SUMARIO

ARTÍCULOS

Recreando un mundo perdido. Los pueblos de indios del valle de Famatina a través de la visita de 1667 (La Rioja, gobernación de Tucumán). ROXANA BOIXADÓS 3

Características de la vivienda mendocina en la primera mitad del siglo XX. JUAN MANUEL CERDÁ 33

El proteccionismo en retirada. Las dificultades del Centro Azucarero Argentino (1912-1923). MARÍA LENIS 71

Inmigración europea y modelos familiares: la legitimidad de los nacimientos y la sexualidad fuera del matrimonio en la población francesa de Tandil (Buenos Aires), 1850-1914. HERNÁN OTERO 105

Políticas misionales anglicanas en el Chaco Centro-Occidental a principios de siglo XX: entre comunidades e identidades diversas. PATRICIA TORRES FERNÁNDEZ 139

Hábitat y condiciones de vida en la Argentina. GUILLERMO A. VELÁZQUEZ 177

RESEÑAS

Memoria del Foro: ¿a dónde vamos? Progreso en las diferentes culturas. RAFAEL ARCHONDO. Por ALFREDO BOLSI 227

Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara. TRISTAN PLATT, THÉRÈSE BOUYSSE-CASSAGNE, OLIVIA HARRIS Por ISABELLE COMBÈS 230

Los sindicatos azucareros en los orígenes del peronismo tucumano. GUSTAVO RUBINSTEIN. Por IVANA HIRSCHEGGER 233

Jujuy en la Historia. De la colonia al siglo XX. ANA TERUEL, MARCELO LAGOS. Por MARÍA PAULA PAROLO 239

Historia de la destrucción de una provincia. Tucumán 1966. ROBERTO PUCCI. Por ADRIÁN ZARRILLI 241

POSGRADO 249

POBLACIÓN Y SOCIEDAD Nº 14/15, 2007/2008, pp. 3-31.

RECREANDO UN MUNDO PERDIDO. LOS PUEBLOS DE INDIOS DEL VALLE DE FAMATINA A TRAVÉS DE LA VISITA DE 1667 (LA RIOJA, GOBERNACIÓN DE TUCUMÁN)[1]

Roxana Boixadós*

INTRODUCCIÓN

Tanto las sociedades nativas prehispánicas del Noroeste argentino como el proceso de conquista y colonización que culminó con su integración a los dominios de la gobernación del Tucumán, continúan siendo temas de interés para investigadores y especialistas. Y es que, aunque contamos con avances sólidos producidos desde la etnohistoria y la historia colonial en relación a ciertas problemáticas locales o regionales, la escasez de fuentes para algunas jurisdicciones mantiene en la

[1] Una versión preliminar en formato de ponencia fue presentada al VI Congreso Internacional de Etnohistoria (Buenos Aires, 2005). Agradecemos a Pablo Sendón la valiosa lectura crítica del texto.

* Universidad Nacional de Quilmes. CONICET. Universidad de Buenos Aires.

Recibido: 19/04/2007. Aprobado: 10/11/2007

opacidad aspectos centrales de los procesos de transformación –mucho más complejos y diversos– que tuvieron a los grupos nativos por protagonistas. Sabemos más sobre las rebeliones indígenas y las resistencias que algunos grupos ensayaron bien entrado el siglo XVII para intentar frenar el inminente avance español, pero conocemos con mucho menos detalle las diversas modalidades de adaptación de los nativos al régimen colonial, su impacto sobre la economía doméstica, la organización familiar y los cambios que se operaron en las relaciones de los grupos con sus autoridades étnicas.[2] Y estamos aún lejos de conocer a las culturas nativas, de acceder a los saberes que sustentaban prácticas, principios y costumbres, aspectos que en conjunto fueron progresivamente desdibujados a lo largo de un desparejo proceso de mestizaje sociocultural.

Hace ya algunos años que tomando al Tucumán colonial como unidad de análisis, Ana María Lorandi empleó el concepto de desestructuración para describir a grandes rasgos el resultado del proceso de conquista y colonización sobre las poblaciones nativas.[3] Más agudo en los grupos que primero fueron conquistados, menos ostensible en aquellos que lograron conservar cierta autonomía hasta la segunda mitad del siglo XVII, el modelo dejaba poco espacio para entrever matices, transformaciones en pequeña escala y para evaluar etapas de inflexión durante las cuales ciertos grupos recuperaron espacios colectivos de acción desde donde implementar estrategias de adaptación o de supervivencia,

[2] Para este tema contamos con los aportes iniciales de Montes, Aníbal: "El gran alzamiento diaguita (1630-1643). *Revista del Instituto de Antropología,* 1959, I:81-159, Rosario. FFyL. UNL; y Fernández de Schorr, Adela: *El segundo levantamiento Calchaquí*. Tucumán, FFyL, UNT, 1968. Más recientemente, trabajos de Lorandi, A.M: "La resistencia y rebeliones de los diaguito-calchaquí en los siglos XVI y XVII". *Cuadernos de Historia,* 1988, 8:99-124, Santiago de Chile, FFHyE, Universidad de Chile, y *De quimeras, rebeliones y utopías. La gesta del inca Pedro Bohorques.* Lima. PUC, 1997. Trabajos que relevan aspectos regionales o locales del gran alzamiento son los de Schaposchnik, Ana: "Los diaguitas rebeldes de Catamarca durante el gran alzamiento" y Boixadós, Roxana: "Indios rebeldes-indios leales. El pueblo de Famatina en la sociedad colonial (La Rioja, siglo XVII)". Ambos en Lorandi, A.M. (comp): *El Tucumán colonial y Charcas*. FFyL. UBA, 1997, tomo I, pp.309-339 y 341-367, respectivamente.

[3] Lorandi, A. M. "El servicio personal agente de desestructuración en el Tucumán colonial". *Revista Andina,* 6 (1). CBLC. Cusco, 1988.

e incluso aprovecharon los intersticios de la sociedad colonial en beneficio propio. Estos importantes aspectos del proceso global de cambio han sido relevados en recientes investigaciones, en particular aquellas que al abordar estudios de caso permiten iluminar facetas sólo visibles a corta escala. Sin descartar la validez del modelo de desestructuración en términos amplios y en particular para ciertas regiones y grupos –algunos de los cuales efectivamente "desaparecieron" como resultado del fuerte impacto de la conquista–, estos estudios muestran que los cambios no se desarrollaron de manera unilineal y que tampoco los ritmos fueron iguales en todos los casos.[4]

Dentro de este contexto, nuestro trabajo propone un doble desplazamiento: en el espacio, hacia la jurisdicción de La Rioja colonial, más precisamente hacia el valle de Famatina; en el tiempo, al año 1667, cuando el juez visitador general Pedro Nicolás de Brizuela llevó adelante por orden del gobernador Alonso de Mercado y Villacorta una visita a los naturales de las jurisdicciones de Londres y La Rioja[5]. Se trató de un evento importante ya que desde 1643 –año en que finalizó la gran rebelión diaguita– no se realizaba una visita general.[6] Esto implica que du-

[4] Las limitaciones al modelo de desestructuración aparecen ya en la compilación de Ana María Lorandi: *El Tucumán colonial y Charcas…* (citado), tanto en la introducción de la autora como en algunos de los artículos que allí se incluyen. En esta línea se inscriben también los trabajos de Cruz, Rodolfo: "La 'construcción' de identidades étnicas en el Tucumán colonial: los amaichas y los tafíes en el debate sobre su 'verdadera' estructuración étnica". *Relaciones,* 18. Sociedad Argentina de Antropología. Buenos Aires, 1992; López de Albornoz, Cristina & Ana María Bascary: "Pueblos de Indios de Colalao y Tolombón: Identidad colectiva y articulación étnica y social (siglos XVII-XIX)". *Humanitas,* n° 27. Facultad de Filosofía y Letras. UNT. Tucumán, 1998; Noly, Estela: "Indios ladinos del Tucumán colonial: los carpinteros de Marapa". *Andes. Antropología e Historia,* 11. CEPIHA. Universidad Nacional de Salta. Salta, 2002; Farberman, Judith y Raquel Gil Montero (comps.) *Los pueblos de indios del Tucumán colonial: pervivencia y desestructuración.* UNJu/UNQ. Buenos Aires, 2002; Farberman, Judith & Roxana Boixadós: "Sociedades indígenas y encomienda en el Tucumán a fines del siglo XVII: un análisis comparado de la Visita de Luján de Vargas". *Revista de Indias,* vol LXVI, nº238, CSIC, Madrid, 2006; Castro Olañeta, Isabel: *Transformaciones y continuidades de sociedades indígenas en el sistema colonial. El pueblo de indios de Quilino a principios del siglo XVII.* Alción, Córdoba, 2006; Zanolli, Carlos: *Tierra, encomienda e identidad. Omaguaca 1540-1638.*Buenos Aires, SAI, 2005, entre otros.

