

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Ciencias Antropológicas
Tesis de Licenciatura

Memoria y alteridades indígenas en Cachi, provincia de Salta

Tesista: **Paula Lanusse**
Directora de tesis: **Dra. Claudia Briones**
Fecha de defensa: **Diciembre de 2007**

A Axel y Julia.
A Ángeles.
A mis padres.
A la memoria de Ana Arapa, Benigno Erazo y Serafín Lera.

Índice

Nota introductoria para la presente edición	Pag. 4
Agradecimientos	Pág. 10
Capítulo 1. Introducción.	Pág. 13
Capítulo 2. La etnohistoria de los Valles Calchaquíes: el mestizaje como destino final.	Pág. 27
Capítulo 3. Memoria oficial y población: discursos de los sectores dominantes cacheños.	Pág. 51
Capítulo 4. Las fincas.	Pág. 73
Capítulo 5. Memorias de los antiguos: un tiempo y espacio <i>otros</i>	Pág. 97
Capítulo 6. A modo de conclusión: algunas consideraciones más sobre las identificaciones subalternas.	Pág. 115
Anexo. Referencias imágenes	Pág. 127
Bibliografía y documentos citados	Pág. 128

Nota introductoria para la presente edición

La tesis que aquí presento se apoya principalmente en una serie de datos producidos en el marco de una investigación de campo efectuada en la localidad de Cachi, provincia de Salta, mayormente durante los años 2001 y 2002. A través de un análisis comparativo de discursos académicos, oficiales y subalternos, en esta tesis pretendí dar cuenta del modo en que se entretejían distintas memorias del pasado local en aquel momento, dando lugar a diversas representaciones sobre el porvenir de las identidades indígenas en esta localidad de la región Calchaquí.

Publicar este trabajo en la actualidad demanda, sin embargo, realizar algunas contemporizaciones sobre el tema tratado. Es que entre el momento en que fue finalizado y el presente, han surgido nuevas configuraciones de las identidades indígenas en Cachi que alteran -en cierta medida- el cuadro de situación descripto.

Me refiero a la reciente relevancia pública que cobró en mi antigua zona de estudio lo que en ámbitos científicos suele conceptualizarse como procesos de emergencias étnicas; en este caso, de tipo indígenas. En este sentido, si bien mi propia tesis da cuenta en el último capítulo de ciertos procesos de organización social subalterna en torno a una identificación indígena en este departamento de la provincia, ni su escala, ni sus características, se asemejaban a lo que aconteció poco tiempo después en Cachi y en otras localidades “vallistas”. Contrariamente a lo que ocurre en la actualidad, por aquel entonces, el impacto social de estos procesos organizativos se mostraba como relativamente poco significativo, no tanto si se consideraba su escasa visibilidad pública, sino, más bien, si se lo comparaba con otra situación más generalizada que registraba en mi trabajo de campo. Esto era, el intento de distanciarse de adscripciones indígenas que mostraba la mayor parte de las personas a quienes entrevistaba.

Esta situación -que se hacía más patente a medida que avanzaba en mi trabajo de campo- tensionó desde un inicio el marco conceptual que había dado forma a mi plan de investigación. En este sentido, mi intención de problematizar la construcción de identidades indígenas en esta región de la provincia de Salta se desprendía en buena medida de ciertas líneas de indagación analítica compartidas en el marco de un proyecto de investigación colectiva -radicado en la Universidad de Buenos Aires y dirigido por Claudia Briones y Morita Carrasco- en el cual participaba en aquel momento como estudiante de grado en formación. Confluíamos en aquel equipo investigadores -con

diversos grados de formación- interesados en el estudio de la dinámica política y jurídica que estaba dando lugar en la Argentina al surgimiento de movimientos indígenas que, desde la década de 1980, se mostraban en franca expansión. Desde este Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación (GEAPRONA), cada integrante aportaba al conjunto su experiencia de investigación con distintos pueblos indígenas (ver, entre otros, Briones 2005). En algunos casos, se trataba de grupos indígenas históricamente reconocidos como tales en sus provincias o por la nación, y en otros casos, como el de los Huarpes, Rankulches o Tehuelches -casos que seguían Diego Escolar (2007), Axel Lazzari (2011) y Mariela Rodríguez (2010), compañeros de equipo en aquel entonces-, se trataba más bien de pueblos recientemente “reemergidos” de historias más o menos largas de “exterminios” e invisibilizaciones ideológicas.

En el marco de este proyecto colectivo -donde, entre otras cosas, pretendíamos reconstruir los imaginarios culturales provinciales y nacionales frente a los cuales los pueblos indígenas buscaban reposicionarse en la actualidad- mi investigación personal se centró en la provincia de Salta. Con Axel Lazzari identificamos allí algunos modelos ideológicos de mestizaje hispano-indígena que contribuían a adscribir y desadscribir estratégicamente identidades indígenas en distintas áreas de la provincia, caracterizadas, dentro de estos esquemas culturales, por su mayor o menor aproximación al “nosotros” blanco de stirpe hispana o, por el contrario, al “otro” indígena (ver Lanusse y Lazzari 2005). En concordancia con esta investigación, en mi tesis de licenciatura pretendía analizar el modo en que operaban estas ideologías del mestizaje en la construcción de identidades étnicas en una localidad provincial concreta, tratando de examinar, a su vez, de qué manera las mismas se veían trastocadas por la creciente relevancia que venía cobrando en la provincia y en el país la emergencia de los “pueblos indígenas” como actor jurídico y político. Mi hipótesis de trabajo sostenía que era altamente probable que en regiones provinciales donde, bajo estándares de “mestizaje”, se había dado históricamente la doble marcación de la población subalterna como “no indígena” e “indígena”, podían llegar a presentarse en la actualidad procesos de reemergencias indígenas.

La elección de Cachi como localidad de estudio fue en cierta medida azarosa, salvo por el hecho de que cumplía con el prerrequisito analítico de estar ubicada en una región que el imaginario hegemónico provincial reconocía con rasgos de “mestizaje”. Ni bien inicié mi trabajo de campo allí, entré en conocimiento, además, acerca de la existencia

de una incipiente organización indígena local, que me permitía confirmar, en cierta medida, la validez de mi primera hipótesis de trabajo.

Sin embargo, tal como mencioné más arriba, muy pronto caí en la cuenta, también, de que si mi énfasis estaba puesto en registrar el carácter expansivo de las identificaciones indígenas -esto es, si hacía hincapié en los procesos de reemergencias indígenas que se estaban iniciando-, dejaba no obstante sin explicar otros procesamientos de las alteridades indígenas que en el Cachi de aquel momento se mostraban como más representativos. Fue por eso que, lentamente, comencé a redireccionar el enfoque de mi investigación buscando la manera de dar cuenta de aquella distancia que manifestaba la mayor parte de los cacheños respecto a cualquier tipo de identificación con lo indígena. Los mecanismos por medio de los cuales esto se efectuaba pronto se revelaron, además, como sumamente interesantes; y mi tesis terminó por estructurarse, principalmente, en torno a estas otras maneras de construir la aboriginalidad (o la no aboriginalidad).¹

