran en contextos ceremoniales tanto el hilado *llok´*e, como el cordón o cuerda ritual denominada "*signo*" o "*símbolo*" en Chile, "*de aproximadamente 2 metros de largo, realizado con hilado* '*mismeado*'.[20] *Posee nudos* (…) *los que tienen por objetivo ayudar al muerto a llegar al cielo*".[21]

La "*soga*" y los nudos del "*cordón*" –llamados "*milagros*" por las comuneras de la jurisdicción indígena de Chasquivil–, y como lo expresa un testimonio, deben ser pensados como la metonimia de una escalera (donde los cordones representan escalones); el "*cordón*" ritual expone así la síntesis entre dos ámbitos de lo sagrado (de los pueblos andinos y del catolicismo): la cuerda confeccionada con una técnica de hilado que es empleada exclusivamente en el mundo ceremonial –desde las poblaciones prehispánicas hasta el presente– y la forma en que es concebida, en tanto accesorio para el ascenso al cielo, que proviene de la tradición cristiana.

Finalmente, el sacrificio de un perro –o un gato– y el entierro de éste en el lugar donde pasará el difunto rumbo al cementerio –como en el caso del Valle del Cajón (Catamarca)–, también es un aspecto recurrente en el mundo andino: el llamado "*perrito chasnero*" en Antofagasta de la Sierra,[22] equivale al perro personal del difunto que es sacrificado y enterrado –en el Valle del Cajón– junto a "*una alforja donde además se ubican bolsitas de lienzo conteniendo los elementos que le gustaba consumir: bebidas, cigarrillos, yerbas, comidas (maíz, papas), hojas de coca y además una escalerita de cartón y cartulina*".[23] En el caso de la **CIDCC**, únicamente se sacrifica y entierra al cánido, para que acompañe y ayude "*al* '*finao*' *a pasar un río caudaloso*", como ya mencionamos. El río remite al bíblico Jordán, mixturando nuevamente en este ritual funerario el sacrificio de un animal (una práctica prehispánica –sacrificios de camélidos, por ejemplo, en las ceremonias funerarias tal como lo registra la arqueología en muchísimos ejemplos) y un marco interpretativo católico.

Cabe destacar, nuevamente, la relevancia de las relaciones inter-familiares y comunitarias: en la vecina **CI Diaguita Amfama**, al no contar la jurisdicción con un cementerio, los difuntos son trasladados hacia Chasquivil o Raco; dicho viaje implica la movilización familiar y la colaboración comunera.[24]

Aunque los rituales funerarios cambiaron en el territorio de la **CI Solco Yampa**, comuneras y comuneros tienen presente las prácticas que fueron llevadas a cabo hasta hace unos quince años atrás, otras –en cambio– continúan vigentes. Cuando fallecía un adulto, el cuerpo era acompañado por el "*cordón*" con el que lo envolvían; esta "*soga*" contenía una serie de nudos, donde cada uno de ellos representaba "*un pecado*": el alma descansaba en paz cuando desataba todos los nudos. Si fallecía un niño se confeccionaban las "*alitas*" –a diferencia de los adultos que iban acompañados por el "*cordón overo*"– y en la cintura de los niños se colocaba una cinta bicolor con la que sujetaban las "*alitas*", las que permitían a los niños ascender "*directamente al cielo… a servirle a Dios*".[25] En algunos casos, los adultos eran sepultados cerca de las viviendas familiares; en otros, eran trasladados hacia El Molino, lo que implicaba también la colaboración de hombres y mujeres para preparar la mortaja y descender el cuerpo (en una estructura construida con ramas, que llaman "*angarilla*"), a la vez que movilizaba a la familia que recibía el cuerpo en su casa (en El Molino).

Por otra parte, el ritual involucraba el sacrificio de algún animal del difunto (generalmente, un perro), ya que –según la misma comunera– "*cuando uno muere, el alma recorre* (…) *los lugares que conocía, y si no se mata al perro* [para que lo acompañe], *el alma no puede cruzar el río*". Como en otras CI, principalmente las mujeres eran las encargadas de preparar el cuerpo y elaborar el "*cordón*" (o las "*alitas*" para los niños). Como en el caso de la **CI Diaguita Calchaquí Chasquivil**, estos elementos que acompañan al difunto son producidos por las mujeres, mientras que el fallecimiento de una persona involucraba el aporte y solidaridad de toda la Comunidad.

Ahora bien, en tanto la celebración de la *Pachamama* adquirió en la **CI Amaicha del Valle** (**CIAV**) características particulares, nos centramos en un principio en esta Comunidad para, posteriormente, aproximarnos a las valoraciones de la dirigencia indígena y las familias comuneras en otras CI.

En todas las Comunidades la celebración de la *Madre Tierra* constituye la conmemoración comunitaria y familiar más importante. La celebración se concentra el 1° de Agosto (el mes apto para la siembra) y básicamente son de dos tipos: *públicas* y *familiares*. Con *públicas* nos referimos a las ceremonias organizadas oficialmente por la **CIAV** y que reúne, en un espacio público –por ejemplo, en la *Casa de la Gobernanza de los Amaichas*–, al Consejo de Ancianos y dirigencia con comuneras, comuneros e invitados (por ejemplo, no comuneros pero que por cuestiones laborales tienen un profuso contacto con las familias indígenas y/o residen en Amaicha, etc.). Con *familiares*, remitimos a las ceremonias a la *Pacha* que realizan en sus corrales, viñedos y huertas, celebraciones que también pueden contar con invitados, pero estos son, principalmente, pertenecientes a la **CIAV**. En ambos casos se trata de ceremonias muy valoradas por comuneras y comuneros, pues respetar la fecha y las ofrendas que deben realizar serán determinantes tanto para la fertilidad de la hacienda y de los campos de cultivos… y para estar "*bendecidos*" –como narra una comunera– el resto del año en aspectos claves del mundo del trabajo, la salud y de las relaciones sociales.[26]

Por otra parte, durante el mes de febrero, y desde 1947, se realiza una de las fiestas populares más importantes del NOA: la Fiesta Nacional de la Pachamama. Durante las jornadas festivas, las familias comuneras exponen y comercializan sus producciones artesanales en las "*pascanas*" pero, lo más relevante, es que será elegida la comunera que representará, durante un año, a la *Madre Tierra*. Este es un aspecto original en el mundo andino, dado que la corporización simbólica de la *Pachamama* implica que ésta se materializa en una comunera, la que será responsable de promover los valores que representa la *Madre Tierra* y participar de las actividades organizadas por la dirigencia indígena. Por ejemplo, ella es quien condujo la celebración del 1° de Agosto de 2013 en la *Casa de la Gobernanza* como así también dirigió –entre otros– la inauguración del pozo de agua en El Tío (19/10/2013).[27]

Asimismo, en las Comunidades del Valle de Tafí la conmemoración a la *Pacha* se realiza tanto a escala familiar como inter-comunitaria. En efecto, durante los últimos años en la **CI Casas Viejas** (**CICV**) la celebración reúne a la dirigencia de las distintas CI y a comuneras y comuneros de todo el Valle el 31 de julio. Desde el atardecer se realiza la vigilia para recibir los primeros rayos del sol al día siguiente y realizar las ofrendas respectivas. De hecho, y tal como referimos para

las ceremonias ganaderas ("*juntadas*" o "*corridas*", las "*yerras*" y "*señaladas*"), aquí también se genera un "*fondo ceremonial*"[28] para sostener esta conmemoración inter-comunitaria a cargo de la **CICV** (Ñaupa Huasi).

También en Tafí del Valle, y a partir de la gestión de todas las CI con asiento allí, durante el año 2002 se inicia un complejo proceso de resignificación del polémico "Parque" o "Loma de Los Menhires" (resultado del traslado, en 1977, de más de un centenar de *wankas* que se hallaban en distintos lugares del Valle, relocalización en la que comuneras y comuneros fueron obligados a trabajar en la construcción de la "*pirca*" perimetral, etc.). Allí también se edificó un local que controlaba el ingreso al "Parque" (la denominada "Casita" o "Casa de Piedra"). La instancia de traslado de las *wankas* hacia La Sala (en la **CI Diaguita El Mollar**) y la posibilidad de transformar la "Casa de Piedra" en un *Centro Comunitario* generó conflictos con la Dirección de Flora, Fauna Silvestre y Suelo de la Provincia, tal como describía un comunero de la **CI La Angostura** (**CILA**): "*han venido a la madrugada, han roto el candado* (…) *sacaron a la gente que estaba vendiendo ahí artesanías y pusieron un letrero de* '*Recursos Naturales*'. *Entonces, cuando nosotros nos enteramos a la mañana, empezamos a convocar y fuimos con la gente ahí* (…) *la gente estaba vendiendo artesanías, y era gente de la Comunidad, y ellos decían que no sabían, y entonces le digo:* '*¿Y quién ha puesto el letrero?*'*... Nadie* [contesta]. *No tenían orden de nada…*", por lo que Comunidad recupera nuevamente la "Casita", aunque "*obviamente ahí ellos nos adjudican que nosotros usurpamos…*".[29] Dicha instancia posibilitó el fortalecimiento identitario y de los vínculos inter-comunitarios. Tal es la importancia de este espacio para comuneros y comuneras –en particular, de la **CILA**– que durante los últimos años se realiza allí, en la ex "Loma de los Menhires", la ceremonia en homenaje a la *Pacha*.[30]

En los corrales y en las *apachetas* de la **CILA**, **CI Diaguita El Mollar**, **CI Casa Viejas**, **CI Pueblo Diaguita Kalchakí del Ayllu El Rincón** y la **CI Pueblo Diaguita del Valle de Tafí**, como así también en la **CI Mala Mala**, **CI Potrero Rodeo Grande**, entre otras, tributan la sangre de los animales "*señalados*" y "*marcados*" a la *Pacha*, le brindan ofrendas de agradecimiento (bebidas alcohólicas, hojas de coca, cigarrillos, comida) y rogativas por la reproducción de la hacienda.

Entonces, cada vez que se conforma un espacio sociabilidad inter e intra-familiar o se realizan ciertas actividades personales y colectivas, está presente la

Pacha. O, en palabras de una comunera de la **CI Diaguita Calchaquí Chasquivil**: "*Nosotros siempre nos vamos a Potrero* [a la **CI Potrero Rodeo Grande**] *donde hacen la fiesta de la Pachamama* (…) *El año pasado* [2011] *hemos hecho* '*yerra*', *el año que viene… depende si tenemos animalitos o si tenemos alguito para comprar las cosas para hacer la comida… porque aquí después del año se los puede marcar y a veces no tenemos animales entonces no hacemos nada. Con las ovejitas señalamos, le cortamos la colita y las orejitas y los enterramos en la tierra… ahí… en el corral, siempre en el mismo lugar. Yo, por ejemplo, uso el costadito de adentro del corral. En enero, a veces en diciembre, arranca la* '*yerra*', *o a veces en febrero. También cuando carneamos los animalitos tenemos la costumbre que les tiramos sangre a la tierra, hacemos cruces para la Santa Tierra* [Madre Tierra] *pidiendo para que nos dé más hacienda, así es cuando carneamos los animalitos… los corderos o las vacas*".[31]

La *Pacha* se materializa, para comuneras y comuneros de la **CI Solco Yampa**,[32] de distintas maneras en el territorio, y es la responsable de que los cazadores furtivos y los leñadores desaprensivos se desorienten y extravíen en el "*monte*". Los "*mayores*" tenían por costumbre ofrendarle, al pie de algunos árboles, yerba y alcohol a los fines de transitar sin inconvenientes por el territorio y emplear sin restricciones –"*pero sin abuso*", como menciona una comunera– los recursos.[33]

En el caso de la **CI Pueblo de Tolombon** (**CIPT**) la relevancia que le asignan a la *Madre Tierra* quedó reflejada en el año 2000, cuando el Cacique Cosme Damián Morales, de 97 años –y ante la instancia organizativa que estaba llevando a cabo la Comunidad–, en una Asamblea sostuvo: "*Que orgullo es para mí reunirlos, porque no sé si mañana estaré con Ustedes, pero quiero decirles que a esta Madre Tierra, al hermano río, al hermano árbol, al hermano cerro, debemos cuidarlos siempre, porque nosotros somos los verdaderos guardianes de los tesoro de la naturaleza*",[34] percibiendo al territorio como fuente de vida y de los recursos naturales y, a comuneras y comuneros, como los custodios de dicho patrimonio. Como en otras CI se venera a la *Pachamama* en distintas instancias comunitarias (durante las "*yerras*" y "*señaladas*") y los 1° de Agosto la conmemoran en sus *apachetas*, ofrendándole comidas y bebidas, solicitándole resguardo para sus familias, la dirigencia indígena, la Comunidad, la hacienda y los cultivos, culminando con un almuerzo comunitario, donde comuneras y comuneros cocinan y/o colaboraron con trabajo o animales para faenar ese día.[35]

En noviembre de 2012, la **CIPT** conmemoró el 333° Aniversario del Reconocimiento del Territorio Ancestral, remitiendo al año 1679, cuando los "*antiguos*" compraron la Estancia "La Pusana",[36] ampliando así el territorio comunitario, llevándolo a unas 150.000 hectáreas. El hecho marca un hito en la memoria colectiva de esta CI, donde hombres y mujeres se consideran descendientes de aquellos *tolombones* que hacia inicios del siglo XVII aún vivían del otro lado de las Cumbres Calchaquíes. Desde mediados del siglo XVII y hasta el presente, pero en la vertiente oriental de las Cumbres, las familias habitan de manera permanente y estacional el territorio (dependiendo de las instancias laborales) en sus casas y "*puestos*" ("*de año redondo*" o "*estacionales*"); justamente este *Aniversario*, en el marco de una festividad comunitaria con la participación activa de las familias, expuso la trayectoria y la valoración –de los actuales comuneras y comuneros y la dirigencia indígena– de la profunda historia permanencia. La ceremonia se realizó en un predio de la CB "*Gonzalo*" que, en el año 2012, se encontraba en disputa judicial; levantaron allí una *apacheta* y realizaron ofrendas a la *Pachamama*.[37]

También en la Cuenca Tapia-Trancas, la **Comunidad Indio Colalo** (**CIC**), durante los últimos años, realizó en varias oportunidades la conmemoración de la *Pacha* en uno de sus recursos identitarios paradigmáticos y altamente valorado por comuneras y comuneros: la Piedra Pintada de la Ovejería.[38]

Aunque las funciones de las *apachetas* en el amplio "*mundo andino*" y sus significados puede variar según las percepciones de cada Comunidad en el NOA, en la puna, en ambas vertientes de los Andes, en el sur de Bolivia, etc. (incluso hasta las maneras específicas de nombrar los promontorios de rocas),[39] cabe destacar también la función de jalonar los límites territoriales, tal como son empleadas, por ejemplo, en las partes altas de la jurisdicción de la **Comunidad India Quilmes** (**CIQ**).