[5] Archivo Histórico de Córdoba, escribanía 2, legajo 2, exp. 8 y legajo 5, exp. 14.

[6] Esta fuente no ha sido hallada.

rante más de veinte años las autoridades coloniales no habían monitoreado el funcionamiento del régimen de encomienda ni ejercido control sobre los feudatarios que sabemos no se caracterizaban por respetar las ordenanzas. De aquí que la visita de 1667 fuera ordenada para "desagraviar" a los naturales; el gobernador Mercado se proponía verificar el cumplimiento de la normativa alfariana, en particular respecto del servicio personal y la tributación. Se sumaba a esto la específica situación de los desnaturalizados recientes del valle Calchaquí encuadrados bajo un régimen de encomienda particular, que los asimilaba a los antiguos yanaconas.[7]

Brizuela, el juez elegido para llevar adelante esta comisión, era un buen conocedor del mundo que iba a interpelar; ya había desempeñado este oficio en 1643, además de que como vecino y encomendero de La Rioja había participado en las campañas de pacificación durante la rebelión de 1630-43, y en la última resistencia calchaquí (1658-1663), bajo el mando del gobernador Mercado y Villacorta. También el Protector general de los Naturales, Francisco Bernardo Picón, era un hombre experimentado; su actuación en varios pleitos lo muestra como un avezado conocedor del derecho indígena además de que al hablar la lengua general del Cuzco y el kakano (idioma de los diaguitas), resultaba un intérprete eficaz.

A partir del mes de julio de 1667, juez, protector, testigos y asistentes, se desplazaron por toda la geografía de las jurisdicciones de Londres y La Rioja; asistieron en los pueblos, tomaron declaración a caciques y tributarios (incluso a las mujeres), indagaron sobre diversas materias, asentaron quejas y obligaron a los encomenderos a saldar las deudas en su presencia. En este sentido, y a diferencia de la visita que

[7] *Cf.* Gastón Doucet: "Revivificación del yanaconazgo en el Tucumán en la segunda mitad del siglo XVII. Mercedes de familias de indios calchaquíes y chaqueños otorgados por el gobernador don Alomo de Mercado y Villacorta y Don Josep de Garro. (manuscrito inédito, s/f); "La encomienda de servicio personal en el Tucumán, bajo el régimen legal: comentarios a las Ordenanzas de Gonzalo de Abreu". Levaggi, A. (ed). *El aborigen y el derecho en el pasado y el presente.* Buenos Aires, Universidad del Museo Social Argentino, 1990; Palomeque, Silvia: "El mundo indígena siglos XVI-XVIII". Tandeter, Enrique (dir.), *La sociedad colonial*, tomo II de la *Nueva Historia Argentina*. Sudamericana. Buenos Aires, 2002.

realizara el oidor de Charcas Antonio Martínez Luján de Vargas (1693-94) –quien sólo tomó declaraciones a los indígenas presentados en la ciudad de La Rioja– la visita de 1667 transfiere al papel la información levantada in situ, a través de testigos presenciales. Si bien es obvio que buena parte de la vida social en las comunidades y pueblos de reducción se desarrollaba fuera de la mirada del juez visitador, la observación directa permite al menos darnos una idea de esa realidad cambiante, captada en el momento de la visita.

Finalmente, consideremos la excepcionalidad del contexto histórico para los grupos indígenas supervivientes de la conquista, de las rebeliones y de los procesos de desnaturalizaciones. La visita constituye una especie de instantánea de un momento crucial en el que las guerras ya habían terminado y la población estaba –de manera casi definitiva– asentada en reducciones o pueblos de indios siguiendo la legislación alfariana. La fuente registra indicios que remiten a un pasado cercano a 1667, pistas para comprender la dinámica de transformación por la que los pueblos del valle estaban atravesando y sobre los cambios por venir. Del conjunto de temas que ofrece la visita, elegimos problematizar sólo algunas cuestiones: el acceso de los pueblos de indios a la tierra, los cambios en las autoridades étnicas y en el sistema nominativo, todos ellos indicadores visibles de un proceso de cambio más intenso que pretendemos seguir estudiando.

Esta aproximación inicial a la visita de 1667 a los pueblos y reducciones del valle de Famatina, se apoya en investigaciones previas sobre temas relacionados con la sociedad nativa de la jurisdicción de La Rioja bajo el régimen colonial. Estos estudios generales, así como documentación local anterior y posterior a 1667 nos servirán para dar sentido a los datos construidos a partir de esta fuente.

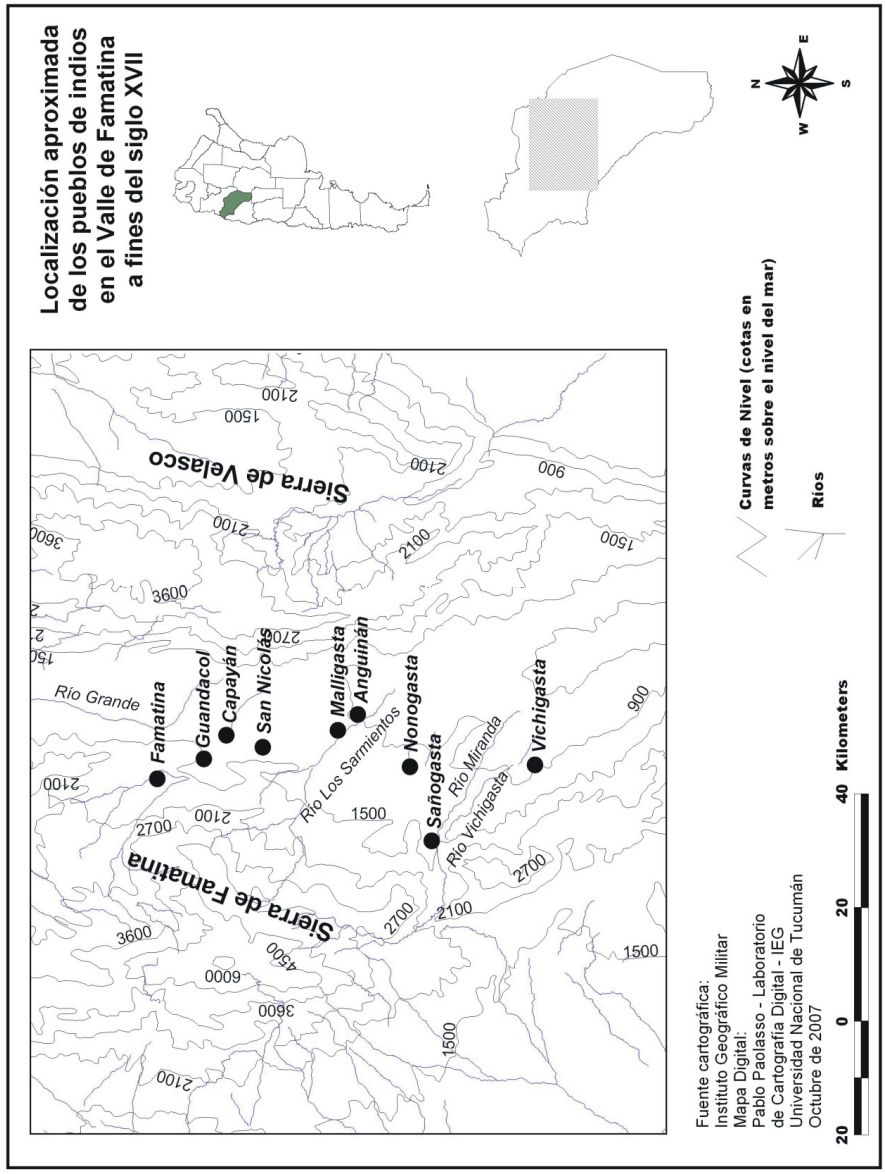
EL VALLE DE FAMATINA: TERRITORIALIDAD Y PUEBLOS DE INDIOS

Famatina es el nombre de la cadena montañosa que surca de norte a sur buena parte de la provincia de La Rioja y que en su interior contie-

ne vetas de minerales valiosos, principalmente de plata. La existencia de un "cerro rico" de gran altura –el Nevado de Famatina– se difundió entre los primeros conquistadores que exploraron la zona, pero fue el gobernador Juan Ramírez de Velasco quien en 1591 fundó una ciudad con vistas a crear un centro minero en la gobernación del Tucumán. Según las cartas que le envió al rey, la ciudad de Todos Santos de la Nueva Rioja prometía rivalizar con la próspera Potosí, generando riquezas y atrayendo población. Pero aunque esta proyección no se convirtió en realidad, es innegable que las historias de La Rioja y de Famatina están indisolublemente ligadas.[8]