Ahora bien, como ya señalé, sobre todo hacia el final de la segunda mitad de la década del 2000, y con mucha más fuerza a partir del año 2010, los asuntos relacionados con lo indígena se vieron profundamente resignificados en Cachi. En distintos parajes de esta localidad comenzaron a cobrar una enorme fuerza procesos de revitalización de identidades indígenas, que se movilizaban públicamente en torno a demandas territoriales -siendo un hito las acciones de resistencia que siguieron al violento desalojo sufrido por la “comunidad de Las Pailas” en diciembre de 2010- y, más recientemente, también reunidos bajo proclamas de ciudadanía pluricultural (pedidos por educación intercultural y acceso al manejo de medios de comunicación propios). Estos procesos de reemergencias indígenas locales surgieron de manera articulada con otros procesos similares que se desplegaron casi en simultáneo en distintos departamentos de la región vallista salteña. Estos grupos se unieron, a su vez, a otros “pueblos” y “comunidades” de las provincias de Tucumán, Catamarca, Santiago del Estero y La Rioja, conformando distintas organizaciones indígenas de carácter supralocal, reunidas bajo el nombre de “Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita”.²

¹ En este sentido, pueden encontrarse algunos puntos de conexión entre mi trabajo y los temas tratados por Cynthia Pizarro en su tesis doctoral, donde aborda la problemática de la invisibilización de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca (ver Pizarro 2006). Las preguntas que cada una de nosotras elabora en torno a estos procesos de no reconocimiento de lo indígena son, sin embargo, en cierta medida diferentes, como también lo son las escalas abarcadas en nuestros análisis, y los encuadres teóricos seleccionados.

² Pueden consultarse los trabajos de María C. Cerra (2011) y María V. Sabio Collado (2012) para mayor información sobre los procesos de emergencias diaguitas en la provincia de Salta. Sin duda, en todos estos procesos de organización colectiva en torno a una identificación indígena en la región Calchaquí jugaron

Puede así entreverse la nueva dimensión y relevancia que cobró en los últimos años la temática indígena no sólo en Cachi, sino, también, en toda la región vallista. ¿Por qué publicar ahora, entonces, esta tesis que más bien analiza procesos de obliteración de las identidades indígenas? Fundamentalmente, porque creo que, antes que nada, este trabajo constituye una propuesta de pensar las alteridades indígenas desde paradigmas que trasciendan cualquier tipo de interpretación esencialista. Desde este punto de vista, los procesos que registré no contradicen los actuales, ni tampoco ocurre esto en sentido inverso. Ambos procesos reflejan, por el contrario, el carácter espurio de cualquier intento de definir la singularidad indígena en base a atributos específicos; y ambos destacan, a su vez, la necesidad de reflexionar una y otra vez acerca de los prejuicios que nos llevan a otorgar más legitimidad a uno u otro de estos procesos. En este sentido, espero que este trabajo que problematiza la construcción de la alteridad indígena en Cachi, en un momento inmediatamente anterior a la “explosión” de los resurgimientos indígenas actuales, pueda ser leído en continuidad con el presente, y aporte elementos para la comprensión de la complejidad envuelta en las dinámicas identitarias en curso.

Resta decir, finalmente, que este trabajo fue publicado anteriormente en un CD-Rom que reúne distintas tesis de licenciatura, editado en el año 2008 por el Departamento de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (ver Lanusse 2008). Esta publicación, sin embargo, tuvo una circulación restringida, y se encuentra actualmente agotada. En este sentido, agradezco al equipo editorial de CORPUS la posibilidad de publicar este trabajo en un medio accesible no sólo para una comunidad científica ampliada, sino, también, para los actores locales que fueron objeto de esta investigación.

Los capítulos cuatro y cinco de esta tesis también fueron anteriormente publicados, en el primer caso, como capítulo de un libro (Lanusse 2011), y en el segundo, como artículo científico (Lanusse 2009). Algunas observaciones que se sumaron a aquellas publicaciones fueron agregadas aquí como “notas a la presente edición” que podrán encontrarse a pie de página durante la lectura de los capítulos referidos.

un rol muy importante las trayectorias seguidas por las comunidades de Amaicha del Valle y Quilmes, ubicadas al sudeste de la región, en la actual provincia de Tucumán. La reivindicación de una identidad indígena en estas comunidades se retrotrae, sin embargo, a un período bastante anterior al del resto de los “pueblos de la nación diaguíta”, habiendo sido las primeras, incluso, pioneras de las luchas indígenas a

Bibliografía citada

Briones, Claudia (comp.) (2005). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia.

Cerra, María Camila (2011) “Mapeando representaciones: cerros, centros y fronteras. Comunidad Diaguita-Calchaquí “El Divisadero” (Cayafate, Salta)”. En: Rodríguez, Lorena (comp.). *Resistencias, conflictos y negociaciones. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad*. Rosario, Prohistoria Ediciones. Pp: 211-230.

Escolar, Diego (2007) *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires, Prometeo.

Isla, Alejandro (2002). *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires, Editorial de las Ciencias.

Lanusse, Paula (2011). “Cautiverio y liberación. Memorias de la vida cotidiana en fincas calchaquíes”. En: Rodríguez, Lorena (comp.). *Resistencias, conflictos y negociaciones. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad*. Rosario, Prohistoria Ediciones. Pp.: 171-196.

Lanusse, Paula (2009). “Mito, historia e identidad en Cachi (Valles Calchaquíes, Salta)”. En: *Revista de Antropología Avá 16*. Misiones, Programa de Postgrado en Antropología Social, Secretaría de Investigación y Postgrados, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones. Pp.: 153-169.

Lanusse, Paula (2008). “Memoria y alteridades indígenas en Cachi, provincia de Salta” (tesis de licenciatura). En: CD-Rom: *Tesis de Licenciatura CD 2*. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Lanusse, Paula y Axel C. Lazzari (2005). “Salteñidad y pueblos indígenas: continuidad y cambio en identidades y moralidades”. En: Briones, Claudia (comp.). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia. Pp.: 223-252.

Lazzari, Axel C. (2011). *Autonomy in Apparitions: Phantom Indian, Selves, and Freedom (on the Rankülche in Argentina)*. Columbia University, 2010a, [ProQuest Dissertations and Theses](http://udini.proquest.com/view/autonomy-in-apparitions-phantom-goid:864737978). En: <http://udini.proquest.com/view/autonomy-in-apparitions-phantom-goid:864737978> [consultado en abril de 2013].

Pierini, María Victoria (2011). “La Comunidad India de Quilmes en la década de 1970. Reflexiones iniciales sobre la historia de su organización política y comunitaria”. En: Rodríguez, Lorena (comp.). *Resistencias, conflictos y negociaciones. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad*. Rosario, Prohistoria Ediciones. Pp:197-210

Pizarro, Cynthia A. (2006). “Ahora ya somos civilizados”. *La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca*. Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

nivel nacional. Puede consultarse la trayectoria de las comunidades de Amaicha del Valle y Quilmes, entre otros, en: Isla (2002); Pierini (2011); Rodríguez (2011); Sosa y Lenton (2009); Steiman (2011).

Rodríguez, Lorena B. (2011). “El viaje de don Lorenzo y otros “peregrinajes”. Reclamos territoriales, identidad y memoria en la comunidad de Amaicha del Valle”. En: Rodríguez, Lorena (comp.). *Resistencias, conflictos y negociaciones. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad*. Rosario, Prohistoria Ediciones. Pp: 123-144.

Rodríguez, Mariela E. (2010). De la “extinción” a la autoafirmación: procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina). Georgetown University, Repository Library. En: <http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1> [consultado en septiembre 2013].