Precisamente, y retornando al Valle de Yocavil, es importante señalar que el ámbito escolar –y a partir de los requerimientos de las familias y de las inquietudes de docentes comuneros– se está transformando en un espacio que aborda el pasado y el presente de la **CIQ**. Así, "*Desde de la Escuela estamos haciendo algo que es muy bueno para la Comunidad* (…) *estudiar las tecnologías de nuestros ancestros… Investigar de dónde se saca la arcilla, ir a visitar al*

artesano, ver las técnicas que utiliza, todo el proceso desde la materia prima (…) *hasta el costo de mercado y de producción* (…) *Las artesanías que hicieron los chicos se pusieron en venta* (...) *en la Ciudad Sagrada, solamente para vean que la Madre Naturaleza nos da la materia prima y que con nuestro trabajo y nuestras herramientas se puede transformar toda esa materia prima en un producto tecnológico y se puede vivir de eso… Porque… ¿sabe cuál es nuestro dolor más grande? Un gran problema que ha tenido nuestra comunidad es el desarraigo* (…) *Ahora la gente está retornando. Siempre en nuestra Madre Tierra hay un lugar… porque aquí están tus amigos, tus hermanos, tus ancestros, tus abuelos…*".[40] La cita es extensa, pero también la contundencia de las palabras: es necesario –para este docente comunero– conocer aún más las prácticas tradicionales ya que la historia de las familias están atravesadas y sustentadas en la percepción que tienen comuneros y comuneras del territorio y de la *Madre Tierra*: es aquí donde se puede retornar porque es aquí donde "*los ancestros*", "*los abuelos*" y el presente comunitario les darán contención.[41] En efecto, comuneras y comuneros asumen su pertenencia al territorio porque justamente el territorio es la *Madre Tierra*, la que los alberga y ampara, les brinda sustento y, en sus distintas manifestaciones, siempre está presente, tal como una comunera de la CB "*Talapazo*" relata: "*Nos alimentamos de nuestra Madre Tierra, como decimos nosotros, de nuestra Pachamama que nos guía. La veneramos y le hacemos ofrendas a nuestra Pachamama, vivimos de ella, creemos en ella… hasta la fecha se la ve que se transforma en un chivito overo, que salta entre las peñas, salta y salta… y juega ahí, cuando uno la va a ver, ya no está… o si es una oveja, lo mismo, viene balando… y cuando uno la va a ver pensando que pasó algo… no hay nada… y es la Pachamama, a veces se la ve como una señora con trenzas largas… se la ve a esta hora… porque ella vivía acá, en este lugar, y por eso este lugar, Talapazo, es para nosotros sagrado…*".[42]

La *Pacha*, entonces, se hace presente en el "*campo*" y en el "*monte*", en los caminos que atraviesan las jurisdicciones indígenas, en las promontorios de rocas donde comuneras y comuneros dejan alguna ofrenda a los fines de llegar a destino, para que los acompañe y proteja en el recorrido y en la tarea a realizar (cuando van "*visitar*" a los animales que están en el "*monte*", etc.) y también, como señala la comunera, adquiere forma humana o animal y transita por el territorio.

La conmemoración a la *Pacha* en ninguna de las CI se ajusta estrictamente al 1° de Agosto –fecha clave en el calendario ritual– ya que durante las "*yerras*"

que realizan en los corrales familiares, el culto siempre está presente. Durante estas importantes ceremonias –y en el marco de libaciones con bebidas alcohólicas para la *Madre Tierra*–, se asperja el suelo de los corrales con sangre de los animales "*marcados*" y "*señalados*", ofreciendo y agradeciendo a la *Pacha* la multiplicación de la hacienda.

En los últimos años la **CI Pueblo Diaguita del Valle de Tafí** protagoniza otras importantes ceremonias: el 21 de Junio (Solsticio de Invierno), conocido como *Inti Raymi*, y el 21 de Diciembre (Solsticio de Verano). En estos casos también reúne a las distintas CI del Valle y de otras microrregiones (incluso participan comuneras y comuneros de las **CI Chasquivil**, **Amfama** y **Potrero Rodeo Grande**). Asimismo, la **Comunidad India Quilmes** (**CIQ**) concibe como lugares de observación astronómica e integración social "La Ventanita" de la Comunidad de Base "*Quilmes Centro*" y la de Fuerte Quemado (al sur de la **CIQ**, en Catamarca). En el primer caso, se construyó al pie del cerro donde se encuentra "La Ventanita" un espacio comunitario en el que se reciben a comuneros y comuneras (principalmente, jóvenes) que participan los 21 de Diciembre. La conformación del espacio ceremonial implicó un importante trabajo colectivo para nivelar el terreno donde se levantaron "*pircas*" y la construcción de una calzada en la ladera del cerro para acceder a "La Ventanita" de la **CIQ**. En el caso de "La Ventanita" de Fuerte Quemado[43] (y aunque con una trayectoria histórica diferente a la mencionada anteriormente),[44] también es valorada como un espacio ceremonial, donde comuneras y comuneros de la **CIQ** comparten el Solsticio de Invierno (21 de Junio) con las Comunidades Indígenas de **Cerro Pintado** e **Ingamanas** (ambas de la porción sur del Valle de Yocavil, Departamento Santa María, Catamarca).

Es relevante señalar que el culto católico también reúne la activa participación de hombres y mujeres en todas las CI. Como ejemplo, en la Tabla 2, exponemos la dinámica ceremonial y agro-ganadera anual de las familias de la **CIQ**, la que nos permite dimensionar, en su conjunto, la diversidad de actividades en las que están involucradas comuneras y comuneros de cada CB.

Una última consideración y que remite a las trayectorias en las jurisdicciones y las valoraciones que, de los recursos culturales o "arqueológicos" –en clave académica y científica–, hombres y mujeres de las CI fueron reconfigurando con *etnocategorías* que se ajustan a sus percepciones. Tal como

pudimos relevar en varias comunidades, los "*lugares ancestrales*" y, por ejemplo, donde se encuentran emplazadas las *wankas* o *huancas*, no son considerados estrictamente como "sitios arqueológicos" sino como espacios de la jurisdicción que concentran el mundo relacional con sus "*antepasados*" o "*ancestros*". Tal como mencionamos, se detectaron *wankas* en todo el Valle de Tafí, en la Cuenca Tapia-Trancas, en las Cumbres Calchaquíes - Sierras Centrales y en el Valle de Yocavil.

Pero nos alejamos un momento de estas microrregiones y nos dirigimos hacia el sur, a los Nevados del Aconquija. Ya mencionamos la relevancia, para el ámbito arqueológico, del sitio conocido como "La Ciudacita".[45] Dicho recurso cultural es concebido por la **CI Solco Yampa** como un espacio que –por su proximidad al lugar referencial en la historia comunitaria (la meseta de Los Yampa)– emplearon los "*mayores*" y que sus "*ancestros*" colaboraron en su construcción. Con respecto al nombre, una comunera refería: "*Nosotros le dábamos otro nombre… le decíamos el* '*Pueblo Viejo*' *y después me he enterado que le decían* '*La Ciudacita*', *mucha gente sabía estar ahí y tenían puestos y las casitas y todo, eso ya casi para la mitad del cerro… Un clima sano, era un clima muy bueno y ahí no más teníamos los remedios para cuando estábamos enfermos*, *teníamos la yareta que se cría por las piedras*…".[46] Aunque desde la escasa documentación histórica no es posible sostener ni descartar la hipótesis de una participación *solco* en la edificación del "*Pueblo Viejo*", lo que nos interesa destacar es que los actuales comuneras y comuneros de la CISY asumen una relación con el asentamiento, lugar concebido como "*sitio sagrado*" porque confluyen allí los saberes de los "*ancestros*" (saberes arquitectónicos, del manejo de los recursos naturales, astronómicos, entre otros) y aspectos claves del mundo ceremonial andino, del pasado y del presente, como los rituales del calendario astronómico (por ejemplo, los solsticios de invierno y de verano, etc.). Durante los últimos años la dirigencia indígena, comuneras y comuneros de las CI nucleadas en la **Unión de Pueblos de la Nación Diaguita de Tucumán** (**UPND-T**) realizan peregrinaciones y visitas periódicas, renovando así los estrechos lazos que guardan con el "*sitio sagrado*" por ser un espacio de reflexión y conectividad espiritual con sus ancestros, como describe el Cacique de la **CI del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí**.[47] De hecho, la celebración de la "*Pachamama*" del año 2013 fue realizada allí y dirigida por dicha autoridad indígena y dirigente de la **UPND-T**. Tal como pudimos relevar en Asambleas y Jornadas realizadas durante los años 2012 y 2013 por la **UPND-T**, consideran a "La Ciudacita" como un

espacio construido por sus "*ancestros*" –además del carácter sagrado que le asignen–, por lo que bregan por el co-manejo en el marco del Programa "Qhapaq Ñan / Sistema Vial Andino"; asimismo, la Unión considera que comuneros y comuneras de **Solco Yampa** deben ser protagonistas de los procesos patrimoniales y turísticos a gran escala que se pretenden llevar a cabo en la microrregión y que involucra a ambas vertientes de las Sierras del Aconquija.

Ya advertimos que las *etnocategorías* "*ancestros*", "*antepasados*" y "*antiguos*", por un lado, y los/las "*mayores*", por el otro, conllevan –en el presente comunitario– nominar prácticas, saberes y materialidades (por ejemplo, cuando exponen las plantas que recolectan para la *medicina ancestral*, cuando describen a las formas *antiguas* de producir textiles, cuando refieren a la forma *ancestral* de sus prácticas ganaderas, cuando especifican que tales construcciones son de "nuestros" *antepasados*, etc.). Aunque implicaría una investigación específica para dar cuenta sobre cómo las valoraciones respecto a las *wankas* y los "sitios arqueológicos" fueron mutando a lo largo del tiempo, nos interesa enfatizar que para la dirigencia indígena y para muchas familias comuneras actualmente constituyen evidencias contundentes de las trayectorias históricas de *sus* "*ancestros*" en *sus* territorios.

En el caso particular de las *huancas* o *wankas* (y aunque no pretendemos realizar un análisis específico de su rol en el "*mundo andino*"), y dada la profusa cantidad relevada en Tucumán es que, si bien someramente, las abordamos. Los comúnmente denominados "*menhires*" (término celta –o gaélico– que significa "*piedra parada*") se conforman como un transcendental recurso cultural e identitario que, durante más de un siglo, fueron disputados por distintos ámbitos, actores y colectivos. En todo caso, lo que importa en este contexto es la revalorización emprendida por las CI respecto a sus recursos culturales –o que se encuentran en sus jurisdicciones– y la manera en la que son concebidos en el presente.

En la región andina *wanka* o *huanca*: "*es una piedra oblonga y empinada cuya forma y tamaño varía. A menudo alcanza más o menos la estatura humana. Puede ser lisa o labrada*".[48] Ahora bien, de las investigaciones arqueológicas realizadas en el Valle de Tafí, se desprende que algunas se hallaban en unidades domésticas (por ejemplo, en los patios de las viviendas), otras en lugares de tránsito, y también en áreas y construcciones vinculadas a la producción (corrales

y sectores de cultivo).[49] Asimismo, desde las investigaciones etnohistóricas se postula que las *wankas* estarían remitiendo, esencial y simultáneamente, a varias esferas del mundo simbólico y material de las sociedades andinas: a los ancestros (mediante el proceso de litotransformación); a la fertilidad de los campos de cultivo, la hacienda y la población; y, también, a la delimitación de territorios.[50]

Es importante señalar que, hacia fines del siglo XIX, Adán Quiroga ya interpretaba a los "*menhires*" localizados en La Ciénaga y Amfama como *wankas*: "*los menhires corresponderían á la perpetuación de la memoria de los bisabuelos, abuelos, padres, guerreros ó cazadores, quienes, una vez muertos, se convertirían en los genios tutelares de la familia y en los dioses* (…) *de la toldería* (…) *y guanques son para mí los menhires de los hogares, que representan á los generadores en la toldería, á los varones potentes, quienes debían, en vida y después de muertos, hacer reproducir la tribu, los ganados, las especies, y fructificar á los árboles…*".[51] Destacamos, entonces, su pionera interpretación, y también un comentario de Carlos Bruch que, hacia inicios del siglo XX, observó que los pobladores del Valle de Tafí consideraban a los "*menhires*" como "*señales de* '*buen agüero*'…" y por ello los incluían en sus construcciones.[52]

Ahora bien, tanto en la **CI Diaguita Amfama** (**CIDA**) como en la **CI Diaguita Calchaquí Chasquivil** (**CIDCC**) pudimos relevar las presencias de *wankas*, las que son valoradas por las familias comuneras y se encuentran jalonando sectores específicos de las jurisdicciones: en el caso de la **CIDA**, señalando accesos puntuales al territorio comunitario y, en la **CIDCC**, registramos –además de las que se encuentran en sus emplazamientos originales– dos relocalizas, una *wanka* en el ingreso de una residencia y, en otra unidad doméstica, en un patio. Asimismo, las familias conservan evidencias de los "*antiguos*" que fueron recuperando en el territorio o cuando construyeron corrales, puestos y viviendas: morteros y *conanas* prehispánicos continúan siendo empleados para moler o para dar de beber o comer a sus animales (también para poner sal); pequeños artefactos (entre otros, hachas, manos de moler, figurinas de cerámica, pucos), todos considerados como "*ancestrales*" y celosamente preservadas como parte del patrimonio familiar y comunitario. Tal como mencionan comuneras y comuneros de la **CIDCC**, en la mayoría de los casos estas evidencias de los "*antiguos*" no fueron buscadas de manera intencional, incluso cuando se encuentran con restos óseos humanos éstos son relocalizados en *cistas* "de piedra" que construyen para tal fin: se trata de pequeños círculos de rocas –o simplemente un "*agujero en el suelo de unos 40*

centímetros de diámetro"– donde depositan nuevamente los restos óseos, ofreciéndoles una oración "*para que sigan descansando…*".[53]

Retornamos al Valle de Tafí, donde se hallaban emplazadas la mayor cantidad de *wankas* –y de hecho, algunas continúan en los territorios indígenas– registradas hasta el momento en todo el NOA. Aunque las familias vallistas sufrieron la expoliación de sus recursos identitarios en distintos momentos, en el presente reclaman la restitución –en aquellos casos en los que se pueda constatar– de las *wankas* y también exigen el co-manejo de los recursos patrimoniales del Valle. De hecho, al recorrer los territorios de la **CI Diaguita El Mollar**, **CI del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí**,[54] **CI Casas Viejas**, **CI La Angostura**, y **CI Pueblo Diaguita Kalchakí del Ayllu El Rincón**, una señal distintiva es la presencia de los "*lugares ancestrales*", como denominan comuneros y comuneras a los "sitios arqueológicos": andenes y canchones de cultivos, recintos habitacionales y corrales de "*pirca*", jalonan las jurisdicciones. Los "*lugares ancestrales*" son valorados en tanto asumen que descienden de los hacedores de las "*pircas*" y de quienes erigieron las *wankas*… y también los puestos y corrales construidos por los "*mayores*" y distribuidos en el fondo del Valle, los sectores intermedios y las áreas cumbrales.