En efecto, apenas fundada la ciudad una expedición de reconocimiento y conquista partió hacia el valle de Famatina, distante unas sesenta leguas; una patena de plata tomada de los nativos fue suficiente para que los españoles alimentaran sueños de riqueza. Los nativos del valle –grupos diaguitas, agricultores medios que habían conocido la expansión incaica– les dieron una recepción poco amigable, pero poco después acordaron prestaciones de servicios para los flamantes encomenderos. No es casual que los principales pueblos de indios del valle, entre ellos el de Famatina, integraran la encomienda que el gobernador Ramírez de Velasco se asignara para sí y sus sucesores. Así, a principios del siglo XVII las fuentes que mencionan el *valle de Famatina*, el *cerro de Famatina*, y el *pueblo y encomienda de Famatina* también informan sobre la entrada ordenada por el gobernador Mercado de Peñaloza para reprimir un levantamiento de los nativos. Éstos, que al inicio de las relaciones blanco–indias parecían sumisos, dieron aquí muestras de una resistencia a la dominación que se iría afianzando a medida que las demandas de los españoles aumentaban.

[8] *Cf.* Levillier, Roberto: *Gobernación del Tucumán. Papeles de Gobernadores en el siglo XVII.* 2 Tomos. Documentos del Archivo de Indias. Madrid, 1920; Luna, Félix: "Planes para La Rioja colonial", *Temas de historia colonial de La Rioja*, La Rioja, Nexos, 2004, pp. 65-114; Carrizo, Alfonso: *Cancionero popular de La Rioja,* Tucumán, UNT, 1940 (volumen 1); Bazán, Armando: *Historia de La Rioja,* Buenos Aires, Plus Ultra, 1979.


Localización aproximada de los pueblos de indios en el Valle de Famatina a fines del siglo XVII
Sierra de Velasco
Sierra de Famatina
Río Grande
Río Los Sarmientos
Río Miranda
Río Vichigasta
Famatina
Guandacol
Capayán
San Nicolás
Malligasta
Anguinán
Nonogasta
Sañogasta
Vichigasta
Curvas de Nivel (cotas en metros sobre el nivel del mar)
Rios
N
S
E
W
Fuente cartográfica:
Instituto Geográfico Militar
Mapa Digital:
Pablo Paolasso - Laboratorio de Cartografía Digital - IEG
Universidad Nacional de Tucumán
Octubre de 2007
20 0 20 40 Kilometers

Hacia 1629, una rebelión consistente y bien organizada involucró a la mayoría de los grupos y parcialidades de filiación diaguita en el Tucumán colonial. En ella participaron tanto grupos efectivamente conquistados como aquellos que, como los del valle Calchaquí, aún se mantenían autónomos recibiendo las presiones del avance español sobre sus territorios. Durante la primera fase de la llamada gran rebelión diaguita –que se extendió hasta 1643– el valle de Famatina fue escenario de campañas punitivas, tala de sembradíos y de la instalación de un fuerte. Nada cuesta imaginar las consecuencias de estos sucesos sobre la población nativa; la baja demográfica se vio agravada por secuencias de sequía, hambruna y peste, episodios que fueron registrados por los jesuitas.[9] En 1634, los famatinas –líderes de la confederación de grupos de su zona– ofrecieron la paz a los españoles; el pacto los obligaba a cumplir el rol de "indios amigos" a cambio de conservar su localización y –buena parte de– su territorio.[10] Otros grupos de la jurisdicción soportaron consecuencias aún más graves debido a una mayor resistencia y en conjunto quedaron controlados alrededor de 1635. Hacia 1658, los caciques de estos pueblos mostraron poco interés en secundar al falso inca Pedro Bohórquez y delataron a los españoles su quimérico plan.[11]

De este modo, en poco más de sesenta años, la población y las formas de ocupación del espacio en el valle de Famatina se habían modificado de manera notable. La gran rebelión había ocasionado no sólo una baja demográfica importante –con la consecuente pérdida del control de los nativos sobre ciertos territorios– sino que activó la política colonial de desnaturalizaciones o traslados de grupos vencidos. El fin de la rebelión propició la instrumentación del viejo proyecto alfariano: la reducción de la mermada población nativa en pueblos que contaban con tierras propias y en las que, bajo la supervisión de los caciques y alcaldes podrían recrear la vida comunitaria. Esta política haría posible un

[9] *Cf. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1632-1634.* Introducción y notas de E. Maeder. Buenos Aires. Academia Nacional de la Historia. 1990.

[10] *Cf.* Boixadós, Roxana: "Indios rebeldes…", citado, 1997.

[11] *Cf.* Lorandi, Ana María: *De quimeras…*, ya citado.

mejor aprovechamiento de la mano de obra indígena, sustituyendo el servicio personal por la tributación tasada, y facilitaría la doctrina.[12]

La instalación de los grupos vencidos en el valle de Famatina se llevó a cabo en dos etapas. La primera, entre 1635 y 1643, consistió en el asentamiento de grupos o parcialidades provenientes del valle de Capayán Guandacol –oeste del valle de Famatina– y del oeste catamarqueño (del antiguo distrito de Belén y de Andalgalá). La segunda, entre 1659 y 1666, trajo al valle familias de yocaviles desnaturalizados del valle Calchaquí. Estas etapas señalan instancias del repoblamiento parcial del valle, en el que sólo dos pueblos, Famatina y Anguinán, conservaron su localización originaria. Cerca de este último se estableció la sede del curato desde donde se impartía la doctrina. En conjunto, las nuevas reducciones de Malligasta, Abaucán, Capayán y Vichigasta fueron situadas en territorios antes ocupados por otros grupos, en parajes que contaban con agua de riego y tierras suficientes para sustentar a la población.

Los nuevos pueblos o reducciones eran de carácter multiétnico; varias parcialidades, segmentos (tercios o cuartos) de parcialidades e incluso familias se hallaban reunidas bajo el común denominador de la pertenencia a una misma encomienda. Tanto de la visita como de otras fuentes se colige la activa participación que tuvieron los encomenderos en el traslado de sus respectivos "feudos" y también en la toma de decisión respecto de dónde ubicarlos. No parece casual que poco antes de recibir la encomienda de nonogasta, sañoyacampis y anexos (que comprendía además a segudes, antapas, pocles, malligastas y canchigastas) el general Gabriel Sarmiento de Vega solicitara –y obtuviera en merced– las "sobras" del pueblo de Malligasta, donde sólo residían dos indios tributarios (1643). Poco después encontramos que estas tierras se habían convertido en una hacienda que lindaba con el pueblo de indios de Malligasta, donde fueron reducidos los indios de su encomienda. En el caso de la encomienda de batungasta, fiambalá y ampata –originarios del oeste catamarqueño– y dado que al parecer no encontraban un sitio

[12] Boixadós, Roxana: "Los pueblos de indios de La Rioja colonial. Tierra, trabajo y tributo". Farberman, Judith & Gil Montero, Raquel (comps.) *Los pueblos de indios...*, citado, 2002.

adecuado para establecer a los nativos, el encomendero don Gregorio de Luna y Cárdenas se vio obligado a comprar las tierras de San Buenaventura de Vichigasta –próximas al pueblo homónimo, ya deshabitado– para situarlos.