Sabio Collado, María V. (2012). “La comunidad Juan Calchaquí de Floresta, Ciudad de Salta. Vitalizando el pasado y forjando el devenir diaguita”. Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades, Carrera de Antropología. Tesis de licenciatura (inérita).

Sosa, Jorge y Diana Lenton (2009). “Oralidad, territorialidad y etnogénesis de un pueblo originario: la Cédula Real de Amaycha”. En: Manasse, Bárbara y Patricia Arenas (comps.). *Arqueología, tierras y territorios: conflictos e intereses*. San Miguel de Tucumán, Editorial Lucrecia. Pp: 53-74

Steiman, Ana Laura (2011). “Detrás de lo criollo. Tensiones clasificatorias sobre lo indígena en Amaicha del Valle. Primeras décadas del siglo XX”. En: Rodríguez, Lorena B. (comp.). *Resistencias, conflictos y negociaciones. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad*. Rosario, Prohistoria ediciones. Pp: 145-170.

Agradecimientos

En la versión original de estos agradecimientos figuraba una lista muy extensa de afectos que me acompañaron durante el intenso trayecto de vida transcurrido desde mi radicación en Buenos Aires para realizar estudios universitarios, hasta que éstos finalmente lograron concretar su primer cierre. Dada esa extensión, decidí conservar aquí sólo la alusión a aquellas personas relacionadas de manera más directa con el proceso académico que acompañó a este trabajo. Pero sepan, amigos y familia antes citados, que mi cariño y eternos agradecimientos se mantienen intactos.

Vuelvo, entonces, a agradecer aquí infinitamente a todas las personas que me brindaron su tiempo y me contaron sus historias durante el período que duró mi trabajo de campo. Sin su colaboración, obviamente nada de esto hubiese sido posible. Entre ellos, incluyo a los distintos profesionales que conocí en Cachi y que tan generosamente me transmitieron su parecer sobre ese lugar. A Silvia Colletti vuelvo a agradecer muy especialmente, por la confianza con la que me llevó por primera vez a Palermo y me ayudó a iniciar mi trabajo en esa localidad.

A Claudia Briones le agradezco una vez más su tan generosa y brillante docencia. Pero no sólo eso, también, la paciencia, el afecto y la alegría con la que me acompañó durante todo el proceso de análisis y escritura de esta tesis. Sus entusiasmadas palabras fueron un estímulo inmenso para que este trabajo finalmente concluyera.

A ella y a Morita Carrasco les agradezco, además, el haberme invitado a participar del GEAPRONA, un espacio de crecimiento intelectual muy importante para mí. A todos los integrantes de ese equipo de investigación en el momento en que participaba del mismo -Ana Ramos, Ana Vivaldi, Andrea Szulc, Axel Lazzari, Carlos Falaschi, Diana Lenton, Diego Escolar, Fernando Sánchez, Laura Kropff, Laura Mombello, Lorena Cañuqueo, Mariana Lorenzetti, Mariela Rodríguez-, va aquí mi agradecimiento por el trayecto compartido y la amistad gestada.

A Morita Carrasco le agradezco especialmente, a su vez, la confianza que siempre depositó en mí. Y a Axel Lazzari, nuestras innumerables conversaciones sobre Cachi.

Ana María Lorandi, Roxana Boixadós, Cora Bunster, Lidia Nacuzzi, Lorena Rodríguez y Carlos Zanolli me brindaron un fértil espacio de discusión en sus

seminarios y en diversas conversaciones personales. A ellos les agradezco mucho su comprometida tarea.

A Sergio Visacovsky le agradezco la oportuna bibliografía que me facilitó, y una larga charla que me ayudó a procesarla.

A Pablo Wright le agradezco el consejo de involucrar mi “yo” en mi pensamiento.

A Ana Rosato le agradezco las muchas veces que me impulsó a iniciar la escritura de este trabajo, incluso dedicándome su tiempo para comentarlo. Lo mismo a Mauricio Boivin.

Daniel Navarro desgrabó una parte importante de las entrevistas que realicé con un privilegiado rigor. Le agradezco enormemente el trabajo que en este sentido hizo por mí, en un momento en el que no disponía de tiempo para esa tarea.

Finalmente, agrego ahora un agradecimiento a María Victoria Sabio Collado, por mantenerme actualizada sobre los devenires de “los Pueblos de la Nación Diaguita” en Salta.

*“Cada cual comienza a abrir el conjunto por el lado que mejor conviene a su mirada.
Las puertas que yo he abierto son miniaturas, fotografías forenses, fotogramas
dispersos de una película que no sé montar; quizás sean solamente algunos
impromptus”.*

Christian Ferrer, *Mal de ojo. El drama de la mirada.*

Capítulo 1

Introducción

1. Presentación del tema y referencias teóricas

Salta suele ser identificada como la provincia Argentina con mayor diversidad de pueblos indígenas (Ministerio de Cultura y Educación de la Nación 1998; ENDEPA 1993, en Carrasco 2000). Pese a ello, las miradas provinciales que han prevalecido, antes que reconocer esta realidad, se han preocupado por determinar en qué medida “lo indígena” habría “desaparecido”, en ciertas regiones del territorio provincial más que en otras. La *aboriginalidad*³ ha estado así ligada a retóricas que enfatizan la “pérdida cultural” entre algunos sectores de la población, o, por el contrario, la “conservación” de ciertos “rasgos típicos” -principalmente la lengua o “creencias y costumbres tradicionales”- como determinantes de la identidad indígena, entre otros. Al moverse en terrenos sumamente ambiguos, estas representaciones han dado lugar a que el gobierno -y la sociedad civil- se mueva en un juego que niega y reconoce este tipo de *otredad* permanentemente, aunque de maneras que cambian según se piensen las distintas zonas que conforman la geografía simbólica de la provincia.

En 1983, por ejemplo, se llevó a cabo en Salta un censo específico. El proyecto que le dio forma se tituló *Relevamiento Poblacional y Determinación del Grado de Aculturación en Comunidades Aborígenes*. Los objetivos principales del Censo según este proyecto debían contemplar:

- Análisis socio-antropológico del proceso de cambio y determinación del mismo en comunidades consideradas relevantes de los departamentos de Rivadavia, Orán, San Martín, Anta y Metán.

³La “aboriginalidad” es un concepto que fue acuñado por un grupo de antropólogos australianos en la década de 1980. Jeremy Beckett (1988) sostiene que se trata de una forma *sui generis* de etnicidad que, en principio, refiere al hecho histórico de que había gente que habitaba un territorio antes que éste fuera conquistado por imperios coloniales, y que esa gente tiene *descendientes* en la población actual. Este supuesto de *continuidad* en el que se funda la aboriginalidad, sin embargo, no alude únicamente a una reproducción biológica. Por el contrario, los criterios que delimitan “lo aborígen” han ido variando a lo largo de los años y de acuerdo a particulares contextos políticos y económicos. Es por esto que Beckett propone conceptualizar esta categoría, antes que nada, como una construcción social, cultural y política (cf. Briones 1998b). Aunque ya casi sea parte del sentido común académico pensar las identidades en términos constructivistas, vale la pena aclarar que el lineamiento teórico expuesto guiará todo el trabajo que sigue.

