

TIERRAS COMUNITARIAS, TRANSFORMACIONES SOCIOTERRITORIALES Y PRÁCTICAS DEL BUEN VIVIR EN LA COMUNIDAD DE LOS AMAICHAS

RODOLFO DANTE CRUZ* Y JORGE LUIS MORANDI**

Resumen

El objetivo del artículo es examinar el contexto previo y actual de creación de prácticas identificadas con principios del Buen Vivir en la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle; así como la centralidad que tuvieron las tierras comunitarias en ese proceso. El fin de la migración a la zafra azucarera a mediados de los 70 del siglo pasado, concluyó con modelos de desarrollo que

-
- Licenciado en Historia, Maestro en Estudios Sociales Agrarios, Doctorante en Estudios Sociales Agrarios en la Facultad de Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Córdoba). Profesor Titular de la Cátedra de Extensión Rural de la Facultad de Ciencias Agrarias de la Universidad Nacional de Catamarca (UNCa), Provincia de Catamarca. Contacto: rodolfodacruz@yahoo.com.ar
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8535-485X>
 - Ingeniero Agrónomo, Maestro Scientiae en Sociología Rural, Doctorante en Estudios Sociales Agrarios en el CEA, Facultad de Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Córdoba). Experto Universitario en Desarrollo Local Sostenible, Estación Experimental Agropecuaria, Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) Famaillá, Provincia de Tucumán. Contacto: morandi.jorge@inta.gob.ar
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2573-1577>
Recibido: 20/06/2020. Aceptado: 22/07/2020.

moldearon la vida comunitaria desde el siglo XIX. Para las décadas de 1980 y 1990, otras fases de desarrollo del capital volvieron a desarticular lógicas comunitarias, pero visibilizaron identidades. El reconocimiento de la diversidad cultural y el aprovechamiento de políticas estatales demandaron a los amaichas distinciones legales, relatos y prácticas culturales. Para cumplimentar, debieron apelar a saberes locales y a discursos intelectuales sobre pueblos originarios. Este retorno mediado de los indios propiciaría también, la búsqueda de desarrollos alternos o de alternativas al desarrollo, como las propuestas del Buen Vivir.

Palabras clave: amaichas, Buen Vivir, comunidad, territorio, transformaciones

COMMUNAL LANDS, SOCIO-TERRITORIAL TRANSFORMATIONS AND GOOD LIVING PRACTICES IN THE AMAICHAS COMMUNITY

Abstract

This paper analyses the previous and nowadays context in which practices related the Good Living principles took and are taking place. It also focusses in the centrality of communal lands had in these processes. The end of migration to the sugar harvest in mid-1970s put an end to development models that had mold community life since the Nineteenth Century. By the 1980s and 1990s other phases of capital development once again disarticulated community logics, but made identities evident. The recognition of cultural diversity and the use of state policies demanded legal distinctions, stories and cultural practices from the amaichas. In order to accomplish the proceedings, they re-created local knowledge and intellectual discourses about indigenous people. This mediated return of the indigenous people would also propitiate the search of alternative developments or alternatives to development, like the Good Living proposals.

Keywords: amaichas, Good Living, community, territory, transformations

Introducción

El propósito de este trabajo es reconocer procesos y contextos recientes de creación de prácticas colectivas identificadas con los principios del Buen Vivir en la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, ubicada en los Valles Calchaquíes de la Provincia de Tucumán, Argentina. Son prácticas comunitarias pensadas, actuadas y narradas como alternativas

al desarrollo por parte de sus autoridades. Se destaca la importancia de su adopción, la historicidad de su constitución y los usos que le otorgan en la Comunidad. En relación con ello, se analizan las modificaciones socioeconómicas previas y contemporáneas, al igual que la transversalidad que ha observado la tierra comunitaria en cualquier acción social, colectiva e individual.

La etapa de articulación laboral con la producción azucarera se cerró a mediados de 1970 y concluyó con modelos de desarrollo que moldearon la vida comunitaria desde fines del siglo XIX. Tales modelos buscaron reproducir de forma estructural una economía campesina ligada al desarrollo del capital, aunque facilitaron en el espacio de origen de la migración, la recreación de prácticas sociales de reciprocidad, ayuda mutua y cooperación. Eran lógicas campesinas/indígenas dentro del territorio comunitario que observaban también, un carácter reivindicativo y de resguardo de la propiedad comunal de los recursos (tierra, pastos, agua, bosques). Para la década de 1980 y, en particular desde los 90 en adelante, otras fases de desarrollo del capital desarticulaban lógicas comunitarias previas, modificaron la estructura agraria y las estrategias de empleo e ingresos; al tiempo que ayudaron a visibilizar a los comuneros como pueblo originario.

Este contexto de reconocimiento de la diversidad cultural, de oportunidades y de demandas frente al Estado, comenzó a exigirles a los amaichas distinciones que debían portar y comunicar en sus relaciones sociales y prácticas cotidianas. Los dirigentes y comuneros construyeron nuevos relatos y estrategias, recurriendo en parte, a la conceptualización acelerada del saber local, pero también, a discursos académicos que producían, proveían y consolidaban lecturas sobre los saberes, la cultura y las epistemologías en pueblos originarios y otros colectivos subalternos. Ese retorno de los indios y sus potencialidades civilizatorias que estuvo contenido en los 90 por la oferta permanente de políticas estatales, se consolidó en el nuevo siglo.

La crisis relativa del modelo neoliberal dio lugar al diseño y la implementación tanto de alternativas del desarrollo, como de alternativas al desarrollo hegemónico (como es el caso de las propuestas del Buen Vivir),

e, incluso, construcciones híbridas. En ese escenario, se analizan sus intencionalidades y sus límites como modo de vida concreto y comunitario, atravesado por procesos de ruralidad globalizada. Se trata de entender la ética del Buen Vivir como transición inacabada entre las oportunidades sociales y económicas del desarrollo vigente, aprovechadas desde “lógicas comunitarias flexibles” (la bodega boutique; el turismo rural y cultural; los alimentos diferenciados), hasta la construcción de alternativas contrahegemónicas en espacios/territorios emancipatorios.

Las comprensiones exploratorias que se exponen aquí, provienen de una investigación en curso cuali-cuantitativa con diseño flexible, abordada como estudio de caso. La información cualitativa se obtuvo de entrevistas individuales y grupales, realizadas tanto a comuneros y no comuneros, como a dirigentes de la Comunidad Indígena, al Cacique y a técnicos de organizaciones estatales en la zona. La cuantitativa se originó en encuestas efectuadas en el marco de proyectos sobre los sistemas de riego en las localidades de Ampimpa - El Tío (Amaicha del Valle) y Quilmes.¹

El ámbito de estudio y de la Comunidad Indígena

Los territorios de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle se encuentran comprendidos en el espacio administrativo de la Comuna Rural de Amaicha del Valle,² provincia de Tucumán. La Comuna Rural ocupa una franja de aproximadamente 33 km de largo por un ancho promedio de 25 km, que se extiende a lo largo de la Ruta Provincial N° 307 y del río Amaicha, entre el Abra del Infiernillo, al este, hasta el cauce del río Santa María, al oeste, con una altitud media de 2.300 msnm. Residen en el territorio 3.200 habitantes, de los cuales 2.300 se concentran en la Villa

-
- 1 Proyectos: “Caracterización de los sistemas de riego de los Valles Calchaquíes” (Carta Acuerdo FAO-INTA) y “Dinámica y Prospectiva de los Territorios” - Programa Nacional para el desarrollo y sustentabilidad de los territorios, del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA).
 - 2 Una primera distinción del ámbito de estudio es la superposición entre dos espacios socio-territoriales: uno que corresponde a la nación indígena y otro al Estado provincial. Esos dos espacios registraron a lo largo del tiempo tensiones que se abordan más adelante con énfasis en las tierras comunitarias.

de Amaicha y el pueblo de Los Zazos. El resto de los habitantes, como población rural dispersa, se encuentra en parajes del piedemonte alto de las Cumbres Calchaquíes (Ampimpa, Molleyaco, Yasyamayo, Salas, El Tío, Los Cardones, El Sauzal) y en puestos ganaderos a 4.000 msnm. También se ubican el fondo de valle, cercano al río Santa María, en case-ríos dispersos (El Paraíso, El Paso, La Maravilla, Encalilla, Tío Punco y Calimonte); así como en el piedemonte de la Sierra del Aconquija (Las Salinas y Los Colorados).

