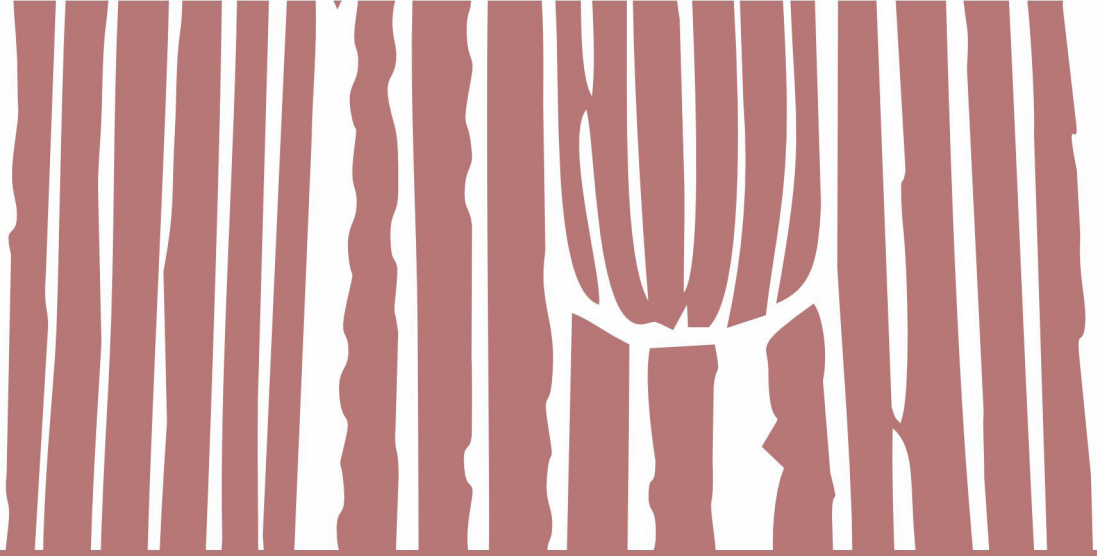




INDOAMÉRICA

Compendio de la Revista del Laboratorio de
Antropología; Instituto de Lingüística,
Folklore y Arqueología (ILFyA)

Carlos Bonetti y Luis Garay (Compiladores)

INDOAMÉRICA

Compendio de la Revista del Laboratorio
de Antropología; Instituto de Lingüística,
Folklore y Arqueología (ILFyA)

Facultad de Humanidades, Ciencias
Sociales y de la Salud
Universidad Nacional de Santiago del Estero

Ciencia y técnica

Rector

Lic. Hugo Marcelino Ledesma

Vicerrectora

Dra. María Fernanda Mellano

Subsecretario de Comunicaciones

Lic. Diego Fernando Arias

Coordinador Editorial

Dr. Lucas Daniel Cosci

Carlos Bonetti - Luis Garay
(Compiladores)

INDOAMÉRICA

Compendio de la Revista del Laboratorio
de Antropología; Instituto de Lingüística,
Folklore y Arqueología (ILFyA)

Facultad de Humanidades, Ciencias
Sociales y de la Salud
Universidad Nacional de Santiago del Estero



Indoamérica : compendio de la revista del Laboratorio de Antropología : Instituto de Lingüística, Folklore y Arqueología ILFyA / Lelia Inés Albarracín ... [et al.] ; Compilación de Carlos Bonetti; Luis Garay. - 1a ed. compendiada. - Santiago del Estero : EDUNSE, 2026.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4456-57-1

1. Antropología. I. Albarracín, Lelia Inés II. Bonetti, Carlos, comp. III. Garay, Luis, comp.
CDD 301



Libro
Universitario
Argentino

Edición: Lucas Cosci e Ignacio Ratier

Diseño de tapa: María Eugenia Alonso

Maquetación y puesta en página: María Eugenia Alonso

© Carlos Bonetti 2026

© Luis Garay 2026

© **EDUNSE**, 2026

Av. Belgrano (s) 1912 - G4200ABT

Santiago del Estero, Argentina

email: infoedunse@gmail.com

www.edunse.unse.edu.ar

Las opiniones expresadas en los libros publicados por **EDUNSE** no necesariamente reflejan los puntos de vista de la Subsecretaría de Comunicaciones ni del Comité Académico u otras autoridades de la Universidad Nacional de Santiago del Estero.

Cualquier tipo de reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Origen, política y desarrollo de la revista.....	9
Carlos Bonetti - Luis Garay	

POBLACIÓN

Los primeros fechados radiocarbónicos de Las Mercedes.....	15
José Togo	

Evaluación antropofísica de individuos subadultos pertenecientes a grupos poblacionales prehispánicos de Santiago del Estero	35
Hilton Drube	

Análisis documental de los padrones de los pueblos de indios de Santiago del Estero, 1701-1721.....	49
Luis Garay, José Togo	

Indio, campesino, originario	67
Carlos Bonetti	

TERRITORIO

Independencia y pueblos originarios hoy	73
Patricia Arenas, Bárbara Manasse	

El mancomún en Santiago del Estero entre la Colonia y el siglo XIX. Historia y fundamentos de un problema de investigación	93
Judith Farberman	

De pueblos de indios a tierras privadas: una aproximación a la problemática de posesión y privatización de las tierras en dos pueblos de Santiago del Estero durante siglo XIX	118
Carlos Bonetti, Luis Garay, Noemí Maldonado	

IDENTIDAD

El Tanicu	138
Luis Garay	

La Frontera como un Espacio Interétnico y de Interculturalidad: El caso de la reducción Purísima Concepción de Abipones.....	156
José Togo, Carlos Bonetti, Luis Garay	

Migraciones e identidad en la frontera sureste de Santiago del Estero durante el siglo XVIII	184
José Togo, Carlos Bonetti, Luis Garay	

De Salamanca y Salamanqueros: Entrevistas y relatos en Santiago del Estero y el Noroeste	197
Luis Garay, Carlos Bonetti	

Proyección de la EIB en territorio de sustrato indígena	285
Lelia Inés Albarracín	

Las carreras de Ciencias Antropológicas en la UNT y UBA. Construcción de un campo profesional	295
Patricia Arenas	

AUTORES	333
---------------	-----

PRESENTACIÓN ORIGEN, POLÍTICA Y DESARROLLO DE LA REVISTA

Para hablar acerca de la revista Indoamérica, es necesario retroceder en el tiempo y remontar su historia que tiene como punto de partida a 1985. Solamente a dos años de la creación del Laboratorio de Antropología como unidad de investigación, dependiente de la también recientemente creada Facultad de Humanidades, aparece el primer número de esta publicación con la que inaugura su Serie Científica. El Laboratorio de Antropología es el resultado de la fusión de dos centros de investigación independientes: el de Arqueología y el de Lingüística Regional, dirigidos por José Togo y Domingo Bravo, respectivamente.

Esta unión dio sus resultados, potenciando el desarrollo de los trabajos de investigación que fueron adquiriendo relevancia, razón por la cual se fue generando la necesidad de divulgación de estas investigaciones fuera del ámbito estrictamente académico. Así surge Indoamérica en el seno del Laboratorio de Antropología, cuyo objetivo es, al decir de quien fuera su director, José Togo, divulgar los trabajos, especialmente los referidos a la problemática antropológica local y regional en todos sus aspectos.

Entre los fundamentos expresados para la elección del nombre, resalta el de haber asumido el compromiso de reconocer las raíces etno-históricas en la construcción del andamiaje cultural de la sociedad del presente, que extiende sus lazos hasta la América morena.

Por ese entonces, el Laboratorio de Antropología estaba integrado por José Togo, como director, a quien acompañaban en calidad de investigadores Mario Basualdo, Domingo A. Bravo y José Andrés Rivas. En el período que va de 1985 a 1990, se publicaron tres números. El primero, ya referido, en 1985, incluye aportes de Mario Ángel Basualdo, José Togo y Néstor Urtubey, y aborda la temática del "Aprovechamiento Socioeconómico de la Fauna Autóctona de Santiago del Estero". El segundo número, vio la luz en 1987, se refiere a la percepción espacio-temporal del paisaje rural de sus propios habitantes, en un trabajo de investigación de Mafalda Giménez de Agüero, José Togo y María Luisa Araujo, titulado "El paisaje Rural Santiagueño. Su Imagen". Este primer ciclo de publicaciones se cierra con la edición del número tres de la revista que da continuidad al tema abordado por Basualdo, Togo y Urtubey en el primer número, en el que se pone el foco en el aprovechamiento socio-económico, en este caso referido a la flora autóctona.

Recién en 2007, se retoma la publicación de Indoamérica desde el Laboratorio de Antropología, cuya estructura se había ampliado con la incorporación del ILFyA (Instituto de Lingüística, Folklore y Arqueología), creado el 26 de agosto de 1953 como organismo dependiente del Rectorado de la Universidad Nacional de Tucumán, en el marco de las celebraciones del IV Centenario de la fundación de nuestra ciudad. De esta forma se constituyó en el primer instituto universitario de Santiago del Estero donde funcionó desde sus inicios hasta 1973, bajo la dirección de Orestes Di Lullo, quien fue sucedido por Agustín Chazarreta y, posteriormente, desde 1976, por Domingo A. Bravo.

En 1998 se concretó finalmente el convenio a través del cual se hizo efectivo su traspaso desde la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, a la que pertenecía funcionalmente, a la Facultad de Humanidades Ciencias Sociales y de la Salud de la UNSE. Desde ese año se va a trabajar en forma conjunta con el Laboratorio de Antropología. Recién en el año 2015 bajo la dirección de Luis Garay, se crea un estatuto en el que se refuncionaliza el ILfYA incorporando en su estructura al Laboratorio de Antropología. En este contexto, la reedición de la revista cobra un renovado impulso hasta la actualidad.

¿Por qué compendiar Indomérica?

La compilación de artículos que aquí presentamos sintetiza parte de la producción en investigación que durante más de una década se desarrolló en el ámbito del Laboratorio y del Instituto. En tal sentido, la revista refleja la diversidad multidisciplinaria e interdisciplinaria en cada una de las temáticas abordadas, más allá de la presencia permanente de la pregunta antropológica acerca de la alteridad que constituye en sí el eje epistémico de la política editorial. Indoamérica, desde su reaparición como nueva Serie Científica en 2007 hasta su último número de 2016, expuso trabajos previamente discutidos y puestos a consideración en congresos, jornadas y otros eventos científicos que nos permitieron su validación y la proyección de nuevos temas a explorar.

La selección de artículos que presentamos responde a la necesidad de mostrar aquellas producciones vinculadas a temáticas sobre poblaciones indígenas y campesinas desde enfoques arqueológicos, etnohistóricos y antropológicos para dar cuenta de las preocupaciones que se fueron instalando a partir de

un trabajo intensivo en los archivos provinciales, así como en los territorios rurales, desde los cuales se comenzaron a plantear problemas de investigación escasamente abordados en el contexto local. Cabe destacar que la autoría de la mayor parte de los artículos, y esto fue decisión inicial de sus editores, es de quienes integramos el Laboratorio de Antropología. Recién en el último número, la apertura a contribuciones de investigadores/as externos nutrió a la revista de otras perspectivas y escenarios, así como de avances en ciertas líneas de conocimiento.

Como en todo proceso vital y, por ende, también de conocimiento, cada número supuso un avance, producto de la maduración que acompañaba nuestras investigaciones, a las exploraciones cada vez más profundas y extensas en los archivos y en la generación de otras preguntas y preocupaciones que iban surgiendo en la dialéctica de la empiria y la teoría. De igual manera, se refleja un trabajo colectivo en la coautoría de distintos artículos que se produjeron de manera horizontal y donde el orden de los autores fue totalmente relativo.

El lector se encontrará con tres bloques temáticos que no siguen necesariamente una secuencialidad en los números de la revista. El primero de ellos (Población), referido a lo arqueológico e histórico con artículos que abordan a las poblaciones prehispánicas de Santiago en dos direcciones: Uno mostrando los fechados radiocarbónicos de la cultura agro-alfarera temprana denominada "Las Mercedes" y el otro explorando rasgos antropofísicos de poblaciones en una relación entre la biología y la cultura. Los otros dos se enfocan en describir los pueblos de indios coloniales del siglo XVIII y a trazar un cuadro de lo indígena y lo campesino en un tiempo largo que llega al presente.

Otro de los bloques (Territorio) responde a trabajos sobre formas de posesión territorial desde una perspectiva histórica y a las problemáticas actuales y luchas de los pueblos originarios en el país.

Un tercer bloque (Identidad) propone interpretaciones acerca de fenómenos que pueden encuadrarse en aquello que se denomina como cultura popular. El Tanicu en Salavina y la Salamanca como ejes de la cultura campesina, muchas veces folklorizada y banalizada en su interpretación inmediata. En este sentido, uno de los números de la revista, "De salamancas y salamanqueros", está dedicado enteramente a la temática a partir de reunir entrevistas y relatos provenientes de distintos contextos y temporalidades. Allí también se exponen trabajos que reflexionan en torno a la institucionalización de la antropología, la lengua quichua y las políticas en Educación Intercultural Bilingüe (EIB).

Carlos Bonetti - Luis Garay

POBLACIÓN

LOS PRIMEROS FECHADOS RADIOCARBÓNICOS DE LAS MERCEDES¹

José Togo

Los antecedentes

En 1940, Henry Reichlen, al publicar su obra, incorpora una nueva categoría cultural para la llanura santiagueña, así como las asignaciones toponímicas de las culturas localizadas en dicho espacio territorial. Surgen de este modo las denominaciones de: *Las Mercedes*, *Sunchitúyoj* y *Averías*. A partir de ese momento, se irán sustituyendo los agrupamientos propuestos por los Wagner en 1934, como Rama A y B y, en 1936, como Grupos I, II y III, así como las de E. F. Bleiler de 1948, al clasificar estilísticamente los materiales publicados hasta ese momento sobre Santiago del Estero, estableciendo las denominaciones

1 *Indoamérica Nueva Serie Científica*. Año I Nº 1 (2007). Trabajo modificado del presentado. Los primeros fechados radiocarbónicos de Las Mercedes. En: *VIII Jornadas de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 2005.

de *Bislin Inciso*, *Llajta Mauca Bicolor*, *Marías Policromo*, *Epia-verías* y *Averías Policromo*, entre otros.

Además de los trabajos de Reichlen y Bleiler, en la década del cuarenta se encuentran presentes trabajos como el de Jorge von Hauenschild (1949), quien ha señalado que, para la conformación de las diversas culturas locales, habrían intervenido migraciones de pueblos de diversos orígenes, como los amazónicos, chaqueños, pámpidos, arauacos y andinos, siendo estos últimos los que habrían generados la cerámica Las Mercedes en su tardía invasión sobre la llanura santiagueña.

A partir de la década del cincuenta, contamos con trabajos como los de Antonio Serrano (1958) y Alberto Rex González (1950), quienes establecieron nuevas clasificaciones y secuencias culturales. Para entender los avances y cambios relacionados con la identificación y asignación cultural de Las Mercedes, se han incorporado en el análisis los trabajos de algunos de los autores, ordenados cronológicamente.

Tomaremos en primer lugar a Antonio Serrano (1958) quien, al referirse a la *Cerámica Las Mercedes*, afirma que en Santiago del Estero se encontraría presente la cerámica negra o gris grabada que integraría el patrimonio cultural de la entidad denominada convencionalmente "Las Mercedes". El autor afirma que:

El nombre fue puesto por Reichlen para material proveniente de la localidad de este nombre, cercana a Sumampa. Generalmente se trata de una cerámica negra o gris, de pasta oscura, compacta, con poca arena como antiplástico. Las formas predominantes son pucos tronco cónicos de paredes bien alisadas sobre las cuales, antes de la cocción, se hicieron los dibujos geométricos que la caracterizan (p. 111). (El sitio tipo se encuentra en el departamento Banda y no en Sumampa).

No debemos olvidar que este autor acuña la denominación de Cortaderas a un conjunto cerámico que identifica en el depar-

tamento Santa Rosa de la vecina provincia de Catamarca, los materiales corresponden a decoración pintada y diseños semejantes a Condorhuasi, pero sobre superficies menos pulidas y coloración mucho más tenue.

A partir de este trabajo publicado en 1952, todos los grupos cerámicos con estas características continúan denominándose "Cortaderas" para Santiago del Estero, mientras que otros procedentes de Catamarca, se las conocen como Ambato Tricolor y Alumbreira Tricolor. A este conjunto, en Santiago del Estero, siempre se lo encuentra asociado con material Las Mercedes, de allí la nueva denominación que proponemos.

En 1966, Roque Gómez publica su trabajo "La Cultura de Las Mercedes", en él encontramos citados los principales antecedentes relacionado con el tema. Con respecto al origen de esta cultura, recuerda las opiniones de Jorge von Hauenschild, quien sostenía que estaría entre los diaguitas y atacameños; en cambio para Salvador Canals Frau (1940), tendría íntima relación con los diaguitas y las culturas de la Quebrada de Humahuaca; mientras que para Eduardo Casanova estaría relacionado con La Candelaria y los Barriales.

De acuerdo con la información existente, señala que tanto Casanova como Canals Frau habrían sostenido, en sus trabajos, que la cerámica gris o negra serían anteriores a las típicas alfarerías policroma de la civilización Chaco-Santiagoña. Mientras que Bleiler (1948) habría colocado a esta cerámica por debajo de Llajta Mauca Bicolor y por encima de las Urnas Toscas. En cambio, Von Hauenschild (1949) lo habría considerado contemporáneo con la expansión inca en el noroeste argentino, es decir, unos cien años antes de la conquista española. Finalmente, Alberto Rex González (1950, 1972-1976) lo ubicaría en el Período Temprano, aproximadamente en el 500 d. C., en el mismo horizonte que Ciénaga, Condorhuasi, San Francisco y Tebenquiche.

El autor clasifica a la cerámica de la siguiente manera:

Dentro de lo que se ha denominado 'Cultura de Las Mercedes', he podido distinguir una serie diferente de tipos cerámicos que llevarán el nombre del lugar de donde fue descubierta, más el agregado de algunas de sus características. Tres grupos pueden reconocerse: Cerámica Las Mercedes, Cerámica Cortaderas y Cerámica Antajé (Gómez, 1966: 11).

Tomando como referente a los fragmentos cerámicos de "origen cordobés", encontrados en la superficie y en la primera capa del sitio La Cuarteada, Gómez lo relaciona con los fechados del yacimiento Los Molinos de 903 ± 150 a. C. y con los fechados para Ciénaga y Condorhuasi de 329 ± 60 y 708 ± 100 a. C. Con base en estos antecedentes, considera que la cultura de Las Mercedes se habría desarrollado entre el 500 AC y el 1058 AC.

Gómez concluye su artículo señalando:

... estamos en presencia de una cultura con cerámica bien diferenciada gris o roja que consta de un tipo grabado llamado Mercedes, otro pintado llamado Cortadera y un tercer tipo grabado recientemente creado para el que he venido llamando Antajé por ser éste el lugar donde exhumé el material más importante. Todos caracterizados además por el uso de antiplástico de arena, asas anilladas, cuellos rectos, decoración geométrica, ausencia de representación antropomorfa o zoomorfa.

Los trabajos en hueso y piedra pulida son más o menos abundantes, aparece además en todos los yacimientos lascas uni o bifaciales de piedra de pequeño tamaño.

Su origen andino, su cronología por comparación y estratigrafía podemos suponer que pertenece a los antiguos niveles de Ciénaga y Condorhuasi con una perduración hasta los niveles de Sunchitúyoj y culturas cordobesas. (Gómez, 1966: 26).

En 1975, Pérez y Heredia, al realizar estudios en la zona de Ambato y referirse a la cuestión de la cerámica pintada con

modelado antropomorfo en el cuello, establecen relaciones con Alumbreira Tricolor de la cultura Alamito (Núñez Regueiro, 1973), que se encontraría vinculada en el sitio tipo de esa cultura, con la perduración del Condorhuasi Policromo. Con respecto a la cerámica Cortaderas (Gómez 1966; Serrano 1958), afirma que:

... las vasijas pintadas y con modelado antropomorfo muestran una correspondencia significativa, aunque deberemos esperar una profundización de nuestros estudios para dilucidar este problema.

Puede establecerse asimismo una vinculación estrecha entre la alfarería de Ambato y la perteneciente a la cultura de Las Mercedes, pero además en este caso no solamente con la cerámica sino también con otros elementos patrimoniales (Pérez y Heredia, 1975).

González y Pérez, en su trabajo de 1976, al establecer la periodización del noroeste dice:

En Santiago del Estero el Período Temprano estaría representado por una alfarería gris, con decoración incisa de motivos geométricos, muy semejantes a los de la cultura Ciénaga. A esta alfarería se la conoce con el nombre de Las Mercedes. Por el momento no sabemos cuáles son las exactas relaciones que guarda con estilos cerámicos similares del área de Valles y Quebradas (González y Pérez, 1976: 4).

Ana María Lorandi, en su trabajo de 1977, considera que la cultura Las Mercedes tendría una mayor concentración en el Sur (Sierras de Guasayán), y compartiría muchos elementos contextuales con manifestaciones posteriores, aunque tendría diferencias marcadas en su patrón de asentamiento y en los rasgos de su alfarería, a pesar de ello, considera que no fueron estudiadas aún con detenimiento.

Amalia Gramajo de Martínez Moreno (1978), al tratar sobre el Período Temprano de Santiago del Estero, ubica a la cultura

llamada de Las Mercedes como la primera expresión correspondiente a este período que se desarrollaría entre el 400 d. C. y el 800 d. C. Sostiene que si bien se carece de fechados absolutos "la posición estratigráfica" y "la comparación" permitirían ubicarla en esa franja temporal.

Lorandi (1978), considera que el aporte de Roque Gómez ha sido fundamental para clarificar el Período Temprano, sin embargo, quedarían todavía muchos puntos oscuros por resolver. Entre ellos cita: la falta de una subdivisión de la tipología alfarera, el desconocimiento de la verdadera dimensión del área de dispersión de esta cultura y por último, la falta de fechados radiocarbónicos.

Atribuye a Reichlen la autoría del nombre, y recuerda que Bleiler la había denominado Bislin Inciso, ubicándola dentro del Período Temprano, mientras que Von Hauenschild lo habría considerado como perteneciente a la "la cuarta ola" o de "influencia andina" y de edad reciente, de acuerdo con su contexto.

Las características fundamentales que reconoce la autora para esta cultura están relacionadas con el área de dispersión. De acuerdo con la mayor concentración de sitios, esta se encontraría en la cuenca media del río Dulce. En cuanto a la cronología, de acuerdo con la propuesta de Roque Gómez, se encontraría ubicada entre el 500 y el 1058 d. C.

En la publicación de Nuñez Regueiro y Tartusi (1990), al referirse a Santiago del Estero, encontramos el siguiente comentario:

Si nos trasladamos a la provincia de Santiago del Estero, podemos ver que lo que Gómez denominó 'cultura de Las Mercedes' (Gómez, 1966), pudo ser el resultado de la reinterpretación y posterior difusión de los distintos elementos integrados a través de la dinámica interétnica que tuvo lugar durante el Formativo Inferior, adaptadas al ambiente de llanura.

Cronológicamente, Mercedes sería la entidad cultural agroalfarera más temprana de la Subárea Chaco-Santiagueña. Ceramológicamente, se destaca por dos grandes grupos cerámicos: uno inciso,

que Gómez, basándose en Reichlen (1940), denominó Mercedes, y que guarda fuertes semejanzas con la cerámica incisa de Ciénaga y Candelaria; y otro, policromo, que Gómez, basándose en Serrano (1958), denominó Cortaderas, muy semejante, tanto formal como decorativamente, al estilo Alumbra Tricolor que, como vimos, surge en el Campo del Pucará como modificación del Condorhuasi Policromo, y se desarrolla en la zona comprendida entre el Valle de Ambato y los Departamentos Alberdi y La Cocha, en sitios Aguada (1990)

Nuevos aportes

A partir de 1996 hemos iniciado trabajos en la cuenca superior y media del río Dulce, investigando varios yacimientos, como el de Rincón de Atacama, La Cañada, Sotelillo, Brea Pozo Viejo, Villa Robles, Burro Pozo I y II, Los Ferreyra, Villa La Punta y Maco (citado por Wagner en 1934). En algunos de ellos, efectuamos recolecciones superficiales y en otras excavaciones. Todos los sitios estudiados corresponden a asentamientos de los portadores del grupo cerámico conocido como Las Mercedes. Se efectuaron clasificaciones ceramológicas, estudios sedimentológicos de los perfiles, análisis faunísticos y fechados radiocarbónicos.

En esta ocasión presentaremos únicamente los sitios con fechados absolutos y una breve descripción de estos, ya que nuestro interés está centrado en demostrar la antigüedad de esta cultura a través de las dataciones radiocarbónicas, que son las primeras que se conocen para esta cultura en Santiago del Estero, de allí la importancia dentro del contexto general del noroeste argentino.

Rincón de Atacama

El sitio se encuentra actualmente por debajo del lago del Dique de Río Hondo, a unos 1500 y 2000 metros del murallón, aguas arriba sobre la margen izquierda. La única posibilidad de ubicar el yacimiento se presenta en los períodos de sequía prolongados en la cuenca alta de los tributarios del río Dulce, que nacen en las Cumbres Calchaquies.

Por lo señalado, la disponibilidad temporal es muy corta para realizar los trabajos de campo, es decir, únicamente durante las bajantes del espejo de agua del Dique. Por lo general, esto sucede con intervalos aproximados de 10 a 12 años, por lo tanto, la primera intervención la pudimos realizar a principio de la década del 90, luego entre el 2003 y el 2004.

En las distintas intervenciones, se efectuaron tareas de recolección, sondeos y excavaciones sistemáticas, recuperando en todos los casos materiales cerámicos, huesos de animales, caracoles, metales y carbones vegetales asociados con estos elementos. De acuerdo con el análisis ceramológico, todos pertenecen a la cultura de Las Mercedes (Togo, 1999).

Con las muestras de carbones vegetales recuperados de las cuadrículas 7 y 9 de la primera temporada de excavaciones realizadas en la década de los 90, se efectuaron los dos primeros fechados radiocarbónicos para la cultura de Las Mercedes en el LATYR, las que arrojaron los siguientes resultados: 1540 ± 50 y 1450 ± 60 . AP (edad radiocarbónica), de acuerdo con la calibración realizada en años calendáricos, con dos sigmas de error, es el siguiente: 427-660 y 544-766 a. D, por lo tanto, postulamos que el sitio fue ocupado entre las fechas establecidas con una probabilidad del 95 %.

Sitio La Cañada

La Cañada es una localidad ubicada aguas debajo de la ciudad de Las Termas de Río Hondo, sobre la margen izquierda del río Dulce, la zona posee abundante vegetación de leñosa, arbustiva, gramíneas y de cactus. La toponimia responde a la existencia de numerosas cañadas y cárcavas de anchura y profundidad variables, algunas de ellas denotan que se produjeron luego del abandono del sitio por parte de los antiguos habitantes, ya que quedaron afectados los niveles ocupacionales.

Una de las posibilidades del abandono podría haber sido el rápido deterioro ambiental, producto de la deforestación y la roturación de la tierra para el cultivo, sobre todo teniendo en cuenta la pronunciada pendiente hacia el río, estas serían una de las causas de la formación de las cañadas.

En primer lugar, presentaremos los fechados radiocarbónicos obtenidos a partir de las muestras de carbón vegetal, recuperados durante las excavaciones realizadas en los sondeos efectuados oportunamente. Las muestras fueron procesadas en el Laboratorio del Museo de La Plata (LATYR), por el Lic. Aníbal Figini.

Las muestras datadas de la cuadrícula N° 2 fueron obtenidas a una profundidad promedio de 30 cm la (2.2), mientras que la muestra (2.3), entre los 55 y los 60 cm. En ambos casos, el carbón se encontraba disperso en el sedimento junto con material cerámico Las Mercedes. El nivel de la segunda muestra correspondería, posiblemente, al inicio de la ocupación en dicho lugar. En cambio las muestras de la cuadrícula N° 1 fueron obtenidas a partir de restos de fogones existentes en los sedimentos a diversas profundidades: la número 1.3, a 50 cm, la 1.4, a 75 cm, la 1.6 a 110 cm y la 1.8 a 155 cm. Todas las muestras estuvieron asociadas con material cerámico Las Mercedes, así como con restos arqueofaunísticos en gran abundancia.

Datación C14 – LATYR

Código LP 1289 - 700 ± 70 AP Cuadrícula 2.2. Material: carbón vegetal

Código LP 1293 - 1280 ± 70 AP Cuadrícula 2.3 Material: carbón vegetal

Código LP 1274 - 1060 ± 70 AP Cuadrícula 1.3 Material: carbón vegetal

Código LP 1296 - 1200 ± 70 AP Cuadrícula 1.6 Material: carbón vegetal

Código LP 1280 - 1280 ± 70 AP Cuadrícula 1.4 Material: carbón vegetal

Código LP 1299 - 1280 ± 70 AP Cuadrícula 1.8 Material: carbón vegetal

Al analizar los fechados, observamos que en tres de ellos poseen la misma edad radiocarbónica a pesar de provenir de muestras diferentes, esto nos confiere cierta seguridad en cuanto a la posible antigüedad del asentamiento, ya que las muestras provienen de los estratos mas bajos de la secuencia estratigráfica. En cambio los fechados de los códigos LP 1296 y LP 1274 provienen de muestras intermedias de la secuencia, mientras que el fechado de 700 ± 70 AP, a la más superficial.

Hasta la obtención de estos fechados, se desconocía la perduración de Las Mercedes hasta época relativamente tardía, ya que si es correcto el fechado más tardío, las sociedades portadoras de esta cerámica habrían estado en pleno desarrollo alrededor del 1300 de nuestra era, sin ningún contacto con los grupos ceramistas de tecnología Sunchitúyoj, por lo menos en la zona de Las Termas de Río Hondo (Togo, 2004).

Sitio - Sotelillo

Localidad ubicada en el departamento Río Hondo, a 30 km al sudoeste de la ciudad de Las Termas de Río Hondo, sobre la

margen izquierda del río Dulce. La zona se caracteriza por su vegetación achaparrada, producto de la extracción de los principales árboles a lo largo de su historia.

En cuanto al sitio arqueológico, desconocemos su extensión, ya que durante el recorrido no nos permitió una visualización completa por la vegetación achaparrada y espinosa que cubría todo el espacio. Lo que sí se pudo comprobar es la presencia en los lugares abiertos de restos de alfarería diseminados a causa de la erosión. Por lo tanto, nuestra apreciación es parcial hasta que no tengamos más información al respecto.

Los cañadones y las cárcavas profundas que observamos, en la actualidad, aparentan ser de época relativamente reciente, ya que fue afectada una fracción del yacimiento, esto significaría que hubo cambios significativos luego del abandono por parte de los antiguos ocupantes del lugar. En cuanto a la ocupación del sitio, tendría una extensión de por lo menos unos 700 metros de largo por unos 300 metros de ancho.

Los materiales recolectados tanto de los sondeos como de las recolecciones superficiales corresponden básicamente a Las Mercedes con los correspondientes grupos cerámicos agrupados en gris, revocado, rojizo, marrón grisáceo y gris negro.

Se han recolectado *dos asas en botón* que corresponderían a piezas grandes y paredes externas revocadas. Otros elementos recuperados son los restos faunísticos, punta de proyectil, punzón de hueso, fragmento de molino, etc. De acuerdo con los fechados, cronológicamente, sería contemporáneo con Rincón de Atacama.

Los tres fechados radiocarbónicos obtenidos para el sitio Sotelillo fueron realizados en el Laboratorio LATYR del Museo de La Plata, las muestras de carbón vegetal fueron recolectados tanto en la cuadrícula N° 1 como en la N° 2. El carbón de la cuadrícula N° 1 se encontraba disperso en el sedimento, la datación se realizó con muestras recogidas entre los 20 y los 30 cm de profundidad, con material asociado exclusivamente

a Las Mercedes y restos faunísticos. En la cuadrícula no pudimos identificar fogones por lo tanto se ha recolectado todas las muestras disponibles del nivel correspondiente.

En cambio las muestras recogidas de la cuadrícula N° 2 provienen básicamente de fogones ubicados entre los 40 y los 70 cm de profundidad, donde también encontramos material asociado con Las Mercedes, las dos muestras analizadas, a pesar de que uno de ellos fue recolectado a mayor profundidad (LP 1389), todos provienen posiblemente de uno o dos fogones casi sincrónicos –por la posición estratigráfica.

Fechaos C14- LATYR

Código- L.P. 1385 - 1540 ± 60 AP Cuad. 1- Nivel 2 (muestra: carbón vegetal)

Código- L.P. 1389 - 1380 ± 60 AP Cuad. 2- nivel 4 (muestra: carbón vegetal)

Código- L.P. 1394 - 1500 ± 60 AP Cuad. 2- nivel 3 (muestra: carbón vegetal)

Los fechados consignados precedentemente estarían dentro de lo previsible para los sitios con materiales considerados Las Mercedes, como veremos en otros de los sitios con datación radiocarbónica. El fechado de 1380 ± 60 AP podría corresponder al final de la ocupación del sitio y no en su inicio, ya que los otros dos fechados son coherentes entre sí, a pesar de que la muestra procede de dos lugares diferentes, y separado entre sí por una distancia considerable. Por lo expuesto, consideramos que los fechados de 1540 ± 60 AP y 1500 ± 60 AP se aproximaría al inicio de la ocupación del sitio por el grupo social portador de los materiales analizados (Togo, 2004).

Sitio - Villa la Punta

Villa La Punta es una localidad serrana del departamento Choya y se encuentra ubicada al sudoeste de la provincia de San-

tiago del Estero, a 93 km de la capital provincial. La Serranía de Guasayán raramente excede los 300 m de altura sobre el nivel del mar.

El asentamiento actual está ubicado hacia el este de las estibaciones, con pendiente suaves y múltiples cañadones, algunos de ellos con fuentes de agua permanente, lo que permitió la subsistencia de los grupos humanos desde época relativamente temprana, de acuerdo con los materiales rescatados.

Al sitio estudiado se lo ha denominado como Villa La Punta "Guayacán", ya que un árbol de gran porte de esta especie se encuentra en el sitio arqueológico, el lugar está ubicado en las afueras del casco urbano de La Villa, a muy poca distancia de la zona poblada. El terreno es irregular con suaves pendientes, orientado hacia el este, surcado por gran cantidad de cárcavas y lechos secos de pequeños arroyos, que recolectan las corrientes de agua hacia el llano cuando bajan del cerro las aguas de las lluvias estivales. El suelo es pedregoso mezclado con abundante arena y arcilla.

En cuanto a la extensión del asentamiento prehispánico lo desconocemos, ya que superficialmente no existen indicios de la presencia de restos culturales, como tampoco elevaciones artificiales ni restos de paredes de piedra, la única evidencia lo encontramos en las paredes de algunas de las cárcavas y cañadones.

Los materiales de este sitio pertenecen a Las Mercedes, con algunas variantes con respecto a otros sitios estudiados, como por ejemplo poco material grabado y pintados, en este último grupo hay una alta frecuencia del uso de piezas grises sobre la cual se pintaron los diseños en color negro o negro y blanco.

En cuanto a la cronología del sitio, de acuerdo con los fechados radiocarbónicos, son totalmente compatibles con los restantes sitios pertenecientes a la Cultura de Las Mercedes. Los dos fechados son los siguientes:

Datación C14 LATYR

Código LP 1443 - 1550 ± 60 AP Cuadrícula. 1.4 Material: carbón vegetal

Código LP 1438 - 1580 ± 60 AP Cuadrícula. 1.2 Material: carbón vegetal.

Creemos que los dos primeros fechados obtenidos para el sitio son correctos, lo que nos permite afirmar que, hasta el presente, sería el más antiguo para la provincia de Santiago del Estero. La diferencia entre ambos fechados se aproximaría a los eventos ocurridos en la zona, ya que nada hace presuponer una ocupación prolongada, dado que los materiales analizados son muy homogéneos desde la base hasta los niveles superiores. Los análisis fueron efectuados sobre muestras de carbón vegetal, recolectados en el sondeo de la cuadrícula N° 1. Los carbones provienen de restos de fogones presentes a lo largo de la secuencia estratigráfica, de tal manera que la identificación 1.2 y 1.4 responden a los niveles artificiales donde fueron seleccionadas las muestras. El 1.2 fue recolectado a unos 30 cm de profundidad y el 1.4 a unos 65 cm de profundidad (promedio).

A pesar de la diferencia de profundidad, observamos que la muestra superior es más antigua que la inferior, pero si consideramos los posibles errores en más o en menos, la diferencia desaparece, razón por la cual los fechados serían correctos (Togo, 2004).

A modo de conclusión

Con los 13 fechados obtenidos de los cuatro asentamientos analizados con material Las Mercedes, estamos en condiciones de establecer una primera aproximación en cuanto a la antigüedad del desarrollo cultural dentro del ámbito provincial. La secuencia cultural podría agruparse en dos grandes conjuntos, aquellos que se encuentran dentro del rango de los 1500

AP y aquellos que corresponden al de 1200 AP, solamente dos fechados estarían fuera de estos dos grupos.

Con base en los materiales rescatados de las excavaciones y recolecciones superficiales, se puede establecer que los sitios Rincón de Atacama, Brea Pozo Viejo, Villa La Punta "Guayacán", Maco, Villa Robles y Sotelillo se encontrarían dentro del primer rango de fechados y dentro del segundo estarían además de La Cañada, posiblemente, Los Ferreyras y Hulluas.

A continuación, exponemos parte de las conclusiones incorporadas en el trabajo presentado en La Plata (Togo, 2004). En ella habíamos señalados que, en los yacimientos con materiales Las Mercedes, no todos compartían los mismos componentes ni la misma cronología, por lo tanto, las diferencias observables podrían estar reflejando tanto el origen-expansión sobre la llanura santiagueña como su desarrollo local y su probable contacto con sociedades ubicadas en áreas limítrofes para ese período cronológico.

Si la observación realizada por Gómez (1966) es correcta, existirían yacimientos mixtos Candelaria-Las Mercedes que, lamentablemente, no disponemos dentro de los sitios estudiados, sin embargo, algunos de los elementos encontrados en Rincón de Atacama poseen semejanzas con materiales Candelaria, como las aplicaciones mamelonares en las vasijas, la pieza antropomorfa femenina modelada y las decoraciones mediante aplicaciones al pastillaje en la base del cuello.

Tanto en los sitios estudiados por Gómez como los trabajados por nosotros, la cerámica gris, gris-negra y marrón rojizo, grabadas o incisas; así como los lisos y revocados, se encuentran asociadas con fragmentos y piezas pintadas semejantes a "Condorhuasi" y/o "Cortaderas". Los motivos pintados son similares a los grabados, por lo tanto, hemos propuesto las denominaciones de "Las Mercedes bicolor" y "Las Mercedes Policromo", en reemplazo de Cortaderas, dentro del Grupo Pintado.

También se encuentran asociados a elementos asimilables a Ciénaga, como las cucharas de cerámica, las piedras de hon-

da ovoidales, las hachas y cinceles de cobre, los diseños decorativos con formas de cabezas triangulares con los "pelos" verticales y caras antropomorfas modeladas.

De acuerdo con Gómez (1966), en los sitios con escasos materiales grabados, la ausencia de motivos pintados es casi absoluta; por lo tanto, los separa como grupo casi independiente de Las Mercedes, denominándolo "Antajé".

Por otro lado, existirían sitios con y sin presencia de "Asas en Botón", identificado para Tafí y Candelaria (Pampa Grande), como los de Rincón de Atacama y Sotelillo, además de La Cuarteada, Las Mercedes y Hullua; sitios con presencia de motivos decorativos inciso o grabado en negativo, como La Cañada y Las Mercedes, o en negativo con pintura sobre ella, como el caso de Hullua. Como hipótesis habíamos planteado una edad relativa más antigua para los sitios con motivos en positivos, de acuerdo con los primeros fechados que disponíamos, pero al fechar el sitio Sotelillo, los resultados fueron semejantes a Rincón de Atacama. Sin embargo, los materiales con estas características serían más populares en La Cañada, donde las muestras fechadas son muchos más recientes.

Con base en los antecedentes y los resultados obtenidos con el ^{14}C , tentativamente, lo hemos subdividido en: Las Mercedes I: Sitios Antajé (ausencia del pintado); Las Mercedes II: Sitios Villa La Punta "Guayacán"; Rincón de Atacama, Brea Pozo Viejo, Sotelillo, Maco, Villa Robles (presencia de motivos grabados en positivos y pintados); Las Mercedes III: Sitios La Cañada, Las Mercedes y Hullua (presencia de los motivos grabado en negativo y del pintado) y Las Mercedes IV: Sitio La Cuarteada –nivel superior–Gómez y Los Ferreyras (Sitios con presencia de materiales Sunchitúyoj). Es necesario señalar que para Las Mercedes I, al disponer solamente del sitio estudiado por Gómez, debería considerarlo como provisorio.

En cuanto a la cronología de Las Mercedes, al disponer de varios fechados absolutos, podemos compararlos con otras

entidades que poseen características similares y cuyas edades conocemos, especialmente de las provincias vecinas. Por esta razón, consideramos que pueden corresponder al final del Periodo Temprano/Formativo y con seguridad al Periodo Medio/ Integración Regional de la Región Valliserrana.

Las Mercedes tendrían matrices provenientes tanto de las culturas como Tafi-Candelaria, por una parte, y Ciénaga-Alamito-Condorhuasi, por la otra, o raíces originarias comunes para todos ellos, como el San Francisco. Por los fechados que disponemos, esta cultura se habría desarrollado entre el 350/400 y el 1100/1200 d. C. Es importante no olvidar, dentro del análisis, los posibles orígenes y expansión de los grupos mencionados anteriormente para entender el surgimiento de Las Mercedes en Santiago del Estero (Togo, 2004).

Tras la declinación de Las Mercedes, comienza a surgir la típica tradición cultural de la llanura santiagueña, con la representación central del búho y de las asas planas, así como de los nuevos elementos incorporados. Asimismo, el surgimiento del Famabalasto o el Negro sobre Rojo Brillante de Lorandi. Se desconoce por el momento si esta fue generada por la propia dinámica interna de las sociedades preexistentes o como consecuencia de nuevas corrientes migratorias, venidas, especialmente, de la región fronteriza Andina-Chaqueña.

Bibliografía

- Beder, Roberto (1928). La Sierra de Guasayán y sus alrededores. *Una contribución a la geología e hidrología de la provincia de Santiago del Estero*. Buenos Aires: Ministerio de agricultura. Dirección General de Minas, Geología e Hidráulica. Publicación 39.
- Bleiler, Everett F. (1948). The East. En Bennett, Bleiler and Sommer (ed). *Northwest Argentine Archeology* (pp. 120-139).

- Yale University Press.
- Canals Frau, Salvador (1940). Exégesis. Los aborígenes de Santiago del Estero. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (2), 153-169.
- Casanova, Eduardo (1940). Información. Los aborígenes de Santiago del Estero. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (2), 171-181.
- Gómez, Roque M. (1966). La cultura de Las Mercedes. Contribución a su estudio. Santiago del Estero. [Edición de autor].
- Gómez, Roque M. (1970). Alfarerías intrusivas en la cultura indígena de Santiago del Estero. *Publicaciones*. (31), 1-20. Córdoba: Instituto de Antropología.
- Gramajo de Martínez Moreno, Amalia.(1978). Evolución cultural en el territorio santiagueño a través de la Arqueología. Serie Monográfica (5). Santiago del Estero: Museo Arqueológico Emilio y Duncan Wagner.
- Hauenschield, Jorge von (1949). Ensayo de clasificación de la documentación arqueológica de Santiago del Estero. Córdoba: Imprenta Universidad Nacional de Córdoba.
- Ledesma, Raúl (1961). *Maquijata*. Tucumán: Publicación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.
- Lorandi, Ana María (1970). Vasijas de Catamarca con caracteres excepcionales en la zona. *Anales de Arqueología y Etnología*. (22). Mendoza.
- Lorandi, Ana María (1977). Significación de la fase 'Las Lomas' en el desarrollo cultural de Santiago del Estero". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Arqueología*. (11), 69-77.
- Lorandi, Ana María (1978). El desarrollo cultural prehispánico en Santiago del Estero, Argentina. *Journal de la Société des Américanistes*. (65), 63-85.
- Núñez Regueiro, Víctor y Tartusi, Marta (1987-90). Aproximación al estudio del área pedemontana de Sudamérica. *Cuadernos Instituto Nacional de Antropología*. (12), 125-160.
- Pérez, José y Heredia, Osvaldo (1975). Investigaciones arqueológicas en el departamento Ambato, provincia de Catamarca. *Relaciones de la Sociedad Argentina de arqueología*. (9), 59-68.

- Pérez, José y Heredia, Osvaldo (1987-1990). Hacia un replanteo de la Cultura de La Aguada. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. 12(1), 161-178.
- Reichlen, Henry (1940). Recherches Archeologiques dans la province de Santiago del Estero (Rep. Argentine). *Journal de la Société des Americanistes*. Nouvelle Serie. (32).
- Rex González, Alberto (1950). Contextos Culturales y cronología relativa en el área central del N.O. Argentina (Nota preliminar). *Anales de Arqueología y Etnología*. (11), 7-32.
- Rex González, Alberto (1963). Cultural Development in Northwestern Argentina. *Aboriginal Cultural Development in Latin America: An Interpretative Review*. *Smithsonian Miscellaneous Collections*, 146(1), 103-118.
- Rex González, Alberto y Pérez, José (1972-1976). *Argentina indígena. Vísperas de la Conquista*. Buenos Aires: Paidós.
- Serrano, Antonio (1952). Normas para la descripción de la cerámica arqueológica. *Publicaciones del Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore*. (24). UNC.
- Serrano, Antonio (1958-1966). *Manual de la cerámica indígena*. Córdoba: Edición Assandri.
- Togo, José (1998). Santiago del Estero: Los procesos históricos desde sus orígenes. *Revista de Ciencia y Tecnología*. Serie Divulgación. (3). Santiago del Estero: UNSE.
- Togo, José (1999). Rincón de Atacama: Un sitio de la cultura Las Mercedes, Prov. de Santiago del Estero. En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. (1), 154-159. La Plata.
- Togo, José (2004). Arqueología Santiagueña: Estado actual del conocimiento y evaluación de un sector de la Cuenca del Río Dulce. [Tesis doctoral. La Plata. Inédito].
- Wagner, Emilio y Wagner, Duncan (1934). *La Civilización Chaco-Santiagueña y su correlación con el Viejo y Nuevo Mundo* (t. I). Buenos Aires: Compañía Impresora Argentina S.A.
- Wagner, Emilio y Wagner, Duncan (1936). Las llanuras de Santiago del Estero. En *Historia de la Nación Argentina* (t. I). Buenos Aires: Editorial El Ateneo.

EVALUACIÓN ANTROPOFÍSICA DE INDIVIDUOS SUBADULTOS PERTENECIENTES A GRUPOS POBLACIONALES PREHISPÁNICOS DE SANTIAGO DEL ESTERO²

Hilton Drube

Resumen

En el presente trabajo se evalúan remanentes esqueléticos de individuos subadultos pertenecientes a poblaciones aborígenes prehispánicas del noroeste argentino. Los resultados que se presentan a continuación fueron expuestos en carácter de comunicación oral en las V Jornadas Chivilcoyanas de Ciencias Sociales y Naturales llevadas a cabo en la ciudad de Chivilcoy, provincia de Buenos Aires, en 2003 y oportunamente publicados en el libro *Miradas al pasado desde Chivilcoy* (Ed. M.A. Caggiano).

El material esquelético en consideración procede de antiguos sitios de ocupación correspondientes al Período Tardío de los llanos interfluviales de Santiago del Estero y comprende

restos de infantes inhumados tanto de manera directa como en vasijas con propósitos funerarios. Se procede a evaluar el material en consideración utilizando métodos propios de la Antropología Física con el objetivo de establecer la edad ósea y la edad dental, y para estimar la expresión dimórfica probable de cada uno de los sujetos. A la vez, se analizan las piezas esqueléticas a fin de detectar anomalías patológicas y modificaciones post mortem acontecidas en el tejido óseo.

Los resultados obtenidos en esta comunicación constituyen una aproximación inicial en el estudio osteológico del componente subadulto propio de aquellos grupos poblacionales precolombinos, que ocuparon las planicies orientales del noroeste argentino. Dichos resultados permitirán, sumados a futuros trabajos similares, incrementar el conocimiento antropológico y paleodemográfico de las antiguas poblaciones de la región en consideración.

Introducción

El estudio antropológico de los remanentes óseos subadultos comenzó a ser tenido en cuenta en el análisis de las poblaciones del pasado solamente en tiempos recientes, incorporando a tales estudios las diferencias y similitudes en el crecimiento y desarrollo humano, con el propósito principal de obtener mayor comprensión respecto a la salud general de una comunidad y su adaptación al ambiente. En efecto, los restos esqueléticos inmaduros, particularmente aquellos propios de infantes o bien de la temprana niñez, suelen estar poco representados en una muestra dada. Esto se debería fundamentalmente a que el porcentaje recuperado de esqueletos juveniles en cementerios o en áreas de inhumación, tanto prehistóricas como históricas, es generalmente poco significativo, lo que suele introducir in-

defectiblemente dicho sesgo en las muestras esqueléticas.

Estudios previos han identificado determinados factores que actuarían como los principales responsables de esta falta de representatividad de individuos inmaduros en contextos funerarios. Estos incluirían las prácticas culturales específicas al comportamiento mortuario en relación con el componente infantil de una población; los efectos de los procesos biológicos y ambientales causantes de una preservación diferencial de los elementos óseos inmaduros, y las tareas de recuperación arqueológicas originadas en técnicas de excavación inapropiadas (Guy *et al.*, 1997; Johnston y Zimmer, 1989; Katzemberg y Saunders, 2000; Sundick, 1978).

A partir de la década de 1960, específicamente desde la publicación de las investigaciones de Johnston sobre muestras esqueléticas aborígenes procedentes del estado de Kentucky, los estudios referidos al componente subadulto de las poblaciones americanas previas al contacto se han visto incrementados de manera notable. Tales investigaciones apuntan a revertir la carencia de conocimiento en relación con la mortalidad y al crecimiento y desarrollo infante - juvenil de las poblaciones humanas del pasado (Johnston, 1962; Lovejoy *et al.*, 1990; Merchant y Ubelaker, 1977; Y'Edynak, 1976).

El objetivo del presente trabajo consiste en examinar detalladamente elementos esqueléticos de individuos inmaduros, aplicando la metodología pertinente desarrollada en las últimas décadas para el análisis en cuestión. Se pretende enfatizar particularmente en dos de los parámetros principales de la identidad biológica: la estimación de la edad a la muerte, y la evaluación del dimorfismo sexual, teniendo en cuenta que, en el análisis de individuos juveniles, solo puede establecerse con determinado grado de certeza la edad a la muerte, lo cual no acontece con la determinación del sexo, puesto que, en la mayoría de los casos, esta constituye generalmente una aproximación tentativa.

Los restos óseos evaluados en este estudio pertenecen a

poblaciones aborígenes prehispánicas de las planicies orientales del noroeste argentino. Su procedencia corresponde, más precisamente, a sitios antiguos de ocupación humana característicos del Período Tardío en las llanuras centrales de la actual provincia de Santiago del Estero.

Materiales y métodos

La muestra analizada comprende un total de cuatro conjuntos esqueléticos, provenientes de tres sitios arqueológicos de la región mesopotámica de la mencionada provincia. Estos sitios corresponden a las localidades de San Félix, Vuelta de la Barranca y Media Flor, ubicados en la cuenca del río Dulce. Las tareas de campo fueron realizadas en el marco del proyecto de investigación "Santiago del Estero: patrimonio cultural e identidades. Una aproximación desde sus orígenes", financiado por la Universidad Nacional de Santiago del Estero. El material esquelético comprende restos de individuos subadultos, tres de ellos inhumados en urnas funerarias, y el restante, inhumado de manera directa. Los esqueletos fueron denominados, teniendo en cuenta su procedencia, de la siguiente manera: SFS01; SFS02; VBS01 y MFS01.

El material en consideración es evaluado, utilizando métodos morfoscópicos y métricos convencionales, con el objetivo de establecer tanto la edad dental como la edad ósea, y de identificar eventualmente posibles atributos de la expresión dimórfica.

La estimación de la edad del esqueleto humano inmaduro implica establecer su edad fisiológica, para luego correlacionarla con la edad cronológica a la muerte. La edad fisiológica de los restos subadultos se establece teniendo en cuenta una o más de las siguientes características: unión y apariencia de las epífisis, tamaño de los huesos y formación, erupción y pérdida

de las piezas dentales (Ubelaker, 1989).

La dentición constituye el indicador más preciso de la edad a la muerte, si bien en su ausencia, los datos obtenidos a partir del tamaño y maduración de los huesos constituyen un aporte esencial. En el presente estudio, las piezas dentales son evaluadas a través de los parámetros reflejados en la tabla de formación de gérmenes y erupción dental de Ubelaker para poblaciones nativas americanas. Asimismo, se complementa la información utilizando el esquema de formación y desarrollo dentario propuesto por Demirjian y Levesque. Puesto que el desarrollo de la dentición está sujeto fundamentalmente a factores genéticos, con una influencia mínima de las condiciones ambientales, la edad resultante de dicho análisis dental será tomada como la edad referencial en cada caso (Buikstra y Ubelaker, 1994; El Nofely e Iscan, 1989; Ubelaker, 1978).

Las mediciones de la longitud diafisial de los huesos largos conforman indicadores precisos para estimar la edad esquelética desde el período fetal hasta los 10 años aproximadamente. Más allá de esta edad, la precisión en la estimación disminuye debido al aumento en la divergencia del tamaño durante el desarrollo (Byers, 2002). Las medidas recabadas en este trabajo incluyen la longitud y diámetro máximos de todos los elementos del esqueleto apendicular, sumados al registro del ancho máximo del hueso ilíaco (Buikstra y Ubelaker, 1994). Estas mediciones son complementadas con el registro de variables métricas de los elementos craneales, incluyendo la longitud y ancho máximos de la porción basilar y lateral del occipital; longitud máxima del ala mayor del esfenoideas; y longitud y ancho máximos de la porción petrosa del hueso temporal. Los datos obtenidos fueron interpretados de acuerdo a las tablas de rangos etarios proporcionadas por Fazekas y Koza, Redfield y Ubelaker (Fazekas y Koza, 1978; Redfield, 1970; Scheuer y Black, 2000; Ubelaker, 1989).

Hasta el presente, la evaluación del dimorfismo sexual en

individuos subadultos continúa siendo problemática, debido a que la mayoría de los cambios en forma y en tamaño emergen a partir de la pubertad y, por lo tanto, las unidades óseas no expresan totalmente las características dimórficas propias de los adultos. En el análisis llevado a cabo en esta investigación, se procede a utilizar la evaluación de la morfología de la superficie auricular y la configuración de la escotadura ciática mayor, ambos atributos del hueso ilíaco. La superficie auricular, en caso de corresponder al sexo femenino, presenta generalmente todo el borde de su superficie elevado, por encima del plano del hueso ilíaco. Los ejemplares masculinos, por el contrario, o bien no presentan tal elevación o, si la presentan, acontece únicamente a nivel del borde anterior. Este rasgo morfológico ha sido probado de ser efectivo en el 70.4 % en los especímenes masculinos y en el 76.4 % de los casos femeninos evaluados (Byers, 2002). Respecto a la evaluación escópica de la escotadura ciática mayor, teniendo en cuenta su ancho y profundidad, su efectividad ha sido estimada entre un 76.5 % en los ejemplares designados como femeninos, y 81.2 % entre los especímenes masculinos analizados (Schutkowski, 1993).

Finalmente, se analizan las piezas esqueléticas a fin de detectar anomalías, fundamentalmente modificaciones *post mortem* acontecidas en el tejido óseo.

Resultados

Los datos recabados en cada uno de los individuos evaluados se presentan, en forma compendiada, a continuación.

Esqueleto SFS01

Corresponde a un entierro directo de un individuo juvenil. Fue localizado en el paraje San Félix, en el departamento San

Martín, en la región central de la provincia. El estado de conservación de los restos óseos oscila entre regular y bueno, observándose fracturas en la mayoría de las piezas esqueléticas. Todos los elementos recuperados tienen, en general, una coloración marrón de tonos claros, presentando en algunos casos manchas de dimensiones reducidas de tonalidad grisácea. No se evidencian alteraciones causadas por animales, tales como roídos o mordeduras, aunque debe notarse que los huesos del miembro inferior presentan numerosas marcas de raíces vegetales.

Los elementos óseos recuperados comprenden la parte posterior del neurocráneo, incluyendo el temporal, parietal y ala mayor del esfenoides correspondientes al lado izquierdo, así como fragmentos del hueso occipital, maxilar superior derecho, escápula derecha, ambas clavículas, húmero derecho, ambos radios y cúbitos, doce elementos correspondientes al metapodio, tres falanges completas, fémur derecho completo y extremo distal del fémur izquierdo, ambas tibias, peroné derecho completo, cuatro epífisis de huesos largos y un elemento del tarso. No se recuperaron elementos pélvicos y vertebrales. El inventario de las piezas dentales incluye cuatro incisivos, dos caninos y siete molares de la dentición decidua, a los que se suman elementos en formación de la dentición permanente, sin erupción, que incluyen seis molares, ocho premolares, seis incisivos y dos caninos.

El estado de completa formación del primer molar permanente, el cual se encontraba probablemente en plena erupción al momento del deceso, sumado a la configuración morfológica de las restantes piezas molares y de los premolares, permiten estimar la edad del sujeto en consideración como comprendida en el rango etario de 6.3 a 6.7 años.

Las mediciones obtenidas en los huesos son citadas a continuación: diámetro del húmero derecho: 12.5 mm; longitud máxima del fémur derecho: 245 mm; diámetro máximo del

fémur derecho: 16.2 mm; longitud máxima de la tibia izquierda: 207 mm; diámetro máximo de la tibia izquierda: 17.5 mm; longitud y diámetro de la fibula derecha: 209 mm y 9 mm respectivamente. Todas estas mediciones coinciden en el rango etario de 5.5 a 6.5 años de edad, notándose que, en el caso de la tibia y el peroné, sus respectivas longitudes son mayores a la media del mismo rango. De esta manera, se observa una coincidencia entre la edad dental y la edad ósea.

La expresión dimórfica no pudo ser evaluada dada la carencia de elementos óseos que permitan una aproximación a esos elementos.

Esqueleto SFS02

Corresponde a una inhumación en urna procedente, al igual que el individuo anterior, del paraje San Félix, en el departamento San Martín. El estado de conservación de los restos óseos es regular. Al respecto, debe mencionarse que algunos de los elementos esqueléticos se encontraban expuestos en la superficie, debido al notable deterioro del recipiente que los contenía. Excluyendo la porción basilar del occipital y los huesos malares, todas las piezas recuperadas están, o bien fragmentadas, o bien incompletas. La coloración general es amarillenta, aunque algunos restos, particularmente los correspondientes al neurocráneo, presentan un color blanquecino, originado por su exposición a la luz solar. Entre las alteraciones tafonómicas observadas, se destaca la presencia de roídos en algunos huesos, los que afectan de manera conspicua las diáfisis fibulares.

El inventario de las piezas esqueléticas incluye la porción posterior del neurocráneo, ambos huesos cigomáticos, diáfisis y extremo distal del radio izquierdo, diáfisis de ambos peronés, cuatro costillas, omóplato izquierdo, fragmentos del atlas y axis, rama ascendente de la mandíbula izquierda, dos vértebras cervicales y siete vértebras incompletas. Las piezas dentales recuperadas comprenden un incisivo, dos caninos y tres molares de la primera dentición, y cuatro gérmenes de molares en

formación, correspondientes a la dentición permanente.

La morfología de los gérmenes de los primeros molares permanentes permite adscribirlos al rango etario de 3.7 a 4.1 años, al igual que el germen del segundo molar, cuyos atributos corresponden a 4 años de edad.

Debido a las condiciones de preservación de este conjunto esquelético, solo pudieron evaluarse métricamente las piezas óseas del hueso occipital. Estas mediciones incluyen: longitud máxima y ancho máximo de la porción basilar del occipital, correspondientes a 17 mm y 27 mm respectivamente. Ambas mediciones se encuentran incluidas en el rango de 3.5 a 4 años de edad a la muerte, lo que coincide marcadamente con la edad dental estimada.

Al igual que el esqueleto precedente, no cuenta con elementos óseos suficientes para estimar el sexo.

Esqueleto MFS01

Procede del paraje Media Flor, en el departamento Robles y corresponde a un enterratorio en urna. En general, el estado de conservación de los huesos debe ser considerado regular. Si bien al menos la mitad de los elementos están completos, estos presentan una gran fragilidad que los torna de fácil deleznablez. La coloración general varía de marrón a gris oscuro, inclusive presentando áreas en tonos negros. El aspecto de los huesos y la profusa presencia de cenizas en el contexto de inhumación denotarían probables evidencias de cremación.

Las piezas óseas recuperadas incluyen catorce fragmentos de huesos planos del neurocráneo, porción lateral derecha y porción basilar del hueso occipital, pares derecho e izquierdo del frontal, ambas alas mayores del esfenoides, porción petrosa de ambos temporales, cuatro cuerpos vertebrales, un arco neural vertebral izquierdo, una clavícula incompleta, hueso ilíaco derecho, ambos húmeros incompletos, un cúbito incompleto, fémur derecho completo y extremo distal del fémur

izquierdo, tibia derecha completa y porción distal de la tibia izquierda, y cinco fragmentos de huesos largos. Los elementos dentarios incluyen los gérmenes de un molar, tres caninos y un incisivo, propios de la dentición caduca. Su patrón morfológico corresponde al de un neonato.

El análisis métrico arroja los siguientes resultados: longitud y ancho máximos de la porción basilar del occipital: 12.5 mm y 13 mm respectivamente; ancho máximo de la porción lateral del occipital: 19 mm; longitud y ancho máximos de la porción petrosa del temporal: 41 mm y 16 mm respectivamente; longitud y ancho máximos del ala mayor del esfenoides: 32 mm y 20 mm. Las mediciones del esqueleto poscraneal incluyen: ancho máximo de la extremidad distal del húmero: 16 mm; longitud máxima del fémur: 75 mm; diámetro máximo de la diáfisis femoral: 7 mm; ancho máximo de la extremidad distal del fémur: 20 mm; longitud máxima de la tibia: 68 mm; diámetro máximo de la diáfisis tibial: 7 mm y ancho máximo del hueso ilíaco: 34 mm. Los datos métricos recabados en el neurocráneo exceden los correspondientes a la cuadragésima semana de gestación. A su vez, los valores en huesos largos y en el íleon coinciden con el rango etario que transcurre desde el nacimiento hasta los seis meses de edad. Cabe aclarar que los datos métricos corresponden a los valores más bajos de este rango, lo que, junto a los atributos morfológicos de la dentición, permitiría afirmar que en el presente caso, se trataría de un individuo neonato.

La escotadura ciática mayor del hueso ilíaco presenta la configuración típica del sexo femenino, al igual que la superficie auricular, que presenta su borde ligeramente elevado por encima del plano de dicho hueso.

Esqueleto VBS01

Corresponde a un enterratorio en urna. Procede de la locali-

dad de Vuelta de la Barranca, en el departamento Capital, en la margen izquierda del río Dulce. Las piezas esqueléticas presentan un estado de conservación muy bueno. La coloración de los restos es uniforme, de tonalidad amarillento oscuro. No se evidencian rastros de alteraciones *post mortem*.

El detalle del inventario comprende los siguientes elementos: pares izquierdo y derecho del frontal, parietal, temporal y ala mayor del esfenoides correspondientes a la mitad derecha del cráneo, cinco fragmentos de huesos de la bóveda craneana, maxilar inferior izquierdo, omóplato izquierdo, húmero derecho completo, extremo proximal del húmero izquierdo, cúbitos derecho e izquierdo, radio derecho, fémur izquierdo completo y extremo proximal del fémur derecho, tibia derecha completa y el extremo distal de la tibia izquierda, porción proximal del peroné, cuatro costillas completas y seis costillas fragmentadas. Las piezas dentales recuperadas corresponden a dos ejemplares de molares deciduos, sin emerger, correspondientes a la hemimandíbula izquierda. Su morfología se adscribe a los seis meses de edad.

Las medidas óseas evaluadas comprenden: longitud del húmero: 88 mm; longitud del radio: 72 mm; longitud del cúbito: 80 mm; longitud del fémur: 106 mm; longitud de la tibia: 88 mm. Estos valores pertenecen al rango etario que abarca las postrimerías del nacimiento hasta los seis meses de edad, si bien debe tenerse en cuenta que corresponden a los valores más altos, al límite de dicho rango. Por lo tanto, estos restos pertenecerían a *un individuo de cinco a seis meses de edad aproximadamente*.

La expresión dimórfica no pudo ser evaluada por falta de elementos óseos de diagnóstico suficientes.

Conclusiones

Los restos esqueléticos subadultos, por una razón u otra, no

han sido tenidos en cuenta lo suficiente en las investigaciones antropológicas referidas a poblaciones del pasado, a pesar de su vital importancia en la reconstrucción de sus características biológicas y demográficas. Esto obedece a que generalmente los elementos óseos inmaduros suelen presentar un estado de conservación inferior al de los esqueletos adultos y, por lo tanto, no suelen ser recuperados asiduamente del contexto inhumatorio. Los restos esqueléticos analizados en este trabajo pertenecieron a cuatro individuos, cuyas edades al deceso, tomando el patrón dental como edad referencial, han sido estimadas en aproximadamente seis años y medio; cuatro años; seis meses; y al momento del nacimiento, para cada caso respectivamente. El diagnóstico tentativo del sexo solo pudo llevarse a cabo en uno de los individuos, el cual posee atributos morfológicos que permitirían adscribirlo al sexo femenino.

El estado de conservación de los elementos óseos analizados es, en la mayoría de los casos, regular, y se observa ausencia de al menos la mitad de los componentes esqueléticos en cada uno de los individuos. El origen de estas condiciones estaría dado por el tamaño y la fragilidad de los huesos inmaduros y su consecuente preservación deficiente. En efecto, los elementos óseos infanto-juveniles poseen un contenido orgánico alto y un componente mineral bajo, siendo, de esta manera, menos densos que los huesos de los adultos y, por lo tanto, más susceptibles al deterioro.

El análisis de estos remanentes esqueléticos infantiles forma parte de un estudio más amplio que incluye aspectos varios que atañen a la salud, nutrición y dinámica demográfica de aquellos grupos poblacionales precolombinos que ocuparon las planicies orientales del noroeste argentino. Una vez recabada una cantidad significativa de datos similares a los de esta comunicación, principalmente aquellos referidos a la edad dental y su relación con el tamaño de los huesos infracraniales, se procederá a conformar una muestra poblacional que

pueda ser comparada con muestras de otras regiones, a fines de obtener mayor discernimiento sobre el crecimiento y desarrollo del componente subadulto y del estado general de salud, entre otros aspectos, de los antiguos grupos poblacionales de la región en consideración.

Bibliografía

- Buikstra, J.; Ubelaker, D. (1994). "Standards for data collection from human skeletal remains". *Arkansas Archeological Survey Research Series* NO. 44. Fayetteville: Arkansas Archeological Survey.
- Byers, S. (2002). *Introduction to Forensic Anthropology*. Boston: Allyn & Bacon.
- El - Nofely, A.; Iscan, M. (1989). "Assessment of age from the dentition in children". Iscan, M.Y. (ed.): *Age markers in the human skeleton* (pp. 237-253). Springfield: Charles C. Thomas.
- Fazekas, I.; Koza, F. (1978). *Forensic fetal osteology*. Budapest: Akademiai Kiado.
- Guy, H.; Masset, C.; Baud, C. (1997). "Infant taphonomy". *International Journal of Osteoarchaeology*. 7(3), 221-229.
- Johnston, F. (1962). "Growth of the long bones of infants and young children at Indian Knoll". *American Journal of Physical Anthropology*. 20(3), 249-254.
- Johnston, F.; Zimmer, L. (1989). "Assessment of growth and age in the immature skeleton". Iscan, M.; Kennedy, K. (eds.). *Reconstruction of life from the skeleton* (pp. 11-21). New York: Wiley-Liss.
- Katzemberg, M.; Saunders, S. (2000). *Biological Anthropology of the human skeleton*. New York: Wiley-Liss.
- Lovejoy, C.; Russell, K.; Harrison, M. (1990). "Long bone growth velocity in the Libben population". *American Journal of Human Biology*. 2(5), 533-541.
- Merchant, V.; Ubelaker, D. (1977). "Skeletal growth of the protohistoric Arikara". *American Journal of Physical Anthropo-*

- logy. (46), 61-72.
- Redfield, A. (1970). "A new aid to ageing immature skeletons: development of the occipital bone". *American Journal of Physical Anthropology*. (33), 207-220.
- Scheuer, L.; Black, S. (2000). *Developmental Juvenile Osteology*. London: Academic Press.
- Schutkowski, H. (1993). "Sex determination of infantile and juvenile skeletons: I., morphognostic features". *American Journal of Physical Anthropology*. (90), 1280-1286.
- Sundick, R. (1978). "Human skeletal growth and age determination". *Homo*. (29), 228-249.
- Ubelaker (1978). *Human skeletal remains*. Excavation, analysis, interpretation. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Ubelaker, D.H. (1989). "The estimation of age at death from immature human bone". Iscan, M.Y. (ed.): *Age markers in the human skeleton* (pp. 55-70). Springfield: Charles C. Thomas.
- Y'Edynak, G. (1976). "Long bone growth in Western Eskimo and Aleut skeletons". *American Journal of Physical Anthropology*. 45(3), 569-574.

ANÁLISIS DOCUMENTAL DE LOS PADRONES DE LOS PUEBLOS DE INDIOS DE SANTIAGO DEL ESTERO, 1701-1721³

Luis Garay, José Togo

El objetivo de este trabajo es aportar elementos para el estudio de la estructura y composición de los llamados “pueblos de indios”, a partir de la información obtenida de los padrones de indios de once de estas poblaciones que corresponden a la primera mitad del siglo XVIII, entre los años 1701 y 1721.