La visita de 1667 provee algunos datos respecto de las consecuencias de esta política de reasentamientos. Los capayanes pidieron al protector que los trasladaran a otras tierras puesto que donde estaban *no tenían comodidad* (es probable que la solicitud se debiera a que el encomendero de Famatina había obtenido una merced de tierras en sus proximidades). Pero los famatinas reclamaron que esas tierras eran suyas *desde antiguo* –podían probarlo con testimonios de españoles e indios– precisando que los capayanes sembraban *regando con el agua que baja a Malligasta* en tanto que ellos lo hacían con *el agua que baja a Famatina*. El traslado que los capayanes pretendían obligaba a ambos grupos a compartir las aguas del mismo río y perjudicaba a los famatinas ya que, por su ubicación, recibirían las aguas después que los capayanes. Aunque la controversia entre estos dos grupos no se resuelve en la visita, queda claro que los famatinas al mantener su localización original, aún conservaban derechos sobre territorios dispersos que antiguamente les pertenecían y que sus dominios no se reducían a unas leguas en torno al pueblo.

La situación en Anguinán era en cambio, muy diferente. En la visita consta que *años atrás* el pueblo contaba con unos sesenta tributarios, pero en 1667 sólo quedaba un grupo de mujeres y sus hijos. Las tierras originarias de los anguinán habían sido ocupadas hacia 1632 por unas familias del grupo de vinchinas y luego, por la numerosa encomienda compuesta por abaucanes, cabuiles y sungines. Las mujeres de Anguinán se quejaron durante la visita que el administrador de su encomienda había ubicado unas familias de calchaquíes en sus tierras y otros indios *mingados* (contratados para realizar ciertas tareas) y que no les repartían nada de lo que cosechaban. El administrador reconoció que utilizaba las tierras del pueblo de indios en su beneficio y fue obligado a darles compensación.

Por otro lado, la visita advierte que hacia 1667 el avance de españoles y criollos sobre la territorialidad indígena en el valle de Famatina era

significativo. El proceso de despoblación liberó tierras que tanto los encomenderos como otros vecinos comenzaron a obtener por merced o por simple vía de instalación. El protector de naturales pidió al juez visitador que ordenara *lanzar* de las tierras de indios a los criollos allí asentados, como asimismo la evacuación inmediata de ganado que estropeaba las sementeras de los naturales. Las averiguaciones del protector permitieron determinar que los dueños del ganado eran el cura de naturales, el padre Juan Gerión de Guzmán, y el encomendero. De este modo, el valle de Famatina comenzaba a perfilarse como un espacio de ocupación mixta –indígenas originarios, desnaturalizados y e hispanocriollos–, un mosaico que sabemos hacia fines del siglo XVII y comienzos del siguiente se va a transformar a favor de estos últimos. Encomenderos, vecinos y pobladores pedían tierras en merced argumentando que los pueblos estaban casi deshabitados; el procedimiento más común era solicitar las *sobras* de un pueblo, dejándoles a los indígenas las suficientes para su sustento.

Conocer las entidades demográficas aproximadas de los pueblos del valle en el momento de la visita puede darnos una idea sobre su pulso vital y sobre las posibilidades de mantener una vida comunitaria a futuro. Comencemos por el caso más dramático, el pueblo de Anguinán, que apenas registraba la presencia de un grupo de mujeres –solteras y viudas, algunas con hijos, computadas como 23 almas– y ningún hombre. El visitador se vio obligado a interrogar a una *india ladina*, quien pudo dar cuenta de algunos tributarios ausentes y de otros *que se han muerto*. El panorama desolador se completa con la ausencia del propio cacique, quien se encontraba en La Rioja *en servicio de su encomendero*. Anguinán ejemplifica de manera elocuente los drásticos efectos de la conquista y la desestructuración; antiguamente fue un pueblo importante que junto a Famatina y otros integraban la encomienda del gobernador Ramírez de Velasco. Su nombre se conservó gracias a que allí se instaló la sede del curato y con el tiempo, los desnaturalizados que poblaron las tierras de Anguinán fueron reconocidos con este nombre, perdiéndose los originarios.

Para abaucán y famatina fue posible reunir alguna información previa a 1667, útil para contextualizar los datos sobre la población que la visita

contiene. En el caso de abaucán, la visita registra 42 indios de tasa (sólo 17 están presentes, el resto figura como ausente), 5 reservados y 174 almas. El descenso marcado de población se comprueba comparando estos datos con los del padrón de 1627; dos años antes de desatarse la rebelión y cuando aún se encontraban residiendo en sus tierras originarias, la misma encomienda contaba con 80 tributarios.[13] Un número significativo de ausentes se registra en la visita de 1667; buena parte ellos se encontraban en Pichana, jurisdicción de Córdoba, en la estancia de su encomendero. Aunque el visitador ordenó su inmediata restitución al pueblo, la visita de Luján de Vargas muestra que la situación no había cambiado casi treinta años después. Este es un claro indicador de un proceso de descomposición del pueblo de indios, provocado por los particulares intereses del encomendero a quien convenía que los tributarios trabajaran en su estancia. Y si los hijos de éstos nacían en su propiedad perdían su condición de "indios de reducción" y los derechos sobre las tierras comunales.

Por su parte, el pueblo de Famatina también había sobrellevado un proceso de baja demográfica importante; como mostramos en un trabajo previo, al inicio de la gran rebelión diaguita el pueblo contaba con alrededor de 100 tributarios, cifra que se había reducido a la mitad hacia 1632, en apenas unos cinco años[14] . El empadronamiento de 1667 registra sólo 25 tributarios de los cuales 17 estaban ausentes; había 16 reservados y un total de 156 almas. Para el caso de los rebeldes batungastas, fiambalás, ampatas y tucmanaos reducidos en Vichigasta no contamos con datos previos a 1667 –tampoco sobre los naturales que habían vivido en este pueblo–, pero es probable que hayan pasado por similares condiciones a las de los famatinas y abaucanes, ya que en 1667 la reducción tenía 32 indios de tasa, 17 ausentes, 13 reservados, siendo 213 el total de almas contabilizadas por el juez.

Resta por consignar las críticas situaciones de Capayán, donde sólo había 4 tributarios presentes, 8 ausentes y 30 almas, y la de Malligasta, que a pesar de reunir un conjunto de parcialidades (nonogastas, saño-

[13] Archivo General de Indias, Sevilla. Charcas 101, nº 46.
[14] *Cf.* Boixadós, Roxana: "Indios rebeldes…", citado, 1997.

yacampis, pocles, segudes, antapas, malligastas, canchigastas), contaba con 14 indios de tasa, 5 reservados y 84 almas.

Aunque para obtener resultados más claros y precisos sobre este aspecto sería necesario analizar estos padrones con mayor cuidado, es indudable que las cifras remiten a pueblos pequeños, de modestas entidades demográficas, reflejo de las vicisitudes de los últimos sesenta años. Se advierte sin embargo que en los casos de Abaucán (situados en Anguinán), Vichigasta y aún Famatina y Malligasta el número de "almas" comprende una proporción importante de niños y niñas, lo que permitiría suponer una recomposición de la población a futuro. Con todo, en la visita de Luján de Vargas de 1693 figuran cifras menores de tributarios en todas estas encomiendas, mientras que la de Capayán y Anguinán ya no se consignan. Sabiendo que los datos aportados por la visita de 1693 son defectuosos –subregistro– la tendencia a la baja que surge de comparar ambos padrones, deberá ser analizada teniendo en cuenta otras variables. Una de ellas, que nos parece significativa, se relaciona con la condición de los tributarios ausentes.

En efecto, en la visita de 1667 el juez se preocupó por consignar la variabilidad de situaciones contenidas bajo este rótulo. Se reconoce en primer lugar a aquellos que estaban ausentes de sus reducciones prestando servicios a sus encomenderos y entre ellos, a quienes estaban de viajes con carretas por un lapso corto de tiempo y a los que realizaban trabajos en las propiedades del encomendero. En este rubro se ubican las prestaciones en las chacras de la ciudad, en las estancias o haciendas dentro de la jurisdicción e incluso fuera de ella. En estos casos, el juez ordenaba que los tributarios –y sus familias– fueran devueltos a sus pueblos puesto que era evidente que los encomenderos propiciaban la radicación de estos tributarios en sus propiedades (más aún si éstas se localizaban en otra jurisdicción).