El clima es semidesértico, con precipitaciones entre 100 y 150 mm anuales, un alto déficit hídrico, veranos cálidos y secos, alta heliofanía e inviernos rigurosos (de hasta -12°C) con heladas intensas y de larga duración. Los suelos son franco-arenosos a arenosos y con bajo contenido de materia orgánica. Las fuentes de agua para riego y consumo humano son los ríos Los Corrales, Los Cardones, Ampimpa, Amaicha y Santa María. Hay, además, vertientes y aguas subterráneas de buena calidad. Se reconocen en el territorio siete sistemas agrarios (Morandi y Cruz, 2015): a) fincas sin actividad agropecuaria; b) pequeños productores ganaderos de secano; c) pequeños productores de frutales; d) pequeños productores frutícolas con cría de ganado ovino; e) pequeños productores de cereales y forrajes; f) pequeños productores diversificados; y, g) tierras comunitarias (puestos de ganadería extensiva y tierras de pastaje). Estos sistemas productivos ocupan casi con exclusividad, fuerza de trabajo familiar, disponen de escasa infraestructura predial y cuentan con huertas familiares, cuyos productos se destinan al autoconsumo; al igual que la pequeña producción pecuaria y de granja (carne, leche, huevos, quesos y lana). La producción artesanal de alimentos y de fibras (aromáticas, tejidos artesanales, dulces, cueros y quesos) se vende localmente.

La Comunidad Indígena de Amaicha del Valle es una organización de primer grado integrada por tres órganos de gobierno: la Asamblea de comuneros, el Consejo de Ancianos y el Cacique. Este último es electo cada cuatro años por los comuneros residentes o no, en el territorio. La condición de comunero se solicita y es otorgada por el Cacique y el Consejo de Ancianos, a quienes acreditan filiación con antepasados comuneros. Los comuneros mayores de edad acceden a la tierra solicitándola y

obteniendo la posesión emitida por el Cacique y el Consejo de Ancianos. En las últimas décadas, este mecanismo se usó para lotes destinados a la construcción de viviendas, no para terrenos de labranza o fincas con mejoras y agua de riego. La concesión que recibe cada comunero puede heredarse, pero no venderse ni enajenarse, ya que la tierra no constituye una mercancía, sino un medio de vida, de reproducción familiar y de identidad. Lo anterior implica que no existe un mercado de tierras, sino un mecanismo de asignación de parcelas para uso residencial o comercial. Sin embargo, en la práctica, aunque la compraventa no está permitida ni por la legislación provincial ni por la Constitución Política de la Comunidad, hay comuneros que transfieren el derecho de posesión a comuneros o no comuneros, a cambio de dinero o de bienes.

Trayectorias breves de las tierras comunitarias: comunidad, pueblos y disputas

La Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (en adelante CIAV) constituye una singularidad en la Argentina en lo referente a la apropiación, el control y los usos sobre el territorio. Los amaichas pudieron, lo largo del tiempo y hasta el presente, reproducir un espacio físico delimitado, mantener la autonomía relativa en la gestión del territorio frente a diferentes formaciones estatales, y sostener el cambio y el reconocimiento de sus autoridades políticas desde la primera mención colonial documentada en el año 1608. Como señala su cacique actual: “somos un gobierno indígena que nunca se ha interrumpido, desde antes de la conquista y hasta hoy hemos persistido. Consideramos que merecemos el respeto de los gobiernos de la provincia y de la Nación”.³

Esas trayectorias de gestión territorial no estuvieron exentas de conflictos, ya que tanto la tierra/territorio como la Comunidad fueron hechos coloniales. Durante el último levantamiento Calchaquí en el año 1659,

3 Entrevista a Eduardo Nieva, en <http://pircasytrencheras.blogspot.com.ar/2010/06/tafi-del-valle-tucumantodo-el-poder-los.html>

los amaichas eran “indios de guerra e indios de encomienda”, al mismo tiempo. Junto a los indios quilmes, negociaron la paz final y fueron desnaturalizados hacia la llanura tucumana y beneficiados, de forma simultánea, con una merced de tierras que les reconocía parte de los territorios en el Valle Calchaquí. Para gozar ese territorio los amaichas tuvieron que comenzar a formalizarse como Comunidad mediante la residencia forzosa en el “Pueblo de Indios de Amaicha” en la llanura (hoy localidad de Amaicha del Llano). El pueblo de indios fue un dispositivo de control, aprendizaje, socialización y cristianización construido a “semejanza de los pueblos españoles”, para las “naciones” indígenas encomendadas.

La construcción del pueblo de indios desarmó la organización de los espacios, los territorios y la vida cotidiana de los pueblos prehispánicos, pues se les delimitó un único espacio físico obligatorio de vida y de reproducción, aun cuando el poblado haya sido establecido en tierras del propio grupo étnico reducido. Para evitar que vuelvan a sus tierras de cultivo originarias (que ya estaban repartidas en merced), la legislación dotó a los pueblos de tierras comunales y de tierras comunitarias. En ellas debían obtener lo suficiente para su propia reproducción, pagar tributos y cumplimentar otras demandas coloniales. Las tierras del pueblo de indios podían originarse en una legación del estado colonial o del encomendero, aunque muchas veces, los indios reducidos debían pagar esas tierras con cesión de fuerza de trabajo para actividades diversas.

Dado que los amaichas conservaron mediante la merced de tierras, el acceso a sus tierras en el Valle y Quebrada de Amaicha, el pueblo de indios de la llanura operó como una segunda residencia. Esa interdigitación entre espacios agroecológicos y socioeconómicos distintos dio lugar al “doble domicilio” (Harris, 1987) de los amaichas. Una estrategia de complementariedad tolerada e incluso fomentada por las autoridades, pues aliviaba las posibilidades de subsistencia física y ocupación laboral de los indios encomendados. El acceso a tierras de cultivo y ganaderas fue también aprovechado por otros pueblos desnaturalizados después de la guerra y originarios de los Valles. Las tierras de los amaichas, ubicadas entre los valles templados del oriente y el Valle Calchaquí, eran el paso obligado que utilizaban los indios fugados de las reducciones de la lla-

nura, así como indios de encomienda que migraban de forma transitoria para trabajar en haciendas establecidas en sus ex propias tierras del Valle Calchaquí.

La participación de los amaichas en las tácticas que modificaban el estatus fiscal y social de los indios que retornaban a sus tierras originarias, fue clave. Pese a que el retorno los re-identificaba como “indios en general” sin relación a una identidad étnica y en nuevas categorías laborales como “agregados o peones conchabados”, el cambio fue aprovechado. De “indios de encomienda o indios del pueblo de”, pasaban a “indios yanacunas o indios naturales de este beneficio”. El pueblo de indios de los amaichas de la llanura tucumana y el asentamiento que iban construyendo en el Valle y la Quebrada de Amaicha, habilitaron retornos permanentes o transitorios durante la segunda mitad de siglo XVII y, en particular, el siglo XVIII. En ese derrotero de los amaichas a otros espacios de su territorio y de otros pueblos originarios a los Valles Calchaquíes, también participaron indios del Alto Perú y del Corregimiento de Atacama (Rodríguez, 2008 y 2010). A pesar de la oposición de diferentes autoridades coloniales, los retornos y migraciones fueron favorecidos por propietarios españoles de los Valles Calchaquíes.