Finalmente, en los últimos años –y particularmente desde el inicio de este milenio–, se abordaron los procesos identitarios de las CI de Tucumán vinculando materialidades y concepciones de comuneras y comuneros. De las contribuciones referidas a la **CIQ**, se desprende la relevancia de la "Ciudad Sagrada de Quilmes", en tanto es concebida como soporte de la identidad indígena.[55] La "Ciudad" es referida por comuneras, comuneros y dirigencia de la **CIQ** como el *origen*, pues se consideran herederos de sus hacedores; remite a la *preexistencia*, en tanto a la llegada de los hispanos habitaban allí "*sus ancestros*"; y a la *resistencia*, ya que tras sucesivos intentos de sometimiento, finalmente pudieron vencer militarmente a los *quilmes* después de 130 años; y también remite a la *continuidad* de la ocupación del territorio,[56] ya que fueron los *quilmes* que se fugaron de las encomiendas –y que habitaban la "Ciudad" hasta su destierro o "*desnaturalización*"– quienes irán poblando nuevamente el Valle de Yocavil.[57] Consecuentemente, para la **CIQ**, y según queda contemplado en un texto de la Comunidad, "*La cosmovisión de nuestros mayores se basaba, desde tiempos inmemoriales, en el respecto a su medio natural. Pero el principio de su espiritualidad era, además, el respeto a sus mayores. Por eso, los lugares donde*

descansaban –y descansan– los restos de nuestros antepasados son sagrados para nuestro pueblo. Otro tanto ocurre con los lugares consagrados, ancestralmente, a las diferentes ceremonias que se realizaban (algunas de ellas aún se celebran). La antigua Ciudad de Quilmes es uno de estos lugares consagrados y, como tal, forma parte central de nuestra identidad. Es por ello que, para nosotros, Quilmes es una Ciudad Sagrada".[58] Como lo resume un dirigente de la CIQ, la "Ciudad" pero también las evidencias "*ancestrales*" en toda la jurisdicción condensan los "*valores espirituales de nuestros antepasados*".[59]

No se trata, por lo tanto, de "*ruinas del pasado*" sino de "*lugares*" o "*territorios de memoria*",[60] esto es, espacios sociales con marcada incidencia en el presente (y, a la vez, no exentos de tensiones, disputas y confrontaciones).[61]

Tabla 2. Calendario agro-ganadero y ritual de la Comunidad India Quilmes.			
Mes	***Calendario Festivo y Ritual***	***Calendario Agrícola y Ganadero***	
1	Festival de El Antigal (CV).	Época de parición de cabras y ovejas / Movilidad hacia los "*puestos de verano*".	Empleo de "*puestos de año redondo*" y corrales en el entorno de las casas de las familias comuneras.
2	Festival de Lonja y Folklore (EB) / Festival de los Dulces Artesanales (EP) / Jueves de Comadres (A) / Encuentro de Fútbol de Veteranos (Club Indo Quilmes, QB) / Carnaval (La Querencia, QB).	"*Señaladas*" y "*marcadas*" o "*yerras*" en todas las CB / Maduración de frutales en las CB de altura (ciruelos, duraznos, etc.); mientras que en las Comunidades de menor altura (pie de cerro y sobre RN 40), maduración de zapallos, angolas, choclos, papas / Producción de quesos, quesillos y dulces.	
3	Carnaval (La Querencia, QB).	Movilidad hacia los "*puestos de verano*" / Recolección de *algarroba* y chañar.	
4	Pascuas. Festival de Doma y Folclore en Predio de la Agrupación Gaucha Coyita de Tacozun (QB) / (19) Día del Indio Americano.	Maduración y cosecha de pimiento y uva / Cosecha en los nogales y recolección de plantas medicinales / Producción de vino patero, aguardientes, mistelas y licores.	
5	(1°) Día de la Cruz (arreglo y adorno de cruces en el territorio) / (8) Virgen de Lujan (EB).	Cosecha de maíz y siembra de pasturas / Producción de *charqui* (para el territorio y para el intercambio con las Comunidades de altura) / Arreglo comunitario de acequias.	
6	(21) Solsticio de Invierno en "La Ventanita" de Fuerte Quemado.	Poda y trasplante de frutales / Poda de árboles.	
7	Festival Folklórico del Quirquincho (EB).		
8	1° Día de la *Pachamama*. Celebración de la *Madre Tierra* con ofrendas en todas las Comunidades de Base / Fiesta de la Copla (T) / (7) San Cayetano (RQ) / (24) San Bartolo (T).	Preparación de *barbechos* (rastrojos) / abonando las tierras para las próximas plantaciones y siembras.	
9	1° Nuestra Señora de Los Remedios (LC) / (14-15) El		

	Señor del Milagro (QC) / (14-15) Virgen del Milagro (QB).		Empleo de "*puestos de año redondo*" y corrales en el entorno de las casas de las familias comuneras.
10	(11) Ultimo Día de Libertad de los Pueblos Indígenas / (15) Virgen del Rosario (CV).	Época de parición de la hacienda y cuidado de las crías / Siembra de maíz en las zonas altas y papa en las bajas; trasplante de pimiento.	
11	Día de las almas. Ceremonias de espera y visita a los cementerios / (11) Fiesta de la Tradición, predio de la Agrupación Gaucha Coyita de Tacozun (QB) / Fiesta Flor del Cardón, Escuela N° 213 (QC) (fines de noviembre o inicios de diciembre).		
12	(8) Virgen del Valle (A - QB) / (12) Virgen de Guadalupe (RQ) / (21) Solsticio de Verano en "La Ventanita" (QC).	Primeras lluvias / Movilidad hacia los "*puestos de verano*".	
Referencias de las Comunidades de Base de la CIQ: CV (*Colalao del Valle*) / EB (*El Bañado*) / QC (*Quilmes Centro* / RQ (*Rincón de Quilmes*) / A (*Anjuana*) / QB (*Quilmes Bajo)* / LC (*Los Chañares*) / T (*Talapazo*) / RQ (*Rincón de Quilmes*) / EP (*El Paso*) / EP (*El Pichao*)			
Fuente: CT-CIQ.			

Celebrando a la *Pacha*. Comunidad Indígena Diaguita de Amfama. Mesa con ofrendas al pie de la *apacheta*. Fuente: *CT-CIPT*.

Celebrando a la Madre Tierra en la Comunidad Indígena La Angostura. Ex “Loma de Los Menhires”. Fuente: *CT-CILA*.

NOTAS

[1] Cf. Viñuelas (2007).
[2] *Sensu* Viñuelas (2007).
[3] Comunero, CIDCC, 12/09/2012 (*CT-CIDCC*).
[4] Comunero, CIDCC, 12/09/2012 (*CT-CIDCC*).
[5] Puestero, CIDCC, 12/09/2012 (*CT-CIDCC*).
[6] Comunero, CILA (Boldrini y Torres, 2015: 78-79).
[7] *CT-CIEN*.
[8] *CT-CIEN*.
[9] *CT-CIEN*.
[10] *CT-CILA*.
[11] Comunero, Iltico, CISY, 12/11/2012 (*CT-CISY*).
[12] Thomas (1995: 238-239).
[13] Comunera, CIDA, diciembre de 2012 (*CT-CIDA*).
[14] Comunera, CIDCC, 10/09/2012 (*CT-CIDCC*).
[15] Comunera, CIDCC, 10/09/2012 (*CT-CIDCC*).
[16] Comunera, CIDCC, 12/09/2012 (*CT-CIDCC*).
[17] Comunera, CIDCC, 11/09/2012 (*CT-CIDCC*).
[18] Cf. García y Rolandi (2000a). Entre las ofrendas que el 1° de Agosto los puneños de Antofagasta de la Sierra ofrecen a la *Pachamama*, el "*hilo hilado al revés o zurdo*" acompaña a la coca, las bebidas alcohólicas, los cigarrillos, los fetos de camélidos y comidas que se depositan para la *Madre Tierra*. Durante ese importante día del calendario ritual andino, según estas investigadoras, "*además de ofrecerlo a la Pacha que* '*lo come*', *se ata en tobillos y muñecas de chicos y grandes. La única explicación es que se trata de una especie de* '*contra*', *de escudo protector para evitar las enfermedades que en agosto acechan a todos porque la tierra* '*está abierta*'…" (García y Rolandi 2000a: 10; destacados en el original).
[19] López Campeny (2000).
[20] "*Mismeado*" deriva de "*mismir*": "*torcer hacia la izquierda*" (Hoces de la Guardia y Rojas, 2000: 130).
[21] Hoces de la Guardia y Rojas (2000: 131).
[22] "*Es el que, cargado, acompaña el tránsito de las almas al otro mundo. La carga que lleva es la chasna: bolsa alargada, fabricada ex profeso para colocar atravesada en el lomo de una cabalgadura*" (García y Rolandi, 2000b: 232).
[23] de Hoyos (2001: 3).
[24] *CT-CILA*.
[25] Comunera, El Molino, CISY, 10/09/2012 (*CT-CISY*).
[26] El mes de agosto es muy relevante para dicha CI, ya que durante ese mes celebran su fiesta patronal en honor a San Ramón.
[27] Durante el ReTeCI en Amaicha del Valle, la comunera Celia Segura de Andrade cumplía el rol como *Pachamama*. Comunera que dirigió –con su familia– todas las instancias ceremoniales en las que el ETO participó en la CIAV.
[28] Wolf (1966).

[29] Entrevista en Asamblea Comunitaria, CILA, abril de 2012 (*CT-CILA*).

[30] Otras festividades importantes del calendario ritual de la CILA son las referidas a: la Virgen de la Merced (24 de Septiembre), con procesiones en el interior de la Comunidad y hacia la localidad vecina de El Mollar; también veneran a la Virgen del Valle (8 de Diciembre), la que es llevada desde La Angostura hasta El Infiernillo. Otras dos festividades que generan una importante convocatoria y participación comunera son: *Alpapuyo* (durante el mes de abril, el término refiere al manto de nubes que cubre el valle) y, durante los meses de enero y mayo, el homenaje a Atahualpa Yupanqui y que consisten en cabalgatas nocturnas desde Alpachiri, en el pedemonte tucumano, hasta La Angostura, coincidentes con el aniversario del nacimiento y deceso del canta-autor popular (*CT-CILA*).

[31] Comunera, CIDCC, 10/09/2012 (*CT-CIDCC*). Destacamos que, entre las ceremonias del culto católico y que conllevan una activa participación comunitaria, en términos de organizar los "*misa chico*", acondicionar las capillas, etc., el 7 de Agosto (San Cayetano, procesión desde Ancajuli hasta el Lote 3) y el 8 de Diciembre (Virgen del Valle, capilla de Ancajuli), son fechas que reúnen a comuneras y comuneros de la jurisdicción indígena (*CT-CIDCC*).

[32] En la CISY se celebra: el 3 de Mayo la Fiesta de La Cruz y el 13 de Septiembre la Virgen de Los Yampas, en ambos casos se realizan importantes procesiones, en particular la última celebración católica es la que convoca tanto a miembros de la CI como a creyentes del sur tucumano e involucra un importante trabajo comunitario, ya que son los propios comuneros y comuneras quienes acondicionan los caminos para que los fieles puedan llegar hasta la capilla (*CT-CISY*).

[33] Comunera, El Molino, CISY, 12/11/2012 (*CT-CISY*).

[34] *Acta N° 1 de Constitución de la Comunidad*, 1/10/2000.

[35] En el territorio de la CIPT se encuentran numerosos "sitios arqueológicos" (en Campo de Rearte, Los Morteros, Las Criollas, Lambedero Blanco, entre otros) y, en los hogares comuneros, son muy empleados los morteros y *conanas* heredados de los "*mayores*" y sus padres; en efecto, cuando construyeron sus casas o al labrar sus cercos fueron recuperando las evidencias de los "*antiguos*", las que son valoradas y preservadas en sus hogares. De hecho, en la CB "*Hualinchay*" se encuentra el Museo Cacique Pasayo, donde esta familia fue conformando el espacio museográfico con diferentes elementos hallados en el territorio o heredados por las familias (manos de moler, morteros, hachas líticas, bateas, morteros de madera, artefactos de cerámica, etc.), exponiendo también fotografías del siglo XX. Cabe destacar que la dirigencia indígena estima que cada una de las CB debe contar con su espacio museográfico a los fines de narrar la historia particular de cada Base y general de la CI (*CT-CIPT*).

[36] El documento, conservado en el Archivo Histórico de la Provincia de Tucumán, es ampliamente conocido por los comuneros y comuneras.