En segundo lugar, es posible agrupar a los huidos e incluso a los ausentes definitivos, sobre los cuales el cacique del pueblo aportaba información de su paradero y el tiempo que hacía que estaban ausentes. De nuevo aquí las situaciones son muy variadas y resulta difícil establecer una tendencia: los destinos podían ser cualquiera de las ciudades o jurisdicciones de la gobernación, u otras como Cuyo, Buenos

Aires o Santa Fe; los períodos de tiempo variaban entre *más de dos años*, *más de diez años*, o simplemente *ha mucho tiempo*. Podemos suponer que un lapso mayor a dos años –sobre todo de los tributarios solteros– podía redundar en una condición de ausente definitivo. En algunos casos, es toda la familia la que está ausente; en otras, es sólo el tributario mientras la familia permanecía en el pueblo, esperando posiblemente su retorno. Un dato importante a tener en cuenta es que por lo general los caciques sabían quiénes eran y dónde estaban los ausentes e incluso podían nombrar a sus descendientes. Será preciso revisar otras fuentes para determinar si estos ausentes son en realidad migrantes que retornaban periódicamente a sus pueblos o que continuaban vinculados a ellos a través de redes sociales –fenómeno que a escala mayor era frecuente en el área andina y que se ha comprobado para algunos pueblos de indios de Santiago del Estero– o si se trataba de estrategias de carácter individual o familiar que acababan desvinculándolos de sus pueblos.[15]

SOBRE "NOMBRES" Y "APELLIDOS" INDÍGENAS Y CRISTIANOS

En los padrones de la visita de 1667 figuran los nombres nativos en idioma kakano de la mayor parte de los hombres anotados, ya fueran tributarios, reservados o ausentes, a continuación del cristiano. Aunque para el resto de la población estos nombres se consignaron de manera aislada, la importancia del registro de los nombres nativos agrega un valor adicional a la fuente ya que poco a poco dejarán de figurar en los papeles oficiales. De hecho en la siguiente visita –Luján de Vargas, 1693– los nombre nativos casi no fueron consignados, indicadores éstos de un proceso de cambio intenso en la identidad impuesta a la población nativa y de la progresiva extinción del idioma kakano.

[15] *Cf.* Farberman, Judith: "Los que se van y los que se quedan. Migraciones y estructuras familiares en un área de frontera, Santiago del Estero, 1780-1809". *Quinto Sol, Revista de Historia Regional,* 1:7-40. Santa Rosa. Univ. Nacional de La Pampa, 1997; y Lorandi, Ana María: "El servicio personal como agente...", citado, 1988.

No sabemos prácticamente nada acerca del sistema nominativo de los nativos en tiempos prehispánicos; ignoramos si utilizaban más de un nombre personal –el propio y el que connotaba la pertenencia a un grupo de parentesco mayor– o si se empleaban sobrenombres.[16] Unos pocos indicios, tomados de fuentes dispersas y mucho más tempranas, sugieren la posibilidad de que al menos algunos miembros de estas sociedades portaran dos nombres, pero esto aún requiere mayor sustento. Sí es muy claro, en cambio, que existían dos universos nominativos diferenciados según el género y que en ambos conjuntos había variabilidad: son pocos los nombres que se repiten en un mismo pueblo, sin embargo encontramos nombres (masculinos o femeninos) que aparecen en padrones contemporáneos de distintos pueblos, registrados con variantes que diferían por unas pocas letras. Muchos de ellos, además, son los mismos que se registran en los padrones de los grupos del valle Calchaquí y de la región catamarqueña, confirmando el uso de la lengua kakana en poblaciones consideradas de filiación cultural diaguita.

En los padrones de los desnaturalizados del valle Calchaquí en 1666 que fueron instalados en Malligasta hallamos registrados los nombres nativos de todos los agrupados en unidades familiares, tomando por tal a la unidad mínima de registro (tributario, esposa e hijos). Por ejemplo,

> Juan Pacañay de edad al parecer de cuarenta y ocho años casado con María Bicanchi, tiene por hijos a Jerónimo Anquixchac de edad de trece años y a Tomasina Sagaquix y a Bernacha Acajil.
>
> Mónica Quichanqui viuda de Francisco Guallcumay que murió en La Rioja tiene por hijos a Miguel Catinagua y a María Quisami, a Andrés Chichapa de edad de tres años y a Inés Icasax, china.

En cambio, en los padrones del resto de la población, tanto de los originarios del valle de Famatina como de los grupos que fueron asenta-

[16] Referencias importantes sobre el caso andino central o meridional que pueden servir como orientación para nuestra región son los trabajos de Zuidema, Tom: "El sistema de parentesco incaico: una nueva visión teórica". Mayer, Enrique & Ralph Bolton. Parentesco y matrimonio en los Andes. Lima. PUCP, 1980; Medinacelli, Ximena: "Nombres personales: ¿un objeto o un instrumento de análisis?". *Revista de la Coordinadora de Historia,* nº2: 47-64. La Paz, 1998 y *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara. Sacaca. Siglo XVII.* La Paz. Instituto de Estudios Bolivianos/IFEA, 2003.

dos allí en el período de la gran rebelión diaguita, encontramos que se registran mayormente los nombres de los tributarios y los reservados, en menor medida el de las mujeres y de los jóvenes, y casi nunca los de niños y niñas. Esta constatación señala la dirección del proceso de cambio impuesto desde fuera; con los años, se irá acentuando la tendencia progresiva a la despersonalización de la población indígena, agravada por la recurrencia en la elección de un conjunto limitado de nombres cristianos (Juan, Pedro, María, Diego, Juana, Ana, etc.). Obviamente, esto no significa que al interior de cada pueblo o comunidad los nombres nativos no continuaran siendo empleados entre ellos.

Este proceso se evidencia también en otro aspecto relacionado con el anterior y que es la conversión de los nombres nativos en apellidos. En efecto, el Concilio de Lima celebrado en 1583 estableció esta norma y se aprecia que en La Rioja el juez visitador cumplió con esta formalidad al ordenar el registro de la población nativa con sus nombres cristianos seguidos del indígena. El juez se refirió a estos últimos, en varias oportunidades, como *su apellido*. Sin embargo, pensamos que hacia 1667 este proceso no había cristalizado todavía: el análisis de los padrones muestra que estos "nuevos apellidos" no se transmitían aún a la descendencia por ninguna vía –paterna o materna– sino que en cambio hijos e hijas recibían un nombre propio y otro cristiano en el bautismo. Así, en Famatina figura Gonzalo *Antilo*, de más de 50 años, casado con Micaela *Inquina*, cuyos hijos se llaman Pedro *Callaxqui* de 18 años y Marcos *Matapal*. En Vichigasta, se consignó a Alonso *Sacanay* –anotado como reservado– y a su hijo Hernando *Yutayan*, de 18 años. Aunque la tendencia a no anotar los nombres propios (nativos) de los hijos de los tributarios es clara (lo lleva a pensar que los españoles no los emplean), sí se los registran en casos como los recién mencionados, cuando se está asentando por primera vez a un tributario o se quiere dejar constancia de quien está próximo a serlo.

¿Cómo, cuándo y de qué manera comenzaron a imponerse y a transmitirse estos "nuevos apellidos" entre la población indígena de manera efectiva? Aún no tenemos respuestas precisas, pero los padrones del siglo XVIII muestran que entonces ya se había generalizado la vía patrilineal de transmisión, al igual que se había regularizado progresivamente en el mundo hispano criollo. Unos pocos ejemplos tomados de

los padrones ofrecen pistas sobre los mecanismos posibles de imposición del apellido: cuando las mujeres tenían nombres cristianos muy comunes se recurría al nombre indígena de sus maridos como "apellido" para identificarlas y no al nativo propio. Así quedó registrado en la lista de ajustes de Vichigasta, en el momento de saldar las deudas con dos mujeres del pueblo: Ana, casada con Alonso *Sacanay*, fue anotada como Anita *Sacanay*, y Beatriz, mujer de Gregorio *Sigamba*, como Beatriz *Sigambilla*. Tanto *Sacanay* como *Sigamba* son nombres masculinos de presencia frecuente en los padrones de población diaguito-calchaquí.

Pero ¿qué información proveen estos padrones respecto de la forma más simple de transmisión del "apellido" que es la del padre a los descendientes? Hallamos un sólo caso que puede servir de ejemplo aunque la homonimia lo hace problemático:

> Juan *Silpitucla* de edad de veinte y cinco años casado con Leonor tiene por hijos a Pedro Juanto de seis años y a Esteban Sangate de edad de tres años y a Juan Silpitucla de edad de un año al parecer. (Padrón de Malligasta, folio 231).