Durante la transición del período colonial a la conformación de la Nación, los amaichas, que continuaban sirviendo a sus encomenderos en el pueblo de indios de la llanura, retornaron de forma completa a vivir “en el pueblo de Amaicha en Calchaquí” (Rodríguez, 2010; Sosa, 2015). Se cree que ese proceso estaba consumado al estallar la revolución de la independencia en 1810 (Rodríguez, 2010). Para la radicación y el usufructo del territorio ancestral, los amaichas tuvieron que volver a recrearse como Comunidad. Sin embargo, la consolidación residencial en sus espacios prehispánicos no fue terminante, pues se dio en un escenario de disputas continuas por sus tierras. Por una parte, conflictos frente a hacendados de la parte salteña del Valle Calchaquí entre finales del siglo XVIII y el final del siglo XIX (Rodríguez, 2009); y, por otra parte, frente a la determinación de límites de las tres jurisdicciones provinciales (provincias de Tucumán, Salta y Catamarca), ya que las tierras de la Comunidad eran colindantes. La posición estratégica de las tierras de los amaichas favoreció su mante-

nimiento por parte del estado tucumano, aunque la fijación definitiva de límites se legitimó en el siglo XX.

A esas incertidumbres geopolíticas y legales tras las tierras comunitarias en el Valle Calchaquí se sumaron complejidades socio-territoriales en el siglo XIX, debido a la multiplicidad de poderes hasta la conformación de la Nación en 1853 y las disputas posteriores. Período en el que los amaichas sufrieron décadas de violencia intermitente, de transiciones de poderes y demandas de alineamientos a facciones y caudillos. A ello se agregaría el desconocimiento jurídico de la propiedad comunitaria, del tributo y de los “pactos coloniales” que sostenían los derechos y obligaciones del reconocimiento mutuo de la “República de españoles” y la “República de indios”. Desde la revolución de la independencia, las políticas de reconocimiento se centraron en los derechos y obligaciones del sujeto social individual/ciudadano y de la propiedad privada como ejes de la construcción de la modernidad.

La contrapartida a aquellas iniciativas estatales y privadas fueron los reclamos legales y las movilizaciones sociales por el resguardo de sus territorios. Estas se dieron mediante acuerdos políticos, violencias y procesos judiciales difíciles y contradictorios. Fue usual que las estrategias amaichas para el reconocimiento del derecho comunitario sobre las tierras estuvieran respaldadas por documentos coloniales, junto a la creación de una retórica jurídica que recreaba los discursos liberales y oficiales para el planteo de derechos adquiridos (Rodríguez, 2009). La conflictividad de la Comunidad con el Estado republicano de la provincia de Tucumán se acrecentó en la segunda mitad del siglo XIX, debido a las cesiones y los arriendos de tierras a particulares que autorizaba aquél, así como los despojos por parte de “terratenientes” vallistos. Recién en el año 1892 y, luego de cien años de pleitos judiciales, los amaichas lograron la propiedad comunitaria reconocida, mediante la inscripción notarial de sus tierras.

No obstante, el reconocimiento del derecho de tenencia comunitaria de las tierras no evitó los conflictos durante finales del siglo XIX y el siglo XX, aunque esas disputas ya no tenían por objeto la totalidad de las tierras y su categoría fiscal, ni tampoco el enfrentamiento directo y/o judicial

entre dos únicos oponentes. El nuevo escenario de conflictividades se construyó a medida que se consolidaba en los Valles, de forma material y discursiva, el desarrollo capitalista subordinado. La fundación de la Villa de Amaicha a fines del siglo XIX y las políticas de integración de los Valles Calchaquíes a la dinámica socioeconómica de la provincia (la industria azucarera) y del capital, incrementaron los niveles de conflictividad socio-territorial.

La creación del pueblo (actual cabecera de la Comuna rural) y la decisión de construir una nueva iglesia, supuso una configuración espacial reconocida (la plaza, las cuadras y las manzanas en damero), seguida luego del adosamiento de modernidades como la escuela primaria, la oficina del Registro Civil, el Juzgado de Paz, la Oficina de Correos y Telégrafos, y las casas comerciales. Más tarde, con la construcción de la Ruta Provincial N° 307, se agregó la sucursal del Banco de Tucumán, el dispensario de salud, la boletería de la empresa de transporte de pasajeros y, una calle abajo de la plaza, la hostería del Automóvil Club Argentino. De forma directa o indirecta, esas materialidades del “progreso de la Comunidad” valorizaban la tierra como mercancía de apropiación y/o acaparamiento individual por los comuneros, al igual que como recurso de tenencia precaria que se podía regularizar, para venderse a no comuneros.

Ese proceso de incipiente desterritorialización se acentuó con la inauguración del camino en la década de 1940, más la realización de la Fiesta de la Pachamama como estrategia local y provincial para promover las bondades turísticas del clima y de la cultura de los amaichas. Particular importancia tuvo en la dinámica el Juez de Paz, ya que en los protocolos notariales comenzó a inscribir como “propiedad privada” (como compraventa inmobiliaria) intercambios de tierras fincadas, de potreros y de horas aguas de riego en la Villa de Amaicha y en el pueblo vecino de Los Zazos. Su función, su presencia y su rúbrica se volvieron imprescindibles en los repartos y los traspasos de lotes ubicados en los caseríos y los parajes del territorio. Unos requerimientos que se daban, antes o luego, que las autoridades (caciques y líderes territoriales) de la Comunidad legitimaban las cesiones y las posesiones.

La injerencia del Juez de Paz en el manejo del estatus jurídico, de las formas de tenencia y de los intercambios monetarios de las tierras comunitarias fue clave en los cambios de los sistemas de dominio nativos. Esa trayectoria construida por los jueces de paz sería puesta en juego en diferentes momentos temporales del siglo XX, sobre todo cuando las autoridades provinciales lograban imponer discursos de “modernidad versus tradicionalismo”. Los proyectos estatales de regularización dominial buscaban y lograban crear propietarios plenos que disponían de bienes confiables para la inversión o como garantía hipotecaria de una inversión. Los nuevos propietarios eran, por un lado, comuneros que apartaban fincas, tierras y mejoras introducidas, de los sistemas de asignación y redistribución cada vez más simbólicos que comunitarios concretos en el siglo XX. Con el correr de las décadas la totalidad de las tierras agrícolas de la Villa de Amaicha y de Los Zazos, con acceso permanente a agua de riego registraron algún tipo de formalidad jurídica. En las formas legales básicas, como la simple tenencia o la posesión o el testimonio de titularidad, se daba la intervención del Juzgado de Paz, para traspasar, ceder, donar e incluso para comprar y vender entre comuneros.

Por otro lado, entre los nuevos propietarios se incrementaban los no comuneros, al mismo tiempo que aumentaban las superficies involucradas. Las tierras donadas por la Comunidad para la creación del pueblo actual recayeron en manos de la Iglesia, que actuó como gerente del diseño del pueblo y del tamaño de los solares. Esas tierras le fueron otorgadas en calidad de propietaria y, pronto, fueron mensuradas, deslindadas y escrituradas bajo dominio real. En pocos años los lotes fueron cedidos y/o vendidos a comuneros y no comuneros, recayendo varios de ellos en individuos y sus familias quienes, instalados de manera permanente o transitoria, formaron una “elite intelectual” que promocionaba tanto la modernidad como el tradicionalismo de Amaicha.