- Censo poblacional en todas las comunidades aborígenes asentadas en los departamentos San Martín, Rivadavia, Orán, Anta y Metán, cuyos resultados proporcionarán una base estadística actualizada para un mejor conocimiento de sus realidades socio-demográficas. (Censo Aborigen Provincial/1984. Ministerio de Bienestar Social de la Provincia de Salta).

Estos datos permitirían aportar elementos “tendientes a orientar las políticas sociales hacia un mayor reconocimiento de la base pluralista que conforma la sociedad argentina”.

Es de notar, sin embargo, que todos los lugares señalados corresponden sólo a la región del Chaco salteño, aunque en la fundamentación del Censo se hace referencia a la necesidad de realizar tareas semejantes en las zonas de Puna, Prepuna y Valles Calchaquíes (Censo Aborigen Provincial 1984). Esas tareas jamás se pusieron en marcha, quizás debido a las dificultades para instrumentar una labor semejante en dichas regiones en base a categorías de *aborigen* y *comunidad aborigen*, tal como fueron concebidas para los departamentos censados. No viene al caso entrar aquí en demasiados detalles sobre esta cuestión, pero me gustaría agregar que los criterios adoptados dieron acreditación indígena sólo a etnias cazadoras recolectoras que hablan sus propias lenguas -chorotes, wichí, chiriguano, chaneés, tobas, chulupíes- mientras que, por ejemplo, los grupos kollas, que también habitan la zona chacosalteña pero mantienen prácticas socioeconómicas distintas a los primeros, fueron excluidos del Censo.

Esto nos permite entrever algunas de las ideas que circulan por detrás de las representaciones hegemónicas sobre el “ser aborigen” en la provincia de Salta. Sin embargo, lo que me interesa principalmente remarcar de esta experiencia es el reconocimiento de una *otredad* ligada a lo indígena o aborigen para todas estas regiones de la provincia, aunque luego sólo se haya concretado formalmente en la zona chaqueña. Como dije más arriba y desarrollamos en otro lugar (Lanusse y Lazzari 2005), estos procesos de marcación y desmarcación de la aboriginalidad son constantes en Salta, donde la diversidad se va articulando de distintas maneras en procesos que regionalizan la provincia, normalmente, en cinco ámbitos distintos -la ciudad de Salta y el Valle de Lerma, el umbral del Chaco (“La Frontera”), los Valles Calchaquíes, la Puna y el Chaco-, imprimiendo para cada zona una particular trayectoria cultural, racial e histórica.

En otra parte (Lanusse y Lazzari 2005), hemos dicho que, en el imaginario hegemónico provincial, el sujeto ideal salteño es el hombre de ancestros hispanos - patrón latifundista- el cual se cree que encarna valores tales como la hombría, la honestidad, la lealtad, el amor a la tierra y el respeto a las jerarquías; atributos que lo acercan al eje civilizatorio reservado a la raza blanca, española y católica en dicho imaginario. La figura que simboliza este sujeto ideal salteño es la del “gaucho decente”, con un correlato geográfico que lo ubica, fundamentalmente, en la región provincial comprendida por la ciudad de Salta y el Valle de Lerma. En otra parte (Lanusse y Lazzari 2005) afirmamos, a su vez, que tomando como referencia este centro simbólico de lo provincial, se construye el resto de las regiones antedichas, apelando a distintos modelos de mestizaje -siempre hispano-indígena- que ponen en relieve desiguales grados y ritmos de incorporación de sus poblaciones a la provincia. En estos esquemas de identidad y diferencia, la región habitada por el hombre de más evidentes raíces hispanas representa en todos los casos un extremo de la escala, mientras el otro es ocupado por el indio chaqueño, que constituye el “afuera” de la identidad provincial por excelencia. En el medio se ubican, en orden descendente, el resto de las regiones nombradas, tal como fueron enumeradas al final del párrafo anterior. Así, es posible observar que, entre lo hispano y lo indio, surgen en los discursos hegemónicos salteños categorías identitarias como las de “gaucho peón”, “criollo”, “indio acriollado” o “kolla”, que connotan distintos tipos de mestizajes, con sus correspondientes derivaciones morales (Lanusse y Lazzari 2005). Dicho esto, no entraremos tampoco en detalle aquí sobre la configuración y los usos sociales de estas últimas categorías, ya que algunas de ellas serán específicamente tratadas en otros capítulos del presente escrito, dada la región provincial elegida para trabajar.

Así, en esta tesis me propongo identificar cómo operan las ambivalencias anteriormente mencionadas respecto a la caracterización étnica de la población, circunscribiéndome al departamento de Cachi, ubicado al norte de la región de los Valles Calchaquíes. Indagaré, concretamente, los modos locales de construcción de alteridades indígenas. Abordaré el tema de las representaciones de la aboriginalidad como un campo de disputas entre *memorias dominantes* y *memorias subalternas*. Debido a esto, analizaré ambos tipos de discursos, aun cuando los esfuerzos analíticos estarán más concentrados en el trabajo con los segundos.

Por memorias dominantes me refiero a un conjunto de discursos que lograron dominar el campo de las representaciones públicas de la localidad, desde esferas

académicas, gubernamentales o “privadas”. Así, en el capítulo 2 (dos) me centraré en el análisis de cierto discurso académico –el de los etnohistoriadores de la Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA)- que, con sus efectos de autoridad, sedimentó una particular visión histórica de la constitución étnica de los Valles Calchaquíes, repetida tanto en otras producciones académicas como no académicas. En el capítulo 3 (tres), me concentraré, a su vez, en los discursos promovidos a nivel oficial o gubernamental, y, también, por otros actores pertenecientes a los segmentos dominantes cacheños, acerca de Cachi, su historia, su identidad cultural y su gente.

Con el término memorias subalternas pretendo designar al conjunto de discursos contruidos por aquellos segmentos sociales cacheños cuyas representaciones sociales e históricas son obliteradas y desestimadas a nivel público, y/o, en algunos casos, relegadas al ámbito de “lo privado” -la familia, el hogar, las relaciones interpersonales entre afines. Estos sujetos fueron denominados por distintos discursos como “campesinos”, “indios”, “kollas”, “criollos”, “pobres”, “clase trabajadora”, “grupos subordinados”. Yo he optado por referirme a ellos como *grupos subalternos* con la intención de no definir *a priori* el modo en que se piensan y se identifican a sí mismos, pero partiendo de reconocer su condición de oprimidos en el campo de lo social (cf. Guha 1981, en Rivera Cusicanqui 1997).

A partir del capítulo 4 (cuatro), entonces, me centraré en el análisis de las narrativas subalternas. En ese capítulo, atenderé a la experiencia de vida que la mayoría de los cacheños privilegia para definir su historia y la historia de la comunidad: me refiero puntualmente a su experiencia como peones de “las fincas” o haciendas locales. En el capítulo 5 (cinco), trabajaré específicamente sobre las memorias de “los antiguos”, cómo son construidas y qué vínculos se generan con las mismas. En el capítulo 6 (seis), y a modo de conclusión, se analizarán algunas de las respuestas de los grupos subalternos cacheños a las interpelaciones étnicas y raciales de los grupos dominantes, retomando en parte lo trabajado en distintos capítulos de la tesis.