Vemos que el padre y el menor de los hijos llevan idéntico nombre y "apellido" y que el resto de los hijos están registrados con "apellidos" diferentes; ¿se trata de una simple duplicación? Si fuera así, ni siquiera este ejemplo permite comprobar la transmisión del "apellido" de una generación a otra. Sin embargo, habremos de volver más adelante sobre Juan Silpitucla, indio de tasa del pueblo de Malligasta y sobre sus hijos; veremos que unos años después, la repetición del "apellido" adquirirá una connotación diferente.

CACIQUES O CURACAS DEL VALLE DE FAMATINA[17]

Como sabemos, las visitas constituían instancias donde oficialmente se registraban a los caciques, sus sucesores y familias, en el padrón.

[17] En las fuentes del Tucumán colonial los términos cacique y curaca se empleaban como sinónimos para designar a las autoridades políticas de pueblos o grupos indígenas.

También resultaban momentos particularmente propicios para solicitar la legitimación, la puesta en oficio y para plantear disputas. Al revisar los padrones se aprecia que en los casos donde se menciona la filiación, los hijos de los caciques no llevaban el mismo nombre indígena que su padre. Don Lucas *Labayo*, era hijo legítimo y sucesor de don Sebastián *Cullaguas* (antapas); don Domingo *Llancamay* lo era de don Martín *Salaya* (capayán). Don Francisco *Catibas*, cacique de Famatina, registró como primogénito a don Agustín *Anquinjau* de 10 años, y luego a Pedro *Pibante*, de 4 años. Igual constatación surge de padrones muy anteriores, como el de abaucán de 1627, en el que don Gaspar *Inquisina* figura como cacique reservado y su hijo don Miguel *Lacaja* como cacique en posesión. Antes aún, en 1623 y en el pueblo de Puluchán, fueron empadronados don Pedro *Sigaya* y su hijo don Juan *Cantacalo*, en idénticas condiciones a los anteriores. Otro conjunto –discreto– de datos pueden apuntarse en esta dirección.

Al igual que para el resto de la población nativa, los nombres cristianos preceden a los propios de cada cacique (situados en el lugar del apellido) y no se advierte en ellos ningún indicio o marcador que connote el rango o la condición de potencial sucesor, salvo la palabra "don" que los españoles utilizaban para diferenciarlos. Revisando los padrones de la visita –y otros anteriores disponibles– no se reconocen nombres que se hayan empleado para nominar solamente a los caciques; esto reformula apreciaciones anteriores respecto de la existencia de "linajes de caciques", identificables a partir ciertos nombres.[18] No se afirma que en tiempos prehispánicos no existieran en estas sociedades signos distintivos de la condición de caciques –sabemos incluso que sólo un conjunto pequeño de familias tenían derechos a acceder al cargo– sino que,

[18] *Cf.* Lorandi, Ana María & Roxana Boixadós: "Etnohistoria de los valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII". *Runa,* 17-18: 221-262. Buenos Aires. ICA. Facultad de Filosofía y Letras. UBA, 1987-88. A la luz de estos datos no existiría un linaje de caciques llamados Uti (por ejemplo, para el caso de los yocaviles), sino que Uti y sus derivados (Utimpa, Utiesa, Utisamaya) fueron nombres de caciques y también de indios del común. Gentile propone otra interpretación respecto de los caciques de nombre Uti, a quienes relaciona con la condición de mitimaes. *Cf* Gentile Lafaille, Margarita: "Los caciques Uti". *Boletín del Instituto Riva Agüero,* nº29:31-56. Lima, 2002.

los padrones que estamos analizando no permiten aportar novedades significativas para esclarecer el punto. La variedad de nombres de caciques registrados es amplia y por lo tanto, no es posible reconocer ningún nombre o denominación asociada a la condición de cacique per se. El proceso de dominación, además, había alterado bastante las estructuras étnicas de poder de estas sociedades y resulta muy difícil establecer continuidades en el ejercicio de los cacicazgos.

Sin embargo, la visita de 1667 sí permite observar que para estas fechas los nombres de caciques se transformaron en apellidos al uso español y se impusieron de manera hereditaria para clarificar los derechos a la sucesión de los cacicazgos. Don Damián *Lacaja*, cacique de los abaucanes en 1667, fue puesto en oficio durante la visita, reconociéndose que era nieto de don Miguel *Lacaja*. Y en efecto, don Miguel figura como cacique en el padrón de 1627 (como hijo de don Gaspar *Inquisina*). En este caso, la conversión del nombre en apellido constituye un instrumento para legitimar a ciertas familias de caciques en sus puestos y resulta una estrategia eficaz tanto para éstos como para las autoridades españolas. Para la legislación española, haber sido empadronado como cacique era decisivo para definir la sucesión al cargo y para establecer la excepción al tributo. En varios pleitos por la sucesión de cacicazgos de la segunda mitad del siglo XVII se siguió esta pauta cuya legitimidad era inapelable para las autoridades españolas.[19]

Por su parte, la implementación de esta normativa española abrió espacios que los nativos supieron aprovechar: ante la ausencia de caciques o la falta de sucesión algunos tributarios podían acceder al cargo si lograban ser empadronados como caciques. Muchos pudieron ser los arreglos y las circunstancias, pero lo cierto es que una vez registrados era difícil que ellos o sus descendientes fueran removidos. Este fue el caso de Juan *Silpitucla*: en 1667 figura en el padrón como indio de tasa de Malligasta, con la familia que ya conocemos; veinte años después, un documento que revela el conflicto por el deslinde de las tierras del

[19] *Cf.* Palermo, Miguel Angel & Roxana Boixadós. "Transformaciones en una comunidad desnaturalizada: los quilmes, del valle Calchaquí a Buenos Aires". *Anuario IEHS,* 6. Tandil, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 1991.

pueblo de Malligasta de las tierras de la Hacienda de Malligasta –propiedad de la viuda del último encomendero– nos lo muestra participando en la medición oficial como *indio capataz y mandón*, acompañando al cacique y al alcalde del pueblo. En 1693, la visita de Luján de Vargas (realizada en el mes de junio) registró a Juan como indio reservado y a sus tres hijos como tributarios aunque no se consignaron sus "apellidos".[20] En septiembre del mismo año la justicia ordenó una revisita del pueblo de Malligasta y allí se presentó Juan *Silpitucla* afirmando que en la visita general el señor oidor *dijo haberle nombrado por cacique* (dato que no encontramos en los testimonios de la visita). En el nuevo padrón tenemos entonces a Don Juan *Silpitucla*, *cacique de más de cuarenta años*, y a don Pedro, anotado como hijo primogénito del cacique. A continuación hallamos a sus hermanos: Esteban (sin registro de apellido) y Juan *Silpitucla* (homónimo del padre) ambos casados con hijos. El traspaso de categoría de Juan (tributario, capataz-mandón y cacique) y el "asenso social" de su persona y familia –para llamarlo de alguna manera– parece afianzado hacia 1711 cuando en las fuentes aparece como cacique don Esteban *Silpitucla*, ahora sí y por razones evidentes, llevando el apellido de su padre. Enfrentado con los padres jesuitas por derechos sobre tierras –y agua de riego– en litigio desde hacía décadas, fue cuestionado por un sacerdote bien informado quien le recordó que su padre había sido empadronado como indio tributario…[21]

Este ejemplo muestra lo que sucedía en un pueblo de reducción multiétnico y desestructurado: la visita de 1667 registró a don Cristóbal *Conaje*, como el *pretenso* cacique de ayonas, no mencionándose ningún otro para las demás parcialidades que integraban en pueblo de Malligasta (nonogastas, segudes, sañoyacampis, ampata, pocle, canchigasta y malligasta). En contextos como éstos, la promoción de tributarios a mandones o cacique no debió ser un fenómeno infrecuente, aunque el candidato seguramente debía contar con el apoyo de su gente y de alguna autoridad española. Es aquí donde el uso del apellido

[20] Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, Expedientes Coloniales, 1700, nº 44.
[21] Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, Expedientes Coloniales, 1708, nº 22 y 1712, nº4.

como marca distintiva y hereditaria resultaba el recurso más obvio para legitimar una posición recientemente ganada.