La modernidad requería de intermediarios culturales ilustrados como ellos (maestros, periodistas, jueces de paz, comerciantes). Intelectuales que pensaban, gestionaban y actuaban en dispositivos básicos de instrucción educativa, garantes del mérito, del conocimiento requerido, de la preparación para el mundo del trabajo y del posible cambio social;

así como en las solicitudes de obras públicas y adelantos para los “descendientes de los valerosos calchaquíes”. También formaron parte de esos relatos de la modernidad, los reclamos de formas asociativas a la Comunidad, acordes a lo que el Estado exigía para el acceso a sus recursos. Para esos intelectuales, el progreso de los descendientes de los indios intimaba a la valorización de la tierra para favorecer inversiones sin riesgo. Entre los “pensadores de futuros”, el rol de los jueces de paz, hayan sido comuneros o no, fue notable y estratégico. Las parcelas de tierra de la Villa que, debido a la dinámica socioeconómica, demográfica o de urbanización iban quedando incultas, vacías o sobrantes entre viviendas y explotaciones agrarias, las anotaban para sí mediante protocolos y luego las legitimaban como terrenos privados.

Finalmente, otro aspecto que condicionó y condiciona la autonomía territorial y el manejo de las tierras comunitarias fue la superposición jurisdiccional con la Comuna Rural. La Comuna Rural es una categoría de la organización político-administrativa del Estado provincial para espacios urbanizados con más de quinientos habitantes que no alcancen la categoría de Municipio. La Comuna Rural está a cargo del Comisionado Comunal, elegido por los electores empadronados en ese distrito electoral, de acuerdo con la Ley Provincial N° 6.429 de 1992 y sus modificatorias de 1993 (Leyes N° 6.467, N° 6.480). Años más tarde, otras leyes (en especial la Ley N° 7.350 de 2004) modificarán las condiciones del Comisionado Comunal, sobre todo la duración del mandato (de dos a cuatro años) y la posibilidad de su reelección por un período.

Sin embargo, desde la creación de las Comunas Rurales por la Ley Provincial N° 2.397 de 1951 y otras leyes que la modificaron, el Comisionado o Delegado Comunal era designado directamente por el Poder Ejecutivo. Su papel en los “comunidades rurales”, además de garantizar y articular la presencia legal del Estado, definía el poder político partidario del gobernador y las relaciones paternas y clientelares ya que, por lo general, los funcionarios eran y operaban como caudillos políticos en un espacio que ya tenía otro gestor comunitario. La dualidad institucional en la gestión del territorio (Comisionado/Delegado y el Cacique de la Comunidad), incluso cuando el cargo fue finalmente electivo, produjo no pocas tensio-

nes que obligaron a las partes a un diálogo (muchas veces conflictivo) para dirimir funciones y atribuciones, y negociar propuestas de intervención (Godfrid y González, 2014).

Desde la década de 1990, pero con mayor énfasis en el siglo XXI, se sumó a ese campo de tensión la apuesta a competir por el cargo de Comisionado Comunal, de los caciques, los candidatos al cacicazgo que no fueron electos y los candidatos residentes no comuneros. Aspirantes atravesados por fidelidades político-partidarias y, una buena proporción de ellos, participando de forma estratégica para acrecentar el acceso a recursos provinciales, nacionales y de la cooperación internacional para la Comunidad, para los comuneros y para la construcción de sus propias capacidades y habilidades de agencia y de poder en el espacio local. Esos roles de los caciques de este siglo y de posibles caciques futuros, requirieron frente al Estado y sus políticas de contrapartidas o compensaciones de recursos de la Comunidad; en particular, tierras.

La descripción de permanentes disputas socio-territoriales sobre la Comunidad y sobre el territorio comunitario como hechos coloniales y republicanos muestran, por una parte, la diversidad de estrategias comunitarias para resignificar, proteger y/o recuperar sus territorios y sus tierras. Por otra parte, evidencian la defensa de una multiplicidad de modos de vida comunitarios y familiares sostenidos en esferas de intercambios de bienes y servicios distintas y complementarios: unas más solidarias y cooperativas; otras más mercantiles simples sin descuidar la reciprocidad; y, otras, más mercantiles asalariadas con diferentes mercados de productos y trabajo del contexto.

Dinámicas y complejidades socio-territoriales recientes

En un trabajo previo (Morandi y Cruz, 2015), señalamos que buena parte de las dificultades socio-territoriales de la CIAV y los Valles Calchaquíes, se explican a partir de: a) los cambios en la estructura agraria; b) la retracción de la agricultura campesina; c) los nuevos usos y funciones del suelo, y el cambio en el entendimiento de lo rural; d) los procesos de creación/

recreación de la cultura y de la identidad que facilitaron la conversión del campesinado en pueblos originarios; y, e) la minería extractivista.

El cambio agrario en los Valles Calchaquíes de las provincias de Catamarca, Salta y Tucumán se manifiesta como consolidación del agronegocio vitivinícola a partir de: el incremento de la superficie cultivada con vid vinífera y variedades selectos; el aumento del número, la capacidad y la distinción de las bodegas; el incremento de la superficie regada con sistemas de riego presurizados y agua subterránea; la inclusión de normas de calidad y de propiedad intelectual; la valorización del terruño mediante indicaciones geográficas; y los nuevos mercados de trabajo con asalarización completa de la fuerza de trabajo. Estas transformaciones incrementaron los conflictos por la apropiación de tierras y de aguas superficiales y subterráneas. Espacios campesinos o de pueblos originarios de distintos lugares de los Valles Calchaquíes que durante siglos nunca habían sido apetecidos como lugares de producción vitivinícola mercantil son, en la actualidad, disputados bajo violencia legal, comunicativa, simbólica e, incluso, física.

Dichos cambios, si bien no tuvieron sobre el territorio de la CIAV la misma profundidad e intensidad que en zonas vecinas de los Valles Calchaquíes, se reflejaron en una nueva organización de los espacios de vida y de producción al interior del territorio amaicheño. Los campos, espacios caracterizados por la tenencia precaria de la tierra, el agua de riego eventual, las actividades extractivas, la ganadería extensiva y el puesto,⁴ también fueron modificados a partir de nuevos usos del suelo como: la puesta en valor de sitios arqueológicos e históricos; la creación de áreas protegidas; la compra y regularización dominial de partes de campos; la dotación de agua mediante perforaciones y sistemas de riego presurizado; y los usos turísticos, que valorizaron los lugares y las actividades productivas (las rutas del vino, del telar, de los arrieros, etcétera).

Esa dinámica socio-territorial valorizó el espacio rural y agregó actores sociales. Individuos locales y foráneos afincados, con o sin trayectoria

4 Unidad económica campesina localizada en forma periférica a las zonas de producción intensiva, en ecosistemas de altura, del piedemonte y del fondo de valle destinadas a la cría extensiva de ganado.

agropecuaria, con perfiles socioeconómicos, capacidades y habilidades, identidades y poderes diferenciales. Se trata de sujetos sociales que construyen nuevas territorialidades y disputan los recursos naturales y los sentidos de la ruralidad. Entre ellos cuenta como sujeto institucional, la minería extractivista (Minera La Alumbreira, en particular), y sus efectos sobre el espacio físico (caminos, vehículos, redes eléctricas) y la estructura social a partir del ingreso de salarios y empleos en la mina o en empresas vinculadas (Valiente, 2013). Esas modernidades en los territorios de los Valles Calchaquíes y de Amaicha del valle, se dieron en simultáneo con procesos de recreación de la cultura y la identidad indígenas, dando lugar a espacios de conflicto y tensión con el desarrollo del capital.

Trayectorias comunitarias y emergencias de principios del Buen Vivir

El 17 de abril de 2016 la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (CIAV), bajo el lema “300 años de resistencia y soberanía territorial”, conmemoró los 300 años de la Cédula Real del año 1716. Un documento que se habría originado (y hoy perdido) en el año 1664, como merced de tierras a los amaichas y a los quilmes, cuando culminaba el último alzamiento calchaquí. Luego, un “Testimonio” existente y atesorado del año 1753 lo resignificó, mencionando la “Cédula Real del año 1716 que antes dimos” (también perdida). El testimonio de la Cédula Real es considerado como cronotopo (Isla, 2002) de la memoria colectiva de los amaichas.