Todos los capítulos de -lo que podríamos llamar- esta segunda sección de mi trabajo entran de alguna manera en diálogo con lo planteado en la primera sección, dónde se analizaron los discursos dominantes (capítulos 2 y 3). En este sentido, retomo la perspectiva relacional sugerida por el *Popular Memory Group* -del *Centre for Contemporary Cultural Studies* de Inglaterra- para el estudio de lo que ellos denominan “memorias privadas” (Johnson y Dawson 1982) y yo llamo aquí “memorias

subalternas”⁴. Afirman los investigadores nucleados en el Grupo que las memorias privadas no pueden ser analizadas sin considerar los efectos que las representaciones históricas dominantes tienen sobre éstas; ya que, a menudo, son estos discursos los que proveen gran parte de los términos desde los cuáles las historias privadas se piensan. Del mismo modo, los discursos públicos articulan eventos históricos en el curso de transacciones cotidianas que muchas veces retoman los conocimientos históricos de los grupos subordinados. Es por esto –según alega el *Popular Memory Group*- que el estudio de la memoria popular debe prestar atención a dos tipos de relaciones. En primer lugar, deberá considerarse la relación entre la memoria dominante y otras formas de conciencia histórica que circulan en los ámbitos públicos, incluyendo trabajos académicos. Y, por otra parte, se deberá atender a la relación entre esos discursos públicos y otros sentidos más privados del pasado generados a partir de específicas concepciones culturales y particulares experiencias de vida (Johnson y Dawson 1982).

Como se habrá podido apreciar más arriba cuando se explicitaron los contenidos de los capítulos que siguen -y como se verá a lo largo de los mismos- los postulados teóricos del *Popular Memory Group* han organizado y guiado enormemente mi labor analítica. Es por ello que se dedican dos capítulos al análisis de distintos discursos dominantes, para luego concentrarme en los subalternos. Como se dijo más arriba, sin embargo, mi interés principal se asienta en los segundos. Y, en este sentido, los datos que me proporcionó “el campo” me obligaron a asumir el desafío de pensar no sólo los distintos modos en que los discursos dominantes o públicos interceptan a los subalternos o privados, sino, también, y fundamentalmente, aquello que el Grupo llama “concepciones culturales y particulares experiencias de vida”. En esta dirección, creo pertinente recordar las palabras de Guha -representante de los llamados Estudios Subalternos, corriente teórica iniciada en la India- cuando dice que:

[...] nuestro énfasis en la subalternidad [debe funcionar] como medida de valor objetiva del papel de la élite. [Por consiguiente, en nuestros trabajos] los grupos dominantes recibirán [...] la consideración que merecen, sin que se les dote, sin embargo, de esa falsa primacía que se les asignó [...]. (Guha 1997: 24).

⁴ En seguida, trataré las particularidades de la “memoria” como discurso específico. Hasta ahora, por momentos he estado utilizando los términos “discurso” y “memoria” de manera indistinta.

Adentrémonos brevemente, ahora sí, en las especificidades de los discursos que primordialmente se analizarán a lo largo de esta tesis: memorias.

Diversos autores coinciden en señalar que, desde la década de 1980, puede percibirse un incremento importante de los trabajos dedicados al estudio de la memoria en el campo de las ciencias sociales (Briones 1994; Guber 1994; Nora 1989; Olick y Robbins 1998). En gran parte, el impulso otorgado a esta orientación investigativa tuvo que ver con que el “ejercicio de la memoria” se convirtió en un aspecto central de la práctica política de muchos grupos sociales -como aquellos que fueron víctimas de violencias políticas estatales, pueblos indígenas, movimientos religiosos oprimidos, etc. Este énfasis en la memoria como objeto de conocimiento en las ciencias sociales dio lugar a toda una serie de debates e indagaciones cuyas problemáticas centrales podría decirse que giraron en torno a: (1) cómo se establece la autoridad de diferentes representaciones del pasado; (2) los modos en que se relacionan el pasado y el presente, en tanto el primero es esencial en la constitución de identidades; (3) las diferentes formas en que el pasado es narrado (mito, historia, rituales, monumentos); y (4) las distintas maneras en que la memoria instituye prácticas sociales en diversas sociedades.

Más allá de sus diferentes énfasis temáticos, todos estos trabajos parten de una crítica a aquellas perspectivas historiográficas tradicionales (realistas, positivistas) que pensaron la historia -o la memoria- como una práctica que, valiéndose de diferentes “fuentes”, nos permitía reconstruir “lo que verdaderamente ocurrió” en el pasado. Por el contrario, los nuevos estudios de la memoria resaltan que ésta implica, siempre, una construcción social del pasado. Esto quiere decir que la práctica de la memoria involucra no sólo recuerdos, sino, también, olvidos -es decir, se efectúan selecciones-; y que está sujeta, además, a diferentes propósitos sociales (Olick y Robbins 1998).

En esta última línea, se han explorado, sobre todo, los “usos del pasado” en la construcción de identidades colectivas. Al respecto, fueron pioneros los trabajos publicados por Hobsbawn y Ranger en 1983. Estos últimos autores indagaron en la idea de “tradición”, argumentando que, en contextos jurídicos, políticos y culturales como los estados-nación, los grupos hegemónicos “inventan tradiciones” que les permite adjudicarse “raíces profundas” y, a través de una serie de prácticas ritualizadas, borrar las marcas de la arbitrariedad con la que convierten valores relativos y contingentes en verdades absolutas y atemporales (Hobsbawn y Ranger 1999). En esta misma línea, se han realizado infinidad de estudios que muestran cómo distintos grupos dominantes inventan tradiciones, pero, también, otros que revelan cómo lo hacen los subordinados,

para legitimizar alguna realidad presente o fundamentar aspiraciones políticas y sociales (Hanson 1989). Algunos investigadores señalaron, no obstante, los riesgos políticos y teóricos de este modelo aplicado al análisis de las prácticas culturales de grupos subordinados, ya que los efectos políticos de las producciones de los sectores hegemónicos no son los mismos que los provocados por las de los subordinados, y, además, no todos los grupos sociales están en las mismas condiciones de determinar los contenidos que van definiendo su identidad y las historias que “inventan” (cf. Briones 1994; Langdon 1991; Levine 1991; Linnekin 1991). Teniendo en cuenta estas objeciones, han sido muchos y relevantes los trabajos realizados posteriormente sobre los usos del pasado en distintos “procesos de comunalización” (Brow 1990).

Otros autores que indagan, también, en la construcción social de la memoria señalan, a su vez, que los actores sociales reconstruyen el pasado no sólo desde particulares situaciones estructurales presentes, sino, también, a través de específicos “sistemas de significación” heredados del pasado (Ganguly 1992; Hill 1988; Johnson y Dawson 1982; Turner 1988; Sahlins 1988). En esta dirección, muchos investigadores - sobre todo provenientes de la antropología- han procurado comprender las distintas nociones de historia que guardan diferentes pueblos, considerando, como señala Turner, que éstas son, antes que nada, “modos genéricos de conciencia social que comprenden significativas variaciones en la construcción del tiempo y de la relación de la estructura social con procesos temporales” (Turner 1988).

La antropología, además, a lo largo de su historia -y de distintas maneras- ha llamado la atención sobre la existencia de diferentes formas de narrar el pasado. En este sentido, los trabajos dentro de esta disciplina no se han detenido únicamente en el análisis de relatos orales o escritos, sino que, también, han examinado rituales, conmemoraciones, cultos a los antepasados, etc. De esta “tradición” antropológica se valen muchos estudios de la memoria actuales que reconstruyen una variedad de maneras a través de las cuales se interpreta, transmite y expresa el pasado, prestando atención, así, a determinados usos del espacio, lugares -monumentos, arquitectura-, ceremonias, nombres, hábitos y disposiciones corporales, etc. (Connerton 1989; Guber 1994; Nora 1989; Olick y Robbins 1998; Rappaport 1998; Santos-Granero 2004; Visacovsky 2001).