Esta información permite indagar sobre la dinámica de estos procesos, en los que van a tener principal importancia los pueblos de indios, ya que constituyen la base sobre la cual se asienta lo que hemos dado en llamar “procesos de indianización”, estrategia de reducción de la complejidad étnica que se inicia a principios del XVI y se consolida durante los siglos XVII y XVIII, y principios del XIX. Dichos procesos han afectado a las distintas etnias nativas desde la invasión, conquista y posterior colonización en el territorio de Santiago del Estero.

En efecto, la unificación de la diversidad étnica como estrategia de dominación terminó absorbiendo las diferencias y estableciendo una nueva identidad hegemónica a través del genérico "indio".

Santiago del Estero vertebra su historia a lo largo de los dos ríos que lo atraviesan. El Dulce y el Salado abrazan una amplia zona, también conocida como Mesopotamia Santiagueña, de geografía caprichosa, que ha moldeado los destinos de numerosas poblaciones nativas en tiempos precolombinos.

Así lo atestiguan los numerosos vestigios que, como testigos mudos, afloran dejando entrever la riqueza de este pasado, cuya memoria es tan fragmentaria como los restos que nos entrega la tierra que guarda sus secretos.

No muy lejos de estos yacimientos arqueológicos, asociados en el tiempo, subsisten en la actualidad, como en un largo rosario de cuentas enhebradas por los ríos, una sucesión de pueblos, muchos de los cuales son el presente de los "antiguos pueblos de indios", verdaderas formaciones sociales y económicas con las que el español estructuró importantes regiones de nuestra provincia actual.

Entre estos dos momentos, el de los primeros encuentros entre nativos y españoles y el establecimiento definitivo de estos últimos, media un gran vacío.

La aparición del genérico "indio" encubre las diversas "vertientes étnicas prehispánicas que lo van a constituir" e implica el surgimiento de un nuevo rasgo de identidad y el imperio de nuevas pautas de organización económica, política y social.

La documentación existente sobre los primeros movimientos de invasión y los posteriores de conquista y colonización nos permite observar, en parte, el proceso que sufrieron las distintas etnias nativas que poblaron lo que hoy constituye el territorio de Santiago del Estero.

Desde estos papeles es posible documentar ese intento por reducir el complejo panorama, en el sentido de diverso, que se

les presentaba como un obstáculo frente a sus necesidades de dominio. Simplificar era uno de sus objetivos por lo que la etnia que representaba la diferencia va a terminar siendo, en este proceso, un aditamento cada vez con menor fuerza que se va a ir perdiendo hasta ser reemplazado definitivamente por categorías como las de "tributario", "reservado amigo" o "enemigo" que, acompañando a su condición de indios, determinan finalmente su posición frente al poder español.

En realidad, bajo esa aparente simplificación subyace un proceso muy complejo de reformulación étnica, que la Historia soslaya al tratar el concepto de lo indio como algo clausurado, cerrado, reforzando su sentido inicial, el de la reducción, sin comprender que engloba no solo lo diferente sino también lo nuevo. Lo nuevo que se produce a partir del impacto de la invasión española en la población nativa, que va a generar espacios diferentes, donde se van a definir nuevas relaciones a partir de las fuerzas desatadas por este hecho en un juego constante de dominación y supervivencia.

Espacios en los que hay que ir buscando la complejidad del entramado que va dando forma a este nuevo concepto: lo indio.

Los pueblos de indios

Cuando hacemos referencia a los pueblos de indios, estamos señalando la forma que fueron adoptando las políticas de organización social, diseñadas por los españoles en nuestro territorio, para la colonización, diferenciándolas de las originales poblaciones indígenas, anteriores a la conquista.

De estas poblaciones originarias, fueron quedando los nombres y, en muchos casos, sus localizaciones originales, pero variaron sustancialmente en su forma y composición y organización, en consonancia con el redimensionamiento que

estos núcleos poblacionales adquirieron a partir de la colonización. Dicha circunstancia convierte a los pueblos de indios en uno de los principales escenarios en los que se desarrolla esto que llamamos proceso de indianización.

Gonzalo de Abreu y Figueroa, designado gobernador del Tucumán por Felipe II en 1570, cumpliendo con el mandato del virrey Toledo, en 1576 disponía: "Que pueblen y hagan su casa juntasen un pueblo...en medio del cual hagan una yglesia adonde se junten a la doctrina (...)" (Levillier, 1919:7). Quizás sea la referencia más antigua que tenemos como antecedente acerca del origen de los pueblos de indios en Santiago del Estero.

Esta disposición coincide con la visita que había realizado el licenciado Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas a estas regiones, poco antes de esa fecha, en 1566, de la cual surge su obra *Gobierno del Perú* en la que se establecen las normas más convenientes para la colonización de estos territorios de acuerdo con los intereses de la corona.

Este tema ya fue tratado en algunos trabajos, como es el caso de *Los antiguos pueblos de indios de Santiago del Estero* de Andrés Figueroa, editado en 1949, en el que se da información acerca de 34 de estos nucleamientos.

También corresponde citar a "Los pueblos de indios posconquista de la jurisdicción de Santiago del Estero" de Amalia Gramajo de Martínez Moreno, trabajo publicado en 1979 en el que reconoce los cambios que se producen cuando establece: "este proceso determinó cambios en su geografía humana, política y económica y una hispanización bastante intensa en la cual los pueblos de indios tuvieron que modificar su estructura política, social y cultural" (Levillier, 1919: 34).

No son demasiados los autores que trataron esta temática como así también la documentación con que se cuenta para ello, se encuentra muy dispersa, cuando no es escasa y parcial, ya que existen muy pocos registros que se refieran al período inicial, principalmente al siglo XVII, que es posiblemente el pe-

ríodo más rico de este proceso, y que, por esa razón, queda sumido en el misterio. Una excepción a ello es la información extraída de la visita que realiza a las encomiendas del Tucumán el oidor de la Audiencia de Charcas, Antonio Martínez Luján de Vargas, que es presentada por Judith Fabermann, en 1991, en su trabajo "Indígenas, encomenderos y mercaderes: Los pueblos de indios santiagueños durante la visita de Luján de Vargas (1963)" en el que analiza las problemáticas relacionadas con la transición del indio al campesino en el contexto de los pueblos santiagueños de encomienda y "Feudatarios y tributarios a fines del siglo XII. Tierra, tributo y servicio personal en la visita de Luján de Vargas a Santiago del Estero (1963)", publicado en *Los pueblos de indios del Tucumán colonial* en el 2002.

Los padrones de indios 1701-1721

Los padrones han sido, durante el período colonial, instrumentos que eran utilizados para el control del régimen impositivo al que se encontraban sujetas las poblaciones de indios bajo su control.

Los once padrones (Máthala, Mopa, Quillotara, Mochimo, Sumamao, Mancapa, Lindongasta, Soconcho, Tilingo, Salavina, Manogasta) que integran la base documental de este trabajo fueron recuperados de manos de familiares de don Andrés Figueroa, quien trabajó con esta documentación por primera vez en su obra ya citada *Antiguos pueblos de indios de Santiago del Estero*. Los padrones constituyen una de las fuentes de información más antiguas que se refieren a la existencia de estos pueblos. Abarcan un período que va desde los años 1701 hasta 1721 y, a pesar de su amplitud cronológica, responden todos a la misma acción –llevada a cabo por el gobernador de la Ciudad de Santiago del Estero, Alonso de Alfaro– que apun-

taba a cumplir una orden emanada por Urizar de Arespacocha-ga, en ese entonces gobernador de la provincia del Tucumán. Quien envía al rey, en 1719, una carta con los datos de estos padrones que incluyen a veinte pueblos, entre los que se encuentran los once padrones de los pueblos con que contamos.

En realidad, la mayoría de estos van a ser levantados entre 1713 y 1717, salvo los que corresponden al pueblo de Mathala, que está fechado en 1701, y los de Mopa y Tilingo, que corresponden a 1721.

Más allá de sus inconsistencias, son documentos de incuestionable valor por el hecho de ser uno de los más antiguos, hasta ahora, en que aparecen estos nucleamientos, constituidos en pueblos y que nos permiten analizar la forma en que se fue plasmando la estrategia que generó estos espacios, donde fue surgiendo lo indio.

La información sobre nombres, apellidos, edades, sexo, categorías, relaciones de parentesco nos permiten reconstruir los rasgos de identidad de quienes, para la Historia, la perdieron tras el genérico "indio", y determinar las estructuras organizativas que les fueron dando forma a través del tiempo. Variables sobre las cuales hacemos hincapié en este análisis para describir aspectos de la realidad de estos pueblos a principios del siglo XVIII.

Ubicación geográfica

Los pueblos de indios ocuparon en el siglo XVIII el área mesopotámica de Santiago del Estero, rodeada por los ríos Dulce y Salado que atraviesan la provincia de norte a sur, donde coexistieron los populosos asentamientos indígenas que, desde tiempos anteriores a la Conquista, vivían de los beneficios de sus aguas. Coincidencia que es fácil de comprobar, ya que,

a la vera de los actuales pueblos, habitan campesinos que aún conservan los viejos nombres, es posible encontrar los vestigios de los primitivos asentamientos indígenas. Permanencia que contradice la movilidad de su historia política y social.

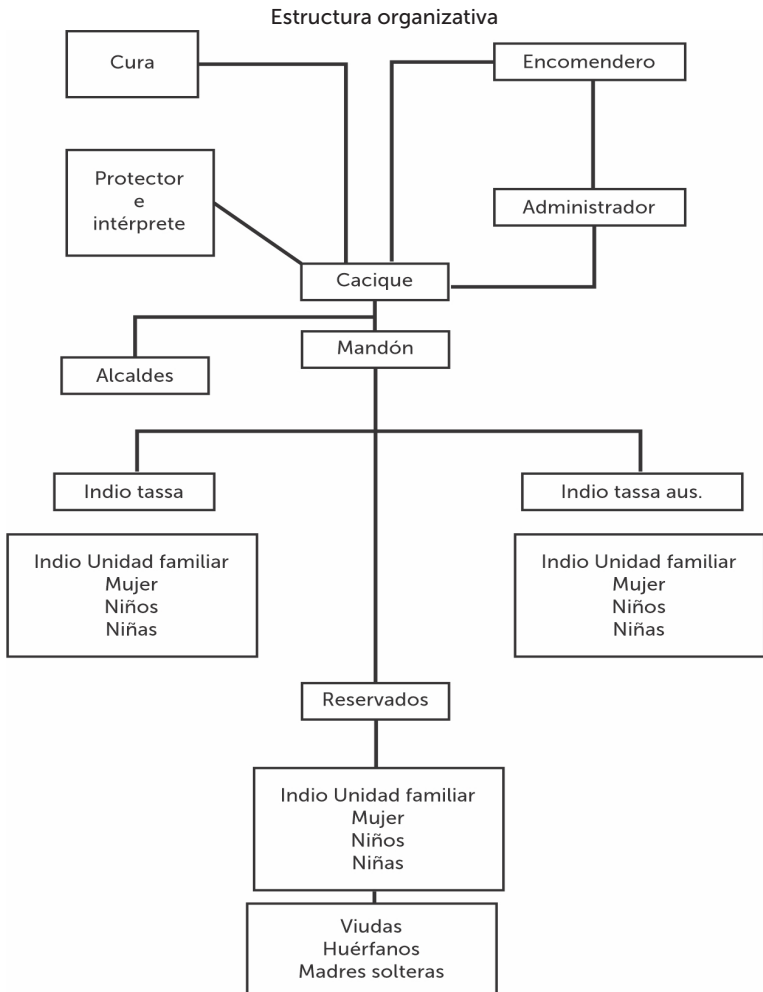
Primero fueron solo dos grandes regiones, Soconcho y Manogasta, a la vera del Dulce, reconocidas como provincias. Posteriormente se convirtieron en pueblos de encomienda, pero seguían abarcando zonas muy vastas, casi indefinidas en extensión y población. En el siglo XVIII, se transformaron en pueblos limitados ya en espacio y población, junto con la aparición de otros nuevos pueblos que iban ocupando estos lugares vacíos.

El espacio es el mismo, ya que los ríos han sido factores geográficos determinantes para el asentamiento en la región, y sus reubicaciones han obedecido fundamentalmente, excepto en el caso de las grandes inundaciones o sequías, a las políticas de poblamiento del español, quienes fundaron un lugar central que los nucleara en torno, delimitándolo. Esto permitía concentrarlos y diferenciarlos a través de un concepto de territorialidad, basado en la propiedad según el cual se reconocía como pertenencia de los indios la tierra que quedara comprendida en una legua a la redonda, aproximadamente.

El núcleo central estaba constituido por la iglesia, que en todos los padrones aparece citada como punto de referencia: "(...) y habiendo reconocido su iglesia medianamente decente se dio por finalizado (...)", en la que se incluye información acerca de su estado, lo que a su vez sería indicativo de la importancia que tenía en esos momentos el pueblo.

Por último, es importante destacar la diferencia establecida entre los pueblos del Dulce y los del Salado, ya que estos últimos eran pueblos de frontera, pues el río era el límite natural de la avanzada civilizatoria. Rasgo que va a ser diferencial en su constitución, si consideramos que eran zonas de contacto más que de exclusión. Y algunos de ellos, como en el caso de

Mathala, que es el pueblo más numeroso, van a estar constituidos por restos de poblaciones indígenas que han sido traídas de otras regiones.



Fuente: elaboración propia con base en los padrones de 1701-1721

El esquema organizativo sobre el cual se reestructuran estos pueblos, se infiere directamente de las formas en que se articula la información en los padrones. En los cuales se observa un orden.

Se reconocen dos áreas superpuestas. La superior constituida por las autoridades españolas, entre las que se reconoce como figura central la del cura, a las que se le agregan los encomenderos y administradores y, como intermediario, el protector e intérprete designado por la Administración central que regulaba las relaciones entre los indios y los españoles. Todos ellos figuran en la parte superior del documento donde se especifican, además, las autoridades españolas encargadas de realizar el padrón. A continuación, las autoridades indias, el cacique que representaba la cabeza visible y recibía el trato distintivo de don y cuyo cargo era hereditario. Luego la figura del mandón, cuyas funciones desconocemos, y que estaba sujeta, al parecer, a la autoridad del cacique. Los alcaldes no aparecen con frecuencia, salvo en algunos casos, y según las reglamentaciones establecidas en la Política Indiana de Pezreya Solórzano, debía elegirse uno por cada cuarenta indios que tuviera el pueblo.

La permanente figura del intérprete sugiere un manejo diferenciado de la lengua, aunque en ningún caso especifica de qué lengua se trata. Por referencias explícitas posteriores, nos inclinamos a pensar que en esos momentos era el quichua la lengua que ya se había arraigado y generalizado como lengua de indios. En un solo caso vamos a ver a este intérprete reemplazado por la figura del "ladino", que es el indio que maneja, además de su lengua, el castellano.

Por debajo de estas áreas constituidas por las autoridades, aparece el grueso de la población, caracterizada como "indios" diferenciados, en primer lugar por las categorías de *tassa*, que representa a los varones activos entre los 18 y 50 años, en la que se va a indicar, además, si se encuentra presente o ausen-

te, aunque no siempre figura su destino. El hecho de la incorporación de la figura del ausente muestra, cómo una práctica todavía muy común, la "saca de indios" o migración forzada, llevada a cabo por los encomenderos y administradores y que va a ser, en la mayoría de los casos, motivo de desintegración de estos núcleos poblacionales.

La categoría siguiente es la de "reservados" que representa a los indios varones que, por su edad de más de 50 años, constituyen la población masculina inactiva desde el punto legal. En todos los casos se indica el nombre, el apellido, si es que lo tenía y su estado, si es casado, viudo o soltero.

Si el varón es casado, asociado a él aparece solo el nombre de su mujer sin referencia a su edad y el de los hijos que, en caso de ser varones, figuran con nombre y edad y en el caso de las mujeres, solamente con el nombre. Un renglón aparte lo constituye el grupo formado por mujeres solas, es decir, viudas, se indicaba, en algunos casos, con quién habían estado casadas y el nombre de sus hijos, también estaban incluidas las madres solteras con el nombre de sus hijos y, por último, los huérfanos de padre y madre.

Tomando esto como la norma general para la estructuración de la población india, podemos observar pueblos en los que este esquema organizativo solo se cumple en parte (ver tabla N°1).

Pueblos	Autoridades indias	Autoridades españolas
Mathala	Cacique, Mandon, Alcalde	Cura, encomendero, Protector
Mopa	Cacique, Alcalde	Cura, protector, Encomendero
Quillotara	Mandon	Cura, encomendero, Protector
Mochimo	Ladino	Cura, encomendero, Protector

Pueblos	Autoridades indias	Autoridades españolas
Sumamao	Cacique, Alcalde	Cura, administrador, Protector
Mancapa	Cacique, Mandon	Protector
Lindongasta	Cacique	Cura, encomendero
Soconcho	Cacique, Alcalde	Cura, protector, Administrador
Tilingo	Cacique, Alcalde	Cura, protector, Administrador
Salavina	Cacique, Alcalde	Cura, encomendero, Protector
Manogasta	Cacique	
Parcialidades		
Juan ochera	Cacique	
Vilapas		
Diego guasaga	Cacique	
Don simon		
Siquinano	Cacique	
Totales		
	Pueblos c/cacique: 12	Encomenderos: 6
	Pueblos c/mandones: 3	Administradores: 3
	Pueblos c/alcaldes: 6	Curas: 10
	Pueblos c/ladino: 1	Protectores: 9

Tabla 1. Autoridades de los pueblos de indios. Fuente: Elaboración propia con base en los padrones de 1701-1729

Estas diferencias que se infieren entre los pueblos a partir de su estado de organización, pueden constituir –junto con el análisis de otros factores– indicadores tanto de su importancia como de su grado de desarrollo. A la vez, estos elementos podrían permitirnos apreciar el grado de integración o marginalidad de cada pueblo con respecto al sistema colonial imperante. Si analizáramos estas diferencias en forma concurrente con factores tales como su importancia geopolítica –como en el caso de Mathala y Mopa, que son pueblos de frontera–, o el considerable número de pobladores en relación con el potencial tributario que representan, o la proporción que alcanza la figura del “ausente”, podríamos arribar a conclusiones de importancia en este sentido.

Estructura familiar y parentesco

En la base de la estructura organizativa que nuclea a estos pueblos, se encuentra el grupo familiar que determina la forma en que se estructuran los datos de este padrón, que toman como referencia de unidad a este agrupamiento social básico en el que el hombre es la cabeza.

Esta estructura monogámica en la que se destaca la figura del hombre, es decir, de fuerte tono patriarcal, se revela a través de la cantidad de información que de él se puede obtener e indica la posición social que ocupa, la cual es sensiblemente mayor que en el caso de las mujeres. La mujer siempre aparece ligada al hombre y, en muy pocas excepciones, figura en el caso de ser soltera y, cuando es así, aparece en el último grupo, el de las viudas y huérfanos, fundamentalmente cuando es madre soltera, es decir, si tiene hijos que declarar. En los demás casos, figura como esposa o hija solo con su nombre de pila.

Esta forma de estructurar las poblaciones indias a través de

la monogamia y el patriarcado, evidentemente impuesta por las autoridades españolas, genera un espacio en el cual aún se dirimen las diferencias entre esta y las formas tradicionales de estructuración de las sociedades indígenas. Esto produce nuevas formas que se pueden intuirse a partir de lo que podría considerarse inconsistencias en la información que emana de los padrones. Los casos que revelan la existencia de hijos extramatrimoniales son muy frecuentes y contrastan notablemente con el alto porcentaje de mujeres casadas que figuran sin hijos (casi un 31 %) con el bajo porcentaje de mujeres que figuran como madres solteras (1,23 % del total de mujeres y apenas el 5,37 % de la población total). A lo que se suma el alto porcentaje de niños que figuran como huérfanos, que representan casi el 26 % del padrón. Esto abona nuestras sospechas acerca de la existencia de una zona difusa donde se dirimen políticas de ordenamiento que definen nuevas conductas.

En los ejemplos que mostramos a continuación, hemos tratado de establecer alguna relación entre el uso del apellido y el parentesco:

Pueblo de Lindongasta

CACIQUE Christobal Comán casado con Dña. Luisa sin hijos.

↓

Dn. Christobal de edad de 10 años, sucesor del cacicazgo,
nieto de Dn. Christobal Comán

Pueblo de Mathala

TASSA Lucas Cani, casado con Bernabela sin hijos.

↓

Hijo Pedro Pasi

Fuente: Elaboración propia con base a los padrones de 1701-1721

Si observamos en el caso del pueblo de Mathala, el hijo extramatrimonial no lleva el apellido de quien figura como padre lo que no sucede en el caso de Manogasta, en que el nieto de

un abuelo, que figura sin hijos, sí toma no solo el apellido, sino también la línea de sucesión del cacicazgo. Estas contradicciones hacen difícil determinar una norma que nos permita establecer relaciones a través de los apellidos. Fundamentalmente, porque desconocemos qué representaba su uso, más allá del origen y de su significado. Tomemos como ejemplo dos pueblos, el de Soconcho y Mathala y su parcialidad Dn. Simón:

Marcos **Mori**, Juan **Mori**, Sebastián **Mori**, Soconcho – Pablo **Catán**, Baleriano **Catan**, Juan **Catan**, Mathala – Domingo **Catán**, Juan **Catán**, Pablo **Catán**, Dn. Simón.

La repetición de los apellidos Mori y Catán en estos dos pueblos distintos nos permite establecer, de una manera muy general, un primer agrupamiento. Grupos que podrían estar constituidos por lazos de sangre directos o grupos más amplios que determinen un mismo origen étnico. En ambos casos, el apellido es símbolo de pertenencia. Pero al no existir en los padrones información de estos casos en particular, que constate alguna relación de parentesco entre estos individuos, es imposible determinar en qué medida existe y cuál es la relación entre apellido y parentesco.

A partir de todo esto podemos decir que, lo que sucede es que el esfuerzo por ordenar la información de acuerdo con una estructura monogámica no alcanza a cubrir la realidad social de estos pueblos, la que sí se ve reflejada en estas zonas grises que parecen inconsistencias en la información pero que, de hecho, determinan espacios propios que no conocemos en profundidad, pero que se intuyen y que son en los que se define lo indio.

Los pueblos-espacios interétnicos

Los pueblos, son pueblos de indios. Es decir "indio" es la categoría que los engloba y los caracteriza como diferentes. Entre ellos se distinguen por sus nombres, Mathala, Sumamao, entre otros nombres que en algunos casos responden a las etnias originales y en otros casos no sabemos, pues desconocemos sus significados. Es decir, no existen referencias explícitas a su origen, salvo en escasas excepciones en consonancia con el proceso de indianización.

No obstante esa tendencia generalizadora, existen en los registros elementos que nos van a permitir determinar estos espacios como interétnicos, donde fueron agrupándose, al parecer, grupos aborígenes de orígenes diversos como resultado de la gran movilidad que se observa en el proceso de formación de la colonia española. Uno de estos elementos son los apellidos con los que van a figurar los indios en los padrones, que son —sin ninguna duda— de origen indígena y que se convirtieron en tales al recibir nombres católicos en el bautismo.

A través de estos podemos determinar, en función de su composición lingüística, similitudes fonéticas que nos permiten agruparlos, suponiendo a partir de ello un mismo origen étnico. Por otro lado, a través de los padrones, podemos observar como se distribuyen estos apellidos en los distintos pueblos. Encontrando que no sólo existen apellidos que pertenecían al mismo grupo distribuidos en distintos pueblos, sino el mismo apellido figurar en lugares distintos a veces muy distantes. Lo que nos daría alguna idea, acerca de la movilidad poblacional y de la composición variada de estos núcleos.

Grupo 1

Velizán (Manogasta-Salavina); **Amán, Comán** (Mopa-Lindongasta); **Imán, Catán, Oloslán** (Mathala); **Chejolán** (Mathala); **Salgan** (Salavina); **Isigan** (Tilingo); **Autalán** (Mathala); **Cani Chalan** (Mathala); **Guallán** (Sumamao); **Chucsan** (Sumamao).

Grupo 2

Acho (Mathala); **Lincho** (Mathala).

Grupo 3

Sampa (Manogasta); **Shilamba** (Salavina); **Milampa** (Sumamao); **Uampa** (Manogasta).

Grupo 4

Guapi (Salavina); **Biapi** (Mancapa); **Urpi** (Manogasta).

Grupo 5

Salo (Mathala); **Hilo** (Salavina, Mathala), **Mancapa**.

Grupo 6

Jargiana (Tilingo); **Laiania** (Sumamao); **Caivia** (Soconcho); **Aia** (Mopa).

Grupo 7

Guasaga (Parcialidad J. Ochera, Soconcho); **Saliga** (Soconcho).

Existen grupos de apellidos, como la mayoría de los casos citados, cuyo origen lingüístico es desconocido y por lo tanto su significado. Pero existen otros cuyo origen podríamos determinar con ciertas reservas. Estableciendo un número considerable como de origen andino, quichua o aimara, otros no muy numerosos de origen posiblemente africano y el resto en muy escasa proporción castellano.

Grupo andino:

Sandi (Soconcho); **Uchulla** (Soconcho); **Aiunta** (Sumamao-Salavina); **Oque** (Mathala-Sumamao); **Yanacon** (Mathala); **Halqui** (Mathala); **Moto** (Mathala); **Aycap** (Mathala); **Chuquisa** (Salavina); **Colla** (Siquinano); **Chapa** (Sumamao); **Anauque** (Tilingo); **Catachay** (Manogasta); **Ataqui** (Sumamao); **Payco** (Mopa); **Imán** (Mopa-Mathala); **Usa** (Mathala); **Chaco** (Manogasta).

Apellidos que, en algunos casos, serían indicadores de su lugar de origen, como Chuquisaca, o de su origen étnico, Colla, que en el padrón figura como oriundo del Perú, o el estado social, como Yanacon, indio de servicio, esclavo o alguna característica física como Moto, mocho, mutilado. Sin que se pueda establecer si fueron apellidos que ya traían o les fueron puestos con posterioridad.

Si bien la distribución es similar a la anterior, se evidencia una mayor concentración en el pueblo de Mathala. Las categorías étnicas no indias han quedado registradas como apellidos de personas asimiladas a estos pueblos de indios, donde figurarían como tales. Circunstancia que quizás pueda ser explicada por el hecho de que o están casados con indias de esos pueblos o son hijos de ellas. Tal es el caso de: **Pedro Negro, Juan el Negro, Luis Cholo, Agustín Pardo, Lucas Pardo, Santos Pardo.**

Estos, además, representarían los primeros antecedentes de la presencia negra en la integración de estos pueblos bajo la categoría de indios, solo diferenciados por el apellido. Lo que se refuerza con la presencia de otros apellidos, posiblemente de origen africano como: **Pilondo, Pilongo, Tutu.**

Existe otra categoría de apellidos que, en castellano, reproducen características físicas del individuo como: **Pedro Rengo, Juan Mozo, Tartamudo.** Como así también los que indican oficio: **Miguel el Médico, Pedro Sastre, Lorenzo Carretero.**

Por último, en número muy escaso aparecen algunos apellidos españoles como: **Cantillana, Cisneros, Carrizo, Alba.**

Bibliografía

- De Solórzano Pereyra, J. (1736). *Política indiana*. Madrid: Matheo Sacristán.
- Di Lullo, O. (1948). *Antecedentes biográficos santiagueños*. Santiago del Estero.

- Di Lullo, O. (1959). *Caminos y derroteros históricos de Santiago del Estero*. Gobernación de Santiago del Estero.
- Farberman, J. (1991). Indígenas, encomenderos y mercaderes: Los pueblos de indios santiagueños durante la visita de Lu-ján de Vargas (1963). *Anuario del Instituto de Estudios Histórico-Sociales* (IEHS), (6), 1–30. Tandil.
- Farberman, J. (1994). Migrantes y soldados: Los pueblos de indios de Santiago del Estero, 1786 y 1813. *Cuadernos del Instituto Ravignani* (4), 65–86. Buenos Aires.
- Gramajo de Martínez Moreno, A. (1994). Pueblos de indios post-conquista de la jurisdicción de Santiago del Estero. *Serie Estudio* (5). Santiago del Estero: Museo de Ciencias Antropológicas y Naturales "Emilio y Duncan Wagner".
- Levillier, R. (1919). *Probanzas de méritos y servicios de los conquistadores del Tucumán* (T.I). Madrid.
- a) Información de servicios prestados por Pedro González de Prado (1548–1556).
 - b) Probanza presentada por Juan Núñez del Prado (1551–1563).
 - c) Información de servicios prestados por el Capitán Francisco de Aguirre (1554–1559).
- Levillier, R. (1919). *Gobernación del Tucumán: Papeles de los gobernadores en el siglo XVI* (T. I, 2.^a parte). Madrid: Imprenta de J. Pueyo.
- Lira, J. (1941). *Diccionario Kkechúwa–Español*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Matienzo, J. de. (1910). *Gobierno del Perú*. Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco. (Obra escrita en el siglo XVI por el licenciado Juan de Matienzo, oidor de la Real Audiencia de Charcas).
- Mayo, C. (1978). Los pobleros del Tucumán colonial. *Historia Americana* (85), 27–57.

INDIO, CAMPESINO, ORIGINARIO⁴

Carlos Bonetti

Universidad Nacional de Santiago del Estero

Voy a comenzar con algo que me parece importante, que es tratar de empezar a mirar el pasado indígena a partir de aquello que puedo decir como la arqueología de las construcciones sobre las significaciones o subjetividades de lo indio. Cuando digo eso, quiero decir que hay que plantear una mirada desde el presente hacia el pasado, posicionándonos no solo en la documentación existente, sino también en las memorias locales, que nos permitan ver cuál es hoy el concepto de "indio" vigente en diversos actores de la sociedad santiagueña (campesinos, docentes, intelectuales, políticos, etc.) y cómo han operado

4 *Indoamérica Nueva Serie Científica*. Año V N° 5 (2016). Texto basado en la conferencia dictada en el Ciclo de disertaciones del Instituto de Lingüística, Folklore y Arqueología Laboratorio de Antropología-UNSE, abril 2016.

* Colectivo "Al Carajo" hizo la desgrabación completa de la entrevista y la publicó en un folleto. Aquí se presenta un fragmento con algunas modificaciones.

distintas políticas, a lo largo de la historia en la construcción de estas subjetividades. Se trata, entonces, de ir, como dije, en una suerte de arqueología o genealogía, usando un poco los conceptos foucaultianos para poder entender las significaciones actuales en los marcos de los procesos históricos.

El más importante es aquel presente en poblaciones campesinas, donde predominan distintas formas de articulación con ese "pasado" (reconocimiento directo, tangencial, negación, etc.), punto desde el cual podemos entender el proceso de re-emergencia étnica actual que toma elementos del pasado para definirse como originario. Espacio de redefinición, en el que operan ciertas lógicas vinculadas con la dimensión política, donde esa re-etnización es parte también de una interesante y necesaria táctica para poder afrontar las demandas del presente, como la tenencia de la tierra, como los derechos al uso de los recursos naturales. Que, de alguna manera, hacen que esas demandas tengan un propósito y un nacimiento específicamente político, en definitiva, toda identidad es política.

Con esto no quiero caer en una concepción meramente instrumentalista de los autorreconocimientos ni mucho menos, sino más bien de mostrar cómo se pueden articular memorias campesinas e indígenas a partir de las memorias sobre lo indio y cómo pueden usarse para resistencias en el presente (como diría Alejandro Isla, 2003). En ese sentido, las identidades deben ser entendidas en el marco de la producción y de los contextos políticos y sociales de los cuales emergen.

Sin embargo, estas re-emergencias también pueden caer en la reproducción de la mirada de la alteridad colonialista, sobre todo, cuando opera un esencialismo traducido en lo estético y en determinadas prácticas que contribuyen a replicar esa mirada del indio creada por el mismo español, primero, y después por el propio Estado nación, y que actualmente necesita seguir alimentando cuando, por ejemplo, necesita ver indios con taparrabos, plumas o haciendo rituales para la lluvia,

o bien cuando no logra entender que en Santiago no hay una relación lineal entre etnicidad y lengua, y desde su centralismo no concibe una "lengua de indios sin indios".

Es necesario, en ese sentido, pensar que las re-etnicidades necesitan de alguna manera mirar hacia el pasado para entender procesos políticos de larga duración que incluyan políticas de clasificación, desde una indianización durante la Conquista, es decir, una homogeneización de esa población diversa que vivía en el territorio a través de las políticas de evangelización, de la reducción a través de las encomiendas, de la explotación de la mano de obra, de la lengua quichua que actuó como la lengua de dominación, hasta un proceso opuesto de desindianización hacia el siglo XIX.

En consecuencia, es necesario –a mi entender– hacer una diferenciación entre estrategias y políticas de desindianización. Estrategia en tanto aquellos sujetos marcados como indios necesitaban salir de esa condición, ser indio en la Colonia era ocupar un lugar de lo más bajo, si se quiere, en la estructura jerárquica de las sociedades coloniales. Nadie quería seguir siendo indio. Entonces hay cierta estrategia para escapar de esa condición que tiene que ver con el blanqueamiento social: irse hacia lugares marginales de la Colonia, por ejemplo, en el caso de Santiago, hacia la zona de Sumampa, o ir a Buenos Aires a trabajar en algunas estancias y adquirir ya el calificativo de jornaleros. Y por otro, las políticas de desindianización que son posteriores, políticas en tanto ejecutadas por el Estado, donde ya no es el sujeto el que se va a auto-negar, sino que es el Estado el que va a empezar a construir negaciones desde el plano simbólico, desde el plano material, desde el exterminio físico, desde el exterminio cultural.

Conocemos ya la Conquista del "Desierto" –llamada conquista del "desierto" al sur, y la llamada segunda conquista del "desierto" hacia la zona chaqueña– y de alguna manera lo que hicieron es construir, o tratar de construir una Argentina, una

idea de nación, blanca, europea, donde ya lo indio, de alguna manera, no era posible. Ese proceso de desindianización implicó también, además de la estrategia, la misma auto negación de los sujetos, negación no solo de su condición, sino también de su pasado.

Luego asistimos a este proceso, hablando en términos temporales bien largos, de reemergencia étnica, que ha empezado en la década de los 90, en la cual hay una "recuperación" y resignificación de ese pasado. Pero una recuperación que remite a un pasado prehispánico. Hay un salto y una omisión significativa de un proceso histórico que fue quizá el más trascendente de la historia santiagueña, que es el colonial. Desconocer todo ese periodo implica, de alguna manera, reconocerse en un tiempo lejano y obviar procesos políticos y sociales que, en cierto modo, han ido marcando y desmarcando a la población subalternizada.

Entonces, ha habido un proceso en donde se ha construido un indio; otro, donde se lo ha exterminado y/o negado en función de los intereses del Estado nación, y que algunos autores, como José Luis Grosso, llaman la *episteme nacional*, con la idea de que son justamente los distintos agentes estatales los que fijaron relatos sobre el pasado-presente y, principalmente, formas de concebir el territorio, la naturaleza, la pertenencia identitaria y de entender el clivaje antropológico de un "nosotros" y los "otros". No es casual que, en Santiago del Estero, hacia fines del siglo XIX, aquellos fuertes, que habían sido contruidos con la finalidad de atajar a los malones indígenas de la zona chaqueña, hayan pasado a ser escuelas. La idea era civilizar y, en ese punto, la escuela como agente civilizatorio va a tener un peso importante en zonas de frontera, justamente, donde el Estado casi no llegaba, en la que va a predominar esta idea de civilizar identidades, civilizar el pasado y, de alguna manera, persuadir a la población a no identificarse con lo indio o lo negro.

La ampliación e incorporación de muchas escuelas en diversas zonas de la provincia fue acompañada por discursos sobre la identidad que transportaban los mismos maestros rurales y que, en muchas ocasiones, quedaron materializados en manuales escolares. Uno de estos discursos, quizás el más potente, era mostrar y justificar el "indio muerto" y, paralelo a ello, la idea de que el santiagueño, como sujeto homogéneo, es el mestizo, esa mezcla entre lo español y lo indio, una síntesis "armoniosa" en la que parece de alguna manera diluirse. Esta categoría de mestizo, en tanto dispositivo discursivo actuó de una forma muy importante en la caracterización y auto-representación de las poblaciones actuales.

Ahora bien, más allá de las re-emergencias étnicas y de aquella población que reconoce tangencialmente ese pasado (por estigmatización o por que no ve allí ninguna importancia), las lecturas de las condiciones presentes deben ser en términos de posicionarse como sujeto histórico y de poder comprender procesos que fueron delineando identidades en el marco de políticas de clasificación, pero sin alterar los lugares de subordinación. Indio, campesino, originario son categorías creadas con perspectivas de alteridad y que pueden usarse para estigmatizar, folklorizar, idealizar y todas otras estrategias de dominación, pero que también, desde abajo, son de uso político para las resistencias del presente. Sin embargo, una mayor efectividad de estas luchas en diversos campos puede lograrse si primero se las deconstruye históricamente de modo que la etnicidad no bloquee la condición social de los sujetos, y esto implica un doble movimiento: desencializar desde adentro para empezar a desencializar hacia afuera.

TERRITORIO

INDEPENDENCIA Y PUEBLOS ORIGINARIOS HOY⁵

Patricia Arenas, Bárbara Manasse
Universidad Nacional de Tucumán
Universidad Nacional de Catamarca

¿Los pueblos originarios, votan?

(Preguntó en su programa la 'Diva de los Almuerzos', Mirtha Legrand). Canal 13, agosto de 2016.

Tratando de pensar en el futuro, esta es la nueva campaña del desierto, pero no con la espada, sino con la educación.

Esteban Bullrich, Río Negro, septiembre de 2016.

Relacionar independencia y pueblos originarios, hoy, parece un oxímoron. Después de siglos de sometimiento, de virulentas enfermedades y trabajo forzado, de la aniquilación de pueblos en las "campañas" militares al sur y al norte de nuestro país y de los importantes procesos de mestizaje socio-cultural, parte importante de la sociedad se sigue preguntando ¿aún quedan algunos pueblos originarios en la actualidad? Resta una pre-

gunta sustancial –y sin olvidar que en esos siglos de despojo, destrucción, muerte y “genocidio” (Feierstein 2016), el Estado colonial no sólo no fue ajeno, sino en gran parte, partícipe necesario–: ¿cuáles son hoy las relaciones posibles?

En ocasión de la conmemoración del Bicentenario de la Independencia argentina nos propusimos exponer algunas consideraciones desde disciplinas científicas sociales como la antropología y también la arqueología; sin desatender que ambas conformaron dispositivos que apostaron a la invisibilización de aquellos sujetos colectivos, a su preterización. Las reflexiones parten de nuestra experiencia académica (UNT, UNCA y UNSE) y profesional-científica, situada “en las comunidades”, no “con las comunidades”. Desde ella, hemos procurado incorporar a los lenguajes académicos otras miradas y vivencias del mundo, en particular, de las comunidades indígenas (en adelante, CI), de las cuales aprendimos a escuchar y escucharnos, a tomar decisiones en forma conjunta y avanzar en el mismo sentido, ampliando derechos.

Nos enfocaremos en el cruce de dos ejes que nos atraviesan y se articulan íntimamente en la relación entre Pueblos Originarios e Independencia: pasado y territorios.

Las políticas que se definieron con el fin de construir una nación “progresista” en el siglo XIX hicieron foco en narrativas homogeneizadoras y excluyentes de toda matriz nativa, indígena. A diferencia de otras naciones latinoamericanas, la Argentina no buscó la asimilación de la población nativa en un reconocimiento de su mestizaje, sino, antes bien, negó la existencia de la ascendencia indígena, fundando y dando sustento al mito de una nación conformada por un pueblo de raza blanca y cultura europea (Quijada, 2000). La población originaria es desmarcada y “blanqueada”; en el proyecto de “criollización” que llevó a que la propia población indígena exija ser considerada “ciudadana” de la nación, mas no en sus diferencias, como en la actualidad (Briones, 1998; Chamosa, 2008; Isla, 2002), sino procu-

rando distinguirse de lo que se constituiría como una alteridad pre-histórica. El pasado indígena se reduce, de este modo, tan solo a tiempos previos a la Conquista y, en todo caso, coloniales, sin incidencia en el desarrollo histórico de la nación.

El presente, ese presente del siglo XIX, exigía la alienación y sumisión al modelo “moderno” de nación, liberal y capitalista. La “ciudadanización”, que se instala cada vez con mayor contundencia a partir de la Revolución de Mayo de 1810, implicó la pérdida de la condición de amparo y posesión sobre sus bienes para gran parte de la población indígena (López, 2006). Las tierras, por entonces comunales, sufrieron un sistemático asedio. Como dijo el periodista e historiador Osvaldo Bayer (2013) sobre las recientes expresiones del Ministro de Educación y de Deportes de la Nación que exponemos arriba: “un genocidio es un genocidio y no se lo puede tapar con el eufemismo de llamarlo la ‘Campaña del Desierto’” (Samar, 2016).

A doscientos años de la Independencia el gobierno nacional desconoce (o minimiza y hasta justifica) la atrocidad de los desaparecidos de la última dictadura militar en los setenta, así como del asesinato de millares de personas (indígenas) en aquellas gestas militares de la segunda mitad del siglo XIX. Igual que entonces, hoy hay una nueva avanzada sobre las tierras (territorios comunitarios) y por sus recursos: la recientemente promulgada Ley de Servidumbres en la provincia de Jujuy es duramente cuestionada por los Pueblos Originarios locales porque habilita la concesión de derechos de uso y explotación sobre territorios y bienes comunes comunales indígenas a empresas privadas, sin la consulta y el consentimiento de los pueblos involucrados, avasallando tratados y convenios nacionales e internacionales.

Según lo venimos exponiendo, es la tierra (para el estado y particulares), son los territorios (para las CI) ejes centrales para pensar los procesos sociales y políticos que implican a los Pueblos Originarios de nuestro país. La lucha de intereses conllevó

el ejercicio de diversos tipos de estrategias, construyendo una serie de discursos que es necesario des(hacer) para conocer, entender y reubicarnos.

Desde la historiografía clásica, los territorios aparecen asociados a espacios nacionales. La construcción de "lo nacional" en el siglo XIX se ancla en la territorialidad geográfica y política, y se acompaña jurídicamente en términos de soberanía. Ya Hobsbawm (1998) pensó los estados nacionales con fuertes componentes territoriales. La construcción de esta soberanía demandó establecer relaciones con diversos actores sociales y fue así como, en el siglo XIX, las elites criollas europeizantes libraron procesos independentistas que requerían disponer de los territorios indígenas para que esa nación imaginada fuera posible.

Las élites nacionales emergentes excluyeron expresamente el componente indígena del proyecto nacional. Se volcaron ingentes esfuerzos en la construcción de una historia que enajenó, cuando no borró directamente, aquel sujeto colectivo. Esa versión, oficializada negará el genocidio, justificando la violencia, incorporando la diversidad como un relato que invisibiliza el despojo y la crueldad, que no permite una mirada distinta sobre las poblaciones indígenas. Así, las políticas de encubrimiento (la Campaña al Desierto como metáfora de las metáforas encubridora) toman la "desaparición" de los pueblos indígenas como un proceso natural, negando violencias, eliminación física, campos de concentración, deportación como fuerza de trabajo y borramiento de identidades.

La Arqueología, como disciplina que historiza el pasado nativo desde su análisis e interpretación de las evidencias prehispánicas y/o coloniales, ha sido protagonista importante de la creación de pasados sin proyecciones al presente, siempre discontinuos. Ese pasado (interpretado desde la arqueología) no era entendido como parte del de la población indígena de la colonia española y, por ende, tampoco del de aquellos miembros de pueblos originarios del presente. Ello posibilitó

una ponderación de las materialidades (arqueológicas) de los antiguos pobladores de la región, sin necesidad de reconocer necesariamente la virtuosidad de aquella población indígena con la que trataron los españoles de la conquista. Esta última nunca habría sido capaz (por falta de voluntad, habilidades y entendimiento) de realizar aquellas majestuosas obras. Estrategia interpretativa empleada en gran parte de nuestro continente, esta "distopía" (*sensu* Thurner, 1996) parte de profundos prejuicios sobre aquellas sociedades indígenas (Rodríguez, 2008; Ruz Zagal 2005; Trigger, 1989). Con fuertes connotaciones políticas y territoriales, se asume la inexistencia de descendientes de las poblaciones que habitaron esos territorios antes de la invasión española (Ver, por ejemplo, Turbay, 1983).

El discurso arqueológico (implantándose hegemónico y monoglósico) sirvió de herramienta (dispositivo) en la construcción de la alienación de los pobladores nativos con su propio patrimonio cultural ancestral, que será sistemáticamente "arqueologizado" (Arenas, 1998). La definición como "vestigios arqueológicos" los instituyó como objetos a ser conocidos, definidos y conceptualizados "desde la arqueología", quebrando su nexo con el presente y constituyéndolos en un pasado sin memoria.

La historia de la provincia de Tucumán, esa que fue *locus* de aquella emblemática declaración de independencia, sumada a las experiencias de la guerrilla rural, además de laboratorio de lo que será el genocidio de la dictadura cívico-militar de la década del 70, puede servir para mostrar el uso de las materialidades prehispánicas con finalidades tal vez poco sospechadas: objetivos de imposición, pero también de resistencia y lucha.

Sergio Carrizo (2010), Mari Luz Endere (2007), Andrea Mastrángelo (2001), Ariel Slavutzky (2013) y Jorge Sosa (2007) han realizado interesantes aportes en la reflexión sobre la manipulación de evidencias arqueológicas en Tucumán con manifiestas finalidades políticas, buscando satisfacer intereses de los sectores hegemónicos (Zaburlín, 2010).

La “Ciudad Sagrada de Quilmes”, en el valle de Yocavil, y los “menhires”, en el de Tafí, son ejemplos emblemáticos. Estos últimos –nunca “mudos testimonios del pasado”– pueden verse como piezas alegóricas del pasado indígena de estas regiones del noroeste argentino.

Los “menhires” son monolitos de tamaño considerable, con frecuencia grabados y posiblemente pintados, elaborados por sociedades indígenas desde hace mucho tiempo atrás. Los habitantes nativos los consideraban (y consideran) parte muy importante de su vida, ubicándolos en lugares clave como los campos de pastoreo, los espacios de producción agrícola, cerca de sus viviendas y también en lugares de tránsito frecuente. Son protectores, guardianes de la tierra, de lo que ella produce, de sus moradores y sus ancestros, además son guías para la definición del calendario agrícola, de los ritos y las ceremonias.

Desde que los científicos los han descubierto, para el asombro de los intelectuales del cambio de siglo (Ambrosetti, 1897; Bruch, 1911; Gancedo, 1912; Jaimes Freyre, 1915; Schreiter, 1928) la elite y, fundamentalmente, el Estado se los apropiaron. Se arrogan la potestad sobre ciertos bienes de origen indígena prehispánico para el fortalecimiento de su hegemonía. De hecho, el “patrimonio arqueológico” se fue conformando en un dispositivo trascendente en esa construcción. Se extienden, se desproblematizan y homogenizan historias particulares, peculiares, dispersas para poder “ordenarlas” dentro del espectro más vasto de una “nacionalidad”.

Parafraseando a Arturo E. Sala (2005), se produce así la apropiación que le hace decir a la materialidad prehispánica lo que se quiere que se diga (Manasse y Carrizo 2014). La patrimonialización de los restos de la vida de los antepasados de los Pueblos Originarios no es más que una lisa y llana expropiación de su patrimonio (de sus almas, cuerpos y cosas). Se trata de un proceso que se define funcional a los intereses de los sectores hegemónicos de la sociedad, a la legitimación

de desigualdades e injusticias sociales más allá de su rol en la construcción del Estado.

El menhir "Ambrosetti", regalado al estado provincial por un terrateniente de Tafí, fue llevado en *aipa* a la ciudad de San Miguel de Tucumán para adornar con exotismo el recién creado Parque 9 de julio, como parte de la conmemoración de los primeros cien años de la Independencia de nuestro país. Su traslado fue sumamente complicado, teniendo en cuenta su enorme peso y que aún no existía un camino que uniera el Valle con la llanura. Ante el asombro y la pregunta de los campesinos con los que se fueron encontrando en el camino del traslado, se les dijo que estaban trasladando "el cadáver de un indio gigante, muy viejo" que había tenido el capricho de ser enterrado en el llano. Los relatos de la época destacan el gran esfuerzo que tuvo que hacer la decena de hombres que transportaba esa mole de piedra, ya que les tocó bajar de Tafí con temporal de lluvia y lloviznas heladas, tal como lo suelen sufrir las familias de los valles cuando iban a la zafra cañera, porque el "cerro se enojaba".

Es interesante destacar que algunos intelectuales de la época cuestionaron la pertinencia de este traslado, que se extrajera a este monolito de su lugar de origen, de su lugar de referencia cultural y pertenencia. Mas, Juan B. Ambrosetti, el arqueólogo que los dio a conocer al "mundo civilizado porteño", ya había sentenciado que esas piedras largas –como los refiere gran parte de la población local– pertenecían a un pueblo que había desaparecido mucho tiempo atrás (Ambrosetti, 1897) , y que los pobladores de ese final de siglo ya no le prestaban atención.

Así, este monolito grabado que lleva el nombre del científico, formará parte de los dispositivos generados para reivindicar el provincialismo norteco del primer centenario. Ha sido el inicio de su alienación como sujeto ancestral en los pueblos nativos de la región.

A partir de entonces, numerosos científicos (todos varones) viajarán a Tafí para conocer y realizar estudios sobre estas pie-

zas, se elaborarán algunos mapas y se realizarán todo tipo de interpretaciones. Desde el estado se los usará para ampliar los espacios colonizados/controlados, dotándolos finalmente de potencial turístico. Es el caso de los Parques Arqueológicos de El Mollar y de La Angostura que tendrán a estas piezas como únicas representantes de la historia nativa.

Cada una de estas intervenciones y apropiaciones deben ser interpretadas como actos de violencia simbólica, pero también incluso física hacia la población nativa. El Parque de la Angostura, creado durante el gobierno de facto del genocida Domingo Bussi, fue el producto de trabajo forzado y castigos corporales en el marco de profundo desprecio hacia las familias tafinistas. Se exigió a los hombres extraer, trasladar y plantar más de un centenar de monolitos –de varias toneladas de peso– en su nuevo lugar de emplazamiento, en la entrada del Valle. Claro símbolo de expolio, imposición y dominio.

El nexo entre estos monolitos y el disciplinamiento por la violencia también está presente en los testimonios de algunas personas oriundas de El Mollar, al sur del valle. En esta misma época de la última dictadura cívico-militar, los monolitos también se constituyeron en “palos de tortura”. De ello no habla la historia oficial.

En obediencia a la vida, la población tafinista prudentemente se alejó de sus *huancas* –término con el que se identifica a estos ancestros “vuelto piedra”. Las generaciones más jóvenes fueron perdiendo el vínculo con ellos, al menos eso parece (Manasse, 2014). Actualmente, casi como en contrapunto, estos menhires configuran los diseños de membretes de empresas de turismo, de seguros, incluso, de inmobiliarias; las mismas que le están disputando el poco espacio habitable que le fue quedando a la gente de Tafí. Pero si miramos un poco más detenidamente, también se detecta la resistencia, se observa a los monolitos, a las huancas en lucha.

En el marco de una nueva coyuntura, con clara expresión en el reconocimiento estatal de la preexistencia de los pue-

blos originarios (reforma de la Constitución Nacional en 1994 y Reforma de la Constitución Provincial en 2006), se fueron generando profundos cambios socio-culturales y políticos que se reflejan, por ejemplo, en la creación de distintas estrategias para hacer visible las condiciones de existencia de las Comunidades Indígenas y para definir la lucha por sus derechos. Interesa señalar, por ejemplo, las manifestaciones de resistencia y lucha alrededor de esas *huancas*.

El tiempo de trabajo conjunto con las poblaciones nativas locales –reconocidas o no como Comunidades Indígenas– nos puso en un lugar de complicidad de pares, desde el cual conocimos una serie de monolitos que la gente venía escondiendo, protegiéndolos del expolio. Algunos de ellos estaban (y siguen estando) en el propio corazón de la Villa de Tafi, junto a su centro administrativo, otros se mantuvieron ocultos en distintos rincones del Valle, dando cuenta de que algunos de sus sentidos siguen vivos, en una resistencia que no dejaba de ser sumamente riesgosa por el peligro que significaba la posibilidad de ser descubiertos.

Ya desde hace varios años, la gente pelea abiertamente por esos “ancestros vueltos piedra” y están litigando con el Estado provincial por la gestión de los monolitos encerrados hoy en un predio de la antigua sala de la estancia de El Mollar. Las comunidades reconocidas actualmente por el estado nacional refieren por lo menos una docena de reuniones con distintos representantes del gobierno provincial con resultados dispares. También están demandando el derecho a su posesión con los supuestos tenedores de tierras locales. Marchas, piquetes y protestas dan cuenta de un cambio en la postura de las Comunidades, una propuesta de acción directa y frontal. Hace unos años también que vienen usando varios de estos monolitos con fines simbólicos de posesión territorial. El Mollar, El Potrerillo, El Rodeo y La Costa son algunas de las localidades en donde un monolito pasó a denotar área sagrada para la Co-

munidad en tanto territorio de pertenencia. Esta señal de posesión comunitaria está significando, tal vez, nuevos sentidos para estas piezas ancestrales.

Se trata de luchas y resistencia que, desde la arqueología, estamos acompañando. Siguiendo la duda expresada por Margarita Gentile (2003), creemos que es muy importante avanzar en el estudio arqueológico de estas piezas, deshaciéndonos de los discursos instalados por nuestra propia disciplina. Uno de ellos tiene que ver con su cronología, con sus tiempos de elaboración, pero más importante aún, sus tiempos de uso/disfrute y sentido. Los datos y los relatos de la gente nos llevan a traer estos últimos hasta el día de hoy.

Estas disputas por el sentido son parte de las luchas que se dan en el territorio. Una lucha que articula sentidos políticos, económicos y simbólicos, por ello su complejidad. Toda sociedad es un espacio de reproducción social, espacio en el que desarrollan la vida cotidiana que da sentido y cohesiona a la comunidad misma. Estos territorios son espacios de disputa, en tanto hay intereses divergentes y contrapuestos; confluyen y se manifiestan en disputas políticas, en el sentido más amplio. La diversidad y, especialmente, la desigualdad marcan los territorios. En términos estrictos, podríamos pensar que los territorios son construcciones sociales realizadas de manera consciente por grupos que objetivizan el ámbito natural en el que ocurre su reproducción social, y esta objetivación se realiza por medios de distintas prácticas sociales presentándose como una construcción colectiva cambiante. Como dice Jelin (2002), las experiencias almacenadas se muestran en la experiencia de la memoria colectiva, en los recuerdos y son rescatadas en el presente por los distintos colectivos sociales.

En el marco de un capitalismo global, los territorios de las CI están marcados no solo por las memorias, sino por los rasgos que dejaron las tensiones y disputas en su historicidad. Muchas comunidades en la Argentina hace años que vienen

negociando con el estado nación la gestión de los territorios. La defensa territorial no debe confundirse con la lucha por la tierra en tanto esta última es considerada un bien material con valor de mercancía. Por ello, cuando las reivindicaciones son también por los recursos, se habla de defensa del territorio, que se dan “hacia dentro” y “hacia fuera”. Su representación puede provenir de matrices religiosas, cosmogónicas, políticas o económicas, son mapas mentales que lo definen, ordenan, sacralizan, historizan, proyectan y controlan (Harvey 2004: 240). Los actores, que están “afuera”, como el estado y los supuestos tenedores de títulos que litigan contra las comunidades tensan el territorio y pasan de las acciones judiciales a la acción directa, como fue el asesinato de Javier Chocobar, comunero de la Comunidad Indígena de los Chuschagasta (Arenas et al, 2012).

Decíamos que relacionar CI e Independencia parece un oxímoron ¿cómo es esa conflictiva relación en los territorios actuales?

En el marco de los trabajos que venimos realizando en los últimos años con las CI de Tafí y de la provincia de Tucumán, particularmente, vinculados de modo más o menos directo con el relevamiento territorial de CI (RETECI) –que por Ley Nacional N° 26.160 y su prórroga ordena su relevamiento en su estado actual, tradicional y público–, hemos podido compartir con las comunidades sus experiencias en sus territorios. De acuerdo con ello, podemos señalar como temas/problemas actualmente vigentes/pendientes:

- 1.- A pesar de los reconocimientos respecto del derecho jurídico no hay reconocimiento social (la escuela: negando la diversidad y operando hacia la homogeneidad) y tampoco de la universidad (incorporando la diversidad, pero sin discutir la desigualdad) de las CI: existe un amplio sector de la sociedad

que sostiene la extinción (como si fuera una especie animal o vegetal) de las Comunidades y, ante la actual visibilización, argumentan que se trata del producto de la ingeniería política.

2.- Desconocimiento del carácter de sujetos de derecho público: las CI critican el ser consideradas como asociaciones civiles o consorcios cuando se trata de pueblos preexistentes, pues en el nuevo Código Civil están reconocidas como una relación entre particulares, lo que no impide garantizar el reconocimiento básico de los pueblos indígenas, con lo cual se constata un problema de interpretación legal de la diversidad. Los derechos reales son de contenido patrimonial y económico y su objeto son las cosas, y tienen un valor y se poseen, pero el territorio comunitario no se caracteriza por la voluntad de sometimiento a la cosa sino que es una relación espiritual y sagrada. El reconocimiento de la preexistencia otorga derechos y no se ha legislado de acuerdo con este derecho... Sería posible ir hacia la titulación de tierras ocupadas, pero las disputas en el marco de lo que se comprende como propiedad individual no lo permiten.

3.- Vulnerabilidad del derecho de consulta: hay un proceso de diálogo abierto para diseñar mecanismos efectivos y llevar adelante las consultas previas, informadas y adaptadas culturalmente, pues todas las Comunidades Indígenas tienen derecho a participar en las decisiones que afecten, de alguna manera, sus derechos, para así fortalecer la democracia, aportar a la construcción de ciudadanía de mayor calidad, respetando la diversidad y previniendo conflictos.

Pero aún es necesario establecer con claridad cuál sería el rol del estado –además de articular lo local, lo provincial y lo nacional– para favorecer la representatividad tanto del estado como de las comunidades indígenas y así garantizar la calidad de las consultas. No es posible que las Comunidades expresen social y culturalmente su cosmovisión si el estado no adopta medidas que garanticen el normal desenvolvimiento de la vida

comunitaria. Por esto es necesario que se garantice el derecho de consulta y de participación con procedimientos de buena fe, que tengan como fin la generación de consensos para evitar toda forma de violencia.

4.- La identidad comunitaria indígena: no se trata de una flecha al pasado sino al futuro. Es, como dice Segato (2011), un vector histórico no una episteme cristalizada. Los cambios que se dan en las comunidades se los considera que actúan de “fuera hacia dentro”, desconociendo los procesos de etnogénesis, creación y revitalización que se dan dentro de las comunidades, lo que ha permitido los procesos de visibilización contemporáneos. El reclamo de territorios ancestrales para la vida comunitaria, con base en la obtención de autonomía respecto del territorio está en el centro del reclamo.

5.- La justicia (de clase): en muchas oportunidades se ha judicializado la protesta para que se tenga como “escarmiento social”. Cuando litigan por los territorios en conflicto, en pocas oportunidades se consideró el corpus legal que da cuenta del estatus de las Comunidades y sus condiciones objetivas. Muchas veces las Comunidades no pueden acceder, ni siquiera, al patrocinio letrado gratuito. La falta de especialistas en lenguas indígenas e intérpretes culturales, el desconocimiento de los operadores judiciales sobre las instituciones indígenas, sumado a la falta de procedimientos idóneos y pertinentes para tutelar los derechos colectivos son parte de las dificultades de relación.

6.- La disputa por el patrimonio: la patrimonialización de las manifestaciones ancestrales, tanto materiales como constituyentes del paisaje y su arqueologización, siguen conformando las pautas fundamentales de la gestión jurídica y, aún, profesional. Se folklorizan sus elementos culturales e históricos y se les otorga valor turístico en desmedro de los sentidos nativos ancestrales. A pesar de la vigencia de leyes, que exigen consentimiento informado para la ejecución de proyectos que impliquen sus territorios y recursos, su aplicación es práctica-

mente nula. Solo muy recientemente, organismos nacionales de investigación científica empiezan a contemplar este tipo de requerimientos.

Nos encontramos, entonces, a doscientos años de la Independencia en un contexto en el que, además de mostrar el paso del tiempo y algunas acertadas políticas públicas, se evidencia la fragmentación de los territorios y, por consiguiente, de la comunidad. La expropiación u ocupación de territorios por agentes externos tanto privados como públicos, donde también el estado interviene instalando gasoductos, viaductos, comisarías, destacamentos, por lo que se imponen estrategias y usos del espacio por parte de agentes externos estatales o privados, modifican formas de residencia y generan desplazamientos. Además, la legislación y las políticas públicas restringen el uso de lo que se denomina recursos naturales. La imposición de leyes y prácticas que establecen distintas formas de propiedad del agua, playas, suelo; y de políticas y prácticas de manejo, reordenamiento y planificación territorial imponen prácticas de manejo patrimonial –a veces vinculados al turismo– que no respetan los convenios internacionales, mucho menos, los nacionales.

Queda mucho por hacer.

Bibliografía

- Ambrosetti, J. B. (1897). Los monumentos megalíticos del Valle de Tafí (Tucumán). *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. 18, 105–114.
- Arenas, P. (1998). Alfred Métraux: momentos de su paso por la Argentina. *Mundo de Antes*. 1, 121–145.
- Arenas, P.; Galíndez, L.; Racedo, J. y Torres, M. V. (2012). Violencia en territorios indígenas: La aplicación de la Ley 26.160

- en Tucumán. En L. Cid Ferreira y P. Arenas (Eds.), *Violencias y derechos humanos: Estudios y debates en el Tucumán profundo*, 163-187, Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Bayer, O. (2013) Lograr la paz eterna. Página 12, 27 de abril 2013 Contratapa. <https://pagina12/diario/contratapa/13-218858-2013-04-27.html>
- Boletín Oficial, Jujuy, 16 de mayo de 2016. <https://boletinoficial.jujuy.gob.ar/?p=18636>
- Briones, C. (1998) *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una reconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- Bruch, C. (1911). *Exploración arqueológica en las provincias de Tucumán y Catamarca* (Tomo V). La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Bullrich, E. (2016, 16 de septiembre). La frase de Bullrich que opacó la inauguración del Hospital veterinario mas grande del país. Recuperado de: <https://www.antena-libre.com.ar/2016/09/16/la-frase-de-bullrich-que-opaco-la-inauguracion-del-hospital-veterinario-mas-grande-del-pais/>
- Chamosa, O. (2008). Indigenous or criollo: The myth of white Argentina in Tucumán's Calchaquí Valley. *Hispanic American Historical Review*. (88), 7–106. ley N° 25.517/ 2001; Decreto Reglamentario N° 701/2001 <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-25517-70944/texto>
<https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/decreto-701-2010-16761>
- Endere, M. (2007). Management of archaeological sites and the public in Argentina (BAR International Series No. 1708). Oxford: Archaeopress.
- Feierstein, Daniel (2016) El concepto de Genocidio y la "destrucción parcial de los grupos nacionales" Algunas reflexiones sobre las consecuencias del derecho penal en la política internacional y en los procesos de memoria; Universidad Nacional Autónoma de México; *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*; 61; 228, pp. 247-265
- Gancedo, A. (1912). Hallazgo arqueológico: contribución al es-

- tudio de la arqueología argentina. Buenos Aires: García y Dasso Editorial.
- Gentile, M. (2003). Presencia incaica en el paisaje de acontecimientos de un sector de la puna de Jujuy: Huanca, usnu, chachauis y quipildor. *Boletín de Arqueología PCUP*. 7, 217–262.
- Harvey, D. (2004). El “nuevo” imperialismo: Acumulación por desposesión. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Isla, Alejandro (2002) *Los usos políticos de la identidad, Indigenismo y Estado*. Editorial de las Ciencias, Buenos Aires
- Jaimes Freyre, R. (1915, 3 de noviembre). El monolito de Tafí: Arqueología de los valles diaguitas. *La Gaceta*.
- Jelin, E. (2002). ¿De qué hablamos cuando hablamos de memoria? Recuperado de <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/JelinCap2.pdf>
- López, C. (2006). Tierras comunales, tierras fiscales: El tránsito del orden colonial a la revolución. En E. Cruz y R. Paoloni (Coords.), *La propiedad de la tierra. Pasado y presente: Estudios de arqueología, historia y antropología sobre la propiedad de la tierra en la Argentina* (Anuario del CEIC/3, pp. 39–67).
- Manasse, B. (2014). Testigos de pasados, presente de memorias: Los monolitos del Valle de Tafí. *Aportes Científicos desde Humanidades*, 11(1).
- Manasse, B., y Carrizo, S. (2014). Relatos disciplinares que cercenaron presentes: interpretaciones sobre el pasado indígena del valle de Tafí. Ponencia presentada en el XVIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina. Buenos Aires.
- Mastrángelo, A. (2001). Arqueología, tradición e identidad: La acción cultural sobre los menhires de la cultura Tafí–Tafí del Valle–Tucumán–Argentina. *Mundo de Antes*. 2, 119–135.
- Quijada, M. (2000) El paradigma de la homogeneidad. En: *Homogeneidad y Nación con un estudio de caso: Argentina siglos XIX y XX*. CSIC, Madrid. Quijada, Bernand y Schneider Eds.
- Rodríguez, L.(2008). *Después de las desnaturalizaciones: transformaciones socioeconómicas y étnicas al sur del Va-*

- lle Calchaquí. Santa María, fines del siglo XVII–fines del XVI–II.* Buenos Aires: Antropofagia.
- Ruz Zagal, R. (2005). Estado, tierras y comunidad andina: Algunas notas sobre la constitución de la propiedad de la tierra en la precordillera chilena (siglos XIX–XX). *Werken*. 7, 103–149.
- Sala, A.E. (2005) *La resistencia seminal. De las rebeliones nativas y el Malón de la Paz a los movimientos piqueteros*. Edit. Biblos.
- Samar, R. (2016, 17 de septiembre). Fue un genocidio. *Página /12*, Sección Sociedad.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca y V. Vázquez Laba (Eds.), *Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, pp. 17–47, Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Slavutzky, A. (2013). Patrimonio y dictadura: Los procesos de patrimonialización en el Departamento de Tafí del Valle durante la última dictadura militar en Argentina (1976–1983) [Tesis doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán].
- Thurner, M. 1996. “‘Republicanos’ y ‘la comunidad de peruanos’: comunidades políticas inimaginadas en el Perú post-colonial”. *Revista Histórica*. Vol XX, nº1, Lima: PUCP.
- Turbay, A. (1983) *La fortaleza-Templo del Valle Calchaquí*. Editora Distr. Cautelar.
- Trigger, B. (1989). *Historia del pensamiento arqueológico*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Turbay, A. (1983). *La fortaleza-Templo del Valle Calchaquí*. Quito: Editora Cautel.
- Zaburlin, M. (2010). Las reconstrucciones arqueológicas analizadas como discursos sobre el pasado: El caso del pucará de Tilcara (Quebrada de Humahuaca, Jujuy–Argentina). *Revista de Arquitectura TRAMA*. (103). Recuperado de <http://www.trama.com.ec/espanol/revistas/articuloCompleto.php?>

Adenda

A casi diez años de escrito "Independencia y Pueblos Originarios hoy" podríamos suponer que los temas planteados como prioritarios hayan tenido algún avance en el cumplimiento constitucional hacia una agenda de derechos. Pero no ha sido así. A pesar de políticas públicas que en esta década orientaron programas y proyectos beneficiosos para las comunidades indígenas, esa eterna herida colonial, esa deuda que el Estado nación tiene con sus hermanos y hermanas de los pueblos originarios, está lejos de saldarse. Por el contrario, y atendiendo al contexto político actual con un Estado que se propone como monocultural, queda claro que se afronta una regresión muy profunda, tanto en materia de derechos indígenas como pueblos preexistentes, como así también en temas de carácter ideológico, político y cultural. El interés colectivo, lo comunitario, no es bandera de esta gestión gubernamental. Se re-escribe la historia, ponderando las acciones genocidas desde la conquista española en adelante, y colocando a la población originaria en un pasado necesario de superar, para dar soporte definitivo a la soberanía del mercado, con una visión que rechaza la diversidad en todos sus planos, promoviendo la homogeneidad, negando y ocluyendo las diferencias con violencia. Hasta la propia "gesta de la independencia" va cobrando nuevos sentidos.

El gobierno actual —autodefinido como anarcocapitalista— no respeta las políticas basadas en los DDHH y actúa en consecuencia, desmantelando los organismos estatales que sostenían esas políticas, generando un desamparo aún mayor. En un marco de creciente desigualdad e inequidad, es cada vez mayor la inseguridad jurídica y el fuerte deterioro de la calidad de vida en los territorios indígenas. La humillación, las permanentes agresiones y actitudes de desprecio para con los "diferentes" (que también comprenden a todos aquellos que pien-

san distinto) son aspectos fundantes de la imposición de una cultura autoritaria, individualista y ultraconservadora, opuesta a la libertad y justicia social.

En este contexto, en nuestro país y en el noroeste argentino en particular, el territorio continúa siendo hoy un eje fundamental para los pueblos originarios de la región. En ellos es donde se libran los actos de resistencia y donde se lucha por sostener los derechos tan largamente exigidos y también desde donde se sigue peleando por la tierra y por su gente, y por el deber y la responsabilidad de resguardar las ancestralidades.

Mirando desde nuestras disciplinas (la antropología y la arqueología) y aunque todo viene cambiando vertiginosamente (las políticas nacionales destruyen conquistas logradas con décadas de esfuerzo), aquí en Tucumán, en el lugar que habitamos, en este año que va transcurriendo (2025), no solo se ha restituido a las comunidades indígenas del Norte provincial una gran colección de materialidades ancestrales de la región de Trancas (Colección Weiss), sino que en la región de los Valles, varias comunidades indígenas han logrado tener un lugar preponderante en su gestión. Restos humanos, tinajas y cuencos son restituidos a las tierras en donde afloraron. Contextos ceremoniales completos que fueron enterrados en nuevos lugares sagrados para los pueblos originarios. Y una serie de monolitos ("menhires") son hoy nuevamente custodios de la tierra y de los seres que la habitan, bajo cuidado de los pueblos originarios.