Ese hecho fundacional sigue vigente en la actualidad y contextualiza, junto a otros hitos que se indican más adelante, la adopción del Buen Vivir como eje de los procesos de re-territorialización que acontecen en la zona. De acuerdo con los límites que aparecen señalados en la Cédula Real, la cesión española de parte de las tierras ancestrales abarcaba aproximadamente una extensión de 120.000/140.000 hectáreas (Sosa y Lenton, 2009). Dicha superficie comprende los límites actuales de la Comuna Rural de Amaicha del Valle, más las localidades de Quilmes, El Bañado, Los Chañares, Anjuana y San Francisco, de la Comuna Rural de Colalao del Valle.

En un trabajo anterior (Cruz y Morandi, 2016) hemos formulado algunas hipótesis exploratorias sobre la forma en que los amaichas recrearon sus identidades y territorios en procesos históricos que moldearon la vida comunitaria desde finales del siglo XIX y, en particular, desde la década de 1990. La Reforma de la Constitución Nacional del año 1994 formalizó la preexistencia étnica y cultural de los pueblos originarios y configuró un escenario favorable para que puedan resignificar discursos, prácticas sociales y repertorios culturales de visibilización y afirmación identitaria, y de reconstrucción de su historicidad.

Ese proceso se inició en diciembre de 1973 cuando en Amaicha del Valle se efectuó el Primer Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes, que constituyó la primera visibilidad pública y colectiva del campesinado vallisto como pueblo originario. En la segunda mitad del siglo XIX con la formación del Estado Nación y la creación de un nuevo y único sujeto identitario reconocido, el ciudadano argentino, se había iniciado el proceso de invisibilización de identidades preexistentes y migrantes. Desde el Primer Parlamento, y sobre todo a partir de la etapa democrática iniciada en 1983, aumentaron los espacios y las políticas de reconocimiento de la diversidad cultural. El nuevo período democrático permitió visibilizar las formas mediante las cuales las identidades habían sido negadas, ocultadas o disimuladas. También facilitó que los comuneros comiencen a nominarse con identidades particulares, primero utilizando términos convencionales como indios, indígenas y pueblos originarios, y luego como amaichas.

Asimismo, en el año 1984, la Comunidad consiguió su personería jurídica como Asociación Civil. Una forma asociativa que permitió participar de políticas planificadas focalizadas destinados a población indígena, como el Programa Estudios Comparados Interdisciplinarios para la Región Andina (Proyecto ECIRA) entre fines de la década de los '80 y el decenio siguiente o el Proyecto de Desarrollo de Comunidades Indígenas (DCI), durante la década de los '90 y hasta principios del siglo XXI. La "Comunidad de Amaicha del Valle" sin personería jurídica, había sido desde el siglo XIX la organización invisibilizada de los amaichas frente a distintas formaciones estatales republicanas. A veces, para afrontar requerimientos estatales que permitieran el acceso legal a bienes y servicios, la

Comunidad mutaba de forma transitoria a cooperativa (años 1957 y 1970) y luego, en 1984, a “Asociación Civil Comunidad de Amaicha del Valle”.

Esta nueva forma organizativa provocó incidencias socio-institucionales, ya que durante todo el siglo XX (e incluso antes), el estatus de “comunero de la Comunidad de Amaicha del Valle” estaba ligado a la existencia de un tronco de relaciones parentales incluidas en registros orales y escritos (los Derechos de Comunidad) y contenidas en el “árbol genealógico”.⁵ Pero, cuando la Comunidad obtuvo su personería jurídica como Asociación Civil, pasaron a tener poder de decisión los “socios” de la organización, los cuales no debían estar registrados por filiación en el “árbol genealógico”. Además, no todas las familias de comuneros históricos fueron inscriptos como socios.

En el imaginario y en el discurso de los comuneros, la noción de Comunidad como entidad socio-étnica de cooperación, reciprocidad, ayuda mutua y cohesión, fue mutando a la idea de Comunidad como organización jurídica. Así, ser comunero de la nueva Comunidad (con fines de desarrollo rural), fue un requisito y una oportunidad para obtener asistencia técnica, capacitación y subsidios. También se incrementaron las disputas de facciones internas por el control de los recursos y las utilidades de los proyectos de las ONGs y de las políticas focalizadas de desarrollo, planificadas y ejecutadas por el Estado. Este faccionalismo comunitario de nuevo cuño (facciones del desarrollo), marcó y marca hasta el presente las disputas socio-territoriales en la Comunidad. Durante las décadas de 1980 y 1990 la facción oficialista promovió la creación de la Asociación Civil Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, y, luego, la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle debido al reconocimiento constitucional de la preexistencia de los pueblos originarios.

Para inicios del siglo XXI, las facciones opositoras comenzaron a recrear tanto discursos de desarrollos alternativos como discursos de alternativas al desarrollo, contenidos en epistemologías disidentes. En

5 El árbol genealógico de la Comunidad fue elaborado en el año 1947 como registro de socios comuneros y su parentela (ascendentes, descendientes y colaterales) que conformarían la primera cooperativa agropecuaria que formalizó transitoriamente a la Comunidad con forma asociativa.

este sentido, en julio de 2004 la Asamblea de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle logró destituir al cacique en funciones y nombró una Junta Normalizadora encargada de elaborar y proponer una nueva Constitución Política, la que fue aprobada en diciembre del mismo año. Además de modificaciones estratégicas (poder del cacique, espacios de gobierno, duración de los mandatos), se introdujeron objetivos directrices sobre el futuro de la Comunidad.

Si bien no se adoptaron explícitamente lo que más tarde se considerarían los principios del Buen Vivir, como proyecto político y comunitario, muchos de los objetivos contenían arreglos similares. Ello fue evidente, por ejemplo, en una serie de enunciados éticos como el “respeto a la Pachamama”, la búsqueda de autonomía, las prácticas sociales solidarias y de reciprocidad, el aprecio de los saberes locales, la participación de la mujer y los jóvenes en la vida política comunitaria, y el reparto justo y equitativo de los beneficios entre los comuneros. En todos esos discursos, la soberanía y la gestión de las tierras comunitarias era clave. En 2014, la Comunidad registró como propiedad comunal (Registro Nacional de Comunidades Indígenas, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) un territorio de 52.812 hectáreas, en virtud de la Ley Nacional N° 26.160 de “Relevamiento técnico-jurídico-catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las Comunidades Indígenas”. Más tarde, el Gobierno de la provincia de Tucumán le reconoció a la Comunidad la posesión del territorio.

En lo que sigue, se describe la ética del Buen vivir construida por los líderes actuales, al tiempo que se discuten sus posibilidades, intencionalidades y límites como modo de vida. Reflexiones vinculadas a la necesidad de entender que la construcción de la ética del Buen Vivir transcurre en un contexto socio-territorial atravesado por el desarrollo del capital, como el agronegocio vitivinícola y los negocios inmobiliarios, turísticos, culturales y patrimoniales. Por ello, se interpreta a las políticas del Buen Vivir, todavía, como relatos y prácticas sociales colectivas en construcción que, al tiempo que aprovechan las oportunidades del desarrollo, pueden dar lugar a posibilidades de decolonizar el conocimiento, los sentidos, las relaciones sociales y otros aspectos, e interpelar a la modernidad.

