

LOS INGAMANA EN ANDALGALÁ A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVIII. NOTAS SOBRE LA MEMORIA Y LA IDENTIDAD

Lorena B. Rodríguez¹

Introducción

La finalización de las guerras calchaquíes (1665) y las desnaturalizaciones subsiguientes implicaron un cambio importante para las poblaciones indígenas locales². Algunos investigadores interpretaron que el resultado de este proceso fue la individuación inmediata, la pérdida de la identidad colectiva y la desestructuración absoluta³. Estudios más recientes, realizados a partir del análisis de casos puntuales o bien planteados desde otros marcos teóricos, han dado cuenta de que las comunidades indígenas -aún aquellas desnaturalizadas- no necesariamente sucumbieron o desaparecieron abruptamente⁴. Sin desestimar el impacto que la conquista y colonización pudo tener sobre las poblaciones nativas, estos trabajos han permitido introducir matices y vislumbrar estrategias de supervivencia, espacios de negociación y de reconstrucción de las identidades colectivas.

Uno de los debates teórico-metodológicos que ha contribuido a dicho viraje es aquél que se centra en el análisis de las relaciones entre memoria e identidad en las poblaciones indígenas⁵. Más allá de abrir un nuevo espacio de reflexión para repensar el

¹ Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnohistoria / CONICET.

² Con el término desnaturalizaciones hacemos referencia al traslado forzado de poblaciones y su instalación en nuevas regiones. Los indígenas del valle Calchaquí fueron enviados -en distintos momentos y bajo condiciones variadas- hacia Tucumán, Salta, Catamarca, La Rioja, Córdoba, etc. por decisión de las autoridades españolas. El caso más conocido y tal vez el más dramático es el de los quilmes quienes, como consecuencia de la rebeldía y resistencia que ofrecieron al español durante las guerras calchaquíes (en especial durante la etapa final de las mismas), fueron trasladados desde sus asientos originarios en el valle a los alrededores de la actual localidad de Quilmes en Buenos Aires.

³ Me refiero particularmente a algunos de los estudios, especialmente influyentes en mi formación, que realizaron Ana María Lorandi y colaboradores en los años '80 y principios de los '90 influenciados por el trabajo de Wachtel, *La visión de los vencidos* (1971), cuyo propósito era hacer una descripción del impacto de la conquista española, utilizando como herramienta teórica el concepto de desestructuración de las poblaciones nativas así como los de deculturación, aculturación y mestizaje. Véase Lorandi 1988 a y b, 1990-92, 1992. En rigor de verdad, debo destacar que posteriormente la misma Lorandi en la Introducción del libro *El Tucumán colonial y Charcas* (1997) suavizó sus propias ideas a la luz de nuevas corrientes teórico-metodológicas y disponibilidad de fuentes, buscando un equilibrio entre las posturas centradas en la desestructuración absoluta y aquellas que hacían hincapié en los aspectos exitosos de la adaptación de las comunidades indígenas.

⁴ Los ejemplos son vastos. Aquí sólo señalo algunos trabajos que han tenido especial influencia en mi propia investigación. Véase: Boixadós 2002, 2005; Cruz 1996, 1997; de la Orden 2006; Noli 2003; Trettel et al. 2005; entre otros.

⁵ Los trabajos en ese sentido son muchos y han abordado el tema de la identidad y la memoria en poblaciones indígenas ya sea a partir del análisis de casos contemporáneos o planteados en perspectiva

complejo proceso de construcción identitaria -en tanto los sentidos de pertenencia estarían apoyados, entre otras cosas, en narrativas sobre el pasado-; el análisis de la memoria -entendida como campo de disputas- nos lleva a considerar la agencia de las poblaciones indígenas en su constante lucha por sobrevivir y reconstruirse en contextos de conquista y dominación.

Desde este marco particular, y partiendo de un enfoque antropológico e histórico, nuestro propósito es analizar el lugar y la importancia que la memoria habría tenido para las poblaciones desnaturalizadas del valle Calchaquí para reconstruir identidades colectivas y hacer reclamos no sólo simbólicos sino fundamentalmente materiales. A tal fin, proponemos analizar el caso de los ingamana -indígenas del sur del valle Calchaquí, reasentados forzosamente por los españoles en Andalgalá y constituidos en “pueblo de indios” desde la finalización de las guerras calchaquíes- preguntándonos qué se recordaba, quién o quiénes lo hacían, para qué se mantuvieron vivos los recuerdos y, de esta manera, aproximarnos a la forma en que estos últimos pudieron haber anclado los sentidos de pertenencia del grupo.

Nuestra fuente principal, actualmente depositada en el Archivo Histórico de Catamarca (en adelante AHC), es una Causa Civil iniciada en el año 1718 cuando Pedro Camisac solicitó a las autoridades coloniales se lo designara como cacique del pueblo de Ingamana en Choya, Andalgalá. En líneas generales, el expediente discurre entre los argumentos para acceder al cargo presentados por Camisac y sus testigos (dos indios del pueblo y un español) y los del encomendero para negárselo. A lo largo de este trabajo iremos transcribiendo distintos fragmentos de dicho documento a fin de ilustrar nuestras interpretaciones y completaremos la información proporcionada por el expediente en cuestión con algunas fuentes y datos que fuimos recolectando durante nuestra investigación doctoral⁶.

Memoria e identidad: algunos lineamientos teóricos

histórica. A modo de ejemplo señalo Rapaport 1998; de Jong 2003, Crespo 2008; el número especial de la *Revista Estudios Atacameños* publicado en el año 2003 del que destaco particularmente el trabajo de Isla; a lo que se suma un Simposio específico realizado durante el VI Congreso Internacional de Etnohistoria que se desarrolló en Buenos Aires durante el mes de noviembre del año 2005. Dentro de los trabajos presentados en dicho Simposio quisiera remarcar especialmente el de Noli, quien ha abordado la temática de la memoria y la construcción de identidad en relación a las poblaciones indígenas asentadas en jurisdicción tucumana desde fines del siglo XVII (muchas de las cuales eran originarias de Calchaquí). Las reflexiones de esta autora y su preocupación por responder a la pregunta: “¿cuándo y por qué nos olvidamos que teníamos abuelos indios?” fueron inspiradoras a tal punto que me impulsaron a escribir estas palabras. Porque si bien yo había “coqueteado” con el tema de la memoria y la identidad indígena en poblaciones actuales (Rodríguez, 2004); nunca había considerado la posibilidad de abordar tal relación a partir de documentación colonial. Así, pues, en este trabajo retomamos de alguna manera el enfoque propuesto por esta autora.