Los pueblos indígenas —varios de ellos, miembros de organizaciones de mayor grado— trabajan incansablemente en la visibilización de sus problemáticas y son protagonistas importantes en la confrontación con los distintos extractivismos que se fueron esparciendo por las distintas regiones. Avanzan judicialmente apelando al derecho indígena nacional y a las normativas internacionales.

La violencia estatal no da tregua. La lucha es muy desapareja, y muchos miembros de los pueblos originarios han perdido su

libertad y hasta su vida. Pero es imperativo seguir trabajando en la construcción de políticas alternativas que sean germen para un nuevo cambio político sustancial.

EL MANCOMÚN EN SANTIAGO DEL ESTERO
ENTRE LA COLONIA Y EL SIGLO XIX.
HISTORIA Y FUNDAMENTOS
DE UN PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN⁶

Judith Farberman⁷
Universidad Nacional de Quilmes^{8*}

Resumen

El trabajo se ocupa de plantear y justificar la importancia de investigar la problemática del “campo común” o “mancomunado” en Santiago del Estero –en particular en la región bañada por el río Dulce, al norte y al sur de la ciudad– entre la colonia y 1870. Se propone que esta forma alternativa de poseer forma parte de una “cultura comunal” que se expresa a través de diferentes prácticas y que podría ser distintiva de la región y que,

6 *Indoamérica Nueva Serie Científica*. Año V N° 5 (2016).

7 Investigadora del CONICET.

8 Sobre mayorazgos, ver Boixadós, 1999 y Boixadós y Rodríguez, 2016. Sobre pueblos de indios del antiguo Tucumán, la bibliografía es extensísima. Se ocupan de los pueblos en el siglo XVII para las jurisdicciones de Córdoba y San Miguel de Tucumán, Castro Olañeta, 2006 y Noli, 2012.

dados su peso, relevancia y perduración, podría enriquecer las investigaciones de historia social y política del siglo XIX, demasiado pendientes de las relaciones sociales verticales en las áreas rurales. Se argumenta, asimismo, sobre la importancia del agua, el bosque y la antigüedad de ocupación como factores explicativos de la constitución de tierras mancomunadas.

Palabras claves

Mancomunidad - propiedad indivisa - estructura agraria - Santiago del Estero

En la actual Argentina, se reconocen tres formas de propiedad indivisa, todas ellas originadas en tiempos coloniales: el mayorazgo, los pueblos de indios y los llamados campos comunes o tierras mancomunadas (también conocidos como “mercedes” en algunas provincias). Como es sabido, mientras el mayorazgo tuvo escasa difusión (existieron solo 7 para nuestro territorio), los pueblos de indios, bajo diversas modalidades y con peso regional dispar, se conformaron en todas las jurisdicciones del Tucumán colonial. Son estas últimas las estructuras mejor conocidas, aunque la gestión de sus tierras, aguas y

Dos volúmenes colectivos recogen variados estudios de caso y pueden servir de estados de la cuestión: Farberman y Gil Montero, 2002 y el dossier compilado para la revista *Andes* por Gustavo Paz, 2008. En el mismo sentido, pueden leerse los trabajos de síntesis de Palomeque, 2000, Boixadós y Farberman, 2006 y 2009-2010 y el artículo de Castro Olañeta, 2006. Entre los aportes ya clásicos se cuentan López y Bascary, 1998 y, desde la historia del derecho, Díaz Rementería, 1980 y 1995, que actualiza Cacciavillani, 2014. Para el caso específico santiagueño, además de los contenidos en las antologías mencionadas, ver Farberman, 2004 y 2008 y Togo, Garay y Bonetti, 2008 y 2009.

montes sigue resultándonos bastante opaca.⁹ Sí sabemos con certeza que existió una enorme variabilidad respecto de su envergadura demográfica, devenir y capacidad de reproducción y que algunas pocas comunidades, resignificadas en sus funciones, superaron las revoluciones de independencia y aún perduraron hasta nuestros días.¹⁰

En cuanto a la tercera forma de propiedad indivisa, ha sido descubierta bastante recientemente por la historiografía.¹¹ En *Los hijos de Facundo*, por ejemplo, Ariel de la Fuente (2007) afirmó que las llamadas *mercedes* en Los Llanos de La Rioja –ya estudiadas para el siglo XX por Gabriela Olivera (1997 y 2000)– conformaban estructuras agrarias únicas en la República Argentina. Hoy sabemos que formas análogas de poseer, alternativas a la propiedad liberal de corte individualista, existieron también –y siguen existiendo en algunos casos– en zonas de las actuales provincias de Catamarca, Tucumán, Santiago del Estero y Córdoba.¹²

9 Rastrear a los pueblos de indios “en transición” en el siglo XIX, Tell, 2010, 2011 y 2015, Rodríguez, 2011, Teruel y Fandos, 2009, Fandos, 2006, 2007 y 2014.

10 Aunque ya habían llamado la atención sobre ella geógrafos como Pierre Denis (1984), informes técnicos (CFI 1964, Doro 1974) y abogados (Ríos 1945) que, críticamente, la entendieron como una rémora del pasado.

11 Sobre los campos comuneros del pasado en Los Llanos riojanos y en Santiago del Estero respectivamente, Farberman, 2013, 2014 y 2015; sobre Tucumán, López, 2015; entre los trabajos etno-gráficos sobre “mercedes” catamarqueñas del presente, Zubrzycki, 2002 y 2003 y Zubrzycki, Maffia y Pastorino, 2005..

12 AHSDE, Tribunales, Legajo 6, exp. 84 (1814). Ordenaba el testador que “del quinto de mis bienes se saquen cien pesos como queda avaluado el terreno en que vivo y heredé de mis padres (....) Es mi voluntad dejar dho terreno compuesto de mil varas, vinculado pa todos mis hijos y los que de ellos descendieren, de modo que viniendo a pobreza suma, tengan todos donde recogerse, fabricar su habitación y usar de las tierras para sus labranzas y manutenciones sin que ninguno pueda enajenarlo ni empeñarlo en

En este breve trabajo, me ocuparé del mancomún en la zona del Dulce, en Santiago del Estero, cuya magnitud ya había advertido –aunque sin profundizar en la cuestión– en mi trabajo de tesis doctoral. Es mi objetivo aquí explicitar el sentido de investigar este objeto en relación con problemáticas más amplias de la historia política y social, así como presentar algunos datos e hipótesis generales.

Como anticipé, la mancomunidad derivaba directamente de la decisión de no partir las tierras entre los herederos. Esta decisión –que presumo consensuada entre los compartes– podía afectar a la totalidad de la unidad agraria o bien a un sector de la misma, que se destinaba al disfrute común. En un caso, encontré la utilización del quinto de libre disponibilidad como amparo legal para mantener indivisible una fracción del terreno; imagino, no obstante, que por regla general simplemente no se realizaban las partijas, o bien se recurría a arreglos extrajudiciales¹³. Como fuera, el pasar del tiempo y la persistencia de la indivisión generaba la multiplicación de las familias en algunos campos comunes y, seguramente, resignificó las prácticas comuneras. Por otra parte, algunos miembros de estas familias disponían de derechos también en otras unidades, ya fuera por

cantidad alguna porque es mi voluntad les sirva solo de hospital en sus indigencias, pa lo qe solo les cedo la posesión y usufructo, reservando la propiedad y el vínculo según derecho y usando del libre qe me compete en el remanente de mi quinto”. En este terreno que González dejaba “vinculado pa mis hijos y sus descendientes” debía permitírsele a un huérfano criado por el testador “edificar rancho y sembrar llegando a maior edad”.

13 Por ejemplo, en su testamentaria, el vecino de Ximenez Bernabé Ríos dividía entre sus hijos adoptivos dos puestos con inclusión de represas, pozos y edificaciones, ganado, una casa en la ciudad y “un derecho en la estancia denominada Isla de Urquizos o Quirogas, sita en la banda de este río a siete leguas a distancia de esta ciudad a la parte de arriba, la misma que siendo indivisible debe omitirse su tasación”.

vía de parentesco o por compra.¹⁴ De hecho, la transferencia de derechos y acciones a personas externas al grupo de parentesco parece un fenómeno recurrente desde la segunda mitad del siglo XIX.

¿Por qué motivos entiendo que esta costumbre –que podría explicarse en términos de inercia o de evasión de trámites sucesorios– es relevante para Santiago del Estero y es pertinente pensarla en términos estratégicos? Porque, a mi juicio, dialoga con un imaginario historiográfico muy arraigado que pone en primer plano la verticalidad de las relaciones sociales agrarias en la historia santiagueña. Orestes Di Lullo condensó esta imagen en la descripción de una estancia colonial santiagueña imprecisamente localizada:

En torno de la 'sala' patriarcal, el pueblo de los agregados sembraba la colmena ordenada y juiciosa. Era la estancia el centro de la sociedad y de las economías coloniales. (...) De ella salieron los pastores de los inmensos rebaños que poblaron los campos, los agricultores que roturaron la tierra, los primeros planteles de la artesanía y salieron también los milicianos de la libertad, los gauchos de las gestas civiles, los que, después de defender la patria contra la indiada, la organizaron definitivamente (...). Esta estancia, que constituye el principio de una sociedad ordenada y tranquila, donde no se conoce el salario (...) donde el patrón no explota y no castiga y el agregado es tan libre como el patrón, esta estancia que es un vasto taller, donde se elabora, en pacientes y alegres jornadas, lo indispensable para la vida sencilla es también la que cristaliza poco a poco la conciencia de la emancipación nacional (1937: 63-64).

Por cierto, esta perdurable imagen patriarcal y paternalista quería contraponerse a la del obraje, contra sociedad atrave-

14 Tasso se inspira también en fuentes literarias entre las que se cuentan Badessich, 1975 y Gil Rojas, 1962.

sada por la anomia y opuesta a esta utópica “colmena ordenada y juiciosa”. Sin embargo, más allá de su contenido nostálgico e idealizado, aparecen aquí algunos componentes del vínculo del patronazgo expuesto por Hebe Vessuri (1972 a y b) en sus trabajos sobre las fincas santiagueñas de fines del siglo XIX y retomado posteriormente por Alberto Tasso (2007), quien apunta explícitamente al origen colonial de ese tipo de relación¹⁵.

No estoy en condiciones de expedirme sobre la cuestión del patronazgo para fines del siglo XIX o para el XX. Sin embargo, entiendo que este énfasis se ajusta mejor a la campaña de determinadas zonas de la sierra o –quizás– de la frontera del Salado, antes que a las estancias coloniales o decimonónicas del río Dulce. Por varias razones, entre las que se cuentan el fraccionamiento de la zona agrícola, la reversibilidad de la condición de agregado y la vitalidad de las migraciones estacionales, incluso en los pueblos de indios coloniales. Más problemático todavía resulta extrapolar esta imagen de la estancia colonial a las configuraciones políticas caudillistas de la primera mitad del siglo XIX, todavía mal conocidas.¹⁶

En suma, aunque esta imagen del patronazgo no sea del todo falsa, creo que sería saludable focalizar también en las

15 Cabe subrayar que –como creo haber demostrado en Farberman, 1996– la agregaduría no era una estrategia exclusiva de los más ricos o notables. También las familias campesinas acogían agregados por lo que el vínculo de patronazgo podría discutirse para el siglo XIX..

16 Por ejemplo, en un pleito entre compartes de Silpe, mientras la mayor parte de los testigos coincidió en que don Bartolo Lugones que “era dueño y absoluto de dha estancia y sus bienes y agregados de ella”, una voz discordante sugirió que “este tal no gobernaba casa ni sus agregados sino que en esto solamente hacía y disponía lo que la madre le mandaba”. AHSDE, Tribunales, Legajo 16, exp. 8, f.23, (1803). El “gobierno” de los agregados como prerrogativa de los “dueños” surge en numerosos expedientes.

relaciones sociales, visibles en diversos aspectos, presentes en la misma literatura que ha servido para describir al patronazgo, y que entiendo distintiva de Santiago del Estero. Me refiero a la existencia de una auténtica cultura comunal, que no es patrimonio exclusivo de las sociedades indígenas, y que se manifiesta, por ejemplo, en prácticas agrarias colectivas sumamente perdurables, recogidas por el mismo Di Lullo (1943) en su obra folclórica. La recolección de la algarroba, la arropiada, el "ckallajchis" –recolección del trigo abandonado en los rastrojos–, el uso abierto a todos los vecinos de los terrenos agrícolas para forraje una vez concluida la cosecha y la "minga" –el trabajo solidario en las cosechas y en tareas que requerían de un mayor concurso de gente– son solo algunos ejemplos conocidos (Di Lullo, 1943: 72,73; Gil Rojas, 1962: 13, 15,19). Entiendo que ese modo particular de poseer que representa el mancomún forma parte de esa cultura que Paolo Grossi (1990: 507) definió como "paradigma (...) representado por las comuniones familiares y suprafamiliares, en el que la pertenencia de los bienes es atribuida a una comunidad que ha vivido ininterrumpidamente en la historia y que se concretan en formas organizativas también muy complejas de gestión de los bienes comunes".

Sin embargo, la propiedad mancomunada no entrañaba exclusivamente relaciones horizontales. En rigor, se trataba de un híbrido particular que amalgamaba un origen señorial con la necesidad de gestionar colectiva y de manera consensuada los recursos y el trabajo agrario. Detengámonos un momento en estos dos componentes.

Hablo de pretensión señorial porque el fundador de un campo común, al igual que el de un mayorazgo, esperaba vincular su terruño a su apellido y linaje. Es significativo que en sus declaraciones los compartes se refieran al "paraje de su apellido", lugar que recogía la memoria del "autor común" y de sus descendientes. La abundancia de topónimos que casi parecen dibujar mapas de parentesco sobre el paisaje son más que elo-

cuentas en este sentido. En algunos casos, esta voluntad podía combinarse con la fundación de una capilla sobre la que se ejercía el patronato, como ocurrió en Los Jiménez o en Maquixata y quizás en muchos otros casos. También en las prácticas de “gobierno” del campo común puede rastrearse esta matriz. Sobre los agregados y los parientes pobres, en efecto, se “gobernaba”, aunque no siempre quede del todo claro qué tipo de vínculos se establecían con estos dependientes.¹⁷

El segundo componente, en cambio, es más complejo de rastrear y solo podemos hacerlo a partir de información indiciaria y en ocasión de pleitos. Sin duda, el parentesco era la estructura portante de las jerarquías entre los “dueños” que se repartían derechos y obligaciones combinando el goce colectivo e individual de los bienes de acuerdo con la envergadura de la unidad productiva. El hecho de que se identifique a los miembros del campo común como “compartes”, “señores Xs”, “herederos de Xs” e incluso “hermanos” es elocuente del significado de los lazos horizontales en el interior de estas estructuras agrarias.

Estos son los presupuestos de mi investigación. De aquí surgen numerosas preguntas, para las que no tengo todavía respuestas concluyentes. Numerosas mensuras judiciales de fines del siglo XIX y del XX muestran que los entonces llamados “condominios” eran todavía una realidad vigente en los departamentos del río Dulce y en la sierra santiagueña. La figura del

17 Por ejemplo, en AHSDE, Tribunales, Legajo 556, exp.1 (1901) se habla de los “vecinos y agregados de la estancia” que elevan quejas contra Los Gomes –propietarios de las tierras de su apellido– durante el deslinde. Por cierto, Alberto Tasso encontró numerosos agregados registrados tan tarde como en 1895 (Segundo Censo Nacional). En un sector de Atamisqui (Pirvas), contra 7 propietarios fueron señalados 158 agregados (Tasso 2007: 81). Sus datos apuntan a relacionar agregaduría y gran propiedad, vínculo que no me parece forzoso para la colonia o la primera mitad del siglo XIX.

agregado sigue apareciendo en ellos y, en muchos casos, se incluyen en los expedientes viejos títulos coloniales, en originales o copias¹⁸. Sin embargo, los campos comunes no eran islas y no podemos dar por descontado que las relaciones sociales agrarias se mantuvieran inmutables en su interior. Que una propiedad permaneciera indivisa durante doscientos años o más no significa que se la gestionara de la misma manera: hay, por lo tanto, contextos económicos, sociales y políticos que es necesario reconstruir. Así pues, nuestras preguntas se orientan, en principio, hacia la Colonia y la primera mitad del siglo XIX, antes de que se produjera la “revolución agrícola” de las fincas del río Dulce, aunque no desdeñen información complementaria más reciente.¹⁹

En una investigación conjunta con Roxana Boixadós sobre Los Llanos de La Rioja, basada en fuentes muy distintas de las disponibles para Santiago, hipotetizamos que los campos comuneros –allí llamados *mercedes*– se originaron por el poblamiento acelerado que tuvo lugar en la región a fines del siglo XVIII y que obligó a las familias a abigarrarse en las escuetas aguadas de las “costas”, los bordes de las sierras.²⁰ Para Santiago del Estero, me faltan todavía datos contextuales para conjeturar sobre los orígenes del mancomún. Sin embargo, encuentro que varias estancias de propiedad colectiva del Dulce –se re-

18 De hecho, en las mensuras judiciales del siglo XX o fines del XIX destacan el uso forestal de los campos comuneros, el desconocimiento mutuo de los condueños y la residencia de muchos de ellos en la ciudad o en otras provincias.

19 Ver Boixadós y Farberman, 2012 y 2015 y Farberman, 2013

20 Así y todo, las cifras que los censos de población arrojan para esta zona nos remiten a una distribución cada vez menos favorable para las zonas de bañados: si en 1778 casi el 38% de la población santiagueña vivía allí, la proporción se había reducido al 28% en 1819, al 22% en 1859 y a sólo 19% en 1901. La población se redistribuyó en los restantes departamentos del río Dulce, en la sierra y en el Salado.

montan a fines del siglo XVII— parecen ser mucho más antiguas que las llanistas y sus fundadores tal vez menos modestos que los riojanos. Aunque en términos muy generales la estrategia de no dividir pudo apuntar a restituir la equidad que arrebató la naturaleza, es necesario poner a prueba la hipótesis vinculando esta forma de poseer con los sistemas ambientales en los que se hizo presente. En este sentido, hemos encontrado campos comunes en la zona de bañados del Dulce, al norte de la ciudad (antiguo curato rectoral y futuros departamentos de Robles, Banda, Jiménez I y II) y en la sierra santiagueña.

Como es sabido, la zona de los bañados del Dulce fue durante mucho tiempo el granero santiagueño (Denis, 1984: 136-139; Fazio, 1898: 30-31). En la colonia, más precisamente en el curato de Soconcho, se encontraba el núcleo indígena más “pingüe” mientras que algo más al sur, el curato de Salavina había presenciado una disgregación bastante veloz de sus antiguos pueblos de indios (Farberman, 2009). No obstante, en ambos casos prevalecía una economía campesina cuyas unidades domésticas acogían agregados. En 1825, el río cambió de curso dejando los distritos cerealeros en una situación de difícil. A pesar de eso, tan tarde como en 1920 Pierre Denis se refería a las “colmenas ruidosas” del “clásico país de los bañados”, entonces temporalmente revitalizadas por un nuevo desvío (Denis, 1984:139).²¹

21 Hay copia de las ordenanzas de Alfaro en AGN, IX, 23-9-6. En relación a Santiago, se aclara que “estos pueblos del río Dulce y Salado... no puede ser esto (mudanza de indios) tan precisso porque la fertilidad de dha tierra procede de los grandes baños que hacen los ríos. Declaro que en cuanto a lo sussodicho cuando l rrio no puidere bañar las dhas tierras se pueda hacer las mudanzas con que sea cerca de los pueblos que ahora tienen”. Sobre las tres leguas de fondo de los terrenos situados contra el río, ver AHSDEtribunales, Legajo 18, exp. 45 (1831). En este documento, un declarante de una sumaria de 1745 incluida en el expediente sostiene que “todas las

Los bañados configuraban un ambiente particular de terrenos móviles y a merced de las inundaciones, cuyo aprovechamiento, como mostró Silvia Palomeque (1992), requería de trabajos intensos de drenaje y desalinización que suponían el concurso de mucha gente. Es interesante que la normativa colonial también intentara acomodarse a los caprichos del río: las ordenanzas de Alfaro de 1611-1612, por ejemplo, preveían la mudanza de los pueblos de indios mientras que las mercedes con costa de río –ignoro si exclusivamente para el Dulce y si allí era privativo de la zona de bañados– contaban con nada menos que tres leguas de fondo por considerarse infructuosas las tierras interiores y alejadas.²² En los materiales que he trabajado, encontré incluso un original “compromiso” firmado en 1699 por los propietarios de dos estancias colindantes que establecía la mancomunidad de terrenos “si con el transcurso del tiempo y robos de avenidas del río o pr otro cualquiera accidente las aguas favorecieren mas mi jurisdicción que la del dho Pedro de Vega, o pr el contrario más la del dho que la mia”.²³ El “compromiso” se hacía extensible a los herederos e incluso se fijaba una multa para quien intentara contradecirlo.

mercedes antiguas que a pedimento de los vecinos de esta ciudad han dado los señores gobernadores de tierras han sido por la costa de una y otra banda del río, sirviendo este de lindero y para fuera no ha tenido limite como tierras infructuosas por carecer de aguadas fijas y los que han tenido y tienen tierras propias por la costa del río, han reconocido también por suyas las que están fuera hacia la parte del poniente por esta banda del río”. Y, en efecto, son numerosos los casos en los que este dato puede verificarse.

22 AHSDE, Tribunales, Legajo 6, exp. 105 (1719). Se trata del litigio entre don Manuel Del Castaño Manuel contra Manuela Hoyos en representación de sus compartes por la estancia Los Quirogas. Lo analizamos en Farberman 2014.

23 Un ejemplo de disputa por tierras de bañados en AHSDE, Tribunales, Legajo 2, exp.65 (1811). En este pleito,

Ahora bien, si en los bañados las ya expuestas condiciones ambientales y demográficas podían aconsejar la mancomunidad, ¿por qué motivos también las zonas sin bañados conocieron también una amplia difusión de la propiedad mancomunada? En otras palabras, ¿qué denominador común existía entre las zonas de bañados, los distritos agrícolas situados al norte de la ciudad –en los departamentos de Robles y Banda–, los aparentemente mixtos y relativamente alejados de la capital como de Jiménez I y II y la zona serrana?

Entendemos que, por lo menos, tres elementos convergían y alentaban la indivisión: la escasez de agua –ya que los desbordes periódicos del río y la formación de bañados no aseguraban el recurso en cualquier momento–, la presencia todavía casi ubicua de monte chaqueño y la antigüedad y permanencia de ocupación. Agua, madera y recursos silvestres conformaban el piso de lo que se compartía, mientras que la antigüedad de un asentamiento determinaba la formación de comunidades dotadas de diversa identidad en las cuales el parentesco, la condición socio étnica y el arraigo pudieron trazar las principales líneas de diferenciación.

El agua y el monte eran los dos recursos que los compartes tenían asegurados en los campos comunes y también los que,

los compartes de Los Gallardos discuten el argumento de su vecino Luis Ximenez de Chauchillas quien "principió a inquietar nuestra inmemorial posesión hasta avanzarse últimamente a despojarnos de todo el trabajo y adelantamientos de muchos años. El motivo del nuevo dro. Qe alega es el haber el río mudado de cauce impetuosamente y formado una isla, cortando nuestras tierras y la propiedad referidas". Las disputas sobre pozos de agua están presentes en casi todos los expedientes consultados. Sin embargo, el más llamativo que hemos encontrado hasta ahora remite a la posesión de un pozo de agua. Serafina Cuello, de Guasayán, logra probar a partir de una información de testigos que el pozo le pertenece y le es otorgado según el procedimiento habitual para las tierras. Ver AHSDE, Tribunales, legajo 34, exp. 55 (1864).

con mayor frecuencia, resultaban objeto de disputa con otros propietarios. En rigor, la gestión del campo común era ante todo la de sus fuentes de agua, ya fuera a través del acceso a los bañados (disputa por islas fértiles) y pertenencia y cuidado de pozos y represas.²⁴ En cuanto al monte, incluso antes de la era del obraje, su valor económico era fundamental, en la medida en que proveía de recursos silvestres a las familias, de maderas y de forraje para el ganado.²⁵

Por último, y por lo que toca a la antigüedad de la ocupación, es de notar que, en el Dulce, la mayor parte de las tierras mancomunadas del siglo XIX se habían originado en mercedes coloniales a menudo muy antiguas, cuyos papeles tenía en custodia algún miembro del campo común.²⁶ Sin embargo, son raros los casos en los que el fundador del campo común

24 Analizamos un caso de este tipo en Farberman, 2015. En AHS-DE, Tribunales, Legajo 17, exp.49 (1823), Dionisio Maguna inicia pleito contra sus compartes que procuran impedirle el corte de maderas para cercar unos pozos. Obviamente, la disputa por los recursos del monte parece mucho más álgida a principios del siglo XX y se la menciona casi invariablemente en las mensuras judiciales.

25 Por ejemplo, los papeles de Los Días no estaban en manos del representante de los compartes Don Ventura (AHSDE, Tribunales, Legajo 12, exp.66 (1798) que consultó por el particular a una tía. La mujer le respondió "que no les mando los papeles porque no paran en mi poder. Le entregué a mi hermano Santiago Sanchez de verme yo tan imposibilitada en edad y por miedo de que me trasponga alguno conforme le pasé a nuestro aguelo Pascual Días y assi le aviso que los papeles paran en mano de la Antonia viuda Figueroa mujer que era De mi exmo Santiago Sanches que está en el paraje de Quile". Los papeles de Los Quirogas, en cambio, se hallaban en 1838 manos de José Carmen Romero, propietario a la sazón de Maquixata e hijo de una de las condueñas de aquel campo. AHSDE, Tribunales, Legajo 20, exp. 17 (1838). Los ejemplos podrían multiplicarse pero parece bastante— normal que las escrituras fueran conservadas por algún miembro notable de la familia, aún si no vivía en el campo común.

26 Analizamos este caso en Farberman 2015.

era también el beneficiario directo de la merced: el caso típico es el de la compra de aquellos títulos por parte de un personaje menos notable que se arraiga en la campaña para vivir de las labranzas. Como sea, las tierras mancomunadas podían ser la semilla de una comunidad que, de prosperar, podía alcanzar el estatus de viceparroquia, parroquia o villa. En un contexto en el que la ruralidad tenía tanto peso como en Santiago, los campos mancomunados nos evocan la contraposición entre comunidades y estancias que Denis realizaba para Los Llanos riojanos (equivalente a la que Silvia Palomeque (1992) realizó entre zonas de pueblos y zonas de estancias). Aunque la envergadura de las propiedades parece haber sido muy variable (entre 8000 y 1800 ha), sin duda los campos comunes tejían una primera urdimbre cuyas relaciones sería útil pensar en pos de una mejor comprensión de la cultura política del siglo XIX.

Un ejemplo: Los Gallardos y Los Ardiles²⁷

Los Gallardos, campo comunero situado en el actual departamento Banda, se originó en la compra que el capitán Andrés Gallardo le hiciera en 1691 a doña Feliciano de Chavez²⁸. La estancia en cuestión tenía una legua y media por 6000 varas de frente y tres leguas de fondo, como era costumbre en los

27 AHSDE, Tribunales, Legajo 21, exp. 2, 1842

28 O sea que se trataría de un terreno de algo más de 8.000 ha. Son terrenos mucho mayores que las suertes de estancia pampeanas (de algo más de 2000 ha), por sus 3 leguas de fondo (18.000 varas) en lugar de legua y media (9.000 varas). Por otra parte, mientras la medida típica del frente de estancias pampeanas era de media legua, Los Gallardos triplicaban esa cifra. Hice el cálculo y obtuve estos datos siguiendo a Garavaglia, 2011: 29. .

terrenos que daban al río.²⁹ Sin embargo, don Andrés no murió como hacendado. Por el contrario, en 1692 dejó ocho hijos “pobres y sin otro medio ninguno”.

Paula Gallardo, una de las hijas de Andrés, casó en fecha indeterminada con el tucumano Jacinto Alderete. A su matrimonio ingresó una dote modesta, de seis lecheras sin cría. Cuando don Jacinto redactó su testamento en 1755, les legó a sus seis herederos unos pocos animales y algunas acreencias, pero nada nos dice sobre las tierras de Los Gallardos, que probablemente ya fueran un campo común. Como sea, lo que nos interesa destacar aquí es que, a partir del matrimonio de Paula, Alderete se convertiría en uno de los apellidos paradigmáticos de Los Gallardos. Así fue que en 1770 fue Agustín Alderete, el nieto de Andrés Gallardo, quien inició las diligencias de mensura del terreno familiar. Creemos entender su motivación: prevenir conflictos con sus convecinos Ardiles.³⁰

Presumimos que hacia 1770 ya residía en Los Gallardos un conjunto numeroso de condueños y agregados e intuimos que, entre estos últimos, se hallaban los testigos movilizados por Agustín para esclarecer los linderos de la propiedad de sus mayores. De todas maneras, las situaciones más tensas se presentarían posteriormente, quizás en presencia de un doble proceso de valorización de tierras relativamente cercanas a la ciudad y de la expansión de la membresía del condominio.

En un primer registro de conflicto, podríamos incluir la disputa entre los Gallardos/Alderetes y ciertos pobladores que llevaban largo tiempo viviendo en la estancia. Así fue que, en 1803, José Alderete “a nombre de los demás compartes”, solicitó al Cabildo el lanzamiento de Valerio Brandán, al que acusaba de haberse apoderado “con sobrado despotismo de lo mejor de

29 AHSDE, Tribunales, Legajo 11, exp. 50, 1803.

30 AHSDE, Tribunales, Legajo 28, exp. 8 (1868).

nuestro terruño". Veinte años más tarde, el molesto *agregado* seguía viviendo en Los Gallardos, con su crecida familia, sus ganados y rastrojos. Según Celidonio Alderete, que se puso a la cabeza del reclamo en 1826, los Brandán tenían para entonces tal cantidad de hacienda que los "dueños legítimos" de Los Gallardos se habían visto obligados a "mendigar pasteaderos".

Damos por hecho que las relaciones con Brandán y su familia conocieron innumerables vaivenes y que estuvieron consteladas de negociaciones y acuerdos extrajudiciales. Sabemos, por ejemplo, que en 1803 los compartes habían terminado por concederle una prórroga a Brandán –que en la práctica se extendió por lo menos por dos décadas más– y que Valerio figuraba como "vecino colindante" (y no como agregado) en una mensura de Los Gallardos de 1821. En todo caso, nos consta que –a partir de 1837– Valerio Brandán era propietario de una estancia de dos leguas, no muy distante de Los Gallardos, que significativamente fue bautizada "Los Brandanes". ¿Puede leerse en esta historia la trayectoria de un agregado próspero que ascendió a dueño? ¿O la de un propietario estigmatizado como agregado por sus avances sobre tierras litigiosas? La evidencia disponible es todavía insuficiente y contradictoria, pero no hay dudas de que las relaciones de fuerza favorecían en este caso a los condóminos de Los Gallardos y no a Valerio Brandán (que aparece, de todos modos, con demasiada frecuencia en los papeles como para ser considerado un sujeto de ínfima calidad social como lo era el típico agregado).

Como contrapartida de ese caso, los interminables pleitos entre los dueños de Los Gallardos y sus vecinos de Los Ardiles podrían ejemplificar dinámicas de conflicto entre pares sociales, cuyas relaciones con el poder político resta todavía esclarecer. El "autor" del condominio rival era el capitán Pablo Ardiles, un hombre con un perfil que, en principio, parece similar al de Andrés Gallardo. Ardiles le había comprado sus tierras al convento de La Merced en 1742, especificándose en el

título que la estancia se extendía “desde el alto de la Barranca hasta el sitio de Garzón”.³¹ Según Felipa Viscarra, nieta de don Pablo Ardiles, la superficie comprendida dentro de esos límites era de “una legua de cinco mil varas de frente”. Desde 1770, la localización de aquellos dos sitios –donde alguna vez habían existido mojones– sirvió de pretexto para un litigio casi centenario entre los dos grupos de parentesco.

El conflicto tocó su punto más álgido en 1837, cuando la mensura solicitada por los compartes de los Ardiles asignó a la estancia tierras reivindicadas, y pobladas, por dueños y arrendatarios de Los Gallardos. Para dirimir la cuestión, se citaron a siete testigos ancianos a quienes se interrogó sobre los límites que las escrituras indicaban para Los Ardiles: el alto de la Barranca y el sitio de Garzón. Solamente dos de los declarantes reconocieron en la barranca el límite entre Los Ardiles y Los Días –otro campo común– mientras que el “sitio de Garzón” fue connotado a partir de ciertos atributos que nos parece de interés señalar.

En principio, el sitio era conocido por haber sido un rodeo “muy grande” y “poblado de gente”, según uno de los testigos. Aunque en aquel momento el antiguo rodeo había sido cubierto por el monte, los ancianos declarantes recordaron la cancha de bolas que allí había existido, la pelea suscitada allí entre dos paisanos (y que había terminado con la muerte de uno de ellos) y, sobre todo, identificaron el lugar con ciertas personas residentes. Cinco testigos mencionaron a Anselmo, Martín, Agustín y Chuchi Alderete, los dos últimos abuelo y padre respectivamente de Celidonio, el “tutor de los Gallardos”. También se recordó a la “madre de don Nepomuceno Paz” que había sido “en aquel tiempo” (¿1770?) la “tutora de estos Ardiles”, mientras que uno de los testigos ubicó en el viejo rodeo a Pedro y Andrea Gallardo y a “Narcisa, madre de Juan Gallardo”.

Entendemos que, con el término “tutor” o “tutora”, los testigos se referían a quienes otras fuentes distinguen como “dueños principales”, una suerte de referentes de los campos comunes. En este proceso en particular, se llama “tutores” a don Celidonio Alderete y a doña Felipa Viscarra, en tanto que representantes legales de sus compartes. Sin embargo, es altamente probable que la responsabilidad de estos “tutores” fuera más allá de los momentos en los que les tocaba litigar y que su jerarquía deviniera del grado de parentesco con el fundador, de ciertos atributos personales o de ambas cosas. Si así fuera, podríamos entrever una jerarquía en los nombres recordados y en los parentescos que se mencionan, que no necesariamente privilegiaban los apellidos paradigmáticos. Valga como ejemplo de lo dicho el caso de un tal Tiburcio Alderete, recordado por tres testigos, no precisamente por su significancia social. Tiburcio era, en efecto, un “ciego arpero” que había sido “puesto con licencia de don Nepomuceno” en el rodeo de Garzón. Creo que no es muy osado imaginar que el tal Tiburcio era un pobre agregado “puesto”, como correspondía a un dependiente, en un sitio estratégico para custodiar los confines de la propiedad.

Para concluir, cabe destacar que de los siete testigos presentados a tres les tocaban “las generales de la ley”. Pablo Graneros estaba casado con una mujer “pariente de Celidonio Alderete” (que, no obstante, no fue presentada como condueña), Celidonio era el “tutor” de los Gallardos y Fernando Medina fue caracterizado como “uno de los hermanos de la comunidad de las tierras de Los Gallardos”. Me interesa el tratamiento de “hermanos” aplicado a los condóminos, a más del uso del término “comunidad de las tierras de Los Gallardos”, que encuentro por primera vez en una fuente decimonónica santiagueña.

La trabajosa resolución del conflicto consistió en partir el terreno en disputa por partes iguales entre Gallardos y Ardiles. Ello supuso, si nuestra interpretación es correcta, un intercambio de agregados, que pasaron de un campo común a otro.

Mientras Raymundo Alderete y Miguel González se comprometieron –por ser dueños– a desocupar el terreno, Apolinaria Alderete, José Andrés Palavecino y Victoria Heredia renegociaron su situación con doña Felipa Viscarra.

En suma, tenemos aquí dos campos comunes tempranamente fundados –entre fines del siglo XVII y mediados del siguiente– que perduraron hasta por lo menos pasada la segunda mitad del XIX. Podemos especular con que estos campos comenzaron a valer en la medida en que fueron poblándose y que en ello tuvo que ver primero la descendencia y luego la incorporación de agregados. No es extraño, en este sentido, que sea a principios del siglo XIX que, en presencia de una parentela ya bastante amplia, se hagan sentir los conflictos.

De la actuación de los “tutores” destacamos el reconocimiento de sujetos principales, quizás por sus tareas de gestión en el interior de la comunidad de campos. Por fin, la situación de ambigüedad de los agregados también queda de manifiesto en nuestro ejemplo. La permanencia continuada creaba quizás derechos que estos dependientes podían reclamar.

Bibliografía

- Badessich, J. (1971). *Vida en Guaype: Una antigua estancia santiagueña*. Buenos Aires.
- Boixadós, R. (1999). Transmisión de bienes en familias de elite: Los mayorazgos en La Rioja colonial. *Andes*. (10), 51–78.
- Boixadós, R. y Farberman, J. (2006). Sociedades indígenas y encomienda en el Tucumán colonial: Un análisis comparado de la visita de Luján de Vargas. *Revista de Indias*. 66(238), 601–628.
- Boixadós, R. y Farberman, J. (2009–2010). Una cartografía del cambio en los pueblos de indios coloniales del Tucumán: Autoridades étnicas, territorialidad y agregaduría en los siglos XVII a XIX. *Revista Histórica*. 44, 113–146.

- Boixadós, R. y Rodríguez, L. (2016, septiembre). Una hacienda en jaque: El mayorazgo de Huasán y los desafíos de las transformaciones del siglo XIX (Catamarca y Tucumán, Argentina). Ponencia presentada en *Seminario Internacional: Lo agrario y la irrupción del capitalismo en Argentina y México, siglos XIX y XX*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, septiembre.
- Cacciavillani, P. (2014). Persistencia y continuidad en tiempos de codificación: La comunidad indígena de La Toma a fines del siglo XIX. Ponencia presentada en *IV Congreso Latinoamericano de Historia Económica*. Bogotá (Colombia).
- Castro Olañeta, I. (2006). Pueblos de indios en el espacio del Tucumán colonial. En S. Mata y N. Areces (Comps.), *Historia regional. Estudios de casos y reflexiones teóricas* (pp. 37–49). Salta: CEPIHA-EDUNSa.
- CFI. (1964). *Estudio sobre las mercedes de Los Llanos de La Rioja* [Mimeo]. Buenos Aires.
- Denis, P. (1984). *La valorización del país: La República Argentina 1920*. Buenos Aires: Solar Hachette.
- Di Lullo, O. ([1937] 1999). *El bosque sin leyenda*. Santiago del Estero: Universidad Católica.
- Di Lullo, O. (1943). *El folklore en Santiago del Estero: Material para su estudio y ensayos de interpretación. Fiestas, costumbres, danzas, cantos, leyendas, cuentos, fábulas, casos, supersticiones, juegos infantiles, adivinanzas, dichos y refranes, loros y cotorras, conocimientos populares*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Díaz Rementería, C. (1980). Fundación de pueblos de indios en la gobernación del Tucumán (siglos XVII-XVIII). *Revista de Historia del Derecho*. (8), 81–121.
- Díaz Rementería, C. (1995). Supervivencia y disolución de la comunidad de bienes indígena en la Argentina del siglo XIX. *Revista de Historia del Derecho Ricardo Levene*. (30), 11–39.
- Doro, R. (1974). *Diagnóstico expeditivo de la situación jurídica, económica y social de las áreas en situación de comunidades indivisas de la provincia de Tucumán* (Tomo I y II). Buenos Aires: Consejo Federal de Inversiones.

- Fandos, C. (2006). Tierras comunales, tierras fiscales: El tránsito del orden colonial a la revolución. *Revista Andina*. (43), 215–238.
- Fandos, C. (2007). Estructura y transferencia de la propiedad comunal de Colalao y Tolombón (provincia de Tucumán) en la segunda mitad del siglo XIX. *Mundo Agrario*. (1), 7–14. Recuperado de <http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/>
- Fandos, C. (2014). Tierras comunales indígenas en Argentina: Una relectura de la desarticulación de la propiedad comunal en Jujuy en el siglo XIX. *Documentos de trabajo IELAT*. (63), 1–31.
- Fandos, C. (2015). Derechos de propiedad en el Tucumán colonial: Fragmentación e indivisión de las tierras rurales. *Bibliographica Americana*. (11), 80–100.
- Farberman, J. (1996). Familia, ciclo de vida y economía doméstica: El caso de Salavina, Santiago del Estero, en 1819. *Boletín del Instituto Ravignani*. (12), 33–59.
- Farberman, J. (2004). Curacas, mandones, alcaldes y curas: Legitimidad y coerción en los pueblos de indios de Santiago del Estero, siglos XVII y XVIII. *Colonial Latin American Historical Review*. (13), 367–397.
- Farberman, J. (2008). Santiago del Estero y sus pueblos de indios: De las ordenanzas de Alfaro (1612) a las guerras de independencia. *Andes. Antropología e Historia*. (19), 225–250.
- Farberman, J. (2009). "Las márgenes de los pueblos de indios. Agregados, arrendatarios y soldados en el Tucumán colonial. Siglos XVIII y XIX". *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* (en línea). Coloquios, EHESS, 2009. ISSN. 1626-0252. <http://nuevomundo.revues.org/57474>
- Farberman, J. (2013). El "país indiviso": Derechos de propiedad y relaciones sociales en Los Llanos de La Rioja, siglos XVI–II y XIX. *Anuario de Estudios Americanos*. 70(2), 607–640. Recuperado de <http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/607/609>
- Farberman, J. (2019) Los avatares de la mancomunidad. Propiedad indivisa, armonías y conflictos en las costas del río Dul-

- ce. Santiago del Estero, siglos XVIII y XIX. *Revista de Indias*, Vol. LXXXIX: 275:4, pp. 111-142.
- Farberman, J. (2015). Las tierras mancomunadas en Santiago del Estero: Problemas y estudios de caso en la colonia y el siglo XIX. Ponencia presentada en *13 Encuentro de Jóvenes Investigadores*. Santiago del Estero.
- Farberman, J. y Gil Montero, R. (2002). Los pueblos de indios del Tucumán colonial: Pervivencia y desestructuración. Bernal (Buenos Aires): UNQ-Ediunju.
- Fazio, L. (1898). *Memoria histórica y descriptiva de la provincia de Santiago del Estero*. Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco.
- Garavaglia, J. C. (2011). ¿Cómo se mide la tierra? Las mensuras en el Río de la Plata, siglos XVII a XIX. En J. C. Garavaglia y P. Gautreau (Eds.), *Mensurar la tierra, controlar el territorio. América Latina, siglos XVII a XIX* (pp. 27-62). Rosario: Prohistoria.
- Gil Rojas, A. (1962). *Los tipos de mi fogón*. Santiago del Estero.
- Grossi, P. (1990). Assolutismo giuridico e proprietà collettive. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*. 19, 505-556.
- López, C. y Bascary, A. M. (1998). Pueblos de indios de Colalao y Tolombón: Identidad colectiva y articulación étnica y social (siglos XVII-XIX). *Humanitas*. 27, 71-112.
- Noli, E. (2012). *Indios ladinos, criollos aindiados: Procesos de mestizaje y memoria étnica en Tucumán (Siglo XVII)*. Rosario: Prohistoria.
- Olivera, G. (1993). El campo comunero de la Isla Verde: Transición desde el régimen comunal al privado de la tierra (La Rioja, siglos XIX y XX). *Ruralia*. (4), 61-80.
- Olivera, G. (2000). *Por travesías y oasis: Mercados, producción agraria y actores sociales de La Rioja (Los Llanos y Arauco, 1900-1960)*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Palomeque, S. (1992). Los esteros de Santiago: Acceso a los recursos y participación mercantil: Santiago del Estero en la primera mitad del siglo XIX. *Data*. (2), 9-61.
- Palomeque, S. (2000). El mundo indígena. En E. Tandeter (Ed.), *La sociedad colonial* (pp. 87-143). Buenos Aires: Sudamericana.

- Paz, G. (2008). Dossier: Los pueblos de indios del Tucumán colonial: De la desestructuración a la identidad. *Andes*. 19, 218–224.
- Ríos, R. (1945). La posesión precaria agobia y destruye el espíritu: Títulos y antecedentes de la propiedad Chupilta. Original procedimiento para establecer la extensión. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Santiago del Estero*. (3), 7–10, 85–103.
- Rodríguez, L. (2011). La "comunidad" de Colalao y Tolombón hacia mediados del siglo XIX: Características de una institución en redefinición. *Bulletin de liFEA*. 40(3), 533–559.
- Rodríguez, L. (2012). Un pueblo de indios a fines de la colonia: Transcripción, análisis y reflexiones metodológicas a partir de un expediente criminal inédito. *Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana*. 2(1).
- Tasso, A. (2007). *Ferrocarril, quebracho y alfalfa: Un ciclo de agricultura capitalista en Santiago del Estero, 1870-1940*. Córdoba, Argentina: Alción.
- Tell, S. (2010). Expansión urbana sobre tierras indígenas: El pueblo de La Toma en la Real Audiencia de Buenos Aires. *Mundo Agrario*. 10(20). Recuperado de <http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/rt/prINTERfriendly/v10n20a09/458>
- Tell, S. (2011). Títulos y derechos coloniales a la tierra en los pueblos de indios de Córdoba: Una aproximación desde el siglo XIX. *Bibliographica Americana*. (7), 201–221.
- Tell, S. (2015). Campos en común, campos contendidos: Apropiaciones de la comunidad en Córdoba (siglo XIX). *Revista de Ciencias Sociales*. (27), 67–85.
- Teruel, A. y Fandos, C. (2009). Procesos de privatización y desarticulación de tierras indígenas en el norte de Argentina en el siglo XIX. *Revista Complutense de Historia de América*. (35), 233–256.
- Togo, J., Garay, L., & Bonetti, C. (2008). Lo indio: Un espacio de interculturalidad. Diásporas, migraciones y mestizaje en el pueblo de Soconcho del siglo XVIII. *Indoamérica*. (2), 115–124.
- Togo, J., Garay, L. y Bonetti, C. (2009). Linajes y poder en los pueblos de indios del siglo XVIII en Santiago del Estero. *Indoamérica*. (3), 75–86.

- Vessuri, H. (1972a). La expansión agrícola de la década del ochenta: El caso de una región mediterránea [Informe técnico]. Centro de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional del Tucumán. Recuperado de http://www.ivic.gov.ve/estudio_de_la_ciencia/Exapanagric.pdf
- Vessuri, H. (1972b). Tenencia de la tierra y estructura ocupacional en Santiago del Estero. *Desarrollo Económico*. (12), 351–385.
- Zubrzycki, B. (2002). Campos comuneros en el valle de Hualfín (Catamarca). Antecedentes, problemática y situación actual. *Andes. Antropología e Historia*. (13), 305–320.
- Zubrzycki, B. (2003a). Herederos, dueños y derechosos: Propiedad y herencia de la tierra en Asampay, Argentina. *Sociedades Rurales. Producción y Medio Ambiente*. 4, 19–27.
- Zubrzycki, B.; Maffia, M. y Pastorino, L. (2003b). La propiedad de la tierra y el agua en el Noroeste argentino: El caso de los campos comuneros en el valle de Hualfín. *Estudios Atacameños*. (25), 103–116.

Fuentes documentales

- Archivo General de la Nación (AGN).
- (1612). Copia de las ordenanzas de Francisco Alfaro [Documento histórico IX-23-9-6]. Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina.
- Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero (AHS-DE), Sección Tribunales.
- (1719). Legajo 6-105. Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.
- (1798). Legajo 12-66. Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.
- (1803). Legajo 11-50. Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.
- (1803). Legajo 16-8. Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.

- (1811). Legajo 2-65. Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.
- (1814). Legajo 6-84. Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.
- (1823). Legajo 17-49. Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.
- (1831). Legajo 18-45. Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.
- (1838). Legajo 20-17. Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.
- (1842). Legajo 21-2. Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.
- (1864). Legajo 34-55. Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.
- (1868). Legajo 28-8. Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.
- (1901). Legajo 556-1. Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.

DE PUEBLOS DE INDIOS A TIERRAS PRIVADAS: UNA APROXIMACIÓN A LA PROBLEMÁTICA DE POSESIÓN Y PRIVATIZACIÓN DE LAS TIERRAS EN DOS PUEBLOS DE SANTIAGO DEL ESTERO DURANTE SIGLO XIX³²

Carlos Bonetti, Luis Garay, Noemí Maldonado
FHCSyS-Universidad Nacional de Santiago del Estero

Resumen

Este trabajo responde a la necesidad de abordar la problemática de la tenencia de la tierra en clave histórica, situándonos en los procesos de venta y traspaso de una forma de posesión y ocupación como lo fueron los pueblos de indios coloniales a un sistema privatizado de las tierras, a partir de la adquisición de nuevos propietarios, la mayoría vinculados a la elite santiagueña. Para ello tomamos casos que nos permitan posicionarnos en una mirada a largo plazo y observar las continuidades de familias indias devenidas en campesinas hacia el siglo XIX.

Palabras claves

Tierras - pueblos de indios- elites- Santiago del Estero

Introducción

En el marco de la problemática sobre la posesión y tenencia de la tierra desde una perspectiva histórica en el contexto provincial, se inscribe este trabajo. Nuestro interés se centra en describir el traspaso de una forma de posesión territorial, como lo fueron los pueblos de indios coloniales, a las estancias y terrenos particulares durante el siglo XIX. Exponemos las características de dicho traspaso, la procedencia y pertenencia social de los nuevos propietarios en una red de relaciones con estructuras de poder, que les permitió adquirir esas tierras. Al mismo tiempo, ponemos el foco sobre aquella población indígena que experimentó ese tránsito y sus posibles respuestas.

En el caso santiagueño, los trabajos sobre la cuestión territorial no abundan. Los antecedentes más directos con los que contamos son los de Cecilia Rossi (2007) respecto al mercado de tierras en el Salado norte en la segunda mitad del siglo XIX; el trabajo pionero de la década de 1940 de Ricardo Ríos, sobre la venta de tierras fiscales y el vínculo con las elites y gobiernos de la provincia. Por su parte, Silvia Palomeque, en su artículo "Los esteros de Santiago..." (1992), trabaja, desde las fuentes de los viajeros e intelectuales locales del XIX, la relación de la población con los recursos naturales y refiere los accesos diferenciados en la tenencia de la tierra.

Nuestra preocupación es evidenciar, en una primera aproximación, procesos de sucesión y posesión territorial a través de dos casos en el área del río Dulce: Manogasta y Tuama. Cruzando las fuentes como mensuras, padrones de indios, pleitos judiciales y censos, nos detendremos en los mecanismos de apropiación de estas tierras, algunos conflictos judiciales a lo largo del período, poniendo el foco sobre la población india,

ahora campesina,³³ y su situación respecto a las nuevas formas de posesión. Si bien las mensuras y pleitos no nos brindan información suficiente sobre la población subalternizada, algunos indicios nos permiten rastrearla y proponer algunas hipótesis al respecto.

Por último, es necesario destacar que se trata de un trabajo de carácter exploratorio y descriptivo y que, potencialmente, se piensa en la necesidad de historizar estos procesos a largo plazo de modo de contribuir a las lecturas de la problemática actual de la tenencia y mostrar así posibles continuidades de las familias en esos territorios.

Siglo XIX: tierras “sin indios”, indios sin tierras

El inicio del siglo XIX marca la desaparición de los pueblos de indios coloniales en la jurisdicción santiagueña. Hacia 1816 las tierras comunales son puestas en arrendamiento y dos años después rematadas por el fisco. Los principales compradores provienen de las familias españolas y/o criollas, que ostentaban algún cargo o función durante la Colonia y con continuidad en el período independiente. Se trataba de aquellos que tenían cierto acercamiento a estos viejos pueblos, ya sea como parientes de encomenderos o por haber tenido alguna relación comercial o de trabajo (conchabo) con los indios o bien por haber residido en sus cercanías y conocer con cierta

33 En las políticas de clasificación el genérico “indio”, así como el mestizo y otras castas, va derivar en otro genérico que encubre la diversidad, hacia el siglo XIX “pobladores de la campaña” y más tarde campesino. En el trabajo optamos por el último término para dar cuenta de aquella población de posible origen india, convertida en campesina por las políticas y los discursos en los siglos siguientes.

profundidad las condiciones de estas tierras para la producción y, quizás, la potencial mano de obra que podían significar los indios, que todavía permanecían en precarias condiciones sociales, económicas y jurídicas.

Un ejemplo de ello es la compra realizada en 1818 por Manuel Ximenes, posiblemente heredero de la encomienda que ostentaba diez años antes doña Magdalena Ximenes del pueblo de Pitambalá (AHSE. Sección tierras. Exp. 20) en la zona del río Dulce. Manuel paga una suma de 106 pesos por tres cuartos de legua de lo que fue el pueblo de indios, cuya venta formó parte de una política de desprendimiento de estas tierras con la finalidad de solventar los gastos que acarrearía el sostenimiento de la Reducción de Abipones. Para ello, el gobierno, con intervención de Manuel Belgrano, dispone, mediante decreto, un relevamiento de los terrenos con la finalidad de contar con un registro en lo que refiere a la capacidad productiva (pastoril y agrícola), así como de aquellas familias de indios que todavía estaban asentadas. El objetivo de este plan era realizar un traspaso "ordenado" de estas tierras y –principalmente– establecer un "justo precio" en virtud de las condiciones productivas y quizás –implícitamente– de la mano de obra india disponible.

En ese mismo año, se remataron otros terrenos, como Sumamao, Manogasta, Salavina, Sabasgasta y Anchanga. Estas ventas evidencian aspectos vinculados al remate en tanto extensión (cantidad de leguas), precio, motivos y procedimientos. Sin embargo, no refieren a ninguna legislación (aparentemente inexistentes) de regulación de las subastas de tierras, salvo el atenuamiento a las leyes que se establecen en España durante el siglo XIV, en lo que se llamó Ordenamiento de Alcalá de Henares, y que es citada en el remate de Pitambalá. Tampoco se menciona la condición y el destino de los indios residentes. Esto constituye en sí un interrogante aún no resuelto en los estudios coloniales de la provincia (Bonetti 2016; Farberman, 2008). En todo caso, algunos indicios nos permiten explorar sobre este problema.

Farberman (2008) menciona un documento de Matará donde el cura párroco previene a las autoridades, ante la venta de los pueblos, que los indios amenazan con retirarse de las tierras en el caso de venta. Situación que parece concretarse cuando, en un registro posterior, se advierte la desaparición de muchos de los "apellidos indios". En ese caso la ausencia del pueblo evidencia una migración que desconocemos destino, pero también otros indicios nos muestran la permanencia como agregados peones a los nuevos propietarios de la tierra. Es decir, algunas familias adquirirán la condición de agregados a las tierras comunales que en muchos casos fueron de su propiedad. Segunda etapa de una expropiación y despojo que comenzó con el inicio de la Conquista.

La condición de agregados deviene, en principio, de aquellos mencionados como "forasteros" en los padrones del siglo XVIII. Esta categoría se hará extensiva a lo largo del siguiente siglo. Se trata de campesinos pobres que se establecen, por lo general, en los márgenes de los terrenos de los nuevos propietarios y que retribuyen con trabajo y producción su estancia en el lugar, creándose así una forma de organización social y económica que confluyó en lo que fue el sistema de patronazgo.

Lo cierto es que, como señala Palomeque (1992), en las primeras décadas del siglo XIX, la elite santiagueña, representada por familias que tenían poder político por el hecho de ocupar diversos cargos durante los gobiernos de Ibarra y Taboada e incluso arrastrar privilegios desde la Colonia, va a monopolizar las tierras de carácter comunal, es decir, aquellas que tenían potencialidad productiva por ser zonas de inundaciones y de fertilidad para la agricultura y el pastoreo del ganado.

De esta manera aquellos viejos pueblos de indios con tierras comunales serán parte de esta privatización. La adquisición de esas tierras, como dijimos, responde a un conocimiento previo de estas y, fundamentalmente, a su potencialidad productiva, también sustentada por la posible mano de obra que podía representar la población india/campesina todavía residente.

En lo que sigue, nos situaremos en Manogasta y Tuama, dos pueblos de indios coloniales, con el objeto de mostrar este proceso que describimos más arriba. Aclaremos que nos detendremos con mayor profundidad en el caso manogasteño, ya que disponemos de documentación más extensa, lo que nos permite generar interpretaciones más generales salvando las particularidades de los casos.

Posesión y conflictos territoriales en Manogasta

Mirar la posesión territorial a largo plazo es complejo debido a la ausencia de documentación en lo referente a las mensuras del período. Manogasta es uno de los pocos casos en los que contamos con sucesivas mensuras desde mediados del XIX (incluso con historial) y pleitos por herencias y/o límites que nos posibilita problematizar ciertos aspectos en la posesión y traspaso de su condición de pueblo de indios a terrenos privados (Bonetti, 2016).

Como antecedente al remate de 1818, en 1764 Francisco Ardiles, vecino de la capital santiagueña, presenta –al entonces gobernador– documentación que acredita la merced de tierras de las sobras de los pueblos de Tontola y Manogasta, acompañada de la escritura de compra de su abuelo Joseph de Ardiles³⁴ y requiere, junto a otro coheredero, se realicen hijuelas de las tierras por estar indivisas.

34 Pasada la segunda mitad del siglo XVII una merced entre los pueblos de Tontola y Manogasta había sido otorgada a Don Melchor Suárez de la Concha, que además mantenía una relación con este último pueblo, tal es así que en su testamento dice poseer parte de su ganado allí (Di Lullo, 1946). Quizás es a este Alférez a quien compra las tierras Joseph de Ardiles.

A partir de lo solicitado, se da parte al protector de indios por lo que debían contar con el informe que dé fe de que no se transgreden derechos ni se ocupan las tierras comunales de estos. Dictamina así que, en función de las ordenanzas en las sobras de tierras (recordemos que el pueblo tenía aproximadamente una legua) de la mensura, sea amparado el que tenga mejor derecho y que, en tal sentido, el viejo pueblo de Tontola, distante algunas leguas del de Manogasta, se encontraba bastante destruido, tanto es así que no residían indios “por haberse acabado todas las familias, y aunque uno u otro viven andan dispersos”(AHSE. Sección Tribunales. Leg. 5 Exp. N° 39 1764. Ardiles Francisco solicita partición de bienes).

Estas compras que se hicieron de las sobras de los pueblos, nos permiten visibilizar, por una parte, la desestructuración de algunos de ellos, como en el caso de Tontola, pero también de la presencia de españoles o blancos en cercanías de los pueblos y que, en muchas ocasiones, servían para establecer relaciones con los indios para trabajos personales y conchabos. En el empadronamiento de 1786, es justamente Francisco Ardiles, capitán de milicias, nombrado al efecto de controlar y recaudar los tributos de Manogasta por su conocimiento y cercanía al pueblo.

Una solicitud de mensura de 1865, iniciada por Agustín Acosta, nos muestra el proceso de venta y transformación del pueblo de indios a través del historial que presenta el documento, que se remonta hacia 1818, momento en el cual es rematado por parte del Estado. Su comprador, Pedro José Alcor-ta,³⁵ ocupó cargos durante los gobiernos de Ibarra y Taboada y era parte de una de las familias principales de esos períodos en Santiago. En noviembre de ese año, solicita a la justicia local

35 Fue Alcalde Ordinario en 1823 y tesorero de los gobernadores Ibarra y Taboada.

que, habiendo "comprado al Estado a público remate en los terrenos de Manogasta tres cuartos de legua contados de abajo para arriba ..." (AHSE. Sección Mensuras. Leg 72 N° 80 1865. Agustín Acosta solicita mensura de su estancia de Manogasta), se practique la mensura correspondiente.

Tras el pedido, la justicia ordena la citación de los colindantes, siendo José Lami,³⁶ de filiación aristocrática santiagueña al igual que los Alcorta, el único de los colindantes que no concurrió a la mensura, lo que posteriormente traerá aparejados conflictos judiciales por los límites con su estancia hacia el sur de Manogasta en lo que se conoce como Chañar Pujio. La medición se hizo tomando como punto de referencia la parte de un terreno (un cuarto de legua) comprado por Leonardo Roldán³⁷ al Estado.

Luego de practicada la medición, el teniente Gobernador Gabino Ibáñez aprueba el otorgamiento de estos tres cuartos de legua que se denominaban "Estancia de la Isla de Manogasta"³⁸. Esta parte, junto al cuarto de legua que compró Roldán, eran parte del pueblo de indios colonial. Como se aprecia, son aquellas familias ligadas a las estructuras de poder que, en muchos casos, arrastran privilegios desde los tiempos coloniales, que obtienen la posesión de estos terrenos que ya conocían por vivir en sus cercanías y/o haber heredado como merced de tierras.

Hacia 1864 Agustín Acosta solicita a la justicia la medición de media legua por la compra que hizo de la estancia denominada "Isla de Manogasta", adquirida a la albacea testamentaria

36 José Lami fue párroco en Silípica, y además se desempeñó en cargos del gobierno local.

37 Se desempeñó como maestro de la posta de Manogasta.

38 Actualmente muchos de los pobladores no conocen la referencia de "Isla de Manogasta", solo algunos dicen haber escuchado esa denominación, ubicándola más hacia el sur del centro actual del poblado.

del ya difunto Pedro Alcorta. En la mensura practicada ese año, el agrimensor Reid cita al colindante del norte, quien había adquirido del mismo Alcorta el restante cuarto de legua de los tres cuartos que poseía inicialmente, se trata de Solano Santillán, pero como ya había fallecido, es heredado a un hijo menor de edad de nombre Absalón, bajo el amparo de un tutor de apellido Maldonado; por la parte sur, cita a José Rosa Lami ya en la localidad de Chañar Pujio y también a Inés Roldán como colindante de Santillán. Reid en primer lugar toma como referencia el mojón que divide el terreno de Santillán y Roldán, situado al frente del cementerio donde estuvo la “capilla vieja” (colonial), tomando este punto midió hacia el sureste 1250 varas, lo que equivale al frente del terreno de Santillán y, al terminar, cuadró al sur hasta el carril donde se fijó otro mojón. Posteriormente, prolongó una línea al noreste hasta la barranca del río viejo, donde fijó otro mojón por la esquina noreste.

Es a partir de esta medición donde comienza a visibilizarse el primer conflicto que aparentemente ya tenía cierta antigüedad, ya que Olaechea (albacea de Alcorta) advierte que cedió al comprador las 165 varas que sobraban de la media legua hasta dar con Chañar Pujio (propiedad de Lami) y que faltan 85 para completar los tres cuartos de legua a razón de 6000 varas por legua que, según se expresa en la mensura, “tenía la Estancia de la Isla de Manogasta, según los documentos originales, desde el mojón de Manogasta hasta el de Chañar Pujio”. Sin embargo, ya parece existir una causa de Lami contra Alcorta por haber tomado parte de sus terrenos y, si bien el agrimensor le otorga posesión de los terrenos a Acosta, Fiscalía de Estado interviene observando ciertas “irregularidades” basadas en esa vieja disputa de los límites de la estancia de la Isla.

El problema se debe a la extensión de la legua (en 6000 varas) en que se apoyó la posesión dada a Alcorta, pero según decreto de Don Gavino Ibáñez –que al mismo tiempo fue quien legitimó la venta de ese terreno casi 50 años atrás– en la

causa de Lami contra Alcorta, por usurpación de parte de sus tierras, es que ordena su restitución al primero. Alcorta declara en la venta de parte de su terreno: "haber vendido a Don Solano Santillán un cuarto de legua de terreno de su propiedad en el parage de Manogasta, es decir mil doscientas cincuenta varas" (Diligencia de mensura del terreno de Manogasta), de allí se deduce, según la fiscalía, que Alcorta reconoce las 5000 varas de la legua castellana en la que vende. Es así que el fiscal cita una ley de 1857 que reconoce la legua a 5000 varas sujeta a los terrenos de propiedad particular, siempre que sus documentos no expresen claramente la extensión que debe tener. Con estos argumentos solicita la nueva medición de la estancia de la "Isla de Manogasta" que debe hacerse con la nueva medida.

En su descargo Acosta alega la existencia de una ley provincial que protege a aquellos terrenos medidos bajo las 6000 varas, para lo cual pone de ejemplo el pueblo de Tipiro, sosteniendo que con igual derecho debe considerarse el de Manogasta "que también ha sido pueblo de indios". Hacia ese mismo año se habla indiferenciadamente de la "Estancia de Manogasta" o de la "Isla de Manogasta".

El juez contesta que esta ley cambió la escala de medida y que este terreno fue concebido por Acosta bajo las prerrogativas de pueblo de indios cuando compró Alcorta, pero que fueron denunciadas por tomar parte del terreno de Chañar Pujio, y que la venta que hizo posteriormente Alcorta, en dudosa posesión de esa cantidad de varas, a Santillán es por un cuarto de leguas a 1250 varas.

Hacia 1874 doña Jermina Santillán, madre de Francisco, todavía menor de edad, otorga la venta del terreno llamado "Manogasta" a don Pío Luna con la extensión de un cuarto de legua de frente al naciente y con fondo hasta dar con propiedad de Gaspar Taboada, colindando al poniente con Tuama (por ese entonces propiedad de don Gaspar Taboada), al norte con don Francisco Coronel y al sud con los terrenos de Agustín Acosta.

Hasta aquí, la compra de tierras y las mensuras practicadas se hace en relación a los tres cuartos de legua que, en 1818, Pedro Alcorta compró al Estado como parte del pueblo de indios, que fue llamada como estancia de Isla de Manogasta pero que en la documentación aparece también bajo la denominación de estancia de Manogasta. Posteriormente, se subdividen para la venta en media legua que adquiere Agustín Acosta que conserva la denominación de "Isla" y el cuarto restante a Solano Santillán como terreno "Manogasta". El restante cuarto de legua del antiguo pueblo colonial comprado por Leonardo Roldán entra en conflicto entre sus herederos, como veremos a continuación.

En 1872 los herederos de Leonardo Roldán y su esposa Teodora Suárez (AHSE. Sección Tribunales. Leg. 33 Exp. 6. Candelaria Juárez contra Jesús Ardiles y otros sobre derecho a una estancia de Manogasta), (apellidos ambos presentes en el pueblo de indios de Tuama), comienzan con un conflicto por venta de parte de ese cuarto de legua.

Candelaria Juárez, viuda de José Roldán (hijo de Leonardo y Teodora), inicia una causa contra Francisco Coronel y su mujer Jesús Ardiles³⁹, apellido que ya mencionamos como propietario de las sobras del pueblo de indios colonial, porque estos ocupan la parte que les correspondía por herencia de su difunto esposo. Sin embargo, estos alegan haber comprado a Inés Roldán, que a su vez había comprado a su coheredero. En tal sentido, Candelaria, que aparentemente no residía en el lugar, solicita al juez que se levante información de los vecinos

39 En el padrón de Manogasta de 1807 aparece un soldado de apellido Coronel casado con una india y que tiene dos hijos. Asimismo aparece una chola María Ardiles, viuda y con hijos. Si bien no podemos probar la relación directa entre estas familias y las nombradas en estas mensuras del siglo XIX, la presencia del apellido indica una continuidad más allá de la filiación étnica-racial.

más antiguos para que atestigüen si saben si su finado esposo vendió la parte de la estancia que heredó. Presenta como testigos a: D. José M. Fuentes, Valentín Fernández, José González, Donato Concha y Silvestre Veliz, "todos vecinos más antiguos de Manogasta". Mientras que la parte de Francisco Coronel ofrece a Anastacio García y Nicolás Castillo. Finalmente, el juez dictamina que Candelaria Juárez y sus hijos tienen el mejor derecho sobre la tierra que Ardiles y Coronel a la cuarta parte de la "Estancia de Manogasta", sin embargo el fallo es apelado.

En ese mismo año y con relación al pleito anterior, el hermano de Francisco, Venancio, solicita al juez que habiéndose extraviado los títulos del terreno en disputa, del cual son poseedores por herencia de sus padres (su madre era Josefa Roldán), haga lugar a un interrogatorio con testigos para acreditar esta posesión (AHSE. Sección Tribunales. Leg. 33 Exp N° 8. Candelaria Juárez contra Jesús Ardiles y otros sobre derecho a una estancia de Manogasta). Entre los cuales se presentan los vecinos: Valentín Fernández, Santos Díaz, Benedicto Beltrán y José Eduardo Ardiles. El juez le otorga la posesión a partir de las pruebas presentadas.

La última mensura de ese siglo que tenemos conocimiento es de 1882, sobre el terreno que compró José Pío Luna a Jermina Santillán 8 años atrás del terreno llamado "Manogasta" de un cuarto de legua (Archivo de la Dirección de Catastro de la Provincia de Santiago del Estero. Sección Histórica. Diligencia de Mensura del terreno de Manogasta propiedad de Don José Pío Luna. 1882. Folio 151). Los colindantes son citados, pero no todos concurren; hacia el norte se reconoce a Francisco Coronel pero también es nombrada Candelaria de Roldán que todavía parece estar en pleito. Al finalizar esta mensura, continúan los conflictos, ya que los descendientes de Acosta, el colindante del sur, se niega a reconocer la misma en lo referido a los límites.

Ya hacia el siglo XX, los documentos nos muestran otro panorama: las tierras de Luna son heredadas y quedan en pose-

sión entre los Luna, Maldonado, entre otros, y por otro lado los Roldán, Coronel y Suárez. En la actualidad algunas de estas familias siguen presentes más otros apellidos que no figuran como propietarios, pero que emergen ante determinadas situaciones y que evidencian presencias históricas de quienes posiblemente fueron agregados a aquellas tierras luego de la venta del pueblo de indios colonial.

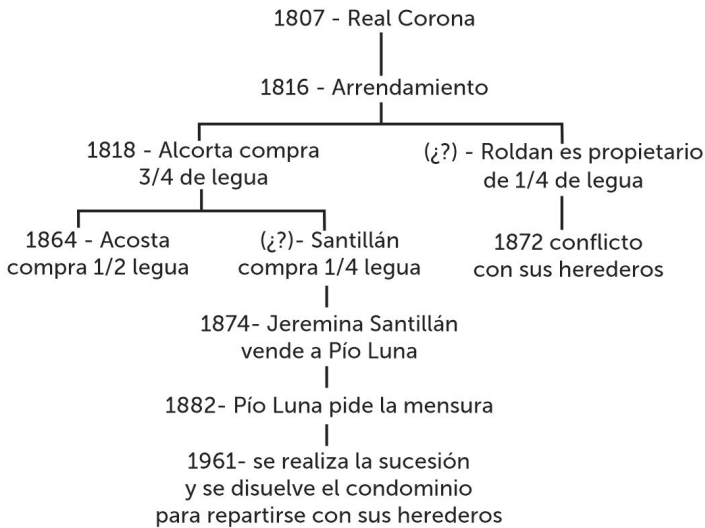


Figura 1. Posesión territorial. Fuente: Elaboración propia con base a los documentos de medidas

El caso de Tuama

En el caso del pueblo vecino de Tuama, la población india era significativamente superior a la de Manogasta durante todo el siglo XVIII y principios del XIX, principalmente, porque se trataba de una encomienda privada, lo que se traduciría en un mayor

control demográfico que representaría mano de obra asegurada para el encomendero. Si bien pasó por el mismo proceso de Manogasta, como otros pueblos de indios (arrendamiento y posterior venta), no disponemos de la información sobre la subasta y quién fue su comprador. El dato más temprano que disponemos de mediados de siglo, ubica a Basilio Ibarra, cura de Salavina y tío del gobernador Juan Felipe Ibarra, como popietario.