En las páginas que siguen, entonces, podrá observarse que mi material de análisis se compone de datos extraídos de una variedad de fuentes: producciones académicas, documentos de divulgación oficiales y no oficiales, entrevistas a

funcionarios públicos y dueños de haciendas, estadísticas, historias de vida, historias orales de la comunidad, mitos, observaciones etnográficas, etc. Esta diversidad de materiales en gran medida responde a los lineamientos teóricos expuestos más arriba, ya que éstos me permitieron captar los muy diferentes modos a través de los cuales se puede “hablar” del pasado. Pero, también, fue la perspectiva etnográfica adoptada en mi investigación lo que me proporcionó esta riqueza de datos y me permitió encontrar los singulares modos de relacionarse con el pasado que podrán apreciarse en los capítulos que siguen. Y es que la etnografía, tal cual la entiendo, implica un tipo de análisis que da por supuesta la diversidad de lo real y trata de aprehenderla, a través de la realización de un trabajo de campo centrado fundamentalmente en las técnicas de observación participante y de entrevista abierta, que intentan garantizar la exposición “directa” del investigador a aquella diversidad (Guber 1991; Balbi y Rosato 2003). Esta última, a su vez, puede ser abarcada en la medida en que la investigación etnográfica supone, también, la producción de un diálogo permanente entre las teorías académicas y las perspectivas nativas (Peirano 1995; Geertz 1994). Fue esta última la dinámica de investigación y de análisis que aprendí a poner en práctica durante la realización y escritura de esta investigación; y, en términos académicos, sin duda, fue uno de los mayores aprendizajes realizados gracias al trabajo que presentaré a continuación.

Antes de empezar con el desarrollo del mismo, me gustaría, sin embargo, especificar algunas breves cuestiones referidas a la organización del trabajo de campo y narrar algunos aspectos que me resultan relevantes de mis primeros acercamientos a Cachi, ya que explican un poco más mi elección de este sitio para trabajar y la manera en que se fueron definiendo los contenidos de los capítulos venideros.

2. Trabajo de campo

La parte más importante de mi trabajo de campo fue realizado entre los meses de enero y marzo del año 2001 y enero y febrero del año 2002. Hice, además, otras visitas más cortas -de entre siete y quince días- en septiembre del 2001, enero del 2003 y mayo del 2004.

Mi estadía en el campo se repartió entre distintas localidades y parajes del departamento de Cachi (municipios de Cachi y Payogasta), aunque también mantuve algunos encuentros con personas que vivían en zonas colindantes, pertenecientes a los departamentos vallistos de La Poma, San Carlos y Molinos. Además, pasé largas

temporadas en la ciudad de Salta, donde efectué relevamientos bibliográficos y realicé entrevistas a funcionarios públicos, académicos, dueños de haciendas, dirigentes comunitarios de Cachi, etc.

En Cachi, aunque fueron varios los parajes visitados, la mayor parte de mi trabajo de campo estuvo concentrado en Palermo, localidad bajo jurisdicción del municipio de Payogasta. Allí realicé la mayoría de las entrevistas en profundidad de las que dispongo y, generalmente, desde ese sitio me desplazé hacia otros lugares buscando a personas que los palermeños identificaban como importantes “conocedores de la historia local” y a quienes consideraban que debía entrevistar.

Desde el inicio de mi trabajo, me había interesado en Palermo porque sabía que se trataba de un lugar que -hasta hacía relativamente poco tiempo- había funcionado como una finca, y deseaba indagar en su proceso de expropiación. Más tarde, ese sitio adquirió para mí aún más significación cuando me enteré de las historias que circulaban entre los cacheños acerca del origen de su gente. Ambos temas -que serán tratados más adelante en distintos capítulos de esta tesis- orientaron mi mirada hacia ese lugar y mi trabajo de campo empezó a organizarse mejor a partir de mis primeras visitas allí.

Me crié en Salta y conozco Cachi desde pequeña, pero recién a partir de mis diecisiete años comencé a concurrir más frecuentemente allí junto a mi familia o amigos. Visitaba el lugar como turista por unos pocos días y mi contacto con los lugareños, en verdad, siempre había sido escaso y bastante superficial. Más adelante, cursando un seminario de grado dictado por Claudia Briones y Morita Carrasco -sobre políticas indígenas y contextos jurídicos indigenistas en las provincias de Salta y Neuquén- comenzaron a cobrar importancia, para mí, las ambivalencias mencionadas en el apartado anterior respecto a las identidades indígenas de algunos sectores de la población salteña, incluidos “los vallistos”. Poco después, llegó el momento de cursar la materia Sistemas Socioculturales de América II (Agricultores medios y sociedades estatales), y ahí entré en contacto con importantes trabajos etnohistóricos sobre la región de los Valles Calchaquies, que llamaron mi atención por la cantidad de información histórica que me proporcionaban sobre una región por la cual sentía un particular aprecio, pero, también, porque en ellos percibía las mismas ambivalencias ya referidas. Fue así que los intereses académicos surgidos y consolidados en el marco de estas experiencias universitarias, sumados a mi conocimiento previo del lugar, me impulsaron a tomar la decisión de realizar mi trabajo de tesis en Cachi.

Uno o dos años antes de empezar mi investigación allí, había comenzado a interiorizarme sobre algunas problemáticas locales que, por lo demás, no tenían que ver puntualmente con los temas que ahora me convocaban, sino que estaban más bien ligadas a cuestiones de la vida política en la zona. En este sentido, sabía acerca del fuerte control social ejercido por los políticos locales y estaba al tanto de que gran parte de la vida social en Cachi se dirimía alrededor de “la política”. Pero aquello que me interesaba examinar se refería a la construcción de identidades indígenas en la localidad. A través de narraciones históricas y relatos de vida, mi propósito era, sobre todo, indagar en el tipo de relación que establecía la gente del lugar con los antiguos pobladores indígenas de la zona. También explorar en qué medida los grupos subalternos se sentían interpelados por las representaciones hegemónicas acerca de sus orígenes étnicos o, si no era ése el caso, rastrear qué otro tipo de experiencias privilegiaban en la constitución de sus subjetividades. Estaba segura de que iba a encontrar ahí asuntos de interés, aun cuando, curiosamente, en el transcurso de los primeros días de trabajo de campo, la opinión vertida por varias personas desanimaba mi empresa.