[37] Otras celebraciones colectivas importantes son las vinculadas al culto católico: la Virgen del Valle, San Marcos (Patrono del ganado vacuno) y San Felipe Santiago (Patrono de los caballos) son ampliamente venerados en la CIPT, involucrando procesiones en las que colaboran en su organización todas las CB. El día de San Ramón la celebración adquiere carácter regional, pues reúne a comuneros y comuneras de localidades y CI vecinas. También las fiestas de 15 y 18 años, como los bautismos y sepelios adquieren carácter colectivo, con la participación activa de hombres y mujeres de la CI (*CT-CIPT*).

[38] A lo largo del territorio de la Comunidad Indio Colalao se encuentran varias iglesias o capillas, la mayoría gestionadas por la mismas familias. Es necesario destacar que la Iglesia de San Pedro de

Colalao fue construida en territorios donados por la misma Comunidad en el siglo XVII. Alrededor del culto católico se organizan diferentes Fiestas Patronales (entre otras, vinculadas con la Virgen de Hualinchay, la de Lourdes en San Pedro de Colalao). En algunos casos las familias tienen imágenes en sus casas que "prestan a sus vecinos" en algunas épocas del año como, por ejemplo, la Virgen de la familia Condorí.

[39] Galdames Rosas et al. (2016).

[40] Dirigente y docente de la Escuela N° 213, CB "*Quilmes Centro*", 24/02/2012 (*CT-CIQ*).

[41] Exponemos la percepción del comunero y docente y tenemos presente las disputas internas respecto al manejo de la "Ciudad Sagrada".

[42] Comunera, CB "*Talapazo*", 26/02/2012 (*CT-CIQ*).

[43] Cf. Reynoso (2003).

[44] Cf. Marchegiani et al. (2003: 60-61).

[45] Cf. Ataliva et al. (2010).

[46] Comunera, Piedra Grande, CISY, 12/11/2012 (CT-CISY).

[47] Cacique Santos Pastrana (CIPDVT).

[48] Duviols (1973: 163), en Galdames Rosas (1987: 136).

[49] Remitimos a la contribución de García Azcárate (1996), en la que aborda de manera sistemática la interpretación de los monolitos-huancas.

[50] Galdames Rosas (1987: 140).

[51] Quiroga (1899: 105).

[52] Mastrángelo (2001: 123; destacado en el original).

[53] Comunero, CIDCC, 11/09/2012 (*CT-CIDCC*).

[54] Durante los últimos años la CIPDVT defiende el patrimonio cultural e identitario del territorio, señalizando estos "*lugares*", advirtiendo sobre el impacto de los emprendimientos privados (turísticos o casa de veraneantes). Asimismo, la dirigencia estima que muchos de sus "*lugares ancestrales*" son sistemáticamente afectados por los emprendimientos inmobiliarios, más allá de los estudios de impacto arqueológico que se realizan en el Valle (*CT-CIPDVT*).

[55] Marchegiani et al. (2003), Bidaseca y Ruggero (2009), Butafuoco et al. (2009), entre otros, abordan estos procesos.

[56] Aunque nuestro trabajo de campo no contemplaba un relevamiento sistemático de las construcciones "*ancestrales*" que se encuentran próximas a la "Ciudad Sagrada", debemos señalar que otros "sitios" están íntimamente asociados a ella. Por ejemplo: hacia el este, registramos un cementerio *huaqueado*; al norte, el llamado "Divisadero Pintado", denominado así por exponer hasta hace unos pocos años atrás grandes bloques con grabados rupestres, pero que al ser saqueado relevamos únicamente dos grabados; hacia el sur, además de bloques dispersos con grabados, también se encuentra otro pequeño morro con representaciones rupestres, "El Divisadero" (ambos se llaman así por tratarse de localizaciones en altura donde puede observarse un sector importante del pedemonte hasta la vertiente oriental del río Yocavil); finalmente, entre este último y la "Ciudad" propiamente dicha, se localiza una importante área de cultivos prehispánicos (evidenciado por los andenes, pequeños recintos de rocas que podrían remitir a lugares de almacenamiento, bloques con morteros para molienda, etc.). Asimismo, durante el relevamiento también pudimos registrar "*cementerios*" saqueados, situación que comuneras y comuneros lamentaron profundamente, ya que tal accionar es una afrenta a los "*antepasados*" y, consecuentemente, los afecta de manera directa. Tal como abordamos en la nota siguiente.

[57] Desde avanzada la década de 1970, la "Ciudad Sagrada" se constituyó en un espacio de disputa. En efecto, la intervención realizada en la "Ciudad" durante la última dictadura –reconstrucción "inaugurada oficialmente" el 9 de julio de 1978, bajo la "gestión" de Lino D. Montiel Forzano (Sosa, 2007: 13)–, comuneros y comuneras no participaron en ningún nivel de decisión respecto a dicho recurso cultural e identitario (las *prácticas sociales genocidas* –en Tucumán– se extendieron y atravesaron todas las facetas de la vida social, por lo que es comprensible la nula participación de la población de Quilmes –más allá de ser pensada como fuerza de trabajo– en dicha reconstrucción). El segundo gran impacto fue a través de la concesión (por 10 años) que el Gobierno de la Provincia realizara –hacia inicios de la década de 1990– a Héctor Cruz; las intervenciones arquitectónicas y de remoción del subsuelo generadas por el Proyecto Complejo Ruinas de Quilmes y Alojamiento Turístico Parador Ruinas de Quilmes, dirigido y administrado por este empresario hasta 2007, constituyeron un grave atentado al patrimonio cultural y fue motivo de importantes acciones de la CIQ al considerarlo un grave atentado a "*los ancestros*". La movilización de la CIQ posibilitó recuperar su lugar "*ancestral*" hacia fines de 2007 (es decir, después de 5 años de vencida la concesión). Según lo narra un texto indígena: "*El 28 de noviembre de 2007 realizamos un corte de acceso a la Ciudad Sagrada. El 13 de diciembre se desalojó por la fuerza pública al señor Héctor Cruz, quien detentaba en forma ilegal la concesión. El 9 de enero de 2008, en ejercicio de nuestros derechos, hicimos la toma espiritual de la Ciudad Sagrada con una ceremonia a la Pachamama*" (CIQ, 2009: 46). Sin embargo, el 25 de junio de 2008, la CIQ resistió una orden de desalojo que pretendía "*entregarle al señor Cruz el predio para que continúe la explotación. Luego de nuevos reclamos judiciales, movilizaciones y resistencia, volvimos a reivindicar nuestros derechos sobre nuestra Ciudad Sagrada*" (ibíd.).

[58] CIQ (2009: 43).

[59] Dirigente de la CIQ, durante el relevamiento de un "*cementerio*" saqueado en la CB "*El Paso*", CIQ, 17/02/2012 (*CT-CIQ*).

[60] Isla (2003) fue el primero en advertir, para el caso de Amaicha del Valle, la manera en que son percibidas y conceptualizadas las construcciones de los "*antiguos*" o "*antepasados*", es decir, los "sitios arqueológicos". En el marco de los procesos indígenas actuales, tal categoría analítica disciplinar (de la Arqueología, en particular, y de las Ciencias Sociales, en general) no tiene mayor relevancia, dado que no describe –en el presente– ni el sentido ni el valor que comuneros y comuneras les atribuyen a estas evidencias de los "*ancestros*". Contribuciones posteriores concibieron a la "Ciudad Sagrada de Quilmes" –siguiendo también, como Isla (2003) y da Silva Catela (2001), los lineamientos de Nora (1997)–, como un "*lugar*" (Boullosa 2011) o un "*territorio de memoria*" (Ataliva, 2008).

[61] Continuando con el ejemplo de la "Ciudad Sagrada", y a poco de cumplirse una década de su recuperación por parte de la CIQ, la conflictividad interna por el manejo de este recurso patrimonial e identitario, a veces, alcanza elevados grados de beligerancia. En un complejo escenario, la "Ciudad Sagrada" se comporta como una caja de resonancia que proyecta y da sentido a las disputas hacia el interior de la CIQ y los intereses de actores e instituciones extra comunitarios pero con una profunda trayectoria en el territorio ("*terratenientes*", empresarios y entidades locales –como el Ente Tucumán Turismo–, entre otros). De los medios de prensa advertimos la intencionalidad –por parte del más importante e influyente medio de prensa local y formador de opinión– de generar una mirada que tiende a: desacreditar la capacidad organizativa y política de la CIQ; no reconocer la autoridad del actual Cacique; remitir las disputas y las confrontaciones

estrictamente a lo interno (como si fueran, además, ajenas a lo constitutivo de cualquier grupo social, comunidad, colectivo, organización, etc.); desconocer el carácter polisémico de la categoría analítica científica "sitio arqueológico"; y mercantilizar los recursos culturales e identitarios de la CIQ (como la "Ciudad Sagrada"). Un botón de muestra… es más que suficiente: "*Sería difícil imaginar en la actualidad que las pirámides egipcias o aztecas fueran objeto de luchas entre descendientes de esos pueblos. Es lamentable que un sitio histórico de enorme valor arqueológico siga siendo el fruto de la discordia en una comunidad que debería zanjar sus diferencias en forma civilizada, es decir a través del diálogo y la tolerancia. Estas situaciones de violencia afectan el turismo nacional e internacional que recibe a diario estas ruinas. El Estado podría oficiar de mediador para que no vuelvan a acontecer porque afectan la imagen de la provincia* (La Gaceta *on line*, edición del 12/06/2015, Editorial, "Hechos de violencia en las Ruinas de Quilmes"). Dejamos de lado las representaciones y sentidos que el editorialista genera al emplear la categoría "*civilización / barbarie*" y, también, el carácter de "*mediador*" (más cerca de una lisa y llana "*intervención*") que debería cumplir el Estado local. En todo caso, nos interesa enfatizar el carácter dinámico de los recursos patrimoniales y las imágenes que, muchas veces, se proyectan de las CI y el discurso moralizante respecto a la manera en que deberían abordar su presente.

6. LUCHAS Y REIVINDICACIONES. UNA APERTURA HACIA ADELANTE

Como señalamos anteriormente, las Comunidades Indígenas ingresaron en la agenda internacional y nacional a partir de la década de 1980. El *Convenio 169* de la OIT de 1989 –ratificado por 17 países, de los cuales 13 pertenecen a América Latina–, visibilizó las luchas de los Pueblos Originarios. Naciones Unidas (2007)[1] también hizo su aporte a la discusión, en un contexto de proyectos liberales y neoliberales que no tenían el "*tema indígena*" en sus agendas. Aunque no pretendemos abordar la importante trayectoria histórica del movimiento indígena –con relevantes logros y también con retrocesos en políticas públicas y de reconocimiento–, es momento de realizar un balance, en función de lo expuesto en estas páginas, respecto al presente de las Comunidades Indígenas *en* –y *desde*– Tucumán.

Como advertimos al comienzo de este libro, y como sostiene Nussbaumer, "*los reclamos de los movimientos indígenas buscan la apertura de la tríada ciudadanía-nación-Estado, es decir –desde una perspectiva intercultural– la inserción como sujetos de derecho pero en un contexto de re-elaboración de las concepciones de nación y de estado*",[2] aspectos claves que reclaman ser rediscutidos.

Sin embargo, y en el marco de la modernidad occidental caracterizada como un paradigma sociopolítico "*fundado en la tensión entre regulación social y emancipación social*", según de Souza Santos,[3] es compleja una propuesta de inserción que respete otras formas de saberes y otras perspectivas de los territorios y las autonomías indígenas. Más aún, lo que define como la *zona colonial*, territorio social en el que predomina la lógica apropiación/violencia,[4] desde su perspectiva, continua vigente. Aunque parecería el más pesimista de los escenarios para el movimiento indígena en su conjunto, el presente también expone ejemplos concretos de avances –acotados, mínimos– respecto a las décadas anteriores. En efecto, en la Argentina, en los últimos años, se realizó cierta apertura –generada por las luchas de las organizaciones indígenas– de espacios de diálogo y reconocimiento de sus derechos, incluso, incorporados a la misma Reforma Constitucional (1994), aportando un marco legal para las reivindicaciones de los pueblos indígenas en nuestro país.

Sin dudas que estos avances –reiteramos, acotados– resultaron de las luchas de distintos colectivos y organizaciones. En tanto se constituyen como fundacionales del presente de las Comunidades Indígenas de Tucumán –porque sus dirigencias así lo conciben y reivindican– abordamos dos instancias de organización local.

En primer lugar, los antecedentes se remontan a la década de 1970. En 1972, una "*Comisión de 14 o 15 personas de Amaicha, Colalao, El Pichao, Quilmes, El Carmen y El Paso, también de Tafí, tuvimos audiencias en Buenos Aires y en Tucumán*", exponiendo los problemas con los que "*se autotitulan dueños*" (es decir, con los "*terratenientes*").[5] Al año siguiente se realiza en Amaicha el Primer Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes (15 al 19 de diciembre de 1973); asimismo, comuneros y comuneras que participaron del Primer Parlamento coinciden en señalar que la visita del gobernador de facto de Tucumán (desde 1971 hasta mediados de 1973), Oscar Sarrulle, a la Fiesta de la Pachamama en febrero de 1972, fue decisiva para dar a conocer la situación de las familias de Amaicha y Quilmes. Por entonces, el gobierno provincial tenía en carpeta –o intenciones– algunos proyectos de desarrollo rural en el Valle de Yocavil.

Al Primer Parlamento acudieron representantes indígenas del NOA e invitados de Neuquén y Buenos Aires. De Tucumán participaron de Amaicha, Quilmes, Valle de Tafí, Chasquivil, Mala Mala, entre otras. Entre los logros, además de compartir la situación a escala regional y nacional, se menciona la conformación de la Federación Indígena de Tucumán y que contaba con las siguientes autoridades: Pedro Pablo Santana Campos (presidente),[6] Esperanza Nieva (vicepresidenta), Feliciano Condorí (secretario) y Delfín Palacios (tesorero). En el documento generado por el "Primer Parlamento" se destaca el contexto político liderado por Juan Domingo Perón y que, por tratarse de un gobierno popular, sostenían que "*a los derechos no se los mendiga sino se los conquista".* Bajo las consignas de "*que la injusticia con los indígenas debe terminar*" y "*estamos en un momento histórico para nuestro país y queremos participar*", se proponían organizarse, pues "*los hombres pasan, pero las organizaciones quedan*".[7] El documento concluye sosteniendo la importancia de organizarse en federaciones provinciales, regionales y nacionales y, además, solicitar las personerías jurídicas. Se proponía la recuperación de las "*tierras perdidas*", la realización de mensuras territoriales y requerir la implementación de políticas

sanitarias y programas educativos adecuados a las distintas regiones (con formación de maestros indígenas y con educación bilingüe). Citando a Eva Perón cierran el documento afirmando que "*ha llegado la hora de los pueblos, la hora de que todos los hombres y mujeres se sientan responsables del destino común y por ende de la patria*".