El hecho de que la mayoría de los pueblos de indios o reducciones del valle fueran multiétnicos plantea muchos interrogantes en torno al funcionamiento de sus estructuras de gobierno. Por ejemplo, en el pueblo de Vichigasta residían al menos dos grupos o parcialidades –batungastas y ampatas– y dos "segmentos" (cuartos o tercios, no sabemos) de grupos que habían sido repartidos en varias encomiendas, fiambalá y tucmanao. Batungasta y Ampatas tenían sus propios caciques (don Antonio *Sopcayo* y don Sebastián *Cullaguas*) y durante la visita don Lorenzo *Timisquilán* solicitó ser reconocido como cacique de su parcialidad (suponemos que la de fiambalá). El juez aprobó su derecho afirmando que así *le reconocen* y que *se pone con esta claridad para que cada uno de los caciques gobiernen su gente ... cada uno de por sí lo que les pertenece y toca sin meterse en perturbar el uno al otro lo que a cada uno toca*. De lo contrario, afirma el juez, los indios les *pierden el respeto por decir que no son su cacique.* La garantía del control y la buena administración requiere que las autoridades españolas asuman que cada parcialidad o grupo debe estar regida por el cacique que los propios tributarios reconocen como tales.

Así, cuando el visitador llegó al pueblo de Famatina empadronó como cacique a don Francisco *Catibas* y como alcalde a Simón *Pibala*. Luego, el protector de naturales presentó una petición en nombre de este último donde refería que

> … los indios de este dicho pueblo antiguamente tenían dos o tres caciques porque en este paraje se hallaron en poca distancia tres parcialidades que las gobernaban a cada una su particular cacique las cuales eran famatinas, amilpastis y pohonagastas y el susodicho don Simón Pibala dijo ser cacique por línea recta de varón de la parcialidad de famatina como don Francisco Catibas lo es de la parcialidad de amilpastis...

El relato confirma lo que otras fuentes aportan respecto de la organización política de los grupos diaguito-calchaquíes, es decir, una marcada autonomía en términos de grupos localizados o pueblos, lo que los españoles llamaron "parcialidades". Esta característica se articula con

otras dos ampliamente difundidas: por un lado, su acusada belicosidad que los llevaba a constantes conflictos entre grupos vecinos; por otro, la labilidad de sus estructuras políticas semejantes a cacicatos segmentarios que podían asociarse en confederaciones o alianzas de variado alcance para enfrentar enemigos comunes y cuyos jefes tenían una probada capacidad de liderazgo.[22] Estas apreciaciones sobre los grupos diaguito-calchaquíes estaban bastante generalizadas sobre todo entre quienes, como el propio visitador, habían pasado por la doble experiencia de la gran rebelión y la resistencia liderada por Pedro Bohorquez. De aquí que se enfatice sobremanera la necesidad de respetar la ecuación de un cacique por parcialidad.

Siguiendo este principio, don Simón *Pibala* fue puesto en funciones como cacique de los famatinas, recuperando un pequeño espacio de poder que había usufructuado su hermano. Según sus declaraciones, éste *gobernó dicha parcialidad hasta que murió sin hijos.* Consultados los indios más ancianos todos afirmaron la veracidad de lo alegado, agregando que *era bien que cada cacique gobernase los indios que de derecho les tocaba porque de lo contrario resultaban disgustos y peleas sobre no querer obedecer a quien no tenía legítimo derecho.* De este modo, la versión de los ancianos se ensambla con la que los mismos españoles tenían sobre ellos.

Sin embargo, si analizamos con más detalle esta información podemos entrever matices interesantes para apuntar. En primer lugar, el principio de "a cada parcialidad su cacique" parece demostrado; ni la gente del pueblo ni el otro cacique lo pusieron en duda. Pero es posible que esta afirmación refleje el estado de situación posterior a las guerras y a un intenso proceso de desestructuración. Cada parcialidad o segmento, derrotado, desnaturalizado y reducido en pueblo, conviviendo a veces con otras parcialidades, reafirma bajo este principio un espacio propio y defiende la escasa autonomía que les queda. Los caciques hacen valer

[22] *Cf.* Lorandi, Ana María & Roxana Boixadós: "Etnohistoria de los valles …" ya citado, 1987-88; Lorandi, Ana María, Roxana Boixadós, Cora Bunster & Miguel Palermo, 1997. "El Valle Calchaquí". Ana M. Lorandi (comp). *El Tucumán colonial y Charcas,* I, pp.205-251, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. UBA, 1997.

la importancia de su rol para garantizar el orden y la obediencia de sus sujetos. Pero será preciso compatibilizar este cuadro con referencias de otras fuentes que aportan datos sobre más de un cacique por pueblo y de una organización política más compleja que posiblemente incluyera jerarquías de mando superiores o consultivas, como los consejos de ancianos.[23] Sería éste el nivel de la estructura política que el proceso de conquista descabezó, sobreviviendo algunas de sus unidades menores.

En segundo lugar, es notable que don Simón *Pibala* oficiara de alcalde del pueblo, cuando en realidad era un cacique aún no legitimado por las autoridades españolas. Si la gente lo eligió como alcalde, es porque le reconocían una dignidad y le otorgaban un espacio de poder acotado. La visita le dio a *Pibala* la oportunidad de corregir la situación; afirmó que durante años no había tratado el asunto *por no haber tenido ocasión como la presente ni tan segura.* Pero *Pibala* se cuidó muy bien de legitimar su derecho al sostener que era cacique *por línea recta de varón*. Aunque sabemos que en estas sociedades sólo los hombres ejercían como caciques, la vigencia de la sucesión lineal y de la primogenitura parecen más tomadas del mundo español que de la tradición nativa prehispánica. Otras fuentes sugieren que en ésta pesaban bastante las condiciones para el liderazgo, la aptitud de mando y las recomendaciones que una suerte de "consejo de ancianos" podía formular en torno a un grupo de posibles candidatos.[24] Hasta donde sabemos, cualquiera de los hijos podía suceder a su padre cacique, o incluso, un hermano. Si esto fue así, se advierte que en este momento las normas de sucesión española regían plenamente la institución de los cacicazgos y que los candidatos potenciales a ocupar el cargo, lo sabían muy bien.

Es evidente que para 1667 el espacio de mando que otrora disponían los caciques, estaba limitado por la situación colonial y condicionado

[23] Indicios de esto se hallan en padrones tempranos donde figuran "caciques viejos y ancianos", personas anotadas con el "don" pero sin indicación de funciones y casos en los que se registran dos o más caciques de actuación simultánea. El consejo de ancianos parece con claridad en la fuente analizada en Palermo, Miguel Ángel y Roxana Boixadós, "Transformaciones en una comunidad…", citado, 1991.

[24] *Cf.* Palermo, Miguel Ángel y Roxana Boixadós, "Transformaciones en una comunidad…", citado, 1991.

por el número de tributarios que tenían bajo su control. Mientras que en Capayán no había cacique –al igual que para la mayoría de las parcialidades incluidas en Malligasta– en Famatina, Vichigasta y Abaucán había más de uno, respetando la relación de un cacique por parcialidad. Eran ellos los encargados de organizar el reparto de tareas para el cumplimiento de las cargas tributarias y de responder a las demandas de los encomenderos o de los mayordomos. La visita no aporta información específica acerca del rol de los caciques, pero para el caso de abaucán la visita de Luján de Vargas sí refiere cómo los encomenderos –padre e hijo en las respectivas visitas– habían acordado un "entable" en relación a la organización del trabajo de los tributarios con los caciques, que tenía larga data.[25]

Por otra parte, el caso de Anguinán –pueblo casi deshabitado– ejemplifica de qué manera el proceso de desestructuración alteró a los grupos y a sus jefes. En efecto, don Sebastián *Anquinjau* fue declarado cacique estando ausente de su pueblo –residía en la ciudad junto al administrador de la encomienda–, y de regreso ofició de intermediario para negociar con el juez el resarcimiento que debían recibir las mujeres de su pueblo por el uso que el administrador había hecho de las tierras de comunidad. Este cacique *ladino,* que hablaba castellano, planteó una *conmutación* de las deudas por ovejas y ropa, y pidió que *se repartan por iguales partes entre las indias que hubieren y este curaca dejando razón de los indios ausentes a quienes también les tocará su parte*. El flamante cacique recibió 100 ovejas para repartir y 50 pesos adicionales que cubrían las partes de los ausentes y los muertos...