⁶ El objetivo de la investigación doctoral fue analizar las reconfiguraciones socio-económicas y étnicas acontecidas en el valle de Santa María (sector sur del valle Calchaquí) en el período que se extiende entre la finalización de las guerras calchaquíes y los últimos años del período colonial. En tal sentido, hemos podido acceder a una serie de documentación y datos inéditos, a la vez que hemos podido seguir la trayectoria de algunas de las poblaciones desnaturalizadas. Sobre el caso de los ingamana hemos avanzado algunas temáticas en Rodríguez 2003, 2005 y 2007.

En este trabajo partimos de las reflexiones que sobre la memoria nos dejara Maurice Halbwachs (1925, 1950), quien ha sido uno de los pensadores más influyentes respecto de esta temática. En primer lugar, entendemos que la memoria es un fenómeno social o colectivo porque, aún cuando el recuerdo parece estrictamente individual o personal, se apunala en lo que Halbwachs llamó los “marcos sociales de la memoria”. Estos puntos de apoyo pueden ser específicos (familia, religión o clase⁷) o generales (lenguaje, espacio y tiempo). Los primeros, constituyen claves que se corresponden estrictamente con los grupos en los que o sobre los que se recuerda; de esta forma los individuos sustentarían su memoria en función de su pertenencia a una familia, una religión o una clase social (o una etnia) determinadas. Los segundos, en cambio, permiten situar los recuerdos a partir de marcos más amplios que darían cuenta de una determinada representación de la temporalidad, la espacialidad y el lenguaje. De estos marcos generales, si bien el lenguaje sería el más elemental de ellos, Halbwachs remarca la importancia del marco espacial en tanto da la ilusión de no cambiar a través del tiempo constituyéndose así en un anclaje privilegiado de la rememoración⁸. De esta forma, como ha señalado Roberto Da Matta (1984), cada sociedad tiene “una gramática de espacios y temporalidades” que le da existencia y ordena, por ende, las memorias diferentes en calidad, sensibilidad y forma de organización. En segundo lugar, coincidimos con Halbwachs en que la memoria no es la mera conservación de hechos del pasado tal como ocurrieron o, como diría Michel Rolph Trouillot (1995), un depósito de recuerdos, sino una compleja y dinámica construcción que se realiza siempre a partir de los imperativos del presente. Como afirma Marc Bloch, la memoria “no conserva precisamente el pasado; ella lo reencuentra o lo reconstruye sin cesar partiendo del presente. Toda memoria es un esfuerzo.” (1925: 77, la traducción es nuestra).

La memoria entendida en estos términos se constituye en un campo ideal para analizar los diferentes sentidos que se le asignan a los hechos del pasado desde o para el presente y analizar las disputas que tales asignaciones conllevan así como para visualizar la agencia de los diferentes actores involucrados. En este sentido, el abordaje de la temática de la memoria nos brinda la posibilidad de asir y complejizar la cuestión de la construcción identitaria desde otro ángulo de análisis. Coincidimos con Lambeck y Antze en que la identidad se materializa en parte alrededor de narrativas que sobre el pasado construye un determinado colectivo frente o en contraposición a un “otros” (1996, citado en Isla 2003: 41). Así, la memoria colectiva -construida o reconstruida constantemente desde el presente- funciona como uno de los lazos que vincula a los miembros de una colectividad determinada (que incluye no sólo a las generaciones del presente sino también a las del pasado) y otorga los cimientos para la constitución del “nosotros” (que también está expuesto a una constante redefinición). James Brow (1990) ha señalado que los distintos grupos se constituyen como tales a partir de lo que él llama “communalization”; es decir, un proceso continuo en el que distintos patrones de acción promueven sentidos de pertenencia. Estos sentidos de pertenencia, agrega, se

⁷ Aunque Halbwachs no lo explicita, tal vez, podríamos incorporar como otro soporte específico de la memoria colectiva al marco étnico.

⁸ “C'est l'image seule de l'espace qui, en raison de sa stabilité, nous donne l'illusion de ne point changer à travers le temps et de retrouver le passé dans le présent; mais c'est bien ainsi qu'on peut définir la mémoire; et l'espace seul est assez stable pour pouvoir durer sans vieillir ni perdre aucune de ses parties.” (Halbwachs, 1968:166 [1950])

sustentan a partir de la “autoridad moral de la tradición” y son por ende reforzados a partir de la idea de un pasado e incluso un origen compartidos.

Es preciso insistir, de todas maneras, en algunos aspectos que consideramos centrales. Por un lado, en el hecho de que para comprender la forma en que se construye y usa el pasado o cómo se configuran los recuerdos y los olvidos y éstos en relación a la constitución de la identidad, es indispensable analizar estos procesos situados históricamente, considerando los distintos condicionamientos así como las posiciones desiguales de los agentes intervinientes dentro de una estructura social más amplia y de relaciones de poder determinadas. Por otro, en que la memoria colectiva nunca es homogénea por sí misma, aún en el caso en que los sujetos adscriban a un mismo colectivo de pertenencia o a una misma “comunidad”. Diferencias en los grupos étnicos⁹ y en los roles sociales que se ejercen como producto de experiencias sociales, de cada contexto histórico así como de los conflictos que se despliegan en sus relaciones intra e interétnicas, van moldeando y afectan diferencialmente las representaciones de los sujetos y del pasado (Crespo 2008).

De todas maneras -como ha señalado Marie Claire Lavabre (1994)- aún cuando haya representaciones heterogéneas o contrastantes dentro de un grupo, existen actores específicos, portavoces “autorizados”, que a partir de un proceso de homogeneización de las representaciones emprenden la tarea de elaborar una narrativización “colectiva” del pasado. En relación a ese aspecto, no siempre las fuentes con las que trabajamos nos permiten decir cuán autorizadas o representativas eran esas voces o como fueron elaboradas o disputadas esas cadenas narrativas sobre el pasado. En el caso aquí analizado la documentación disponible no nos ha permitido sopesar con exactitud tales cuestiones. Asumimos igualmente el desafío y emprendemos ahora sí, luego de este breve anclaje teórico, el análisis de la memoria y la identidad del pueblo de Ingamana a principios del siglo XVIII.

Los ingamana en Andalgalá

Los estudios etnohistóricos (Lorandi y Boixadós, 1987-88; Lorandi et al., 1997) señalan a los ingamana como un grupo étnico que hasta la segunda mitad del siglo XVII estuvo asentado en la frontera meridional del valle Calchaquí, en lo que hoy se denomina valle de Santa María o Yocavil, específicamente en los alrededores de Punta de Balasto (provincia de Catamarca). Para el período previo, Lorandi ha sugerido que los ingamana podrían haber sido *mitmaqkuna* incaicos; es decir, colonos enviados hacia la zona en cuestión en épocas del Inca para cumplir con diferentes funciones estatales (Lorandi 1988c y 1993).