Poco tiempo después, según el actual Cacique de la Comunidad India Quilmes, "*se hicieron las primeras asambleas reclamando al gobierno de Tucumán. Y más tarde* (…) *fue perseguido y detenido, al igual que otros miembros de la comunidad, por ejercer su derecho de reclamar…*".[8] En efecto, si durante la primera mitad de la década del '70 las incipientes organizaciones indígenas de Argentina comienzan a tener visibilidad, las *prácticas sociales genocidas*,[9] que se inician en Tucumán en febrero de 1975 con el "Operativo" u "Operación Independencia", obturarán el desarrollo de las nacientes instituciones e incluso perseguirán a la flamante dirigencia indígena. Asimismo, es posible sugerir que la alianza cívico-militar en Tucumán[10] se manifiesta en las microrregiones donde se encuentran emplazadas las CI, al menos, de cinco maneras:

- A través de persecuciones, el secuestro y la desaparición de hombres y mujeres de las distintas localidades.
- Afectando el patrimonio cultural e identitario (por ejemplo, la intervención o "reconstrucción" de las ex "Ruinas de Quilmes" –concebido por la CIQ como "Ciudad Sagrada"–, el traslado de los "*menhires*" o *wankas* en el Valle de Tafí, etc.).
- En la disminución de las actividades comunitarias debido a un mayor control de los espacios históricos de sociabilidad (por ejemplo, las "*yerras*" y "*señaladas*"), afectando los vínculos inter e intrafamiliares.
- Avance con alambrados en sectores donde anteriormente no se hallaban y mayor presión de pago del "*pastaje*", lo que ocasionó la disminución de la tenencia de animales y la imposibilidad de pagar el "*yerbaje*" que exigían los "*terratenientes*".
- Obras de infraestructura que generaron la pérdida de espacios de pastoreo y cultivo tradicionalmente empleados por las familias (por ejemplo, la creación del Dique La Angostura y el espejo de agua en el Valle de Tafí, etc.).[11]

Durante la década de 1980 nuevamente se reinician las instancias organizativas. Después del Primer Parlamento en Amaicha (1973), se realiza el

segundo, en 1984, en la Capital tucumana y, dos años después, el tercero, en Quilmes. Por entonces el gobierno de Tucumán reconoce la personería jurídica de la "*Comunidad Indígena de Quilmes*".[12] Aunque con los gobiernos provinciales de la década siguiente,[13] en el caso particular de la **CIQ**, la dirigencia de Quilmes tuvo poco margen de maniobra, de hecho el segundo gran atentando a la "Ciudad Sagrada" –el emprendimiento turístico y hotelero– se concreta durante toda la década del '90.

Ahora bien, en conmemoración por los 40 años del evento llevado a cabo en el '73, se realizó en la **Comunidad Indígena de Amaicha el Valle** –hacia fines de marzo de 2014– el IV Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes, con más de 350 comuneras y comuneros de CI de Tucumán, Jujuy, Santiago del Estero, Salta, Catamarca, Mendoza y La Rioja. Durante el IV Parlamento nuevamente se reclama al Estado, "*garantizar* [la] *real participación en el diseño y la implementación de políticas públicas que nos incumben*" y, entre las acciones propuestas, se insta a "*ejercer el control territorial mediante la ocupación efectiva del mismo y el manejo de sus recursos*", y promover "*la sanción de una Ley de Regularización Dominial*" en las provincias donde avanzaron los Relevamientos conforme a la Ley N° 26.160.[14]

Respecto a la Organización Comunitaria se mencionan los avances de los últimos 40 años y, a pesar de los reconocimientos jurídicos, señalan que es necesario su fortalecimiento a partir de que las mismas CI: desarrollen sus propios programas del *Buen Vivir* a corto, mediano y largo plazo; mantengan los valores comunitarios basado en la espiritualidad heredada por los "*mayores*" e intensifiquen acciones para evitar los conflictos internos (en tanto herramienta para atentar contra las mismas organizaciones por parte de terceros). Con respecto a la educación, se destaca la relevancia de *"generar proyectos de escuelas comunitarias, para preservar la transmisión del conocimiento de nuestros pueblos que la escuela formal intenta desconocer*". Se exhorta, además, la lucha contra la mega-minería y todos aquellos emprendimientos que se realicen sin consentimiento de las CI, concluyendo el documento con la frase *"Trabajar para la conservación de los valores propios de cada Pueblo*".[15]

La otra instancia organizativa y que reúne mayoritariamente a las CI de Tucumán es la **Unión Pueblos de la Nación Diaguita en Tucumán** (**UPND-T**). Dicha organización –con vinculaciones con otras similares– se constituye como el

espacio y decisión intra-comunitario desde mediados de la década pasada. Ellos mismo cuentan su historia: la **UPND-T** "*es una organización de primer grado, con sede en Tucumán, y Personería jurídica registrada en el RENOPI bajo número 521 que nuclea a las* (…) *comunidades del Pueblo Diaguita en la provincia*" (CI Amaicha del Valle, CI Potrero Rodeo Grande, CI Chasquivil, CI Pueblo Diaguita del Valle de Tafí, CI El Mollar, Comunidad India Quilmes, CI Mala-Mala, CI Casas Viejas, CI La Angostura, CI Diaguita de Amfama, CI Solcos Llampa, Comunidad Indio Colalao y CI Los Chuschagasta). Prosigue el documento: "*Las Comunidades Indígenas descendientes de aquellos pueblos somos quienes en el presente llevamos desde la década de 1970 un proceso de reorganización, toma de conciencia con la realización en diciembre de 1973 del Primer Parlamento* (…) *en Amaicha del Valle. Desde entonces algunas comunidades empezaron a participar del proceso de lucha por el reconocimiento de los derechos de nuestros Pueblos a pesar de épocas de mucho estancamiento y persecución como la del último proceso militar. Posteriormente a partir del año 2000 se empezaron a reunir las diversas comunidades, tanto de la provincia de Tucumán como algunas de Catamarca y Salta. Este proceso dio como resultado la constitución de la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita (UPND), el día 3 de julio de 2005, en Quilmes, Tucumán. Esta Institución no posee personería jurídica, pero es una instancia de coordinación conformada por Autoridades Tradicionales de cada comunidad, en ejercicio de los derechos reconocidos constitucionalmente a los Pueblos Indígenas, para reconstruir su histórica forma de vida comunitaria, y hacer frente a los atropellos que se ejerce en cuanto a la enajenación territorial y el saqueo de nuestros recursos naturales. Hemos sido participe del trabajo realizado por los PI para el logro de instrumentos como el Convenio 169, Art. 75 de la CN, Art. 169 de la Constitución de Tucumán, Ley 23.302, Ley 26.160 y otros. Sin embargo en el presente, pese a todo estos avance en materia Jurídica, nuestras comunidades no son ajenas a la realidad de otros pueblos respecto a la falta de aplicación de estos instrumentos, con el consecuente costo de vidas humanas como es el caso del hermano Javier Chocobar de la Comunidad Chuschagasta en octubre de 2009* (…) *Todas las comunidades enumeradas precedentemente, cuentan con personería Jurídica inscripta en el ReNaCI. En otros casos (como Catamarca), las comunidades se encuentran en la tarea de conformación, redacción de sus estatutos y cumplimentando los requisitos para su inscripción en el ReNaCI. La UPND, es una instancia articuladora entre las comunidades diaguitas, y ha resultado un avance en el encuentro, la toma de conciencia, organización y cohesión de las mismas. A nivel regional y de acuerdo a la Resolución Nº 328 del*

INAI, que establece como organización de primer grado las instancias provinciales, hemos avanzado en la inscripción de la UPNDT (Unión de Pueblos de la Nación Diaguita en Tucumán), en el RENOPI, mediante Resolución N° 521 del 8 de agosto pasado como, un primer paso en el reconocimiento institucional de nuestras organizaciones como pueblo".[16]

La creación de la **UPND-T** es ponderada, por la propia dirigencia, como un espacio de toma de decisiones colectivas sobre problemas en común, de coordinación de las acciones y demandas del conjunto, de articulación frente al Estado (provincial y nacional) y, también, es el resultado de la militancia iniciada por los "*mayores*" hacia inicios de la década de la década de 1970 (y que se materializa en la realización del Primer Parlamento).

El documento también hace referencia a Javier Chocobar, comunero de **Los Chuschagasta** y que fuera ultimado a unos 300 metros de su residencia. En efecto, el 12 de octubre de 2009, y en el marco de la defensa de los recursos comunitarios (una cantera de lajas), ingresa un grupo comandado por un reconocido "*supuesto tenedor de título*" y asesina a Chocobar, mientras es gravemente herido el comunero Andrés Mamaní (actual Cacique de la **CILC**). El crimen, además de poner en manifiesto los intereses de terceros o no comuneros y las formas en que impactan profundamente en las trayectorias personales, familiares y comunitarias, expone también la fragilidad del sistema legal y el cumplimiento de las leyes. Recordemos que, por entonces, estaba en vigencia la Ley N° 26.160, por lo que su transgresión fue tan flagrante como alevoso el ataque. Aunque están individualizados los responsables, aún no se definió la fecha del juicio, por lo que continúa impune este atentado a la familia Chocobar y a las CI. Como describe un dirigente de la UPND-T, respecto a la Justicia: "*cuando se debe aplicar para el resguardo de los derechos de los desposeídos es de una lentitud que habla por sí sola la desigualdad que padecemos. La muerte del hermano Chocobar se enmarca en esta situación de violencia, de juicios, de campañas mediáticas de desprestigio sobre nuestros representantes, donde el racismo, la intolerancia y el desprecio por el derecho y la vida son moneda corriente*".[17]

En efecto, de las 22 causas patrocinadas por ANDHES, "*en tres comunidades del pueblo diaguita, solamente se consiguió una sentencia favorable en el año 2012 que aplicara la Ley 26.160* [ReTeCI]*, la cual, sin embargo, fue*

dejada sin efecto por apelación en 2014. Es decir, no existe hasta ahora ninguna respuesta efectiva de los jueces provinciales. Todo lo contrario: en los últimos 8 años hubo aproximadamente 15 desalojos, 11 detenidos, 30 heridos y 120 causas judiciales, en hechos que tienen que ver con la lucha por el territorio comunitario".[18]

Una última consideración referida a las organizativas de los pueblos indígenas: el Consejo de Participación Indígena (CPI). Se trata de una instancia creada por el INAI (Resolución N° 152/04) y que en estos años posibilitó tanto la formación de la dirigencia como así también un mayor nexo entre el Estado nacional y los distintos *pueblos indígenas*. Ahora bien, en la última reunión realizada en la Capital de Corrientes (14-15/02/2017), reclamaron al actual gobierno nacional acciones concretas para la ampliación de derechos, preocupándoles –en este momento– distintos aspectos del presente, tales como: la situación del INAI (sin iniciativa para llevar adelante proyectos); falta de presupuesto para futuros encuentros de CPI; el vencimiento –sin prórroga– de la Ley N° 26.160; el no avance del *Anteproyecto de Ley de Propiedad Comunitaria*; ausencia de asesoramiento legal, entre otros temas.

Como advertimos anteriormente, las acciones enmarcadas en el ReTeCI, posibilitaron una aproximación participativa y de co-producción de conocimientos. Las Asambleas Comunitarias en cada etapa del Relevamiento, la aprobación colectiva de cada "*cartografía indígena*" por CI y de los respectivos informes en particular, como así también de cada Carpeta Técnica en general, constituyen instancias –al menos a escala provincial– inéditas de producción entre el Estado nacional y las Comunidades Indígenas durante el período comprendido entre los años 2009 y 2013. El 28/08/2014 catorce Carpetas Técnicas fueron entregadas, a las CI de Tucumán, en el Salón Blanco de la Casa de Gobierno de Tucumán. Sin embargo, el ReTeCI realizado localmente debe ser concebido como el primer paso de una política pública a largo plazo que considere los temas claves de hombres y mujeres de las Comunidades (principalmente, los referidos a la propiedad comunitaria).

Las demandas que pudimos recoger en los territorios están vinculadas al derecho a la palabra, la reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales, descolonizar las Ciencias Sociales y crear nuevas categorías epistemológicas que permitan prácticas políticas democráticas. Además urge un sistema educativo en

todos los niveles que aporte la idea de diversidad cultural –pero también la de desigualdad social, sin la cual no pueden comprenderse las demandas actuales–, se impone promover políticas públicas con enfoque en los DD.HH. y de género y, esencialmente, generar acciones referidas al reconocimiento –jurídico– de los territorios comunitarios.

Desde la conformación de los Estados nacionales (desde el siglo XIX), los pueblos indígenas de América Latina sufren violencias de todo tipo: *simbólica*, cuando sus cosmologías son atacadas y *epistémica*, cuando sus saberes no son reconocidos.[19] Hombres y mujeres de las CI se enfrentan a muchos desafíos y sus derechos son violados sistemáticamente, a pesar de los marcos jurídicos y legales. Luego de muchas luchas –visibles e invisibles– diarias y sin prensa, si algo caracteriza a las familias comuneras es su persistencia y continuidad con formas de vida que caracterizan como "*ancestral*" y "*tradicional*" según expusimos a lo largo de este libro, prácticas que amalgaman sus vidas cotidianas y las relaciones hacia el interior de cada jurisdicción indígena y con otras familias de las jurisdicciones vecinas.