En 1857, don Gaspar Taboada (que ya había hecho compras de distintas tierras fiscales) se presenta ante el juez de primera instancia, don Felipe Santillán, como apoderado de don Basilio, para solicitar la mensura, deslinde y amojonamiento del terreno de su propiedad. Según refleja el expediente de los Archivos de Tribunales (Taboada Gaspar-Ibarra Basilio sobre mensura de Tuama. Leg. 22 1857). en octubre del año 1869, el Agrimensor General de la provincia, se hace presente en los terrenos de Tuama, para efectuar el trámite que fuera solicitado por Taboada doce años atrás. En un expediente de 1897 (Taboada Gaspar sobre mensura de Tuama, Leg. 24 Exp. 74) del Juzgado de Primera Instancia en lo Civil y Comercial, consta la compra a Gaspar Taboada de los terrenos de Tuama por parte de don Luis Pinto, vecino de la ciudad Capital. La compra del terreno de una legua y tres cuartos fue efectuada en 1881.

Este terreno de Tuama al que aludimos se encontraba de la margen derecha del río en el actual departamento San Martín, opuesto a la localidad actual donde está el cementerio y la capilla, que se encuentra de la otra margen y en cercanías a Manogasta en el departamento Silípica. Es muy probable que los cambios en el cauce del Dulce hayan provocado su división y desplazamiento de la población.

En esas tierras, sumadas a muchas otras de la zona que fue adquiriendo, Luis G. Pinto construyó uno de los ingenios más importantes del país para ese período. La tecnología y su extensión marcaban la diferencia, pero un dato que para nosotros resulta interesante es la importante población que residía

en esas tierras y que resultó ser mano de obra disponible. De este modo se refiere Gancedo (1885):

En la superficie espresada de 2250 cuadras, hay una sección hacia la parte del río, ocupada por una población de 2000 habitantes más o menos, radicada allí de años atrás, siendo dependientes de la propiedad misma; suministra al ingenio doscientos peones que reconocen la obligación de servir al propietario ... (1885: 130).

De esta cita también se desprende la condición de agregados en las que se encontraban los antiguos pobladores de la zona y, principalmente, la complejidad en la posesión y ocupación de tierras más allá de la legítima compra que puede haber realizado Pinto a los Taboada.

Lecturas posibles

El historial de estas mensuras nos muestra los cambios y conflictos en la posesión desde la figura de pueblo de indios hasta los terrenos y estancias familiares. Ahora bien, más allá de ello y de los pleitos aludidos, que pueden resultar un poco tediosos pero necesarios en ciertos detalles, la pregunta que nos surge es ¿Qué pasó con los categorizados como indios o cholos durante el traspaso de estas tierras?, la respuesta no es sencilla pero la continuidad de algunos de los apellidos nos indica la permanencia de las familias, con la precaución de que no necesariamente todos estos apellidos tienen una correspondencia étnica india o chola, sobre todo si pensamos en la heterogeneidad poblacional rodeando a los pueblos de indios. De todas maneras, podemos plantear ciertos aspectos que nos parecen importantes y que potencian nuestro interrogante.

En primer lugar, *los compradores y poseedores de los terrenos que componían el pueblo y sus alrededores son aque-*

llas familias que arrastraban un pasado con ciertos privilegios desde la Colonia, como en el caso de los Lami, o que ocupaban cargos en los gobiernos de principios del siglo XIX, como Alcorta y/o a través de redes de parentesco, como Taboada.

El segundo aspecto y fundamental es a través de los litigios donde podemos observar *la continuidad de apellidos que aparecen invisibles en las mensuras*, si consideramos que solo se tomaba en cuenta a los propietarios o poseedores. Sin embargo, estos se hacen visibles cuando testifican para una u otra parte durante el pleito. Cada cual presentaba a sus propios testigos que, además, residían en estos mismos terrenos como agregados. Nuestra hipótesis, como venimos sosteniendo, es que aquellos indios coloniales y/o descendientes, una vez vendido el pueblo, continuaron residiendo ahora bajo la condición de agregados a esas tierras y trabajando para los propietarios, como en este caso para la estancia de Manogasta o de la Isla. Sin embargo, sabemos, como expusimos al principio, que en otros pueblos los resultados pueden haber variado como en el caso de Matará.

Otro aspecto, ligado a lo anterior, es que la mayor parte de los apellidos presentes en Manogasta hacia mediados y fines del XIX no son los mismos que se encuentran en la etapa de pueblo de indio. Al intentar hacer un rastreo de estas familias o de los individuos desde el último empadronamiento de 1807, pasando por las mensuras, pleitos judiciales y censos nacionales, advertimos que, salvo casos contados y con ciertas inseguridades, no se puede establecer un seguimiento y esto se debe, entre otras cuestiones a determinados factores: uno de ellos es *la migración de familias de Tuama hacia Manogasta debido a las inundaciones del río Dulce* y el corrimiento del cauce, así, aquellos nombrados como testigos por ser vecinos antiguos como los Concha y los Veliz son apellidos "indios" recurrentes en ese pueblo vecino durante la Colonia. Otros como Fernández, sí aparecen en Manogasta en los padrones

de fines de la Colonia, al igual que Ardiles. En tanto que sobre Coronel, podemos conjeturar que su pasado está asociado a las milicias, ya que solo en Manogasta advertimos el apellido portado por un soldado casado con una india, posteriormente los Coronel se emparentan con los Roldán.

En relación con ello, otro aspecto importante es que para 1807 los indios del pueblo ya casi no residían allí por lo menos de manera estable, uno de los pocos apellidos que tienen continuidad es el de Saganías, que durante la Colonia es registrado como Sajanea. De este modo, parece ser que estas tierras fueron ocupadas, en parte, por estos migrantes que se instalaban en las estancias de estos nuevos propietarios.

Un factor crucial que define la imposibilidad de realizar un seguimiento se debe también a la cantidad de hijos ilegítimos que se evidencian en el censo de 1869, por lo que parece haber sido común el cambio de los apellidos por el de la madre, o bien de niños de distintos padres. Y ello se complejiza aún más si pensamos que durante los empadronamientos coloniales muchas familias aparecen como ensambladas o que sus hijos cambian de apellido, o bien se utilizan los segundos nombres. Además, y en un sentido más amplio, es complejo buscar continuidad de familias con el concepto de familia nuclear o bajo el esquema de filiaciones occidental. De todas maneras esa continuidad está garantizada por estos apellidos.

Por último, otro obstáculo lo constituye que el único documento para cotejar el último padrón es el primer censo nacional con el cual ya habían pasado más de 60 años y la población registrada en este último, curiosamente, es relativamente joven.⁴⁰

40 Existe un listado de filiaciones de las milicias asentadas en Manogasta hacia 1819. La mayor parte de los soldados son de poblaciones vecinas y los pocos casos pertenecientes a la localidad tienen el apellido que figura en los pueblos de indios, incluso uno bajo la misma condición de soldado pero según nombres no se

Como se observa a partir de lo expuesto en el trabajo, la forma de posesión territorial representa cierta complejidad, y más aún realizar su seguimiento en un tiempo largo, considerando la presencia histórica de los sujetos en la ocupación y usos de las tierras en condiciones precarias a cambio de trabajo. Esta perspectiva nos posibilita continuar indagando la relación entre poder político y económico, ocupación y usos de tierras y campesinado.

Bibliografía

- Bonetti, C. (2016). *Memorias y alteridades indias. Discursos y marcas indígenas en zonas rurales de Santiago del Estero* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Tucumán]. Colección Tesis. Humanitas.
- Farberman, J. (2008). Santiago del Estero y sus Pueblos de Indios: De las Ordenanzas de Alfaro (1612) a las Guerras de Independencia. *Andes*. (19), 225–250.
- Gancedo, A. (1885). *Memoria descriptiva de la provincia de Santiago del Estero*. Buenos Aires: Imprenta de Stiller & Laass.
- Palomeque, S. (1992). Los esteros de Santiago. Acceso a los recursos y participación mercantil en la primera mitad del siglo XIX. *Data. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos*. (2), 9–63.
- Ríos, R. (1947). Los gobiernos no cuidaron el patrimonio del Estado y algunos gobernantes enajenaron las tierras fiscales en beneficio personal: Antecedentes sobre la venta de grandes extensiones de tierras públicas. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Santiago del Estero*. V, 15–18.

trataría de la misma persona. La mayor parte de las descripciones fenotípicas lo describen de color de piel trigüeño.

- Rossi, C. (2007). Los negocios con la tierra pública en la frontera del río Salado del Norte: Santiago del Estero, 1850–1880. *Mundo Agrario*. 7(14). Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1515-59942007000100009&lng=es&tlng=es
- Togo, J.; Garay, L. y Bonetti, C. (2008). Lo indio: un espacio de interculturalidad. Diásporas, migraciones y mestizaje en el pueblo de Soconcho del siglo XVIII. *Indoamérica*. (2), 115–124.
- Togo, J.; Garay, L. y Bonetti, C. (2009). Linajes y poder en los pueblos de indios del siglo XVIII en Santiago del Estero. *Indoamérica*. (3), 75–86.

Documentos de archivo

- Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero
 (1818). Sección Tierras, Exp. 20.
 (1857). Sección Mensuras, Leg. 22.
 (s. f.). Sección Mensuras, Leg. 24 Exp. 74.
 (1865). Sección Mensuras, Leg. 72 N.º 80.
 (1764). Sección Tribunales, Leg. 5 Exp. N.º 39.
 (1872). Sección Tribunales, Leg. 33 Exp. 6.
 (1872). Sección Tribunales, Leg. 33 Exp. N.º 8.
 (1882). Archivo de Catastro, Sección Histórica: Diligencia de mensura del terreno de Manogasta (Folio 151).

IDENTIDAD

EL TANICU⁴¹

Luis Garay

El viejo camino carcomido por el agua. Un cielo azul profundo. El desierto de tierra blanca, cuarteada, salpicada de jumes y vinales, y alguna que otra sombra de un añoso algarrobo escapado de la codicia del hacha. Y la quietud, el inmutable paso del tiempo. Un pequeño cementerio pone la nota de color en la inmensa monotonía. Y más allá el poblado, pequeñas islas humanas que apenas afloran del mar de la naturaleza. Fisonomía que solo alteran las líneas rectas de un viejo edificio escolar, monumentos a la modernidad, mudo testigo de la avanzada civilizatoria.

La presencia rotunda del río que con sus caprichosos meandros ha dibujado una alucinada geografía de exilios y migraciones, y ha moldeado el alma del santiagueño, que a veces esquiva y otras veces plena, se desliza sinuosa, escondiendo en sus recodos misterios que hunden sus raíces en lo más profundo del tiempo. Existe una vieja y tradicional creencia de

que nuestro río es solo la apariencia del otro, que corre oculto, caudaloso y subterráneo, que, como el espíritu del santiagueño, tiene más de escondido que de evidente.

El Tanicu es un personaje mítico, misterioso en su origen, que emerge de ese cauce subterráneo, envuelto en el rajante sol de octubre, el mes del Rosario Quilla. La seca anuncia su presencia que campea por los caminos polvorientos. Es el mes de la necesidad, de la carestía. Y el Tanicu, su dueño. Pleno solsticio de diciembre, la siembra del maíz y la floración del algarrobo anuncian la futura cosecha. El sol raja la tierra y el viento norte esparce su aliento abrazador, sofocante.

Es el punto de inicio del Rosario Quilla⁴² o el Múchuy Pacha,⁴³ marco temporal que anima esta deidad, representación de las acechanzas del hambre. La Quilla asociada a la Virgen del Rosario, de arraigado culto en la región, preside este espacio. El espíritu femenino que fecunda y se asocia con el agua. La Yacu Maman, madres de acendrada presencia en nuestra mitología. Quizás la imagen de nuestra llorona, plasmada con profusión en la alfarería santiagueña. Y dentro de este espacio, es el primer domingo el día indicado para oponer abundancia a la carestía que acecha, ahuyentándola, conjurándola. La gente cree que si no se cumple con este precepto de ritual, el espíritu del Tanicu se apodera de ellos, iniciando de esta forma un año de miseria.

Basados en las versiones recogidas, existen en la actualidad opiniones divididas sobre el sentido de esta acción. Hay quienes manifiestan que, cocinando en abundancia, bebiendo y comiendo, se ahuyenta este espíritu.

Por otro lado, sostienen que "a nadie se puede correr con comida y bebida" y que, más bien, con este ritual se calma a

42 *Quilla*, del quichua: luna. En: Bravo (1975). *Diccionario Quichua Santiagueño-Castellano*, pág.125 Buenos Aires: Eudeba.

43 *Múchuy Pacha*, del quichua: tiempo de carestía. Ídem 1, pág. 98.-

este ser hambriento que, si no encuentra comida, se enoja desatando su furia cargada de desgracias.

En la actualidad, en cada casa se monta el escenario para la celebración o la conjura.

Desde temprano se inicia un trajín de cocina. Se carnea, se encienden los hornos y fogones, donde se cocina con abundancia lo que se tiene. Locro, alcuco, carnes variadas y bebida, especialmente vino, que no debe faltar. El ámbito es exclusivamente familiar, a lo sumo se extiende a grupos de parientes que, por razones de vecindad, se juntan para esta circunstancia que, actualmente, carece de los visos de espectacularidad de las fiestas populares religiosas aún vigentes en nuestra provincia. No existe un lugar específico de culto. La escenografía la constituye la sencilla mesa campesina, punto culminante de los tempraneros afanes culinarios. No solo hay que cocinar, hay que demostrar que se cocina, los hornos humean y los fogones rebosan de leña.

Don Mario Garnica recuerda que, en Barrancas, Dpto. Salavina, se encendían grandes hogueras para que el Tanicu vea fuego y humo y, ante esta señal, preaviso de la futura comilona, siga de largo. La generosidad fraterna, ese día, no debe estar ausente, el forastero debe ser atendido sin mezquindades, quizás en la creencia de que el espíritu de esta deidad, encarnado en el visitante, llega hasta su mesa a compartirla.

Tenemos suficientes evidencias como para suponer que el ritual era más complejo en sus orígenes y que, a través del tiempo, ha ido perdiendo intensidad y complejidad hasta reducirse en la actual expresión en la que se articula la tensión generada por esta presencia mítica, estrechamente ligada a los fenómenos atmosféricos. Prevalece en la memoria de algunos de nuestros informantes el recuerdo de estas celebraciones, las que según sus dichos eran "verdaderas fiestas que se realizaban tradicionalmente en algunas casas y que convocaban un número importante de gente".

Eran célebres las fiestas del Tanicu, que se hacían en la casa de doña Ramona Bravo, de Cerrillos, Dpto. Salavina, según nos relata el Prof. Domingo A. Bravo, a las cuales solía asistir allá por el año 1945. Se iniciaban con una gran comilona, en las que el menú era variado, aunque el plato central lo constituía el "alcucu", ⁴⁴ un guiso muy elaborado a base de trigo, carne y una salsa que contiene ají, cebolla y otros fuertes condimentos. También lo refiere así doña Juana Godoy de Sitquío, Dpto. Salavina, cuando habla de las fiestas del Tanicu. El alcucu era acompañado por otras preparaciones en las que no faltaba el loco, las empanadas, este era un elemento central que no debía faltar. Así lo reafirma doña Marta Palavecino de Quiroga, también de la localidad de Sitquío, pues el trigo debía estar presente ya que existía la creencia de que los granos de trigo eran los gusanos de Jesucristo, alimento que Dios enviaba a su pueblo.

Otro elemento, infaltable en estas celebraciones, era la alaja y el "agua muerta", que es el mismo preparado de algarroba, aunque con más tiempo de fermentación y que, de a poco, se fue reemplazando por el vino. Es evidente que estos hábitos fueron cambiando frente al deterioro y la sustitución que sufrieron los procesos productivos en esta región. Las cosechas de algarroba son escasas y las de trigo inexistentes.

Luego continuaba el baile hasta el atardecer, momento en que no solían faltar los cohetes y las *ichas*⁴⁵ o derramadas, que consistían en lanzar al aire gran cantidad de bizcochitos fritos en grasa muy condimentados, cuyo destino eran principalmente los niños. Este gesto reforzaba la demostración de abundancia, principal objetivo de la fiesta, no sabemos el

44 Palabra derivada del árabe alcuzcuz, introducida a nuestro territorio por la conquista española.

45 Icha, del quichua: la derramada, el derramamiento. Ver Dic. Quichua Santiagueño- Castellano, Domingo A. Bravo, Pág. 62, Ed. EUDEBA, 1975, Bs. As.

grado de difusión que tenía, aunque si lo vemos empleado en otras festividades, como en las de San Esteban en Sumamao.

El sentido de la fiesta, que recogemos de estas versiones, se contradice con los dichos de don Mario Garnica, en los que afirma que nunca tuvo tal carácter. Estas diferencias quizás dependan de la edad de las memorias. Siendo la suya la más reciente. Sobre todo si consideramos que, en la actualidad, esta celebración perdió el matiz festivo. ¿Acaso originario?

Pensamos que este fenómeno tuvo difusión en un área extensa, en la que podría trazarse una especie de estratigrafía, donde se identificarían áreas de menor a mayor intensidad, cuyo centro de gravedad se ubicaría en los pueblos subsidiarios de la margen derecha del río Dulce y, más precisamente, en los que hoy llamamos Atamisqui y, en especial, Salavina, antigua provincia del Soconcho.

Recogimos versiones del Dpto. Figueroa en las que el Tanicu es un personaje conocido, aunque actualmente su nombre y su figura solo se utilizan para atemorizar a los niños. No es el caso de Tuama, lugar en el que aún, el primer domingo de octubre, se recuerda la presencia del Tanicu, sumando un plato más de comida a la mesa en espera de su visita.

En Loreto hemos recibido una versión única en su tipo, de Víctor Barraza, oriundo de Mishtol Bajo, Dpto. San Martín, en la que nos refiere cómo su abuela rendía culto a esta deidad del hambre en el Múchuy Pacha o tiempo de la carestía.

En esta fecha solía hacer ofrendas que consistían en puñados de *anka*, *bolanchao*, charqui y otros frutos de la tierra que eran colocados sobre un zarzo, aproximadamente, a cien metros de la casa, bajo un *tacko*,⁴⁶ del cual se colgaban las

46 Tacko, del quichua: árbol. En el norte del país, con este nombre se designa exclusivamente al algarrobo.

"masahuahuas"⁴⁷ con hilos de colores. Además, se preparaba aloja y aguardiente con parte de la cual solían regar la tierra a la vuelta de la casa, como gesto de protección.

Son de destacar varios aspectos importantes, entre ellos la presencia del *tacko* o algarrobo blanco, como centro del ritual, en esta celebración, ya que es en la única versión que aparece como tal, salvo relaciones indirectas que se plantean a través del uso actual de la aloja o "agua muerta". En ella encontramos, como unidos o engarzados, elementos que en otras versiones aparecen fragmentariamente, inarticulados. En otros casos, se encuentran dispersos o representados en otras festividades religioso-populares de la región. Y esto abre un punto interesante a nuestra investigación, ya que en ella se articulan aspectos que nos conectan con el área noroeste de nuestro país, como veremos más adelante. Habría que confirmar el grado de difusión y exactitud de esta versión. Existe una salvedad importante, esta familia es originariamente boliviana o peruana, tal como lo recuerda nuestro informante, asentada en nuestro suelo alrededor del siglo XVII.

Un párrafo aparte merece la personificación que se hace de esta deidad, en la que todos son coincidentes. De muy baja estatura, *chaquilo*,⁴⁸ *uman sapa*,⁴⁹ con dentadura destruida, en harapos y con un gran sombrero. La imagen misma de la miseria.

De espíritu burlón y caprichoso. Su figura y carácter se asemeja a la del duende español, aunque retiene ese doble espí-

47 Masahuahua: pan de harina con forma de niño que las comadres ofrecen en las fiestas. V. Dic. Quichua Santiagueño-Castellano, D. A. Bravo, Ed, EUDEBA, Buenos Aires, 1975

48 Chaquilu: patón de Chaqui, pie. Dic. Quichua Santiagueño-Castellano, D. A. Bravo. 1975, EUDEBA.

49 Uman Sapa: Muy cabezón, de uman: cabeza y sapa: sufijo de Aumento en grado sumo. Dic. Quichua Santiagueño-Castellano, D.A. Bravo, 1975, EUDEBA.

ritu, de protector y destructor a la vez, tan característico de las deidades de nuestra mitología.

No son la encarnación absoluta del bien o del mal, sino que contienen en su ser ambas potencialidades. Hijo de las profundidades, hay quienes le atribuyen su origen a la Salamanca, como a casi la mayoría de nuestros personajes. Este verdadero espacio engendrador de figuras míticas nos retrotrae al centro del tiempo, al de una concepción espacial diferente o al menos a la duda. ¿Qué era el cielo para nuestros indígenas, qué significaban esas profundidades paridoras de genios? ¿Cómo entronca el mito europeo de la Salamanca con estas visiones?

Antecedentes

Generalmente, se ha considerado al Tanicu como un fenómeno exclusivamente local, restringiendo su área de dispersión al territorio que actualmente ocupan los departamentos Salavina y, en menor medida, Atamisqui donde ya se lo conoce como el Múchuy.

Pero no solo en Santiago su área es mayor que la supuesta, abarcando una importante zona a la vera del río Dulce, sino que además traspasa –en algunos casos– las márgenes del río Salado. Frontera esta que demarcaba, hasta no hace mucho, el mundo de lo conocido, la que separaba la civilización del llamado desierto. Nuestra búsqueda nos ha llevado mucho más lejos.

Es posible que en ella encontremos antecedentes que nos remontan a sus orígenes o, al menos, nos brinden pistas que permitan abrir brechas en la impenetrabilidad de su misteriosa presencia.

En el incanato, cuando llegaba el décimo mes, llamado Coya Raymi, se quemaban cien carneros blancos lanudos.

En este mes se hacía la fiesta Citua (de cituwa, sol en septiembre, luna entre el 15 de agosto y el 15 de septiembre); en esta forma se juntaban todos antes de que saliese la luna, el primer día y en viéndola daban grandes voces con hachones en las manos diciendo: –vaya el mal afuera! Dándose unos a otros con ellas. Estos se llamaban panconcos (de pánkuy, envolver algún fiambre en hojas de vegetal). Y esto hecho se hacía el lavatorio general de los arroyos y fuentes. Cada uno en su seque o pertenencia y bebían cuatro días. Este mes sacaban las mamaconas del sol (mamacuna, matriarca o abadesa del Ahlla Huasi, que estaban al cuidado de las vestales del sol). Gran cantidad de bollos hechos con la sangre de los sacrificios y a cada uno de los forasteros daban un bocado...En el undécimo mes que se llama Homa Raymi Puchaiquis, sacrificaban cien carneros y si faltaba agua para que lloviese ponían un carnero todo negro, derramando mucha chicha alrededor y no le daban de comer hasta que no lloviese (Kauffmann Doig, 1982: 643).

En estos relatos acerca de las festividades al décimo y undécimo mes del calendario incaico, encontramos elementos de suma importancia y coincidentes con muchos aspectos del ritual celebratorio de nuestro Tanicu, en el Múchuy Pacha o tiempo de carestía.

En primer término, debemos mencionar el carácter fuertemente agrícola de esta festividad en la que la luna del primer día es el personaje central ante quien conjuran a gritos el mal. Quizás, si observamos detenidamente el calendario incaico, advertiremos que el décimo y undécimo mes que –en nuestro calendario– corresponde a octubre y noviembre respectivamente, en este se corresponde con lo que sería para nosotros septiembre y octubre, ya que su año de once meses finaliza en noviembre, contándose como el primer mes del año a diciembre. Advertiremos que, de alguna manera, se altera la línea de coincidencias, sobre todo en lo que se refiere al tiempo de la celebración, que se da con diferencia de un mes. Circunstancia que bien puede deberse a los desajustes producidos por la im-

posición del nuevo orden temporal de la Conquista española. De todas maneras, la celebración se realiza dentro del solsticio de diciembre y es evidente su carácter eminentemente agrícola y su fuerte contenido lunar.

Además, es importante señalar en ambos casos la presencia del fuego. Este elemento generalmente asociado a ritos de purificación está representado, en el Perú, por los hachones con que se saludaba gritando a la luna y, en nuestro caso, por los grandes fogones que se preparaban en las entradas de las casas al iniciar la celebración del Tanicu.

Por otro lado, se destaca, con especial interés para nosotros, el objetivo de estas festividades, que para el caso también es coincidente. En ambos, el fin último es conjurar, evitar el mal encarnado en las sequías, las pestes, la hambruna y la mortalidad que se producen generalmente en este período, inaugurado por la presencia insoslayable de la luna. Ella es la que da su nombre, tanto en nuestro caso particular –el mes del Rosario Quilla– como en el Perú –Coya Raymi (o fiesta de la coya, mujer del Inca, que representa a Quilla).

Lo mismo sucede con algunos aspectos del ritual celebratorio que marcan paralelismos entre ambas regiones, la abundante comida y bebida, como así también la presencia de esos bollos preparados con la sangre de los sacrificios, que se repartían especialmente a los forasteros. Estos se asemejan a nuestros bizcochos fritos en grasa con los que se realizan las *ichas* o derramadas. De igual manera, queda remarcada –en ambas celebraciones– la presencia del forastero, del extraño que llega. A través de este trato diferenciado que se le brindaba en la creencia de que podía ser el mal encarnado, en nuestro caso el mismo Tanicu.

Saliendo ya del Perú, bajando hacia Bolivia, se registra otra festividad para esta misma fecha, precisamente el mes de octubre, de la que Di Lullo hace una breve referencia en su libro

*Contribución al estudio de las voces de Santiago del Estero*⁵⁰. Esta fiesta, llamada Mekhala, simboliza el desastre que causan las sequías, las heladas y las epidemias y para conjurarlas, se atan los perros y se los azota para que le lloren a la luna y de esta forma, compadeciéndose, derrame sobre ellos mucha agua.

Nuevamente la luna es el personaje central, como intermediaria entre los mortales y el mal, representado por estos fenómenos atmosféricos frecuentes en el mes de octubre. Elementos que eslabonan estas lejanas regiones a nuestro Santiago del Estero.

La Mekha en el quichua peruano "es una pasta o masa de cereales, con distintos cebos, en la que se modelan figuras de llamas, carneros y ganados que se incineran, sahumando con el humo a los animales, para incrementar su propagación".⁵¹ Además significa plato, platillo.

El contenido semántico de esta voz quichua, que tiene su correlato en el aymara, nos acerca nuevamente y enriquece el entramado de coincidencias tejido alrededor de esta entidad mítica, que representa la tensión entre abundancia-carestía, y define un nuevo ámbito en el que los límites se disuelven frente a la evidencia de estos profusos contactos.

El Tanicu y el Chiqui

Entre estas dos regiones descriptas, se extiende una amplia zona que las vertebra, que las comunica, conocida en la geografía de nuestro país como los Valles Calchaquies.

50 *Contribución al Estudio de las Voces Santiagueñas*, O. Di Lullo, 1943, Sgo. del Estero

51 *Dic. Kkechúwa-Español*, Jorge A. Lira, 1941, Univ. Nacional de Tucumán, Rep. Argentina

Es en ese ámbito, donde campea el Chiqui, que tenía poderes sobre los fenómenos naturales tales como la lluvia, los terremotos, la sequía; "un genio maléfico", tal como lo caracteriza J.Z. Agüero Vera, "que no tenía forma material ni ídolos que lo representaran". Según Lafóne Quevedo (1927), su fiesta se celebró hasta 1859 en las tierras de Andalgala, fecha en que fue prohibida por la Iglesia católica.

Félix Coluccio (1948), por su parte, en un trabajo sobre "Folklore del Noroeste", sostiene que el Chiqui es un dios de origen peruano, aunque no fundamenta su aseveración que, además, no pudo ser confirmada por nuestra limitada labor de búsqueda al recorrer el panteón incaico. J. Z. Agüero Vera (1972) supone que pertenece al grupo demótico de los dioses inferiores de las regiones vencidas; no obstante, aquellos tuvieron su lugar en los templos incásicos, de acuerdo con su sabia política.

Lafóne Quevedo (1927) a su vez traduce el vocablo como desgracia, indicando que era el término con que los peruanos nombraban al infortunio, citando el himno de Huascar Inca, en el que se lo utiliza como chiquiymenta, con el significado de: "Mi desgracia". Se refiere, además, a los "Juegos del Chiqui", fiesta que se celebra para conjurar las plagas en la labranza y para hacer llover.

La describe de la siguiente manera en su libro:

Londres y Catamarca (1888):

... cuenta el indio Peralta, nacido en el ya abandonado pueblo del pantano, que para celebrar la fiesta del Chiqui hacían reunión de hombres y mujeres que se juntaban bajo de un algarrobo, con varias tinajas llenas de aloja. En anticipación de tal función, dos días antes salían los hombres al campo a correr liebres, guanacos, pumas y otras "aves", menos suris o avestruces a quienes respetaban, y con la cabeza de los animales que cazaban daban vueltas alrededor del árbol entonando el canto o vidala de los indios, chupando a más y mejor. Por la tarde organizaban carreras de a pie hombres

con hombres, mujeres con mujeres que se colocaban a distancia como de dos cuadras del árbol mencionado, y a una señal dada, emprendían la carrera hacia éste y el primero que llegaba obtenía el premio asignado, el cual consistía en huahuas (muñecos) de masa y biscochos que estaban colgados en el árbol (p. 249).

Más allá de la problemática de su origen y de las diferencias lingüísticas que nos plantea este vocablo, el Chiqui se ve indistintamente ligado a nuestro Tanicu.

Volvemos a encontrarnos con un personaje mítico que encarna fenómenos atmosféricos adversos y que establece puntos de contacto que vertebran toda esta inmensa área en la que las relaciones, que se pueden determinar a través de este fenómeno, parecen ser muy profusas, por lo que lo que cabría la posibilidad de extenderlas a otros órdenes, lo que nos hablaría de una red muy compleja de intercambios entre regiones que generalmente se consideraban como compartimientos estancos.

En este caso en particular, los espacios de tiempo para la celebración son coincidentes, aunque no establecen una fecha exacta, J. Z. Agüero Vera (1972) menciona la época "de los soles ardientes", es decir, al mismo tiempo en que se celebraba al Tanicu. No sabemos si este espacio temporal en los Valles Calchaquíes estaba presidido por alguna deidad lunar, nadie lo dice con precisión ni siquiera lo mencionan, y nada hace sospechar una asociación directa entre esta y el Chiqui.

De todas formas, si bien entre el rito del Tanicu, o lo que queda de él y el viejo ritual celebratorio del Chiqui, no existe semejanza absoluta, encontramos elementos que nos hablan de una proximidad, quizás de un lejano origen común.

Si lo comparamos con el relato de Víctor Barraza, citado antes, observamos que las ofrendas al Tanicu se hacían bajo un tacko adornado con masahuahuas, las que se colgaban con hilos de colores rojo o packo (marrón) –no son ya cabezas de animales de caza– como en el Chiqui pero, en ambos, la figura central es el árbol por excelencia, el algarrobo, al cual en uno y

otro lugar se lo adorna. En nuestra región, es motivo de culto y elemento central en otros ritos y celebraciones y adquiere una dimensión preponderante sobre las otras especies arbóreas.

No sabemos si las carreras, en algún momento, formaron parte de la celebración en nuestra provincia, pero sí son comunes como elemento ritual en otras festividades religiosas populares, como las de Santa Bárbara (Manogasta) o la Virgen de Tuama, San Esteban (Sumamao, la Purísima en Salavina). "Carreras de indios" que le dicen y que, aunque aparecen en circunstancias diferentes, constituyen un aspecto común, una misma forma de invocar, de celebrar.

En ambas festividades es evidente la abundancia de comida y de bebida con la que coincidentemente dan marco a estas invocaciones de amparo. Es esta imagen, la de la abundancia, la que conjura el mal. Nuestros creyentes afirman que si ese día no se muestra abundancia y generosidad, el Tanicu sella con el mismo carácter el destino de ese año, es decir, con miseria y mezquindad. Es el caso del Chiqui, al que si no se lo invocaba, las cosas salían al revés de lo que se deseaba, tal como lo señala Adán Quiroga (1929: 17) "imposible era la vida de la tribu en la aridez de la llanura, sin el sustento del maíz o la algarroba".

Por otro lado, observamos un aspecto característico en estos dos personajes. Es el carácter ambivalente que les atribuyen. Donde se concentra el bien y el mal con la igual potencialidad, en un mismo espíritu. Por un lado, protector, benefactor; por el otro, destructor despiadado, terrible y caprichoso. Es el doblez, al que según Lafón Quevedo, tanto le teme el indígena, y que, según este mismo autor, se representa etimológicamente con la partícula -qui de "maqui" (manos), "chaqui" (pies), partícula que también encontramos incorporada al nombre de nuestro personaje que –en algún momento de la historia y en algunos lugares de nuestra provincia– se lo conoció como *Taniqui*.

El Chiqui carece de una forma material concreta y, al parecer, no existían ídolos que lo representasen, lo cual no deja de

resultar extraño en el marco de la fabulosa y muy elaborada imaginería calchaquí. De todas formas, marca una diferencia notable con nuestro Tanicu.

Aunque para el caso de este último, existen diversas posibilidades de interpretación que nos podrían ayudar a clarificar la cuestión.

En la personificación de esta deidad podrían intervenir elementos culturales de neto carácter hispánico, que lo equiparan a la imagen del duende español, de muy baja estatura, en algunos casos se lo describe cubierto de un gran sombrero, de espíritu burlón y caprichoso. Solo se le agregan algunas características propias que lo distinguen: su ropa raída, los dientes escasos y sus pies descalzos simbolizan el hambre, la miseria, la carestía. Doña Marta Palavecino, nuestra colaboradora de Sitquío (Salavina) asocia la aparición del Tanicu con la presencia de los españoles, pues como siempre recuerda, su madre decía: "estos trajeron la castilla y con ella el hambre".

También es posible considerar que mucho de los personajes míticos pertenecientes a la órbita andina, en su morfología, tienen estas mismas características, es decir, la baja estatura, los andrajos, el sombrero característico, como Tunupa, el Ekeko, portador de la abundancia, con su gran joroba.

Esto nos ubica en un punto de incertidumbre que, por la ausencia de información, se nos presenta de muy difícil resolución, por lo que este elemento de diferenciación, entre el Tanicu y el Chiqui, queda planteado como un aspecto de particular importancia, un interrogante a resolver a partir de futuros avances.

El quichua un espacio común

Desde el punto de vista de la lingüística, son muchos los autores que han incursionado en ella, tratando de determinar el ori-

gen y el contenido semántico de esta voz. Esto ha dado como resultado un numeroso espectro de interpretaciones que recorren y sustentan variadas posiciones al respecto.

Orestes Di Lullo la trata en su trabajo de 1946, dando tres versiones de esta que son: nombre que se le da a un lugar en el Dpto. Quebrachos. Tanico: a la que traduce como calamidad. Por último, Taniqui: nombre de los meses malos, sobre todo en octubre. En ninguno de los casos planteados, indica el origen de estas voces ni tampoco las posibles causas de las diferencias entre ellas.⁵²

Si analizamos lo más detenidamente posible a cada una de estas voces, observamos que, en el caso de Tanigó, se podría hablar de una guaranización evidenciada por la acentuación aguda y por la inclusión de la letra –g–, desconocida en nuestro quichua. Por otro lado, podríamos afirmar que esta variante constituye un hecho aislado sin connotaciones de importancia y quedó plasmada solamente en este topónimo por causas, hasta ahora, desconocidas para nosotros. No es el caso de Taniqui y Tanicu porque conocemos el uso de las partículas –qui y –cu, en el quichua, aunque desconocemos el significado y el origen de la de la raíz tani–, como así también los motivos del cambio en el uso de estas partículas del –qui por –cu, cuyo uso ya es generalizado, considerando a taniqui como un arcaísmo que perdura solo en el recuerdo. Ya expusimos acerca de la interpretación que hacía Lafóne Quevedo de esta partícula cuando hablaba de ella, pero en el caso del Chiqui.

Domingo A. Bravo (1975: 154) también aborda la investigación de este término, al que considera “una voz compuesta por tani-onomatopéyica, cuyo origen estaría en el sonido `tan... tan... tan`, característico de la molienda, y por el sufijo –cu que

52 Contribución al Estudio de las Voces Santiagueñas. O. Di Lullo, 1946, Santiago del Estero.

indica que el nombre tiene mucho de lo que dice la raíz, o bien puede ser simplemente una partícula hipocorística que acompaña a muchos de nuestros apodos quichuas”.

Si consideramos como válida la afirmación de Lafón Quevedo, quien sostiene que el vocablo *tanicu* es conocido en la parte oeste de Catamarca, atribuyéndole un probable origen cacán (*ç*), contamos con nuevos elementos que nos permiten romper los estrechos marcos localistas, extendiendo los límites, aunque más no sea a zonas aledañas, como lo es la catamarqueña.

Más aún, si tenemos en cuenta que en el quichua del Perú, precisamente en el cuzqueño, encontramos la voz *thanikk*, adj. Sedativo, que seda o calma. “Dícese del mal o daño que se restaura. Así mismo de la lluvia que cesa o va calmando”.⁵³ Y asociada a esta encontramos una serie de palabras tales como:

Thani: adj. Sano, sin daño. Que está libre de mal.

Thanichiy: v.n. Dar salud. Restañar. Estancar.

Thaniy: s. Y v.n. Cesar, calmar, escampar o parar la lluvia.

Thaniykuy: v.n. Amejorar un poco. Calmar algo, dolor.

Lo mismo sucede con el vocablo *chiqui*, que tiene su correlato en el quichua cuzqueño como *Chiki*, con la *ch'*, prelatal explosiva sorda, que representaría *Tschudi*, el sonido *ts*, con el significado de desgracia a punto o en su forma verbal, envidiar, impedir el bien. Existe otra voz que, por su semejanza fonética y su contenido semántico, podría asociarse al término anterior, hablamos de *siti*, con la *t'* oclusiva alveolar explosiva seca, que representaría el sonido *th*, (con *h* y *j*, implosión) y que significa: raquítico, ético, de mala traza.

Este breve análisis nos conduce a un lugar común, el área andina, enlazada esta vez a través de la lengua quichua.

53 Dic. Kkechuwa-Español, José A. Lira, 1941, Cuzco, Universidad Nacional de Tucumán, Rep. Argentina.

Generalmente, estas voces fueron analizadas aisladamente, reducidas en su origen a determinadas regiones, sin que se haya establecido un nexo entre ellas, como el que de alguna forma acabamos de establecer y que llevaría a determinar, al menos en este aspecto, un área de contacto, más amplia, que la que se analizaba.

El Chiqui, Tanicu, La Mekhala son distintas denominaciones de un mismo fenómeno que, además, comparten el mismo tronco lingüístico. Mekhala, si bien es afirmativamente aymara, Mekha, en el quichua del Perú, es la mezcla de cereales y cebo con que se preparan unos amuletos con formas de animales con los que, quemándolos, luego, se sahuman los animales para que no escaseen. Tanicu también tiene su correlato en esta lengua y es conocido también en Catamarca, mientras que Chiqui, a la que Lafóné Quevedo le atribuye un origen cacán, lengua desconocida hasta ahora, significa, en la región cuzqueña, exactamente lo mismo que en Catamarca: desgracia.

Si estas voces fueron incorporaciones del quichua, es decir, si pertenecían a lenguas regionales que, posteriormente, se introdujeron al quichua a través de los diversos contactos que se establecieron, o si son voces propias de esta lengua, lo desconocemos. Tampoco podríamos encontrar una explicación razonablemente justificada del porqué de la diferencia en la utilización del término Chiqui en parte de los Valles Calchaquíes, y el del tanicu en parte de Catamarca y Santiago del Estero.

Evidentemente, existen razones que aún permanecen en la nebulosa de nuestro conocimiento, que justifican estas circunstancias. Lo que no se puede negar es que todas estas voces van a confluir en un tronco común, la lengua quichua.

Esto ya nos habla de un momento, de una circunstancia de contacto, entre todas las regiones de esta extensa zona. El primer paso es una aproximación para una posterior profundización en el estudio de esta realidad, en la que intuimos una multiplicidad de contactos y de relaciones interétnicas, que definen espacios y tiempos diferentes.

Bibliografía

- Agüero Vera, Juan Zacarías (1972). *Divinidades diaguitas*.
Bravo, A. Domingo (1975) *Diccionario Quichua Santiagueño-Castellano*. Buenos Aires: Eudeba.
Coluccio, Félix (1948) *Diccionario Folklórico Argentino*. Buenos Aires: El Ateneo.
Coluccio, Félix y DiTaranto, Tomás (1967). "Folklore del Noroeste: paisaje y pintura".
Di Lullo, Orestes (1946). *Contribución al estudio de las voces santiagueñas*. Santiago del Estero.
Kauffmann Doig, Federico (1982). *Manual de Arqueología Peruana*. Lima: Ediciones Peisa.
Lafone Quevedo, Samuel (1888). *Londres y Catamarca*. Cartas a "La Nación" 1883-1885. Buenos Aires: Imprenta y librería de Mayo.
Lafone Quevedo, Samuel (1927). *Tesoro de catamarqueñismos: Palabras y modismos usuales en Catamarca*. Buenos Aires: Imprenta y casa editora Coni.
Lira, A. Jorge (1941) *Diccionario Kkechuwa-Español*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
Quiroga, Adán (1929). *Calchaquí*. Buenos Aires, 1923.

LA FRONTERA COMO UN ESPACIO INTERÉTNICO Y DE INTERCULTURALIDAD: EL CASO DE LA REDUCCIÓN PURÍSIMA CONCEPCIÓN DE ABIPONES⁵⁴

José Togo, Carlos Bonetti, Luis Garay

Introducción

El territorio denominado Chaco fue considerado el principal espacio de resguardo de los grupos indígenas debido a la tenaz resistencia frente al proceso de colonización desde la época de la Conquista. Sobre todo si tenemos en cuenta que recién a fines del siglo XIX se logró la dominación total de estas tierras. La región comprendía las actuales provincias de Formosa, Chaco, parte de Santa Fe, noreste de Santiago del Estero y un sector de Salta. También en el siglo XVIII se incluía parte de los actuales territorios de Bolivia y Paraguay.

54 *Indoamérica Nueva Serie Científica* Año III N° 3 (2009). Trabajo presentado en las XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Tucumán, 2007. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

La existencia de un gran número de naciones y parcialidades (términos utilizados por los conquistadores para denominar a los diversos grupos y subgrupos étnicos que habitaban esta zona), mocovíes, tobas, abipones, entre otros, eran reconocidos por su belicosidad en el primer momento del contacto para su posterior acercamiento a la vida "civilizada". Numerosas fueron las expediciones iniciadas, así como los fracasos, al intentar abrir una ruta comercial entre el Tucumán y el Litoral a través de esta región, ya que este emprendimiento habría posibilitado una vía alternativa para el tráfico interregional, evitando el dificultoso rodeo por el camino de Santa Fe y Córdoba.

No obstante, a lo largo de estas intervenciones militares, lograron someter a algunos indígenas e integrar a otros mediante determinados pactos de "pacificación", especialmente con los grupos denominados abipones. Logrando fundar por este medio tres reducciones con la mediación de los jesuitas: San Fernando (Corrientes), San Jerónimo (Santa Fe) y La Concepción en Santiago del Estero. Esta última, resultado de una excursión del jefe militar de esa jurisdicción, Francisco de la Barreda. Tuvo su primer asentamiento sobre la margen oriental del río Salado, que los españoles denominaron como Inespín y los abipones, Narahagen (Dobrizhoffer, 1967). Esta reducción sufrió diversos traslados hasta su ubicación final al sur de la provincia en 1752, sobre la margen del río Dulce, donde convergía con el Salado.

El río Salado se presentaba así como un límite, no solo geográfico sino también cultural, social, político y económico, que terminaría dividiendo nuestro territorio en dos espacios, el de la "civilización" y el "desierto". Esta polaridad cobrará dinámica a través de la frontera que representaba el río que, permeable por cierto, fue el centro donde se gestaron las políticas de relaciones e intercambios que terminaron dando forma a estructuras de ocupación territorial, como el caso de esta reducción jesuítica y que funcionaba como una unidad política-religiosa y militar, construida a partir de pactos y acuerdos entre las

avanzadas españolas y las parcialidades aborígenes que circunstancialmente dominaban el territorio.

En este sentido, el objetivo de nuestro trabajo es abordar la situación y problemática de la frontera sureste de la provincia de Santiago del Estero durante la segunda mitad del siglo XVIII, a partir del establecimiento de la reducción de abipones, centrándonos en las características que ofrecía este espacio relacionado con los contactos interétnicos y la interculturalidad que allí se generaron.

Para el análisis desarrollaremos una serie de ejes temáticos referidos al establecimiento de la reducción, sus propósitos y la situación posterior a la expulsión de los jesuitas; a las características y descripción de los actores sociales que intervinieron en ese espacio fronterizo; las relaciones de poder que se entretejieron; y a los aspectos identitarios que surgieron de esta frontera, y que terminaron definiéndola como un lugar diferenciado. Estos ejes no son excluyentes unos de otros, por el contrario, la interrelación de ellos fue necesaria para la interpretación del fenómeno que abordamos.

Nuestra fuente principal es un documento de 1770 titulado *Auto de visita a la reducción y pueblo de Abipones ordenado por Don Gerónimo Matorras, Gobernador y Capitán General a cargo de dicha reducción*. Además de contar con otra documentación de ese período, como el censo del Curato de Sumampa de 1794, los informes del Gobernador de Armas de Santiago y algunos padrones de los pueblos de indios que nos brindaron información al respecto.

El establecimiento de la "Purísima Concepción de Abipones"

Objetivos y proyectos tras la expulsión de los jesuitas:

Como se ha dicho en la introducción, tras los reiterados intentos de reducir y/o exterminar a los indígenas que habita-

ban esa región, con el propósito de ocupar el extenso territorio chaqueño y conseguir así la apertura de esa zona como vía de comunicación, si bien tuvieron sus orígenes tempranamente, fue en el siglo XVIII cuando las expediciones se intensificaron y, como consecuencia de ello, se logró parcialmente reducir a algunos de los grupos aborígenes, como el caso de los abipones y de este modo establecer una serie de reducciones en diversos territorios.

El caso que nos ocupa sufrió varios traslados hasta obtener su ubicación definitiva en el Curato de Sumampa, en la orilla del río Dulce, donde se unía con el Salado, límite fronterizo con Córdoba y Santa Fe. No es casual que este territorio haya sido el más propicio para su establecimiento, ya que se trataba de un espacio conflictivo y de resistencia, especialmente por las continuas invasiones de los "bárbaros" durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Los motivos por lo que algunos abipones aceptaron ser reducidos después de dos siglos de resistencia, pueden tener diversas causas aún no suficientemente exploradas, sin embargo, el único testimonio que encontramos en relación con esta temática es el relato del padre Martín Dobrizhoffer (1967), quien señala las principales motivaciones que llevaron a la instalación de esta reducción. Según este autor, los abipones habrían tenido interés en recuperar a un grupo de prisioneros, mientras que la intención de los españoles era la de establecer una zona de paz. Finalmente, esta relación termina siendo un pacto de protección mutua, sobre la base de una alianza militar, situación que le otorgaba a los españoles la posibilidad de integrarlos a la "civilización".

En este sentido la reducción es la materialización de esa realidad que surge como una confluencia de intereses que definen esta frontera. Por un lado, la intención frustrada de la Colonia en dominar estas regiones hasta ahora inexpugnables por la tenaz resistencia de los abipones y mocovíes, que no

solo impidieron el avance tierra adentro, sino que amenazaban constantemente la estabilidad del territorio ya ocupado. Por otro lado, la necesidad de estas parcialidades abiponas que, aunque no vencidas militarmente por el español, se veían permanentemente hostigadas no solo por este, sino por los continuos conflictos bélicos que mantenían con otras etnias y otras parcialidades de su misma nación.

En este espacio se intentó imponer el simbolismo cultural y religioso español a través de un proceso de aculturación,⁵⁵ con el fin de integrarlos al Estado colonial, sin embargo, también fueron utilizados como escudo contra las posibles invasiones de diversos grupos a la jurisdicción santiagueña, algunas veces constituidos por otras parcialidades de abipones y también de mocovíes. De este modo, surge la reducción-fortín, ya que cumpliría con ese doble objetivo, la de integración-asimilación y la de militarización de la frontera.

Luego de la expulsión de los jesuitas para el año de 1767, la reducción quedó aparentemente en franco deterioro y, si bien no contamos con información referida para ese año, encontramos, en la visita de Matorras, la presencia de un grupo importante de abipones residiendo todavía en dicha Reducción.

Gerónimo de Matorras tuvo la idea de llevar una gran empresa y, de este modo, ascender a uno de los más altos cargos del régimen colonial. De esta manera, puso sus miras en el Gran Chaco Gualamba con el propósito de crear una gran provincia en dicha región, y tratar de establecer una relación pacífica con los indígenas y abrir así una efectiva comunicación entre las

55 Si bien utilizamos este término para expresar la necesidad de la Colonia de imponer los valores culturales europeos, entendemos que, en realidad, se trata de una trama más compleja que incluye la combinación de procesos de resistencia, cambio y adaptación; recuperando, de este modo, el rol activo del indígena en su relación con el español.

ciudades del Tucumán, Corrientes y Asunción. Con el propósito de realizar este emprendimiento, es nombrado Gobernador del Tucumán, para lo cual el rey Carlos III, en 1769, le solicita un informe sobre el estado de las reducciones, debido al conocido deterioro de la situación en las zonas fronterizas con el Chaco. A partir de esta preocupación del rey, Matorras visita, en 1770, la reducción de La Concepción de Abipones, describiendo su estado en cuanto a infraestructura, levantó un padrón de sus habitantes y registró un inventario de los bienes presentes.

En su descripción se refiere, en primer lugar, al fuerte, el que habría sido construido utilizando palo a pique y se encontraría "bastante mal tratado". De acuerdo con el informe analizado, habría tenido de norte a sur aproximadamente unas cincuenta y seis varas y de este a oeste setenta y dos, "Yncluido en dicho fuerte a la parte del este se halla un quarto construido de estacas, cañas y barro que sirve de oratorio".⁵⁶ En la parte oeste del mismo oratorio se habrían edificado seis cuartos, al sur, otros dos que eran utilizados como despensa y herrería, un galpón en el que se guardan maderas, y otras habitaciones, donde funcionaba la cocina y un lugar para los criados.

Esta distribución correspondía a la estructura del fuerte, mientras que a su alrededor se encontraban las viviendas de los abipones: "Alrededor de este fuerte se hallan treinta barracas de cuero y estacas que sirven para la havitacion de los yndios".⁵⁷ Matorras, en su visita, intentó organizar nuevamente la semidestruida reducción, para lo cual nombró como protector de Naturales y Administrador interino al sargento mayor Francisco Dehesa, alcalde de la Santa Hermandad de Córdoba, quien tendría como responsabilidad procurar conseguir la

56 Visita de Gerónimo de Matorras a la Concepción de Abipones, 1770. Archivo Histórico de Santiago del Estero.

57 Idem 3.

estabilidad de este pueblo, para lo cual dispuso la realización de los inventarios de los bienes y una serie de disposiciones referidas a los posibles recursos económicos para mantener y abastecer la reducción, así como la construcción de la iglesia, de la que solo existía los cimientos. De este modo se propuso recoger todo el ganado vacuno y caballar que se encontraba disperso, y a considerables distancias, para encerrarlos nuevamente en los corrales:

...mandado recoger todo el ganado bacuno, distribuyo para este efecto varias partidas de gente miliciana y que componian hasta el numero de doscientos y mas hombres... quienes a la distancia de mas de veinte leguas dieron razon haver repartido en varios trozos la expresada gente, para el expresado efecto, y aunque lo emprendieron y pusieron en execusion logrando traer cosa de cinco mil y mas cavezas y caminaron para esta reduccion con harto trabajo por estar alzado dicho ganado.⁵⁸

En cuanto a los caballos y mulas se consideró necesario llevarlos para la invernada a los potreros de Salta, también la venta de parte del ganado vacuno, así como su faena para quitarles los cueros y, de esa manera, transportarlos con las carretas de esta reducción u otras que se fleten para su posterior venta en las ciudades de Santa Fe o Buenos Aires. También contemplaba poder fletar para la obtención de recursos, para esta reducción, Bueyes u otros animales, mudando corrales y emprendiendo todo aquello que se hallase por conveniente para su mayor beneficio. Estas propuestas hechas por Dehesa y aceptadas por el Gobierno también incluían la necesidad de mantener a los abipones dentro de la reducción, por lo que el administrador solicita:

...a beneficio de esta reduccion el que se me probea de ropa de la

58 Idem 3.

tierra, yerba, tabaco y otras varaterias de las que acostumbran dar los Jesuytas expulsos a los yndios de ambos sexos que avitan en esta reduccion, para que allandose gustosos no se buelban de ella a sus payses del chaco.⁵⁹

Siete años mas tarde de la visita de Matorras, el Gobernador provisorio Antonio de Arriaga confirma que ciertos propósitos iniciados por su antecesor, como la reconstrucción edilicia de la Concepción, se habrían llevado a cabo: "La iglesia y viviendas de la reduccion de indios avipones... sita en la frontera de Santiago del Estero, se hallan, en tanto en lo material como en lo formal, de buenos materiales concluidas".⁶⁰

Sin embargo, en una visita realizada por el gobernador Andrés Mestre, en 1779, a la Concepción, observó que la vida que llevaban los indígenas estaba signada de "desordenes y abusos" y proponía como solución:

... que propendan al trabajo y cultivo de sus tierras, lo que en particular tengo encargado a los párrocos... he introducido en ellos la emulación y se les han repartido algunas cosas necesarias para cubrir su desnudez, como es bayeta y cuchillos, etc y que por este medio se apliquen mas al catolicismo...⁶¹

En 1784 el cura de la reducción, Domingo Argañaraz y Murguía, daba cuenta de la imposibilidad para llevar a cabo su actividad debido: "al crecido numero de mas de trescientos neófitos que tengo a mi cargo".⁶² Un año más tarde, Mestre elevaba un informe al virrey Loreto donde expresaba su preocupación

59 Idem 3.

60 Oficio de Arriaga a Gálvez. Documento citado en Acevedo (1965).

61 Oficio de Mestre a Gálvez, 1779. A.G.I. Documento citado en Acevedo (1965).

62 Oficio de Argañaraz y Murguía a Mestre, 1784 A.G.N. Documento citado en Acevedo (1965).

y queja, ya que después de la expulsión de los jesuitas, la reducción no percibió nada por las mulas que fueron vendidas, por lo que su subsistencia se hacía cada vez más difícil.

Posteriormente, el continuo deterioro de la reducción dio origen, por lo menos, a dos proyectos durante los inicios del siglo XIX, uno de ellos era la fundación de una villa y el segundo, el traslado de los abipones a la jurisdicción de Catamarca para ser repartidos en los pueblos tributarios de esa jurisdicción, sin embargo, ambos proyectos aparentemente nunca fueron ejecutados.

Avanzado ese siglo encontramos a la reducción convertida exclusivamente en fortín, proveyendo tropas para las guerras la Independencia, y manteniéndose aún como zona de contención ante las constantes incursiones de los indígenas, que se agravaron a lo largo de ese siglo. También será lugar de residencia de Juan F. Ibarra y de reclusión de disidentes políticos durante largo tiempo.

Finalmente en 1858, se logra plasmar un nuevo plan de colonización con un doble objetivo, el de defender militarmente la frontera que todavía se veía amenazada por las incursiones indígenas; y el de desarrollar las actividades agrícola-ganaderas como forma de consolidar el espacio territorial aún en disputa, para lo cual se instalaron en la zona nuevos colonos bajo la figura del "soldado agricultor", política que ya no incluía al indígena como parte de este proyecto, por el contrario, buscaba su desplazamiento y exterminio, tal como sucedió con las campañas al desierto que empezaron a cobrar fuerza hasta fines del siglo XIX.

Límite y frontera: entre el mundo colonial y el Gran Chaco

Para analizar la situación de la reducción Concepción de Abipones, su ubicación geográfica y su función en el marco de

las políticas de colonización, es necesario considerar algunos conceptos fundamentales como el de límite y de frontera, donde se expresan las tensiones que generan la interacción entre los diferentes grupos, que define la dinámica social en estos espacios.

Siguiendo a Boccara (2001), consideramos que la concepción de límite es anterior cronológicamente al de frontera, esta se trata de una construcción social elaborada por los colonizadores con el fin de establecer una taxonomía que respondiera a sus propios intereses. Esta división les permitió definirse a sí mismos y, a la vez, al "otro como diferente", estableciendo categorías en la constitución del mundo social.

La legitimación de la nueva visión del mundo, que se convierte en universal y atemporal, es producto de una lucha social entre agentes, donde se impone la perspectiva de aquellos que poseen mayor capacidad de representación, lo que se explica en virtud del desequilibrio en la disponibilidad de las diversas especies de capital (económico, social, político, cultural y simbólico) (Bourdieu, 2000).

El límite va a estar determinado por los conceptos de "civilización" y "barbarie" que, en nuestro caso, ha generado dos espacios, si lo tomáramos desde el punto de vista geográfico, el recorrido del río Salado representaba ese límite, dividiendo de esta manera el mundo colonial del Gran Chaco. La división, que obedece a la necesidad de colonizar los territorios, se basa fundamentalmente en las características preexistentes de las diversas poblaciones indígenas, en las que prevalecen aquellas que, con una organización socio-política más centralizada y con prácticas de sedentarismo (agricultura, ganadería, etc.), los acercan más a una concepción europea de civilización o semi-civilización. Mientras aquellos que, por el contrario, mantenían un tipo de organización menos centralizada y cuyas actividades económicas principales constituían la caza, recolección y pesca que hacían a su nomadismo y, además, habitaban en los

márgenes, eran categorizados como "bárbaros", pueblos "sin fe, sin rey y sin ley". De este modo la bipartición del mundo entre los civilizados o en vías de civilización y aquellos salvajes sirvió en un primer momento para construir las diferencias entre ambos lados del límite, que termina dividiendo estas dos regiones. Este proceso de construcción de la alteridad, a través de un juego dialéctico, permite a su vez definir la identidad del espacio ya conquistado.

Una vez establecidas las separaciones, surge la necesidad de introducir los mecanismos de inclusión del "otro", y es así cómo esta acción genera la aparición de intermediarios, quienes se encargarán de establecer nexos entre ambos lados del límite y unir estos espacios sobre nuevas pautas (Boccara, 2001). Se trata en un primer momento de construir al salvaje para luego incorporarlo al territorio ya conquistado, transformando el límite en frontera, lo que implica la disponibilidad de diversos mecanismos. De este modo la frontera debe concebirse no como un espacio cerrado, sino, por el contrario, permeable y de transición, cuyo objetivo radicaba en unir dos mundos heterogéneos. En este sentido y siguiendo nuevamente a Boccara (2001), en las zonas fronterizas se deben considerar procesos como el de etnogénesis y "middle ground" que ponen en marcha dinámicas sociales que rompen con el concepto tradicional de frontera, que la impone como un espacio rígido y cerrado, para convertirla en una zona de contacto, intercambio y negociaciones, en la que pierde vigencia la dicotomía clásica planteada en torno a la resistencia y aculturación.

De este modo la noción de "middle ground" entendida como un espacio intermedio, donde las continuas interacciones van a desembocar en una cultura compartida entre indígenas y españoles, dando lugar a nuevas formas de comportamiento, posee en la concreción de las reducciones jesuíticas una de sus expresiones institucionales.

Para el caso que nos ocupa, advertimos esta zona intermedia a partir de la aparición, en la visita de Matorras, de algunos actores sociales que representan los diferentes sectores y las relaciones que se van entretejiendo entre ellos, que son las que a través de su dinámica definen la frontera.

Abipones, españoles y otros personajes

...en dicho día, mes y año en virtud del auto que antezede y de la azeptacion que subsigue, comparecieron ante su Señoria, y el Protector nombrado Don Francisco Dehessa, El Yndio = casique de esta reduccion nombrado Guairiri y el Lenguaraz Dionissio Figueroa, a quienes su Señoria por ante mi el presente secretario les recivio juramento, que el primero lo hizo vajo la ley que profesa por no ser hasta el presente Christiano, y al segundo por Dios nuestro Señor y a una señal de Cruz que formó en su mano derecha vajo de los quales prometieron los dos de haser fiel relacion de todos los Yndios que estan al cargo de dicho casique, tanto presentes como ausentes, con distincion de estados, adultos y Religión... (Visita de Matorras, 1770)

En los documentos analizados, encontramos un universo compuesto por diversos grupos sociales claramente definidos, residiendo tanto en la reducción como en la frontera: La comunidad de abipones reducidos, los funcionarios de la Colonia en las figuras del protector de naturales, administrador y sacerdote; españoles, indígenas y mestizos residentes en la frontera, y el sector compuesto por los "agregados" a esta reducción. Por otra parte, también se encontraban aquellos que no eran residentes de esta zona, pero que mantenían una estrecha relación con sus habitantes; abipones y mocovíes de "tierra adentro" y una clase formada por viandantes, que transitaban estas regiones sin licencia alguna en búsqueda de recursos, muchas veces conseguidos a través del hurto o de transacciones que solían practicar.

El entramado de interrelaciones que se fue generando entre estos actores de diferentes orígenes imprime rasgos particulares que expresan las características de este territorio de frontera como un espacio intermedio y que se cristaliza a través de ciertos elementos y de sus relaciones a partir de las negociaciones, pactos y acuerdos en torno al establecimiento de la misión y las tensiones que surgen en ella y en las zonas lindantes que, por su carácter marginal y alejada de los centros urbanos, permite establecer nexos entre grupos heterogéneos, donde se encuentran resquicios para escapar, en cierta medida, del poder central y construir así estrategias y otras formas de relaciones que definen, de este modo, un complejo de interculturalidad a partir de los contactos interétnicos.

Uno de los elementos que nos permiten plantear esta situación, se encuentra reflejado en el padrón confeccionado tras la visita de Matorras, con la distinción de sexo, estado civil y religión:

Hombres	Mujeres	Hijos/Criados
Guairiri (Cacique)	Raonareken	María de la Encarnación
Alehiquin	Lacacoetien	(Párvulo)
Atekankin	Paula (cautiva)	Micaela, M. Josepha, Francisco
Noakamatimi	Gerhac	Mariano, J. Bautista, Felipe
Lick(ayudante del cacique)	Leogikaten	
Paguirin	Hamaten	Orgenta, Agustina
Juan	Damiana	
Mikilaikin	Maria Juana	Florentino

Hombres	Mujeres	Hijos/Criados
Garolaikin	Otalrien	Labajekint
Guacaleguikikic	Denaïen	(párvulo)
Joseph Ignacio (ausente)	Teotañen	Miguel
Avalin	Katanoen	
Melchor	Micaela	(hijo adulto)
Bernardo	Margarita	(párvulo)
Majairin	Maria Juana	Andrea y un niño
Hilloaillik	Manuela	
Yloegrin	Alein Letatatrai	Luis Sebastián, Joaquín
Bernardo	Maria Josepha	
Matheo	Maria	Un hijo
Katengnain	Lighaparen	Matheo, Kañikiun- que, Tajoake
Kaoyakin	Katloatnaïen	Francisco Solano
Layagkin	Maria Ignacia	Una hija
Bartholo (ausente)	Maria Inés	
Lorenzo (negro cautivo)	Maria (cautiva)	
Rajimkinkin	Bárbara	Estanislao
Juan Joseph	Phelipa	Silvestre, Rosalía
Juan Bautista	Maria Josepha	Micaela
Hermenegildo	Maria Lorenza	

Hombres	Mujeres	Hijos/Criados
Ambrosio	Hajaklren	Maria Rosa y un Párvulo
Nalichikin	Maria Francisca	Thomas y Matías
Taonakrin	Koloraeken	Santiago, Maria de la Presentación
Kachijikin	Pascuala	Joseph
Oaneigrin	Netatraien	
Francisco Xavier	Narakaen	Anselmo
Reotakin	Neaglaten	Antonio (párvulo) Maria Juana
		Francisca y Francisca
Helakikin	Maria Rosa	Petronila
Pakeinki	Kichiraien	Bárbara y Manuela
Kanaichin	Maria Antonia	Francisca Borja
Oanchikin	Rañaorekken	Maria Ignacia, Juan Joseph
		Maria Antonia, Catalina
Kaitakin	Nimilikaten	Phelipa, Francisca, Mariano y una adulta
Najaoaickikarin	Ranigkaken	

Tabla 2. Padrón de familias abiponas. **Fuente:** Elaboración propia con base al padrón de la Reducción de Abipones.

En primer lugar, el padrón nos señala una estructura de organización política, donde queda evidenciado la figura del cacique

y su ayudante, en la que encontramos cierta similitud con la de los "pueblos de indios" (Cacique-Mandón), aunque no se advierte la presencia de los alcaldes, autoridades indias que completaban la estructura burocrática de los referidos pueblos. Aunque desconocemos si esta forma de organización nucleada en torno de un único cacique es originaria, o más bien representa un ordenamiento español mediado de acuerdo con su visión del liderazgo, lo cual resulta lo más probable si se tiene en cuenta el carácter flexible y móvil que tenían estos grupos y que, por lo tanto, incidía en su forma de gobierno (Lucaioli, 2005).

Otro aspecto importante que se desprende del padrón es la estructura organizativa familiar, en la que solo se reconoce la relación padre-madre e hijos y, en algunos casos, los criados, sin establecer ninguna vinculación de parentesco entre las distintas familias presentes. Salvo que todos ellos hayan pertenecido a un mismo linaje y/o clan, suposición difícil de confirmar a través del análisis de los contenidos del padrón. Sin embargo, se puede observar que la forma de organización de este grupo responde a una estructura patriarcal y monógama, que representa, posiblemente, más al modelo español que a las estructuras originarias. Sobre todo si tenemos en cuenta lo expresado por Dobrizhoffer (1967) en el sentido que los abipones no desestimaban la poligamia, aunque también señala que la forma más común era la monogamia.⁶³

Lo más notorio del padrón es la persistencia de los nombres originarios, sobre todo en los adultos, aunque podemos observar la presencia de nuevos nombres de origen español, mayoritariamente en los hijos, como consecuencia del bautismo cristiano recibido, atribuibles al avance de las políticas de evangelización

63 Oficio de Argañaraz y Murguía a Mestre, 1784 A.G.N. Documento citado en Acevedo (1965).

impuestas. Por lo tanto, en la mayoría de los núcleos familiares, los adultos conservan su nombre original, salvo en tres casos donde los hombres cambiaron de nombre, a diferencia de las mujeres, donde los cambios representan un número relativamente más alto y, en menor medida, en ambos cónyuges.

A partir de estos cambios, podemos distinguir una cierta gradación entre aquellos núcleos familiares, donde la totalidad de sus miembros mantienen sus nombres y religión (puros), de aquellos, donde algunos de sus miembros cambiaron de nombre y adoptaron el cristianismo (mixtos) y, por último, de aquellos totalmente convertidos a la nueva religión.

En este sentido es posible afirmar que el escenario que se plantea a partir de las tensiones generadas por el avance de las políticas de colonización, con base en pactos todavía inestables, queda evidenciado en la hibridación presente en este espacio, que muestra un proceso intermedio representado tanto por los aspectos señalados de la política organizativa como de la familiar.

Distribución espacial y territorialidad en la reducción: Negociaciones y conflictos

Otro aspecto fundamental lo constituye la distribución territorial dentro de la propia reducción. Si nos remitimos a la descripción realizada por Matorras, encontramos claramente demarcados dos territorios, el que pertenece a los españoles y el de los indígenas.

A través del análisis observamos que todas las dependencias españolas de la reducción se encontraban fortificadas, ya que cumplirían un doble objetivo, el de resguardar la frontera y, a la vez, el de autoprotegerse ante las posibles sublevaciones de los mismos abipones, ya reducidos, que ocupaban el

territorio lindante. Esta organización nos señala la situación de las relaciones existentes, marcada por la inestabilidad, donde no habría existido una integración plena de las distintas partes dentro del mismo espacio ni hegemonía de una sobre otra, sino alianzas basadas en intereses comunes, donde la relación de fuerzas fue uno de los elementos que contribuyeron a sostener el precario equilibrio dentro y fuera de la reducción.

Lo señalado antes establece una sustancial diferencia con otras estructuras coloniales, como la de los “pueblos de indios”, donde si bien ha existido una separación entre el territorio español y el indígena, esa territorialidad no se encuentra demarcada por un límite físico, como la fortificación, sino más bien simbólico, que instala una jerarquía dentro de un espacio integrado que se articula a partir de la hegemonía española.

Otro aspecto de esta distribución se evidencia en los espacios destinados a la subsistencia económica de sus habitantes, donde se trató de imponer, a través de la siembra y la cría del ganado en corrales, pautas de producción a la usanza española.

Sin embargo, en lo que se refiere a las tierras destinadas para el cultivo, encontramos –en la visita de Matorras– que las parcelas se hallaban en la mayor parte abandonadas y destruidas, por lo tanto, la práctica agrícola, aparentemente, no se habría arraigado entre los abipones, a pesar de la instrucción de los jesuitas en esta actividad, como tampoco en lo concerniente al encierro del ganado y su cuidado, como se desprende del documento. Este comportamiento sugiere que estos grupos mantuvieron pautas culturales ligadas a las estrategias de subsistencia, basadas en la caza, pesca y recolección; sin embargo, es necesario señalar que, si bien estas actividades parecen haber sido las principales antes del contacto, al establecer posteriormente relaciones con la sociedad hispano-criolla, ciertas conductas económicas se vieron modificadas, principalmente con la adopción de tres elementos de origen español: el caballo, el hierro y el ganado vacuno, que no solo

sirvieron como bienes de uso sino también de intercambio, ya que adoptaron el comercio de estos bienes como fuente principal de su economía (Lucaioli, 2005).