Hacia el año 1660, cuando “bajaron a dar la paz”, los ingamana fueron reducidos en el valle de Andalgalá (cuya ciudad cabecera en la actualidad se encuentra ubicada aproximadamente a 135 km. al sur de la ciudad de Santa María) por don Alonso de Mercado y Villacorta¹⁰. Este gobernador terminó distribuyendo a estos indios entre tres

⁹ Véanse los aportes de Elder (1981) en torno a la idea de “generaciones de memoria”.

¹⁰ Es importante aclarar que, aunque “bajaron a dar la paz”, el gobernador don Alonso de Mercado y Villacorta señalaba en 1660 que una parte de los ingamana aún estaba dentro del valle Calchaquí “con

encomenderos: Laurencio Cabrera (que en realidad poseía la encomienda en tercera vida), Esteban de Contreras y Gregorio de Villagra. De estos tres beneméritos, sólo Villagra gozó largamente de sus encomendados luego de ser conquistados, pues Contreras debió renunciar a dicha encomienda por poseer otra¹¹ y Cabrera la dejó vaca al fallecer prontamente. En el año 1674, el gobernador don Ángel de Peredo le dio posesión judicial a Villagra de una parte de los ingamana correspondientes a las encomiendas que habían quedado vacas “...atento que con el tiempo se han disminuido dichos indios del dicho pueblo de ingamana por haberse muerto por las pestes que han habido que no pasan según el último padrón de veinticinco indios de tasa...”¹² Asimismo, encomendó a Antonio de la Vega a otras familias de ingamana que fueron instaladas en el pueblo de Choya, en el valle de Catamarca¹³.

En este trabajo nos centraremos específicamente en los ingamana pertenecientes a la encomienda de Gregorio de Villagra y reasentados en el paraje de Choya, Andalgalá. Como hemos señalado, fundamentalmente haremos referencia al expediente que se inició en el año 1718, en el que Pedro Camisac reclamaba el cargo de cacique del pueblo de Ingamana. Según su testimonio este cargo le correspondía “como sucesor en este derecho natural por línea recta de varón”, agregando “...que el cacique nombrado actual [por el encomendero] es insuficiente e intruso que por ser inútil lo tiene de cacique dicho don Gregorio de Villagra¹⁴ y porque no hace más de lo que el amo manda...”¹⁵. Así quedaba planteado el conflicto y se iniciaba la disputa que pasaremos a detallar a continuación.

El relato de Camisac y el recuerdo del despojo

En el alegato para acceder al cargo de cacique, Pedro Camisac hace constantemente referencia al pasado. Por un lado, da cuenta de su historia reciente, relata por ejemplo por qué su encomendero le quitó el derecho al cacicazgo: “...y porque no halló a mi padre y mi madre me llevó a mi y me castigó y me quitó el goce de mi pueblo nombrando a otro que no le toca.”¹⁶ Asimismo, va centrándose -en tanto trata de demostrar que tal cargo le corresponde legítimamente- en reconstruir una

rebeldía y obstancias”. Archivo General de Indias (en adelante AGI), Charcas 105, n° 9. Confirmación de la encomienda de Yugamana.

¹¹ De todas formas es importante aclarar que el capitán Villagra estaba casado con doña Elvira de Contreras y Cartagena, hija del maestro de campo don Esteban de Contreras. Esto significa que cuando don Esteban hizo escogencia, renunciando a las 25 familias de ingamanas que le había concedido don Mercado y Villacorta, en realidad no perdía a los indios de dicha encomienda sino que ampliaba la cantidad de indios disponibles dentro de las redes familiares, legalizando la irregular situación en la que había incurrido durante años al poseer dos encomiendas simultáneamente.

¹² Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (en adelante ABNB); Expediente Colonial (en adelante EC) 1684; Expte. 22; Fs. 14 verso y reverso. En el mismo expediente, Peredo aseguraba que al momento de la partición de los ingamana en tres feudos, la cantidad de indios de tasa ascendía a 100 (f. 14v)

¹³ ABNB; EC 1684; Expte. 55; Fs. 21v a 32r. Es necesario aclarar, también, que algunas “piezas” de ingamana fueron depositados en diferentes encomenderos, por lo general de jurisdicción catamarqueña.

¹⁴ Se trata de don Gregorio de Villagra y Mendoza, hijo del primer encomendero de los ingamana de Andalgalá quien estaba gozando la encomienda en segunda vida.

¹⁵ AHC; Sección Gobierno; Causa Civil; Carp. 1; Año 1718; F. 4v.

¹⁶ *Ibidem*; f. 1r.

memoria familiar que ordena según un criterio genealógico¹⁷: “*don Pedro Camisac hijo legítimo de Andrés Camisac y nieto legítimo de Juan Camisac del pueblo de Ingamana...*”¹⁸. Esta memoria familiar, a su vez, se articula alrededor de la narración de las experiencias sufridas por sus padres a manos del encomendero: “*Otrosí digo que mi amo llevó a mi madre y a mi padre del pueblo y los tuvo en su servicio muchos años y por que se retiró a su pueblo vino el amo y lo llevó y lo tuvo con grillos y a mi madre lo mismo...*”¹⁹.

Ahora bien, más allá de presentar su experiencia individual (casi autobiográfica) y familiar, el relato va dando cuenta de una memoria más amplia: la experiencia colectiva del agravio sufrido por el pueblo de Ingamana. Así, Camisac describe -en varios pasajes del documento- los maltratos recibidos y el castigo que tanto los curas como distintas autoridades les propinan. La queja recae principalmente sobre su encomendero, “*que continuamente está despachando a los indios con comisiones...y llevándolos al valle de Catamarca los azotan como tiene castigados dicho don Gregorio de Villagra siete u ocho indios e indias por el cual rigor se ha ausentado toda la gente...*”²⁰.