Territorio, prácticas sociales y Buen Vivir

La retracción de la agricultura campesina se da en escenarios de agricultura reestructurada que provocan mucha desigualdad, desplazamientos socio-productivos, socioculturales y emigración. Frente a esas territorializaciones y despojos del capital, la CIAV y otros pueblos originarios de los Valles Calchaquíes cercanos (Quilmes, Cerro Pintao, Ingamana) y de la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita, fundaron respuestas colectivas innovadoras, de resistencia y de disputa, aunque no siempre exitosas. Esas búsquedas de otras economías comunitarias posibles, junto a la implementación de prácticas sociales colectivas en transición, se nutrieron tanto de lecturas propias como de nuevas perspectivas académicas. Por ejemplo, las interpretaciones de la ecología de las productividades (De Sousa Santos, 2009), en relación con la valorización de los sistemas de producción locales.

La cosmovisión del Buen Vivir o “sumak kawsay” (quechua) y del Vivir Bien o “suma qamaña” (aymara), tiene su origen en relaciones y prácticas sociales andinas prehispánicas que otorgaban y otorgan centralidad a la Naturaleza, en el marco de los vínculos de los seres humanos entre sí y, entre éstos y los seres no humanos (Oviedo Friere, 2011; Huanacuni Mamani, 2010). Estas nociones, en tanto prácticas sociales, fueron adaptadas para su aplicación en sociedades plurales, diversas y urbanizadas a partir de la promulgación de las Constituciones de la República de Ecuador en 2008 (Acosta, 2013; Wray, 2009) y de Bolivia en 2009 (Prada Alcorrea, 2012). Esas experiencias, pensadas como transiciones políticas del capitalismo hacia otras formas de producción afirmadas en la economía del trabajo y no en la economía del capital, le dieron impulso a la ética y las prácticas del Buen Vivir, y a propuestas similares como la economía social y solidaria (Coraggio, 2011) y el post-desarrollo (Escobar, 2005).

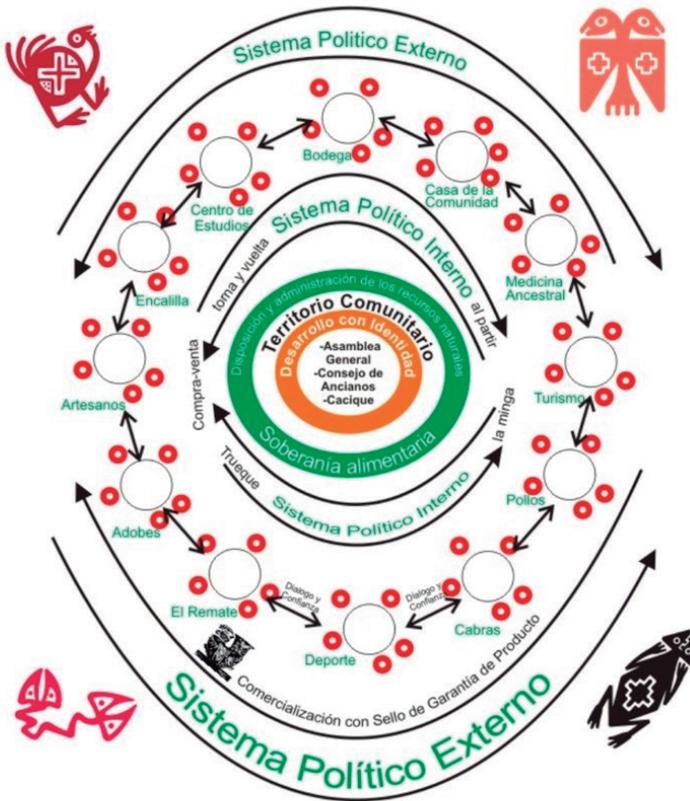
La bibliografía sobre el tema refleja un abanico de visiones epistemológicas debido a que, como perspectiva teórica y, más aún, como propuesta operativa, el Buen Vivir es una praxis en consolidación. Aun así, resaltan ciertos acuerdos respecto a la definición de bienestar, el rol de saberes indígenas y criollos, las nociones superadoras del antropocentrismo pro-

ductivista, las intenciones decoloniales y las posibilidades de constituirse como una alternativa al desarrollo. En varios países latinoamericanos hay consenso en que, las transiciones y los puntos de llegada concretos de las políticas del Buen Vivir en los territorios deben girar alrededor de: el acceso general de las personas a los bienes y servicios claves para vivir y reproducir la vida; el mejoramiento del bienestar colectivo; el desarrollo de experiencias de economía social y solidaria; la sustentabilidad ambiental pensada como respeto y reciprocidad entre la sociedad y la naturaleza; la preservación de los bienes comunes con acuerdos participativos; y la soberanía agroalimentaria (Acosta, 2013).

Las actuales autoridades de la CIAV difunden un concepto del Buen Vivir que cuestiona la racionalidad económica del bienestar hegemónico, individual, medible, monetario y material (Figura 1). Lo identifican y enlazan con “tradiciones comunitarias” que fomentaron una relación armónica con la Naturaleza/Madre Tierra (Pachamama) a partir de principios como la reciprocidad, la ayuda mutua y la cooperación. Dichos principios, reguladores históricos de intercambios y de accesos a bienes y servicios de cualquier tipo son revalorados, en contraste con los binomios clásicos de la economía de mercado como oferta/demanda, costo/beneficio y valor/renta.

Figura 1
Esquema síntesis del Buen Vivir de los Amaichas

EL BUEN VIVIR DE LOS AMAICHAS-SUMAK KAWSAY
GOBERNANZA DE LA COMUNIDAD INDÍGENA DE AMAICHA DEL VALLE



REFERENCIAS			
○	Unidad Productiva Comunitaria	●	Unidad productiva individual
↔	Relación de Diálogo y Confianza	🏷️	Sello Garantía de Producto Comunitario

UN CAMINO HACIA EL EQUILIBRIO CON LA PACHAMAMA

En los últimos años, los proyectos productivos comunitarios han impulsado y apreciado, de manera formal y discursiva, relaciones y prácticas

sociales vinculadas a los principios del Buen Vivir. De forma especial, aquellas conocidas como “mingas o torna vuelta”, que fueran aplicadas a distintas actividades productivas colaborativas como las segadas de granos, las carneadas de ganado, los arreos de burros, las yerras de ganado vacuno, las señaladas de cabras, ovejas y llamas, las hilaturas artesanales, las “dulceadas”, las “peloneadas” y el mantenimiento y la reparación de obras de riego. Asimismo, se realizan los saberes locales (medicina ancestral, taxonomías de flora y fauna) y la noción de Comunidad como entidad de cohesión social proveedora de identidad y como red local que facilita la construcción de economías alternativas.

Estas visiones suelen estar enmarcadas en propuestas políticas de indianidad, de espiritualidad y de armonía ambiental. Proposiciones que se reflejaron también en los productos con identidad originaria como los vinos de la bodega comunitaria, las artesanías, las rutas de turismo rural y cultural, y de otros alimentos diferenciados. Estas estrategias que operacionalizan el Buen Vivir están mejor resueltas por ahora como productos diferenciados que mejoran la competitividad de la producción, que como formas asociativas comunitarias. Esas capacidades y habilidades cuasi utilitarias de tornar operativo al Buen Vivir en un territorio globalizado, se vinculan a lo que llamamos “lógicas flexibles” de la CIAV. Innovaciones socio-productivas que explotan oportunidades creadas por el desarrollo hegemónico, las políticas públicas y las preferencias de consumo de ciertos grupos sociales urbanos. El Cacique actual de la Comunidad, lo expresa de esta forma:

Tenemos un proyecto que se llama ‘El Buen Vivir de los amaichas’. Se trata de vivir en equilibrio con la Madre Tierra. Hemos apostado a cuatro ejes con este proyecto colectivo: artesanías, turismo comunitario, vitivinicultura y recuperación de la seguridad y la soberanía alimentaria...Buscamos desarrollar una nueva economía en este mundo globalizado, sin que invadan nuestra cultura. Dejamos una puerta abierta a las nuevas tecnologías para crear fuentes de

trabajo genuinas y que nuestros jóvenes se queden en Amaicha, disfrutando de sus tierras y transmitiendo sus conocimientos a las futuras generaciones.⁶