Al perder su carácter originario como unidad productiva ante la ausencia de los jesuitas y el abandono de la práctica de la agricultura y del cuidado de los ganados (estos se dispersaron y se reprodujeron a campo abierto), la reducción permitió consolidar una serie de relaciones basadas en el comercio, que fortalecieron la presencia de otros actores, ya sea en forma permanente o transitoria, que imprimieron nuevas complejidades al panorama social de la frontera.

En el documento, Matorras expresa su preocupación por ciertos personajes que transitaban por cercanías de la reducción: "... a fin de contener los varios robos que se experimentan en la haciendas de él, y todo este vecindario perpetrados por los viandantes que transitan sin las correspondientes licencias por estos caminos, cometiendo varios fraudes por este defecto al Real Haver..." (Visita de Matorras, 1770).

Los robos mencionados por el gobernador, en realidad, podrían tratarse de los intercambios comerciales entre los abipones y los viandantes, ya que parece poco probable que estos pudieran entrar en el pueblo sin que los indígenas tomaran algunas medidas, lo que nos estaría señalando la existencia de una relación fluida entre estos grupos, escapando del control del gobierno colonial.

Después de la visita de Matorras, la situación de la reducción parece haberse agravado, a pesar de las aparentes intenciones de organizarla y reconstruirla. Un documento de 1772, titulado "Presentación del Gobernador de armas sobre proceder subversivo del indio, capitán Guairiri de la reducción de abipones", nos permite observar un escenario que pone en relieve diversos conflictos a partir de las relaciones interétnicas.

Aquí aparecen residiendo en la reducción los denominados "agregados" a pesar de las diferentes legislaciones que prohibían

que habiten en las reducciones todas aquellas personas ajenas a esta. Y si bien el documento no especifica el origen de estos agregados, por registros de padrones de los pueblos de indios de 1786, como el de Soconcho y otros del Dulce, sabemos que algunos de los habitantes de los referidos pueblos se encontraban residiendo en dicha reducción, como entre otros, el caso de:

Lorenzo Pachillas de edad de cincuenta y cuatro años casado con Francisca Cachiso tiene por hijos a Narciso de veinte y cinco años a Juan Ignacio de diez y seis años Venancio de catorce Maria del Rosario de doce años Maria Josefa de diez años Bernarda de siete años toda esta familia hace años se halla establecida en la reducción de Abipones... (Padrón de Pueblo de Soconcho, 1786).

Los agregados –como su nombre lo indica– constituyen un grupo que no pertenece originalmente a la estructura sino que se agrega a las tierras de la reducción y que, suponemos, es de composición heterogénea, como en el caso de estos indios tributarios y sus familias, también mestizos, zambos y españoles de baja condición social.

Esta presencia tolerada a medias por las autoridades españolas va a tratar de ganar espacios a través del establecimiento de alianzas, como en este caso con el cacique Guairiri, que ponen en conflicto la relación institucional entre las partes legítimas que componen la reducción, es decir la comunidad abipona y las autoridades españolas.

"...tener este adictas mas de treinta familias agregadas en las tierras y dentro de dho. pueblo compuestas de toda especie de Delinquentes... y a exterminar con Lanzam^{te} dhos. agregados como opuesto a las Leyes por la relajación de las costumbres y daños que les causan..." (Presentación del Gobernador de armas sobre proceder subversivo del indio, capitán Guairiri de la reducción de abipones , 1772). Estas alianzas se entretajan en torno a la apropiación de los recursos que produce la reducción y que genera relaciones comerciales consideradas ilegíti-

mas con otros componentes de la frontera, como los viandantes y los indios de tierra adentro.

"...se mantienen con los frutos y ganados de dha. reduccion que hurtan y especialmente Juan Jph. Mansilla que con sus consejos depravados trae engañado a dho. Capitan Guairiri..." (Presentación del gobernador Guairiri, 1925).

Ese entramado de interrelaciones en torno al comercio va a consolidar espacios diversos que rompen la centralidad en el manejo del poder que pretenden imponer en las fronteras, estableciendo vías alternativas que, por estas razones, son ilegalizadas como una manera de ejercer el control en este territorio aún inestable. En este sentido, las relaciones con los de tierra adentro son vistas como una amenaza constante.

"... y en la dha. reduccion de abipones por su beleidad e inconstancia de sus yndios como ynfieles, y comunicación inevitable con los de tierra adentro que los perbierten para que no tengan la subordinacion debida al dho. Cura" (Presentación del Gobernador de armas sobre proceder subversivo del indio, capitán Guairiri de la reducción de abipones, 1772).

Esta situación repercute también en el mismo grupo abipón reducido, ya que Guairiri, según las autoridades, es despreciado por el común de los indios: "... lo preciso que se haze reformar como intruso al Capitan Guairiri de dha. reduccion de la Conqpecion por lo odioso del comun de los Yndios de ella allarse reo de lesa Magestad por la indolencia inaudita de haver salido con una Esquadra de Yndios a quitarle un reo su Parcial al Alce. de la Ermandad Dn. Franc^o. Ellacuriaga..." (Presentación del Gobernador de armas sobre proceder subversivo del indio, capitán Guairiri de la reducción de abipones, 1772).

De esta cita se desprenden las diferencias que comienzan a emerger entre los abipones de la reducción. Por un lado, el cacique con algunos aliados que establece acuerdos con el grupo de los agregados y que le permite llevar a cabo prácticas "ilícitas", contradiciendo los intereses de las autoridades y, por

otro, el resto de los indígenas que ya no responden a aquel, posiblemente producto del avance de políticas de evangelización en el que adoptaron nuevas formas de comportamiento.

Esto también se evidencia en la actitud de un grupo de abipones que se retiraron tierra adentro a partir de las diferencias con Guairiri, demostrando la inestabilidad de la permanencia en la reducción, que no solo esta condicionada por las contradicciones que surgen de la relación indio-español sino también por aquellas que se producen dentro del mismo grupo.

Agregan una cuota de complejidad a este escenario los enfrentamientos entre las reducciones, tal el caso de las denuncias por robo sufridos por La Concepción a manos de un grupo perteneciente a la de San Fernando (Corrientes), como lo informa el Gobernador de Armas de Santiago del Estero. Estos hechos responden, según Dobrizhoffer (1967), a antiguas disputas entre parcialidades y que, según su misma apreciación, son incentivadas en las actuales circunstancias por grupos de personas que viven en las zonas de frontera con quienes mantienen alianzas comerciales como el caso de los agregados anteriormente mencionados.

Identities, marginalidad y convivencia en la frontera de Sumampa

La reducción, como mecanismo de transformación del límite en frontera que implica el proceso de inclusión del otro, produjo una dinámica a partir de su actividad que escapaba a los propios límites, generando el establecimiento de nuevas poblaciones, donde la ausencia de las condiciones de vida establecidas en otros ámbitos, como los pueblos de indios o la propia reducción, permitió el afincamiento de pobladores de diversa condición étnica y social que le imprimieron una singularidad identitaria a este espacio que define la frontera.

Esta zona se fue poblando de españoles, mestizos, esclavos e indios de encomiendas que completaban el paisaje multiétnico de la región y mantenían, aparentemente, una estrecha relación con los que residían en La Concepción y los demás individuos que intermitentemente asomaban por estos lugares. Frontera de la reducción, Puesto de la Reducción, Maroma son algunos de los nombres de estos parajes que definían una nueva territorialidad a partir de las posibilidades que brindaba este medio que, por su carácter marginal y periférico, permitió la coexistencia de grupos diversos.

De este modo, encontramos residiendo a indios de encomienda que, en los padrones correspondientes a sus pueblos, figuran como ausentes. Tales son los casos de:

Josef Maguicha de cincuenta y dos años casado con Juana Abrego libre tiene por hijos a Sisilia de veinte años a Ynes de dies y ocho años ausentes todos... (Padrón del pueblo de Soconcho, 1786). A estos los vemos aparecer en el censo del Curato de Sumampa de 1794 residiendo bajo otra condición étnica, en el paraje de Maroma: Mestizos: Jose Maguicha —64— su muger Maria Juana Abrego —62— su hija Sicilia....

En este caso ya registrados como mestizos, incluso con un grupo de agregados en el seno de su familia:

... agregados: Francisco Sarate —34— Lorenza Villalva —8— y Carmelo — 2—.

Esta situación que muestra un ascenso en la condición de registro étnico, si bien es la única que encontramos al contrastar la información de ambos documentos, no descartamos la posibilidad de que existan más casos, ya que buena parte de los apellidos que se registran como indios en los padrones de 1786 figuran como pobladores mestizos en 1794 en los diferentes asentamientos de esta zona, los que nos permitiría determinar un cierto mecanismo de blanqueamiento como recurso de ascenso social, posibilitado por las condiciones de vida en esta

región. Sin embargo, también encontramos familias de indios tributarios que no cambiaron de condición.

Andrea Campos de cincuenta y tres años casada con Matheo indio del pueblo de Matara tiene por hijos a Agustín casado en la reducción por lo que se ignora su familia, Nolasco hermano del antecedente veinte años, María Campos asimismo hermana casada con Francisco García soldado... (Padrón del pueblo de Umamaq, 1786). Yndios: Matías Juarez —59— su muger Andrea Campos su hijo Nolasco... (Censo del Curato de Sumampa, 1794).

Otra particularidad que presenta el registro de pobladores de Sumampa y que suma a la diversidad del complejo étnico es la categoría de "naturales" de algunos de sus habitantes, que suponemos son de origen indígena, que no revisten la calidad de tributarios y son originarios del lugar aunque llevan tanto nombres como apellidos españoles.

Al plantear la frontera como un espacio intermedio, donde se reproduce una hibridación social a partir de la coexistencia de la diversidad, encontramos en Dionisio Figueroa, residente en la Frontera de la Reducción, y que actúa como lenguaraz en la visita de Matorras de 1770, un caso emblemático que representa el paradigma del "hombre de frontera". El hecho de residir en este espacio por largo tiempo y por su relación con los diversos grupos étnicos que actúan en él, le ha permitido adquirir, entre otras cosas, el manejo de la lengua abipona convirtiéndolo en nexo en la comunicación de estos dos mundos, entre los cuales habita ahora de una manera diferente, porque a pesar de su origen como indio tal como lo indica su registro en el censo de 1794, podemos suponer que la mención de este como "vecino" en la visita, indica una condición de residencia diferente y que se manifiesta en la convivencia dentro de estos espacios de españoles, indios, naturales y mestizos.

Es evidente que, en estos ámbitos, el carácter de la convivencia difiere de los de otros, como los pueblos de indios o

la misma reducción donde la coexistencia entre españoles e indios estaba prohibida. Estas características son las que posiblemente atrajeron a indios tributarios que se alejaron de sus pueblos, escapados en algunos casos, en otros, como conchabados o en calidad de soldados y también aquellos que en condición de libres buscaban mejores oportunidades de vida. A partir de esto se confirma la frontera como un espacio de carácter difuso, donde las múltiples identidades formadas en función de las tensiones políticas que allí se generaron, terminaron incidiendo sobre la concepción que las propias autoridades coloniales tenían sobre esta, al manifestar su constante preocupación por la inestabilidad de la región como producto de la relajación de las costumbres que no es otra cosa que la imposibilidad por las condiciones del medio, de ejercer control e imponer las mismas pautas de convivencia que regían en otros ámbitos. En este sentido se llegó incluso a plantear, a principios del siglo XIX, la necesidad de crear una villa de españoles con el nombre de Concepción con el objeto de frenar este proceso que consideraban de decadencia a partir de la convivencia con estos nuevos pobladores y "civilizar" de este modo la región.

A modo de conclusión

Es evidente que en el siglo XVIII la cuestión territorial tuvo una sustancial importancia para la Colonia española, la necesidad de proteger los territorios ocupados por un lado y la de avanzar con el intento colonizador ganando espacios que hasta ese entonces escapaban a su control, le dio al tema de las fronteras un lugar destacado en el diseño de las políticas de gobierno durante este período. De este modo las políticas del establecimiento de las diversas reducciones sirvieron como mecanis-

mo para conseguir este fin, integrando a la población indígena que se mantenía en una cierta posición de resistencia, sobre todo en el área chaqueña. Con el objeto de romper el límite establecido a partir de la construcción social española que dividió al mundo colonial en dos partes, para incorporar desde esa concepción al "otro" se fueron generando dispositivos que construyeron la frontera.

Para el caso que nos ocupa, el establecimiento de la reducción de abipones permitió el poblamiento de las diferentes zonas aledañas de la frontera de Sumampa que, por su contexto periférico, generó la aparición de diversos agentes sociales cuyas relaciones conformaron una trama que le dieron un carácter singular. La dinámica de este proceso que se origina en la reducción a partir de pactos y acuerdos que permite la convivencia entre el "mundo salvaje" y el "mundo civilizado", generó un territorio que atrajo a indios tributarios, soldados, agregados de origen diverso, comerciantes, indígenas de tierra adentro, etc., que lo constituyó como un espacio intermedio, cuyas normas de coexistencia diferentes permitieron la construcción de un ámbito de interculturalidad que se fue consolidando con el tiempo.

Bibliografía

- Acevedo, E. O. (1965). La intendencia de Salta del Tucumán en el Virreinato del Río de la Plata. Mendoza: Instituto de Historia, Universidad Nacional de Cuyo.
- Boccaro, G. (2001). Mundos nuevos en la frontera del Nuevo Mundo. *Nuevos Mundos Mundo Nuevo*. (1). <http://nuevo-mundorevues.org/documento426.html>
- Bourdieu, P. (1981). *Leçon sur la leçon*. Paris: Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (2000). *Propos sur le champ politique*. Lyon: Presses Universitaires.

- Di Lullo, O. (1949). *Reducciones y fortines*. Santiago del Estero: Imprenta de Jesús Carrascosa.
- Dobrizhoffer, M. (1967). *Historia de los Abipones* (Vols. 1–3; E. Wernicke, Trad.). Resistencia (Chaco): Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades.
- Eguía Ruiz, C. (1953). *España y sus misioneros en los países del Plata*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Figueroa, A. (1925–1928). *Revista del Archivo de Santiago del Estero* [Serie de varios volúmenes].
- Figueroa, A. (1949). Los antiguos pueblos de indios de Santiago del Estero. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Santiago del Estero*. (7), 58–69.
- Leoni Pinto, R. (1995). La frontera santiagueña con el indio del Chaco (1810–1825). *Folia Histórica del Nordeste*. (12), 99–140.
- Lucaioli, C. (2005). *Los grupos abipones hacia mediados del siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Togo, J., Bonetti, C., y Garay, L. (2006). La reducción de abipones: Un análisis de las políticas de colonización. Ponencia presentada en las *IV Jornadas Homenaje a Guillermo Magrassi: Conocimiento científico y comunidad. De la Puna al Atlántico*. Buenos Aires.

Fuentes documentales

- (1770). Auto de visita a la reducción y pueblo de Abipones ordenado por Don Gerónimo de Matorras Gobernador y Capitán General a cargo de dicha reducción [Manuscrito]. Legajo núm. 443. Archivo General de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.
- (1772). Presentación del gobernador de armas de Santiago del Estero sobre proceder subversivo del indio capitán Guairiri de la reducción de Abipones [Manuscrito]. Asuntos Generales. Archivo General de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.

(1786). Padrón de los Pueblos de Indios de Santiago del Estero [Manuscrito]. Archivo General de la Provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.

Archivo Fílmico de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días.
(1794). Censo del Curato de Sumampa [Película]. Archivo Fílmico de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días, Santiago del Estero, Argentina.

MIGRACIONES E IDENTIDAD EN LA FRONTERA SURESTE DE SANTIAGO DEL ESTERO DURANTE EL SIGLO XVIII⁶⁴

José Togo, Carlos Bonetti, Luis Garay

Introducción

El concepto de frontera ha sufrido cambios importantes desde los primeros estudios sobre el período colonial. De un espacio rígido, cerrado que dividía a dos mundos heterogéneos –el español y el indio–, se convirtió en un escenario permeable de circulación y de información que establecía lazos y donde se configuraron dinámicas sociales y procesos que permitieron la emergencia de nuevas identidades, nuevas configuraciones socioculturales.

Las investigaciones recientes se encargaron de analizar este proceso bajo categorías y conceptos como el de “mestizaje”,

64 *Indoamérica Nueva Serie Científica* Año III N° 3 (2009). Trabajo presentado en la jornada: “Inmigración, exilio e interculturalidad”. Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades. Universidad de Morón, 27 de septiembre de 2008.

"pensamiento mestizo", "middle ground", "etnogénesis" (Bocara, 2001) y propusieron una nueva visión sobre el contacto y las realidades amerindias que se desplegaban en las fronteras durante la etapa colonial. Asimismo y ligado a esto, es importante considerar la noción de territorialidad que sufrió también modificaciones y que, al momento de la Conquista y colonización, sirvió para establecer una correspondencia entre grupos étnicos y el espacio habitado.

En este sentido, los colonizadores imprimieron su propia visión y división del territorio que respondía a sus propios intereses y que le sirvieron para clasificar al "otro" que se mantenía en los márgenes del nuevo estado colonial, lo que significó una construcción social con el fin de establecer diferencias en una primera instancia a través de la creación de límites y de la producción de categorías intervinientes en la creación del mundo social (Bourdieu, 2000).

Para el caso que nos ocupa, Santiago del Estero, el proceso de colonización generó una dinámica poblacional de gran magnitud. El período que comprende desde su fundación hasta finales del siglo XVI se caracterizó por la inestabilidad política, producto de la disputa de los intereses que representaban a los diversos sectores que componían la empresa de la Conquista, en su intento por organizar y consolidar el espacio dominado. Esta situación provocó, en un primer momento, una gran dispersión en la población indígena, algunos huyeron hacia la espesura del bosque y al desierto, que posteriormente se conocerá como el Gran Chaco. Otros fueron trasladados hacia las nuevas zonas conquistadas, mientras que un significativo número fue vendido como mano de obra esclava en las minas del Alto Perú. Hecho que determinó un movimiento migratorio de envergadura, ya que algunas fuentes nos informan que aproximadamente 15 000 de estos indígenas se encontraban asentados en zonas aledañas al Potosí.

Forzadas en muchos casos, las migraciones repercutieron en las necesidades de consolidación del territorio conquistado en la región y, para frenar este proceso, se sistematizaron las relaciones con el mundo indígena a fin de regularizar su vinculación implementando en el siglo XVII políticas que articulaban los intereses de los sectores en disputa y que se cristalizaron en la creación de los denominados “pueblos de indios” (Togo y Garay, 2008), donde se estableció una base territorial alrededor de la cual se asentarían las familias aborígenes integrándose, una vez reducidas, al nuevo estado colonial.

Estos pueblos, radicados en la mesopotamia santiagueña, entre los ríos Dulce y el Salado, perdurarán hasta bien entrado el siglo XIX y sus habitantes mantuvieron relaciones de intercambio con otros actores sociales de diversos orígenes y territorios a partir de los movimientos migratorios emprendidos.

Si bien la historiografía tradicional se encargó de consagrar una visión congelada de estas poblaciones, la documentación y las nuevas perspectivas de análisis dan cuenta de una dinámica que transcurre entre las imposiciones políticas, económicas y sociales, y las estrategias de resistencia y de subsistencia de estas comunidades que se resuelven en procesos creativos de adaptación y resignificación.

Ya entrado el siglo XVIII, donde se centra nuestra investigación, las políticas borbónicas y la creación del Virreinato del Río de la Plata conducirán un conjunto de cambios que generaron alteraciones en el mundo colonial a partir de la implementación de una serie de estrategias. Estas tuvieron como resultado el reordenamiento territorial que buscaba expandir las zonas de dominación, generando importantes movilidades.

En este sentido, el objetivo de nuestro trabajo es abordar la problemática de la frontera sureste de Santiago del Estero durante el siglo XVIII, con el fin de analizar las migraciones y las interrelaciones entre diversos actores sociales que terminaron por imprimirle un carácter distintivo a esta región.

Sumampa: entre el límite y la frontera

En el límite sur de Santiago del Estero, quizás el centro poblacional de mayor importancia lo constituía Sumampa, localidad cuyo nombre aparece tempranamente en la historia a partir de los relevamientos realizados por el oidor Matienzo a fines del siglo XVI. El punto más extremo del recorrido del llamado Camino Real ocupaba un lugar estratégico de pasaje entre los territorios de Córdoba y Santa Fe, ubicado en la conjunción de los ríos Dulce y Salado. Esta ubicación le otorgaba a la región características de fertilidad propicias como para que se constituyera en el centro de atracción de hacendados españoles y portugueses. Ya que para finales del siglo XVII, las fuentes nos hablan que, en torno a la Capilla de Nuestra Señora de la Consolación, se encontraban asentadas cerca de cincuenta estancias de españoles (Presas, 1974).

Este territorio fue considerado, desde sus inicios, un lugar de asentamiento de españoles, quizás por encontrarse en los márgenes de lo que fue el centro de la colonización durante los siglos XVI y XVII. En nuestra provincia fue la llamada "Mesopotamia Santiagueña", se encuentra ubicada en la parte central, donde se desarrollaron los pueblos de indios. Este espacio, constituido posteriormente en Curato, será escenario de constantes incursiones indígenas provenientes de la zona chaqueña, tal como lo atestigua un documento de 1694, donde se convoca a los habitantes de la Sierra de Sumampa a salir a la "maloca para castigo del mocoví" (Granon, 1925).

Durante esta etapa Sumampa funcionó como límite entre la "civilización" y lo que desde esta perspectiva se consideraba como la extranjería, constituida en su mayoría por las poblaciones aborígenes renuentes a la colonización y que amenazaban militarmente la estabilidad de la región. Esta situación definía un "adentro" y un "afuera", espacios donde se construían las diferencias a partir de una visión-división del territorio desde la hegemonía española.

Este límite, producto de las políticas de colonización, debe ser entendido como una construcción social ante la necesidad, en un primer momento, de establecer nuevas regionalizaciones y espacios que le posibilitaran al colonizador crear una clasificación que responda a sus intereses. Es así como estas zonas limítrofes sirvieron, en un principio, para construir la alteridad a partir de un juego dialéctico, definiendo la identidad del espacio ya conquistado.

Para la segunda parte del siglo XVIII, donde se concentra nuestro análisis, el Curato de Sumampa estuvo compuesto por una población heterogénea que coexistió con los descendientes de aquellos hacendados del siglo XVII junto con otros grupos socio-étnicos, y donde el establecimiento de la reducción jesuítica de los indios denominados abipones cumplió una papel significativo en la movilidad poblacional y en la construcción de identidades a partir de las interrelaciones generadas en este territorio fronterizo.

Población de Sumampa: características y variaciones

Según atestiguan ciertas fuentes y como lo veníamos sosteniendo antes, hacia fines del siglo XVII, Sumampa se consolida como un lugar de privilegio y un territorio que alberga a estancieros que figuran como españoles, aunque en su composición se advierte que algunos de ellos, y quizás los principales, son de origen portugués migrados desde Córdoba, tal el caso de Antonio Farias de Sáa, dando origen a una genealogía importante del lugar. En efecto, una declaración del cura, licenciado Diego de Corvalán y Trejo para el año de 1692 consigna:

Que a tiempo de cinco años es cura propietario de dicho partido, que tiene la longitud de treinta leguas... y en toda esta distancia y su beneficio no hay pueblos de indios algunos; y que dicho Curato

sólo se compone del Santuario de Nuestra Señora de Consolación y cincuenta estancia de españoles que hay en el distrito (Larrouy, 1923).

De esta cita se desprende que se trataba de un territorio ocupado exclusivamente por españoles, lo que no significaría omitir la presencia de indígenas, esclavos y otras castas que se encargaban del cuidado y mantenimiento de dichas estancias.

En efecto, para el siglo XVIII encontramos un universo poblacional mucho más heterogéneo y complejo del que nos describe el cura.

Sumampa	Casados	Viudos	Viudas	Solteros adultos	Solteras adultas
Mulatos, zambos y negros libres	494	13	55	308	409
Indios	32	1	8	16	45
Españoles	22	2	4	17	16
Esclavos	6			7	11

Tabla 3. Población de castas libres, indios, esclavos y españoles del Curato de Sumampa (1776). **Fuente:** Larrouy, 1923

Españoles	Indios	Negros, zambos y mulatos libres	Esclavos
72	141	1.897	34
3 %	7 %	88 %	2 %

Tabla 4. Población de castas libres, indios, esclavos y españoles del Curato de Sumampa según el Censo Borbónico de 1778. **Fuente:** Censo Borbónico de 1778.

Espa- ñoles	Natu- rales	In- dios	Mes- tizos	Mula- tos	Escla- vos	Par- dos	S/ Ident.
1819	237	211	184	15	43	8	440

Tabla 5. Población del Curato de Sumampa en 1794. **Fuente:** Censo del Curato de Sumampa de 1794.

Al contrastar la información que arrojan las diferentes tablas en un lapso de 18 años, podemos observar que entre 1776 y 1778 las categorías censales no varían, mientras la cantidad poblacional se mantiene estable, salvo en aquellas castas de negros, mulatos y zambos libres que sufrieron una variación significativa, pasando de 1279 pobladores a 1897. Es necesario advertir que en 1776 se tomaron solo a los adultos y que para el caso del Censo Borbónico de 1778, al no quedar explícita esta situación, se planteó la duda de que esta variación obedezca a la incorporación de niños o bien responda a un flujo migratorio.

Sin embargo, para el año 1794, advertimos cambios profundos en la composición poblacional. Este Censo elaborado por la misma parroquia de Sumampa muestra, en primer lugar, categorías étnicas más diversificadas que las tomadas por los censos anteriores, donde se registraron a naturales, pardos, mulatos, mestizos y otros que figuran sin condición alguna. Lo que se explica por los criterios considerados para llevar a cabo los relevamientos, mientras el Censo Borbónico tenía categorías más amplias y estándar para definir a la población de los distintos territorios, el Censo de Sumampa tomaba las categorías existentes y propias de la región.

Lo más notorio representa la abrumadora presencia de pobladores españoles y la disminución de aquellas castas libres en contraposición con los datos de los anteriores registros. Mientras que en 1778 se registran 72 españoles y 1897 negros, mulatos y zambos libres; para 1794 los primeros representan 1861 mientras que la suma de las castas libres: naturales, par-

dos, mulatos y mestizos representan solo 444, más aún si se considera a la población que figura sin condición dentro de esta categoría, el número de habitantes llega a 884.

Esta situación nos lleva a plantearnos ciertos interrogantes: ¿A que se debe esta variación tan significativa en la población española y en las castas libres solo en el transcurso de 16 años?, ¿los censistas de 1778 omitieron parte de la población española o realmente no existían más que 72 pobladores?, ¿en el transcurso de esos años se produjo una migración de españoles hacia Sumampa?, ¿qué condujo a Sumampa a convertirse de un territorio exclusivamente español en el siglo XVII a un mundo heterogéneo en el siglo XVIII?

Contestar con precisión a estos interrogantes, si bien es dificultoso –por falta de documentación–, algunas fuentes e indicios nos llevan a aproximarnos a una situación compleja que involucra a diversos actores sociales en la que se vinculan migraciones, cambios en la condición de registro censal y procesos sociales que definen las condiciones de este territorio de frontera.

Reducción, frontera y migración

Otro de los elementos que contribuyó a dinamizar la complejidad de esta situación es el establecimiento de la reducción jesuítica de los indios abipones, que se asentó en el Curato de Sumampa en la confluencia de los ríos Dulce y Salado para el año de 1752 (Togo *et al.*, 2008). Este espacio de evangelización que nace a partir de las políticas emprendidas para colonizar el territorio chaqueño y reducir, de este modo, a los belicosos abipones, produjo en Sumampa, por una parte, el asentamiento de una parcialidad importante de estos indios “enemigos” que, merced a las alianzas establecidas, pasaron a vivir de este

lado de la frontera y, por otra, un efecto de atracción para nuevos pobladores que migraron bajo distintas circunstancias.

Revisando los padrones de los pueblos de indios de 1786 observamos que, en el pueblo de Soconcho, por lo menos seis familias consignadas como indios tributarios se encuentran ausentes del pueblo residiendo en la reducción, situación que se manifestó con frecuencia en otros pueblos.

Este tipo de movimiento poblacional implicaba el desplazamiento de las poblaciones indias hacia la reducción y los parajes de Sumampa, que iba a estar determinada en parte por los conchabos que realizaban los españoles bajo la figura del "indio peón", o bien para desempeñarse como soldados, prestando servicios en esta. Tal el ejemplo de: "Maria Mori casada con un soldado viven en la Reduccion años hace, por lo que ignoran si tienen hijos".⁶⁵ Por un lado o por otro, siempre tratando de mejorar sus condiciones de vida.

Estas migraciones emprendidas no solo por indígenas, sino también por otras castas, iban a formar un núcleo de agregados tanto en la reducción como en las demás localidades de importancia de este Curato, facilitado por el hecho de que parte de estas tierras, al haber sido donadas a la virgen de Sumampa por el hacendado Antonio Farias de Saa⁶⁶, escapaban al régimen tradicional de propiedad real y no se necesitaban mercedes especiales para ocuparlas.

En el Censo de 1794, advertimos la presencia numerosa de estos agregados, en su mayoría sin identificar su condición étnica, ya que de un total de 223 de estos, 172 no poseen una especificación de su origen. Esto nos revela la dificultad para caracterizar a esta masa poblacional que obtenía de la migra-

65 Archivo Histórico de Santiago del Estero. *Padrón de indios del pueblo de Soconcho*. 1786. Legajo N° 10. Exp. N° 79.

66 Archivo Histórico de Santiago del Estero. *Padrón de indios del pueblo de Soconcho*. 1786. Legajo N° 10. Exp. N° 79.

ción estrategias de resistencia a fin de escapar a la condición de sometimiento de un estricto régimen tributario, en el caso de los indios que vivían en los pueblos, como así también al rígido sistema de castas establecido por el español.

La reducción, como mecanismo de transformación del límite en frontera, implicó el proceso de inclusión del otro, generando una dinámica a partir de su actividad que escapaba a los propios límites, lo que a su vez provocó el establecimiento de nuevas poblaciones donde la ausencia de las condiciones de vida establecidas en otros ámbitos, como los pueblos de indios o la propia reducción, produjo el afincamiento de pobladores de diversa condición étnica y social que le imprimieron una singularidad identitaria a este espacio que define la frontera.

Migración y mestizaje: identidades en la frontera

Es evidente que, en el siglo XVIII, la cuestión territorial tuvo sustancial importancia para la Colonia española y las nuevas políticas borbónicas. La necesidad de proteger los territorios ocupados, por un lado, y la de avanzar en la colonización de nuevos espacios que hasta ese entonces escapaban a su control, por el otro, le otorgó a la cuestión de las fronteras un lugar destacado en el diseño de las políticas de gobierno durante ese período.

En este sentido, el debilitamiento de las viejas estructuras coloniales se evidencia en el desmembramiento de los viejos pueblos de indios. Todo lo cual provocó el fortalecimiento de las estancias como sistema productivo y de propiedad de la tierra, atrayendo a una importante población –tanto de los referidos pueblos como de otros territorios– que sirvió de mano de obra. Por otra parte, dentro de la misma política, el establecimiento de la reducción ha actuado como fortín para la defensa de la frontera sur de nuestra provincia, conteniendo

do los continuos avances de los malones sobre el territorio de Sumampa.

La confluencia de estos factores posibilitó las migraciones a este espacio que, por su carácter marginal y alejado de la centralidad colonial, permitió establecer nexos entre grupos heterogéneos y encontrar resquicios para escapar de las medidas implementadas desde el poder, y construir así estrategias y otras formas de relaciones, definiendo, de este modo, un complejo de interculturalidad a partir de los contactos interétnicos.

Estas mismas condiciones facilitaron la apertura de nuevos espacios a partir de la movilidad social que generaron mecanismos de blanqueamiento, observados en el cambio del registro étnico, por ejemplo los casos de indios que se encuentran ausentes de sus pueblos y residiendo en Sumampa bajo la condición de mestizos.

Este cambio de identidad comprendía también a la población española, ya que observamos, en el Censo de Sumampa, casos registrados como españoles y que originalmente estaban registrados como mestizos en su lugar de origen:

Españoles– Juan Sotelo –48– su muger Maria Ynes Montenegro –44–. Hijos: Ana Lorenza –16– Calletano –14– Juan –12– Maria Pilar –8–. Jose Ygnacio Arias –26– su muger Maria Carmela Montenegro –24–. Hijos: Maria Vitoria –6– Maria Gregoria –4 meses– Jose Gregorio Ybarra huerfano –6.⁶⁷

Vicente Peralta con Lorenza Sotelo hija de Juan Sotelo y de Ynes Montenegro. Mestizos.⁶⁸

Además de lo consignado, se debería señalar que gran parte de la población carece de registro de su condición étnica, lo

67 Archivo filmico de la Iglesia de los Santos de los últimos días. Censo del Curato de Sumampa, 1794.

68 Archivo del Obispado de Santiago del Estero. *Libro de Matrimonios de indios, negros y mulatos del Curato de Soconcho*.

que nos lleva a considerar el problema para categorizar a las familias que residían en la frontera y a plantear la duda sobre el verdadero origen étnico de una cantidad importante, que se encontraba registrado como español.

Para concluir podemos señalar que ciertos factores, como las posibilidades que brindaba este territorio para la producción, el establecimiento de estancias y el asentamiento de la reducción sirvieron como focos de atracción a poblaciones que encontraron, en las migraciones, estrategias que utilizaron para escapar del control del poder central y cambiar su condición en un contexto de frontera.

Es allí donde las identidades se confunden y se vislumbra un escenario difuso, producto del mestizaje y de las interacciones en un espacio intermedio, donde se reproduce una hibridación social a partir de la coexistencia en la diversidad.

Bibliografía

- Boccaro, G. (2001). Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. *Nuevos Mundos-Mundo Nuevo*. (1). <https://journals.openedition.org/nuevomundo/426>
- Bourdieu, P. (1982). *Leçon sur la leçon*. Paris: Éditions de Minuit.
- Garay, L. y Togo, J. (2008). Análisis documental de los padrones de los pueblos de indios de Santiago del Estero 1720–1721. *Indoamérica*. (2), 55–74.
- Presas, J. (1974). *Nuestra Señora en Luján y Sumampa: Estudio crítico-histórico 1630–1730*. Buenos Aires: Ediciones Autores Asociados Morón.
- Togo, J.; Bonetti, C. y Garay, L. (s.f.). La reducción de Abipones: Un análisis de las políticas de colonización. *Indoamérica*. (2), 93–114.

Fuentes primarias

- (1786). Archivo Histórico de Santiago del Estero. *Padrón de indios del pueblo de Soconcho* (Legajo N° 10, Exp. N° 79).
- (s.f.). Archivo del Obispado de Santiago del Estero. *Libro de matrimonios de indios, negros y mulatos del Curato de Soconcho*.
- (1794). Archivo Filmico de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. *Censo del Curato de Sumampa*. [Microfilm].
- (1778). Censo Borbónico del Virreinato del Río de la Plata.
- (1776). Curato de Sumampa.
- (1794). Censo del Curato de Sumampa.
- (1786). Padrones de los pueblos de indios.

Fuentes documentales secundarias

- Grenón, P. (1925). El curato de Sumampa. *Revista del Archivo de la Provincia de Santiago del Estero*. 3(5), 22.
- Larrouy, P. (1923). *Documentos del Archivo de Indias para la historia del Tucumán*. Buenos Aires: Rosso.
- Ledesma, R. (1957). *Sumampa: Relación histórica-arqueológica*. Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Lingüística, Arqueología y Folklore.

DE SALAMANCA Y SALAMANQUEROS: ENTREVISTAS Y RELATOS EN SANTIAGO DEL ESTERO Y EL NOROESTE⁶⁹

Presentación

Este número de *Indoamérica* presenta una novedad con respecto a las anteriores ediciones, puesto que centra toda su atención en una temática particular: La Salamanca.

Abordamos esta creencia, ampliamente extendida en el Noroeste argentino, a través de los relatos de quienes de una u otra manera tuvieron experiencias ligadas a esta práctica, con el objetivo de rescatar las voces y las subjetividades que se van sucediendo a lo largo de las narraciones que recorren parte del extenso territorio santiagueño. Específicamente, en localidades de los departamentos Atamisqui, Silípica y Capital en la zona del río Dulce, y de otros departamentos en la región del Salado, como Figueroa y Moreno.

Las entrevistas de Santiago del Estero, aquí compiladas, constituyen un corpus más extenso que abarca a las provincias de Tucumán y Catamarca, con las que se conformó las *Publicaciones del Seminario de Investigaciones sobre Antropología Psiquiátrica "Lo Extraño de la Cultura de la Salamanca del Noroeste Argentino"*, dirigida y compilada en 1995 por el desparecido Dr. Fernando Pagés Larraya, quien además era director del proyecto "Epidemiología de las alucinaciones colectivas del tipo tradicional" del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).

Estas investigaciones fueron realizadas durante el transcurso de 1993 por un equipo que, bajo la dirección del doctor Domingo A. Bravo, integrado por el Dr. José Togo (Laboratorio de Antropología de la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud de la UNSE) y Luis G. Garay (Instituto de Lingüística, Arqueología y Folklore de la UNT).

Completan el corpus fragmentos de otras entrevistas realizadas en las localidades de Manogasta, Tuama e Higuerillas del departamento Silípica y se desprenden de un trabajo de campo elaborado durante 2010, en el marco de un proyecto de tesis doctoral de Carlos Bonetti, denominado: "Representaciones y memoria: Las significaciones de lo indio en la localidad santiagueña de Manogasta".

Es necesario advertir que, en la mayor parte de los casos, está explicitada la identidad de los informantes con el correspondiente consentimiento. En cambio, aquellos entrevistados recientes preservan el anonimato.

En primer término, esta presentación consta en su estructura de una breve introducción que solo pretende abrir posibles rumbos de indagación, acentuando aquellos aspectos que, a nuestro criterio, marcan diferencias que pueden llegar a ser sustanciales entre los relatos, según las zonas donde fueran registrados, como así también las enormes coincidencias que convierten a la Salamanca en una presencia de honda raigambre en el imaginario popular santiagueño.

En segundo término, presentamos un resumen de los relatos de la Salamanca, compilados por el Dr. Fernando Pagés Larraya en las provincias de Tucumán y Catamarca. Estas dan cuenta de su expansión en algunos de los pueblos de estas provincias y permiten ubicar, en el contexto de parte del NOA, la versión de la Salamanca de Santiago del Estero.

Por último y como corpus central de este número de *Indoamérica*, como ya lo expresáramos, presentamos el conjunto de entrevistas correspondientes a Santiago del Estero.

Nos queda agradecer a todos aquellos que hicieron posible esta publicación y participaron activamente en el desarrollo de la investigación.

Mandingas, brujas y estudiantes

Luis Garay, Carlos Bonetti

Como es sabido, los relatos sobre la existencia de salamancas provienen desde el período colonial. Son conocidos los procesos judiciales iniciados contra hechiceras (en mayor parte eran mujeres) que se formaban en la brujería, provocando daños e incluso la muerte a aquellos que, por distintas circunstancias, sufrían los conjuros. La salamanca, como producto mestizo de prácticas prehispánicas asociadas a los ritos de recolección de la algarroba y el Sabbat europeo (Farberman, 2005), era el lugar o, mejor dicho, el “no-lugar” donde se aprendían artes que implicaban no solo el embrujo, sino también curaciones. Sus practicantes eran indias e indios, pero también aquella población proveniente de las castas.

Nos referimos al “no-lugar” porque no se la ubica físicamente en un sitio específico, siendo el monte y las cercanías de los ríos las zonas donde suelen existir, solo los practicantes

conocen ese espacio subterráneo donde se pacta con el demonio para adquirir habilidades en diversos campos.

Es así como la idea del poder y de la resistencia son dos aspectos que encierra la salamanca. Demonizada por los españoles, se presentaba como un mecanismo de obtención de poder para aquella población subalterna que, difícilmente, podría obtenerlo de otra manera en una sociedad fuertemente estratificada; y de resistencia a la imposición hegemónica del catolicismo.

En el transcurso del proceso histórico fue sufriendo resignificaciones a partir de la introducción de otros elementos, que cobran sentido en el universo cultural y simbólico de los nativos. No solo "hacer el mal" o extirparlo, sino también adquirir destrezas o capacidades en distintas artes: baile, música, seducción, fuerza, riqueza constituyen otros aspectos que adquieren los "salamanqueros" o "estudiantes" a cambio de un "contrato" que, en primer lugar, exige a los aspirantes abjurar de su condición de "cristianos" y luego la contraprestación que puede llegar desde simples ofrendas a la entrega de su alma.

Es importante destacar que la figura central que aparece explícita o implícitamente en todas las narraciones es el diablo, súpaya o mandinga (diablo negro), en cuyas apariciones va variando de formas según los relatos, así como también el carácter de las relaciones que establece con los aspirantes. Esto se demuestra a través de las diferencias de los relatos tomados en las distintas regiones, ya que mientras en los relevados en la zona del departamento Figueroa, Moreno y Silípica esta relación conserva un carácter de tabú que los define tiñéndolos de secreto, de temor y poniendo el acento en la malignidad de lo prohibido. En tanto en la zona de Atamisqui, el salamanquero o estudiante tiene un perfil más público frente al cual el secreto pierde terreno en la libre enunciación de muchos folcloristas famosos, oriundos de la zona, que no tenían problemas en declarar acerca del origen de la adquisición de sus habilidades, como si esto les diera más prestigio.

Se establece de esta forma una diferencia entre el carácter

maligno y la malicia que en estos relatos se evidencian, que le atribuye un perfil más leve a esta relación expresada en los tiempos del contrato, y las contraprestaciones que este exige, como así también en la visibilidad de los actores que suelen hacer alarde de su condición, donde se revela más la picardía de la burla del santiagueño, que el tono severo de la malignidad de lo prohibido.

La salamanca genera escenarios que se trasladan, inmatriciales, atemporales, que desafían una idea de tiempo y de espacio creando los propios en lo inconmensurable, en lo profundo del río y en lo agreste del monte, donde todavía se refugia lo que resiste. El socavón, la cueva son las puertas que comunican con las dimensiones a las que acceden solo aquellos que tienen el coraje de rebelarse contra lo impuesto para transar con el diablo a cambio de su propia vida, adquiriendo poderes que lo distinguen y lo sacan de la medianía por la que transita la anónima vida del campesino, el salamanquero.

Es el Yachajnioj, el estudiante de la otra "escuela", donde el coraje es el pasaje para adquirir poder, sabiduría y riqueza para aquellos que, por otros medios, nunca lo obtendrían, donde los sapos son porteros, las víboras, las arañas y las ampalaguas son intermediarias y hasta poderdantes de mandinga. El otro saber, lo que no se enseña en las escuelas oficiales, el saber popular, que se aprende atraído por la seducción de los sentidos, la danza, la música. Es otra la pedagogía, donde la magia desafía a la razón en libros sin letras que se leen en la oscuridad.

Creemos importante destacar la distinción de sexos que, implícitamente, surge de los relatos, en la adjudicación de los roles, ya que solo el hombre es mencionado como "estudiante", lo que no significa que la mujer esté ausente en esta construcción, sino que según esta, la caracterización como "bruja" es innata de la condición femenina. Esta concepción puede enlazarse con la creencia medieval del origen maligno del conocimiento femenino que, alentada por la iglesia católica en

su esfuerzo por desterrar a la mujer del proceso de generación y transmisión del conocimiento, la condenó como aliada natural del diablo. O quizás tenga sus raíces en el rol central de la mujer en las tradiciones prehispánicas como transmisora y depositaria del conocimiento.

¿La desnudez obligatoria para el ingreso a la salamanca es la liberación de los tabúes, o despojo como símbolo de entrega? Porque allí se ingresa despojándose de todo, no solo de la ropa, de su adhesión a Cristo y a la Virgen, sino hasta de su condición sexual, ya que el hombre debe necesariamente sentarse desnudo sobre la cola de una ampalagua que le hace de asiento en una velada alusión a la sodomía.

¿Es el ingreso al “mal” renunciando al “bien” o es la vuelta a la naturaleza, a lo primigenio donde rige otro orden y las deidades son otras? Supay, mandinga o el diablo, ¿es el demonio de la religión cristiana encarnación absoluta del mal?, ¿o son las viejas deidades prehispánicas que fueron posteriormente condenadas y demonizadas? El secreto que clandestiniza la práctica ritual, remarcando su carácter trasgresor y el castigo de su violación, la locura, plantea una serie de interrogantes en torno del juego entre reglas establecidas.

¿Cuáles son los parámetros con que se clasifica la locura en los relatos? ¿Hasta qué punto la organización interna – donde el poder está concentrado en el mandinga y por bajo de él se expresa una aparente igualdad en su aquelarre (hombres, mujeres y animales)– se puede asociar a formas de organización social históricas que remiten a la centralización de un poder caudillesco? ¿El sistema de premios (recibirse de salamanquero) y de castigo (locura) está vinculado a esta relación establecida?

Otro aspecto fundamental de este espacio mítico que atraviesa casi todos los relatos es la metamorfosis, ese artilugio de la magia que establece el poder de la transformación del hombre en animal y viceversa, y contribuye a construir otro orden

en la naturaleza, un orden diferente y paralelo al establecido en el que la jerarquía de la humano está por encima de lo animal y lo vegetal. ¿Es posible que la Salamanca sea esa dimensión del imaginario popular donde circula, cobra vida y resisten en un espacio y un tiempo paralelo, otras formas de saber, de sentir y de "poder" envueltos en la sensualidad y la seducción de la música y de la danza?

Parte I

Relatos de la Salamanca en el Noroeste: Provincia de Tucumán

Juan Antonio Gigio, 63 años, residente en El Molino (Chicligasta, Tucumán), enero 1993.

—Yo he trabajado en todo, tanto en el monte (caña, madera), agricultor etc., un día ensillando mi mula para salir, me dirigía a la finca de Cornet y regresé de este lugar ya de noche y me fui a la finca de Mario y, en ese instante, fue que escuché música, era cerca del Dique Viejo y me fui al baile de Iltico y la mula empezó a apurarse, a parar sus orejas, y ya la música se escuchaba cada vez más cerca, pensé que venía del galpón, pero al estar cerca de ahí solo encontré un tala algo coposo a la derecha del río Gastona.

En este momento el Dique queda para el otro lado. Cuando anda[ba] por el monte, no sabía donde estaba el baile y me fui acercando hasta que llegué al lugar y empecé a observar si encontraba algún conocido, pero no había nadie que pudiera conocer yo. Me afirmé en un churqui y fui atar a la mula en un palo, estaba tomando unos vinitos mientras miraba el baile y me quedé un buen rato hasta quedar dormido y, al despertar, ya no había nadie en el baile, busqué a la mula para regresar, ya era de noche al despertarme. Al otro día volví al lugar y no había rastro de nada, solo había quedado la marca donde yo me había quedado sentado y dormido.

La salamanca no es tan vieja, existe desde los años 1910 o 1915, hoy por hoy ya no se escucha música, lo que sí se ve [es] que sale una luz que va por el costado de la barranca. Hoy ese lugar se encuentra desmontado, antes era una montaña grande.

Gringo Hernández (ya fallecido) comentaba que, cuando iba a pescar en el Dique nuevo, escuchaba carcajadas de mujeres que venían a caballo, se decía que había encantos en ese lugar, en la barranca arriba hay un pozo que ya no está, actualmente está tapado de palos, tierra, se decía que la gente iba a ese lugar y dejaba su ropa y se tiraban al agua. "Cuando terminaba la función del encanto, salían se vestían y se iban". Solía ser un grupo de mujeres que estaban desnudas, conversaban mientras iban a caballo pero nunca se supo qué se decía.

Miguel Ángel Córdoba cuenta que un hombre que trabajaba en la papa, que se había asustado en el río, que había sentido golpes de tarro y que fue hace poco, y que el encanto sigue en la zona.

La Mesada, cerca del Zanjón, al norte de Las Ensenadas de Villa Aconquija

Alberto Ríos, 40 años, octubre 1992.

—Salieron en busca del caballo y en ese momento empezaron a escuchar música cerca del zanjón, hacia arriba, y nosotros comenzamos a correr y cada vez la música se sentía más cerca de nosotros y ya teníamos miedo porque no sabíamos que estaba pasando, sí o sí teníamos que ir en busca del caballo, ya que con este vamos a la escuela. Era música de la salamanca, era el arroyo, la quebrada de Monroy antes era de José María Perea, esta música ya se la escucha[ba] cuando éramos pequeños, que se decía que venía de la Salamanca.

DIQUE EL MOLINO (CHICLIGASTA)**Teodora del Carmen Batallan de Guancho, 87 años**

—Dice que hay una salamanca en la barranca colorada, Las Puntitas, tiene un hijo de 59 años llamado Gabriel Narciso Guancho, agricultor, alfabeto.

Cuenta que el compadre Dalmacio iba por la siesta al Dique El Molino, hoy ya destrozado por las crecientes del río Gasto-na, y comentaba que se sentía mucha música por este lugar, en ese tiempo había mucho monte, después esta leyenda de la Salamanca fue perdiéndose y nadie decía ya nada sobre esto. Comenta que Juan Uñates, en noviembre de 1992, este fue un muchacho muy humilde pero trabajador, en los Pirhuas vivía la madre de él, hoy ese lugar es la estancia de los Cornet.

Un día Juan se fue a trabajar a Huasco como hachador de madera, un día venía de cobrar con el socio y de pronto se pusieron a tomar unos vinos hasta que vino un agente y les dijo que se retiren del lugar y ahí empezó a tener problemas Juan. Se dice que ahí se había armado un gran lío, que este muchacho empezó a correr antes que lo atrape la policía, el trabajó con mi marido Manuel Guancho, hacía madera en el bosque ya que era hachador. En ese momento vivía don Reyes Óleo, este lo denunció ante la policía y lo fueron a buscar, pero se internó hacia arriba del bosque, la policía comenzó a buscarlo, ya estaba escondido por la estancia de Cornet que está repleta de cañas y cuando Uñates quiso saltar el alambre para meterse por la caña de pronto le dispararon por atrás, todo esto habrá sido por el año 1928, aproximadamente.

Un día vino a mi casa para ver si encontraba algo con qué defenderse de los uniformados, pero no halló nada, entonces yo en ese momento estaba enferma que le dije que se vaya que no quería que me comprometa y él se fue, la policía estaba por detrás de él cuando mi perra mordió a un sargento que esto dio tiempo para que Juan pueda escaparse. Hasta que murió Juan,

fue muerto por la policía, hoy se dice que este hombre es un alma milagrosa ya que uno le deja algo cerca del bosque y él viene, lo busca y se lo lleva todo lo que uno deje en este lugar.

QUEBRADA DE LOS CORDONES (DPTO. TAFÍ)

Osvaldo Merlín

—Osvaldo viajaba con un amigo de Buenos Aires a Catamarca para comprar materiales para la construcción de su casa, que le estaba haciendo Osvaldo a su amigo Eduardo en Tafí. A la vuelta de su viaje, a la altura de los Cordones ruta 307, por este lugar dicen que hay una Salamanca y el intendente anterior de los Cordones siempre venía a este lugar, lo cual tocaba solo la guitarra solo por la noche. El intendente contaba que lo imbuía a él un espíritu especial. A Osvaldo esta historia lo había marcado, tenía curiosidad por lo que le habían comentado. Entonces le dije a mi amigo que paremos un momento aquí que quería ver algo, le dijo a Eduardo que acá había una Salamanca, por supuesto que el amigo no creyó nada de esto. Se detiene un rato, ya era tarde, y no se escuchaba ningún ruido, era todo silencio, comenzaron a filmar y grabar el lugar, el amigo insistía que no creía en esto hasta que, en un momento, empezó a correr un viento y ellos comenzaron a intranquilizarse, por lo tanto, se retiraron del lugar pero ya con todo filmado y grabado.

BARRANCA COLORADA, EN ALPACHIRI (CHICLIGASTA)

Alfredo Lucas Gervan, 71 años, octubre 1992.

Alfredo trabajó siempre de jornalero y ahora ya no es el trabajo como antes, a veces conviene, otras veces no, pero igual hay que hacer algún tipo de trabajo.

—En el interior del monte uno siempre escucha cosas, por ejemplo, un grito en la noche, pero nunca hay que responder a

este grito porque si uno responde vuelven y gritan por encima de uno, es un espíritu que anda penando. En los años 53 o 54, estaba trabajando en el arroyo Las Chapas, en Santa Ana, por la noche escuché un grito pero no contesté, estaba solo yo, me acompañaban dos perros, estos empezaron a ladrar y se enojaban, pero yo a esto no le di importancia. Al otro día me levanté y como de costumbre fui a darles de comer a los perros, pero ya no estaban, me habían abandonado y me quedé solo. Me fui a trabajar como siempre y escuché ruidos que se alejaban y se acercaban, pero no sabía qué era, y yo empecé a tener miedo, me quedé dormido en un momento, pero entre tanto escuchaba los ruidos, al amanecer fui a buscar a mis compañeros, yo ya no quería estar solo.

Ese mismo día volví al monte y había un viejito llamado Nieceo Bazan, en una noche, el mismo me dice si había visto la Luz, le respondí que no, comentó él que sale junto al cachemolle de la raíz, sale para arriba es la Luz colorada.

Octavio

Comentaba que en este lugar se escucha música como zamba, chacarera, gato, lo que uno quiera, pero no todos los días es así.

—Cuando era más pequeño de edad, en la Estación del Membrillo sobre el río Gastona, nunca entré ahí, pero sí Marcelino Carrera que había encontrado ese lugar en forma de casa con tierra y una entrada para abajo, como una escalera, nunca se animó a entrar pero sí caminaba por arriba de la loma ida y vuelta, le tenía miedo entrar, le decían la Salamanca, yo era pequeño pero escuchaba todo lo que los grandes decían y que todas las noches, solo por las noches, se escuchaban ruidos, en el año 36, aproximadamente, esta cueva desapareció sola, es desmonte y una quinta de limones.

INGENIO LA CORONA (CONCEPCIÓN)

Julio César Rodríguez, 44 años, reside en el barrio San Martín de Concepción

—En el año 1886, cuatro años después que se funda el Ingenio La Corona, un señor vino de La Rioja cuando era pequeño y que resultó ser pariente mío, se llamaba Bartolomé Páez y comentaba que en una cancha de golf, antes era de polo, se encontraba un glorieta donde se reunían, contó que los pájaros hablaban al fin de la noche, pero él no llegó a contar todo por miedo, inclusive creía que había jóvenes que no llegaron a vivir mucho tiempo porque parece que los perturbaba la cabeza.

Río MARAPA, MARZO 1993, CONCEPCIÓN

Víctor Montoya

—Trabajé en el Trébol, una empresa de ómnibus, era mecánico y una vez a la noche fui [a] ayudar en Alberdi, ciudad de Alberdi, provincia de Tucumán. Al traer el colectivo, antes de llegar al puente de Alberdi, pinché la goma, me bajé para arreglar y cuando estaba trabajando sentí en la barranca música que a uno le atrae, en un momento terminé de arreglar la goma y me fui del lugar porque empecé a sentir miedo.

En el Último potrero

En diferentes partes del monte se escucha música, en especial en el Último Potrero que está al norte, localidad de El Molino, lo que se siente es un arriero, el tropel del caballo, pero cuando vamos y estamos ahí con toda la familia para escuchar nunca vimos nada.

Los Terrones

—La música se escucha en distintas partes, cuando tenía 25 años, en el Dique El Molino salía con mi padre y un vecino, y mi

padre decía que había salido un retrato y comentaba que era de mi madre cuando se había metido en el Dique El Molino, o sea, se internaba en el monte, se dio con una casa llena de armamentos, todo antiguo, pero ya abandonada porque estaba llena de telas de araña, tierra... cuando se tocaba algo de la casa tiraban terrones y desaparecían en un momento, mi padre al salir a buscar hacia fuera nunca había encontrado nada, todo esto sucedía a las horas de la siesta.

Una persona de negro

Con mi cuñado fui al Dique El Molino y, cuando regresaba del monte, encontramos un hombre de negro cerca del arroyo, antes de llegar al nuevo dique, era una persona alta que no se le veía la cara pero sí le brillaba el traje y los zapatos junto al arroyo.

LOS SARMIENTOS, DPTO. RÍO CHICO

Romelio Primitivo Leguizamón, 72 años, 6 de noviembre 1992.

—En el arroyo Mal Paso, se siente mucho ruido, que están conversando, tocando guitarra, todo a la noche. Una vez estaba pescando por el año 89 y escuché la música y cuando uno la siente va a ver y no hay nada, se siente como que cae algo pero al acercarme no veo nada, sí hay una boca de túnel.

Por otro lado, hay una casa vieja que es de la familia Correa Uriburu, pero antes era El Molino, el agua de ahí salía de la boca de túnel por donde es la entrada y también por ahí se siente música, voces, pero ya no se escucha nada de eso, ya no se puede subir, ya que esta cortada la barranca y las personas ya no entran acá, no se animan, pero en pleno día se siguen escuchando rumores, ruidos de todo.

Romelio no sabe leer ni escribir, es de Santa Rosa de Leales (cabecera del Dpto. Leales de Tucumán). Él trabaja como feriante en Aguilares y Concepción, hoy cuida a su esposa que se encuentra postrada por un derrame cerebral.

Clarisa Ullato de Romero, 66 años, noviembre 1992

—Mis padres contaban que se escuchaba música muy linda cerca del arroyo, hacia el norte, el arroyo conocido como el Mal Paso, cuando era chica yo prestaba atención a lo que comentaban que la gente más grande iba al arroyo, como mis hermanos, y ahí se escuchaba la música, pero cuando se acercaban demasiado al galpón todo quedaba en silencio total, esto pasaba por la noche y generalmente los viernes. El galpón ahora está arreglado, voltearon al viejo y hicieron [uno] nuevo, el galpón era de la época de los Correa Uriburu, el dueño de esto era cañero y casi propietario de toda la extensión desde Mal Paso hasta Monte Bello. Era todo cañaverales, detrás del galpón pasa el arroyo pero también pasa un canal, el que le dicen la boca del túnel, que [de] este lugar sale la música, bulla... hay gente que ya no cree en esto pero los chicos no pasan por este lugar porque los moradores no los dejan, sí que pasen por el costado del canal.

TAFI DEL VALLE, DPTO. TAFÍ, MARZO DE 1993

Santo Pastrana, 41 años

—La gente mayor es la que cuenta sobre la salamanca, es la que sabe más de estas cosas, aunque la Salamanca puede estar en cualquier lado, sobre todo, cerca de los cementerios.

En la Mesada es un lugar donde se realizan muchos carnavales, y ahí es donde empieza la Salamanca, ya dentro uno puede escuchar música, bailar. En Tafi había un señor llamado Adrián Monasterio, ya fallecido, contaban que entró a la Salamanca un día muy tarde, ya de noche, y cerca de la Mesada se escuchaba música, bandoneón, varias veces fue y escuchaba la música hasta que un día volvió y encontró una piedra grande, parecía de tipo mesón, era una Quebrada y más abajo está el agua pero algo raro ahí no hay agua, si nace el agua a 150 metros más abajo, se observaba un chivo grande barbudo, serpientes, sapos en este lugar.

La Peñita

Esta es otra Salamanca que contó una señora que ya había fallecido, la cual se llamaba Jesús Pastora, curandera.

La Peñita queda a 58 km. En la ruta Acheral a Tafi del Valle, al pie del cerro el Matadero, pero hay que subir por un lugar que se llama el Derrumbadero. Esta señora contó lo mismo que Adrián Monasterio, que había un chivo barbudo, después una serpiente, un sapo y después había que besarlo al chivo y al fondo de esto se encontraba la fiesta.

Por otro lado, Justino Méndez, violinista del Valle del Tafi con este señor conversaron por la tarde, pero lo único que molestaba era la música que se escuchaba de fondo, cuentan los lugareños que Justino entró a la Salamanca y que salió como un músico ya consumado. Justino lo que había pedido es que no le preguntaran nada sobre su arte.

Río Solco, CONCEPCIÓN

Víctor Hugo Montoya, 43 años

—Fui a pescar en el río Solco con toda mi familia y estaban pescando tranquilamente en la barranca Colorada, cuando empezó a bramar y ya era de noche y había un torito que era de tamaño de un perro, sus ojos rojos, y cuando nosotros lo vemos y desaparece y al mismo tiempo que desaparece el toro comienza a escucharse música en la barranca, y en un momento ya no queríamos estar ahí, así que abandonamos el lugar y no volví nunca más ni volví a escuchar la música.

Provincia de Catamarca

ICHIPUCA, DPTO. DE LA PAZ

Francisco Bernardo Luna, 88 años, residente en Aguilares, Dpto. Río Chico, Tucumán, noviembre 1992.

—Es de Catamarca, ha trabajado en todo hasta de tractorista en la provincia de Santiago del Estero, ahora ya no trabajo, siempre la vida de un hombre de campo es difícil. He trabajado hasta como encargado de una estancia llamada La Higuerita que queda en Tapso, el Alto al norte.

Tapso es entre Santiago del Estero y Catamarca, solo el riel divide, el Tapso es la Salamanca, pero se llama la Salamanca de Ichipuca yendo al cerro Alchalco, muchas de las personas no entran, ya que acá se encuentra Nuestro Señor y para pasar hay que escupirlo y al hacer esto viene un chivo, lo lleva a uno hacia adentro y ahí está el lampalagua, todo esto se encuentra en una cueva en el monte. El lampalagua es un bicho que viene, te agarra y te lleva, también hay un juerzudo que he peleado con este bicho, pero más pequeño, al entrar a la cueva primero lo lleva el chivo, luego está la serpiente y una araña que se suben por todo el cuerpo, pero no hay que tener miedo, hay que decir erré el diablo no decir ay mi dios. Todo esto me comentó mi primo, que ya falleció, se llamaba Dolores Toledo, yo con lo único que estuve fue con el juerzudo.

SUR DE LAS ENSENADAS DEL VALLE, ACONQUIJA, ANDALGALÁ

Fernando Ríos, 66 años

Cuenta que se encontraba en un carnaval, que Nicolás Gazzi es el que fue que armó el local donde se celebran estos eventos al modo serrano-campesino-catamarqueño.

Él regresa del carnaval de Pedro Mansilla, que es habitante del Valle de Aconquija, cuya actividad es comprador de cueros vacuno y ovino.

Relata que se sientan y esperan a los que venían junto con ellos, pero que se quedaron atrás en el camino, en un momento dado, dice que se acerca a ellos un perro negro que venía del lado del río, la descripción del perro era grande, que había pegado varios saltos hasta que puso su mano en lo de Mansilla diciéndole que se vaya, que sabe quién es. Después de esto el perro se dirigió por el mismo camino que vino o sea se fue por el río.

—Iba en camino en busca de bueyes y en el camino encontré tres vestimentas de mujeres en un zanjón, y yo ya sabía de quién eran, subí a un borde en ese instante, ya tenía un poco de miedo, pero igual me senté en la Barranca y empecé a escuchar música, miraba por todos lados, pero no veía nada, solo observé huellas en el lugar que dejaron la ropa, pero esas huellas eran del perro que dispararon por la zanja, era en el Zanjón de José María Perea, donde era antes una Estancia de Catamarca, donde se escuchaba la música

La Salamanca de Singuil

En el distrito de Aconquija, Dpto. Andalgalá, provincia de Catamarca, enero de 1993. El lugar se llama El Alamito en la zona de la Estancia.

Se encuentra a René Emerson, contador público de la Nación, de 50 años, tucumano y acompañado por su esposa Cristina Babot de Emerson, docente sin ejercer, 51 años, tucumana.

René da datos sobre la Salamanca en Singuil, que queda en el Dpto. Ambato, Catamarca, es un lugar de montañas, tiene un río que lleva el nombre de esta localidad, se llama así por los indios singuil.

—Me dirigía a cazar con un guía que me acompañaba y, en un momento, encontramos un agujero grande por lo cual el guía no quiso pasar porque decía que era una salamanca, pero posteriormente fui con mi señora e hijas y no vi nada, o sea no estaba el agujero, pero sí encontramos la población indígena y se escuchaba música que nunca la había sentido yo, sí mi señora.

El extraño relato de René Emerson

—Cuando camino por el campo, es común que en el camino encontremos restos humanos, que yo siempre con un cuchillo hago un agujero y los entierro, pero nunca los dejo al aire libre. Un día yendo con mi señora apareció una pierna y algo más, entonces saqué el cadáver y encontré algo raro, tenía dos golpes en la cabeza provocados por dos hachazos de hachas diaguitas. El cráneo lo llevamos a la ciudad de Tucumán, a la Universidad de Tucumán, para que le hagan estudios, ya que se trataba de un cráneo antiguo, hasta también estuvo en el Congreso de Buenos Aires. El cráneo estuvo en mi casa y comenzaron a pasar cosas, como, por ejemplo, encontrar manchas oscuras en el piso... como sucedían todas estas cosas lo agarré al cráneo y lo llevé a la Estancia y volví a enterrarlo junto a los huesos, lo raro es que cuando cavé para enterrar, sentí un grito extraño que daba vueltas alrededor mío y al terminar de tapar el agujero ya no escuchaba el grito se había alejado totalmente.

Provincia de Santiago del Estero

LOS TRES CERRITOS, DPTO. CHOYA, SANTIAGO DEL ESTERO

Manuel Escobar

—Fuimos a cazar vizcachas en un lugar de Santiago del Estero, camino a Lavalle, estuvimos en la casa de un amigo llamado Leoni y en la noche salimos con un guía que era hijo del dueño de la casa, donde nos estábamos quedando, y nos estaba enseñando el camino y dónde se encontraban las cuevas. Al otro día, con Antonio Sosa, fuimos solitos y nos internamos en el monte y de pronto escuchamos el retumbar de bombos, pero no le di importancia al sonido, seguí caminando y otra vez el mismo re-

tumbar y los ecos eran cada vez más cerca. Volvimos al rancho y luego se armó una guitarreada con un grupo de amigos. Al día siguiente, fuimos a recorrer el camino, yo había dejado marcas por el camino para no perdernos y en ese que caminábamos llegamos hasta un alambre de púas, entramos más y vimos que había un patio pero este estaba rodeado de monte, y además había una mesa donde también presentaban huellas frescas y con mi amigo ya empezamos a dudar y tener un poco de miedo.

Ya que podría ser una salamanca, regresamos a paso rápido a la casa y comentamos al señor del rancho que habíamos escuchado y hemos visto algo que nos llamó la atención y este respondió que por eso ahora salen de día, le dijimos que fuimos a los Tres Cerritos y que habíamos escuchado cosas raras como ruidos, música y era muy adentro del monte pero no le dimos tanta importancia, el señor al que le estábamos contando no parecía sorprendido de lo que le estábamos diciendo pero tampoco acotó algo más.

Parte II

Entrevistas sobre la Salamanca en Santiago del Estero Departamento Atamisqui: Villa Atamisqui

ENTREVISTA I

Celso Ponce, diciembre de 1992.

(Antonio Sosa) Él ha hecho lo que es la Salamanca, todo ha hecho como es la Salamanca y le ha regalado a Perón y ha dicho que estaba muy conforme.

—¿Y a usted le han contado cómo es la Salamanca?

—Bueno, la Salamanca, dicen que uno para entrar a la Salamanca hay que entrar desnudo ¿no es cierto? Apenas entra

dice que lo espera una ampalagua y se lo envuelve en el cuerpo y dice que la cola pone aquí.

—¿Debajo del brazo?

—Y usted dice que si no tiene miedo puede entrar en la Salamanca, sino no. Dicen que adentro el banco es un sapo muy grande, tiene que sentarse en eso. Quiere aprender cualquier cosa. Usted quiere aprender guitarra, acordeón, lo que sea, en donde pone la mano dicen que le viene toda clase de bichos, toda clase de bichos dicen que le entran, camaleones, sierras morenas, arañas de esas grandes, y usted, si no tiene miedo, puede aprender cualquier cosa, pero si, por ejemplo, si para ser domador sube en el diablo, vamos a decir cuando viene de allá bellaquiando el animal, hay una olla grande que está hirviendo el agua, viene el caballo, vamos a decir, bellaquiando cerca el agua, lo quiere voltiar al tipo y si no cae dice que profesional domador, no hay quien le gane. Antonio Sosa contaba, dado que él a muchos ha enseñado, y ahí he visto cuando el finao sabía hacer de barro al Jesucristo, como es el Jesucristo en la palma de la mano, a usted si estaba lo dibujaba con barro, así como es usted, y el que le ha enseñado, el finao Antonio Sosa. Pero él siempre iba al cementerio.

—¿Quién don Antonio Sosa?

—No, no mi tío.

—¿Cómo se llamaba?

—Clemente Ponce. Y a él siempre lo encontrábamos en el cementerio, iba con guitarra. Y así, en un momento, cuando estaba, decía que estaba aprendiendo a tocar la guitarra. Tocaba, sí, no era tanto, pero sí que hacía cosas de yeso. Así que él lo hacía muy lindo. Lo que le enseñaba el finao Antonio Sosa. Él hacía lo que quería hacer, por eso le ha regalao la Salamanca a Perón, como era la Salamanca, así como era. Sabía ser jefe, él, don Antonio Sosa. Y el hijo vive aquí en Santiago.

—¿Su tío era salamanquero?

—No, don Antonio Sosa. Y mi tío estaba aprendiendo, no sé si el estaba estudiando, no sé si habrá sido. Muchos de mi

familia han entrado. Ahí tenía un Aniceto Valían, era mi tío. Ese ha estado estudiando. Dice que tenía para pasar siete agujeros chiquititos, si pasaba los siete agujeros iba ser médico. Resulta que ha pasao los seis agujeros y no ha podido pasar, y entonces casi se ha enloquecido. Se ha ido agarrando del ¿comués?, se ha mandado a mudar, lejos lo han pillado.

La finada mi tía, ella ha estudiao para madama, ella ha terminao. Buena madama.

—¿Y ella cómo se llamaba?

—Ermelinda Agüero. La madama más famosa que ha habido aquí.