En la narración de Camisac, a esta memoria reciente -construida en base a las experiencias vividas por él, sus padres y los demás indios del pueblo- se suma el relato de un pasado más alejado que él sitúa muy específicamente:

...digo que hace cincuenta y cuatro años poco más o menos que fueron las guerras criminosas del valle de Calchaquí y habiendo entrado el señor gobernador don Alonso de Mercado con los tercios de soldados por la parte de Salta también entró por la parte de la Rioja el general don Francisco de Nieva con las compañías que por aquella parte tocaban; y dicho mi abuelo don Juan Camisac les salió al camino con toda su gente a toparle a dicho general; antes de que entrase al valle de Calchaquí donde le ofreció a dicho general su persona y toda su gente para que sirviesen y peleasen contra los enemigos rebeldes ofreciendo que sería poco perder la vida él y toda su gente en servicio de su Majestad que Dios guarde como ejecutó y cumplió perdiendo más de cuarenta indios de su pueblo que mataron en las peleas y batallas que se ofrecieron en dichas guerras y hasta la última conquista y desnaturalización del menor indio nunca se apartó dicho mi abuelo del lado de los ejércitos de españoles peleando y guerreando a los otros indios así mismo en la rebelión y alzamiento que hicieron todos los /.../ indios en el valle Calchaquí cuando echaron y flecharon a los padres de la Compañía mi dicho abuelo Juan Camisac amparó a dichos padres y les curó las heridas que les dieron con las flechas y cogió cincuenta indios con armas y mandó a llevar a dichos padres para la parte de Londres donde quedaron dichos padres en salvamento; que todo lo referido es público y notorio y habiendo servido y asistido con la lealtad y obediencia dicho mi abuelo y

¹⁷ El criterio genealógico fue señalado por Hallbawchs (1925) como el ordenamiento básico de los recuerdos familiares.

¹⁸ AHC; Sección Gobierno; Causa Civil; Carp. 1, Año 1718, F. 5v.

¹⁹ *Ibíd.*; F. 1r.

²⁰ *Ibíd.*; Fs. 3r y 4v.

*toda su gente; lo despojaron y desposeyeron de sus tierras y naturales del valle de Calchaquí juntamente con los indios alzados y malhechores...*²¹.

En este fragmento, Camisac relata un pasado no vivido por él aunque conocido. Describe la última etapa de la conquista del valle Calchaquí, los personajes involucrados y, fundamentalmente, el rol que jugó su abuelo Juan Camisac prestando ayuda tanto a las autoridades civiles como a los padres de la Compañía de Jesús²². De esta forma, no sólo legitima su derecho a recibir el cacicazgo del pueblo de Ingamana - en tanto es nieto de un cacique, que además luchó en servicio de su Majestad- sino que marca un punto de inflexión y va construyendo a partir de él un relato que excede su experiencia personal y sustenta entonces una representación colectiva del pasado (o un fragmento de él).

La memoria del pueblo de Ingamana es representada por Camisac como una memoria del despojo y del maltrato. En su narración, estos dos elementos forman parte de la experiencia individual (la negación de su encomendero de darle acceso al cacicazgo; los azotes dados a sus padres) pero también de las experiencias comunes (la desnaturalización y la pérdida de sus tierras a pesar de haber contribuido con el español); son componentes de un pasado lejano ("*hace cincuenta y cuatro años poco más o menos*") pero también de un pasado reciente y de un presente continuo.

Ahora bien, ¿podemos considerar el relato de Camisac o directamente a Pedro Camisac como la "voz autorizada" a partir de la cual se han ido homogeneizando las narraciones sobre el pasado? El documento no nos dice mucho acerca de su representatividad, a excepción de lo que él mismo continuamente arguye para recibir el cacicazgo:

*...todos los indios e indias piden que yo entre en el gobierno del pueblo como me toca legítimamente por nieto legítimo de don Juan Camisac causa que toda la gente piden a Vssa. me nombre y elija por su cacique principal como me están obedeciendo todos juntamente se ha de servir Vssa. darme orden para que pueda recoger los indios ausentes...*²³

En relación a este tema, un dato a agregar -sobre el que lamentablemente no podemos avanzar mucho más- es que en el expediente no figura el testimonio del cacique al que se le está disputando el cargo (el cacique Luis Camisac que apoya el encomendero), pues las autoridades no lo han podido citar en tanto "*se halla[ba] con*

²¹ *Ibíd.*, Fs. 3 v y r.

²² El padre Torreblanca relata un episodio similar en su *Relación Histórica de Calchaquí*: "Se encontraron totalmente desamparados [los padres de la Misión], con sus casas quemadas, sin qué comer, con las mulas mansas y las pocas ovejas que tenían para el sustento repartidas entre los indios. Pero Nuestro Señor los ayudó, pues el cacique principal, llamado don Felipe Asamba, hijo del cacique principal don Francisco Udimba, que nos había llevado a sus tierras, se compadeció de ellos, los llevó a su casa, les dio dos mancarrones aparejados con unos lomillos crudos y los despachó rumbo a Andalgalá con un guía para que les indicara el camino y luego regresara." (1984:44 [1696]). Teresa Piossek (1976:206) señala que don Felipe Asamba era curaca de los ingamana en Punta de Balasto. En los diferentes padrones de los ingamana que hemos consultado no hemos encontrado tal apellido.

²³ AHC; Sección Gobierno; Causa Civil; Carp. 1; Año 1718; F. 1v.

mujer y todo en la ciudad en la ciudad de San Juan”²⁴. Acceder al testimonio de este sujeto y de otros actores del pueblo (más allá de los testigos presentados por Pedro) podría contribuir no solo a esclarecer los vínculos parentales y las prácticas de acceso al cacicazgo sino que nos permitiría sopesar mejor la representatividad de Pedro Camisac como portavoz autorizada y dar cuenta a la vez -de forma más compleja- de los posibles conflictos internos a la comunidad.

En síntesis, fuera de este problema en particular que por el momento no podemos resolver, lo que importa es resaltar cómo a partir de un relato que a primera vista parece individual se van filtrando algunas marcas y voces que exceden lo estrictamente personal. Más allá de lo ya señalado en este apartado, es importante agregar que cuando Camisac enumera a los posibles testigos que podrían declarar a su favor, ocupan un lugar destacado algunos ancianos; por ejemplo: Pasquala “*anciana que sabe desde el primer nacimiento nuestros antepasados...*”²⁵. En este sentido, si bien a partir del documento aquí analizado podríamos considerar a Pedro Camisac como un “vector de memoria”²⁶, que activa los recuerdos y los homogeneiza en una representación colectiva, no podemos olvidar que para recordar siempre hacen falta los otros (Hallbawchs 1950). En este caso, el rol que los ancianos del grupo habrían tenido en la transmisión de al menos una parte de esas representaciones se torna ineludible²⁷.