Iniciamos esta obra preguntándonos ¿qué es ser "indígena" en el contexto del Bicentenario de la Independencia? También advertimos que este libro no era un manual… Nos propusimos exponer algunos aspectos de la vida de hombres y mujeres de las Comunidades Indígenas de Tucumán y, desde un lenguaje llano, dar cuenta de los procesos de *etnogénesis* que, como los sintetiza Diana Lenton, deben ser entendidos como procesos de "*creación o revitalización de cultura, de identidad y de sentido de pueblo allí donde no lo había o donde se hallaba debilitado*".[20] Tienen, por lo tanto, todo el derecho de construir su propio destino… porque los pueblos indígenas no son una flecha al pasado, sino al futuro.

Celebrando a la *Pacha*. Conmemorando con los productos agrícolas del territorio. Comunidad Indígena del Pueblo de Tolombon. Fuente: *CT-CIPT*.

Ceremonia en el “Pueblo Viejo” (o “La Ciudacita”). Dirigencia de la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita de Tucumán. Fuente: *CT-CISY*.

NOTAS

[1] En la Asamblea General del 13/09/2007, cuando se aprueba la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas*, 143 países votaron a favor, 4 en contra (Australia, Canadá, Nueva Zelanda y EE.UU.) y 11 abstenciones (entre otros, de Kenya, Nigeria, Rusia, Samoa y Ucrania), mientras que 34 representantes no estuvieron presentes en la votación. Todo un hecho político para analizar con la lupa de la geopolítica. Cf. [http://dhpedia.wikispaces.com].

[2] Nussbaumer (2014: 487).

[3] de Souza Santos (2010: 12).

[4] Respecto a los pueblos indígenas, desde la Colonia hasta el presente, en la *zona colonial* la apropiación "*se extiende desde el uso de los nativos como guías y el uso de mitos y ceremonias locales como instrumentos de conversión, hasta la expropiación del conocimiento indígena de la biodiversidad, mientras la violencia se extiende desde la prohibición del uso de lenguas nativas en espacios públicos y la adopción forzada de nombres cristianos, la conversión y destrucción de lugares ceremoniales y símbolos, y a todas las formas de discriminación racial y cultural*" (de Souza Santos, 2010: 14-15).

[5] Ex dirigente indígena, Fuerte Quemado, Catamarca, 18/02/2012 (*CT-CIQ*).

[6] Aunque implicaría una investigación específica referida a este dirigente (mencionado recurrentemente durante el ReTeCI tanto en el Valle de Yocavil, Valle de Tafí y en las CI de las Sierras Centrales), señalemos aquí que (según una investigación de Andhes - Abogados y Abogadas del Noroeste argentino en Derechos Humanos y Estudios Sociales) Pedro Pablo Santana Campos habría sido secuestrado en Quilmes por Gendarmería Nacional y trasladado a un espacio de reclusión clandestino en El Mollar (posiblemente, la hostería). Santana Campos –junto a otros dos dirigentes de la Federación Indígena de Tucumán de Tafí del Valle– fue trasladado al centro clandestino "La Escuelita" (en Famaillá), y luego al centro clandestino "Jefatura de Policía" (en la Capital tucumana), donde pasó a disposición del Poder Ejecutivo Nacional y es trasladado a la Unidad Penitenciaria de Villa Urquiza, donde fue puesto en libertad el 25/05/1975, en enero de 1977 es nuevamente secuestrado en la provincia de Salta y posteriormente liberado (ANDHES y UPND, 2016).

[7] Documento del Primer Parlamento (1973).

[8] Marchegiani et al. (2003: 6).

[9] *Sensu* Feierstein (2007).

[10] En 1976 el gobierno de facto de A. D. Bussi crea el Municipio de Tafí del Valle. Es posible que más allá de generar una nueva instancia burocrática-administrativa, el mayor interés haya sido ejercer un control del Valle de Tafí, paso natural que conecta los valles altoandinos del oeste con la llanura tucumana; precisamente la Ruta Provincial N° 307 atraviesa el pedemonte, sector de desenvolvimiento del Ejército Revolucionario del Pueblo hasta el año 1976 y altamente militarizado durante el período 1975-1977.

[11] Además del sector del Dique y el lago, también donde se encuentra la estación de servicio es mencionado por una familia que sufrió la apropiación de sus "*cerco*" ("*mi abuelo ya tenía el cerco* [de cultivo] *cerrado allí*"), por entonces, "*Bussi ha puesto los mástiles, ha hecho una pista de aterrizaje para helicóptero*" pista que habría funcionado entre 1976-1983. Comuneros y comuneras coinciden en señalar que en ninguno de los casos se indemnizaron a las perjudicadas (Asamblea Comunitaria, CILA, diciembre de 2009, *CT-CILA*).

[12] CIQ (2009: 28), Marchegiani et al. (2003: 8).
[13] Durante la primera mitad, gobernación de Ramón Ortega; durante la segunda, de A. D. Bussi (posteriormente condenado por genocida).
[14] UPND (2014).
[15] UPND (2014).
[16] UPND (2012).
[17] Delfín Gerónimo, UPND, 12/10/2016.
[18] ANDHES y UPND (2016).
[19] Mignolo (2003).
[20] Lenton (2008: 16).

SIGLAS / ABREVIATURAS

Abreviaturas: FFyL (Facultad de Filosofía y Letras) / FCNeIML (Facultad de Ciencias Naturales e Instituto M. Lillo) / GPT (Gobierno de la Provincia de Tucumán / INAPL (Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano) / SSA (Sociedad Argentina de Antropología) / UPND (Unión de Pueblos de la Nación Diaguita) / UBA (Universidad de Buenos Aires) / UNC (Universidad Nacional de Córdoba) / UNCPBA (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires) / UNLP (Universidad Nacional de La Plata) / UNT (Universidad Nacional de Tucumán).

BIBLIOGRAFÍA

ANDHES y UPND [Abogados y Abogadas del Noroeste argentino en Derechos Humanos y Estudios Sociales y Unión de Pueblos de la Nación Diaguita] (2016) La lucha indígena y el Terrorismo de Estado en Tucumán. Trabajo presentado en la Mesa Redonda “Pueblos Originarios y experiencias de interacción: una visión desde los actores”, XIX Congreso Nacional de Arqueología Argentina. UNT, Tucumán.

Alderete, Mario (1998) Unidades fisiográficas. En: Gianfrancisco, M.; Puchulu, M. E.; Durango de Cabrera, J. y Aceñolaza G. F. (Editores), *Geología de Tucumán*, pp. 29-40. Colegio de Graduados en Ciencias Geológicas de Tucumán, Tucumán.

Arenas, Patricia (2013) La participación de Tucumán en el Relevamiento Territorial de la Ley N° 26160: una mirada desde las prácticas. *Población & Sociedad*, 20, 2, pp. 125-136. ISES, UNT-CONICET, Tucumán.

Arenas, Patricia (2003) De campesino a indio. Comunidades indígenas en la “Puerta de los Valles”. Tafí del Valle, Tucumán, Argentina. En: Cornell, P. y P. Stenborg, P. (Editores), *Local, Regional, Global: Prehistoria, prohistoria e historia en los Valles Calchaquíes*, pp. 413-442. Universidad de Göteborg, Göteborg.

Arenas, Patricia y Chiappe Sánchez, Natalia (2007) El puesto de Floro en el Muñoz: espacio social y redes de intercambio. En: Arenas, P.; Manasse, B. y

Noli, E. (Compiladoras), *Paisajes y procesos sociales en Tafí del Valle*. *Una mirada interdisciplinaria desde el Valle (Tucumán, Argentina)*, pp. 383-424. UNT, Tucumán.

Arenas, Patricia; Manasse, Bárbara y Noli, Estela (2007) Introducción: Paisajes y Procesos Sociales en Tafí del Valle. En: Arenas, P.; Manasse, B. y Noli, E. (Compiladoras), *Paisajes y procesos sociales en Tafí del Valle*. *Una mirada interdisciplinaria desde el Valle (Tucumán, Argentina)*, pp. 9-44, UNT, Tucumán.

Aschero, Carlos (1988) De punta a punta: producción, mantenimiento y diseño en puntas de proyectil precerámicas de la Puna Argentina. *Precirculados del IX Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, pp. 219-229. UBA, Buenos Aires.

Aschero, Carlos A. y Ribotta, Eduardo E. (2007) Usos del espacio, tiempo y funebria en El Remate (Los Zazos, Amaicha del Valle, Tucumán). En: Arenas, P.; Manasse, B. y Noli, E. (Compiladoras), *Paisajes y procesos sociales en Tafí del Valle*. *Una mirada interdisciplinaria desde el Valle (Tucumán, Argentina)*, pp. 79-94. UNT, Tucumán.

Aschero, Carlos; Ataliva, Víctor; Cohen, Lorena; López Campeny, Sara M. L. y Somonte, Carolina (2005) Arqueología e identidad... o identidad de la arqueología en la comunidad indígena de Amaicha del Valle (Tucumán, Argentina). *Textos Antropológicos*, 15, 2, pp. 263-276. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

Ataliva, Víctor (2010) Los pasos previos a Métraux… desde el Yocavil hacia la institucionalización (1876-1920). En: Arenas, P.; Aschero, C. y Taboada, C. (Compiladores), *Rastros en el camino… Trayectos e identidades de una Institución*, pp. 29-41. EDUNT, Tucumán.

Ataliva, Víctor (2008) Arqueología, memorias y procesos de marcación social (acerca de las prácticas sociales pos-genocidas en San Miguel de Tucumán). *Notas de Investigación*, 1, pp. 15-97. UNT, Tucumán - Editorial Mnemosyne, Buenos Aires.

Ataliva, Víctor; Martel, Álvaro R.; Somonte, Carolina y López Campeny, Sara M. L. (2010) Notas marginales desde el sitio incaico Nevados del Aconquija (Tucumán, Argentina). *Andes*, 21, pp. 161-186. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, Salta.

Barabas, Alicia M. (2005) Territorialidad simbólica, santuarios y peregrinaciones. En: Garbuslky, E. (Compilador), *Actas del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología*, pp. 255-280. Universidad Nacional de Rosario, Rosario.

Barzana, Alonso de (1594) Carta al padre Juan Sebastián, Su Provincial, Asunción. *Relaciones Geográficas de Indias*, II, Apéndice 3. Madrid [1885].

Belli, Elena y Slavutsky, Ricardo (2003) Procesos de reconfiguración étnica y movimientos sociales en el NOA. *Estudios Sociales del NOA*, 6, pp. 5-35. Instituto Interdisciplinario Tilcara, Jujuy.

Berberián, Eduardo y Nielsen, Axel E. (1988) Sistemas de asentamiento prehispánico en la etapa Formativa del valle de Tafí (Pcia. De Tucumán - Rep. Arg.). En: Berberián, E. (Editor), *Sistemas de Asentamiento Prehispánicos en el Valle de Tafí*, pp. 21-51. Editorial Comechingonia, Córdoba.

Bernasconi de García, M. Teresita y Baraza de Fonts, Ana (1981-82) Estudio arqueológico del Valle de La Ciénega (Dep. Tafí, Prov. de Tucumán). *Anales de Arqueología y Etnología*, 36-37, pp. 117-38. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Bidaseca, Karina y Ruggero, Santiago (2009) Quilmes, o el ominoso retorno a la re-presentación hacia Occidente. Trabajo presentado en VIII Reunión de Antropólogos del MERCOSUR, Buenos Aires.

Boldrini, Paula y Torres, Verónica (2015) Develando la vida cotidiana de la Comunidad. En: Racedo et al., *Conociendo la Comunidad Indígena Los Chuschagasta. Tierra, identidad, organización comunitaria*, pp. 63-143. CERPACU, Tucumán.

Bolsi, Alfredo y Pucci, Roberto (1997) Evolución y problemas de la agroindustria del azúcar. *Problemas Agrarios del Noroeste Argentino (contribuciones para su inventario)*, pp. 113-133. Junta de Andalucía - FFyL, UNT, Tucumán.

Bolsi, Alfredo; Madariaga, Horacio y Batista, Ana E. (1992) Sociedad y Naturaleza en el Borde andino: el caso de Tafí del Valle. *Estudios Geográficos*, LIII, 208, pp. 383-417. Madrid.

Boullosa, Maité (2011) El sitio arqueológico de Quilmes: de vestigios malditos a "Ciudad Sagrada". Trabajo presentado en el Taller "Las identidades como redes socio-materiales: perspectivas desde Sudamérica y mas allá". Centro de Arqueología y Centro de Arqueología de las Américas, University of Exeter, Exeter.

Briones, Claudia (2005) Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En: Briones, C. (Compiladora), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, pp. 9-39. Antropofagia, Buenos Aires.

Briones, Claudia y Carrasco, Morita (2000) *Pacta sunt servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1878).* Documento N° 29. International World Group for Indigenous Affairs, Buenos Aires.

Brown, Alejandro D. (1995) Las selvas de montaña del noroeste de Argentina: problemas ambientales e importancia de su conservación. En: Brown A. D. y Grau, H. R. (Editores), *Investigación, Conservación y Desarrollo en Selvas Subtropicales de Montaña*, pp. 9-18. LIEY - UNT, Tucumán.

Brown, Alejandro D. y Malizia, Lucio (2004) Las Selvas Pedemontanas de las Yungas. *Ciencia Hoy*, XIV, 83, pp. 52-63. Buenos Aires.

Cabrera, Ángel L. (1976) *Regiones fitogeográficas argentinas*. *Enciclopedia Argentina de Agricultura y Jardinería*, II, fascículo I. Editorial ACME, Buenos Aires.

Campi, Daniel (2000) Las provincias del Norte. Economía y sociedad. En: Lobato, M. (Directora de volumen), *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*, *Nueva Historia Argentina*, 5, pp. 71-118. Sudamericana, Buenos Aires.

Cano, Sergio (2011) Utilización de Recursos Vegetales y Subsistencia en el Valle de Santa María durante el Período de Desarrollos Regionales: un caso de estudio en el Sitio El Pichao (S Tuc Tav 5). Trabajo Final de la Carrera de Arqueología, FCNeIML, UNT, Tucumán.

Carrizo, Juan Alonso (1937) *Cancionero Popular de Tucumán*, 1, UNT, Tucumán - Baiocco y Cía. Editores, Buenos Aires.

Comunidad India Quilmes (2009) *Los Quilmes contamos nuestra historia*. CIQ, Tucumán.