Tanto antes de viajar a Cachi como en los primeros días que estuve allí, mantuve algunas conversaciones con el por entonces recientemente relevado director del Museo de Cachi -que al momento de nuestra entrevista ejercía el cargo de director general del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Provincia- y la directora del Museo de Antropología de Salta -a quien conocí por casualidad, ya que se encontraba por unos días en Cachi realizando una investigación. En estas conversaciones, ambos me señalaron ciertas dificultades que, creían, terminarían por volver muy dificultosa mi investigación. Según ellos, la gente no me iba a hablar sobre el tema que me interesaba y en vano iba yo a intentar “sacarles alguna información”. Ambos aducían que podían decirme esto “por experiencia” y me aseguraban que los pobladores de los Valles no sólo no se consideraban a sí mismos indígenas, sino que, además, intentaban fehacientemente “ocultar” cualquier indicio que pudiera asociarlos a esa identidad. Me afirmaban que si los vallistas guardaban algún tipo de memoria sobre “los antiguos”, jamás me la contarían. La directora del Museo de Antropología de Salta me advirtió, además, que podían llegar a ofenderse seriamente si insistía con “estos temas” y que, finalmente, se rehusarían a colaborar conmigo en este trabajo o cualquier otro distinto que decidiera emprender. Me recomendaba, por

consiguiente, cambiar de problemática y buscar algo “más acorde a la zona”⁵. El ex-director del Museo de Cachi, si bien no fue tan taxativo en sus aseveraciones y se ofreció a ayudarme en lo que pudiera, se mostró también bastante escéptico respecto de los posibles resultados de mi investigación.

Debo decir que estas personas no eran las únicas que coincidían en su diagnóstico acerca del destino eventual de mi proyecto. Muchos otros conocedores de la zona a quienes había comentado mi trabajo -fundamentalmente, profesionales y técnicos que habían trabajado allí- habían señalado también la dificultad de acceder al “tipo de historias” que estaba buscando. Según ellos, el mayor problema con el cual iba a toparme radicaba en el hecho de que los vallistos eran “gente muy cerrada”⁶, que hablaba poco y que, menos aún, les gustaba “conversar de sus antepasados”. Ninguna de estas personas dudaba de que supieran bastantes cosas acerca de “sus ancestros”; seguramente sabían muchas más, incluso, de las que la exterioridad de sus costumbres pudiera demostrar. El asunto era que aquello que en mayor o menor medida “conservaran” lo mantenían oculto y que jamás lo revelaban a extraños. La opinión generalizada no era “aquí no hay indios” -o, como normalmente me decían, “descendientes de indígenas”- sino que me resultaría sumamente dificultoso encontrar a alguien en Cachi que se identificara como tal.

Esto último, no era exactamente lo que yo buscaba. Pero más allá de eso, en este contexto, me llamó la atención que fuera justamente el ex-director del Museo de Cachi quien al mismo tiempo que me señalaba las dificultades para trabajar sobre memorias indígenas en la zona me comentara que, una vez, siendo él aún director del Museo de Cachi, había llegado a sus manos un pedido del gobierno provincial para que verificara la existencia de una organización indígena en Buena Vista -paraje ubicado en las inmediaciones del pueblo de Payogasta- que había solicitado un subsidio para conformar una cooperativa de tejedores en telar. Me comentó que, por supuesto, había contestado afirmativamente a la carta del gobierno provincial a pesar de que él verdaderamente dudaba de la existencia y/o autenticidad de dicha organización. No fue nunca a conocerla porque estaba seguro de que era “algo inventado” con el único fin de conseguir el subsidio y, en la medida en que este propósito le parecía válido, no le había

⁵ Nuestra conversación fue bastante corta y no pude indagar más acerca de cuáles temas consideraba esta funcionaria que eran importantes investigar en Cachi. Ella estaba vinculada, como antropóloga, a una investigación de la Universidad Nacional de Salta sobre problemáticas referidas a la alimentación.

⁶ Algunos prejuicios que acarrea esta particular manera de definir a los grupos subalternos cacheños, serán más detenidamente tratados en el capítulo 3 (“Memoria oficial y población...”).

otorgado mayor relevancia al asunto. De todos modos, agregó, nunca más había tenido noticias acerca de esta organización. Se ofreció a mostrarme la carta recibida para ver si ahí figuraba el nombre de alguien con quien pudiera contactarme en Buena Vista, pero aunque más tarde se la solicité en un par de ocasiones, la carta nunca llegó a mis manos. Por otros medios, más adelante logré contactar a personas que participaban de esa organización, pero éste es un tema que no viene al caso detallar aquí⁷. Lo que me interesa señalar es la relatividad que empezaban a adquirir las afirmaciones de mis primeros entrevistados tanto en el tejido de sus propios discursos como, todavía más, a medida que me fui compenetrando en la vida cacheña.

Pese a las advertencias de esta gente acerca del “silencio” y la supuesta “poca predisposición a conversar” de los que pretendía que fueran mis principales informantes, poco a poco comencé a realizar las primeras entrevistas con personas de los sectores subalternos cacheños. Y lejos de la cerrazón que les atribuían, a medida que avanzaba en mi trabajo podía constatar entre ellos una enorme predisposición a narrar “historias”.

Un poco prevenida por los primeros interlocutores que tuve⁸, pero sobre todo por considerarlo más adecuado, había decidido no entrar de lleno al tema de “los antiguos” en las entrevistas. Me parecía que, efectuando preguntas más abiertas, podía llegar a conocer otros temas relevantes, tanto para mí como para las personas a quienes entrevistaba. Fue así que decidí, entonces, indagar más bien en las historias locales que ellos consideraran importante narrar y luego, si el tema no se nombraba, intentar averiguar qué ideas tenían sobre los antiguos pobladores indígenas de la zona. Lo cierto es que, en conversaciones más informales o en otras más concertadas, todas las personas a quienes interrogaba tenían algo para contar ante mi pedido de “historias sobre el lugar donde vivían”. Al finalizar las entrevistas, muchas veces se mostraban incluso agradecidas por haber sido escuchadas y me invitaban a visitarlas nuevamente con el fin de relatar detalles que en el momento no lograban recordar u otras anécdotas que quedaban pendientes. Generalmente me recomendaban, a su vez, consultar a otras

⁷ Será brevemente tratado en el capítulo 6 (“A modo de conclusión...”).

⁸ Las conversaciones mantenidas con ellos en este primer momento de mi trabajo de campo y otras entrevistas realizadas con posterioridad a distintos sujetos pertenecientes a los grupos dominantes cacheños, forman parte del material con el que en el capítulo 3 (“Memoria oficial y población...”) se analizan las concepciones dominantes de lo étnico en Cachi.

personas que podían certificar la veracidad de lo narrado, agregando sucesos no conocidos por ellos.

La idea de que a través de mi trabajo “sus historias” quedaran de algún modo registradas estimulaba particularmente a muchas de las personas de los sectores subalternos que entrevisté. A menudo, mi labor era relacionada con la de periodistas o escritores y pensaban que el producto final de mi tarea -al cual yo llamaba tesis- podía traducirse como una especie de libro en el que transcribiría todo aquello que me contaban. Esto último ocurría particularmente entre los palermeños, quienes solían asemejar mi trabajo a la experiencia que habían vivido un tiempo atrás produciendo una revista local junto a una ingeniera agrónoma que trabajaba en su localidad.