En lo que sigue, se describen dos de esas prácticas y formas de hacer, que dan cuenta de cómo la Comunidad operó los principios del Buen Vivir, en un contexto de ruralidad globalizada en los Valles Calchaquíes del siglo XXI. El marco estructural que habilitó a sus autoridades y dirigentes a pensar, explicitar y actuar otros modos de vida fue el Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (Ley Nacional N° 26.160, que fue ejecutado entre los años 2009 y 2013 en la provincia de Tucumán. El Programa tenía como objetivo el “relevamiento técnico–jurídico y catastral del territorio que ocupan tradicionalmente las Comunidades Indígenas del país” y se implementaba a través de la contratación de un Equipo Técnico Operativo (ETO) que incluyó a representantes de las comunidades. La participación de los comuneros fue clave, pues al relevamiento físico del territorio comunitario agregaron el registro de la historicidad de las formas de organización, de las actividades productivas, los conflictos por la apropiación de la tierra y otros recursos, la valoración de los lugares en términos socio-productivos y simbólicos, así como las prácticas socio-territoriales que, a lo largo del tiempo, fueron reproduciendo y recreando los objetos, y las relaciones sociales del territorio y sus lugares.

La ejecución del relevamiento no estuvo exenta de conflictos (tipos y niveles de participación; disputas por la tierra frente a “propietarios”; etnocentrismo, indefiniciones jurídicas sobre la propiedad comunitaria). La meta era la confección y presentación de la carpeta técnica,⁷ exigida

6 Entrevista de la Radio Arinfo Play a Eduardo Nieva, Cacique de la CIAV, el 21/12/2015. Disponible en: http://www.arinfo.com.ar/notix/noticia/10030_cmo-vive-la-comunidad-indigena-amaicha-del-valle.htm

7 Los requisitos exigidos por el INAI para la presentación de la Carpeta técnica son: a) narrativa y croquis del territorio que en forma tradicional, actual y pública ocupa cada Comunidad, realizado por la propia comunidad y georreferenciado mediante Sistema de Información Geográfica (SIG); b) mensura y/o levantamiento territorial los territorios de la Comunidad inscriptos ante el organismo provincial competente; c) estudio de títulos del levantamiento territorial; d) resultados del cuestionario socio-comunitario; e) relevamiento de los aspectos socio-productivos y recursos naturales existentes en el territorio de la Comunidad; f) narración de la historia de los procesos que determinaron

por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, autoridad de aplicación de la ley. Concluida la política en el año 2014, la CIAV inscribió como propiedad comunitaria la totalidad de las tierras comunales (los campos, los bosques, las zonas altas, los lugares con recursos colectivos explotados históricamente –salinas, minerales y humedales–). También incluyó, aunque esas tierras están bajo dominio real, las superficies ocupadas por viviendas y fincas con mejoras y agua de riego en la Villa de Amaicha y Los Zazos. La Comunidad logró incorporar como espacios de vida no sólo aquellos definidos “con aptitud agropecuaria para”, sino también múltiples espacios simbólicos/sagrados y sus ceremonias.

Una buena parte de los resultados del relevamiento, planteado como futuro, se evidencian en la figura 1. Las potencias comunitarias esbozadas recrean trayectorias socio-organizativas previas, al igual que pensamiento político y acción colectiva situada y renovada. Tal es el caso de la Escuela de Gobernanza Indígena, cuya declaración de principios plantea:

ir en búsqueda del despliegue de las potencialidades de cada joven, cada mujer, cada hombre, cada anciano de las diferentes comunidades, para llevar adelante los ideales del sumak kawsay. Creemos que es una tarea urgente y necesaria, porque formarnos nos permitirá decidir cómo construir nuestros propios gobiernos...cómo participar políticamente, cómo construir nuestra economía, cómo relacionarnos con los otros y...cómo construir los vínculos de amor y respeto con nuestra Madre Tierra... (Cuadernillo N°1, 2015:4, citado por Vargas, 2019).

La Escuela fue creada en el año 2014 a través de un Convenio entre la CIAV y la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. La intención fue dictar en la Comunidad la Diplomatura en Gobernanza Indígena, en el marco de la adhesión de la Argentina al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Si bien se trataba de un programa de formación académica, fue adecuado a la estrategia política y al modelo

la situación territorial actual de la Comunidad; g) desarrollo de las estrategias jurídicas correspondientes a la condición dominial que ostente el territorio relevado; h) actas originales labradas durante la ejecución del Programa Provincial en cada Comunidad.

educativo sugerido por la Comunidad. Ello implicó una oferta de formación diferenciada, tanto como el planteo didáctico, la selección de docentes y de alumnos. Los docentes e instructores de la Diplomatura fueron incorporados desde una perspectiva identitaria. Se incluyó tanto a referentes indígenas idóneos como a intelectuales con trayectorias y conocimientos sobre los mundos de vida, las historias y las luchas de los pueblos originarios. Respecto a los alumnos, no hubo un perfil socio-educativo definido, puesto que se apostó a la pluralidad de formaciones, de edades, de géneros, de grados de instrucción formal alcanzados y de lugares rurales de origen/residencia.

La pedagogía crítica fue el modelo educativo adoptado, el cual se tradujo en el aula taller, la valorización de los saberes locales y la historicidad, la coproducción de secuencias didácticas con actores sociales del territorio, las giras crítico-educativas a territorios de pueblos originarios del Noroeste argentino, la creación y el fortalecimiento de liderazgos múltiples, y la participación en ceremonias y rituales. Los contenidos educativos básicos de la Diplomatura eran y son, de orden jurídico, político, simbólico, económico, social y espiritual, atravesados siempre por el conocimiento de los derechos sobre el territorio y sus seres. El abordaje de contenidos se efectúa desde enfoques epistémicos como el Buen Vivir, el Derecho Mayor y los derechos de la Pachamama, la economía social y solidaria, y la reciprocidad andina. Desde el año 2014 participaron de la Escuela cinco cohortes de diplomados, comuneros y no comuneros.

El paso por la Escuela les permitió a muchos estudiantes, conocer la legislación nacional e internacional de reconocimiento de los derechos indígenas, contrastarla con sus realidades y confrontarla con situaciones comunitarias conflictivas en los territorios. Aprendizajes que les fueron útiles, por ejemplo, para el ejercicio de la autonomía y el poder de decisión en disputas por el diseño y la ejecución de políticas de desarrollo. Asimismo, contenidos y prácticas educativas críticas les facilitaron develar relaciones de dominación que los involucran, así como producir sentido crítico frente a expresiones hegemónicas como la economía extractivista; la discriminación, la marginación y la invisibilización de identidades, y el despojo de los territorios indígenas. De igual modo, se destacaron en

la Diplomatura contenidos y procedimientos que buscaron fortalecer la producción de repertorios culturales, poniendo en valor la oralidad y sus prácticas de producción y de transmisión. En ese sentido, uno de los impactos claves de la cursada fue la oportunidad que les dio a los participantes, para reconstruir memorias históricas colectivas de sus comunidades y, pensar, los usos posibles del pasado. De igual forma, se destacó el aprendizaje y el trabajo crítico sobre sus genealogías, lo que acentuó la autopercepción y el auto-reconocimiento como sujetos indígenas (Vargas, 2019).

Finalmente, la otra instancia comunitaria que se aborda respecto a los principios del Buen Vivir de los Amaichas es la Bodega Comunitaria (inaugurada el 1 de agosto de 2016). Hasta el presente es el único emprendimiento vitivinícola del país gestionado por una comunidad originaria. La Bodega recibe la producción de pequeños viñateros de la Comunidad, produce y comercializa vinos finos con identidad/calidad sociocultural en forma colectiva. Su presencia produjo algunos efectos sobre la economía local, como: la revalorización de producción vinífera; la promoción del turismo rural; el incremento de las oportunidades de empleo; el fortalecimiento identitario; y, la patrimonialización de algunos recursos comunitarios.