La disputa por el pasado

Como ha señalado Estela Noli (2005), “la transmisión y dinámica de las memorias se efectúa en interacción con otros actores sociales”, los “otros próximos” (indios del pueblo, indios de otros pueblos, gente allegada no india) y el “otro institucional” (el encomendero, el cura, las autoridades políticas). Así, en el expediente citado puede observarse la interacción entre varios agentes sociales que constituyen eslabones importantes dentro de las cadenas de rememoración, los cuales podríamos dividir en dos grandes grupos. Por un lado, aquellos que refuerzan el relato de Pedro Camisac y testifican a su favor²⁸. Por otro, el encomendero don Gregorio de Villagra

²⁴ *Ibidem*; F. 8v.

²⁵ *Ibidem*; F. 5v. En este punto es importante retomar la preocupación de Bloch acerca de cómo los grupos conservan sus recuerdos: “...para que un grupo social cuya duración supera la vida de hombre recuerde, no alcanza con que los diversos miembros que lo componen en un momento dado conserven en sus mentes las representaciones que conciernen al pasado del grupo; es necesario que los miembros más ancianos no descuiden la transmisión de esas representaciones a los más jóvenes... conviene no olvidar que una parte al menos de los fenómenos que designamos así [memoria colectiva] son simplemente hechos de comunicación entre individuos”. (1925: 79; la traducción es nuestra). El planteo de Bloch de tener en cuenta la transmisión intergeneracional de los recuerdos apunta a mostrar que una parte de lo que designamos como memoria colectiva es en realidad efecto de comunicación entre individuos. Esta consideración superaría, según Bloch, la forma antropomorfista (“la sociedad piensa, recuerda”) en que Hallbawchs respondió a la pregunta ¿cómo es que los recuerdos colectivos se conservan?

²⁶ En los términos propuestos por Rousso (1998).

²⁷ Es curioso notar que incluso el encomendero del pueblo de Ingamana refuerza la importancia de los ancianos al desechar a uno de los testigos presentado por Camisac, entre otras cosas, porque “...*este indio testigo es mozo...*” (AHC; Sección Gobierno; Causa Civil; Carp. 1; Año 1718; F. 6v).

²⁸ Como hemos señalado, los testigos son dos indios del pueblo y el capitán Antonio Fernández. Estos testimonios, aunque presentan ciertas diferencias -y de esto intenta sacar provecho el encomendero-, coinciden mayoritariamente. Así por ejemplo, mientras el indio Pedro Serrano declaró “*que el cacique que gobernó dicho pueblo de Ingamana fue don Pascual bisabuelo de dicho Pedro Camisa su hijo don Juan abuelo que fue de dicho Pedro Camisa antes que su padre y dejó por hijo a don Andrés padre de*

quien en su declaración va rebatiendo uno a uno los argumentos de Camisac y sus testigos. En primer lugar, desmiente categóricamente que haya abusado de su autoridad y maltratado a los indios de su encomienda, entre ellos a los padres de Camisac:

*...es falso como lo demás de los grillos azotes y palos a él y a sus padres que lo pruebe con testigos [...] porque solo Vmd tiene dos o tres pares de grillos en toda esta ciudad y nunca se los he pedido luego no habiendo grillos mal pudiera ponerlos solo es verdad que siendo alcalde demandaron a dicho por un hurto de dos vacas que hizo y pasó a la plaza lo corregí con diez o doce azotes...*²⁹

Asegura que es falso que un abuelo de Camisac haya ayudado en la conquista del valle Calchaquí y por lo tanto es falso que se haya desnaturalizado a dichos indios injustamente:

*...no se debe dar a lo demás que cosa más falsa que decir que su abuelo ayudó a la conquista y que el señor don Alonso de Mercado le hizo la injusticia de desnaturalizarle de calchaquí cuando no quedó indio que no se conquistase a fuerza de armas...*³⁰

Asimismo, declara la nulidad de toda la información dada por Camisac; por un lado, “por no ser citado para ella el cacique principal don Luis ... ni a otra persona que pudiera estar presente a ver juramentar y conocer los testigos de su parte como Vmd lo manda”³¹; por otro, ya que “no es bastante dicha información de tres testigos y esos discordes que se falsifican unos a otros en sus dichos y ninguno dice con evidencia sino es solo conjeturas”³².

Por último, respecto del derecho al cacicazgo que reclama Camisac, el encomendero señala que tanto el abuelo de Pedro como sus padres:

...han sido y son tributarios del dicho pueblo de Ingamana mi encomienda ...y dicho Pedro como mal inclinado fugitivo...y evadirse de la tasa y el tributo que me debe clara es la prueba de esta verdad con el mismo hecho que estando su padre vivo sin impedimento alguno no le pretende ni ha pretendido que es tributario como los demás y si tuviere algún derecho no lo hubiere omitido en tanto años y en particular en el tiempo de la visita

don dicho Pedro Camisa y que según está informado este declarante toca el cacicazgo del pueblo de Ingamana al dicho Pedro Camisa... (F. 8r); Fernández dijo “que lo que sabe es como vio a don Juan Camisa gobernando los indios de Ingamana por cacique y después de los días del dicho a don Pascual Camisa que fueron los dichos caciques el don Juan Camisa bisabuelo del dicho Pedro Camisa y el dicho don Pascual abuelo del dicho Pedro Camisa y que por este conocimiento está entendiendo que al dicho Pedro Camisa le toca el cacicazgo...”. (F. 9v). En líneas generales, ambos testimonios coinciden en que el cacicazgo le corresponde legítimamente a Pedro Camisa aunque presentan diferencias en cuanto al árbol genealógico del mismo.

²⁹ AHC; Sección Gobierno; Causa Civil; Carp. 1; Año 1718; F. 13r.

³⁰ Ídem.

³¹ AHC; Sección Gobierno; Causa Civil; Carp. 1; Año 1718; F. 15r.

³² Ibídem; F. 15r.

*general que hizo el señor oidor don Antonio Martínez de Vargas cuando entonces todos los indios no dejaron piedra por mover...*³³.

Los argumentos del encomendero están expuestos. Un aspecto interesante en dicha declaración se relaciona con la forma en la que Villagra hace referencia al pasado. Como en el caso de Camisac, ubica su relato precisamente pero, a diferencia de él, elige la visita de Luján de Vargas como hito temporal de la memoria que construye para deslegitimar el reclamo del indio³⁴.