—¿Tiene hijos?

—Sí, ellos viven en Buenos Aires. Y la otra, la hermana también era. Ella se enloqueció. No ha podido aprender nada.

—¿Y ahora, hay gente que vaya a la Salamanca?

—Sí, aquí dicen que siempre. Aquí dicen que cerquita, a cinco kilómetros, hay Salamanca. De la curva, entrando en el monte. Porque nosotros creemos que hay. Porque una noche hemos andao cazando con mi hermano y hemos sentido música. Muy lindo se escuchaba.

— Eh chango —me dice— vamos parece que hay baile allá en Pablito.

—Meta, le digo, vamos. Pasamos el monte y ya de este lado, atrás de donde andábamos cazando, ahí en ese monte, la música, la misma que hemos oído de aquí se ha oído de atrás ya.

—No chango, dice, vamos, ese es Salamanca. Y ahí, ahí estudian pues muchos. Aquí hay mucha brujería, muchas brujas hay, saben de brujería y no saben desatar. Estudian para hacer mal a una persona y después no saben curar. Eso es malo.

Aquí hay mucha gente que no muere con enfermedad, mucha gente por cualquier cosa, por envidia, por cualquier cosa, le hacen mal a uno aquí.

Brujería existe porque hay Salamanca. Hay Salamanca. Para acá dicen que hay, para el lado del río. Bueno, para ese monte

no sabe ni andar, ese monte que si entra no sale más. Y aquí también muy monte es.

—¿Qué significa? ¿Por qué se llama así: Salamanca?

—¿Por qué tiene ese nombre?

—Bueno, porque la Salamanca le han puesto ellos. No sé en que forma le habrán puesto Salamanca. Porque ese es para que estudien, cualquiera que entra a la salamanca estudia. Si usted tiene coraje. Usted tiene que tener coraje, dicen muchos que estudian aquí.

Dicen que un hombre de aquí, de Estación Atamisqui, ha encontrao la ropa de tres mujeres y ha llevao. ¡Que no ha quedao ciego! Las mismas tipas le han hecho. Y al poco tiempo han sabido las mujeres que él ha llevado y le han dicho que entregue la ropa, y él ha entregao la ropa. ¡Que no ha quedao normal! Porque les había levantao la ropa le habían hecho.

—¿Conoce algún salamanquero que viva por acá?

—Varios.

—¿Salamanqueros? ¿Quiénes?

—Bueno, aquí, según dicen, uno que le dicen Marcos Rojas. Dicen que él también ha estudiado en Salamanca.

—¿En dónde vive?

—Aquí en la curva aquella, no sé si estará ahora. No sé si habrá ido a la desflorada. Carlos Herrera también dice que es. Yo sé decir capaz que sea. Una noche iba para un baile que había y ha venío un perro, como si fuese con cadenas, y yo iba con revólver. ¡Y qué no, no podía ponerle el tiro! Que cuando me quería allegar, se mandaba a mudar.

—¿Usted piensa que ese perro era Carlos Herrera?

—Claro sí, yo pienso que era ese. Decían que ahí espantaba siempre. Y dicen que es el estudiante. Aquí casi lo han matao los perros. Allá, menos mal que lo ha salvao un primo mío que ha estado.

—¿Qué le ha pasado?

—Y bueno, parece que venía transformándose en algo. Y lo

han agarrao los perros. Cuando ha gritao, ha salido el primo de nosotros y lo ha recibido, y después lo han encontrado al tipo. Ha ido, lo ha salvao a él. Lo han mordido, sí. Según han dicho que era Elías Cura y don Juan Cura, que le han querido quitar el estudio a él, que eran salamanqueros también.

—¿O sea que los salamanqueros se pelean entre ellos?

—Claro, sí, quieren ser más. Mucha Salamanca, sí. Juan Cura también sabía ser. A ese yo lo he visto una noche. Una tarde, no era de noche. Y me ha negao diciendo que no era él. Yo iba de aquí a allá, ahicito de una cuadra, de esta a la otra. Había po, pista de baile.

Y de la altura de ese arco, era la altura de la pista. Y no le miento, con un tranco ha hecho, ha pasao por arriba. Y como yo estaba donde sacaba los boletos, de ahí le he visto. Y lo he conocido. Cómo no le iba a conocer, no era muy oscuro. Y al otro día que l' hei dicho: y no dice has visto visiones —dice— no, qué voy a ver visiones, le digo, si yo lo he visto, era usted, —no hijo, no creas nada —me dice. Ahí lo he visto pues a Juan Cura. Salamanquero.

Don Juan Cura a don Elías Cura, el hermano nomás, lo ha asustado fiero. Él nos ha contao. Dice que de noche era, había venido una mujer, se había hecho mujer él. Y Juan dice que dice: —haceme la gauchada, no puedo más con la dentadura. — Bueno, pasá dice que le dice don Elías cuando abrió la boca dice que eran ¡dientes así!. —Ah bueno, ya voy a traer el remedio para curarte —dice. Y había ido y había traído la pistola. ¡Y qué!, hasta que ha venido se ha desaparecido la otra. Claro, sabía que era salamanquero. Dice que ha salido afuera a buscar, que el otro se ha mandado a mudar. Nos ha contado viniendo aquí. ¡La dentadura era así! Más grande que de un caballo. Claro, pues son salamanqueros, saben. Habiéndole hecho ver si tenía coraje.

ENTREVISTA II

Señor Herrera, 1992

—Antonio Sosa, él hacía de doctor, escultor y farmacéutico. Él decía que existía, la hizo en yeso, también hizo un relato de la Salamanca, escribió un libro. Cuenta ahí de la Salamanca y dice que él estuvo. El hijo de este señor vive en Santiago. Parece que lo escribió don Sosa, es el último relato escrito sobre la salamanca, era músico también.

—¿Cuándo se hablaba más de la Salamanca, antes o ahora?

—No, no ahora es más comentado. Yo lo conocía a don Antonio Sosa. He visto también las esculturas.

—¿Cómo eran?

—Hacía, por ejemplo, la forma de las personas, el rostro. Él contaba que encontró a la Salamanca, que para tener esas habilidades ha tenido que entrar a la Salamanca, para que el diablo le dé. Él decía que era corajudo, por eso se animó a entrar.

—¿En qué zona se comenta más sobre la Salamanca?

—Atamisqui y Loreto.

—¿Cómo veía la gente a don Antonio Sosa?

—Y bueno, él era muy respetado, porque era muy temido. Se cuenta que él entraba en el monte y traía viejitos para copiar los rostros en las esculturas, pero dice la gente que él los tenía en su casa, y cuando terminaba el trabajo los traía de vuelta pero al poco tiempo morían.

ENTREVISTA III

Sra. María Lescano

—Íbamos a poner una inyección y sentimos una música de linda, hora de siesta, en diciembre ha sido. Y para este lado se sentía una música hermosa, y le digo a mi hija: ¿Ché, Lili, qué es eso.

—Y música mamá —me dice— pero deben ser esas señoras que están aquí, en la estancia de don Victorio Hernández, a lo mejor han puesto alguna radio, grabador y se siente.

—Y bueno seguimos viaje. Llegamos a la casa donde estaba el enfermo y teníamos que pasar el cementerio también. Ya quedaba cerca del cementerio cuando escuchamos esa música otra vez.

—Y nos dicen:

—¿Para dónde han sentido esa música?

—Y le digo: Mire viniendo de allá, para esta mano, donde era la estancia de don Victorio Hernández, para ahí se sentía esa música.

—Ah —me dice el esposo de la señora que estaba enferma— sí, pero ahí se siente, es una Salamanca y se siente de noche también.

—¡Ay! ¿Cómo hacemos?, teníamos miedo. Y bueno, venimos, pero a la vuelta ya no sentimos nada y siempre decían los vecinos que para ahí estaba la Salamanca, en Soconcho. Y de noche en Taco Pozo se sentía también.

—¿Hace mucho eso?

—Sí, hace muchos años.

—¿Conoció a Antonio Sosa?

—¿Eeeeh...?

—Antonio Sosa. ¿Lo conoció?

—Sí, tío mío era.

—Ah parientes. ¿Cómo viene el parentesco?

—Y bueno, viene de parte de mi mamá. Con mi mamá habían sido primos ellos, con don Sosa.

—¿Dicen que tiene un lindo escrito sobre la Salamanca?

—Ah, sí, así sabían decir. Pero no sé si sabría ser verdad, que era que le gustaba salir de noche y don comués, también pues, este turco, Juan Cura.

—Ah ¿él también?

—Bueno, eso sí debe haber sido verdad, cómo andaba él.

—¿El señor que vive aquí cerca?

—Sí, hermano de este que está aquí en la esquina (Roberto Cura). Sí, Juan Cura, sí. Compañero de la escuela. Solito sabía ir,

dicen que iba al cementerio de noche solito y decían que conversaba con los muertos, ¡que voy a creer...!, pero dicen que iba.

—¿Qué se dice hoy de la Salamanca?

—Antes se hablaba más.

ENTREVISTA IV

Primera parte

Pablito, brujo curandero salamanquero, poblador de La Bajadita.

—Y, lo que nosotros hemos visto es ¿sabe cómo? Hay toda clase para estudiar, lo que usted quiera. Lo que usted quiera estudiar. Ahora, lo único, hay cosas, apariencias, no es porque realmente son los fantasmas que a uno vienen a perjudicarlo, no? Y nada más es eso. Y, cosas raras... como hay tanto la araña y la víbora, hay ampalaguas, que el asiento uno lo hace para sentarse, no es una silla sino una ampalagua, eso es. Y usted lo que quiera estudiar ahí tiene, hay cortes, uno colorao, un verde, cosas finas como de seda y, y lo que usted quiera aprender elige un corte de esos, sea un pañito verde que es para su fortuna, el colorao viene para un peligro y muchas cosas, lo negro por lo consiguiente.

—¿Y cómo sabe cual es el corte que está buscando?

—Por el color...

—Pero alguien le explica ahí?

—Usted va y levanta, ahí no va a conversar nada, porque son todos bichos. El primero, el portero que está en la puerta es un sapo, y un chivo, y allá abajo están los demás. Después para desgracia la entrada es jodida.

—¿Hay que andar mucho para llegar donde están los paños?

—Y, según el estudio que quieran hacer, no es para andar mucho. No es mucho compromiso, es rápido.

—¿Pero mucho tiempo camina?

—Ahora no sé, eso, los contratos que usted quiera hacer, de cuántos años, qué tiene que dar, porque hay personas que es un sacrificio, porque uno se sacrifica mucho. Usted todos los días de la semana indicados tiene que poner una moneda y esa moneda no hacerle faltar nunca, otro la comida, plato pero bien higiénico, la comida que usted tiene que servir ya tiene que saber dónde y todo.

—¿Para qué la comida?

—Comida que usted come, de la mejor comida que usted tiene de comer, usted le sirve, no hay nada que hacer.

—¿A quien se lo entrega?

—Usted lo deja y al otro día limpito está el plato.

—¿En quién tiene que estar pensando cuando pone la comida?

—Y no, si usted ya está con ese, empezando eso, usted deja la comida en tal parte, en un montecito, aunque sea chico, pero tiene que ser, pero tiene que ser parte que nadie le entre. Usted deja la comida ahí, come y al otro día lava el plato, le vuelve a servir, siempre a las tardes.

—¿Cualquier persona puede entrar en Salamanca?

—Tiene que tener coraje.

—¿Es lo único?

—No, tiene que ir solo.

—¿Así sea la primera vez?

—Solo, solo, solo. Ahí tiene que ir desnudo.

—¿Y cómo sabe dónde está la Salamanca?

—Usted se presienta a llamar, bueno, llama y se presienta.

—¿Uno la llama en cualquier lugar?

—Claro, donde usted quiera, pero tiene que ser una parte del monte.

—¿Tiene que ser monte? ¿Porqué nos decían que también podía ser en lugares de río o laguna?

—Sí, también junto al agua, junto a los ríos.

—¿Junto, no dentro?

—No, no junto a las barrancas, a los ríos.

—¿Y siempre tiene esa forma de sótano o puede tener otra?

—Y no, usted buscando la profundidad de los ríos para abajo puede estar encima, usted, total abajo —le pregunta a Eva Coronel—. ¿Te acuerdas esa vez que lo hemos llevado a Anselmo al río? Se mandaba a mudar al diablo.

—(Eva) Lo sabíamos llevar al río de noche.

—Tenía miedo el hombre.

—Claro.

—¿Y si uno tiene miedo y se arrepiente, hay posibilidad de que pase algo o no pasa nada?

—Y no, no pasa nada, pero además se queda sin aprender.

—¿Y adentro hay alguna otra cosa aparte de la elección del paño?

—Claro hay visiones de esqueletos, de víboras y de montón de insectos más, bichos...

—¿Pero eso se ve, están, se los puede tocar?

—Y cómo no se los va a poder tocar, si uno tiene que sentarse sobre ellos, lógico. Usted para peor, al entrar, si se ha aguantado no tiene que avisarle a nadie.

—¿Y si cuenta qué pasa?

—Se puede volver medio mal de la cabeza.

—¿Y los folcloristas que dicen que son salamanqueros y que cuentan "yo he estado en Salamanca", qué pasa con ellos?

—Y bueno, ellos se aguantan, si se aguantan no pasa nada.

—¿O sea que pueden contar en algún momento?

—Es que cuando ya están profesionales, ya pueden avisar. Mientras está estudiando no tiene que avisar a nadie.

—¿Y cuánto tiempo?

—Y, poco tiempo. Según la fuerza que le haga. Lo más tardado son seis meses. Y si quiere aprender en tres noches, pero también hay que aguantarse.

—¿Porqué las cosas son más feas?

—Claro cuando más apurao sacan...

—¿Lo qué uno tiene que dar siempre es lo mismo o depende de lo que uno pida?

—No, lo que usted quiera dar. En lugar de dar un hijo, en vez de dar un familiar, usted con la comida presente lo mantiene todas las tardes, lo mantiene tranquilamente, no perjudica a nadie.

—¿O sea qué es lo qué uno elige dar?

—Claro, claro, pero comida muy buena. Un plato de comida, pero todas las tardes.

—¿Para siempre?

—Claro, comida le va a sobrar.

—¿El salamanquero ya no vuelve más a Salamanca o sigue yendo?

—No, una vez que la Salamanca se retira ya no puede ir, ya queda usted con su poder. Cuando se retira, porque se retira nomás, cada dos o tres años se retira. Se va lejos a existir en otro lado.

—¿O sea que aparece por lugares, por tiempos?

—Claro, claro, claro.

—¿Ella misma se va cambiando de lugar, no es que haya varias en distintos lugares?

—Eso más en ésta época del año. En el verano más.

—¿Y lo qué nos decían que Salamanca podía estar en el río Nambi?

—Sí, siempre está en el costado de los ríos, siempre trata de buscar junto al agua.

Segunda parte

—¿Cómo es su nombre?

—Reinaldo.

—¿Nombre completo y apellido?

—Reinaldo Ledesma.

— (Dirigiéndose al acompañante) ¿Y el suyo?

—¿Para qué quiere mi nombre?

—Ah, ¿usted no va?

—No, no.

—¿Usted solo?

—Usted dice para ir a Salamanca. No, yo no creo que vaya a la salamanca.

—¿O qué quiere que le dé una ayuda?

—No, tampoco.

—Se estudia para domar animales, se estudia tanto para curar, se estudia para enamorar, para miles de cosas, para ser rico, para tener animales en mayor cantidad.

—¿Hay cosas que son más importantes que otras para aprender?

—Claro.

—¿Y qué es lo más que se puede pedir?

—Y eso ya depende de usted, lo que usted quiere.

—¿Todo el trato que tiene ahí es con los animales?

—Claro, lógico. Usted siempre la comida lo tiene preparadito, lo deja. Siempre prácticamente empieza todos los viernes, cuando ya ve que va comiendo, comiendo ya le pone.

—¿Dentro de los animales hay animales que tengan un lugar más importantes qué otros?

—No, todos son iguales. Todos están metidos en el mismo...

—¿Por qué son un chivo y un sapo los que están en la puerta?

—Porque, escúcheme, si el sapo por buen cantor, el cuervo también ha ido a cantar arriba, lo ha llevado dentro de la guitarra, pero él se ha metido de metido, no es porque el cuervo le ha dicho que entre. Se ha metido adentro y allá, cuando ha querido sacar cuerdas para encordar la guitarra, ha volcao la boca de la guitarra para abajo y se ha venío como tiro, ha caído sobre las piedras, por eso es agorero, po él se ha acabado golpeando. Y eso es, el cuervo también tiene su ciencia. Tiene una piedra muy importante. Usted le hace hervir un huevo, le pone en el nido, el tipo viene, empolla y empolla y nunca le hace re-

ventar, y larga la piedra, esa piedra es la virtud para el hombre. Esa piedra tiene que tenerla continuamente, casi semiadivino el tipo, está sabiendo todo lo que ocurre. Queda con la virtud del cuervo porque larga la piedra ahí. Haciéndole hervir el huevo, empolla, no puede hacer reventar, porque esta hervido el huevo, qué va a hacer reventar, nunca. Esos son todos los estudios del libro de las ciencias ocultas.

—¿Y el libro del Machocabrío?

—Habla todo en ese libro, indica de toda clase de brujerías.

—¿Dónde ustedes van a estudiar, están los libros?

—No, se compran. En Liniers se compran. Y tiene que tener diccionario. Tiene que tener todo para...

—¿Eso lo estudia en cualquier lugar de su casa o va ahí a estudiar?

—Y, en casa también.

—¿Para qué se juntan los salamanqueros en esas reuniones?

—Y bueno ahí se hacen ver cual es el mejor.

—¿Para ver quién tiene más poderes? ¿Qué hacen por ejemplo?

—Y bueno, si usted estudia, por ejemplo, un acordeón, una guitarra, y si otro estudia lo mismo, el que ha sido más potente en coraje sale ganando siempre. Es más poderoso que los demás.

—¿Y si uno quiere ir a la Salamanca a pedir conocimientos?

—Y no, si usted decide ya no tiene que pedir conocimiento, está decidido, ha hacer lo que le parece. Uno se decide ya, y ya es adivino. Mira ese gato, se va a quebrar las costillas adonde anda, allá en la punta del árbol.

—¿La Salamanca existe aquí en la zona o en cualquier lugar?

—Adonde usted quiera formarla, adonde la llama, ahí permanece. Ya tiene que estar con su día indicado. Tiene que ser un día, un viernes o un martes.

—¿Porqué esos días?

—Ya esas no son cosas que cualquier día no salen.

- ¿Hay algún horario del día?
- La noche, las doce de la noche.
- ¿Y por la siesta?
- A la siesta sí, a las doce, media hora sale, hasta las doce y media. A la una ya no.
- ¿Quién es el que manda ahí?
- ¿Le caben dudas todavía?
- Le pregunto para que usted me confirme.
- Y el diablo. Es el que hace toda la...
- ¿Bajo que forma se presenta?
- Se transforma en cualquier forma. Quiere persona, quiere animal, lo que usted pida, lo que le parezca más sincero, que sea una persona en forma de persona, cosa que no le haga desconfiar nada.
- ¿Uno le pide de que forma quiere que aparezca?
- Claro, lo que quiere le pide.
- ¿Uno le puede pedir para curar, para ayudar a alguien?
- Para maldades no, porque no llega a buen fin. Tiene que tratar de buscar ayuda para una persona.
- ¿Pero se puede pedir para hacer maldades también?
- Sí, pero no va. ¿Porque, para qué es diablo? Eso no va porque como va a perjudicar a un ser humano igual que nosotros no se puede perjudicar, tiene que estudiar todo para bien.
- ¿Cómo comienza a aparecer la Salamanca aquí en Santiago?
- El primer día de la primavera. Usted tiene que buscar una planta de higuera siempre en su casa, bajo la planta de higuera tiene que llamar, por la noche, a las 12 de la noche bajo la planta de higuera. Y formar con una varilla de artemisa tiene que tener, y cuando vea un peligro le lacia con eso, le pega un azote y se va. Toda la defensa, y no tiene que usar armas de estas (cuchillo), pistolas ni revólver ni nada.
- ¿Y si quiere renunciar, si no quiere más compromiso?
- Renuncia. Que usted no quiere saber más nada.
- ¿Y no le pasa nada?
- No.

—¿Los poderes que había adquirido los pierde o los sigue teniendo?

—Ya le quedan. No los pierde totalmente. Le quedan para ganarse su vida tranquilamente.

—¿Ustedes le dicen al diablo que renuncian?

—Exactamente.

—¿A él directamente?

—Claro.

—¿Hay muchos salamanqueros en esta zona?

—Algunos por lo menos, pero como no le van a avisar... no le avisan.

—¿La magia es lo mismo?

—Sí, claro. Están la negra y la roja. La Biblia no, la magia blanca no. Esa es la que está dibujada la mujer con la pelota en la mano. La negra tiene una mujer con la boca así, ¡tiene!, con la cabeza de vaca, con cuernos. La roja tiene todas clases, esa viene en la tapa del libro, viene así en cuadritos, pero vienen un montón de mujeres, hombres, todo.

—¿Todas están en la Salamanca?

—Claro.

—¿Usted elige cuál quiere?

—Lo que le guste. Si quiere comprarla, la compra, no cuesta mucho, son baratos.

—¿Uno puede comprar esos libros y estudiar sin haber ido a la Salamanca?

—Claro, está sabiendo todo. Son cosas que en el mismo libro indican las formas, las oraciones secretas para curar una persona. Usted le hace una oración y sana la persona. Como por ejemplo, se ve uno en un gran apretón que ningún doctor le puede curar a usted ni con fiebre ni con nada, usted busca en la casa esta llica que hay de la araña, usted mata una arañita de esas, la mata con la punta del dedo y la pone en las sienes, nunca más le vuelve la fiebre, le corta para toda la vida, es así.

—¿Si una persona va a la Salamanca y le pide conocer esto, es necesario que compre el libro?

—Claro, lógico. Y mejor comprando el libro y estudiar. Usted lo estudia y va sabiendo todo y le queda el nombre de los remedios. Esos son remedios que no va a gastar en nada, son cosas, como le voy a explicar, como por ejemplo, si a la criatura no le brotan los dientes, mata la liebre y la sangre de la liebre le pone en la dentadura e igual, la culebra, la víbora para curar el dolor de muela, usted le saca el diente, le arranca pero viva y mantiene el colmillo ese. Con tocar a la persona le pasó el dolor de muela, no le duele más nunca.

—¿Si no voy a la Salamanca no puedo curar aunque compre el libro?

—Sí, claro.

—¿Y para qué van a la Salamanca?

—No, porque, ¿sabe qué? Hay cosas que más la persona que entra en la Salamanca es por asunto de riqueza. Pide la riqueza, como quisiera pedir plata, la plata le aparece, usted va y cambia por ahí y vuelve, tiene su plata como si fuera que tiene en el banco.

—¿Los que aprenden a tocar música: guitarra, violín, aprenden ahí?

—Y, claro.

—¿Libros ya no?

—No, en la Salamanca. Usted está ahí, y apenas empieza a agarrar su música y ya sale tocando, pero no tiene que tocar, hasta tres días, no tiene que tocar, que no escuche nadie. Sino queda sin saber. Tiene que estudiar los tres días, y recién a los tres días ya puede tocar, que escuchen. Si usted sale recién, va a tocar al público, ahí, toca sí, pero se queda sin saber nada.

—¿Desde qué época empieza hablarse de la Salamanca?

—Hace muchos años. Añares hace. De la gente antigua viene.

—¿De dónde la habrán traído?

—Y eso no lo trae nadie, porque eso es el mismo diablo, está donde llama, ahí viene.

—¿Los indios que vivían antes aquí, en esta zona, conocían

la Salamanca?

—Claro, si los indios son más corajudos que cualquiera. Y nosotros la mayoría somos ya raza de indios nomás. Nosotros tenemos una cruza bárbara, no somos del todo cholos porque ya viene una cruz de españoles e indios.

—¿La Salamanca puede estar en España y estar aquí?

—En cualquier lado. Porque el diablo es igual que Dios, Dios hay en todo el mundo, vamos a decir, y el mundo está él también. Para eso el otro le ha dado una patada y lo ha corrido para abajo porque él no lo obedecía a Dios tampoco (cómo le ha metido cachi mano gruesa el diablo, no le importaba nada, no le obedecía a dios, entonces lo mandó pa'abajo. Dice la lancha en mano que lo mando pa'arriba).

—¿Yendo a la Salamanca puede seguir yendo a la iglesia?

—Ya deja. Deja porque al entrar, al entrar a la salamanca está la cruz de Cristo, y ahí cuando pasa tiene que escupirlo a eso para que vea que no se adhería, tan solo con el diablo.

—¿Qué significa escupir la cruz?

—Y bueno ya no quiere saber nada con la religión de Dios.

—¿Porqué se le da el nombre de Salamanca?

—Y bueno, ya el nombre nativo que ha tenido desde el principio será.

—¿Desde el comienzo?

—Claro.

—¿Qué piensa de la muerte?

—Y si se pone a pensar en la muerte va a morir antes de tiempo. Y si tiene que morir, tantas personas, el diablo nada más que le enseña. Y hay tantas personas que viven entre hermanos, esas son las que se carga de culpas, entre la madre con el hijo o el padre con la hija, eso es una degeneración muy grande, por eso nunca sirve vivir con la familia. Para eso es padre, para que uno les enseñe, es así, no siendo de la misma sangre de uno, sí.

—¿La Salamanca carga culpas?

—No, es como una escuela.

—¿Y si se dedica a hacer el mal?

—No le perdona ni Dios ya. Nunca se hace el mal, nunca hay que estudiar para estudiar el mal. Por más bronca que le tenga a la persona nunca puede hacer el mal. El que hace mal y dice: “hay que matar a esa persona”. ¿Cómo? ¿Porqué? Si todos somos seres humanos y tenemos derecho a vivir.

—¿Qué será el infierno?

—El infierno está en medio de las llamas. Cuando uno tiene culpa ahí lo largan, sea el agua hervida o las llamas. Ese muere carbonizado, el alma. Nosotros morimos, nos llevan al cementerio, nos tiran por ahí, pero el queda sin espíritu, se quema ahí.

—Ché, me tendré que afeitarse porque...

Departamento Moreno

ENTREVISTA V

Carlos Maldonado. Oriundo de Amamá. Edad: 65 años.

—Bueno, nocka cani Carlos Maldonado, nocka sachero cani, sachamanta amus causani chaip' y bueno, 'rini á cuentásojniyquis únay amúsckay nocká, ancha únay, y paguypi cáusaj cara suj sipas, nej carancu magiquera casckanta, salamancaman 'rej casckanta y represaman 'rej casa cara llatan pá llatan, llatanacoj casa cara repesap chayas, maa chayna cuéntaj tincuna nocka 'rerani á ckáaj suj siesta maa llatan ckaarerani chayp' pero nocka huasan, ckaarani y bueno, nej carancu bruja, pero yanasuycu cara ancha cara huar-mi cara servicial, ckaampas nis chayna chá unay cara ari, huañojpá.

Traducción:

—Bueno, yo soy Carlos Maldonado, soy montaraz, viniendo del monte vivo aquí, y bueno les voy a contar, pues. Les diré que hace mucho que vine yo, hace mucho y en mi pago solía

vivir una muchacha, solían decir que era salamanquera y que solía ir para la salamanca y que también solía ir desnuda a la represa. Ella, desnuda, que solía desnudarse llegando a la represa. Cuando contaron así, pues yo fui a ver, una siesta. Desnuda la vi, allí, pero yo de atrás la vi, que habrá estado hablando ahí, que señas habrá estado haciendo ahí, yo vi. Y bueno solían decir que en la salamanca solía estudiar para bruja, solían decir, pero era nuestra amiga, era una mujer muy servicial, eso ya hace mucho, pues ella ya falleció.

Santiago del Estero, 1993.

Departamento Figueroa

ENTREVISTA VI

Cayetano Mansilla. Oriundo de Colonia San Juan. Edad: 60 años.

—¿Usted ha oído hablar de la Salamanca?

—Bueno, nocka uyaríscay cara doña Hono Luna y doña Dolfina Caro paycunata, don Ushi Paz siesta horas taricusa cara, llantat cainincama jaarpa yaytincuna, siesta horas charco de jaar ucup, voliacusa cara, como carrosnío caj casa cara hombré á paj yantata casa cara... Y bueno 'risa cara y espiacus, taricus pá, voliacus pá, carrero casa cara Ushi Paz apasa cara arreador de cinco argollas intentas procedes paycuná tarisa carancu á pero na chayapucuptin, llojsisa carancu llantanas, que ninguna cama ya casa carancu uno cada churapucus casa cara ancha casa carancu, chinca chinca casa cara desapareces pusa carancu vesticus llojsin casa carancu tían pero tarde, debe ser carancu estudias cayta Salamanca m'hijo dejuru.

—¿Y dónde fue eso?

—Isaias causan, chayna medio ckayna cáusaj cara Bautista Escalada, don Ushi Paz, mediuspa caspá, ckella ckella. ¿Sabes don-

de está la Lorena, qué no? Entre medio vivía don Ushi Paz y don Bautista Escalada, los únicos hombres que estaban distanciados de la población. Don Mañu Sosa señoran decían que esas señoras estudiaban. Tercia la esposa, preguntando a su vez: —¿Mañu Sosa manat serencu?, no y ¿Conrao Sosa? —a lo que respondimos que sí. Por lo que don Cayetano Mansilla nos siguió explicando-Huaucken Conrao Sosa cara Mañu causá. Así que chayta chayapucu nocká asunto de salamancata nerancu salamanquero, nátaj yacharancu algo amachu monte estudias carancu ari.

—¿Qué comentaba la gente que escuchaba algo?

—Mana uyaris.

—¿Y para allá para el lado de Aybal o Villa Figueroa?

—Tampoco. Sujlla vueltata casus pasara ¿rerani ca siestas horas pero nublao tiapun yantata apamus cayna, allaaa puncu can Rafa llojsa caina yaicuni chay... cayna ¿rerani huellas angostas de zorra, así, achias carani, Satán sinchita uyaricora, la puta ni baile no hay, cunan 'punchau martes, cara mana ni carnaval yas ckasckan ligeritu yas cargarani tiapus cuchus cayta y atán cargas, claro manchacorani mana tían, horas de siesta nublao.

—¿Y en qué año habrá sido eso?

—Ya i sío hombre, 25 años más o menos, debía ser el 57, por medio de un vizcacheral, muy lindo se escucha hombre.

—¿Y qué instrumentos?

—Bandoneón, guitarra y bombo y manchacorani, ari sujllas mana tían sapallan purerani y pensarani mana tían ni baile.

—¿Y no había escuchado otro esa música?

—Yo solo i andao po. No después no ha comentado nadies.

—¿Y ahora no se comenta?

—Mana, no i escuchao.

—Y, cuéntenos algo más que le haya pasado, de otro caso. ¿Usted cree en el Manchachicoj?

—Sí.

—¿En el Almamula?

—Y bueno, hei escuchao, nejckancu ckasckanta suj mulai-

na, mula frenoioj, ckaaparickanta ancha manchachicunayta pero nocka mana escuchanayman y ni ckaanaymancha porque debes ancha fiero manchachup.

—¿Y usted qué piensa que es la Salamanca?

—Y bueno, Salamancata nocka mana niy imachus significadoncka, estudiaj nincu si, cayna picardiasta, picardiaspa perjudicanaancu huajchas maasicunanistanta cayta, porque beneficiasnan cunápaj mana can, pero mana aprovechas na' 'ricuyaspa pues.

—¿Y algún salamanquero ha conocido?

—Decían que era, un viejo que ya ha muerto, don Ushi Ruiz. Bueno pedro Mansilla, purescka cayman tonterías, don Santiago Queirolo, muchachanan y amusa cara madrugadap callupi amushcas cruzapus casa cara cayna suj cuchi, cuchi na, pichón, ñauckey, asco cruzas pusa cara cayman imat, la puta purin ca pilla punchau caballo ensillao pa' ñaucke, tuu, nocka casa cara, orillapi, suj yana toro atán atun, na firmat pusa cara caballu mana manchan, uajran iuraj, amushckan toro, toro, cayman lasiasan cara mana lasiasan cara imatapas, así cayman lazianpa, pero mana lazian, así al aire, la puta ckam Isidro deben ya calla ckam canqui kcoayas, cruzasaj nipusa casa cara caucaman, huellas huellap chá leitus cama en la mayoría cara chayra cha cortes tías cara pozon cara chaypi chincara desapareces.

—¿Y qué decían de ese Isidro?

—Y que era estudiante.

—¿De la Salamanca?

—Deberá chayna cayta, seguramente. Yachayníoj. Trompetan cara el viejo.

—¿Dicen que en la Salamanca está el diablo?

—Así dicen...

16 de enero de 1993

Traducción

—¿Usted ha oído hablar de la Salamanca?

—Bueno lo que yo oí es que doña Hono Luna y doña del-fina Caro, a ellas, don Ushi Paz, en horas de la siesta las había encontrado desnudas hasta aquí —y señala la cintura— cuando habían entrado en un charco de sangre a la hora de la siesta. Volviéndose entonces como era carrero e iba a juntar leña... Y bueno había ido y espiándolas, encontrándolas y volviéndose, como era carrero, Ushi Paz llevaba un arreador de cinco argo-llas; intentando proceder con ellas, que las había encontrado y cuando ya las había llegado, habían salido desnudas nomás. A cada una les había puesto sendos latigazos, uno a cada una, y vistiéndose habían desaparecido. Deberían ser estudiantes de la salamanca, m'hijo seguramente.

—¿Y dónde fue eso?

—Isaías vive aún, medio así así vive, en Bautista Escalada, don Ushi Paz, siendo mediero, medio perezoso. Sabe donde está la Lo-rena ¿Qué no? Entre medio vivían don Ushi Paz y don Bautista Esca-lada, los únicos hombres que estaban distanciados de la población.

—Don Mañu Sosa y su señora decían que esas mujeres es-tudiaban —tercia la esposa.

—¿A Mañu Sosa lo conocieron?

—No.

—Y ¿Conrao Sosa?

A lo que respondimos que sí, por lo que don Cayetano Mansilla nos siguió explicando:

—El hermano de Conrao era Mañu Sosa, vive él. Así que sa-biéndoles eso, asuntos de salamanca les dijeron salamanque-ros, también dijeron que en el monte sabían estudiar, pues.

—¿Qué comentaba la gente, que escuchaba música o al-guna otra cosa?

—No, no solíamos oír.

—¿Y para allá, para el lado de El Aybal o de Villa Figueroa?

—Tampoco. Le voy a contar un caso que me pasó a mí. Fui en horas de la siesta, pero estaba nublao, a traer leña y allá por la puerta de Rafa entré y así fui por huellas angostas con mi zo-

rra. Así, cuando estaba hachando, amigos, en un instante hacia aquí, muy lejos se oyó, tuve miedo... bandoneón, guitarra y bombo, pero muy lejos, estaba hachando y más fuerte se oyó.

La pucha, ni baile no hay, hoy es día martes, no era ni carnaval y ligerito cargué la leña que había cortado y cargando la zorra, claro, tuve mucho miedo en esas horas nubladas de siesta.

—¿Y en qué año habrá sido eso?

—Y... ya he sido hombre, de 25 años, más o menos, debía ser el año 1957, que yo anduve por ese viscacheral, muy lindo se escucha esa música, hombre. ¡Y qué instrumentos!, bandoneón, guitarra y bombo, y tuve miedo pues anduve solo y no había baile.

—¿Y no había escuchado otro esa música?

—Yo he andado solo, pues. Después no ha comentado nadie.

—¿Y ahora no se comenta?

—No, no he escuchao.

—Cuéntenos otro caso algo que le haya pasado a usted.

—¿Cree en el Manchachicoj? ¿Y en el Almamula?

—Sí. Bueno he escuchao. Suelen decir que es como una mula, mula con freno, que grita, que es de tenerle miedo, pero yo no querría escucharla y ni verla porque debe ser muy feo, muy temible.

—¿Qué piensa o cree que es la Salamanca?

—Y bueno la Salamanca yo no puedo decir su significado, pero sí que ahí estudian para hacer picardías que perjudican a los pobres como ellos, porque para beneficiarlos no es, pero si con eso se enriquecen, no aprovechan, pues.

—¿Ha conocido algún salamanquero?

—Decían que era un viejo que ha muerto ya, don Ushi Ruiz. Bueno, Pedro Mansilla había andado tonteriendo con la muchacha de Santiago Queirolo, y había estado viniendo una mañana a la madrugada y así se había cruzado un chanco, ya pichón, por delante de él y después le había cruzado por delante de él una cosa como si fuera perro, "la pucha quien puede ser que este día ande y pase por delante de un caballo ensillado",

y después, criándose a mi lado, apareció un toro más grande. El caballo no lo tiene miedo. Tenía las astas blancas. Se le venía el toro y él lo castigó pero no castigó nada y así castigando solo castigaba el aire y dice: "¡La pucha Isidro eres vos! Dame permiso voy a pasar", le había dicho y desapareció, junto con lo que el habló. Pero no lo tuve miedo, lo había acompañado hasta lejos, donde había unos cortes en las huellas, cerca de donde estaba el campo del pozo, ahí desapareció.

—¿Y qué decían de ese Isidro?

—Y que era estudiante.

—¿De la Salamanca?

—Debió ser así, seguramente. Con sabiduría. Trompeta era el viejo.

—¿Qué dicen que en la Salamanca está el Diablo?

—Así dicen...

Colonia San Juan, Dpto. Figueroa, Santiago del Estero.

ENTREVISTA VII

Fermín Ruiz. Oriundo del Aybal, 70 años.

—¿Qué sabe usted de la Salamanca?

—Y, bueno, sé que la gente de antes, de que sí existía la Salamanca, dice que había una por partes de Villa Figueroa, dice que bajo del agua se escuchan bombos y se escucha muy lindo la música y ahí hay ser que estudian, ahí para... pedían pa' que sean peliadores, enlazadores, domadores, pa' todo, pa' todo y algunos que les gustaba, que estudiaban pa' enamorar mujeres también, pa' todas esas cosas dicen que ahí, la gente sabía muchas cosas de esas picardías, y que vivían haciendo el mal y haciendo el bien si querían ¿no?

Pero que tenían su oficio por medio de la Salamanca y en los montes, dicen que también había de eso, que para acá, pa'

estas partes, por ahí donde le dicen el lote de Bochasnío, por esas partes había de eso, escuchaban bombos, bueno música, de todo ¿no? Pero de alguien que haiga ido a dentrar ahí no.

—¿Hay que ser corajudo?

—Claro, nosotros 'mos ido con un muchacho porque éramos solteros, hemos conversado con él y le digo:

—Vamos, vamos a ir y dicen que al no ir de noche hay que ir de siesta, y dicen que no hay que llevar nada de armas, ninguna cosa y bueno, se 'mos ido y habremos caminao cinco kilómetros, y dicen que cuando uno anda con esa intención, que ya se escucha algo, algo tiene que escucharse, para que vea si tiene coraje o no, alguna cosita tiene que asustarlo, y dice que allá al llegar a una, donde existe eso, ¿no?, la Salamanca hay una, un hoyo, y dicen que hay que largarse por esa puerta, como para un sótano, y allá abajo dice que es como un sótano y que hay toda clase de bichos, víboras, ampalaguas, arañas, de todo, y ahí le ponen el asiento, por ejemplo, se arrolla y tiene que sentarse encima de ella (de la ampalagua), cualquier cosa, esas cosas, sentarse ahí y ahí le explica lo que quiera estudiar y bueno, dicen que así es, pero que no tiene que asustarse, que los bichos vienen como una criatura y lo acarician, como a un familiar, ¿no? Y vienen y le suben las víboras, allá se le envuelven, arañas le hacen cosquillas y tiene que estar quieto como si no les haría caso, nada de eso, y así es lo que yo hei escuchao.

Otra vuelta, allá por don Amadeo, andabámos con un cuñao mío, en una hermana de crianza, hemos andao por lejos, para acá —hace señas indicando con la mano— hemos entrao en esos montes, campeando andábamos, caminando, hemos pasao allá por el camino de San Antonio, ya era tarde, por entre medio de San Ramón, y estos otros sobrantes, andábamos ya por Moreno y escuchábamos bombos, pero muy cerquita, y sí se oía cerquita, pero no era más que bombo, otra música no se escuchaba, nada, vamos, íbamos yendo

—No hombre, no vamos a ir, ¿para qué? —me dice.

—¿Pero qué es eso? —le digo— ¿qué puede ser? Y bueno algo es, pero no hay que ser curioso.Y 'mos vuelto. A lo mejor no íbamos a encontrar nada... y uno tiene miedo.

—¿Y entre El Aybal y Jumial Grande?

—Bueno, sí, eso dicen que se escuchaba, nosotros mismos 'mos escuchao de aquí, y sería alguna cosa, pero era día de trabajo, una noche, ¡pero muy fuerte!

—En esos medios porque de aquí el único poblao era Jumial Grande y bueno, le digo

—Y eso qué es? ¿A dónde es?

Muy cerquita, pues, habrá sido como de aquí a Dolores, era como si vinieran con algún Santo, ¿qué no? Así, eso no 'mos escuchao más, pero había gente que decía que siempre, desde hace mucho tiempo se escuchaba, ¿no? Esos pobladores, todos esos, comentaban y decían que eso debe ser Salamanca.

—¿Pero nadie ha llegado?

—No, ninguno de ellos había llegado y, bueno, gente que se dan de corajudos y después... así en estos casos no iba a descubrir.

—¿Y algún yachaynío?

—Eso, por acá, no esos que saben algo de magia no. Bueno, decían que estaba estudiando, el tío de Hipolo Jiménez —baja la voz— hermano de Felipe. Ese hombre dice que estaba estudiando y ha quedao medio mal, él no ocupaba luz, tenía una casa y vivía en la oscuridad, solo, solo. A él lo habían encontrao de noche, este estaba trabajando con chivo negro cuando lo han encontrao, dicen que estudiaba con eso así, y yo lei preguntao, al día siguiente, si me ha dicho, y ha quedao loco, ha quedao mal ese hombre.

Por ahí iba a trabajar en las obras y se levantaba de la cama, doblaba todo, todo, bien atadito, y ponía como si estuviera por viajar, con él dicen que estaba estudiando... (Un vecino de la zona) y también se ha enloquecio, estudiando la magia... ¿Con cuál termina? Con la blanca, creo ¿qué no?

Y a una de las hermanas de Miguel le ha pasao igual, se ha

enloqueció. ¿Cómo se llamaba? La Sara creo que es, bueno comentaban así, pero ese hombre Miguel, se ha sanado bien y bueno por ahí descontrolaba, pero andaba.

Y así tantas cosas que la gente hace por medio de eso que... esa gente que hace pruebas, traviesos...

6 de febrero de 1993.

ENTREVISTA VIII

Doña Obispa Tévez de Cuellar. Residente en Machajhuay Huanchina. Edad: 80 años.

—¿Usted ha vivido siempre en este lugar?

—También en Ashpa Puquita, Dpto. Moreno, mi esposo me ha traído p'aquí.

—¿Y ustedes en que sabían trabajar?

—Agricultura con Juan Barbieri, muchos años 'mos trabajao. Pero ahura recién nos ha empezao a aportar, ahura somos más vivos, porque antes los antiguos éramos medio tontos.

—¿Pero vivían más tranquilos?

—Ah, sí, la vida más barata era, el algodón tenía precio, y ahura cada vez, cada vez más feo, ahura el algodón no tiene precio.

—¿Y ha oído usted hablar de la Salamanca?

—Sí, la gente solía hablar de la Salamanca. Yo solía escuchar.

—¿Y qué decían?

—Y que los que estudiaban iban de noche a bailar, decían, ei escuchao, yo sabía escuchar ¿no? —como aclarando.

—¿Y por aquí había algo, han escuchado música?

—Y por aquí había algo, sí, se escuchaba mucho bombo, violín y guitarra, porque antes se tocaba el violín más y bailaban... y los atamisqueños dicen que eran salamanqueros. ¡Cómo bailaban de bien! Yo ei visto hace tiempo cuando íbamos al Señor de Mailín, lo que bailaban levantando las polleras y zapateando, señoras; y dicen que saben aprender en Salamanca. Dicen que algunos dentaban en Salamanca para aprender a bailar nomás.

—¿Pero hay que ser corajudo para entrar ahí?

—Y claro, dicen así, porque hay muchos bichos, víboras, ampalaus, de todo, mire.

—¿Y por aquí sabe haber Salamanca?

—No, dicen que hace mucho se solía escuchar, bombo y violín. Nosotros no 'mos escuchao, pa' que le vuá decir.

—¿Y los curanderos?

—Esos dicen que también iban, para aprender a curar, sí, doña Justina Sosa, esa sabía ser curandera, doña Ignacia Sosa también, buena curandera, curaba los huesos.

—¿Y a quién le llaman yachaynío?

—Y así le dicen po' a esos brujos, salamanqueros, po. Magi-queros. Interviene en la conversación la hija de unos 50 años de edad, aproximadamente, radicada actualmente en Buenos Aires, aclarando que eran aquellos que podían transformarse en animales salvajes.

—¿Conoce alguno?

—Algo saben decir, la otra vez doña Irma me estaba contando, no sé si será cierto, doña Etelvina, una vecina de mi hija, ella había encontrado a una señora viejita —baja ostensiblemente la voz— doña Maxi, dicen que en horas de la siesta, bailando estaba, desnuda la viejita y doña Etelvina había dicho:

—Esto no es cosa buena, para andar —y había pasao nomás cuando estaba bailando.

—Bruja era —dice, hablando casi en secreto. Así dicen, y por algo habla la gente, ¿no? De don Víctor Pereyra sabían decir, buen curandero...

Macháhuay Huanchina, Dpto. Figueroa, Santiago del Estero, 5 de febrero de 1993.

ENTREVISTA IX

Don Arsenio Corvalán y Sra. Oriundos de Tolojna y Pampa Múyoj respectivamente. Edad: 82 y 79.

—¿Su papá era estudiante de la Salamanca?

—Sí señor, estudiaba en libros.

—¿Y en qué tenía los libros?

—Tenía una caja, cajas antiguas de madera, un cajón grande, con tapa, y él tenía dentro de esa caja un cofrecito, así chico, y ahí tenía los libros, y el libro era así de alto, —hace una indicación con la mano— tres tenía, cuando no ha estao el viejo, y se olvidao, ha dejado abierto y mei ido a ver eso, y hei alcanzao a ver una lámina, y le estaba contando, que estaba montando una mula con cabeza de buey, y venía un jinete encima, las piernas de buey arrastrándose, eso hei alcanzao a ver, después no quise ver más.

—¿Ud. nos contaba que su padre, en no había tenido demasiada suerte en relación con la Salamanca?

—No, él ha sabío, como era un tipo duro, ha insistió nomás, porque no era hijo de matrimonio, era hijo de madre soltera, por eso no ha dao en la tecla, pero siempre lo ha perseguido la visión, por ahí cuando iba lo atajaba, pero no lo hablaba nada.

—¿Y qué era esa visión?

—Una noche, cuando ha pasao la creciente, había mucho mosquito y mi finada madre había ido a juntar marlo pa' hacer humo y ahí había quedao solo mi finao padre, en la cama, y después cuando se dao vuelta, lo había alcanzao a ver una perra muy alta, peluda, negraaa, y ya había estao pa' comerlo cuando apareció mi madre, y ahí nomás uchi, uchi uchi, le habían largao los perros. ¿Pero que le van a hacer los perros al diablo, po?

—Los perros no le hacen nada po al diablo, él los asusta igual que el Almamula, los perros gritando disparan. Y de ahí cambió el curso del bicho, pero la visión siempre lo ha perseguido.

—¿Dice que estaba aprendiendo a jugar al truco?

—Sí. él llevaba, porque ahí estaba la lectura en el libro, primero tenía que ir buscando una casa abandonada y tenía que ir llevando una botellita de alcohol, caimán sachapi nincu 'rin pay por más vueltas ishca y amuncu pújllaj caynitas, utulas, pe-

tisitos, y pa apiscka capilla masi mesitas formascka, amus tia-cuncu, velitas churapus, sujllas sustucun velas sackepus pujllayta 'rincu mana 'rimanchincu payta imatapas 'rincu supa y chas, cha sa pusa cara pintus apucuptis. Chaymanta cutis paranaaaptin 'rij suj lñauman cutis suj huasi, huasi viejop mascas chaypé taa amuncu, cuartop, chaypas 'riman atendecu chaype y ultimompé na sexto y chaypi chukka chupá pero mana atera acertayqui porquepa huarmi soltera cara mamanska casa ckarancu, a ma tiempo tiaranchu, canan tian hurmi ckosayta, mana niy apiscka casarácoj locoyara tiempo tá caimán vecino 'rimachera locollamanta.

—¿Ud. sabe que es la Salamanca?

—Nocka unanchaymanta Salamanca chà gente traviesa sachaman desiertoipi chaypi, nockap uyariporani huañoj tatayqui Salamancapi ckam yerbudo canaspá nisa canqui 'rej llatanlla yaycutpisqui tiasqua Virgen del Valle átun, ya canqui tocam quimsa cutis chaypé yayanqui payta ná mana canqui católico lao, yaicup caimán cruzanqui suj lauman amun, amuspan araña cay atun, chay pupuy cha abajup cruzan pasadizo chaype, bueno mana loyacun chaypas ckayna cunckaypi callaitu cka pucus mana 'rinqui manchácoj quimsa chivos ckayna amun chaypa chocasuncu tucuy ima' 'ruasuncu, mutquisuncu, balanzacus chayna enteros nockasuni mana 'rinqui imatapas atendes chaymanta ná cruzanqui chaypé Supay atendes chaymanta pozon punchaus siestapi 'rinayquita sapallayqui y pítaj mana huillas, huillascuspà mana 'reiyqui cka imatapas, chay nocka uyarerani.

—¿Y de la música?

—Ah, eso me ha pasao a mí, 'rerani caimán sachapi, casa carancu Campos Verdes lugar, cara cuatro leguas, Jumi 'Rupachina tres leguas, estación que era antes, ahí había una zanja de lo que ha hecho el derrame de las tormentas, veníamos en el sulky, carros, cuando teníamos cambalache, y ahí siento una música, meta acordeón, bombo y guitarra, y después lo bien que iba yendo, pa' atrás ya, ¡la puta! ¿Cómo es eso?, digo yo,

vamos a ver, le digo a los muchachos, nooo me dicen cómo crees que va a haber población si eso es desierto, no, hay estar algunos traviesos, viejos. Y bueno 'mos ido nomás.

—¿Música de qué era?

—Bandoneón, guitarra y bombo. Después 'mos vuelto a ir como a los dos meses, pasando Pozo Cavado, ya horas tarde, puta les decía, aquí nomás vamos a amanecer, más adelante no hay pasto, y veo un tronco así —haciendo señas— no había un palo de leña y ardía, así las llamas, pero era lindo lugar, descampado, plantas grandes había, un sombra i toro, había, grande, así como galpón, una tusca y un mistol, pero —les digo— no aquí, no es cosa buena, vamos, y meta trote, meta trote 'mos llegao a Campos Verdes y ahí sí 'mos hecho la noche, no 'mos dormio de miedo, y de vuelta llegamos a ver, y veo no había un chiquito de ceniza ni el tronco se había quemao, nada, no yo aquí ni a tomar mate no me bajo. Aquí también para la Cañada había Salamanca, Uritu Huasi, La Loma, Tusca Pozo, todo eso, no sé como será ahora, tantos evangelizadores que han andao, capaz que ya no hay, algunos traviesos, que han aprendido antes, como ese bailarín salamanquero don Moyano, el nombre no me acuerdo...

—Y vea amigo, le vuá contar otro sucedido. Dicen que por el cementerio no es bueno andar, yo andaba gateando, cuando llego al cementerio, pero tenía que pasar obligao, por ahí era el camino... eeehh, quería ir y volvía, noche de luna era, yo iba bien por medio del monte y en eso lo hallo un zorrino grande así —haciendo señas con la mano— ¿qué no, me lo zapatia? Yo llevaba un cortaplumas propaganda de Quilmes, así —indicando su tamaño, que era de medianas proporciones— tenía cinco usos, alezna, una cuchilla, tirabuzón... y viene el bicho ¿qué no?, y me lo zapatia fuerte, como si zapatiara un bombo, ¡la puta! Ese no es zorrino. ¿Qué va zapatear así?; este ha sio el diablo. Abro la cortapluma y le largo de cerquita y me rajo, el corazón, mierda, como caballo maniao me hacía. Y después al día siguiente, y así

cada día que iba buscaba, pero noi hallao, será la llevao...

Traducción

—¿Su papá era estudiante de la Salamanca?

—Sí señor, estudiaba en libros.

—¿Y en qué tenía los libros?

—Tenía una caja, cajas antiguas de madera, un cajón grande, con tapa, y él tenía dentro de esa caja un cofrecito, así chico, y ahí tenía los libros, y el libro era así de alto —hace una indicación con la mano— tres tenía, cuando no ha estao el viejo, y se olvidao, ha dejado abierto y mei ido a ver eso, y hei alcanza a ver una lámina, y le estaba contando, que estaba montando una mula con cabeza de buey, y venía un jinete encima, las piernas de buey arrastrándose, eso he'i alcanza a ver, después no quise ver más.

—¿Ud. nos contaba que su padre, en no había tenido demasiada suerte en relación con la Salamanca?

—No, él ha sabío, como era un tipo duro, ha insistío nomás, porque no era hijo de matrimonio, era hijo de madre soltera, por eso no ha dao en la tecla, pero siempre lo ha perseguio la visión, por ahí cuando iba lo atajaba, pero no lo hablaba nada.

—¿Y qué era esa visión?

—Una noche, cuando ha pasao la creciente, había mucho mosquito y mi finada madre había ido a juntar marlo pa' hacer humo y ahí había quedao solo mi finao padre, en la cama, y después cuando se dao vuelta, lo había alcanza a ver una perra muy alta, peluda, negraaa, y ya había estao pa' comerlo cuando apareció mi madre, y ahí nomás uchi, uchi uchi, le habían largao los perros. ¿Pero qué le van a hacer los perros al diablo, po?

Los perros no le hacen nada po al diablo, él los asusta igual que el Almamula, los perros gritando disparan. Y de ahí cambió el curso del bicho, pero la visión siempre lo ha perseguío.

—¿Dice que estaba aprendiendo a jugar al truco?

—Sí, él llevaba, porque ahí estaba la lectura en el libro, primero tenía que ir buscando una casa abandonada y tenía que ir llevando una botellita de alcohol, para ahí dicen que iba él, por más vueltas, dos vienen a jugar así chiquitos, petisitos, y él había tenido una cosa formada como capilla, con mesitas, viniendo se sientan poniéndole velitas. Las velas se acaban y dejando de jugar se van dejándole las velas. No le hablan nada a él. Después vino queriendo llover yendo hacia otro lado, otra vez, buscando una casa vieja y ahí ya vinieron cuatro, para un cuarto, ahí también hablan, atienden ahí, y al último ya, un sexto y ahí ya no pudo acertar porque él era hijo de mujer soltera y porque no pudo casarse se enloqueció y los vecinos lo llamaron loco.

—¿Ud. sabe qué es la Salamanca?

—En lo que yo entiendo es en donde esa gente que quiere aprender artes mágicas, ahí, en los desiertos, yo le oí a mi finado padre que va para ahí, a la Salamanca. Si usted quiere ser brujo tiene que ir desnudo donde hay un hoyo, donde usted tiene que entrar desnudo nomás. Cuando entre en esa entrada va a encontrar una Virgen del Valle grande, ahí tiene que escupirla tres veces, con lo que ya no es católico y cuando ahí entre, de un lado viene una araña grande, muy grande, me pasa por el pupo y después, pasando hacia otro lado viene una ampalagua grande con cerdas en el lomo y empieza a envolverse en el cuello y vos no tiene que tener miedo, porque si tienes miedo te llevará el diablo. Volviendo de ahí, para donde vas tienes tres chivos que te envisten y te hacen de todo: te huelen, se te abalanzan, toda clase de cosas te hacen, y vos no tienes que decir nada, pues... Después ya pasas a donde está atendiendo el diablo, en su pozo donde tienes que ir en horas de la siesta, solo, sin avisarle a nadie, ninguna cosa, es lo que yo oí...

—¿Y de la música?

—Ah, eso me ha pasao a mi, 'rerani caimán sachapi, casa carancu Campos Verdes lugar, cara cuatro leguas, Jumi Rupachina tres leguas, estación que era antes, ahí había una zan-

ja de lo que ha hecho el derrame de las tormentas, veníamos en el sulky, carros, cuando teníamos cambalache, y ahí siento una música, meta acordeón, bombo y guitarra, y después lo bien que iba yendo, pa' atrás ya, ¡la puta! ¿cómo es eso? –digo yo– vamos a ver , le digo a los muchachos, nooo –me dicen– cómo crees que va a haber población si eso es desierto, no, hay estar algunos traviesos, viejos. Y bueno 'mos ido nomás.

—¿Música de qué era?

—Bandoneón, guitarra y bombo. Después 'mos vuelto a ir como a los dos meses, pasando Pozo Cavado, ya horas tarde, puta –les decía– aquí nomás vamos a amanecer, más adelante no hay pasto, y veo un tronco así –haciendo señas–no había un palo de leña y ardía, así las llamas, pero era lindo lugar, descampado, plantas grandes había, un sombra i toro, había, grande, así como galpón, una tusca y un mistol, pero –les digo– no aquí, no es cosa buena, vamos, y meta trote, meta trote 'mos llegao a Campos Verdes y ahí sí 'mos hecho la noche, no 'mos dormío de miedo, y de vuelta llegamos a ver y veo no había un chiquito de ceniza ni el tronco se había quemao, nada, no yo aquí ni ha tomar mate no me bajo.

—Aquí también para la Cañada había Salamanca, Uritu Huasi, La Loma, Tusca Pozo, todo eso, no sé cómo será ahora, tantos evangelizadores que han andao, capaz que ya no hay, algunos traviesos, que han aprendido antes, como ese bailarín salamanquero don Moyano, el nombre no me acuerdo...

5 de febrero de 1993.

ENTREVISTA X

Doña Gregoria Luna, de 84 años de edad oriunda de San Félix.

—Le voy a decir que antes vivíamos así nomás, no creíamos que nos hacía falta nada, que nunca íbamos a esperar. ¡Qué va-

mos a vivir como vivíamos antes! Antes nadie viajaba a ningún lado, antes no íbamos a molestar ni a uno ni a otro, sino que vivíamos luchando la vida, a la par de nuestros padres. Y si nos mandaban y nos decían vuelvan a tal hora, a esa hora volvíamos. Pero pa' esos bailes casual nos llevaban antes, casi cada muerte de obispo, se decirles yo a los chicos.

—¿A qué edad solían llevarlos a los bailes?

—Y bueno, yo al baile lo i conocí como a los veinte años, no nos llevaban, no 'mos decían vamos. Y después otra cosa le vua decir, a estas horas andábamos pastiendo las cabras y veníamos a las doce y las poníamos en el corral y después comíamos y no teníamos que comer en mesa, mire —indica señalando el suelo con el dedo— y ahí nos ponían la comida, en fuente, cada uno con la cuchara, y yo era la que más protestaba, quería que me den mucho, les decía, el plato bien lleno.

—¿Y qué comidas?

—Mazamorra, locro y los pucheros, así indica el tamaño con la mano, hijo tortilla, eso, mate, nunca hemos conocido, señor, mate, habremos, yo tomo cuando era grande, nunca ni pedíamos, y esto la algarroba nos hacían, nos tostaban nuestra madre para que nos manden a pastear las cabras, con *amca*, esa *amca* comíamos de a uno, de dos, como confites y dulces, de eso no 'mos conocido pues.

—¿Hace cuántos años vive usted aquí?

—Y aquí y nació, ochenta y pico, allá i nació —señala un lugar bajo un mistol— la casa ha sío un ranchito y de ahí han venido para acá.

—¿Y de la Salamanca nunca ha sentido?

—Mire, ese no lo entiendo ni le puedo explicar, mire así como le digo, antes no nos decían este puede hacerles falta, ahora uno le explica al chico, yo les explico todo, pero antes no nos explicaban nada, no sé nada, pero yo voy a preguntar a alguna persona mayor de edad de esa Salamanca, qué significa. Lo que yo me i crio puedo explicarle, nocka huiñarani cayllapi, mama huiñarani en todo sentido, cayllapi, cayllapi y

vivo aquí nomás y trabajo luchando la vida, yo no tengo ayuda, de ninguna manera ni pensión ni nada, me han prometido el PAMI, pero hasta el momento nada, eso sí, que mi madre nos explicaba, que vivamos tranquilos, que trabajemos, llamckas cáusay, que no viva sin trabajar, luchando la vida.

—¿Usted ha leído algunos libros en quichua?

—Un poquito, tengo un librito de quichua, pero no me acuerdo de quién es, a la quichua la hablo, pero la respuesta en castellano, a la quichua la hablo, pero la respuesta es medio difícil, entiendo, mucho, mucho.

—¿Hasta qué grado ha asistido usted a la escuela?

—Hasta segundo, en Suncho, ha sido mi maestra la señora de Altamirano, y la directora era Selva Argañaraz, segundo grado y no he querido ir, y antes de quinto ya eran maestras, porque no voy, vea, hoy gano plata tranquilamente, tengo mi jubilación. Pero uno hace el roce, si no es cierto dígamelo. Porque uno se da con uno, con otro, y pregunta, y si la persona es sincera le va explicar...

—¿Usted cree en el Manchachícoj?

—Qué voy a creer, años que he vivido, y los años que he andado de noche y de día y jamás he oído ni ruido, otros dicen que los agarran, que no?

Y hei andao en zorra, sulky, nunca i oído nada en la vida, este chico que está conmigo, este mocito, era miedoso hasta grande y yo le explicaba, mirá m'hijo, si no hay nada en esta vida, no hay nada, nada.

Lo que hay que puede hacer que una persona como vos si puede agarrarte, pero si vos tenés fuerza y sabes defenderte ahí le vas a decir vos sos fulano, que me quieres hacer, nunca, nunca ni en mi casa se tener miedo, mire, jamás.

—¿Y antes usted sabía ir a los rezabailles?

—Sí, rezabailles sí, los rezabiales eran con bombos, con violín, la música y rezaban los rosarios, cantaban pero lindo, no había gente así que lo quería atropellar, jamás, yo en mi vida lo que tengo, nunca. Que no dicen, julano es atrevido, no, yo sé

decir, es que nosotras insistimos, el hombre no insiste, él te va a decir algo, pero si no se lo toma en cuenta, ¿usted no va a exigir, que no? Sí, yo he vivido mucho.

—¿Hacen el baile del angelito?

—Sí, hace mucho, ya no, a ese chiquito cuando moría, ¿no?, le hacían como le hacen ahura pa' arreglar el santo y bailaban con la guitarra, antes decían que no lloraban, dicen que el angelito va a la gloria. Hora ya no. Bailaban toda la noche. Yo no i bailao nunca. Eso hace mucho.

—¿Y del Almamula, doña Gregoria?

—Eso también he i oído nomás, nunca a mí me ha asustao ni nunca hei oído. Una vez me acuerdo que un hermano de crianza, ¿no? ha venido para acá, ahí sabía tener las cosas – refiriéndose a mujeres– y de allá dice que, cuando venía oía un ruido y había el viento sur, antes decían que cuando había el viento sur, salía, y dicen que oía, y mi mamá lo habla a él y le dice: ¿por qué andas a estas horas?, ¿no sabes que –baja la voz– hay ese Almamula en la punta el viento? Pero yo jamás hei oído don, y yo hei andao sola, sola.

—Yo no sé cómo vienen a contar ahora, que los truquia, que los rebenquia, a mí nunca me ha hecho nada. Una solita vez, cuando venía con una chica, yo a los que venían conmigo les sabía decir que cuando oigan, así como creen que oigan, que no me cuenten, y ha oído un silbido, pero eso es cosa del monte, de los pájaros, eso.

—Oyé tía –me dice– y lei dao un codazo y se ha callao, al otro día le digo: jamás en tu vida me digas ¿eh? Porque eso no se cuenta ni se oye, capaz que te lleve ese silbido –le decía– y más ahí, en el monte.

—¿Saben sentir música en el monte?

—De noche no, nunca, otros sí, me han contaio, pero yo para que les voy a mentir.

—¿No hay por aquí?

—Saben decir, pero no i visto, y casi yo no les creo, pero don Marcos Coronel, capaz que sí lo han oído nombrar, era cabo

de Suncho, él es, él me sabía decir: —Gregoria vos no tienes que andar de noche— vea él me ha explicao, un hombre, ya le faltaba poquito para que muera, vamos a tomar vino —me dice— y bueno —le digo—, sí, vamos a tomar don Marcos, porque él tomaba, yo también tomaba, ya 'via sio lo último, y a los pocos días me han contaó que ha muerto. Él sabía decir que si hay esa magia, la magia, porque él la había estao leyendo y di hay no le ha gustao, porque venían las letras coloradas y había que negarlo a Cristo, y di hay no me ha gustao, Gregoria —me dice— y dejé, pero eso sí hay —afirmaba.

—Pero decía que del libro estudiaban, será que habrá escrito algún sabio grande que hay. Así según la Biblia de Dios, el diablo lo que decía y le hacía, pero que le van ha hacer a Dios, no le van a ganar...

27 de enero de 1993.

ENTREVISTA XI

Entrevista a don **Luis Mansilla**, de 89 años de edad, oriundo de Jumi Pozo.

—¿Hace cuánto tiempo que vive usted por acá?

—Bueno po, yo soy nació por aquí nomás, por ahí sabía estar la casa de mis viejos —señalando hacia el norte con la mano— sí, ahí, i nació, caypi huiñarani, mi hecho hombre y ahora i quedao aquí, sí i ido a la escuela, allá en Jumi, pero más jugada que otra cosa era.

—¿Esto era monte antes, o siempre era campo?

—En parte sabía ser campo y parte monte, no como ahora, que sabe estar patio nomás. Un turco lo ha explotao, leña blanca, de leña blanca nomás era el monte. Sí todo era monte, aquí en Jumi. Por ahí me laziao señalando con el dedo en dirección a la represa, famosa por haber sido hace más de trescientos una aguada de los indios, según la tradición popular, Abelardo López, por puro gusto. Parece que antes no le decían

nada a los mayores si hacían algo. Yo debería haber sido como esos chicos –señalando a uno de sus nietos que tendría como diez años– y andaba haciendo tirar el balde, ahí en Jumi y con eso llenando los bebederos, y en eso le digo: –papi, voy a bollar urpilitas–; había mucho, estaban quishquiendo, bueno con eso yo hei salío del pozo y mi ido por tras de la represa, había muy mucho y cuando dentro por la puerta, el viejo Abelardo estaba sentao sobre un trozo de quebracho colorao, un viejo panshuco, ñato así, del todo aplastao, y yo le iba a dar agua al montaito y siento que me llama.

—¡Muchacho!

—¿Señor?

—¡Venga para acá!

—Tenía un arreador a este punto, la trenza así, y bueno, mei allegao confiao y ha levantao, por aquí, por lao el pupo me a dao, una roncha grande me ha dejao y he querio disparar y me dice:

—¡No dispare!

—Y ahí nomás me calzao otro, por las piernas, y ahí sí i disparao. Antes había respeto, po señor, un mayor cuando ordenaba, nada no le sabían decir.

—¿De noche no sabían escuchar música de violín, de bombo o de guitarra?

—Sí, para acá, pa' esas partes sabía haber Salamanca, para aquí donde dicen "Brujas", ahí había un pozo, monte era, ahí sabían decir, sabía oírse, bombo, violín, también. Y sabían decir que era Salamanca y que él quería estudiar para algo iba para allá. Había que ser corajudo para ir para allá, corajeoj caspá.

—¿Quién decía eso?

—Los mayores sabían decir eso, que ahí dentaban pa' estudiar cualquier cosa, pa' mudanceador, pa' rico, pa' domador, sabían decir los antiguos.

—¿Ahí estaba el diablo?

—Y así hay de ser, po.

—¿Qué había ahí?

—Bueno, los que conocían sabían decir, que hay po un hoyo limpio, sabían decir cuando yo ya i tenía 30 años, los hombres de antes, muchachu corajudu caspá amigu, cayp tían Salamanca 'ris yaycuy, esos Lotos de ahí de la Costa me sabían decir.

—¿Y Usted no hacía por ir?

—Nooo, tonto, 'riy no. Vaya a saber que chá bichuscunacka envolecus, una víbora, o un ampalau, te van a meter la cola por aquí —señalándose los riñones— me contaban esos hombres.

—¿Esos Lotos habían sabido ir para allá?

—Y ...parece que sí, que han estudiao, don, han muerto ya. Igual que esos Beltranes, sabían decir, uno de los hermanos, Felipe, y parece que ha aprendido a mudanciar. Sabiendo poner un pañuelo de seda en el piso sabía mudanciar, sin tocarlo, yo lo i visto una vez, en el boliche, pero sin tocar (el pañuelo), arribita, nomás, sin tocar, y decían que había aprendido en la Salamanca.

—¿Y que otro más de ahí de la Bruja?

—Y bueno, el otro hermano de Felipe, ese Santiago también decían, que algo sabía, pero más era ese Felipe, parece que más ha sio. Con una chica aquí, en Jumi, sabían estarse y un día sábado había baile aquí en el boliche y meta bombo y violín, en el turco, y yo todavía no sabía salir, y cuando se ha acostao mi mami, se han dormío mis viejos, hei ido yo ¡maula!, de un rato me agarran del lomo:

—¡A su casa! —me dice—, ahí nomás la i dejao a mi pareja y hei seguido pa' mi casa y guay!, que me vaya a quedar, qué no mi viejo quedando había tomao toda esa noche y al otro día todo el día. Y yo recién andaba bailando chacareras, chilenas, chamamé, todo eso, po, y esa chica, la novia de Felipe, de aquí era po, Julia se llamaba, en la casa del turco vivía, y la madre de la chica lo ha despreciao po, la madre a Felipe, parece que lo ha pedío (a la chica) y no le han querido dar, y cuando ha andao bailando, la madre, parece que le ha hecho bajar la bombacha, del todo le ha cáido, si señor, con la mirada, muy atrevido era

ese hombre. Bueno, capaz, grueso igual que Segundo...
15 de enero de 1993.

ENTREVISTA XII

Entrevista a **Benjamín Ruiz**, oriundo de Cartavio. (Relato tomado a través de apuntes).