Comunidad India Quilmes (2007) Celebración del 1° de Agosto de 2007. Nuestro compromiso de defender y mantener la integridad de nuestra PACHA MAMA en Nuestra Ciudad Sagrada. CIQ, Tucumán (folleto).

Comunidad India Quilmes (2004) *Boletín Informativo*, 1, Año 1, CIQ, Tucumán.

Comunidad India Quilmes (1999) *Comunidad India Quilmes*, 2, Naturaleza, Alimentación y Salud en Nuestra Comunidad. CIQ, Tucumán.

Comunidad India Quilmes (1998) *Comunidad India Quilmes*, 1, Del pasado al presente. La Medicina Ancestral… nos pertenece. CIQ, Tucumán.

Comunidad Indígena Amaicha del Valle (2012) *Medicina Ancestral de Los Amaichas.* Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca, Presidencia de la Nación - CIAV, Tucumán.

Consejo Federal de Educación (2010) *La modalidad de educación intercultural bilingüe en el sistema educativo nacional*, Buenos Aires; disponible en [http://www.me.gov.ar/ consejo/resoluciones/res10/119-10_01.pdf]

Corbalán, Mariano (2008) Periferia y marginalidad en la construcción arqueológica: las sociedades prehispánicas tardías de las estribaciones orientales de las

Cumbres Calchaquíes (Noroeste de Argentina). *Maguaré*, 22, pp. 365-395. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Corbalán, Mariano (2005) Análisis tecnológico comparativo entre cerámica Famabalasto Negro Grabado y Santa María procedentes del sitio Mortero Hachado (comuna de San Pedro de Colalao, Tucumán). Trabajo Final de la Carrera de Arqueología, FCNeIML, UNT, Tucumán.

Cornell, Per y Galle, Hermann (2003) El fenómeno Inca y su articulación local. Reflexiones desde el sitio de El Pichao, Valle Santa María (Tucumám). En: Cornell P. y Stenborg, P. (Editores), *Local, Regional, Global: Prehistoria, prohistoria e historia en los Valles Calchaquíes*, pp. 211-217. Universidad de Göteborg, Göteborg.

Criado Boado, Felipe (1995) Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje. En: Barros, C. y Nastri, J. (Compiladores), *La Perspectiva Espacial en Arqueología*, pp. 75-116. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Cruz, Rodolfo (2007) Tafí, tafíes y tafinistos: comentarios, de allá y ahora, sobre territorio, identidades y desarrollo. En: Arenas, P.; Manasse, B. y Noli, E. (Compiladoras), *Paisajes y procesos sociales en Tafí del Valle*. *Una mirada interdisciplinaria desde el Valle (Tucumán, Argentina)*, pp. 507-519. UNT, Tucumán.

Cruz, Rodolfo (1997) La construcción de identidades étnicas en el Tucumán Colonial: los Amaichas y los Tafíes en el debate sobre “su” verdadera estructuración étnica. En: Lorandi, A. M. (Compiladora), *El Tucumán Colonial y Charcas*, 1, pp. 253-282. UBA, Buenos Aires.

Da Silva Catela, Ludmila (2001) *No habrá flores en la tumba del pasado*. Ediciones Al Margen, La Plata.

Damonte V., Gerardo (2011) *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE) - CLACSO, Lima.

de Hoyos, María (2001) Saliendo del Cajón por el río Jordán: costumbres funerarias del Valle del Cajón, Catamarca, Argentina. *Chungará*, 33, 2, pp. 33 (2): 249-252. Arica.

de Souza Santos, Boaventura (2010) *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, CLACSO - Prometeo Libros, Buenos Aires

Díaz, Osvaldo E (2004) Análisis tecno-morfológico del material lítico Tardío, del sitio Mortero Hachado (Trancas - Tucumán). Trabajo Final de la Carrera de Arqueología, FCNeIML, UNT, Tucumán.

Dirección de Estadística de la Provincia de Tucumán [DEPT] (2010) *Documento Informativo. Infraestructura de Datos Espaciales de la Provincia de Tucumán*. DEPT, Tucumán.

Duarte, Matías (2009) II Marco Jurídico: los derechos de los Pueblos y Comunidades. La situación del Dpto. San Martín. En: Buliubasich, C. E. y González, Ana I. (Coordinadoras), *Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras. Departamento San Martín*, pp. 35-50. Centro Promocional de las Investigaciones en Historia y Antropología, Salta.

Dussel, Enrique (1994) Conferencia 4: la conquista espiritual. ¿Encuentro de dos mundos? En: Dussel, E., *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores, La Paz.

Fandos, Cecilia (2007) Estructura y transferencia de la propiedad comunal de Colalao y Tolombón (provincia de Tucumán) en la segunda mitad del siglo XIX. *Mundo Agrario*, 7, 14, pp. 1-24. La Plata.

Feierstein, Daniel (2007) *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Forman, Richard T. (1995) *The Ecology of Landscapes and Regions.* Cambridge University Press, Cambridge.

Franco Salvi, Valeria y Berberián, Eduardo (2011) Prácticas agrícolas de sociedades campesinas en el Valle de Tafí (100 a.C- 900 d.C). *Revista Chilena de Antropología*, 24, pp. 119-145. Santiago.

Gallardo, Francisco; Uribe, Mauricio y Ayala, Patricia (1995) Arquitectura Inka y poder en el Pukara de Turi. *Gaceta Arqueológica Andina*, VII, 24, pp. 151-172. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, Lima.

Galdames Rosas, Luis (1987) Vitalidad de la piedra y petrificación de la vida: notas sobre mentalidad andina. *Diálogo Andino*, 6, pp. 128-143. Universidad de Tarapacá, Arica.

Galdames Rosas, Luis; Choque Mariño, Carlos y Díaz Araya, Alberto (2016) De *Apachetas* a Cruces de Mayo: Identidades, Territorialidad y Memorias en los altos de Arica, Chile. *Interciencia*, 41, 8, pp. 526-532. Asociación Interciencia, Caracas.

García Azcárate, Jorgelina (1998) Monolitos - Huancas: un intento de explicación de las piedras de Tafí (Rep. Argentina). *Chungará*, 28, 1-2, pp. 159-174. Universidad de Tarapacá, Arica

García Azcárate, Jorgelina y Korstanje, M. Alejandra (1995) La ocupación prehispánica de las selvas de montaña tucumanas. En: Brown A. D. y Grau, H. R. (Editores), *Investigación, Conservación y Desarrollo en Selvas Subtropicales de Montaña*, pp. 175-182. LIEY - UNT, Tucumán.

García Azcárate, Jorgelina; Taboada, Constanza y Angiorama, Carlos (2002) Estudio de impacto cultural en la Quebrada del Portugués (Tucumán). *Mundo de Antes*, 3, pp. 25-40. Instituto de Arqueología y Museo, UNT, Tucumán.

García, Julio C. [Compilador] (2012) *Derecho Constitucional Indígena*. ConTexto Editorial, Resistencia.

García, Silvia P. y Rolandi, Diana S. (2000a) Relatos y ritual referidos a la Pachamama en Antofagasta de la Sierra, Puna Meridional Argentina. *Relaciones*, XXV, pp. 7-25, SAA, Buenos Aires.

García, Silvia P. y Diana S. Rolandi (2000b) *Cuentos de las tres abuelas.* UNESCO, Buenos Aires.

García Salemi, Manuel Ángel (1977) Reseña Geomorfológica de las Sierras Pampeanas de Catamarca y Tucumán (Sector comprendido entre el paralelo 26º y 28º). *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* VI (1-2), pp. 43-62. IFEA, Lima.

Geertz, Clifford (1993) *Descripción Densa. La Interpretación de las Culturas*, Gedisa Editorial, Buenos Aires.

Gobierno de la Provincia de Tucumán (2006) *Constitución de Tucumán*, GBT, Tucumán.

González, Alberto R. y Núñez Regueiro, Víctor A. (1960) Preliminary report on archaeological research in Tafí del Valle, N. W. Argentina. *Akten des XXXIV Internationalen Amerikanisten Kongresses*, pp. 485-496. Wien.

González, Ana I. y Buliubasich, Catalina (2009) Introducción. En: Buliubasich, C. y González, A. I. (Coordinadoras), *Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras. Departamento San Martín*, pp. 11-12, Centro Promocional de las Investigaciones en Historia y Antropología (CEPIHA), Salta.

González, Cecilia E. (1977) Aspecto fisiográfico del Valle de Choromoro. Tesis de Licenciatura en Geografía, FFyL, UNT, Tucumán.

Gramajo de Martínez Moreno, Amalia (1983) La primitiva ciudad de San Miguel de Tucumán en Ibatín. *Presencia Hispánica en la Arqueología Argentina*, 2, pp. 773-815. Resistencia.

Grau, Héctor R. (2004) Dinámica de bosques en el gradiente altitudinal de las Yungas Argentinas. En: Arturi, M. F.; Frangi, J. L. y Goya, J. F. (Editores), *Ecología y manejo de los bosques de Argentina*. UNLP, La Plata.

Grau, Alfredo y Brown, Alejandro D. (1995) Development threats to biodiversity and opportunities for conservation in the mountain ranges of the upper Bermejo river basin, NW Argentina and SW Bolivia. *Ambio*, 29, pp. 445-450.

Hoces de la Guardia, Soledad y Rojas, Ana María (2000) Textiles tradicionales de la Puna de Atacama. *Estudios Atacameños*, 20, pp. 117-136. Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama.

Iacullo, Alfonsina (2004) Contribución al conocimiento geoarqueológico del valle de La Ciénega, Tucumán (Argentina). Trabajo Final de la Carrera de Arqueología, FCNeIML, UNT, Tucumán.

Isla, Alejandro (2009) *Los usos políticos de la identidad. Criollos, Indígenas y Estado*. Libros de la Araucaria, Buenos Aires.

Isla, Alejandro (2003) Los usos políticos de la memoria y la identidad. *Estudios Atacameños*, 26, pp. 35-44. Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama.

Korstanje, M. Alejandra (1992) Avances en el conocimiento del Formativo en el Piedemonte Oriental del Aconquija (SO de Tucumán). *Cuadernos*, 4, pp. 175-181. Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy.

Lenton, Diana (2008) El “aporte antropológico” en un caso de evaluación de “daño cultural”. *VI Congreso Red Latinoamericana de Antropología Jurídica*, pp. 1-20, Bogotá.

Lenton, Diana y Lorenzetti, Marina (2005) Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista. En: Briones, C. (Compiladora), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, pp. 267-297, Antropofagia, Buenos Aires.

López Campeny, Sara M. L. (2000) Tecnología, iconografía y ritual funerario. Tres dimensiones de análisis de los textiles formativos del sitio Punta de la Peña 9 (Antofagasta de la Sierra, Argentina). *Estudios Atacameños*, 20, pp. 29-65. Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama.

López, Cristina (2006) Tierras comunales, tierras fiscales: el tránsito del orden colonial a la revolución. *Anuario del CEIC/3. La propiedad de la tierra. Pasado y presente. Estudios de arqueología, historia y antropología sobre la propiedad de la tierra en la Argentina*, pp. 39-67. San Salvador de Jujuy.

López de Albornoz, Cristina (1990) Las desnaturalizaciones calchaquíes y sus efectos en las poblaciones trasladadas al Valle de Choromoros. *Anuario de Estudios Americanos*, 47, pp. 199-240. Escuela de Estudios Hispano Americanos, Sevilla.

López de Albornoz, Cristina (s/f) Evaluación crítica de fuentes editas para una investigación en el Valle de Choromoros. FFyL, UNT, San Miguel de Tucumán.

López de Albornoz, Cristina y Bascary, Ana M. (1998) Pueblos indios de Colalao y Tolombón: identidad colectiva y articulación étnica y social (siglos XVII-XIX). *Humanitas*, 27, pp. 71-112. FFyL, UNT, Tucumán.

Lorandi, Ana María (2015) *Tukuma - Tukuymanta. Los pueblos del Búho. Santiago del Estero antes de la conquista.* Subsecretaría de Cultura de Santiago del Estero - Talleres del Boletín Oficial, Santiago del Estero.

Lorandi, Ana María y Boixadós, Roxana (1987-88) Etnohistoria de los Valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII. *RUNA*, 17-18, pp. 263-419. FFyL, UBA, Buenos Aires.

Lorandi, Ana María; Boixadós, Roxana; Bunster, Cora y Palermo, Miguel A. (1997) El Valle Calchaquí. En: Lorandi, A. M. (Compiladora), *El Tucumán Colonial y Charcas*, 1, pp. 205-252. FFyL, UBA, Buenos Aires.

Lozano, Pedro (1875) *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, V. Imprenta Popular, Buenos Aires.

Lund, Julia y Wieder, Daniela (2015) Recorriendo la Comunidad Indígena Los Chuschagasta. En: Racedo, J. et al., *Conociendo la Comunidad Indígena Los Chuschagasta. Tierra, identidad, organización comunitaria*, pp. 11-26. CERPACU, Tucumán.

Marcos, Soledad (2005) Aportes al estudio del Arte Rupestre del Dpto. Trancas, Pcia. De Tucumán. Trabajo Final de la Carrera de Arqueología, FCNeIML, UNT, Tucumán.

Naciones Unidas (2013) *La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Manual para las instituciones nacionales de Derechos Humanos*. Foro de Instituciones Nacionales de Derechos Humanos de Asia y el Pacífico - Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH), Ginebra.

Manasse, Bárbara (2012) Arqueología en el borde andino del noroeste argentino: sociedades del último milenio del Valle de Tafí, Prov. de Tucumán - Argentina. Tesis Doctoral, UNLP, La Plata.

Manasse, Bárbara (2007a) Revalorizando nuestras raíces. En: Manasse, B. (Directora), *Proyecto de Voluntariado Universitario Revalorizando nuestras raíces*, UNT - Universidad Nacional de Catamarca - Comunidad Indígena Diaguita El Mollar (CIDEM), Tucumán.

Manasse, Bárbara (2007b) Tiempo antes de la conquista española en el Valle de Tafí… En: Arenas, P.; Manasse, B. y Noli, E. (Compiladoras), *Paisajes y procesos sociales en Tafí del Valle*. *Una mirada interdisciplinaria desde el Valle (Tucumán, Argentina)*, pp. 135-163. UNT, Tucumán.