Existe un punto en el que Pedro Camisac y su encomendero Gregorio de Villagra coinciden: el pueblo de Ingamana se halla “destruido y despoblado” porque los indios se ausentan constantemente. De hecho, uno de los argumentos de Camisac para que se le otorgue el cacicazgo es que él -debido al apoyo que tiene de su pueblo- podría recoger a los indios ausentes. Ahora bien, aunque las partes concuerdan en este hecho del despoblamiento, tanto uno como otro exponen causas bien distintas para explicar tal fenómeno. Camisac, por un lado, alega que se ausentan:

*...por causa del maltratamiento que se les hace y mucho castigo así de los curas como de comisionarios que envía el cabildo de San Fernando viniendo de noche a coger a los indios como si fueran alzados maltratando de palos y llevándolos aprisionados...*³⁵.

Villagra, en cambio, insiste en que:

*...algún adversario mío ha tomado este instrumento para hacerme el daño de inquietar a este y los demás indios irá presionándoles que será cacique y que se volverán a su antiguo pueblo que es lo que desean [...] y lo cierto es que por huir del dicho cura y la doctrina cristiana quieren irse a Calchaquí como lo hacen cada día y dice que quiere juntar la gente cuando yo en persona Vmd. y otros jueces no hemos podido darles caza en aquellos bosques y montes en que se ocultan por gozar del ocio embriaguez e idolatrías...*³⁶.

Por las declaraciones de Camisac queda claro que quiere juntar o “reducir” a su gente, pero reclama hacerlo en las tierras de sus antepasados; es decir, en Punta de Balasto. Así, luego de describir la participación de su abuelo y los indios en las guerras calchaquíes a favor de las fuerzas españolas dice:

...que habiendo servido y asistido con la lealtad y obediencia en vez de premiarlos los castigaron al quitarles sus pueblos y tierras; y su temple nativo siendo tan copioso número de pueblo hoy se han disipado y destruido

³³ AHC; Sección Gobierno; Causa Civil; Carp. 1; Año 1718; F. 13r.

³⁴ Es interesante notar que en dicha visita, el padre de don Gregorio -primer encomendero del pueblo de Ingamana- decía de sus indios: “...nunca fueron alzados sino muy leales vasallos y como tales premiados sus hechos pues estando en su pueblo dichos indios estaban amigos con el español...” (ABNB; EC; Año 1694; Expte. 24; f. 203 v)

³⁵ AHC; Sección Gobierno; Causa Civil; Carp. 1; Año 1718; Fs. 1v y r.

³⁶ *Ibídem*; Fs. 13r y 14v.

por la mudanza de temperamentos a que se añade el maltratamiento de los vecinos encomenderos...³⁷.

A lo que finalmente agrega:

...son tantos los agravios e injusticias que se usan con los pobres indios encomendados por lo cual y lo más que pueda hacer y haga a favor y amparo según y como su Magestad que Dios guarde lo tiene prevenido en sus leyes y ordenanzas que aquí es expresado y alegado mandando seamos restituidos a nuestro natural antiguo de la Punta de Balasto sus tierras y aguadas y que tengamos iglesia y cura para que así se reduzca toda la gente ausente; y que yo como legítimo sucesor y heredero entre al cargo y gobierno de dicho pueblo...³⁸

Para no extendernos en descripciones que resultan transparentes de los fragmentos citados hasta el momento, quisiéramos cerrar este apartado resaltando dos aspectos importantes que emergen en la disputa. Por un lado, el tema del despoblamiento del pueblo en el que en principio ambas partes coinciden. Si bien el documento nos dice que estos indígenas huían a diversos parajes, el valle Calchaquí parece ser el lugar preferido hacia el cual trasladarse: un espacio físico que pudo haber funcionado como lugar de refugio y también como soporte de rememoración³⁹.

Por otro lado, la cuestión de los reclamos. Camisac no sólo solicita se le otorgue el cargo de cacique por ser descendiente directo de una antigua autoridad étnica. Fundamentalmente, lo reclama porque además ese cacique abuelo participó en las guerras calchaquíes del lado de los españoles y, aunque “*todo lo referido es público y notorio y habiendo servido y asistido con la lealtad y obediencia dicho mi abuelo y toda su gente; lo despojaron y desposeyeron de sus tierras y naturales del valle de Calchaquí juntamente con los indios alzados y malhechores...*”⁴⁰ Así, al hacer referencia a ese hecho situado temporalmente de forma tan precisa no sólo legitima su derecho a ser cacique, sino también el derecho de los indios del pueblo de ser restituidos a su natural, el valle Calchaquí.

Palabras finales

El caso analizado nos ha permitido abrir un espacio de discusión para abordar el proceso de la construcción de memoria e identidad colectivas. En primer lugar, se constituye en un ejemplo más de cómo, aún cuando los recuerdos parecen estrictamente personales, se sustentan en marcos sociales; es decir, en “*medios de acción que nos prepararon otras mentes*”. Aunque a primera vista la narración parece estar centrada en el reclamo personal de Camisac (el cacicazgo), sus experiencias individuales o a lo

³⁷ *Ibidem*; F. 3r.

³⁸ *Ibidem*; F. 4v.

³⁹ El retorno de indígenas desnaturalizados hacia el valle Calchaquí fue un hecho constante, aunque motivado por diversas razones (traslado de encomenderos, empresarios mineros, huidas periódicas y permanentes, individuales y/o colectivas, etc.) Para un análisis detallado de estos temas, en especial el del caso de los ingamana, véase Rodríguez 2003, 2005 y 2007.

⁴⁰ AHC; Sección Gobierno; Causa Civil; Carp. 1; Año 1718; F.3r.

sumo familiares (los azotes propinados a sus padres); poco a poco vamos ingresando a un mundo más amplio: el de los indios del pueblo de Ingamana.

En la narración de Camisac aparecen claramente dos hitos que permiten situar los recuerdos (los individuales pero fundamentalmente los colectivos): el valle Calchaquí (a través del marco espacial) y la finalización de las guerras (por medio del marco temporal) se constituyen en los anclajes primordiales de la memoria colectiva y de la identidad del pueblo de Ingamana. Así, la reconstrucción de esa memoria, centrada en la experiencia del despojo y del maltrato, permite la reelaboración de una identidad colectiva que si bien remite a una dimensión étnica es básicamente una “identidad india”, en tanto lo que se resalta constantemente es la memoria de ser indios coloniales⁴¹ (casi no existen en el documento referencias al pasado pre-hispánico).

Ahora bien, aunque esa “identidad india” haya sido impuesta por el sistema de dominación colonial no debemos perder de vista la agencia de los sujetos y su capacidad de disputa e interpelación a los grupos de poder. En ese sentido, el caso analizado nos muestra que -aún dentro de un sistema de dominación e incluso luego de haber sufrido el proceso de las desnaturalizaciones- existen espacios no sólo para reelaborar una identidad y mantener o consolidar la cohesión grupal, sino también para disputar las representaciones sobre el pasado y en base a ello hacer reclamos concretos; por ejemplo, ser restituidos a sus tierras de Punta de Balasto y que cesen los maltratos del encomendero.