—Cuando uno busca, cuando quiere encuentra —dando a entender que él tenía intenciones de conocer, de entrar en la Salamanca—. Este hecho que él relata le sucedió hace unos pocos años en la ciudad de Fernández, cuando andaba ocupado de peón, en faenas rurales.

—Trabajaba con otro chango —nos refiere— muy corajudo, que sabía hacer ciertas travesuras, como destroz ar hojas de afeitar en la boca, o romper vasos de vidrio, mordiéndolos. Un buen día, al volver de cazar, me contó que andando en un montecito de detrás de la ruta, había encontrado un conejo grande, mucho más grande que todos, y que estando sentado le apuntó con la escopeta y le ha hecho un tiro, con tal suerte que ahí nomás el conejo ha quedao seco, cuando lo fue a recoger, no había nada y se volvió. Interesado, fui al día siguiente y me pasó lo mismo. Vuelta a aparecer el conejo, le hice el tiro, y cuando lo he ido a buscar no había ni rastro, estaba limpio como si no hubiera nada. Al otro día he vuelto y me ha sucedido lo mismo, pero esta vez, cuando volvía he encontrao un montón de víboras de coral, que andaban en celo, y cuando uno quiere tener algo con el diablo, cuando ve las víboras así, debe taparlas con algo —explicaba— yo he hecho así, me he sacao el pulóver que tenía y las he tapao, inmediatamente se ha inflao, como si hubiera habido una tortuga grande abajo, y yo con palo lo tocaba despacito para curiosear, hasta que me a dao miedo y mi vuelto.

—Como a los dos días he vuelto y todavía estaba medio inflao el saco, como si hubieran estao las víboras, solamente ha

salío de abajo una araña negra y muy grande y cuando lo i levantao del todo al pulóver había un agujero, un hoyo chiquito nomás, pero muy hondo y en línea recta y ya no he querio saber más nada y me he vuelto pa' casa. He alzao el saco y cuando he llegao a casa y revisarlo, este tenía prendidos a él como cardos, que no eran porque ahí no hay, parecían como si las víboras hubieran dejao los dientes, pero nunca he sabio qué eran. Yo los he guardao por un tiempo, eran catorce, después los i tirao.

—Ya cuando he vuelto para el Aybal, un día salgo a cazar y se me ha vuelto a cruzar el conejo, y como a los veinte metros descubro que estaba una charata, lei hecho el tiro y la charata cae, pero cuado abro la escopeta para cambiar el cartucho, no había nada, el tiro había salido con la vaina y el culo, todo. Ahí ya me ha dao miedo, y cuando he llegao a casa, ya arrepentido de haber andado en todas estas cosas, y lei pedío disculpas a Dios por haber andao en todas estas cosas, y de ahí nunca me ha sucedió nada.

17 de enero de 1993.

ENTREVISTA XIII

Antonio Díaz, de 55 años, oriundo de Cartavio. (Relato tomado a través de apuntes).

—Sí, por aquí, por el Aybal, existía una Salamanca —nos refiere— y cuando éramos chicos nomás, queríamos ir y hemos ido nomás, acercándonos al lugar donde decían que había y hemos escuchao una música muy linda, de bombo y guitarra y de miedo no 'mos podio llegar.

—También sabíamos escuchar, cuando estábamos en los obrajes de Aybal, gritos que eran como de cabra 'horcada, que eran como si quería que vayamos a ver, pero no 'mos ido. Teníamos miedo.

Benjamín Ruiz que estaba en la rueda de la conversación, nos

confirmó diciendo:

—Sí, se sabe decir que por ahí, en Aybal hay Salamanca, y nunca 'mos podió llegar, pero sí se sabía escuchar música de bandoneón y guitarra los días que se estaba armando tormenta, una música muy linda, y clarito se oía por medio de esos montes. Nunca hemos podió descubrir el lugar exacto. Además de los días de tormenta, cuando se escuchaba, se sabe oír los martes y jueves, versión que fue confirmada por los demás presentes.

18 de enero de 1993.

ENTREVISTA XIV

Entrevista a **Fortunato Rodríguez**, de 55 años de edad, oriundo del Crucero, Colonia San Juan.

—Y (...) eran esos dos remansos del río donde sabían aparecer pescados muy grandes, ampalaus, y la gente sabía venir y decía:

—Changos, sí hay pescaos, vamos a pescar —pero cuando uno volvía, desaparecían en esos remansos.

—¿Cómo se llamaban esos remansos?

—Ampalusnío y Mishío, eran dos remansos grandes, ahí en el zanja malo (río Salado) que les decían. Existe todavía toda clase de cosas, gritos, llantos, algunas cosas se escuchan po, siempre ahí. A veces música, alguien tiene que estar ahí. A la Salamanca, ahí se va. Por ejemplo, si se hace amigo de alguno, algún corajudo, dispuesto a descubrir, si es corajudo, bueno dice: voy a ver, yachajnío, que le dicen, y bueno van al agua, en el remanso ese y va, y bueno, pide algo, estudiar para algo.

—¿Cómo qué, por ejemplo?

—Y bueno, pide ser músico, o puede ser domador, todas esas cosas, para las mujeres.

—¿Y qué es lo que hay que hacer?

—Y bueno, tenerse fe, educarse, negar todo, según lo libros.

—¿Negarlo a Dios?

—Sí, negarlo a Dios y ahí le dan los libros, pero los tiene que

tener escondidos, no tiene que avisarle a nadie.

—¿Y si lo descubren qué pasa?

—Enloquece dice, enloquece si le dan los libros, usted estudiaba, nadie tiene que verlo y tiene que estar en lugares muy lejanos, como ser de noche, horas de siesta, tiene que elegir para hacer esas cosas, pero siempre solo. Sabía haber un hombre que se enloqueció cuando lo pillaron.

—¿Cómo se llamaba?

—Eso no sabía escuchar yo, ahora sí sabía que los que se habían mal enloquecido eran estos Correas, con el estudio, era un muchacho buenito, muy bueno, vivían en Ckoro Espina, aquí en el puesto de Costas, dicen que estaba estudiando pa' domador y le estaba por terminar ya el tipo, la mala pata de él, lo han encontrao ahí cuando iba domando, horas de siesta, venía de San Félix, por esa senda había venio. Se sentía en el monte que venía gritando, y el otro al escuchar, dice: —¿Qué pasa? ¿Quién va a venir por medio de esos montes, si no hay camino?— y lo esperó, y el tipo había venio en una mula negra, ya le digo, sin apero, sin lazo, sin nada, pegándolo en las paletas y ese era pa' terminar y lo ve el tipo y se pierde, se pierde el domador, ahí claro, había venio el compañero y claro, de ahí a la tarde el hombre había vuelto loco a las casas, porque lo habían visto.

—¿En esos lugares, el Ampalausnioj y Mishío hay algo?

—Y bueno, ahí están los dueños, pero se hacen ampalaus, se hacen algún santo, se hacen esos bichos. Ahora ya no hay tantos, ahora son muy miedosos. Antes había muchos corajudos, ancha corajudus. Había muchachos que salían músicos de ahí, de las lagunas de Jume Esquina, de ahí era que oían esos bombos, esos violines, todas esas clases de música, y los viejitos antes ya sabían eso, y el mismo viejo ya sabía para extorsionarle al hijo, así decían que eran muchos.

—¿Usted recuerda el nombre de algunos?

—Y, don Juan Herrera, el padre de Panchito Herrera, un viejo apero.

—¿Había que vender el alma?

—Ah, claaaro, prometido está, mañana o pasado te vu'a buscar, y cuando se cumplía el plazo lo perseguía el diablo.

—¿Y por estos lados?

—Y bueno, por aquí hay muy pocos, más pa'l lao del río.

10 de febrero de 1993.

ENTREVISTA XV

Entrevista a **Puca Lemos**, de 82 años de edad, oriundo de La Bruja.

—¿Dónde hay Salamanca?

—Antes, aquí y en Tusca Pozo.

—¿En qué parte?

—De este lao de la casa de Juan Simón.

—¿Y quién va para ahí?

—Y... muchos cumpa, muchas gentes, maldares. Supay. Nosotros con mi señora no lo ofiendemos, no van a decir que Lemos ha hecho esto o aquello. Mana casackayta mal hombre. Porque muchas veces casa caraycu buenos abusancunap.

—¿Dicen que por aquí en La Bruja sabía haber Salamanca?

—Ah, en Capo Pozo, aquí en los brujeñitos.

—¿Y qué hay ahí?

—Y van a estudiar.

—¿Ahora?

—Ahora ya se ha tapao.

—¿Quiénes iban?

—Y no falta, po. Ahora de esos no hay, po.

—¿Cuáles eran?

—Ya no viven.

—¿Pero cuáles eran?

—(Bajando ostensiblemente la voz) Sushcka Luna, pero... Y por aquí, por atrás, en Tusca Pozo, hace como diez años, yo hei sentio música, acordeón, bombo y guitarra.

—¿Qué días escuchaba?

—Los sábados. ¡Qué música! Imata nisa cayqui allita sipus, había que ceñir bien pa' dentrar, porque había asientos de ampalaus y otros bichos y venían y te andaban y te envolvían y tenías que aguantar.

—¿Y nunca ha aparecido el diablo por acá?

—Nooo, por ahí venía yo, noche oscura, y por ahí en el camino quería atajar un toro, yo no le tenía miedo, y venía y cuando venía de aquel lado de esos poblaítos, gritaba y yo también le gritaba.

—¿Nunca le ha hecho nada?

—No, pero yo no le tenía miedo.

—¿Qué dicen que era eso?

—Estudiantes po', maldares, yachasnío...

7 de febrero de 1993.

ENTREVISTA XVI

Celedonio Ibarra, 77 años de edad, oriundo de Pampa Muyo.

—¿Usted qué sabe de la Salamanca?

—Esas cosas de salamanca a nosotros nos contaban, allá cerca del río, por La Loma, mayormente ahí, los bailarines, esas cosas, hombres de esos tiempos. Poco se hablaba el castellano, eran hombres, bueno, como nietos de indios, corajudos, de mucha entraña, como para andar de noche, cuando el Alma-mula salía a atajarlos ellos le hacían frente, eran los decididos.

—¿Usted sabe qué iban a aprender ahí?

—He escuchado decir, bajando la voz, que iban decididos a aprender algo, mudanzas, vistearse a cuchillo, a salvarse.

—¿A salvarse de qué?

—Bueno, eran medio indios, indios nomás.

—¿Y por aquí había Salamanca?

—Saben decir algunos, sí.

—¿En qué lugar?

—En aquellos años —bajando la voz—, escuchaban mucha gente y los jóvenes caminaban y nunca podían llegar, escu-

chaban la musiquita, pero alguno decidido de aquí no había, ningún había, no heí conocío aficionado de aquí.

—¿Y esos qué eran?

—Estudiantes, sí.

—¿Qué había que hacer para entrar?

—No sé.

—¿En Villa Figueroa, bajo el puente, no hay?

—Nooo, no hay nada. ¿Quién le puede conversar eso? Si el agua corre continuamente por ahí, no sé...

25 de enero de 1993.

ENTREVISTA XVII

Entrevista a **Carmen Ruiz**, Roberto y Santos Aranda de 70, 73 y 33 años, respectivamente, oriundos de La Bota y Nueva Colonia, Dpto. Figueroa, Santiago del Estero.

—¿Ustedes saben donde hay Salamanca?

—Sí, yo andaba trabajando en esa época, y el bombo se sentía a la madrugada. ¡Qué lindo se sentía! Aquí en la casa de Félix García, cuando yo andaba trabajando. ¡Eso! Pero todas las noches, de media noche en adelante, se sentía el bombo. En Bajo Sequeira era, ahí. Pero más o menos, yo lo sabía calcular, por donde era, Lana Pozo, por ahí.

—Ah, de Bajo Sequeiro al sur. Ahí cerquita era el bombo, po hombre.

—¿Bombo nomás se sentía?

—Bombo, siempre que iban a cosechar a Minerva por esa zona pasaban y nosotros sabíamos estar viniendo de allá, como los cuadros eran grandes, se cosechaba en cantidad algodón y había un bolichero ahí en esa zona, aquí en Quimilío, y ese trayecto era despoblao y no había control de la cosecha, a la tarde, había tardes en que cargaban el algodón y venían a vender, y una noche, compañero, estaba ese festival cerquita del camino, compañero, bandoneón, guitarra y bombo.

—¿Era la Salamanca?

—Sí señor, en Lana Pozo, ahí en ese camino que iba a Minerva. (Carmen Ruiz)

—A mí también me ha pasao, yo i venio de allá, de Machajhuay Huanchina y mi hermano sembraba por ahí, no le dejaban sacar el algodón, el patrón era muy malo, gringo, y una tarde yo quería venir y me dice:

—Ya que quieres ir llevame dos bolsas de algodón. Cristo era mi hermano.

—Bueno —le digo— ya voy a tomar rumbo.

—A la oración i salió, ya de noche, i venio a dar en ese disierto, había ramas así —indicando con la mano como si fuera un techo— por ahí abajo i pasao y por encima me hablaban, no le podía entender, y seguía, y más o menos como una distancia de 50 metros hei venio por bajo de las ramas nomás, era una sombra, oscuro, y me hablaba de arriba, yo mei hecho bolita, tenía un cuchillito y lo ponía así —indicando que lo ponía de espaldas— tenía miedo que me lo suba en las ancas, y bueno yo decía que estaba llegando i escuchao un ruido, como una población hei escuchao y decía:

—Bueno ya estoy saliendo pa'l nacional —pero en esa época, no había nacional, sino que era un camino así ancho, y bueno i escuchao ruidos como de población y cuando i llegao nada, todo descampao era, silencio, ahí tenía miedo, después de andar un rato ya hei llegao a casa, pero ya de noche, y sabíamos vivir lao de la compuerta nosotros, no hei visto nada, pero parece que por donde hei pasao era, po, la fiesta de los salamanqueros. (Roberto Aranda)

—Y resulta que ese Félix García era medio incrédulo de esas cosas, y empezaban a dentrar las vacas en el algodón y decía: —Las voy a cagar a balas—, así hablaba, no venían las vacas y empiezan a cantar los gallos, justo el bombo, compañero.

—Ché —me dice—, ¿en dónde hay baile?

—Viniedo la noche, siempre adelante, todas las noches po, yo

siempre me levanto a desaguar me —le digo— y todas las noches si no crees, escuchá de media noche adelante y ha escuchao.

—Y esta gente qui hora van a dejar la diversión —decía.

—Bombo todas las noches y ahí el que tenía coraje iba, po.

—Claro que si le aparecía tenía que tener coraje.

—¿Dicen que les hacen una prueba entonces?

—Así dicen, pruebas. Había un estudiante que sabía vivir cerca de Dante Buttasoni. ¿Cómo era...? Araujo, ¿no? Este señor Dante Butasoni andaba buscando peones, carpidores para el algodón, y va pa'l rancho de este hombre que lo iba a buscar, y de a caballo nomás, se acerca y mira, y un cuervo de adentro le sale volando. Había estao siestando, durmiendo la siesta el hombre ese, pichón de víboras por encima le andaban, uno así y otro así —en cruz, según indicaba— encima de ese hombre. Víboras bravas, vuelve, ese hombre, compañero, y cuando vuelve dice:

—María! —llamándola a la señora— no le vayas a mezquinar ni vino ni harina ni nada que quiera este hombre porque parece que es estudiante.

—¿Por qué dices Dante? —le pregunta la mujer.

—Ahí está con unas pichonas de víbora encima y él está durmiendo —le contestó.

—¿Salamanquero era?

—Salamanquero, señor. A una vecina dice que la volvía loca, ahí, vecina de Bajo Sequeira, pero picardías le hacía, dice que iba al baño la señora y, cuando se sentaba, le tocaba de abajo; cocinaba guiso y dice que sacaba marlo nomás, y al final ya la señora ha pedio cooperación a la policía y iban, ¿no?, y de momento la gorra les tiraba para allá, la gorra para acá, y así les hacía este hombre. (Carmen Ruiz).

—Y después ya se desesperaban y fueron con una escopeta, pero les había metido un montón de palos en el caño y no les podía salir el tiro. Muchas cosas ha hecho ese hombre. Después lo han encontrao, no sé como ha dejao de estudiar. En casa de negocios llegaban los camiones cargaos de merca-

dería y él en un ratito las descargaba, en un ratito, nadie lo veía. Cosas grandes dice que les hacía. (Roberto Aranda).

—¿Y qué es la Salamanca?

—Estudio, es un estudio po. Estudian para todo: para bailar, para tabiar, para jugar a los naipes. Dicen que es un círculo, ahí cada cual que quiere seguir una profesión, sigue esa profesión. Una escuela.

—¿Cualquiera puede entrar?

—El que niegue a Dios, a Jesucristo. Dice que en la puerta está Jesucristo, pega la cara la vuelta y entra, ya niega, y hay que tener coraje. Pero ahora, esa cosa ya no debe existir ya, porque hay mucho estudio más ventajoso que la Salamanca, hay mucho estudio, mucho adelanto.

—¿A qué se refiere?

—Me estoy refiriendo a que si usted quiere decidirse para jugar a los naipes, para bailarín, para lo que usted quiera, la carrera que quiera.

—¿Sin ir a la Salamanca?

—Sin ir. Por eso la Salamanca ya no existe. Porque hay más ventaja en los otros estudios. (Carmen Ruiz).

—Aunque la Salamanca le da poder, magia. (Santos Aranda)

—Antes, los bolivianos solían vender remedios, hasta piedra imán vendían, para el juego, los collas, y eran curanderos también, ahora nadie sabe, ninguno. Y la gente ya no quiere ir, porque están muy adelantados por medio del libro, no hay a quien engrupir ya. Fíjese ni a un chiquito lo puede engrupir. A usted lo va a engrupir. Una criatura de tres meses antes no se reía, ahora ya lo conoce, se ríe también. (Carmen Ruiz).

—¿Y fuera de don Araujo conocen otro salamanquero?

—Si, quería saber, pero bah, dicen que picardías hace una viejita de La Bota, pero yo no sé hacerle casos a nada, las picardías no sé tenerle miedo, porque cuando se humilla le hacen picardías peor, así que no tiene que tenerle miedo a ese yerbudo brujo.

—Bueno, esa vieja, yo le voy a avisar una historia que ha pasao ahí.

—Había un hombre que era herrero, carpintero, afilador, y esta vieja le había mandao un tijerón pa' que le arregle y este hombre había andao atareao y no le había arreglao todavía, qué no esa noche estaba sin poderse dar vuelta, enfermo. Bueno, orín mandan aquí a La Banda, con don Olo Rosales.

Y le mandan a decir de vuelta, que le arregle el tijerón y se va a curar. Y bueno, le ha afilao y se ha curao. (Carmen Ruiz)

—Una vez se ha enfermao mi señora, la finadita, le había salío así un grano en la nuca y no podía enderezarse ni darse vuelta ni nada. Y por ahí en Jumial Grande andaba un curandero, y bueno, le digo:

—Levanta tus orines, le voy a llevar y vamos.

—Y el curandero le dice:

—Señora, usted ¿a quién no le ha querido prestar la olla?

—No me acuerdo —le dice mi señora.

—Bueno, eso es. Pero no se aflija, yo le voy a curar. Haga hervir el palancho y lávese.

—Y esa noche adiós enfermedad, mirá vos, yo no creía, pero se sanó esa noche. Mi mujer esa vuelta no le ha querío prestar la olla porque la estao usando, pero qué íbamos a creer de esa señora, éramos uno con ellos. Después, ya viejita ha perdió la vista y el marido también, y los han llevao a Buenos Aires y ahí han muerto ¡ciegos! (Roberto Aranda).

—Vea amigo, la bruja, la curandera, muere sufriendo por todo el daño que ha hecho. Porque siempre hay una que tiene más poder y se ventajan. Vea, doña Liboria, la curandera de Villa Figueroa, la han ventajao por eso ha quedao renga. (Carmen Ruiz).

Febrero de 1993.

ENTREVISTA XVIII

Don **Alberto Queirolo**, oriundo de El Crucero, Dpto. Figueroa, de edad de 76 años, Santiago del Estero.

—¿Don Alberto dicen que por allá, en Villa Figueroa, había

una Salamanca?

—Chayna nej carancu chaypi tiasckanta y, rej'casa carancu, allá corajodus.

—¿Y qué van a aprender ahí?

—Chayna rej' carancu yachachej pelianancunap cuchillus, manejanancunap talerota, chay vistias carancu, vistiacus chayna cha, bichos casa carancu piñasnancunalla, machajuay, pumas, chaycuna, chayna tñaj casa carancu mana tiácoj aman, manchacus, mana corajeoj chaycunaman, mana yachachincuna tias chaype tucuy imapas aprendes llojsej carancu zapatianancunap, pelianancunap, hasta huarmis conquistanancunapaj, tucu imapas, ari, ruja casa carancu chaype, cha mayup, abajup, na cueva caj casa cara meta música, bullalla, paycuba danzas danzajcuna, yaycojcuna manchascuna aaman llojsej, chayna 'ris aprendej casa carancu cay nockaycup unaycu huaas captiycu, este, cay cam salamanqueros chay 'raycu cuchillus maneja-j chay 'raycu compañeron hachias casa carancu, pelias ascoina, si chaycuna salamanquero ninan mana 'rerancu escuelas-nío-j ima danzaptenccka, bueno, na.

—¿Y traviesos también había?

—Ari, tucu, imápaj.

—¿Usted ha conocido alguno de los que decían que eran salamanqueros?

—Y casa cara uyárej ckayta cara, Don huáñoj Juan de la Salegada, can salamanquero, pero casa cara ckaparilo, malo, pero mana nocká, mana carari, ancha, pero casa cara ancha, hombre, ancha piña casa cara pasacus huaasta tincucus, pagayna cara orillap 'rej carancu mana lau, cruzan, cruzaptin na huatashpecka rebenque, huaas, burrun churapucus.

—¿Y decía también un tal Felipe Beltran?

—No, Felipe mana cara salamanquero pa' cara hombre bueno, hombre fuerte, ashcka fuerzáyoj.

—¿Era bueno con las mudanzas?

—Claro, danzador cara ancha y bueno cari ancha buenito,

también nockap amiguy casa cara Felipe.

—¿Y de algún caso que haya pasado sabe?

—Mana uyárej carani, chayta nocká, por lo menos chaypi cristianos nej carancu chayna salamanquero cunnlla ckaylla mayu huasanapi tiajcunata inacus carancu salamanquero chay, chayraycu deben nípuy Felipe Beltrán.

—¿Y qué había que hacer para entrar a la Salamanca?

—Bueno, caj casa cara máyup chayaspa orilla pisa cara cay-na punctu na tían, chay, danzajcunápaj túcuy inajcuná nej carancu pero nockaycu huaas casa caraycu.

—¿Dicen que había que negarlo a Dios?

—Supayllata, Diusta mana. Ari Supayta.

—¿Aquí, en La Bruja dicen que había una Salamanca?

—Chaypisa cara tiasckanta sachapi, pero... maula mana 'rejsarani nocka imat nisaj, no, no de igual manera mana yaycus cuterani mana 'rejsis.

—¿Y allá en Pampa Múyoj, dicen que había otra, ¿no? de doña Melitona?

—Bueno, payta, 'rejsij carani, viejitata, pero mana yachani imachus casa cara ampícoj 'rej carancu, peliachicus, ma huarmin ckosanan, chayna separachícoj llullapucoj 'ruaj cara mana sajrat casa cara pero unaylla ampícoj casa cara yachas carani.

—¿Y ahora se siente algo?

—...Mana uyaricun ná.

El Crucero San Juan, Dpto. Figueroa, Santiago del Estero, 20 de enero de 1993.

Traducción

—¿Don Alberto dicen que por allá, en Villa Figueroa había una Salamanca?

—Así solían decir que había y que solían ir los corajudos.

—¿Y qué van a aprender ahí?

—Así solían ir a aprender para que pelien, para que manejen cuchillos, taleros, con esos solían vistearse, con esos bichos malos y adiestrándose así con esos bichos malos, que malos

nomás tenían que ser ellos: víboras, pumas.

—Así solían estar sin salir hacia fuera teniendo miedo, por ser sin coraje a esos no les enseñaban, pero a los que estaban ahí, ya todo aprendiendo solían salir para que zapateen, para que se peleen, hasta para que conquisten mujeres, toda cosa pues, habían sabido hacer ahí debajo de ese río, habían estado meta música, ruido nomás, ellos los bailarines, los que solían quedar cuando salían los que tenían miedo. Así yendo habían sabido aprender. Así solían decir nuestros antiguos cuando nosotros éramos niños. Estos son salamanqueros, por eso solían manejar el cuchillo, hasta herir al compañero, peleando como perros, ellos, si no hubieran sido salamanqueros, no iban a pelear así. Ellos al salamanquero temiéndolo no iban a pelear así ni a zapatearle en contrapunto, cuando baile como salamanquero, bueno, ya...

—¿Y traviesos también había?

—Sí, para todo.

—¿Usted ha conocido alguno de los que decían que eran salamanqueros?

—Y había en lo que yo solía oír, don finao Juan de la Salagata, que es salamanquero, pero que era ckaparilo, malo, pero yo no lo vi mucho, pero había sido muy hombre, muy bravo, que se pasaba en eso, encontrando a los niños, a él por la orilla del camino solían ir, por un lado del camino pasaban, porque cuando estaban pasando les castigaba el burro de los niños con el rebenque.

—¿Y decía también un tal Felipe Beltrán?

—No, Felipe Beltrán no era salamanquero, él era un hombre bueno, hombre fuerte, con mucha fuerza.

—¿Era bueno con las mudanzas?

—Era muy bailarín y hombre bueno, muy buenito y también mi amigo era Felipe.

—¿Y de algún caso que haya pasado sabe?

—No, no solía oír yo eso, por lo menos ahí. Por lo menos los

cristianos solían decir ahí, ahora nomás solía haber para que se hagan salamanqueros y que por eso deben saberle decir así a Felipe Beltrán.

—¿Y qué había que hacer para entrar a la Salamanca?

—Bueno, había sabido haber una casa debajo del río y que llegando a la orilla donde tenía una puerta donde pasando para entrar hacia abajo y dando una vuelta, así (indica con un ademán) se entraba adonde estaban los que iban a aprender a bailar y a hacer todas cosas solían decir, pero nosotros éramos chicos, niños.

—¿Dicen que había que negarlo a Dios?

—No, a Dios no lo nombran, al diablo nomás, si, al diablo.

—¿Aquí en La Bruja dicen que había una Salamanca?

—Se dice que ahí había, en el monte, pero... maula —respuesta vacilante— no conocí yo, que voy a decir...no, no ...sin entrar quedé yo, sin conocer.

—¿Y allá en Pampa Múyoj, dicen que había otra, ¿no?, de doña Melitona?

—Bueno, a ella no la conocía, a esa viejita, pero no sé qué cosa había sido curandera, que sabía hacerles pelear a las mujeres con sus maridos, mintiéndoles, pero no sabía hacerles daño, pero que antiguamente sabía curarlos, sabía yo. Así había sido pues.

Departamento Avellaneda

ENTREVISTA XIX

Relato tomado a **Mulfor Moreno** de 50 años de edad, residente en Manquitayoj, Dpto. Avellaneda, Santiago del Estero.

—Toda esta región fue asentamiento de los Moreno que, corridos por las inundaciones del Dulce, vinieron a asentarse a estos parajes que había comprado mi abuelo, allá por los años

1870, más o menos.

—Este sabía ser un personaje muy rico de quien sabían decir que había tenido tratos con el diablo en la Salamanca.

—Pero siempre en esta región, propiedad de mi abuelo, han sucedido cosas. Es una cuña, un triángulo y hay mucho monte, casi no se puede entrar.

—Una vez, durante mucho tiempo, se oía gritar un animal, como si llorara, era un grito fiero que no conocíamos, muchas veces le largamos los perros, pero nada hallaban y volvían asustados. Hasta que un día, nos hemos cansados y decidimos entre todos rodear el monte para agarrarlo. Trajimos toda la perrada, incluyendo una perra que era de Lugones, por aquí a cinco kilómetros y que tenía la fama de ser la mejor perra de la zona. Lindo animal. Rodeamos el monte como para no dejarle escape y le largamos la perrada, en cuanto se sintió el grito ese.

—Los perros, incluida la perra, atropellaron toriando y se metieron nomás en el monte. La bulla se sintió un buen rato, hasta que los perros empezaron a volver. Uno a uno fueron llegando. Hasta que se fueron juntando. Solo se sentía el silencio. Todos volvieron, menos la perra, era la única que no volvía. Esperamos, esperamos y nada. Ya cuando se hizo la oración, casi noche, nos fuimos.

—Nada había escapado del monte, porque para eso lo estábamos rodeando. Todos los perros volvieron, menos la perra, era la única que no volvía. Nunca más la volvimos a ver. Nunca más se sintió el grito de ese animal. Todo había desaparecido.

—Parece que el diablo andaba buscando a esa perra, la quería llevar. También en esa época, algunos días a la semana se sabía escuchar la música de un bombo, muy clarito y muy lindo. Siempre nos sabíamos culpar con un vecino, que somos los únicos que vivíamos por ahí. Él decía:

—Ve, Moreno está tocando la música, y yo decía al revés. Hasta que un día nos preguntamos y resulta que ni bombo teníamos ninguno de los dos, y nadie más vivía. Era todo monte.

La música venía de ahí adentro.

—Nadie sabía querer pasar por ahí, menos de noche, saben tener miedo. Siempre se saben ver luces o pasan cosas raras.

—Yo venía una vez a caballo, ya cerca de la oración, y cuando venía pasando por ese lugar, mi caballo se para. No había forma de hacerlo avanzar. Estaba como maniao. No había caso. Yo me' empezao a asustar, porque no avanzaba, estaba fijo, nervioso, eso sí, como si algo lo agarrara, como si lo molestara. Se le paraban los pelos del lomo. Me he tenío que bajar, ya con miedo, haciendo cruces y tirando de la rienda, despacio lo he sacao del lugar. Después ya ha seguío bien.

Alguna picardía me han hecho. Sabían decir que por ahí andaba un maniador, que los sabe trabar a los caballos. Siempre han pasao cosas raras, ahí en ese monte, siempre...

Manquitayoj, Dpto. Lugones, Santiago del Estero, febrero de 1993.

Departamento Banda

ENTREVISTA XX

Entrevista a J. A. de 45 años de edad, oriundo de la Dársena, Dpto. Banda, Santiago del Estero.

—Yo tengo un primo de unos 50 años de edad, más o menos, de La Dársena, que era estudiante de la magia, en la Salamanca, él siempre vive solo. Antes sabía ocupar todas las casas desocupadas, y ahí estaba solo en el oscuro. Siempre retirado. Decían que en la noche en el oscuro sabía leer.

El padre de este hace tiempo, cuando se había enterado de que andaba en esas cosas, aprovechando que había salido, encontrándole los libros, los había quemado, y de ahí mi primo ha quedao medio loco, nunca se ha recuperao del todo. Ahora

vive a orillas del río. Siempre solo. Pero sigue, algunos dicen, haciendo todas esas cosas. Sabía peliarle a las ampalaguas, las agarraba de la cabeza y hacía que se le envuelvan en el brazo, y así pulseaban y siempre les ganaba.

Una vez lo ha llevao a un sobrino mío, un chango ya medio grande, a pescar y a estao pescando hasta la oración. Y cuado ya volvían a las casas dicen que le dice:

No –dice que dice el chango– no tengo miedo. Al tiempo que entraban en monte de talas muy tupido.

—Ahora va a venir un viento –dice que le dice– y se van a caer los árboles.

—Pero como que va a venir un viento con semejante calor, y si el cielo está limpio?

En eso dice que ha empezao a sentir un aire fresco que corría, y de pronto un viento fuerte que hacía doblar los árboles, hasta que uno se cayó casi encima de él. Ya con mucho miedo, salió disparando del pequeño monte, en medio del viento, al salir afuera no corría una gota de aire. Ahí lo esperaba el tío, que se reía de su miedo. El tío le había mostrado su poder.

El chango volvió con mucho miedo diciendo:

—Nunca más voy a salir con mi tío. Me ha hecho dar mucho miedo, ha hecho levantar viento y hacía aplastar los árboles en ese monte...

Así es que mi primo ahora está medio loco, vea...

La Dársena, Banda, Santiago del Estero, 20 de marzo de 1993.

Departamento Capital

ENTREVISTA XXI

Entrevista tomada a Héctor Díaz, de 32 años de edad, oriundo de El Zanjón, Santiago del Estero.

—¿Usted sabe si hay Salamanca por estos lados?

—Sí, bueno, siempre decían que allá, en Maquito, había una Salamanca grande, ahí en medio del río (Dulce). Dicen que se siente música de guitarra y bandoneón.

Yo me acuerdo, siempre un tío mío lo sabía perseguir un perro negro, grande, y un día, ya cansado, cuando lo ha avanzado, lo ha querido garrotiar y ha sido como si hubiera dao en lana, no tenía cuerpo.

Después de eso una noche, cuando volvía de casa, ya era medio tarde y tenía que cruzar un montecito para llegar a la de él ese mismo le ha apareció y lo ha empezao a morder y ya también lo ha voltiao al piso y lo había empezao a arrastrar, cuando desde casa hemos sentío los gritos que nos llamaban. Ahí nomás con la escopeta y los perros, hemos salio a buscar. Justo lo hemos hallao cuando, ya por medio de esos montes, lo estaba llevando a un zanjón grande que había para ahí. Es cierto que estaba muy machao, pero estaba todo mordido, arañado y con la ropa hecha pedazos, era ese perro. Estudiantes.

—También esta ese Alceo, que vivía en el Barrio Belgrano, cerca de Tala Pozo. Ese también, hacía cada cosa... Dicen que era estudiante, hacía bailar los sapos y cualquier bicho. Las sabía hacer bailar bajo los focos de luz a las "juanitas" agarradas de la cintura y todo.

Ahora vive en el Barrio 8 de Abril, anda loco ya, dicen que de tanto estudio, pero casi no se lo puede hablar...

El Zanjón, Dpto. Capital, Santiago del Estero, marzo de 1993.

Departamento Silípica

ENTREVISTA XXII

Relatos de don **Donato Juárez** de la Abrita, Dpto. Silípica, ob-

tenidos por Enrique Castaño.

—Salamanckata imallatapas yachanaás llojserani informan-
testa máscaj. Chay pajcka ajllani gente Satán huatasniojta y
huamajta 'rini Serapio Villavicenciota ckáaj. Pá causan La Abrita,
Dpto. Silipicapi, y na ochenta añusnioj casckanta.

Nían, huaa caspá causasckanta cara Tuama laupi, La Higue-
rapi y túcuy chá lugarpé quichua 'rimaj casckancunata cara,
paypas quichuapi 'riman, y nianpas Eusebio Correap camponpi
salamanca tía casckanta.

Chá campop sutencka can Cruz Pozo y 'rin Arragamanta
nacienteman yacha Mishqui Mayucama y salamancá tía casa
cara Manogasta ckaillapi, maypi ñaan de la Costa Cruz Pozota
pitin, cha sachapi. Pá, Don Serapio musicata uyérej casa cara
huaguinpé, y nían Satán yachajcka casckanta vecinun, Donato
Juárez na que huackenan cha sulki sayajpi nían, 'rerancu sala-
mancaman, ckáay payta cuentasunánpaj.

Donato Juarezpan Relatun

—Donato Juárez nían suj punchau musicata huajtas tiaptin-
cuna, Gallardo (Gallardop sucintá mana yuyan) invitacuscka sala-
mancaman 'rinancunápaj. Gallardó na salamanquero casa cara.

Adrián Villavicenciop sulkinpi 'risacarancu huauckenan,
Humbertoan (Humbertota, Sastre nipuncu). Donató 25 añus-
nioj casa cara, cunancka 77 tiapun, y Sastre Satán utula, ish-
caynin músicus bandoneonistas. Sulquitá carullapi sackescan-
cunata nin y chayasacancu musicat uyarispalla 'ris, punchauan
casa cara. Gallardó ñaupapucus 'riska.

Casa cara hoyo muyu sacha ucupi, metro Satán siminpa atun-
nencka y yaycunapajcka escalera ina ashpallamanta 'ruascka casa
cara. Bandoneón, guitarra y bomboan chacarera ancha sumajta
uyaricuscka ucupé. Cá escaleras ina puchucacuptencka, hoyocka
ancha atuniascka ashpa abajuman y chaymancka na mana imapas
'ricuriskka. Hoyop pucunpe llockeman ampalau ancha atun rosca
'ruascka siriskka, chupanpa puntancka anajman llojsis, y checka-
mancka suj virgen. Yaycojcka virgentá tocas yaycunan tiascka.

Donato hoyo puncup sayacuscka y Sastre huasanpi pantalonninmanta aisas mana yaycunánpaj, manchacus. Chaypi ucumanta 'ricuris chivu yana ancha hui ra sayacuscka. Casa cara huajrasnin ancha atun, umanmanta chuncama lomon sata suj listón yuraj, uraycus listoncka paletasninta chaquisnincama; nigri ninfas yúraj. Ñauisninta allit quicharis chivu nipucuscka... Sastre ama yaycuychu, ckamcka na ashcat yachanqui y supaycka yachashcan. Donato Sastret púsay machas purin. Chaymanta 'ricuriscka suj chelco y suj machájhuay, simicunata quiicharis, ckaluncunata sórcos y suj ampatu ancha átun costausninmantalechi inata huijchus. Chayan anchusa carancu y Gallardó ucup cutiscka.

Chaymanta Gallardó nipucusa cara pay casckanta chivup transformacus 'rimachicojcka.

Sastre ancha manchacuptin Donato Juarescka nin mana salamancapi yaycusckanta cara.

La Abrita, Dpto. Silípica, Santiago del Estero, 25 de febrero de 1993.

Traducción

—Queriendo saber algo de la Salamanca salí a buscar informantes. Para ello elegí gente de muchos años y primero fui a ver a Serapio Villavicencio, el vive en La Abrita, Dpto. Silípica y ya debe estar teniendo 80 años.

Me dice que siendo niño había vivido al lado de Tuama, en La Higuerita y que en todos esos lugares eran quichua-hablantes, y él también habla y también me dice que en el campo de Eusebio Correa solía haber una Salamanca. El nombre de ese campo es Cruz Pozo y va de Árraga al naciente casi hasta el río Dulce y que salamanca solía haber cerca de Manogasta, donde corta el camino de La Costa, Cruz Pozo, en ese monte. El don Serapio algunas veces había solido oír música y me dice que el que sabe mejor es su vecino Donato Juárez, ya que con su hermano, en ese sulki —me dice— fueron a la salamanca. Véalo a él para que le cuente.

Relato de **Donato Juárez**

—Donato Juárez me dice que un día, cuando estaban tocando la música, Gallardo el nombre de Gallardo —no lo recuerda— los había invitado para que vayan a la salamanca. Gallardo ya había sido salamanquero.

En el sulky de de Adrián Villavicencio habían ido con su hermano, con Humberto a Humberto le dicen Sastre —aclara. Donato había sido de 25 años, ahora tiene 77, y Sastre es menor y los dos eran músicos, bandoneonistas. Al sulky lejos nomás lo dejan —dice— y habían llegado oyendo música nomás, el día de ellos había sido.

Gallardo adelantándoles había ido. Había sido un hoyo redondo dentro del monte con la boca más grande y para entrar había como una escalera muy linda, se había ido adentro. Cuando estas escaleras se habían acabado, el hoyo se había agrandado hacia debajo de la tierra y para ahí, ya nada, ninguna cosa había aparecido.

En la punta del hoyo, hacia la izquierda, yacía una ampagua muy grande, hecho rosca, la punta de la cola sobresalía hacia arriba y hacia la derecha una virgen. El entrante escupiéndola a la virgen tenía que entrar.

Donato en la punta del hoyo se había parado y Sastre por detrás tomándolo del pantalón para que no entre, teniendo miedo.

Ahí, apareciendo dentro, un chivo muy negro, muy gordo se había parado. Habían sido sus astas muy grandes, desde su cabeza por sobre el lomo hasta su cola tenía un listón blanco, bajando el listón hasta su paleta y hasta sus piernas y sus patas; sus orejas blancas también. Abriendo bien sus ojos el chivo les había dicho:

—... Sastre no entres, vos ya sabes mucho y el diablo lo sabe. Donato llevalo a Sastre anda borracho.

Después había aparecido un lagarto y una víbora abriendo la boca, sacando la lengua y un sapo muy grande que, de su costado, echa una cosa como leche. Con eso se habían retira-

do, y Gallardo había quedado adentro.

Después Gallardo les había dicho que él fue el chivo que, transformándose, les habló.

Donato Juárez dice que Sastre, porque tuvo mucho miedo, no entró en la salamanca.

La Abrita, Dpto. Silípica, Santiago del Estero, 25 de febrero de 1993.

Fragmentos de entrevistas realizadas en las localidades de Manogasta, Tuama e Higerillas (departamento Silípica) en el transcurso de 2010

ENTREVISTA XXIII

Límite entre Manogasta y Tuama, Dpto. Silípica, Santiago del Estero.

—¿Qué tipos de creencias existen por el lugar?

Entrevistado A: —Mi tío Félix sabía contar algo. Allá, donde quieren hacer el dique de Tuama había una especie de salamanca, un hoyo ¿me entiendes?, que en las noches escuchabas “tum, tum” a lo mejor de aquí escuchabas para allá, pasabas del otro lado y escuchabas para acá, pero había gente y de esos lugares ha habido los principales de esas partes han tenido algo que ver. No, no, no de que las hay las hay.

—¿Ustedes escucharon esa música?

Entrevistado A: —No, eso porque nos han contado el tío de él (entrevistado B) me contaba, mirá por aquellas épocas, había sabido ser galán de unas chicas, hoy son señoras viejas y algunas ya han fallecido ya. Iba de ahí el hombre y dice que el mulo se le ponía de costao por que se escuchaba ese bombito ahí, eso sí. En la zona de Tuama existía una salamanca.

—¿Tienen otras creencias?

Entrevistado A: —Y bueno, algunas... te voy a contar una anécdota, una vez una síndica de la capilla que había muerto y entonces nosotros estábamos alumbrando con mi hijo ahí,

debe ser el día de la madre, entonces vamos a limpiar el rancho donde vivía para el velorio, cuando vamos, ¡¡¡papá!!!, había una mesa llena de santitos, había una mesa allá de muchos palitos como montañita como sabía hacer la María tontita, en medio de eso había un horcón y una toldera, colgao así dos tremendas lampalaguas, o sea era algo fuera de lo natural, por eso te digo que ahí quedaron raíces, existió una salamanca.

Entrevistado B: —Esa señora era tan viejita que iba caminando para buscar las cosas para morfar, pero era una señora que tenía noventa y pico de años y ¡¡¡andaba!!!

Entrevistado A: —Lo que te dice él es cierto... la viejita ¡hachaba trocitos de madera!

Entrevistado B: Ella tenía conejos en la casa ¿has visto?, y no te arrimes a cazarle porque dicen que esos conejos ella los llamaba y dicen que venían, pero a mí me han contaó eso.

Entrevistado A: —Eso sí es verdad. Vivía la vida silvestre, pero vaya a saber. Ahora decirte que aquellos que no practican una religión, que vamos a decirte están del lado del diablo no se podría arrimar a una iglesia y ella era la síndica de la iglesia. Pero de que había otras cositas raras, yo veía otras cositas raras, pero no sé, serán cosas de la naturaleza, para que te voy a alarmar tanto, pero en ese momento yo nunca lo he podido descifrar.

Entrevistado B: —Pero era una señora centenaria, no va a creer que tenía ochenta ni noventa, cuando yo era chico era una mujer anciana.

Entrevistado A: —Ahí en ese paraje, había raíces indígenas.

Entrevistado B: —Claro, indios pues.

Entrevistado A: —Ahí eran de plena raíces indias, pero hoy ya no hay nada.

—¿Pero ellos decían ser descendientes de indios?

Entrevistado A: —No, y por la forma de ser de la persona no con mucha cultura.

Entrevistado B: —Ariscos.

Entrevistado A: —Vos has visto que el indio... es raro el des-

cendiente de indio que dé la cara, ya es cuando hay cruza del indio con otro origen, ahí sí.

Higueras, Dpto. Silípica - Sgo. del Estero

ENTREVISTA XXIV

—¿Existe una Salamanca?

—Ehh, la Almamula abundan.

—¿Y la Salamanca?

—Salamanca también, ahí en Tuama donde es el “pozo qomer”, ahí es el centro de la salamanca.

—¿Es un pozo?

—Si, vendría a ser precisamente la desembocadura del río Dulce con el canal que era antes, ahora cambió ahora es el río aquel. Ahí dicen que hay un pozo muy profundo, yo no lo conozco, pero si tengo conocimiento que han venido profesores, el colegio donde estaba mi hijo han venido también.

—¿Por qué el nombre de qomer, que significa?

—En quichua, pero no sé que significa.

—¿Hablan en quichua?

—Ya no, la juventud ya no, los que me han criado a mi vivían hablando en quichua, yo entiendo pero no puedo hablar, los que me han criado a mi hablaban todo en quichua, yo no sabía que hablaban. Pero hay muchas palabras que no las entiendo.

Manogasta, Dpto. Silípica, Sgo. del Estero

ENTREVISTA XXV

—¿Conoce la salamanca de Tuama?

Entrevistado B: —Sí, dicen que ahí se bañó un sacerdote, se metió en ese pozo. Mi papá nos sabía contar que el curita Lami, un sacerdote español, se metió ahí para bendecir, para sacar.

—¿Pero sigue existiendo?

—Se secó, el pozo quedó ahí.

—¿Pero sigue habiendo la salamanca?

—No, ya no. Hay tantas historias en el campo que a veces es increíble que quiénes nos van a creer que pasamos por eso... nosotros que vivimos en el campo sentimos ruidos, cosas y nos acostumbramos y que no pueden sentir otras personas.

—¿Qué otras creencias se mantienen?

—La Almamula sí sigue, también el toro que tiene unas astas de oro que es el dueño de las haciendas de todas esas cosas del monte, mi hermano lo vio sobre la calle y mi papá le dijo que no ande en la calle de siesta. O de noche escuchar que se van muchísimos animales corretiando y al otro día no ve ni un rastro, mi papá sabía decir que era como la madre de las haciendas. También las luces que empiezan a subir y lo enfoca... pero pasa y usted lo va a ver.

—¿Existe lo que se conoce como hechiceros/as?

—Mi papá decía que había gente que hacía magia negra, sí había gente que decían que hacía eso, que se transformaban en chanco, en perro. Él piensa que eso debe ser de los indios, el decía que mucho había de las cosas de los indios.

Manogasta, Dpto. Silípica, Santiago del Estero

ENTREVISTA XXVI

—¿Hay estudiantes de magia o lo que se conoce como hechiceros?

—Se le nota en la forma de ser, callado, solitario... tiene una actitud sospechosa, es seria.

—¿Esas características son propias de ellos?

—Aquí en la zona de Manogasta, quizás no haiga, pero quizás para otra zona sí, algunos dicen que son salamanqueros ¿has visto?... yo soy un tipo que poco creo pero de haber hay. Mirá, yo te cuento como anécdota, una cosa, nosotros hemos estado trabajando en el acueducto que hemos hecho para Sumamao, para la zona sur de Villa Silípica, Campo Alegre, Guachana, Coropampa y había un chango que era medio vivito ¿has visto?, de esos medio vivitos que me dice viejo... chango —le digo— no te metas aquí, le digo porque aquí muchas... no jodas con las chinitas aquí, lindo chango, rubio buenmózón. Me dice —tres minas tengo ya. —Le digo, te van a cagar embrujando dejá de joder no jodas aquí, aquí en la Silípica hay muchos brujos. —Qué sabes vos —me dice. —Y vos sabes que un día me dice —eh viejo, —qué, le digo, mirá —le digo— no tengo tiempo para conversar, tengo un montón de cosas que hacer... —vení— me dice— ¿vos sabes como me duele el oído?, y lo llevan en la camioneta y cuando allá lo han agarrao así semejantes bichos tenía... está internado y lo tienen que operar de la cabeza, no sé qué. Pero hay, yo te juro por Dios ¿no? Claro, él andaba atao la cabeza con casco, con toalla en el cuello, has visto como las empresas de ART como te hinchan, que tienes que andar bien tapao y el chico está internado. Por eso siempre le digo tené cuidao... es un chango cancherito que se ha metido con tres minas y claro era gauchito, ha agarrao una, a dejao esa, agarra otra, y después con una de las chicas, ahí le ha agarrao el dolor de oído y ahí en el Regional le han sacao los bichos. Pero no sé si son las chicas las que le han hecho, por ahí es la madre o alguien que le ha mandao a hacer.

—¿Hay otras historias de apariciones?

—Una tarde que estaba lloviznando mientras pastaban las vacas, venía de allá y un kakuy gritaba y luego así, lo encuentro así, lejos de aquí como tres kilómetros, monte era, estaba por el camino con las vacas y me paró y canta un gallo y digo quien será que ha dejao este animal por aquí, me doy vuelta para allá y canta para acá y digo ¡¡¡mmm!!!, y justo andaba con un machete y salgo así y digo no aparece y después cantaba para allá y digo me voy y después ya venía a la distancia, como a los 700 metros. Después consulto con un chango que es parapsicólogo, que tengo confianza y me dice —¿que has hecho? menos mal que no lo has agarrao— vengo después entrando por ese monte pasando ese arbolito, qué no un kakuy había estado parao ahí... eh yo a la kakuy le tengo una rabia y no lo quiero, le tengo una impresión... para mí es yeta, para mi persona.

—¿Y la salamanca todavía existe?

—No sé mirá, en algún lado yo pienso que sí existe, tiene que existir cómo no va a existir. Aquí también había un hombre que ha fallecido que ahí también de la casa de él, en ese bajo, había un pozo y lo hemos cavao nosotros al pozo, tenía como 18 metros, ahí dice que estaba todo limpito, che, la entrada y ha venido una curandera y lo ha curao al pozo y se ha seco, pero eso no es hace mucho.

—¿Pero se escucha nombrar actualmente a la salamanca o sus practicantes?

—No, no he escuchao. Lo que escuchao es que un muchacho de aquí estudiaba según decían, pero no sé que de verdad sería, dicen que tenía iguanas debajo de la cama, vivía solo, pero a lo mejor tenía un don de domar iguanas... hay personas que miran eso y se sienten mal porque dicen como va a tener iguanas junto con él, como la vieja que tenía la lampalagua colgao ahí, que te contaba, a lo mejor también los ha críao.

Yo pienso que el tipo que tiene algo así tiene que ser muy capaz, tiene que ser una persona no normal.

—En cuanto a las brujas o estudiantes, existen relatos históricos que mencionan su capacidad para trasladarse rápidamente, levitando de un lugar a otro. ¿Conoce algo de esto?

—Porque vos te transformas, claro eso sería, que vos te transformas en ave para poder volar, porque un cristiano no va a volar.

—(Hija el entrevistado) ¿Pero cómo se transforma en un ave?

—Bueno, pero hay muchas formas hija... yo soy realista no, pero tengo historias que me han contaó que sí se puede, que estudiando y estudiando puede volar.

—(Hija y esposa) Bueno pero si sos fuerte mentalmente.

—Por eso te digo.

—¿Y de esa señora que me comentaba que ya falleció, se la consideraba como hechicera o bruja?

—Ella era bruja bruja, pero no te animabas a pedirle algo, ella te iba a ser a vos.

—¿Pero ya no existen?

—Para esa época no sé... ahí decía que tenía un cosito, que le decían el atao que tenía patitas de chelco, dientes de no se qué. Es como un amuleto, vos como brujo tienes que tener.

PROYECCIÓN DE LA EIB EN TERRITORIO DE SUSTRATO INDÍGENA⁷⁰

Lelia Inés Albarracín
Universidad Nacional de Santiago del Estero

Resumen

En publicaciones previas (Albarracín 2008; Albarracín y Alderetes, 2005b) me he referido a la necesidad de la enseñanza de una lengua indígena como segunda lengua (bilingüismo de doble vía), planteada tanto como acción de mantenimiento en áreas bilingües como de recuperación en áreas de sustrato indígena.

En dichos trabajos, también hice referencia a la posibilidad de encarar, en el aula, el manejo de más de una variedad dialectal del español mediante técnicas similares a las usadas para el bilingüismo. En el presente artículo, trataré de sustentar la propuesta de extender el concepto de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), en lo que a lenguas se refiere, para incluir el bidualialectalismo, entendiendo a este último como la convivencia

de una variedad prestigiosa del castellano con una variedad estigmatizada de la misma lengua por su contacto secular con una lengua indígena.

Palabras claves: Interculturalidad - Educación Bidialectal - Español regional - EIB

Introducción

Si algo ha caracterizado el discurso de los agentes responsables de la EIB en la Argentina es la recurrente mención al vínculo entre población indígena y educación intercultural, como característica excluyente de esta última, dejando de lado, en los planes de la Modalidad EIB, al resto de la población, a la que autoritariamente se margina del concepto de interculturalidad y a la que, deliberadamente, se presenta como ajena a las culturas ancestrales.

Desde una perspectiva teórica integrada es posible analizar diferentes situaciones en la Argentina con respecto a los múltiples casos que se presentan en la relación etnia, cultura, y lengua y los diferentes niveles de articulación que se establecen entre lengua dominante y lengua dominada, en un enfoque diacrónico y sincrónico.

Si la meta es establecer una Modalidad de educación intercultural bilingüe, cabe preguntar entonces si, en el resto de las demás modalidades, la interculturalidad está presente porque el resto de la población –a la que se identifica como “no indígena”– no es precisamente una homogeneidad blanca desprovista de contacto intercultural. Como señala el antropólogo Raúl Díaz:

[Desde este enfoque], operaciones culturales tales como el rescate, la preservación y la conservación basadas en criterios de autenticidad son como lo plantea Jackson “juicios de valor”, además de estrategias políticas de colocación del “otro” en el espacio dia-

gramado por las culturas dominantes cuando éstas se impulsan para cosificar a ese 'otro'. En este sentido, el clamor por la autenticidad propia de toda política del patrimonio cultural que la escuela recupera y actualiza en los cuadernos de clase, o por caso como veremos, en las ceremonias, no es más que parte de una operación hegemónica por llenar los contenidos de la cultura mayor con significantes extraídos de otras, minorizadas (Díaz, 2001: 150).

Por otro lado, el carácter de bilingüe de la Modalidad apunta precisamente a la existencia de otra lengua, por lo que habría que precisar qué lengua es el objeto de estudio y de enseñanza para aquellas regiones en las que las lenguas originarias se han extinguido.

En cuanto a los diseños metodológicos, habría que ver si estos están pensados para analizar los procesos mismos de cada cambio o si solo van a tener como objeto de estudio los resultados de un cambio histórico en los procesos de comunicación, desprovisto de todo análisis sincrónico.

Decimos esto último porque no se puede desconocer la influencia que han tenido las lenguas indígenas en la reelaboración del español en muchas regiones de nuestro país.

Sin embargo, poco se ha estudiado acerca de lo mencionado y las manifestaciones lingüísticas resultantes no solo adquieren un carácter de estigma social, sino que además se transforman en un instrumento de opresión y discriminación.

Desde el punto de vista histórico y citando al lingüista peruano Rodolfo Cerrón Palomino:

La conquista española significa entonces la ruptura total del equilibrio lingüístico-cultural del mundo andino. En efecto la caída del imperio y el establecimiento del régimen colonial trajeron como consecuencia la devaluación de la lengua y culturas desde el momento en que sus protagonistas pasaron a la condición de dominados (Cerrón Palomino, 1990: 156).

Muy brevemente, siguiendo con los procesos históricos, se puede decir que la población nativa de América se ve obli-

gada a aprender el castellano, en algunos casos, y por razones administrativas y religiosas, los vencedores aprendían una lengua indígena. Hacia fines del siglo XVIII, en aquellas poblaciones rodeadas por una población indígena, se establecía una situación de bilingüismo que en nada afectaba la diglosia existente.

En la conformación de las nuevas repúblicas se asumió con naturalidad que la lengua nacional era el español. Con relación al área andina, Cerrón-Palomino afirma:

Se acondicionaron los mecanismos de la sustitución idiomática a favor de la hegemonización cada vez más creciente del castellano, agudizándose, por otro lado el discrimen lingüístico no sólo para con el castellano de los bilingües incipientes, sino también para las modalidades que aquel adquiría en zonas prácticamente dequechuizadas. Surgía de esta manera una nueva situación diglósica entre las distintas manifestaciones del castellano: entre la variedad académico-literaria tenida por norma y las distintas formas mesolectales ubicables a lo largo del continuum cuyos polos lo forman la lengua andina por un lado, y la oficial, por el otro". Cerrón-Palomino (1990: 157).

Es decir, la cuestión es más compleja que un simple intercambio de préstamos. Se trata de la reconstrucción, durante por lo menos tres siglos, de una lengua –el español– a nivel global (sintáctico, fonológico –acentual y tonal– y léxico), conforme a los códigos de otra lengua –el quechua– y seguramente otras del sustrato (de las que tanto ignoramos). Esta riqueza lingüística, sin embargo, en vez de ser motivo de orgullo, se convierte en un estigma social y cultural (Albarracín, 2004).

El bidialectalismo

En trabajos previos (Albarracín 2008; Albarracín y Alderetes 2005b), me he referido a esta necesidad, la de la enseñanza de

una lengua indígena como segunda lengua, planteada tanto como acción de mantenimiento en áreas bilingües como de recuperación en áreas de sustrato indígena.

En dichos trabajos, también hice referencia a la posibilidad de encarar en el aula, el manejo de más de una variedad dialectal del español, mediante técnicas similares a las usadas para el bilingüismo. En las líneas que siguen, formularé la propuesta de extender el concepto de Educación Intercultural Bilingüe en lo que a lenguas se refiere, para incluir el bidialectalismo, entendiendo a este último, como la convivencia de una variedad prestigiosa del castellano con una variedad estigmatizada de la misma lengua. Para ello, partiré de los siguientes conceptos de Moreno Cabrera:

La idea de impedir que las variedades lleguen a constituirse como lenguas autónomas y distintas de la variedad estándar vale lo mismo, en las situaciones de dominio y sometimiento, que negar a las comunidades que las hablan su derecho a ver reconocida su variedad como un instrumento de comunicación y de cultura situado a estos efectos al mismo nivel que la variedad estándar (Moreno Cabrera 2000: 60).

En nuestra teoría, las formas particulares de habla en algunas regiones deben ser tenidas en cuenta en los procesos de Educación Intercultural Bilingüe. Digo esto porque la escuela no rescata ni valora el habla particular de los alumnos a pesar de que es innegable la presencia de elementos provenientes de lenguas indígenas, aun cuando dichas lenguas se encuentran extinguidas en la región donde se la emplea. Entonces, si una lengua indígena merece ser tenida en cuenta por los planes de estudio, por qué no usar el mismo criterio para la preservación del español reconstruido sobre la base de lenguas extinguidas, en algunos casos, y que sin duda forma parte del patrimonio cultural de la región.

Por otro lado, no es cuestión de referirse a las comunidades indígenas como si fueran concebidas como estáticas y a

quienes solo se debe enseñar el legado que han recibido para preservarlo de la contaminante cultura occidental. No es eso. Me refiero a niños criollos, indígenas, mestizos, sin adjudicarles un espacio geográfico determinante y que son avergonzados y corregidos a diario por agentes de un sistema educativo que, en alguna jornada obligatoria, discutirán acerca de lo mal que hablan los alumnos y de las dificultades que tienen para comprender un texto escrito. Al respecto, Isabel Requejo apunta: "Desde el jardín de infantes, los niños adquieren claras evidencias de lo que para algunos adultos significa 'hablar bien', y que cuando sus expresiones son desautorizadas sistemáticamente, aprenden a silenciar su propia autoría e incluso a hablar-escribir *como no piensan ni viven*" (2005: 31).

He señalado a la corrección en el aula como algo negativo y fundamento esta idea en el valor que tiene la enseñanza en lengua materna, algo que se conoce desde hace muchos años. Ya en 1953, en un informe de la Unesco se señalaban las ventajas de la enseñanza en la lengua materna:

Es indiscutible que el mejor medio para enseñar a un niño es su lengua materna. Psicológicamente, su lengua materna es un sistema de signos coherentes que en la mente del niño funcionan automáticamente para comprender y expresarse. Sociológicamente, es el medio de identificación entre los miembros de la comunidad a la que pertenece. Pedagógicamente, aprende más rápido que mediante el uso de un medio lingüístico que no le es familiar (1953: 11).

Desde sus inicios, este debería ser un tema de capital importancia en los proyectos de educación intercultural bilingüe para que docentes, vinculados a estos proyectos en áreas donde el español estuvo o está en contacto con lenguas indígenas, sean capaces de preguntarse con cuál variedad del español conviene trabajar. En los enfoques interculturales, comienza a tenerse en cuenta las variedades dialectales del español, que se fueron generando a partir del reprocesamiento, por parte de las lenguas

indígenas, del dialecto de Castilla. El contacto secular del dialecto peninsular con los idiomas de América, en nuestra región, dará lugar a subvariedades que algunos lingüistas agrupan en una entidad mayor denominada “castellano andino”, y que difiere notablemente del dialecto rioplatense, pretendido estándar nacional.

Según Juan Carlos Godenzzi, ex director del Programa de EIB en el Ministerio de Educación del Perú:

Sería erróneo pensar que la actividad del lenguaje se agota en su función cognoscitiva o comunicativa; si bien de un modo a veces clandestino, el lenguaje cumple otra función igualmente esencial: la de ser un *instrumento de poder*. Los hablantes, y sus respectivos grupos, entre sí, configuran en todo momento sus correlaciones de fuerza; de ese modo, en la interacción verbal no se busca solamente ser comprendido sino también ser creído, obedecido, respetado, distinguido (1992: 52).

Existe una idea de la que se parte y es que hay una variedad correcta y las demás son incorrectas o falsas; la idea de que existe una lengua fija, culta, constante, regular. No se trata, pues, de una cuestión aislada, forma parte de un modelo que pretende implementar una sola visión del mundo por lo que se recurre a la alienación, a la extirpación de saberes culturales milenarios, al desprecio de la vida del campesino (Albarracín y Alderetes, 2005a).

Es mi obligación bregar:

para que las matrices hegemónicas vigentes en el orden educativo sean capaces de valorar todas las variedades lingüísticas de nuestros niños;

para que la educación no siga siendo concebida como un agente de uniformización cultural;

para dejar de lado la idea de que el conjunto de homogeneidades aisladas forman la heterogeneidad, cuando en realidad se debe contribuir a los procesos de intercomunicación entre los grupos;

para que respondiendo a la realidad de algunas regiones de nuestro país, cuando se hable de educación bilingüe se incluya a la educación bidialectal, sobre todo teniendo en cuenta que

todos tenemos la capacidad de emplear más de una variedad dialectal y adecuarla al lugar y contexto de su uso.

Las variedades dialectales que usan los niños de las diferentes regiones no guardan importancia por un aspecto folklórico o pintoresco, por la tonada o por el uso de regionalismos sino porque transmite la experiencia acumulada por un grupo social a lo largo de siglos, un discurso con el cual se expresan y jerarquizan aspectos cognoscitivos que han sido silenciados por la escuela.

Conclusiones

Así como la defensa de los derechos lingüísticos de las comunidades aborígenes es parte de la lucha por la plena vigencia de los derechos humanos y por la preservación de nuestro patrimonio cultural, consideramos importante incluir, desde esta misma perspectiva, la defensa al uso, en el ámbito escolar, del español regional.

Ser indiferentes a las variedades regionales de la lengua nacional y a los procesos históricos que han permitido conformarlas es negar el valor que las estas tienen para nuestro patrimonio. No se puede pretender una división estricta entre lengua indígena y español sin tener en cuenta los procesos de lenguas en contacto y las variedades resultantes.

Su reconocimiento contribuirá a la liberación de la palabra de muchos niños y a desarrollar su propio espacio de poder lingüístico y cultural

Bibliografía

Albarracín, L. I. (2004). La lengua como herramienta de poder. En *Actas de las I Jornadas Internacionales de Educación*

- Lingüística "La Identidad y las Lenguas"* (pp. 15–29). Concordia: Facultad de Ciencias de la Administración, Universidad Nacional de Entre Ríos.
- Albarracín, L. I. (2008). El quechua y la EIB en el siglo XXI: Una mirada desde el NOA. En *Actas del Congreso Internacional de Lingüística e Idiomas y Jornadas Nacionales de Lexicología y Lexicografía* (pp. 233–247). Tarija (Bolivia): Centro de Estudios Transdisciplinarios Bolivia, Universidad Autónoma Juan Misael Saracho y Centro Boliviano Americano.
- Albarracín, L. I. y Alderetes, J. R. (2005a). El español regional: Patrimonio que merece ser conservado. En *Memorias de las I Jornadas de Antropología Rural "Nuevas formas de valoración y resistencia de los espacios rurales"* (pp. 112–123). Universidad Nacional de Tucumán. San Pedro de Colalao (Tucumán), 23-25 de mayo.
- Albarracín, L. I. y Alderetes, J. R. (2005b). Quechua y español: realidad lingüística de Tucumán. En *Actas del I Congreso del Mercosur "Interculturalidad y Bilingüismo en Educación"* (pp. 82–91). Posadas: Universidad Nacional del Nordeste, 8 y 9 de septiembre.
- Cerrón-Palomino, R. (1990). Aspectos sociolingüísticos y pedagógicos de la motosidad en el Perú. En R. Cerrón-Palomino y E. Solís Fonseca (Eds.), *Temas de lingüística amerindia* (pp. 45–71). Primer Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-Filológicas.
- Díaz, R. (2001). *Trabajo docente y diferencia cultural. Lecturas antropológicas para una identidad desafiada*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Godenzzi, J. C. (1992). El recurso lingüístico del poder. En J. C. Godenzzi (Ed.), *El quechua en debate: Ideología, normalización y enseñanza* (pp. 51–81). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Moreno Cabrera, J. C. (2000). *La dignidad e igualdad de las lenguas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Requejo, M. I. (2005). *Lingüística social y autorías de la palabra y el pensamiento. Temas de debate en Psicología Social y Educación*. Buenos Aires: Ediciones Cinco.

UNESCO. (1953). *Empleo de las lenguas vernáculas en la enseñanza*. París.

LAS CARRERAS DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS EN LA UNT Y UBA. CONSTRUCCIÓN DE UN CAMPO PROFESIONAL⁷¹

Patricia Arenas
UNT- UNSE

Resumen

Este trabajo se propone dar cuenta de la creación de carreras universitarias en dos momentos importantes para la consolidación del campo de la Antropología y Arqueología en la Argentina: en la Universidad de Tucumán (UNT), en 1947 y en 1958; en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Una en la periferia, otra en el centro; una en un contexto de gobierno peronista (UNT), otra en el marco de pragmáticos proyectos modernizadores y desarrollistas (UBA). Momentos distintos que permitieron definir un campo disciplinar, dar contenidos a estudios universitarios y definir un perfil profesional marcadamente histórico-cultural. La producción de conocimiento es un hecho cultural y, por lo tanto, social. Teniendo en cuenta esta premisa, se indagan los contextos sociales, históricos y

71 *Indoamérica Nueva Serie Científica*. Año V N° 5 (2016).

políticos que han contribuido a la configuración de un campo disciplinar que tiene las marcas de sus epistemologías y sus prácticas.

Palabras claves: Carreras Antropología –Universidad Nacional de Tucumán –Universidad Buenos Aires

Enseña P. Bourdieu (2000), a partir de la definición de campo como un sistema de relaciones objetivas entre diferentes posturas adoptadas por los distintos sectores y grupos que lo constituyen (aparatos, instituciones, organismos individuos), que todo campo social se caracteriza por cierto tipo de agentes e instancias de producción y reproducción de prácticas y procesos particulares, como saberes, habilidades, formas de representación simbólica y tipos de conocimiento.

Lo que diferencia a un campo de otro son las formas de producir normas y valores que regulen los procesos y productos científicos. De esta manera, todo aquello que genera conocimiento hace que ese campo sea la fuente de formas culturales de carácter simbólico. Dentro de esta perspectiva, la compleja base social de la tarea científica radica en la función de articular y condensar un conjunto de productos de distintas formaciones socio-culturales involucradas, en el sentido que le atribuye, tanto para referirse al campo de la vida social (aparatos e instituciones) como, así también, a las organizaciones y grupos y la interacción entre ambos.

La creación de carreras universitarias, como los casos que analizamos, suponen una serie de prácticas: un grupo de científicos institucionalizados, formas de reclutar profesores y definir perfiles profesionales, una comunidad científica con cierto tipo de formación, credenciales académicas, preferencias y algún tipo de conductas corporativas. También se negocian distintas posturas hacia dentro del campo con base en posiciones institucionales, posicionamientos frente a la práctica científica y la asignación de papeles que direccionan el destino de

la producción científica (Bourdieu, 2000). Las redes políticas y académicas que permiten la creación de una carrera universitaria para impartir, en forma sistemática, clases que habiliten títulos para la práctica de la Antropología reúne voluntad política, un cuerpo de profesores con un capital específico, una demanda del entorno social y un espacio físico.

Dos momentos importantes para la consolidación del campo de la Antropología y Arqueología en la Argentina fue la conformación de las carreras en ámbitos universitarios. En 1947 se crea, en la Universidad Nacional de Tucumán (UNT), la carrera de Ciencias Antropológicas que estuvo abierta hasta 1952. En 1958, en la UBA. Una en la periferia (la primera), otra en el centro (la segunda); una en un contexto de gobierno peronista (UNT), otra en el marco de pragmáticos proyectos modernizadores y desarrollistas (UBA); momentos distintos que permitieron definir un campo disciplinar, dar contenidos a estudios universitarios y definir un perfil profesional.