Pero si la conveniencia llevó a este cacique a retornar a su pueblo –no sabemos por cuánto tiempo– otros, frente a las duras circunstancias de la despoblación, abandonaron la jurisdicción y se radicaron muy lejos, como el cacique de Nonogasta que vivía desde joven en el Río Primero, en Córdoba, donde tenía *sus comodidades.*

Es posible que los caciques del valle de Famatina gozaran de cierta autonomía en la medida en que estaban bastante alejados de la ciudad

[25] Boixadós, Roxana & Carlos Zanolli: La visita de Luján de Vargas a las encomiendas de La Rioja y Jujuy (1693-1694). Buenos Aires, UNQ, 2003.

y que los encomenderos no siempre se acercaban a los pueblos para saldar las cuentas. El encomendero de abaucán refirió que durante años no había asistido en persona en el pueblo y que era el cura el encargado de llevar la cuenta de las prestaciones y las deudas. En otros casos se señala la existencia de mayordomos, pero pareciera que no resultaba fácil conseguir quién desempeñara estos cargos en tan lejanos parajes.

COMENTARIOS FINALES

Con este artículo no hemos pretendido explorar todos los temas que la visita presenta sino relevar algunos de ellos. Aunque no nos detuvimos en la cuestión del tributo y el servicio personal –problema que hemos abordado en trabajos anteriores aprovechando esta misma fuente[26]– vale la pena recordar cuáles eran las características sobresalientes del sistema de trabajo que regía para estas encomiendas.

Por lo general los tributarios prestaban distinto tipo de servicios hasta alcanzar los $5 del monto del tributo (viajes con carretas, trabajo agrícola, etc.) y las demandas adicionales quedaban registradas bajo el concepto de demasía de tasa, que es lo que los encomenderos mayoritariamente debían a los tributarios, de manera acumulativa. Las mujeres casadas hilaban para cubrir los tributos de sus maridos; las solteras y viudas, a cambio de ropa u ovejas. En abaucán encontramos que entre los tributarios había tejedores y calceteros, especialización que no hallamos en otros casos.

La visita de 1667 muestra a las claras que la mayoría de los encomenderos tenían importantes deudas con sus tributarios. En este sentido, el juez se ocupó de poner al día los ajustes y de obligar a los encomenderos a saldarlos durante la visita misma o bien después, entregando los recibos en la ciudad. Resalta del examen realizado a los tributarios y a las mujeres que cada uno sabía cuánto había trabajado y el monto correspondiente; tal vez en este punto contaran con la ayuda

[26] *Cf.* Boixadós, Roxana: “Indios rebeldes…”, citado, 1997 y “Los pueblos de indios…”, citado, 2002.

del protector para los cálculos. Don Gregorio de Luna y Cárdenas –encomendero de Vichigasta– concentraba una deuda por valor de $800 y pretendía que de ese monto se le descontasen $760, suma que había pagado por la compra de las tierras donde sus encomendados estaban asitiados. De ser así, los indígenas habrían trabajado durante años para pagar sus propias tierras de comunidad, hecho del que parecen haber estado por completo ajenos. El juez no aceptó esta original propuesta, pero le otorgó a Luna la apelación para que el gobernador dirimiera el asunto.

No caben dudas de que los pueblos de indios del valle de Famatina estaban atravesando un momento de inflexión que la visita de 1667 refleja parcialmente. ¿Cuáles son los indicadores de cambio más evidentes? Cuatro de los seis pueblos visitados por el juez apenas reunían las condiciones mínimas que les permitirían mantener la vida comunitaria en los años venideros. Abaucán, Vichigasta, Malligasta y Famatina contaban cierta entidad demográfica, con tierras de comunidad –que cultivaban con los medios que los encomenderos les entregaban y cuyos rindes compartían siguiendo las ordenanzas de Alfaro– con autoridades étnicas y con una relativa autonomía que la distancia de la ciudad les propiciaba. Con las escasas fuentes disponibles para este período no podemos dimensionar éstos y otros aspectos de la vida comunitaria, pero la visita deja entrever que mientras los pueblos más pequeños y desestructurados reclamaban falta de comida (Capayán o Anguinán), los otros vendían sus excedentes en tiempos de buenas cosechas.

La visita no permite reconocer las relaciones que seguramente existieron entre los indígenas de todos estos pueblos (intercambios, migraciones, reciprocidades) y que seguramente aportaban lo suyo para sostener la vida comunitaria en los pueblos de indios. La visita recorta un momento en la historia nativa y nos devuelve una imagen donde los pueblos parecen entidades cerradas y aisladas; sin embargo, la existencia de distintos tipos de ausentes advierte sobre realidades de movilidad, no siempre estimables en términos de abandono. Los viajes con los encomenderos u otros intermediarios los exponían a largos y peligrosos viajes (a las provincias de Cuyo, a Chile, a Salta, Córdoba, Potosí o Buenos Aires) pero también los situaba en otros contextos, diferen-

tes a los de su pueblo, quizá con parientes y conocidos o con otros grupos étnicos y sociales.

Si la visita muestra a los pueblos de indios del valle de Famatina bastante aislados de la sociedad hispano criolla que residía en la ciudad de La Rioja (se enfatizan las distancias, las dificultades del camino, la crudeza del invierno y otros muchos inconvenientes) no lo estaban en cambio de otros personajes cuya presencia en el valle iba en aumento. La visita da cuenta de los vínculos que necesariamente los miembros de las comunidades establecían con los mayordomos, con los criollos de baja condición asentados en sus tierras o en sus proximidades, con el cura doctrinero que les vendía comida en épocas de escasez, o con otros vecinos con los que pudieran establecer contratos de trabajo. La presencia de ninguno de estos personajes llamó la atención del juez visitador y al parecer tampoco la existencia de algunos mestizos en los pueblos de indios. Aunque su número es poco significativo –apenas uno o dos por pueblo– allí están para mostrar una de las facetas sintomáticas de la transformación de estos pueblos indios. Algunos niños fueron anotados bajo esta condición como vástagos de indias solteras; otros figuran con "apellidos" de tributarios. Más elocuentes parecen quienes directamente eran tributarios con nombre y apellido español.

Pero si el visitador no inquirió sobre estas situaciones, en cambio se preocupó por otras que, como autoridad competente, reclamaban su actuación: el juez separó de los pueblos de indios a tres mestizas nombrándolas como *mujeres escandalosas*. Dos de ellas tenían nombre completo español; una *cohabitaba* con un tal Nicolás de Barros y otra declaró que su marido, Andrés de Tapia, estaba en el valle de Catamarca. Esta última tenía un bebé pequeño que estaba muriéndose, y el juez consignó que ella *servía a Pedro de Barrionuevo quien se fue a La Rioja y ella quedó en el valle de Famatina con seguridad*. La tercera mestiza vivía amancebada con un indio casado. Otra india *moza* que servía al cura fue llevada por orden del juez a La Rioja, para casarla. Estas breves referencias colocan una realidad que tal vez fue más compleja de lo que aquí aparece: el mestizaje y el amancebamiento configuran la situación marginal de estas mujeres mestizas que vivían refugiadas entre los indios. Y sin dudas, como afirmó el juez visitador, *no hay quien quiera*

cargar estos fardos sin que les den avío de mulas. Las palabras del visitador resultan más que elocuentes; nadie parecía hacerse cargo de estas mujeres y muchos menos quienes eran los responsables de tales situaciones; estas mestizas buscaron un lugar en los pueblos de indios y ni siquiera el cura doctrinero estaba dispuesto a ordenar las irregularidades que el juez visitador apenas trató de remediar.

RESUMEN

El trabajo analiza la visita de 1667 a los pueblos de indios del valle de Famatina una vez finalizada la etapa de las rebeliones indígenas. Examina el avance de la hispanización a través de los cambios en el sistema nominativo, el rol de los curacas, el acceso a la tierra, el régimen de trabajo y el mestizaje, y evalúa las condiciones de vida de las comunidades nativas en la sociedad colonial hacia finales del siglo XVII.

ABSTRACT

The article analyses the "Visita" of 1667 to the Indigenous villages of Famatina Valley after the finalization of the period of Indigenous uprisings. It is examined the advance of "hispanización" from the perspective of the nominative system, the role of the "curacas", the access to the land, the labour regime and the cultural mixed group forma-tions. It is also evaluated the living conditions of the native communities in the Colonial society until the end of the 17th century.

PALABRAS CLAVE / KEY BOARDS

Pueblos de indios, hispanización, sociedad colonial, siglo XVII.

Indigenous villages, "hispanization", Colonial society, 17th century.