Se aclara que se trata de una “bodega boutique”, tecnológicamente idéntica a las bodegas que en los Valles Calchaquíes impulsaron el agonegocio vitivinícola y que, al igual que estas, participa de la valorización territorial de lugares y las producciones. La Bodega Comunitaria de los Amaichas es parte de la nueva atractividad de los terruños, de la Ruta del Vino, del creciente flujo turístico fomentado por el desarrollo del capital y las políticas estatales. Más allá del escenario, la Comunidad intenta aprovechar de forma estratégica el espacio de ruralidad globalizada a partir de la indicación cultural de los vinos, devenidos de prácticas de la economía social comunitaria. Una materialidad alimenticia con identidad indígena que intenta disputar tanto el espacio comercial local de vinos de la economía capitalista, como las definiciones de ruralidad, de territorialidad y genuinidad cultural. El vino varietal y las visitas a la bodega son entramadas, por una parte, con los festivales y otros eventos colectivamente producidos, por y para los comuneros y los turistas (la Fiesta Nacional de

la Pachamama; el Festival del Vino Patero y la Mistela; el Festival del Pan Casero; el Encuentro de Tejedoras; las Jornadas Ñaupá Amaicha, etc.).

Por otra parte, la estrategia vitivinícola del Buen Vivir de los Amaichas también fue entramada por las autoridades y las colaboraciones técnicas gubernamentales con otros emprendimientos socio-productivos solidarios como: la producción de adobes; la producción agrícola con riego presurizado (nogales, alfalfa, vid, frutales, especias, quinoa, horticolas); la producción cabritera; los emprendimientos de turismo rural comunitario familiares; y, la producción artesanal (tejidos, cerámicas, dulces, vinos y confituras). Una red de actividades y de comuneros vinculados, con el fin de mejorar la competitividad sistémica, los ingresos de los hogares campesino/indígena y la oferta de alimentos soberanos para dentro y fuera del territorio.

Reflexiones finales

Lo que intentamos reflejar de forma exploratoria en este artículo, es la profundidad temporal de la diversidad de experiencias y espacios alternativos, pensados y vividos por la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle desde el período colonial. Todo ello con el fin de reproducir repertorios culturales y mundos de vida y, al mismo tiempo, cumplimentar demandas de distintas formaciones estatales. Esos espacios alterativos (Prada Alcoreza, 2012) son transiciones sociales, económicas, políticas, ambientales y territoriales que se alejaron de los modelos de acumulación del capital dominante (mercantil primero, capitalista luego) a través de la creación de una multiplicidad de formas comunitarias y familiares de reproducir la vida y los territorios, al menos en los entornos locales inmediatos.

El último de esos espacios alternativos, aunque más deliberado y compartido con otras comunidades, movimientos sociales y colectivos de pensamiento, es la ética del Buen Vivir. Sostenemos que es un intento mejor intencionado, imaginado y actuado, de otras transiciones posibles, pero con contradicciones no resueltas aún. Muchas de las respuestas comunitarias, dentro de la ruralidad globalizada, se basan en productos

culturales particulares convertidos por la dinámica socioeconómica en industria cultural local, para sí y para “los otros”.

Afirmamos que, pese a los logros en tanto iniciativas de protección ambiental y de creación de emprendimientos socio-productivos, la propuesta del Buen Vivir de los amaichas podría aprovechar los repertorios culturales comunitarios o la política cultural construida, en otras prácticas socio-territoriales. En particular, aludimos a aquellas potencias comunitarias que disputaron y disputan la apropiación material, simbólica, comunicativa e identitaria del territorio y su definición. Prácticas de territorialización o reterritorialización sucedidas y en suceso, en un campo de poder y de conocimiento, de disputa material y simbólica por demás estratégico: el control ininterrumpido del territorio comunitario.

Bibliografía

- ACOSTA, Alberto (2013). *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- CORAGGIO José Luis (2011). *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Ediciones Abya-Yala – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- CRUZ, Rodolfo y Jorge Morandi (2016). “Disputas por la enunciación de los territorios y las identidades en la Comuna Rural/Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (Provincia de Tucumán)”. En *Alternativa, Revista de Estudios Rurales*, Vol. III núm. 5. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados – Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- GUDYNAS, Eduardo y Alberto Acosta (2011). “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*, núm. 53. Maracaibo: Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos - Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia.
- ESCOBAR, Arturo (2005). “El post-desarrollo como concepto y práctica social”. En Daniel Mato (Coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

- GODFRID Julieta y Gustavo González (2014). “La doble pertenencia institucional en Amaicha del Valle: tensiones en torno a la representación política”. En *Breves Contribuciones del IEG*, núm. 25. Instituto de Estudios Geográficos – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán. (Consultado el 25 de junio de 2015). Disponible en <http://ojs.filo.unt.edu.ar/index.php/bcieg/article/view/110>
- HUANACUNI MAMANI, Fernando (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- ISLA, Alejandro (2002). *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.
- MORANDI, Jorge y Rodolfo Cruz (2015). “Transformaciones territoriales y demográficas en áreas irrigadas de los Valles Calchaquíes”. Buenos Aires: Asociación de Estudios de Población en Argentina. Disponible en: <http://www.redaepa.org.ar/>
- OVIDO FRIERE, Atawallpa (2011). *Qué es el Sumakawsay. Más allá del capitalismo y el socialismo. Camino alter-nativo al desarrollo. Una propuesta para los “indignados” y demás desencantados de todo el mundo*. Quito: Sumak Editores.
- PRADA ALCOREZA, Raúl (2012). *La guerra de la madre tierra*. La Paz: Horizontes nómadas. Dinámicas moleculares.
- RODRÍGUEZ, Lorena (2008). *Después de las desnaturalizaciones. Transformaciones socio-económicas y étnicas al sur del valle Calchaquí. Santa María, fines siglo XVII-fines del XVIII*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- (2009). “Los usos del sistema judicial, la retórica y la violencia en torno a un reclamo sobre tierras comunales. Amaicha del Valle siglo XIX”. En *Runa*, Vol. 30, núm. 2. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2010). “Informar si el padrón que rige se conocen dos pueblos de Amaicha. Reestructuraciones socio-étnicas y disputas por tierras entre la colonia y la república”. En *Memoria Americana*, Vol.18 num. 2. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- SOSA, Jorge (2015). *Amaycha, la identidad persistente. Procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización de una comunidad tricentenaria (siglos XVII-XX)*. (Tesis de Doctorado). Buenos Aires: FILODIGITAL. (Consultado el 4 de abril de 2016). Disponible en <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2958>

- SOSA, Jorge y Diana Lenton (2009). “Oralidad, territorialidad y etnogénesis de un pueblo originario: la Cédula Real de Amaycha del Valle”. En Bárbara Manasse y Patricia Arenas (Comps.), *Arqueología, tierras y territorios: conflictos e intereses*. Santiago del Estero: Lucrecia.
- VALIENTE, Silvia (2013). “Santa María y Bajo de la Alumbreira: multivocalidades, multi territorialidades y representaciones en tensión”. En *Cardinalis*, Año I, núm. 1. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- VARGAS, Evelina (2019). *La identidad cultural en movimiento: Escuela de Gobernanza Indígena de Amaicha del Valle, Tucumán (2014-2019)*. (Tesis de Maestría). Argentina: Universidad Nacional de San Martín.
- WRAY, Norman (2009). “Los retos del régimen de desarrollo: el Buen Vivir en la Constitución”. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comps.), *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.