Lo señalado nos lleva a plantear nuevamente que la memoria está vinculada a los hechos del pasado pero siempre se construye desde y para el presente. En esa elaboración se destacan determinados acontecimientos y se ocultan otros, constituyéndose así en hitos o mojones que dan sustento a la identidad grupal pero que, fundamentalmente, están orientados a lo que Kosellek (2003) llamó “horizonte de espera”; es decir, cómo se vislumbra el futuro o qué se quiere de él.

La memoria y la identidad son parte de un complejo proceso de construcción, dinámico, procesual y no azaroso, en el que tanto recuerdos individuales como colectivos, experiencias pasadas, condiciones de existencia, situaciones presentes y deseos de futuro se intrincan inexorablemente. El caso analizado ha intentado dar cuenta de tal complejidad.

Agradecimientos

⁴¹ Bonfil Batalla (1992) ha realizado una distinción entre la categoría de indio y la de etnia que nos parece fundamental. Esta última, resulta para el autor una categoría de orden más descriptivo que analítico, porque sirve para identificar unidades socio-culturales específicas y no tanto la posición subordinada de las mismas dentro de las sociedades globales de la que forman parte. Para Bonfil Batalla, desde que las diferentes etnias fueron sometidas por el poder colonial, existe una “cultura indígena” que ha reemplazado los rasgos distintivos de base étnica por una identidad común de colonizado. Por su parte, como ha señalado Wachtel (1997, 2001) para el caso de los urus, la dominación colonial provocó un proceso de reestructuración de las sociedades andinas que las convirtió en lo que luego se llamarán las “comunidades indígenas”. El surgimiento de nuevas unidades étnicas, cuyos límites empezaron a ser los límites de los pueblos de reducción, supusieron la mezcla de continuidades e innovaciones y constituyeron la base de muchas de las identidades colectivas que se observan hoy en día, aunque -claro- sin que esto signifique que las mismas puedan remontarse directamente a los siglos XVI o XVII.

La investigación que dio origen a este trabajo fue desarrollada y financiada en el marco del proyecto UBACyT F-064 “Cambio y continuidad en la sociedad indígena e hispano-criolla” dirigido por Ana María Lorandi, el proyecto de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica PICT 13846 “El impacto de las políticas y reformas borbónicas en el Noroeste argentino” dirigido por Ana María Lorandi y Carlos Zanolli y de las becas de doctorado otorgadas por UBA y CONICET.

Quiero agradecer especialmente a Carolina Crespo quien leyó una versión preliminar de este trabajo y a quien reconozco como autora de algunos pasajes de este texto. Nuestras charlas sobre memoria, identidad y pueblos originarios son siempre enriquecedoras y forman parte de un camino que -en muchos sentidos- estamos recorriendo juntas.

Bibliografía

BLOCH, Marc

1925 “Revue critiques”, en *Revue de Synthèse Historique*, Vol. XL, N° XIV, Cerc, Paris, , pp. 73-82.

BOIXADÓS, Roxana

2002 “Los pueblos de indios de la Rioja colonial. Tierra, trabajo y tributo”, en *Los pueblos de indios del Tucumán colonial: pervivencia y desestructuración*, compilado por J. Farberman y R. Gil Montero, Ediunju y UNQ Eds., Buenos Aires, pp. 15-57.

BOIXADÓS, Roxana

2005 “Visitando un mundo perdido. Los pueblos de indios del valle de Famatina en 1667”, en Cd-Rom *VI Congreso Internacional de Etnohistoria*, FFyL – UBA, Buenos Aires.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1992 *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, Fondo Editorial del CEHASS y Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Buenos Aires y San Juan PR, pp. 210.

BROW, James

1990 “Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past”, *Anthropological Quarterly*, Vol. 63 N° 1, George Washington University Institute for Ethnographic Research, Washington, pp. 1-6.

CRESPO, Carolina

2008 *Políticas de la memoria, procesos de patrimonialización de los recursos arqueológicos y construcción identitaria entre los Mapuches de la Rinconada de Nahuelpán en Río Negro*, Tesis Doctoral Inédita, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, pp. 381.

CRUZ, Rodolfo

1996 “La evolución de la propiedad comunal de los calchaquíes desnaturalizados a la jurisdicción de San Felipe de Salta y San Miguel de Tucumán (1660-1800)”, Manuscrito.

CRUZ, Rodolfo

1997 “El fin de la ociosa libertad. Calchaquíes desnaturalizados a la jurisdicción de San Miguel de Tucumán en la segunda mitad del siglo XVII”, en *El Tucumán Colonial y Charcas*, Tomo II, compilado por A.M. Lorandi, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, pp. 215- 264.

DA MATTA, Roberto

1984 “Espaço. Casa, rua e outro mundo: o caso do Brasil”, en *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, N° 19, IPHAN, Rio de Janeiro.

DE JONG, Ingrid

2003 *Historia, Etnicidad y Memoria: el proceso de conformación de la identidad indígena en la tribu amiga de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)*, Tesis Doctoral Inédita, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, pp. 298.

DE LA ORDEN, Gabriela

2006 *Pueblos indios de Pomán. Catamarca (siglos XVII a XIX)*, Editorial Dunken, Buenos Aires, pp. 158.

DE LA ORDEN, Gabriel y José Luis PARODI

2005 “Los desnaturalizados calchaquíes en el Valle central de Catamarca a fines del siglo XVII”, en Cd-Rom *VI Congreso Internacional de Etnohistoria*, FFyL – UBA, Buenos Aires.

ELDER, Glenn

1981 “History and the Life Course”, en *Biography and Society*, editado por Daniel Bétaux, Sage, Beverly Hills, pp. 77-115.

HALBWACHS, Maurice

1925 *Les cadres sociaux de la mémoire*, en Collection Les Travaux de l'Année sociologique, editado por Félix Alcan. Versión electrónica:
http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html (01 abril 2003).

1968 *La mémoire collective*, PUF, Paris, pp. 204.

ISLA, Alejandro

2003 “Los usos políticos de la memoria y la identidad”, en *Estudios Atacameños* N° 26, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, pp. 35-44.

LAVABRE, Marie Claire

1994 “Entre histoire et mémoire, à la recherche d'une méthode”, en *La Guerre Civile entre histoire et mémoire*, dirigido por M., J-Clement, Ouest Editions, Paris, pp. 39-48.