Los profesionales de la Antropología y Arqueología, en actividad hasta entonces, provenían –en su gran mayoría– de otros campos del saber (Historia, Derecho, Literatura, Profesorados terciarios, Medicina, Arte). Ambas disciplinas eran parte de la currícula de los profesorados de Historia y Geografía tanto en la UBA como en la Universidad Nacional de Tucumán (UNT). También ambas carreras fueron instaladas en facultades de Filosofía y Letras (FFyL), aunque en el caso de Tucumán se trataba de la Facultad de Ciencias Culturales y Artes, precursora de la FFyL. Buenos Aires permanecerá en ese nicho académico pero en Tucumán, una vez cerrada la carrera en 1952, vuelve a refundarse en 1985, en este caso, para formar arqueólogos/as y no especialistas en Antropología, dependiendo primero del rectorado de la UNT y luego de la Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo.⁷²

72 Cf. María Alejandra Korstanje (2010), donde se relata, en tono

El reconocimiento del campo de la práctica antropológica y arqueológica y la necesidad de formar profesionales a partir de una experiencia académica eran motivos de reflexión de la comunidad de expertos. Varios habían sido los intentos de formalizar la entrada de ambas disciplinas a la universidad para el otorgamiento de título universitario. Para ello fue necesario crear un diseño curricular que permitiera explicar claramente la justificación de la creación de la carrera, definir sus objetivos y perfil académico.

A pesar de la concentración de poder del antropólogo José Imbelloni⁷³, su propuesta de creación en la UBA de un *Curso de Ciencias de América* (1943) no pudo concretarse. Su proyecto incluía la creación de una biblioteca de folklore, la formación de musicólogos (con trabajo en terreno), un museo de la vida criolla (Imbelloni, 1943). Recién se concretará el proyecto de creación de la carrera en 1958, en los inicios del gobierno desarrollista de Arturo Frondizi.⁷⁴

Aunque las carreras de la UNT y de la UBA fueron diseñadas en distintos contextos políticos y con casi 10 años de diferencia, guardan una fuerte similitud en ciertos contenidos estructurales. Hay ausencias y presencias que es necesario indagar. En la UBA, el enfrentamiento entre lo *tradicional* y la *modernidad* (Visacovsky *et al.*, 1997) en el contexto de creación de

polémico, el contexto académico en que se fundó la carrera de Arqueología en 1985 en la UNT.

73 Que entre 1948 y 1955 fue director del Museo Etnográfico de la UBA, del Departamento de Antropología de la FFyL y de la revista *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre*, es decir, un antropólogo bien posicionado en el campo disciplinar de Buenos Aires.

74 Resolución del Consejo Directivo de la FFyL de la UBA que crea, en la sesión del 1 de septiembre de 1958 (Expediente N° 110.140/58), la carrera de Ciencias Antropológicas. Fue aprobada por Resolución Rectoral N° 505, el 18 de octubre de 1958, lleva las firmas de Risieri Frondizi y Aristides J. B. Romero.

la carrera se dirimió en los contenidos curriculares del primer plan en el que la *vieja guardia* de la casa confrontaba con las propuestas de los nuevos sectores universitarios, que se politizaban cada vez más.

En Tucumán la *vieja guardia* armó la carrera en el marco de un paradigma humanista e historicista, con algunas diferencias concretas respecto de la UBA: la presencia temprana de lo que, en este contexto, se denominó Antropología Social y Museología como parte de la currícula de formación en Ciencias Antropológicas, con una aplicación *sui generis* del modelo de explicación histórico-cultural.

La carrera en la UNT (1947)

La Antropología y Arqueología, como disciplinas y como práctica de idóneos, estaba presente en el campo cultural y académico en Tucumán desde la fundación misma de la universidad, en los primeros años del siglo XX. Tanto es así que, en la historia disciplinar en la provincia, hay distintos momentos de visibilidad de las prácticas en el contexto de los proyectos institucionales de los grupos de intelectuales. Los trabajos de Liberani y Hernández (1877), pioneros locales de una práctica no profesional, sirvieron de antecedente a posteriores experiencias en el campo de la Arqueología (Arenas y Taboada, 2010; Ataliva 2010; Carrizo 2004). La fundación, en 1928, del Instituto de Etnología de la UNT (hoy Instituto de Arqueología y Museo de la Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo) posibilitó la consolidación de un campo profesional hacia dentro de la universidad (Arenas, 1998).

La UNT había sido fundada teniendo en cuenta el modelo de la Universidad Nacional de La Plata, con la idea de una estructura que fuera capaz de transformarse en un espacio crea-

dor de conocimiento. El proyecto del rector interventor Dr. Horacio Descole (1946-1951) tuvo como objetivo correr el eje desde una universidad de *tradición profesionalista* –centrada en la creación de facultades– hacia otra orientada a la *investigación científica* (Bravo y Hillen, 2009) que se identificara con los intereses del pueblo, sujeto social del proyecto peronista. Esto solo fue posible gracias a la reforma estructural de Descole. El proyecto se basó en la creación de institutos, considerados unidades académicas, dedicados a la investigación, difusión y publicación de resultados científicos. Las facultades, en este esquema, serían solo organismos administrativos. A esta reforma se la llamó *organización departamental por Institutos* (Bravo y Hillen, 2009).

Es así como en la FFyL –denominaba por entonces Ciencias Culturales y Arte– se organizan siete departamentos, uno de ellos es el Departamento de Antropología.⁷⁵ Esta será la unidad académica destinada a moldear los perfiles de la nueva enseñanza. En este contexto se crea la licenciatura de Ciencias Antropológicas (1947), en el marco de un proyecto peronista de Universidad. Durante cinco años se dicta la carrera de la que solo egresaron el antropólogo Miguel Ángel Torres⁷⁶ y la antropóloga Graciela Soledad Nieto. Esta experiencia sienta un precedente de importancia en el campo de la Antropología/Arqueología en la provincia y en el país. Se otorgó el título de Licenciado/a en Ciencias Antropológicas, igual título que del “Plan 1959” de la carrera de la UBA.

Algunas materias vinculadas a la currícula de la carrera de la UNT eran ya dictadas en los profesorados de Historia y Geografía, a la vez muchos profesores, que se harán cargo de las

75 A cargo de Osvaldo L. Paulotti (1947). *Revista del Instituto de Antropología*. 3(3).

76 Llegará a ser director del Instituto, en el período 1976-1979 (Arana 2010).

materias de la flamante licenciatura, eran docentes de la Casa a la vez que investigadores del Instituto de Antropología: Osvaldo Paulotti, Milciades Vignati, Antonio Serrano, Branimiro Males, Enrique Palavecino, Dick Edgar Ibarra Grasso y Armando Vivante.

La enseñanza del Folklore en los profesorados (a cargo de Armando Vivante) –disciplina de fuerte desarrollo en Tucumán–, los estudios de Etnología y Prehistoria (a cargo de Paulotti) en los profesorados universitarios y las actividades en la formación de conservadores de museos (a cargo de Cerviño) se comportan como antecedentes de la formación de expertos universitarios. También puede considerarse que la Antropología –*latu sensu*–, durante el gobierno peronista, había tomado gran impulso. Así la Antropología Física, Etnografía de pueblos vivientes, Demografía y Folklore se inscribían en un proyecto mayor que generaba insumos para la gestión estatal, en áreas como educación, sanidad y población.

Los docentes de la carrera, como mencionamos, eran profesores de la Casa e investigadores del Instituto de Antropología, el cual, durante la gestión Descole (1946-1951), se reorganizó nombrando, en poco tiempo, administradores que lo gestionaron mientras enseñan en la carrera, formando profesionales: el médico y folklorólogo santiagueño Orestes Di Lullo,⁷⁷ la especialista en Antropología Física María de las

77 Orestes Di Lullo, un notable de la cultura santiagueña de reconocida militancia peronista, se hizo cargo brevemente como interventor del Instituto. Autor del *Cancionero Popular de Santiago del Estero* (1940), obra publicada en el marco de los proyectos de recuperación de cancioneros populares. Autor, además de *La agonia de los pueblos* (1946); *Santiago del Estero Noble y Leal Ciudad* (1947). *Reducciones y fortines* (1949). *El General Taboada* (1953) *Viejos pueblos* (1954); *Caminos y derroteros históricos en Santiago del Estero* (1959); *Figuras de Mayo en Santiago del Estero* (1960); *Un cuadro de la prehistoria santiagueña* (1965), entre otros.

Mercedes Constanzó, el arqueólogo y etnohistoriador Antonio Serrano y el antropólogo Osvaldo Paulotti.

Hacia fines de 1946, ya en la gestión Descole, María de las Mercedes Constanzó es convocada para “reestructurar” el Instituto de Antropología,⁷⁸ siendo la primera mujer que se hace cargo de la Institución, aunque de manera interina. Fue profesora interina de Prehistoria y Etnografía en la FFyL (UNT) durante 1946-1947 (Califano *et al.*, 1985). Dentro de este proyecto organizador se concretó la creación de la carrera.

En septiembre de 1946, la intervención peronista nombra a Antonio Serrano como “organizador general” con funciones directivas.⁷⁹ Se hará cargo del Instituto hasta octubre de 1946. Este paso de un mes por el Instituto de Antropología muestra el lugar de experto de Serrano para su reorganización. En 1959 volverá a ocupar cargos en la UNT.

Mientras se aprueba la creación de la carrera, Paulotti asumió la dirección y dejó huellas en la práctica de la Antropología en el Instituto (1947-1948). Bajo su gestión, esta institución contó con una vicedirección a cargo de Mario Uriondo.⁸⁰ El plantel administrativo se completaba con un Jefe de la Sección de Antropología (Armando Vivante) y otro de la Sección de Arqueología (Dick Edgard Ibarra Grasso). Todos ellos ejercerán la docencia de materias de la flamante licenciatura. Completaban el equipo un encargado de la Sección Dibujo y Modelado, un encargado de la Biblioteca, un restaurador y ayudantes estudiantiles. Ya aparecen en el Instituto, como adscriptos, alum-

78 Expediente N° 3954/F/1946, nota del 01/08/1946, Archivo Rectorado de la UNT.

79 Expediente N° 4844/F/946, nota del 11/09/1946, Archivo Rectorado de la UNT.

80 Uriondo era egresado de la Facultad de Ciencias Culturales y Artes. De la Secretaría del Instituto de Etnografía pasó a Jefe de Sección y ocupó también el cargo de Director Interino.

nos de las carrera, toda una unidad académica estructurada para cumplir con funciones de investigación y extensión.

La carrera se gestó en este ambiente peronista de cambio de política universitaria. El NOA y Tucumán había sido un lugar de gran actividad en el campo de la Arqueología, habiendo recibido, desde fines de siglo XIX, tanto a investigadores argentinos como extranjeros (Ambrosetti, Lafón Quevedo, Quiroga, Borman, Métraux, Ryden, Nordenskiöld, Von Rosen), los que abrieron importantes problemáticas sobre los procesos socioculturales de la región. Los profesores, además de enseñar en las aulas, llevaban adelante proyectos de investigación en el NOA.

Siguiendo las directivas de Descole, el Instituto debía constituirse como unidad académica dedicada a la investigación, única manera de formar profesionales idóneos. Es así como Paulotti desarrolló una intensa actividad en el campo de la Antropología Física⁸¹; Vivante, un porteño licenciado en Geografía y doctorado en Filosofía, realizó trabajos en el campo de la Etnografía y el Folklore,⁸² e Ibarra Grasso desarrolló investigaciones en el campo de la Arqueología (marcadamente difusionista).

Un aspecto notable del proyecto de la carrera es que incorpora, como temática, la Museología a cargo de Américo Giménez, Rodolfo Cerviño y Lidia B. Carrasco, adelantándose a la inserción de la Museología en la universidad. La carrera se proponía formar licenciados especialistas en Antropología, Etnología, Etnografía, Prehistoria, Arqueología y Ciencias Ame-

81 Estudiando grupos sanguíneos de la Puna (1943-45); somatología de los indios del Chaco (1948); comportamiento racial y sexual de las reacciones gustativas (1949); somatología de los indios chaqueños (1949); craneología de Catamarca (1949) y tipología de cráneos del NOA (1950).

82 Publicó en coautoría con Imbelloni "Las realidades de la Atlántida" donde se compilan todos los saberes en torno a este continente mítico (aunque para los autores tiene una existencia casi real).

ricanísticas, además de Técnicos museólogos, lo que no deja de ser una novedad en el campo disciplinar de la época.

El plan de estudio de la carrera estaba estructurado en tres partes. La primera un Ciclo Básico, establecido por la facultad para todos los profesorados y licenciaturas. Del Ciclo Básico se habrían desprendido alumnos de otras carreras, interesados en la Antropología, como es el caso de Rodolfo Cerviño, estudiante de Historia, que llegará a ser bibliotecario del Instituto de Arqueología, más tarde Profesor de Historia en la UNT, de marcada militancia hispanista restauradora.

En segundo término y luego de finalizar este primer ciclo, se continuaba con el Ciclo Aplicado el cual, a su vez, se presentaba en dos grupos. En el Grupo A, aparece como novedad una materia vinculada a las lenguas románicas –a dictarse en el Instituto de Lenguas y Literatura Española–, Prehistoria, Etnografía General y una materia de orientación sociológica. La Museología, incorporada como cursillo del Ciclo Aplicado, es un proyecto de avanzada para el momento. Es posible que el perfil dado a la carrera se proponga la formación de recursos humanos locales para la administración y gestión de los museos. En el Grupo B de contenidos, se incorporan, además, materias técnicas para el ejercicio de la Antropología y Arqueología. Se ponía énfasis en la formación en temas vinculados a la Americanística –nomenclatura de Imbelloni– y reunía materias de Etnografía, Prehistoria y Antropología Física, a las que se sumaba un nuevo curso de Museología.

Las áreas de especialización fueron tres: Etnología (Mitografía, Religión, Civilizaciones e Instituciones indígenas). Antropología Física (Anatomía e Histología, Biología y Geología General, Somatología y Biotipología). Y Lingüística (Lenguas indígenas y Técnicas lingüística, Civilizaciones e Instituciones indígenas y Lenguas de la cultura americana). En esta currícula no aparece Arqueología como especialización, cuya práctica formó parte, tempranamente y como men-

cionamos, de los proyectos de investigación en el contexto tucumano y del NOA.

La construcción del campo de la Arqueología a nivel nacional se consolida con las investigaciones, primero en el área NOA y luego en la Patagonia. Mientras tanto, el Instituto de Antropología, que alberga la docencia y la investigación, se redenomina, en 1960, Museo de Prehistoria y Etnografía (Arenas y Taboada, 2010).

En la currícula, mientras que una materia se denominaba Prehistoria General, coexistía con otra que se denominaba Arqueología Americana. Prehistoria y Arqueología aparecen en la nomenclatura como distintas, pero consideradas como ciencias históricas y dentro de un paradigma europeo. La carrera también tendrá el mérito de formar en contenidos técnicos y metodológicos. Cursos y seminarios estaban dirigidos a enseñar las técnicas de la Arqueología, Etnografía, Antropología Social y Museología, marcando su pertenencia a las "disciplinas de campo".

El plantel de profesores de la carrera en la UNT puede compararse con lo que Visacovsky *et al.* (1997) llamó la *vieja guardia*, es decir, el plantel de profesores que proyectaron la concreción de la carrera en la UBA. En Tucumán la Escuela Histórico Cultural de origen germana, en forma **sui generis**, era enseñada en las clases de Etnografía y Arqueología y pueden asociarse a la *vieja guardia* porteña.

Los profesores habían adherido, de distintas maneras, a las propuestas metodológicas de la Escuela, produciendo un discurso asentado en la descripción de rasgos y producción de tipologías tanto arqueológicas como culturales y en explicaciones difusionistas. Esto fue obstáculo para la comprensión de los procesos sociales que se dieron en el NOA, los cuales estaban comenzando a ser abordados desde otra perspectiva: la orientación de la Arqueología norteamericana que, con la llegada al país en 1948 de Alberto Rex González –con un doctorado de la

Universidad de Columbia–, comenzará a atravesar el paradigma histórico-cultural con un nueva forma de hacer Arqueología, aunque durante mucho tiempo las formas tradicionales de las prácticas arqueológicas perdurarán en el tiempo.

Ahora bien, existió también otra propuesta de carrera –que criticará los contenidos curriculares de la del 47– elaborada por Branimiro Males (antropólogo de origen croata) y presentada a la Escuela de Ciencias Antropológicas de la UNT. Cuando llega a la Argentina, en 1948, la carrera ya tenía cerrada la inscripción y seguía con los cursos.⁸³ Según sus palabras: “En América Latina había dos escuelas donde se podía especializar en antropología y ciencias antropológicas, en México y Tucumán” (Males, 1954: 280). Esta propuesta puede considerarse contra histórico-cultural, abriendo un panorama de formación de expertos más amplio, pero utilizando las descripciones culturales y las tipologías dentro de un marco historicista y humanista.

B. Males tenía una formación en Medicina y Antropología Física. Sus preocupaciones científicas estaban dedicadas a dar cuenta de la relación entre aspectos físicos genéticos y la cultura a partir del estudio somatológico y psicológico. Realizó investigaciones para estudiar las manifestaciones espaciales de la variaciones típicas normales, morfológicas y funcionales, estudios de biodinamia y biogénesis, haciendo énfasis en la relación entre condiciones sociales y desarrollo psíquico, articulando Antropología Física y Medicina Social para buscar los elementos estructurantes que vinculen lo biológico y lo cultural (Carrizo, 2004). A su vez fue director del Instituto Étnico Nacional (Sección Norte) y se abocó a articular la práctica científica y el proyecto político nacional. Sus adhesión al

83 El motivo del cierre de la carrera es un tema que debe ser profundizado; aún no se han relevado las resoluciones respectivas, pues los archivos de la UNT están en construcción.

proyecto nacional peronista es una actitud inédita dentro de la comunidad antropológica nacional que, tradicionalmente, separó “lo científico” de “lo político” y no dejó por escrito sus compromisos políticos.⁸⁴

Su propuesta se centraba en un perfil de antropólogos/as que tuvieran una formación integral en Antropología –el Hombre solo un ser biológico abordado por la Morfología, la Anatomía humana, la Fisiología y Psicología–; en Etnografía –el estudio de las culturas de todos los pueblos y en todas las épocas– y en Etnología. Esta última entendida en términos de Georges Montandon, quien consideraba a la Etnología como la suma de lo que se denomina Ciencias Antropológicas, Lingüísticas y Culturales, “síntesis de ese triple orden de datos o, dicho en otras palabras, es la ciencia de las conexiones étnicas” (Males, 1954: 288), pues las etnias son definidas en este paradigma como un grupo natural que se caracteriza por manifestaciones somáticas, lingüísticas y culturales. Lo determinante será la raza.

La propuesta de Males difiere de la currícula que se dictaba en la UNT para la obtención del título. Se hace eje en la definición de lo que Males denomina *Ciencias Antropológicas* (síntesis de conocimientos aportados por la Antropología, la Etnología y la Etnografía). La Antropología se ocuparía de formar profesionales con conocimientos de morfología y las variaciones antrópicas, crecimiento y desarrollo; en lo que se denomina Caracterología Humana, serán estudiados los tipos raciales y la psicología de las etnias. Completa el Ciclo Aplicado, Antropología y Medicina Social, Antropología Criminal

84 Un caso de adhesión pública, en el campo de la Antropología, fue el de Aparicio a la Junta de Exhortación Democrática y su firma para que se agilizaran los trámites para que Spuille Braden presentara sus pliegos como embajador en la . Comentado por Perazzi 2003.

(que era objeto específico de la Medicina Forense, de larga tradición científica en la Argentina), Antropología y Defensa Nacional (Males fue profesor de la Escuela de Guerra). En su escrito *Antropología y Justicialismo* (1953), queda claro este compromiso que articula universidad, formación de expertos y proyecto nacional. La Etnografía se propone abordar la cultura material y espiritual, vida social y espiritual, costumbres y vida desde el nacimiento a la muerte, fiestas y ceremonias. Bajo el rubro abordajes desde la Etnología, confluían los resultados de los estudios de la Antropología (Física) y la Etnografía (estudio de la cultura), a lo que se suma lo específico de la Etnología: el estudio de los pueblos y los grupos étnicos (Males, 1954: 289).

Males critica en la currícula de la carrera de la UNT el contenido de las materias: conceptos erróneos y definiciones inadecuadas de los que no son antropólogos ni propiamente etnólogos y que, sin pensar mucho, identifican los intereses por los estudios antropológicos y etnológicos que puedan tener de una nación moderna con las investigaciones americanistas indigenísticas [sic] más bien arqueológicas (Igual comentario anterior). Propone la eliminación de los que denomina Antropología en sentido *lato*, pues solo sirve para confundir. En su condición de antropólogo físico y adherente a un proyecto de Antropología Aplicada, considera que: "el estudio de las diferencias morfológicas funcionales del hombre en general y en especial del hombre argentino, deben tener un lugar en las ciencias nacionales de suma importancia como es la historia del pueblo argentino y la geografía de la patria" (Igual comentario anterior).

José Imbelloni (1949), en la presentación de la primera edición de la revista *Runa* del Museo Etnográfico de la UBA, se expresará también en estos términos respecto de un trabajo de Paulotti (1949) sobre antropometría de tobas de Laguna Blanca:

... con la monografía de los toba damos comienzo a nuestro cometido de estudiar a fondo, uno tras otro, los grupos residuales

de la antigua raza pámpida, cuya incorporación a la vida nacional constituye un magnífico programa para la actividad gubernamental y una interesante perspectiva demográfica para la Nación Argentina" (Imbelloni, 1948: 5).

Todo un enunciado político respecto de los aborígenes y el Estado nacional.

La propuesta de Males, en definitiva, difiere del "Plan 1947" de la UNT en: a) La definición del campo de la Antropología como Ciencias Antropológicas (Antropología, Etnografía y Etнологía). b) La concepción de una Antropología Aplicada para generar insumos para la gestión estatal. c) Un abordaje que articula una concepción histórico-cultural *sui generis* y la Antropología funcionalista, en tanto paradigma organicista que se complementa con la idea de los condicionamientos biológicos raciales del paradigma de Males.

La carrera de Ciencias Antropológicas en la Universidad de Buenos Aires y la Escuela Histórico Cultural

En 1955 el gobierno democrático de Juan Domingo Perón fue derrocado por un sangriento golpe militar autodenominado "Revolución Libertadora". Desde hacía por lo menos dos años, el proyecto nacional de *comunidad organizada* del peronismo en el poder, sustentado por una débil burguesía industrial y la clase trabajadora organizada en una CGT única, había mostrado su imposibilidad de plasmación histórica, y la alianza entre la burguesía nacional y la clase obrera, en lo económico y en lo político, no generó un fenómeno correlativo en el plano de la cultura.

Rota la alianza y críticas las relaciones con la iglesia católica, solo los trabajadores estaban dispuestos a sostener al gobierno constitucional que había dado sanción material y legal a sus reclamos históricos. Algunos sectores de las clases medias que

habían tolerado de mala gana la irrupción de trabajadores del interior –dando lugar a la aparición de los “cabecitas negras” como sujetos históricos–⁸⁵ a una vida social plena, y que se habían sentido menoscabados por la política redistributiva de Perón, harán un frente común con los sectores terratenientes nucleados en la Sociedad Rural, con amplios sectores de la Iglesia y con los militares anglófilos.

Frente a los contendientes de la Segunda Guerra Mundial, más allá de las infundadas sospechas de fascismo que recaían sobre el peronismo, su gobierno había visto en la neutralidad la respuesta adecuada a los intereses de un país que, en la inmediatez geográfica e histórica, más debía temer a ingleses y norteamericanos. Pero por debajo del pragmatismo de esta política había que considerar la influencia del sector germanófilo de las Fuerzas Armadas radicado en el Ejército, especialmente en el arma de caballería, que había logrado siempre imponer su fuerza a los sectores liberales y anglófilos representados en la Armada.

En la Universidad se eliminaron los docentes opositores sin fijarse en sus méritos académicos, reemplazándolos por profesores adictos; a la vez, algunos estudiantes y profesores liberal-democráticos se habían sentido mancillados por la introducción, en algunas cátedras, de profesores inmigrantes de posguerra. Uno de los más notorios ideólogos del fundamentalismo católico y fascista fue Oscar Ivannisevich, rector de la UBA.⁸⁶

Más mal que bien, la Universidad intervenida se había mantenido como la *isla democrática*, atravesando en esta condi-

85 Uno de los jóvenes antropólogos que cuestionaron las adhesiones bormidianas de los '60 fue Hugo Ratier. Escribió dos excelentes y vigentes textos con los nuevos actores sociales emergentes de la sociedad posperonista: Villeros y villas miserias (1971) y Cabecita Negra (1971); cf. Guber (2002).

86 Hará su segunda aparición durante el 1974, cuando el gobierno de Isabel Martínez de Perón le encomienda la misión de neutralizar el área cultural de la influencia de la izquierda peronista en la Universidad.

ción las décadas de autoritarismo que habían postrado al país hasta 1945. La autonomía universitaria con el gobierno de los claustros era y es un tema tabú. Este sistema se mantendrá, salvo el interregno de los primeros gobiernos de Perón, antes y después de la "Noche de los Bastones Largos", en 1966.

Durante los primeros gobiernos de Perón, a la clase media radical se le concedería el juego de la cultura dentro de los límites de las altas casas de estudio. Allí era donde el escaso peso del control social de la aplastante mayoría peronista permitía a los estudiantes radicales, conservadores e izquierdistas hacer política antiperonista. Tras el golpe de Estado del 55, esta clase media estudiantil celebra la libertad y cree recuperar su lugar en el ámbito universitario formando parte del "Gobierno Provisorio de la Universidad". La Revolución Libertadora modernizó el Estado en el marco de un gobierno de facto. Se restablece el régimen de autonomía universitaria y el cogobierno estudiantil en el marco del proceso de "desperonización".

Este proceso tuvo un carácter radical e implementó dos objetivos: uno de carácter político ideológico que desmontaría el aparato considerado totalitario y otro pedagógico, un programa antiperonista de universidad, confundiendo desperonización con democratización (Spinelli, 2005), una fachada democrática que se pretendía ejemplar, lo que Rouquier (1998) denomina *dictadura democrática*, sin duda un *oxímoron*. Parte de esta modernización consistió en renovar los claustros docentes y crear nuevas carreras. Las prácticas de la Antropología estaban enroladas en la tradición histórico-cultural centroeuropea, que explicaba la diversidad cultural a partir de la difusión de paquetes de rasgos definidos como patrimonios.

Pero estos aires modernizadores no llegarán a la carrera de Historia de la UBA (Perazzi, 2003; Visacovsky *et al.*, 1997) de la que algunos años después saldrá el plantel docente de la de Antropología. Las políticas desperonizantes llegarán a la carrera de Historia y se llevarán, jubilado de sus plenos poderes, al

profesor José Imbelloni –se refugió en la Universidad del Salvador (de la Compañía de Jesús)– y a Eduardo Casanova, dejando intacto el resto del plantel de profesores histórico-culturales. En la mayoría de las carreras de las distintas facultades, algunos docentes fueron exonerados, en tanto otros, de filiación liberal, que habían sido expulsados por el peronismo, eran reincorporados por decreto (el caso de Márquez Miranda).

Los militares golpistas, mientras realizaban el “saneamiento democrático” de las universidades, anulaban la Constitución, intervenían los sindicatos y prohibían todas las expresiones del peronismo, manteniendo el régimen de estado de sitio en forma indefinida.

El autodenominado Gobierno Provisional de la Revolución Libertadora mantuvo su dictadura durante tres años. En 1958, los militares concedieron elecciones pero con el Partido Peronista proscrito. El nuevo gobierno de Arturo Frondizi (1958-1962), surgido de una escisión del radicalismo y ungido por el voto de los peronistas, intentó normalizar las universidades, propósito limitado por la falta de recursos materiales. La administración desarrollista entendía que la investigación y la educación universitaria eran de gran importancia para colocar al país en las vías del desarrollo. Se propició la creación de nuevas especialidades y carreras universitarias y se introdujeron variaciones técnicas a carreras ya existentes.

Una intelectualidad dinámica, progresista, adhirió al programa desarrollista y buscó adaptar el nuevo modelo universitario a la estructura norteamericana (departamentalismo) con buenos resultados. Esta reforma ya se había realizado en Tucumán, en 1947, en la gestión de Descole.

Pero ya se estaba en los umbrales de los 60. El consentimiento silencioso del estudiantado se convirtió, ante la primera inconsecuencia del gobierno, en un estallido que involucró a casi todos los contenidos de la contestación juvenil de la década entrante. La Ley N° 1420 propuesta por el gobierno

desarrollista concedía nuevas prerrogativas a los establecimientos de enseñanza privada, en su gran mayoría en manos católicas, procurándoles fondos privados y estatales. La mecha de la rebelión fue encendida, por primera vez, en las escuelas secundarias. Los adolescentes se lanzaron a las calles y tomaron algunos colegios, se enfrentaron a la policía montada y los gases lacrimógenos, dieron vuelta tranvías, quemaron automóviles y armaron barricadas bajo la consigna de "Enseñanza Laica" escrita en sus banderas moradas. Allí se estableció un antecedente en la memoria de las izquierdas juveniles, pero los estudiantes estaban solos.

La iglesia católica, por primera vez desde aquella procesión de Corpus Christi que dio la señal para el derrocamiento de Perón, sacó la feligresía a la calle. Curas, monjas, niñas y niños con sus uniformes escolares desfilaron por las calles con la bandera verde de "Enseñanza Libre".

Estas preliminares, encontrando motivos en la realidad local, adquirirán sin embargo un peso mayor al recibir los reflejos de otros acontecimientos del mundo, en primer lugar, de la Revolución cubana. Mirando hacia La Habana, los sectores radicalizados del estudiantado sumarán razones para oponerse a la orientación política y económica pronorteamericana del desarrollismo. Poco a poco también el contingente de intelectuales que habían acompañado el proyecto frondicista, finalmente, lo abandonarán, desconfiando de los créditos que en el marco de la Alianza para el Progreso concedían los EE. UU. a las universidades, pero sobre todo decepcionados por la política petrolera del Gobierno, que contradecía sus propias pautas programáticas.

En este contexto, el 10 de octubre de 1958, el Consejo Superior de la UBA resolvió ratificar la resolución del Consejo Directivo de la FFyL del 1 de septiembre de 1957 y aprobar la creación de la Licenciatura de Ciencias Antropológicas, considerando: que la Etnología, la Arqueología y la Prehistoria

constituyen un grupo de disciplinas afines que requieren técnicas específicas, en gran parte distintas de las técnicas historiográficas; que el país posee una honrosa tradición en los estudios mencionados y sigue siendo una rica cantera, aunque no suficientemente explotada, para los especialistas en las distintas disciplinas antropológicas; que es preciso estimular la investigación e incrementar la difusión de los conocimientos de esta índole, tanto por su importancia científica cuanto por sus relaciones con los problemas sociales; que en la Facultad ya existe un grupo de cátedras que puede constituir el núcleo inicial de una carrera de ciencias antropológicas; que la facultad está en condiciones de completar con facilidad su equipo de investigadores originales capaces de adiestrar a alumnos en las ciencias antropológicas.

Puede suponerse que el Consejo de la UBA, presidido por el rector Risieri Frondizi⁸⁷, un hombre de ideas notoriamente progresistas, aprobó la creación de la carrera atendiendo a cuestiones prácticas. Varias son las ideas en torno a esta creación: la gestión interesada de Mario Bunge y de los antropólogos Imbelloni y Menghin (Lafón, 1960) y Fernando Márquez Miranda (Fernández Distel, 1985), la participación activa de los estudiantes de la carrera de Historia, acercando una propuesta al decanato de la FFyL. Para otros, solo la gestión de Marcelo Bórmida: según Menéndez (2008), la carrera se creó, casi en forma exclusiva, por iniciativa del antropólogo ítalo-argentino. El proyecto no habría contado, en principio, con el aporte de los estudiantes, sino que entre 1962 y 1964 se comienzan a

87 R. Frondizi estudió en Harvard gracias a una beca. Pasó por la UNT entre 1937 y 1946 y se lo considera fundador del Dpto. de Filosofía de esa universidad. Fue rector de la UBA entre 1957 y 1962. En ambos espacios académicos se creó la carrera de Antropología. Era hermano de Arturo Frondizi, presidente de la República y de Silvio, abogado, asesinado por la Triple AAA en 1974.

hacer una serie de modificaciones al plan de estudios en el que sí los estudiantes fueron protagonistas (Menéndez, 2008).

El cuerpo docente que impulsó la carrera estaba lejos de ser homogéneo. Convivían proyectos políticos como el de Fernando Márquez Miranda (1897-1961), dejado cesante por el peronismo y reincorporado; Osvaldo Menghin (1888-1973), inmigrante filo-nazi de posguerra; Enrique Palavecino (1903-1966), militante radical cesanteado por el peronismo y reincorporado por la Revolución Libertadora; Bórmida, de brillante ascenso en la gestión peronista de Imbelloni, no cesanteado por la Libertadora; Ciro Lafón, militante forjista; el historiador Abraham Rosenwaser y perfiles más liberales como Augusto Cortazar (1910-1974), sucesor de Ricardo Rojas y militante radical.

Es posible que al compartir el espacio universitario con otras carreras sociales de la UBA –tres materias se dictaban en el Departamento de Sociología, una en Letras y dos en Geografía– las Ciencias Antropológicas necesitaran ampliar su mirada sobre los grupos sociales contemporáneos y aportar al conocimiento de los pueblos etnográficos contemporáneos. La influencia modernizadora de la creación de la carrera de Sociología, a instancias de Gino Germani (1911-1979) puso en contradicción, un par de años más tarde, el contenido de la carrera de Antropología, esto sumado a la creciente politización del alumnado. Las contradicciones entre modelos de Antropología Aplicada y los de la emergente Fenomenología Tautegórica, enseñada por Marcelo Bórmida, que si bien partía de una propuesta teórica de la Escuela Histórico Cultural, se consolida como discurso sobre la *otredad*, produciendo un sujeto definido como *bárbaro* y *prelógico*.

La creación de la carrera tiene un antecedente en la apertura del Seminario de Folklore concretado en 1954 por el folklorólogo Augusto Cortazar, y que requería para su aprobación 14 materias y la realización de un trabajo de campo y gabinete. Al año siguiente, se incorporó a al programa una tesis y pasó a

convertirse en una Licenciatura en Arqueología, Antropología y Etnografía, todas complementarias del Profesorado de Historia.

La especialidad que más contenía las inquietudes de un estudiantado movilizado políticamente y que buscaba en la Antropología herramientas para comprender procesos sociales de coyuntura, fue el Folklore –en las cátedras dictadas por Cortazar y su alumnado– con años de desarrollo en la UBA. Será el espacio en que los estudiantes de la carrera recurrirán para llevar adelante nuevos planteos temáticos y metodológicos. Esto permitía alejarse de las propuestas históricas-culturales para acercarse al funcionalismo, al culturalismo de las escuelas norteamericanas y a la antropología anglosajona. El antropólogo Santiago Bilbao, de la primera camada de alumnos de la carrera de la UBA, justifica su especialización en folklore por dos razones: el “estado de delirio seudoteórico” existente y “las relaciones desagradables con los profesores” (citado por Visakovsky, 2002: 319-320).

Atento a las cuestiones prácticas, aquel Consejo que colocaba a la universidad en el carril de los tiempos del desarrollo científico y tecnológico en instancias consideradas democráticas y progresistas, el proyecto de modernización de la UBA incluía, para la carrera, la incorporación de problemas como Urbanidad, Salud, Antropología Social, desde una perspectiva de corte norteamericano, tendiente a una Antropología Aplicada.

En la primera etapa de la carrera, sostiene Menéndez (2008), la dimensión ideológica no aparecería como un factor de antagonismo ni proselitismo y, en un principio, se ven articulados algunos saberes que pronto definirán campos disciplinares diferentes llevados adelante y apoyados por sectores políticamente antagónicos (por ejemplo, la derecha y la izquierda peronista).

Dentro del plan modernizador empezó a funcionar el Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) como parte de la estrategia en Ciencia y Técnica del gobierno frondizista y se crea el Fondo Nacional de las Artes.

También se otorgaron becas de instituciones privadas, como las fundaciones Ford y Rockefeller, muy criticadas por la izquierda estudiantil radicalizada debido a que sostenían que estas becas lo que hacían eran profundizar la dependencia con los EE. UU. y que eran parte de una estrategia para captar intelectuales del Tercer Mundo⁸⁸.

La carrera comenzó a dictarse en 1959 y se organizó sobre la base de tres estructuras: los ya existentes Institutos de Antropología y Arqueología (investigación); el Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti (difusión) y el Departamento de Antropología (docencia). Las materias eran dictadas en las carreras de Folklore, Historia y Conservador de Museos. Había también materias de otros departamentos, tanto obligatorias como optativas, y un cursillo de especialización sobre la base de la orientación en Etnología, Arqueología o Folklore. Los estudiantes de la carrera de Historia, que querían ser antropólogos, tuvieron un importante papel en la confrontación con la propuesta histórico-cultural. El interés del estudiantado, cada vez más politizado, centrado en la Antropología Social que se ocupaba de los sujetos olvidados o maltratados por la Antropología tradicional: la clase obrera, los marginados (entre las comunidades indígenas), los inmigrantes, las minorías, el campesinado, entre otros.

El claustro de profesores estaba formado por O. Menghin, M. Bórmida, C. Lafón, H. Natchtigall, F. Márquez Miranda, A. Vivante y E. Palavecino (recordemos que los dos últimos fueron docentes en la carrera de Tucumán). Todos estos profesores

88 Se criticó el *Proyecto Camelot*, una investigación antropológica financiada por el Departamento de Estado de EE. UU. y la CIA, cuyo objetivo fue estudiar los conflictos de baja intensidad en América Latina con miras a políticas de anti-insurgencia. El proyecto utilizó a científicos sociales para determinar la viabilidad de desarrollar modelos sociales que permitieran predecir e influenciar aspectos significativos del cambio social, en los países del denominado Tercer Mundo.

venían desempeñando distintos cargos desde hacía ya varios años, menos Márquez Miranda que había sido un exonerado por el peronismo. El ausente fue José Imbelloni, pues la Revolución Libertadora lo había jubilado porque le pesaba el haber sido el *antropólogo peronista*. Su sucesor en la dirección del Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti y la dirección del Instituto anexo fue Salvador Canals Frau, que también había tenido una actuación en la gestión estatal del gobierno peronista (director del Instituto Étnico Nacional por un breve período). El Instituto de Arqueología fue dirigido por Ciro Lafón (Eduardo Casanova, su antecesor, fue jubilado por la Revolución Libertadora) y el Instituto de Prehistoria y Arqueología Americana por el reincorporado Márquez Miranda. Estos fueron los docentes de la carrera de Ciencias Antropológicas recién creada.

Las materias del Ciclo Básico eran: Introducción a las Ciencias Antropológicas (E. Palavecino; adjunto: Ciro Lafón); Introducción a la Psicología (Telma Reca); Introducción a la Historia; Introducción a la Sociología (Gino Germani, luego Norberto Rodríguez Bustamante) e Introducción a la Filosofía (A. Vassallo). Las materias básicas estaban repartidas entre: Introducción a la Prehistoria del Viejo Mundo, Prehistoria del Viejo Mundo y Técnicas de Investigación (Menghin); Folklore General, Folklore Argentino y Seminario de Folklore (Vivante); Antropología Social (Ralph Beals)⁸⁹; Etnología General y Antropología (Bórmida); Prehistoria y Arqueología Americana y Seminario de Arqueología Americana (Lafón); Etnografía Extra-americana (Hans Nachtigall); Etnografía Americana y Semi-

89 Ralph Beals (1901-1985) había sido contratado por la carrera de Sociología, a instancias de Germani, para hacerse cargo de la materia Antropología Social. El antropólogo norteamericano había estudiado en la Universidad de California. Se interesó por los procesos socio-culturales de América Latina y de aquellos que se denominaban de "aculturación".

nario de Etnografía Americana (Enrique Palavecino); Lingüística (Salvador Buca) y Geografía Humana (H. Diffrieri).

El plan de estudio logró reunir los intereses de los distintos sectores políticos y académicos hasta que, avanzados los 60, se produce una división que será irreconciliable. Por un lado, se encontraban aquellos para los que la Antropología pertenecía al campo de las *Ciencias del Hombre*, que traían detrás de sí un humanismo filosófico por lo menos antimaterialista y antievolucionista. Por el otro, estaban los alumnos de la carrera de Historia, que habían trabajado para la creación de la carrera y que entendían que la Antropología era una ciencia social y que, como tal, debía preocuparse por los temas de una sociedad en constante cambio. El resultado fue un plan de estudio muy heterogéneo que conducía a formar un profesional *culto* y no el perfil que el desarrollismo y los sectores progresistas del estudiantado reclamaban.

Con una marcada orientación historicista, la carrera se mantuvo alejada de las discusiones planteadas a nivel universitario sobre la brecha entre países ricos y pobres que producían las políticas desarrollistas, a pesar de que muchos estudiantes, a nivel personal, tenían experiencia en distintas instancias participativas; el Departamento, el Museo y los Institutos estuvieron al margen de estas las discusiones.

Muchos docentes carecían de formación sistemática y, desde hacía años, venían repitiendo el discurso de la Antropología histórico-cultural en todas sus variables, desde distintos puntos de vista y con diferentes objetivos. ¿Podría haber sido de otra manera? No creemos que hubiera otro programa de investigación alternativo al mencionado. Al respecto, dice Carlos Herrán:

... lo que se quería desde la dirección de la Universidad, casi te diría de la dirección del país en ese momento, era una antropología con posibilidades de aplicación. De alguna manera como sociología, psicología (...) Lo que pasa es que en Antropología la materia prima daba para eso pero era un desprendimiento de la carrera de

historia, un grupo de gente que consideraba la Antropología como una especie de historiografía, donde te decían que los indios eran testimonios históricos (...) nosotros queríamos hacer otra Antropología. Este malentendido llevó a la carrera de antropología lejos de las ciencias sociales, cerca de las Ciencias del Espíritu (citado por Gurevich y Smolensky, s/f).

Cuando Ciro Lafón, docente desde 1952, trabajaba conjuntamente con los alumnos de la carrera para modificar el plan de estudios, algunos sectores del claustro de profesores se opusieron a las reformas. De todas maneras no pudieron incorporar las modificaciones porque el golpe de Estado de 1966, encabezado por Gral. Onganía, no lo permitió.

A comienzos de los años 60, la producción en el campo de Antropología y Arqueología estaban orientados hacia los trabajos de *Etnohistoria* que estudiaban el primer contacto de la etapa de la Conquista; los trabajos de *orientación cuasi fantástica*, basados en especulaciones arbitrarias; la *corriente descriptiva y clasificatoria* con atisbos de síntesis (los trabajos que inició González a partir de su regreso de EE. UU.) y una corriente *verdaderamente constructiva* representada por Menghin (Lafón, 1960: 27). Así se explica el panorama de la época.

Fue la corriente impulsada por Alberto Rex González la que le hizo frente a la Escuela Histórico Cultural (EHC), la que quedó arrinconada, especialmente, en las investigaciones arqueológicas en la Patagonia. De la EHC, dirá Lafón que se desarrolla por obra directa de Menghin, detrás de

... 'cuya simpática personalidad' se escudan 100 años de Prehistoria europea y toda una escuela que los respalda: 'ha devuelto el prestigio a la Prehistoria Argentina, tan venida a menos después de Ameghino (...) florecieron las semillas arrojadas por Imbelloni –adherente sui generis de los ciclos culturales– (...)

Claramente el enfrentamiento se dará entre la Antropología norteamericana y los nuevos métodos y técnicas de trabajo

en el área de la Arqueología con la Escuela de la Prehistoria del Viejo Mundo. En el enfrentamiento triunfará esta último, debido al contexto externo que avaló su discurso académico y político. Analizando los contenidos de los programas con que se diseñó la carrera, sobre todo de Menghin, Bórmida, Vivante y Lafón, la orientación es clara y fuertemente histórico-cultural, de marcado corte historicista. Los temas carecen de originalidad y los textos se reiteran en casi todas las materias.⁹⁰

En las materias introductorias, como es en el caso de *Ciencias Antropológicas*, la temática giraba alrededor de definir el campo de la Antropología en cada una de sus especialidades (Antropología como ciencia del hombre, Antropología Física dentro de las Ciencias Antropológicas y Folklore, Prehistoria y Arqueología). En conceptos básicos figuraban como principales: ciclo cultural, capas culturales, su contenido teórico (aproximación la EHC), tradición y horizonte estilístico.

En el curso de Introducción a la Filosofía, la bibliografía está centrada en Husserl, Heidegger, Kant y las discusiones en el tema de los problemas de la Filosofía, su relación con el Hombre, la ciencia y el problema ético antropológico de la verdad (A. Vassallo). En Introducción a la Historia, los ejes fueron la teoría, metodología y desarrollo de la historiografía. En la bibliografía estaba el texto de E. Bernheim (*Introducción al estudio de la historia*, 1937), versión castellana del manual que serviría de base a Fritz Grabener para escribir su *Manual de Metodología Etnológica* (1911). Se completaba con una genealogía que recorría Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, Spengler, Toynebee y Scheler; toda una tradición historicista e idealista.

Es en Introducción a la Sociología –a cargo de Gino Germani– donde aparecen temas como cultura y sociedad, lo

90 Hay que tener en cuenta que para el análisis solo contamos con los programas oficiales de cada materia, que a veces dista de ser lo que realmente se enseña en el aula, pero no hay duda de que sirven para una aproximación temática.

biológico y lo cultural en el comportamiento humano, la organización social y la relación personalidad-cultura. Se leía bibliografía del paradigma culturalista del campo de la Antropología norteamericana: Ruth Benedict, Margaret Mead, George Peter Murdock, Melville Herskovits, Clide Kluckhohn y Eric Fromm. Ahí estaban los saberes que podían habilitar un abordaje antropológico desde otra perspectiva que la ofrecida por la *vieja guardia* histórico-cultural.

Palavecino y Lafón dictaban Introducción a las Ciencias Antropológicas (1959) y encarnaban dos paradigmas que empezaban a cruzarse. La EHC y el funcionalismo, definiendo ciclos culturales y áreas culturales. En el abordaje arqueológico, claramente se adscribía a la EHC: Prehistoria y ciclos culturales. En el Programa de 1962, ya a cargo de Lafón, hay una apertura a nuevos paradigmas: funcionalismo, cambio cultural y aculturación y cultura folk, abriéndose la perspectiva hacia problemáticas más contemporáneas.

En las materias básicas, como Prehistoria del Viejo Mundo, dictada por Menghin, no hay duda de que este programa tenía la marca del prehistoriador vienés. La definición del campo de la Prehistoria, su relación con la Etnología, las fases culturales, y un análisis pormenorizado de los elementos culturales de la Edad de Piedra –economía, sociedad, vida intelectual (saber, arte y religión)– y la Edad de los Metales, sus épocas y sus unidades a través de lecturas muy heterogéneas: Almagro, Bosch-Gimpera, Menghin y Dechelette.

El oficio de arqueólogo se aprendía con Menghin. En Técnicas de la Investigación (Programa 1958), se juntaban las discusiones sobre el campo de las Ciencias del Hombre y los problemas terminológicos; las ciencias del hombre primitivo –objeto de la Etnografía y Prehistoria–, con las tareas de un empleado de museo; el tema de las fuentes, la preparación de expediciones tanto etnológicas, folklóricas como lingüísticas (observación, anotaciones, recolección de objetos) y

arqueológicas: prospección y excavación. Parte del oficio se completaba con conocimientos sobre análisis cronológico, tipológicos y corológicos, tipogénesis y armado de genealogías culturales. También estaba dentro de la materia las directivas para escribir textos científicos.

Prehistoria y Arqueología Americana (1958) a cargo de Márquez Miranda con colaboración de Lafón, es un abordaje ecléctico y orientado hacia la lectura de procesos de difusión en los Andes Meridionales y, como tema especial, sobre problemas arqueológicos del NOA. Como material metodológico se leía el manual de Fritz Graebner ([1911] 1940) que había sido prologado por el mismo Márquez Miranda. La metodología de la EHC se utilizaba específicamente para explicar el poblamiento de América.

Otra materia a cargo de Menghin fue Prehistoria del Viejo Mundo (Plan 1959), nomenclatura que atravesó la formación de generaciones de profesionales arqueólogos, en la que se dictaba con exclusividad problemáticas del paleolítico europeo explicado a través de conocimiento fundado en concepto de fraseología, los fundamentos geológicos, la paleoantropología, la paleoarqueología (proteolítico y epiprotolítico) y el miolítico y epimiolítico, siguiendo la tradición histórico-cultural a partir de la definición de ciclos culturales. Las lecturas: Alimen, Breuil y Lantier, Obermaier, Gracia Bellido, Pericot y el mismo Menghin.

Hay que tener en cuenta que, en algunas materias de la carrera, las mismas enseñanzas –con algunas variaciones– fueron impartidas hasta los años de la última dictadura cívico-militar (1976-1983), debido al retroceso dentro del contexto académico de los sectores progresistas que diseñaron el plan de estudios propuesto en 1972. Hasta los 80, los alumnos que egresaban de la carrera tuvieron que cursar y rendir finales de materias del “Plan 1959”.

El alumnado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA tenía características peculiares. En primer lugar, estaba alta-

mente politizado y la realidad política argentina y latinoamericana no le era ajena. Algunos universitarios de la UBA integraron parte de los primeros grupos guerrilleros que se formaron en el país ante la necesidad de unir la teoría a la práctica política. Fueron también los que salieron durante el gobierno del presidente Arturo Illía a la calle cuando se realizaron las manifestaciones en contra de la invasión norteamericana a Santo Domingo. Además tenían, ante las propuestas académicas que se les ofrecía, un alto sentido crítico. Lo que no se conseguía aprender en la universidad se aprendía fuera de ella: comenzó el autodidactismo, estrategia de estudio también muy utilizada entre los años 1976-1983. La fundación de la editorial Eudeba (Editorial Universitaria de Buenos Aires) permitió el abaratamiento de los costos de los libros.

Menghin llegado a la UBA presentará un proyecto de carrera. La propuesta no está fechada pero, según Visacovsky *et al.* (1997) habría sido de la época de creación de la carrera.⁹¹ Sin duda la marca de su conservadorismo está en la inclusión de los estudios latinos y griegos, la separación entre Prehistoria y Arqueología y los estudios históricos.

La puja política entre la *vieja guardia* y los jóvenes estudiantes de la carrera que estaban interesados por las problemáticas de coyuntura se visibiliza en 1972, cuando aparece en escena académica una propuesta de plan de estudios de la carrera conocido como el "Plan 72" (Resolución 1277/72). El plan nunca llegó a ponerse en marcha debido a los problemas políticos y a los enfrentamientos hacia el interior del Departamento de Antropología que dividió al estudiantado y a los profesores por sus adhesiones políticas –sobre todo, entre derecha e izquierda pero-

91 En el Archivo del Museo Etnográfico se encuentra el Programa de Carrera de Ciencias Antropológicas firmado por Menghin. No está fechado y se trataría, para Visacovsky *et al.* (1997), de una propuesta de circa 1957-1958.

nista—; este plan comprendía 31 materias, un Ciclo Introductorio, un Ciclo Básico y una Especialización. La novedad es que en las especializaciones se agrega Arqueología y Prehistoria (nomenclatura histórico-cultural), Etnología (y no Etnografía) y Folklore, una especialización en Antropología Social y Aplicada, lo que habilitaba un título de Licenciado en Ciencias Antropológicas con orientación en Antropología Social y Aplicada, con la exigencia de cursar materias como economía, estadística, comunidades tribales y campesinas, comunidades urbanas, cambio social y aculturación, Antropología Aplicada, Antropología Económica y técnicas proyectivas. Habrá que esperar hasta la posdictadura para que se puedan incorporar a la carrera estos temas.

Entonces, la perspectiva historicista y antimaterialista de la EHC parece plasmada en los proyectos de las carreras de Antropología, marcando una tradición de estudio de las relaciones entre pueblos de culturas diferentes. Estos puntos de vista hacen a la explicación sobre la diversidad desde la Escuela.

Esta tradición europeizante y etnocéntrica pudo mantener a raya la tradición inglesa de los *social change studies* y la norteamericana de los *acculturations studies*. Si la definición del campo de la Antropología pasaba por estudiar la diversidad cultural en términos de pueblos etnográficos como *relictos del pasado*, como *bárbaros* o como *sujetos inmerso en mundos míticos*, la Antropología que se pretendía social no tenía lugar, en tanto aquel paradigma se negoció con éxito hacia dentro del campo de la Antropología en la UBA. Si, en cambio, la Antropología podía ser pensada como un aporte para la comprensión de los procesos sociales de las minorías (la construcción de la otredad por la desigualdad), la *vieja guardia* tenía poco para aportar desde el punto de vista teórico.

Los pueblos etnográficos vivientes fueron sujetos de la Antropología Física de corte histórico-cultural para poder comprender las diferencias raciales. La idea de “un mundo que se va” y que hay que rescatar promovió una Etnografía de salvataje

que describió, hizo tipologías, comparó con otras culturas, pero no puedo comprender ni explicar procesos sociales: la reacción antipositivista en Antropología sostuvo concepciones idealistas que postulaban la intuición como vía de acceso a lo real.

La politización del campo universitario en los años 60, los golpes de Estado (1955, 1962, 1966) y el contacto con otros contextos teóricos hicieron posible la negociación hacia dentro del campo del "Plan 72" de la carrera, pero los enfrentamientos se dieron claramente en términos políticos. Por un lado, todo un grupo que se inscribía en la línea Menghin-Casanova-Imbelloni-Bórmida y sus discípulos que proponían, dentro de un paradigma antiliberal, superar el colonialismo, patentizado en las ciencias humanas en el funcionalismo, el culturalismo, el estructural funcionalismo y el estructuralismo –con su desinterés por la vivencia concreta de la realidad del sujeto histórico–, se logra la constitución de una metodología que –haciendo suyo lo mejor de la herencia hegeliana– rescata el hecho etnográfico en términos de tal. De ese modo, describe y comprende las culturas aborígenes desde el seno de sus propios criterios de valor y categorización [y agregan] el método fenomenológico, desarrollado en este campo –tan criticado por las peores expresiones del cientificismo marxista de raigambre foránea, enemigo en toda ocasión del "pueblo argentino y de su verdadero ser nacional"⁹²– no solo es un sistema teórico y una metodología nacidos en la Argentina, sino también sus logros proporcionan un claro vislumbre de lo que puede llegar a ser una ciencia nacional de proyección universal.

92 Carta de un colectivo de profesores de la carrera de Ciencias Antropológicas al Señor Interventor a cargo del Decanato FFyL, Dr. O' Farrell, fechada el 30 de mayo de 1973, cinco días después de la asunción del Dr. Cámpora a la presidencia de la Nación.

Este era el paradigma hacia dentro del Departamento de Antropología, pero en Sociología⁹³ había materias que producían discursos críticos como Sociología Sistemática (dictada por Miguel Murmis, sucedido por Justino O'Farrell, decano sacerdote, sociólogo y montonero de Facultad de Filosofía y Letras en 1973) e Historia Social Argentina dictada por Gonzalo Cárdenas. En esa época, O'Farrell había iniciado una reflexión político epistemológica de los niveles de análisis sociológicos y su relación con los sujetos sociales. Se estudiaban los clásicos de la Sociología (incluido Marx) y comenzaban a aparecer en América Latina una mirada diferente sobre las realidades sociales, una Sociología latinoamericana con Aníbal Quijano, Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen, Fernando Henrique Cardoso y Fals Borda (Buccafusca y Solari, 2000).

Las Cátedras Nacionales (1967-1972), como proyecto político pedagógico de peronización del ámbito universitario, instalaron nuevas preguntas en la formación de los cientistas sociales: ¿cuál era el potencial teórico y la posibilidad de sistematización conceptual de un pensamiento que aparecía bajo la forma de la política, el ensayo y la literatura? Frente al campo de la Sociología que se debatía en la caracterización que venimos desarrollando y que edita la revista *Antropología del Tercer Mundo*⁹⁴, en la carrera de Antropología, el Departamento estaba en manos de Marcelo Bórmida que, desde su cátedra, consolidaba su paso de una aplicación de la metodología histórico-cultural a una *Etnología Tautegórica* que construye una explicación de la diversidad en clave de contenidos de conciencia.

93 Para una historia crítica de la Sociología en Argentina, cf. González (Comp.) (2000).

94 La revista se publicó originalmente entre 1968 y 1973. En ella colaboraban científicos sociales de diversa procedencia, la mayoría vinculados a las Cátedras Nacionales: Guillermo Gutiérrez, Justino O'Farrell, Conrado Eggers Lan, Alcira Argumedo, Horacio González, Juan Pablo Franco, Roberto Carri y Norberto Habbeger. La revista fue reeditada en 2009 por la FFyL de la UBA.

Recapitulando

1) La creación de la carrera en Tucumán es la primera institucionalización universitaria de la disciplina en el país.

2) En la FFyL/UNT se dio un espacio político-académico que permitió la creación de la carrera en el marco de un proyecto universitario peronista, en el que se formarán expertos en Ciencias Antropológicas, con un enfoque difusionista e historicista, de orientación americanista en tres especialidades: Etnología, Antropología Física y Lingüística.

3) Esta propuesta aporta la novedad de la inclusión en el programa, de materias como Sociología, Antropología Social y Museología. Las dos primeras figurarán, años más tarde, en la carrera de la UBA. La formación dentro de un paradigma de las Ciencias Antropológicas de recursos humanos en Museología, incorporará a los museos como espacios de expertos y como parte de las tareas de extensión.

4) La carrera no tiene una especialización en Arqueología, a pesar del temprano desarrollo del campo en la región y de poseer la UNT un Instituto fundado en 1928 (Instituto de Arqueología y Museo) con importantes antecedentes de investigaciones arqueológicas;

5) La carrera en la FFyL/UBA se origina como parte de una negociación entre sectores estudiantiles progresistas de la carrera de Historia y la Vieja Guardia histórico cultural.

6) El contexto de la carrera en Tucumán (la gestión Descole organizadora de la UNT moderna) contrasta con el contexto de la UBA, en el marco de un proyecto desarrollista pero con profesores formados en la Antropología clásica histórico cultural.

7) En la actualidad, la carrera Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la UBA se rige por el Plan 1983 de la posdictadura (el primero se conoce como Plan 89), que nunca ha sido cambiado a pesar de haber pasado más de 40 años. En Tucumán se creó en 1985 la carrera de Arqueología en la Facultad

de Ciencias Naturales de la UNT, más cerca del modelo de carrera de la Universidad Nacional de La Plata, también dentro de una facultad de ciencias naturales.

Fuente: Archivo de la Autora.

Bibliografía

- Arana, M. (2009). El Museo de Prehistoria y Arqueología, actual Instituto de Arqueología y Museo de la UNT. En P. Arenas; C. Aschero y C. Taboada (Eds.), *Rastros en el camino... Trayectos e identidades de una institución. Homenaje a los 80 años del IMA-UNT* (pp. 79–89). Tucumán: EDUNT.
- Arenas, P. (1988). Apuntes para una historia crítica de la antropología en la Argentina. *Revista de Antropología*. 4, año III, 29–34.
- Arenas, P. (1998). Alberto Rex González, ciencia y conciencia. En *Homenaje a Alberto Rex González. 50 años de aportes al desarrollo y consolidación de la Antropología Argentina* (pp. 25–37). Fundación Argentina de Antropología (FADA)-Universidad de Buenos Aires.
- Arenas, P. y Taboada, C. (2010). De Instituto de Etnología a Instituto de Arqueología y Museo: Un tramo de su historia. En P. Arenas; C. Aschero y C. Taboada (Eds.), *Rastros en el camino... Trayectos e identidades de una institución. Homenaje a los 80 años del IAM-UNT* (pp. 43–67). Tucumán: EDUNT.
- Ataliva, V. (2010). Los pasos previos a Métraux... desde el Yocavil hacia la institucionalización (1876-1920). En P. Arenas; C. Aschero y C. Taboada (Eds.), *Rastros en el camino... Trayectos e identidades de una institución. Homenaje a los 80 años del IAM-UNT* (pp. 29–41). EDUNT.
- Bourdieu, P. (2000). *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bravo, M. C. y Hillen, M. (2010). El proyecto de Descole y el rol del periodismo constructivo como instrumento de desarro-

- llo regional (Tucumán, 1946–1951). Recuperado de <http://www.2historia.unt.edu.ar/index.php/actas-segundo-congreso>
- Buccafusca, S.; Serulnicoff, M. L. y Solari, F. (2000). Temperaturas de época: Gino Germani y la fundación de la carrera de Sociología. En H. González (Ed.), *Historia crítica de la sociología argentina: Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes*. Buenos Aires: Colihue.
- Califano, M.; Pérez Diez, S. y Balzano, S. (1985). *Etnología: Evolución de las ciencias en la República Argentina, 1872–1972* (Antropología, tomo X). Buenos Aires: Sociedad Científica Argentina.
- Carrizo, S. (2004). Inicios del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán: Entre la arqueología y la etnología [CD]. *IV Encuentro Nacional y Latinoamericano: La Universidad como objeto de investigación*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Resolución del Consejo Directivo de la FFyL de la UBA que crea, en la sesión del 1 de septiembre de 1958 (Expediente N° 110.140/58). Fotocopia en Archivo de la autora.
- Fernández Distel, Alicia. Prehistoria, En: Evolución de las Ciencias en la República Argentina: 1872-1972, tomo X, *Antropología*, Sociedad Científica Argentina, pp.83-104, Buenos Aires.
- González, H. (2000). *Historia crítica de la sociología argentina: Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes*. Buenos Aires: Colihue.
- Guber, Rosana y Sergio Visacovsky (2002). Historia y estilos de campo en la Argentina, Editorial Antropofagia, Buenos Aires, pp 9-29.
- Gurevich, E. y Smolensky, E. (1987). *La antropología en la Universidad de Buenos Aires, 1973–1983* [Informe inédito], CONICET, Buenos Aires.
- Horowitz, I. (Ed.). (1967). *The rise and fall of Project Camelot*. MIT Press.
- Imbelloni, J. (1943). *Curso de Ciencias de América*. Fotocopia. Archivo de la autora.

- Imbelloni, J. (1948). De la estatura humana: Su reivindicación como elemento morfológico y clasificatorio. *RUNA*, 1, 196–243.
- Imbelloni, J. (1949). Antropología, investigadores e investigaciones: Etapas de esta ciencia en nuestro país. En *1er Ciclo Anual de Conferencias, Novena Conferencia*, Vol. I. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación, Subsecretaría de Cultura.
- Korstanje, María Alejandra (2010). De la identidad, el sentido de pertenencia, las casas, las cosas y las instituciones... En: Arenas, Patricia, Carlos Aschero y Constanza Taboada (2010). *Rastros en el camino... Trayectos e identidades de una institución. Homenaje a los 80 años del IAM-UNT*. EDUNT Editorial, San Miguel de Tucumán.
- Lafón, C. (1960). Reflexiones sobre la arqueología argentina del presente. *Anales de Arqueología y Etnología*, XIV, 19–33.
- Liberani, I. y Hernández, R. ([1877] 1950). Excursión arqueológica en los valles de Santa María, Catamarca, 1877. Tucumán: Instituto de Antropología, UNT.
- Males, B. (1953). Antropología y Justicialismo. *Humanitas* 1(1): 245–256.
- Males, B. (1954). Antropología y etnología en la enseñanza universitaria. *Humanitas*, 2 (5), pp. 245–256.
- Menéndez, E. (2008). Las furias y las penas: O de cómo fue y podría ser la antropología. *Revista Espacios*, 39, 88–97. Recuperado de <http://www.filo.uba.ar/contenidos/secretrias/seube/revistaespacios/PDF/39/39.15.pdf>
- Paulotti, O. (1949). Los tobas de Laguna Blanca. *RUNA* 1, 78–89.
- Perazzi, P. (2003). *Hermenéutica de la barbarie: Una historia de la antropología en Buenos Aires, 1935–1966*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Spinelli, M. E. (2005). *Los vencedores vencidos: El antiperonismo y la Revolución Libertadora*. Buenos Aires: Biblos.
- Rouquier, Alan (1998). Poder militar y sociedad política en la Argentina. Emecé, Buenos Aires.
- Visacovsky, S.; Guber, R. y Gurevich, E. (1997). Modernidad y tradición en el origen de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. *Redes*, 10(4),

213–258.

Visacovsky, Sergio (2002). Santiago Bilbao y el folklore como pasaje a una antropología de la gestión estatal. En: Visacovsky, S. y R: Guber (comps.) Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina, Editorial Antropofagia, Buenos Aires, pp. 317-345.

Viviente, A. e Imbelloni, J. (1939). *Libro de las Atlántidas*. Buenos Aires: J. Anesi.

AUTORES

LELIA INÉS ALBARRACÍN

Fue profesora de Lingüística Quechua en la UNT y de Lingüística Quichua y Taller de Lengua Quichua en la UNSE. Reconocida por su trilogía *La Quichua - Gramática y Diccionario* (Dunken, 2011) y *Diccionario Quichua-Castellano / Castellano-Quichua. Variedad de Santiago del Estero* (EDUNSE, 2017), obras fundamentales para el estudio de la lengua. Ha colaborado en publicaciones internacionales y en colecciones del Ministerio de Educación de la Nación sobre pueblos indígenas. Como investigadora y compiladora, su trabajo se centra en la preservación y revitalización del quichua santiagueño. Participa en foros académicos sobre sociolingüística andina.

PATRICIA ARENAS

Antropóloga (UBA) y Doctora en Historia (UNT). Se desempeña como activista social y docente de grado y posgrado en la UNT y la Escuela para la Innovación Educativa de la UNSE, donde

coordinó la Especialidad en Estudios Culturales. Su labor investigativa se centra en procesos de construcción identitaria en territorios en conflicto, abordando temáticas de pueblos originarios, colectivos LGBTTTQ y víctimas de violencia. Dirige proyectos y becarios en el sistema científico.

CARLOS ALBERTO BONETTI

Sociólogo (UNSE) y doctor en Ciencias Sociales (UNT). Actualmente, se desempeña como director e investigador del Instituto de Lingüística, Folklore y Arqueología de la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud de la UNSE. Desarrolla su investigación en torno a historia y memoria indígena/campesina en la región del Chaco santiagueño. Dirige un equipo de investigación vinculado a la escuela rural y la producción de discursos de la diferencia cultural. Es docente de cátedras de Antropología social y Métodos de investigación en la UNSE.

HILTON DRUBE

Doctor en Ciencias Naturales y Licenciado en Antropología (UNLP), con trayectoria en proyectos CONICET, Agencia I+D+i e interuniversitarios. Es docente e investigador en la UNSE y profesor titular en la UNCA. Especialista en bioarqueología, antropología forense y patrimonio, sus estudios se centran principalmente en paleopatología y deformaciones craneales en sociedades precolombinas del NOA y el Chaco. Ha integrado equipos interdisciplinarios para la preservación del patrimonio arqueológico, ambiental e histórico y publicado en revistas como *Nature*, *American Journal of Physical Anthropology* y *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*.

JUDITH FARBERMAN

Doctora en Historia por la Università degli Studi de la Repubblica de San Marino y egresada de la UBA. Se desempeñó como

investigadora del CONICET y actualmente es profesora honoraria de la UNQ. Especialista en historia colonial, ha publicado numerosos artículos y libros sobre los pueblos de indios en el Tucumán colonial. Entre sus obras se destacan: *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial* (Siglo XXI, 2005). *Magia, brujería y cultura popular: de la colonia al siglo XX* (Sudamericana, 2012). El país indiviso. Poblamiento, conflictos por la tierra y mestizajes en Los Llanos de La Rioja (Prometeo, 2022), en colaboración con Roxana Boixadós.

LUIS GUILLERMO GARAY

Ex preso político. Miembro del Instituto de Lingüística, Folklore y Arqueología desde 1983 y director entre 2015 y 2024. Integró, entre otros, el equipo de Estudios Sociales en Derechos Humanos (INDES-CONICET). Fue director del Museo Histórico "Dr. Orestes Di Lullo" (2003-2004), cofundador de la Cátedra Libre de Derechos Humanos de la UNSE (2003) y convencional constituyente para la reforma de la Constitución provincial (2005). Fue director del Instituto Espacio de la Memoria entre 2008 y 2024. Actualmente integra equipos de investigación.

NOEMÍ MALDONADO

Licenciada en Sociología por UNSE. Magister en Ciencias Sociales y Humanidades por la UNQ. Actualmente realiza su doctorado en Historia en la UNMDP, financiada por una beca de la misma universidad. Su línea de investigación se enfoca en los procesos migratorios entre Santiago del Estero y Mar del Plata, analizando el mercado laboral, las redes de parentesco y las cadenas regionales de cuidados.

BÁRBARA MANASSE

Licenciada en Antropología con orientación en Arqueología y Doctora en Ciencias Naturales (UNLP). Investigadora y docente

en la UNCA y la UNT. Docente de posgrado en la UNLP y en la UNSE. Dirige proyectos sobre el pasado indígena de los Valles Calchaquíes mediante la articulación de saberes con poblaciones nativas y el diseño conjunto de estrategias para la gestión del territorio ancestral y el patrimonio cultural frente a los desafíos del extractivismo turístico e inmobiliario. Especialista en gestión de patrimonio ancestral indígena, en particular en los valles tucumanos. Publicó extensamente en medios científicos y se desempeña como asesora de la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita de Tucumán.

José Togo

Antropólogo y doctor en Ciencias Naturales (UNLP). Desarrolló su carrera como docente, investigador y gestor en la Universidad Nacional de Santiago del Estero (UNSE), siendo director por varias décadas del Laboratorio de Antropología que actualmente lleva su nombre. Ha sido docente en las universidades de Catamarca, La Rioja y Tucumán. Se especializó en arqueología santiagueña y culturas indígenas como Sunchitúyoj, Averías y Las Mercedes. Participó en el hallazgo de la primera pirámide sudamericana y fue distinguido por el Gobierno de Japón por sus tareas en la universidad. Es autor de diversas compilaciones sobre documentos coloniales y pueblos de indios. Es evaluador a nivel nacional de investigaciones y de proyectos.



Este libro se terminó de diagramar en **EDUNSE**
en el mes de febrero de 2026.

Este libro recoge y sintetiza parte de la producción en investigación que se desarrolló durante más de una década en el ámbito del Laboratorio de Antropología y del Instituto de Lingüística, Folklore y Arqueología de la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud de la UNSE. Responde a la necesidad de mostrar aque-

llas producciones vinculadas a temáticas sobre poblaciones indígenas y campesinas desde enfoques arqueológicos, etnohistóricos y antropológicos. El propósito es el de dar cuenta de problemas de investigación escasamente abordados en el contexto local.



UNSE
Universidad Nacional
de Santiago del Estero

ISBN 978-987-4456-57-1



9 789874 456571