Manasse, Bárbara y Vaqué, M. Lorena (2014) Relevamiento arqueológico en territorio de la Comunidad Indígena Diaguita de El Mollar, Tucumán, Argentina. *Arqueología*, 20, 2, pp. 183-205. Instituto de Arqueología, FFyL, UBA, Buenos Aires.

Marchegiani, Marina; Palamarczuk, Valeria; Pratolongo, Gerónimo; Reynoso, Alejandra y Tancredi, Mariela (2003) Pasado, futuro y presente: la construcción de la identidad cultural en la Comunidad India Quilmes (Noroeste Argentino). Trabajo depositado en Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, FFyL, UBA, Buenos Aires.

Martínez, Jorge G.; Caria, Mario A.; Grau, Alfredo; Izeta, Andrés D.; Olizsewski, Nurit; Pintar, Elizabeth L. & Tchilinguirian, Pablo (2016) The earliest hunter-gatherers groups in the valleys of NW Argentina: a history of more than 7000 years. Final Report, National Geographic Society's Committee for Research and Exploration, Grant Number: 9581-14.

Mastrángelo, Andrea (2001) Arqueología, tradición e identidad. La acción cultural sobre los menhires de la cultura Tafí, Tafí del Valle, Tucumán, Argentina. *Mundo de Antes*, 2, pp. 119-135. Instituto de Arqueología y Museo, UNT, Tucumán.

Medina, María Clara (2010) Actores y prácticas sociales en los conflictos por la tenencia de la tierra: valle de Santa María (Argentina) 1850-1910. En: Manasse, B. y Arenas, P. (Compiladoras), *Arqueología, tierras y territorios: conflictos e intereses*, pp. 75-110. Editorial Lucrecia, Santiago del Estero.

Mendoza, Mario Eduardo (2007) Identidad y políticas de reconocimiento: discurso y prácticas en la construcción de la alteridad de los pueblos originarios. *Quinto Sol*, 11, pp. 123-142. Universidad Nacional de La Pampa, La Pampa.

Mignolo, Walter (2003) *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, Madrid.

Miguez, Gabriel; Arreguez, Guillermo A. y Oliszewski, Nurit (2012) Primeros hallazgos de la forma doméstica del poroto común en el piedemonte tucumano (1° milenio d.C.). *Boletín Informativo Parque Nacional Campo de los Alisos*, 8, pp. 11-13. APN, Tucumán.

Moizo, Paul (2007) Patrón Espacial de la Integridad Ecológica del Mosaico Paisajístico en el Departamento Canelones - Uruguay. Tesis Doctoral, Universidad de la República, Montevideo.

Molina, María Agustina (1977) Aspectos geo-humanos del Valle de Choromoro. Tesis de Licenciatura en Geografía, FFyL, UNT, Tucumán.

Nardi, Ricardo (1979) El kakán, lengua de los Diaguitas. *Sapiens*, 3. Municipalidad de Chivilcoy, Buenos Aires.

Nielsen, Axel E. (1995) Architectural Performance and the Reproduction of Social Power. En: Skibo, J.; Walker, W. H. y Nielsen, A. E. (Editores), *Expanding Archaeology*, pp. 47-66. University of Utah Press, Salt Lake City.

Nieva, Eduardo (2005) *Estudio de Títulos del Territorio de la Comunidad India Quilmes*. Comunidad Indígena de Quilmes, Tucumán.

Noli, Estela (2012) *Indios ladinos, criollos aindiados. Procesos de mestizaje y memoria étnica en Tucumán (Siglo XVII)*. Prohistoria Ediciones, Rosario.

Noli, Estela S. (2003) Pueblos de Indios, Indios sin Pueblos: los calchaquíes en la visita de Luján de Vargas de 1693 a San Miguel de Tucumán. En: Cornell, P. y Stenborg, P. (Editores), *Local, Regional, Global: Prehistoria, prohistoria e historia en los Valles Calchaquíes*, pp. 329-363. Universidad de Göteborg, Göteborg.

Nora, Pierre (1997) Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux. En: Nora, P., *Les lieux de mémoire*. Gallimard, Paris.

Nussbaumer, Beatriz (2014) Pueblo, Territorio y Autonomía. Tensiones en los modos de construcción de los indígenas como sujetos de derecho en la Argentina. *Trabajo y Sociedad*, 23, pp. 485-506. UNSE, Santiago del Estero.

Oliszewski, Nurit; Martínez, Jorge; Di Lullo, Eugenia; Gramajo Bühler, Matías; Arreguez, Guillermo; Cruz, Hernán; Mauri, Eduardo; Mercuri, Cecilia; Muntaner, Ana y Srur, M. Gabriela (2015) Contribuciones al estudio de sociedades aldeanas en el noroeste argentino: el caso de la quebrada de Los Corrales (El Infiernillo, Tucumán). En: Korstanje, M. A. et al. (Editores), *Crónicas materiales precolombinas: arqueología de los primeros poblados del Noroeste Argentino*, pp. 51-79. SSA, Buenos Aires.

Organización Internacional del Trabajo [OIT] (2006) *Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Oficina Internacional del Trabajo, Santiago de Chile.

Pantorrilla, Martín M. y Núñez Regueiro, Víctor A. (2006) Investigaciones arqueológicas en la zona de Escaba, provincia de Tucumán: asentamientos Condorhuasi y Aguada en las Yungas. *Intersecciones en Antropología*, 7, pp. 235-245. UNCPBA, Buenos Aires.

Pelissero, Norberto y Difrieri, Horacio (1981) *Quilmes. Arqueología y etnohistoria de una ciudad prehispánica*. Universidad de Buenos Aires - GPT, Tucumán.

Perea, Cristina y Slanis, Alberto (2012) *Turismo de Alta Montaña. Altos de Anfama. Guía de Excursión*. Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca, Presidencia de la Nación - Ministerio de Desarrollo Productivo, GPT - PRODERNOA / ILLAPA / UPE Tucumán - CADIF, Tucumán.

Platanía, Gabriel (1991) Prospecciones en la Quebrada de Amaicha y Los Zazos. Año 1990. Aportes a la Arqueología del Valle de Santa María, Tucumán, Argentina. Informe presentado a la FCNeIML, UNT, Tucumán.

Quiroga, Adán (1899) Ruinas de Anfama. El pueblo pre-histórico de La Ciénega. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, XX, pp. 95-123. Buenos Aires.

Racedo, Josefina (1988) *Crítica de la Vida Cotidiana en Comunidades Campesinas. Doña Rosa, una mujer del Noroeste Argentino*. Ediciones Cinco, Buenos Aires.

Reynoso, Alejandra (2003) Arqueoastronomía en Rincón Chico (Catamarca, Argentina). Monumentos del tiempo, monumentos de encuentro en el Valle de Yocavil. En: Cornell, P. y Stenborg, P. (Editores), *Local, Regional, Global: Prehistoria, prohistoria e historia en los Valles Calchaquíes*, pp. 127-161. Universidad de Göteborg, Göteborg.

ReTeCI (s/f) *Programa Nacional Relevamiento Territorial Indígena de Comunidades Indígenas*. INAI, Buenos Aires.

Ricci, Teodoro (1967) *Evolución de la ciudad de San Miguel de Tucumán (Contribución a su estudio)*. UNT, Tucumán.

Rivolta, Gustavo (2005) Sitio Los Cardones: análisis de un poblado estratégico defensivo. *Mundo de Antes*, 5, pp. 67-86. Instituto de Arqueología y Museo, UNT, Tucumán.

Robledo, N. Beatriz (2002) Al pie de los Nevados del Aconquija. Los Pueblos de Indios Solcos, Gastona y Aconquija (Siglos XVI, XVII y XVIII). *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, 2, pp. 209-228. UNC, Córdoba.

Rodríguez, Lorena B. (2011) La 'comunidad' de Colalao y Tolombón (Argentina) hacia mediados del siglo XIX. Características de una institución en redefinición. *BIFEA*, 40, 3, pp. 495-509. Lima.

Rodríguez, Lorena (2007) Después de las desnaturalizaciones. Reconfiguraciones socio-económicas y étnicas en el Valle de Santa María (fines del siglo XVII - fines del XVIII). Tesis Doctoral, FFyL, UBA, Buenos Aires.

Santillán de Andrés, Selva E. y Ricci, Teodoro R. (1980) *Geografía de Tucumán*. FFyL, UNT, Tucumán.

Sampietro Vattuone, M. Marta (1994) Uso del espacio y manejo prehispánico de suelo y agua en el cono del río Blanco. Tafí del Valle. Trabajo Final de la Carrera de Arqueología, FCNeIML, UNT, Tucumán.

Sayago, José M.; Collantes, Mirian M. y Toledo, Mario (1998) Geomorfología. En: Gianfrancisco, M.; Puchulu, M. E.; Durango de Cabrera, J. y Aceñolaza, G. F. (editores), *Geología de Tucumán*, pp. 241-257. Colegio de Graduados en Ciencias Geológicas de Tucumán, Tucumán.

Scattolin, M. Cristina y Korstanje, M. Alejandra (1994) Tránsito y Frontera en Los Nevados del Aconquija. *Arqueología*, 4, pp. 165-197. UBA, Buenos Aires.

Schaposchnik, Ana (1997) Aliados y parientes. Los Diaguitas rebeldes de Catamarca durante el gran alzamiento. En: Lorandi, A. M. (Compiladora), *El Tucumán Colonial y Charcas*, 1, pp. 309-340. FFyL, UBA, Buenos Aires.

Somonte, Carolina (2005) Uso del espacio y producción lítica en Amaicha del Valle (Departamento Tafí del Valle, Tucumán). *Intersecciones en Antropología*, 6, pp. 43-58. UNCPBA, Buenos Aires.

Sosa, Jorge (2011) Políticas de Desarrollo Turístico y Comunidades Originarias: el caso de Amaicha del Valle en la Provincia de Tucumán. *Publicar*, IX, 10, pp. 129-152. Buenos Aires.

Sosa, Jorge (2007) 'Ruinas' de Quilmes. Historia de un despropósito; disponible en [http://media.argentina.indymedia.org/uploads/2008/01/kilmes.pdf].

Sosa, Jorge y Lenton, Diana (2010) Oralidad, territorialidad y etnogénesis de un pueblo originario. En: Manasse, B. y Arenas, P. (Compiladoras), *Arqueología, tierras y territorios: conflictos e intereses*, pp. 53-74. Editorial Lucrecia, Santiago del Estero.

Stavenhagen, Rodolfo (2007) *Los Pueblos Indígenas y sus Derechos*. Oficina en México de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), México.

Tartusi, Marta y Núñez Regueiro, Víctor (2003) Procesos de interacción entre poblaciones de los valles intermontanos del noroeste argentino y las del piedemonte. En: Cornell, P. y Stenborg, P. (Editores), *Local, Regional, Global: Prehistoria, prohistoria e historia en los Valles Calchaquíes*, pp. 46-62. Universidad de Göteborg, Göteborg.

Tartusi, Marta y Víctor Núñez Regueiro (1993) Los Centros Ceremoniales del NOA. *Publicaciones* 5. Instituto de Arqueología, UNT, Tucumán.

Tarragó, Myriam (2000) Chacras y pukara. Desarrollos sociales tardíos. En: Tarragó, M. N. (Directora de volumen), *Nueva Historia Argentina*, 1, pp. 258-300. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Teruel, Ana A. y Fandos, Cecilia (2009) Procesos de privatización y desarticulación de tierras indígenas en el norte de Argentina en el siglo XIX. *Revista Complutense de Historia de América*, 35, pp. 233-255. Universidad Complutense, Madrid.

Thomas, Louis-Vincent (1995) Lo sagrado y la muerte. En: Ries, J. (Editor), *Tratado de Antropología de lo Sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*, pp. 215-260. Editorial Trotta, Valladolid.

Tineo, Alfredo, Carlos M. Falcón, Jorge W. García, Carlos H. D´Urso, Griselda Galindo y Graciela V. Rodríguez (1998) Hidrogeología. En: Gianfrancisco, M.; Puchulu, M. E.; Durango de Cabrera, J. y Aceñolaza G. F. (Editores), *Geología de Tucumán*, pp. 259-274. Colegio de Graduados en Ciencias Geológicas de Tucumán, Tucumán.

Torres, Verónica y Coria, Mailín (2010) Informe psico-social. En: Racedo, J.; Boldrini, P.; Coria, M.; Nassif, S.; Núñez, M. J. y Torres, V., *Conociendo la Comunidad Indígena de La Angostura. Hábitat, memoria e identidad*, pp. 54-79. CERPACU, Tucumán.

Torres, Verónica; Galíndez, Lucila; Núñez, María José y Boldrini, Paula (2012) La vida cotidiana de Casas Viejas. Trabajo, hábitat y familia. En: Racedo, J.; Boldrini, P. y Torres, V. (Coordinadoras), *Conociendo la Comunidad Indígena Casas Viejas. Tierra, trabajo e identidad*, pp. 75-113. CERPACU, Tucumán.

UNICEF y FUNPROEIB Andes (2009) *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina*, 2. UNICEF - FUNPROEIB Andes, Cochabamba.

UPND (2014) *IV Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes*. UPND - CIAV, Amaicha del Valle, Tucumán.

UPND (2012) Documento de la Unión dirigido a la Comisión Bicameral del Honorable Congreso de la Republica Argentina. UPND, Tucumán

Viñuelas, Graciela (2007) Tecnología y construcción con tierra. *Apuntes*, 20, 2, pp. 220-231. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Williams, Verónica (2000) El imperio Inka en la provincia de Catamarca. *Intersecciones en Antropología*, 1, pp. 55-78. UNCPBA, Buenos Aires.

Wolf, Eric R. (1966) *Peasants*. Englewood Cliffs - Prentice Hall, Nueva Jersey.

Yacobaccio, Hugo D. (2014) Pastoreo, movilidad y sequías. *Cuadernos del INAPL*, Series Especiales, 2, 1, pp. 113-121. INAPL, Buenos Aires.

Zaffaroni, Eugenio (2012) *La Pachamama y el Humano*. Ediciones Madres de Plaza de Mayo - Ediciones Colihue, Buenos Aires.