LORANDI, Ana María

- 1988a “La resistencia y rebeliones de los diaguito-calchaquí en los siglos XVI y XVII”, en *Revista de Antropología*, año III, N° 6, Buenos Aires, pp. 3-17.
- 1988b “El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial”, en *Revista Andina*, Vol. 6, N° 1, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, pp. 135-173.
- 1988c “Los diaguitas y el Tawantinsuyu: Una hipótesis de conflicto”, en *BAR International Series*, N° 442, Proceedings 45th CIA, Bogotá, , pp. 235-259.
- 1990-92 “Ni tradición ni modernidad. El mestizaje en contextos sociales desestructurados”, en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Vol. XVIII, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, , pp. 93-120.
- 1992 “El mestizaje interétnico en el Noroeste argentino”, en *500 años de mestizaje en los Andes*, editado por H. Tomoeda y L. Millones, Senri Ethnological Studies, Osaka, pp. 133-166.
- 1993 “Evidencias en torno a los mitmaquna incaicos en el Noroeste argentino”, en *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Vol. 1, Santiago de Chile, pp. 245-256.
- 1997 “Introducción”, en *El Tucumán colonial y Charcas*. Tomo I, compilado por A. M. Lorandi, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, pp. 15-71.
- 1987-88 y **Roxana BOIXADÓS**, “Etnohistoria de los valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII”, en *RUNA*, Vol. 17-18, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, pp. 263-419.
- 1997 **Roxana BOIXADÓS, Cora BUNSTER y Miguel Angel PALERMO**, en *El Tucumán colonial y Charcas*. Tomo I, compilado por A. M. Lorandi, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, pp. 205-252.

NOLI, Estela

- 2003 “Pueblos de indios, indios sin pueblos: los calchaquíes en la visita de Luján de Vargas de 1693 a San Miguel de Tucumán”, en *Anales. Nueva Época*, N°6, Universidad de Gotemburgo, Gotemburgo, pp. 329-364.
- 2005 “Representaciones del pasado étnico y familiar: dinámicas de la memoria y el olvido en los indígenas de la jurisdicción de San Miguel de Tucumán”, en Cd-Rom *Actas VI Congreso Internacional de Etnohistoria*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.

PIOSSEK PREBISCH, Teresa

- 1976 *La rebelión de Pedro Bohórquez. El inca del Tucumán (1656-1659)*. Juárez Editor, Buenos Aires.

RAPAPPORT, Joanne

- 1998 *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Duke University Press, Durham, N.C., pp. 250.

RODRÍGUEZ, Lorena

- 2003 “Luego de las desnaturalizaciones del siglo XVII. Una aproximación a la

- reconfiguración del valle Calchaquí”, en *Anales. Nueva Época*, N° 6, Universidad de Gotemburgo, Gotemburgo, pp. 365-394.
- 2004 “Reflexiones acerca de la memoria y los usos del pasado a partir del análisis de un caso en el Noroeste argentino. Departamento de Santa María (provincia de Catamarca)”, en *Cuadernos de Antropología Social*, N° 20, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, pp. 151-168.
- 2005 “Economía, tierra y población en el sector sur del valle Calchaquí. Santa María durante el siglo XVIII”, en Cd-Rom *Actas VI Congreso Internacional de Etnohistoria.*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.
- 2007 “Después de las desnaturalizaciones. Reconfiguraciones socio-económicas y étnicas en el valle de Santa María (fines del siglo XVII - fines del XVIII)”, Tesis Doctoral Inédita, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, pp. 333.

ROUSSO, Henry

- 1998 *La Hantise du passé*. Textuel, Paris, pp. 143.

TRETTEL, Norah, Alicia MORENO y Marcelo GERSHANI OVIEDO

- 2005 “Las prácticas de defensa de las tierras comunales en dos pueblos indios del valle de Catamarca: Choya y Collagasta (siglos XVII-XIX)”, en Cd-Rom *VI Congreso Internacional de Etnohistoria*, FFyL, UBA, Buenos Aires.

TORREBLANCA, Hernando

- 1984 *Relación Histórica de Calchaquí*, editado por T. Piossek Prebisch, Ediciones Culturales Argentinas, Secretaría de Cultura, Ministerio de Educación y Cultural, Buenos Aires, [1696].

TROUILLOT, Michel-Rolph

- 1995 *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston.

WACHTEL, Nathan

- 1971 *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Ed. Gallimard, Paris, pp. 395.
- 1997 “Notas sobre el problema de las identidades colectivas en los Andes meridionales”, en *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, editado por R. Varón Gabai y J. Flores Espinoza, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 677-690.
- 2001 *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 648.

Los ingamana en Andalgalá a principios del siglo XVIII. Notas sobre la memoria y la identidad

Resumen

El propósito de este artículo es reflexionar acerca del lugar y la importancia que la memoria pudo haber tenido para las poblaciones desnaturalizadas del valle Calchaquí para reconstruir identidades colectivas y hacer reclamos no sólo simbólicos sino fundamentalmente materiales. A tal fin, proponemos analizar el caso de los ingamana - indígenas del sur del valle Calchaquí, reasentados en Andalgalá y constituidos en “pueblo de indios” desde la finalización de las guerras calchaquíes- preguntándonos qué se recordaba, quién o quienes lo hacían, para qué se mantuvieron vivos los recuerdos y, de esta manera, aproximarnos a la forma en que estos últimos pudieron haber anclado los sentidos de pertenencia del grupo. Nuestra fuente principal, actualmente depositada en el Archivo Histórico de Catamarca, será un expediente iniciado en el año 1718 en el que Pedro Camisac solicita se lo designe como cacique del pueblo de Ingamana.

Palabras claves: Memoria; Identidad; Indios; Desnaturalización; Ingamana

Lorena B. Rodríguez

The Ingamana of Andalgalá at the Beginning of the 18th Century. Notes on Memory and Identity

Abstract

The aim of this paper is to reflect on the place and relevance that memory could have had for the uprooted populations of the Calchaquí Valley to reconstruct collective identities as well as to make symbolic and fundamental material claims. I focus my study on the Ingamana people, natives from the south Calchaqui valley relocated to Andalgalá and congregated in a “pueblo de indios” after the Calchaquí wars. I concentrate on their memories and pose the questions of who remembered what, and why these recollections were kept alive. These questions help me to understand the importance of memories in the development of a sense of belonging among the Ingamana. The main source, now at Archivo Histórico de Catamarca, is a file opened in 1718 by Pedro Camisac demanding the colonial authorities that he should be appointed cacique of Ingamana.

Key words: Memory; Identity; Natives; Uprooting; Ingamana

Lorena B. Rodríguez