Casi un año antes de mis primeras visitas a la zona, “la ingeniera” les había propuesto -por iniciativa propia- producir en los tiempos libres una revista en la que pudieran contar “con sus propias palabras” quiénes eran, la historia del lugar donde vivían o cualquier otra cosa sobre ellos mismos que quisieran dar a conocer. El material recopilado era transcrito a mano por ella y ordenado en un formato de revista que luego fotocopiaban y repartían en comercios del pueblo de Cachi y la ciudad de Salta, con cuyos auspicios financiaban la publicación. Entre diciembre de 1999 y septiembre del 2000, publicaron siete números de la revista que titularon “De Sol a Sol”. El proyecto tuvo bastante éxito entre la gente de Palermo. Si bien pocas personas habían asistido periódicamente a las reuniones donde se armaba la revista, muchos mandaban colaboraciones -un cuento, recetas de cocina, una copla, etc.- y todos disfrutaron enormemente leyéndola y viéndose reflejados en ella. En el marco de esta actividad, la ingeniera había realizado una serie de entrevistas a personas mayores de la comunidad que luego fueron presentadas en la revista a la manera de reportajes que traslucían antiguas costumbres e historias del lugar. En este sentido, a los palermeños les resultaba familiar lo que les solicitaba en nuestros encuentros, aunque esperaban que el resultado de mi trabajo fuera también algo similar a lo que había sido aquella publicación.

Habitualmente, para comenzar estas entrevistas pedía a las personas que relataran cómo se habían desarrollado sus vidas en el lugar donde vivían o las historias que conocían acerca de éste. Les explicaba que estaba particularmente interesada en hablar sobre “los antiguos”, pero que era igualmente importante todo aquello que quisieran narrar acerca del pasado o la manera en que vivían. Los relatos que seguían a continuación contenían una variedad de cuentos en los que reminiscencias personales se entrelazaban con historias colectivas que diferían en las temáticas que abarcaban, los

marcos temporales a los que aludían, los géneros narrativos que empleaban y, también, en el tipo de identificación que generaban. Como me interesa reconstruir los sentidos de devenir actualizados en esos relatos, en los capítulos dedicados al análisis de los discursos subalternos he optado por referirme, principalmente, a dos de los núcleos temáticos que se destacan en las historias que me contaron. Así, por un lado, trabajaré los relatos vinculados a “la vida en las fincas” que, como ya fue señalado más arriba, eran los que más se repetían entre las personas a quienes entrevisté, siendo ésta una señal de la importancia que les otorgaban y un punto que volvía ineludible el análisis de los mismos. Por otro lado, como ya lo indiqué, me ocuparé de las narraciones acerca de “los antiguos”. Aunque en nuestras conversaciones éste era un tema que en un principio parecía no despertar mayor interés -argumentando muchos, además, que no conocían demasiado sobre él- en el capítulo 5 (“Memorias de los antiguos...”) podremos apreciar la complejidad de las concepciones y pensamientos que se desprendían de sus relatos en relación a éste.

Habiendo contado un poco más sobre la manera en que se fue gestando y desarrollando mi investigación, comencemos ahora sí con el análisis y la narración de todo aquello que pude “aprehender” en -y sobre- Cachi, relacionado con los temas planteados con anterioridad.

Capítulo 2

La etnohistoria de los Valles Calchaquíes: el mestizaje como destino final

Los Valles Calchaquíes fueron una importante zona de estudio para las ciencias antropológicas desde su más temprano desarrollo en nuestro país. Muchas de las figuras que hoy reconocemos como “padres fundadores” de nuestra disciplina, o como personajes emblemáticos en la evolución de distintas corrientes dentro de la misma, realizaron varios de sus trabajos consagradorios en esta región. En las últimas dos décadas del siglo diecinueve, se ocuparon de los Valles, entre otros, Adán Quiroga (1897) y Juan Bautista Ambrosetti (1907). Ellos nos legaron una serie de escritos con descripciones de objetos y sitios arqueológicos, supersticiones, leyendas, cultos y creencias de la gente del lugar que han servido como precedentes importantes en investigaciones de arqueólogos, folklorólogos y etnohistoriadores.

En los años 1940 y 1950, también investigó en la región Augusto Cortazar (1944, 1949, 1950, 1957). Sus trabajos, de corte folklórico, se concentraron en el norte de los Valles Calchaquíes y sobre todo en Cachi, donde realizó novedosos estudios sobre el carnaval.

En las décadas de 1980 y 1990, excavaciones realizadas en esta región por prestigiosos arqueólogos, como Alberto Rex González, permitieron renovar muchas hipótesis dentro de este campo disciplinario, sobre todo, relativas a la ocupación incaica en el actual noroeste argentino. En estos años, además, Ana María Lorandi inició, junto a algunos miembros de su equipo de investigación en la Universidad de Buenos Aires (UBA), nuevos estudios etnohistóricos que apuntaron a reconstruir las estructuras étnicas y políticas de los Valles Calchaquíes en los siglos dieciséis, diecisiete y, recientemente, también el dieciocho.

En el presente capítulo me concentraré en explorar los principales argumentos de estos últimos discursos académicos provenientes de la etnohistoria, ya que con sus efectos de autoridad han contribuido, a pesar de su innegable sentido renovador, a reforzar una cierta visión histórica de la constitución étnica de los Valles. En particular, indagaré las representaciones construidas desde el discurso etnohistórico del grupo de la UBA sobre el objeto: Valles Calchaquíes entre el siglo quince y dieciocho⁹.

⁹ A veinte años de la inauguración de este proyecto académico-disciplinario propongo leer este capítulo como una contribución crítica a la producción del grupo. Se encontrarán, así, ademanes de interrogación

En principio, planteo bajo la forma de un relato más o menos coherente los acuerdos o pisos de facticidad que la labor del grupo va decantando con sus interpretaciones y pruebas respecto a la etnohistoria de los Valles. Con ello, destaco el tema que les sirve como hilo conductor, es decir: las relaciones interétnicas y sus efectos de agrupación/desagrupación e identificación/diferenciación. Este tema se concreta en varios argumentos que recurren a categorías de colectivos como “indígena” (con sus diferencias “internas”), “español” o “criollo” y explican su dinámica de surgimiento, persistencia o desaparición mediante modelos teóricos como etnicidad, aculturación y mestizaje. Dados estos elementos, sostengo que el relato va estableciendo hechos interpretables en determinada dirección y, en tal sentido, se propone un desarrollo histórico que parte de la multietnicidad como “punto cero”, para arribar al mestizaje como punto de destino. De esta manera, se sugiere que el juego de las diferencias étnicas entre aborígenes, y entre aborígenes y españoles, tiene por destino final la mestización criolla, en la cual lo aborígen sólo persiste de un modo “incompleto”.

Intentaré demostrar que este “sentido global” del relato se realiza por la conjunción de dos operaciones teórico-metodológicas:

- 1) El uso secuencial de dos marcos teóricos disyuntivos. Por un lado, la teoría de la etnicidad de Barth y, por otro, la teoría de la aculturación y del mestizaje.
- 2) La construcción de “datos” que el propio relato necesita mencionar pero que, acto seguido, desestima como “excepcionales”.

Considero, a su vez, que ambas operaciones están sobredeterminadas por:

- 3) Un efecto naciocéntrico, que supone la proyección no consciente (o parcialmente consciente) de la cosmovisión nacional de homogeneización sobre los datos, a partir de ciertos umbrales cronológicos críticos.

que apuntan, entre otras cosas, a plantear la necesidad de incorporar en la propia empresa de conocimiento las condiciones de posibilidad de la propia investigación (Bourdieu 1992). Intentaré, sobre todo, elaborar preguntas y demostrar su viabilidad, más que aportar “documentación probatoria”.

A continuación repongo el relato etnohistórico en cuestión acudiendo a la producción del grupo e incluyendo algunos otros textos oriundos de la arqueología. La longitud del apartado se debe a que he optado por dejar fluir este relato, intentando mostrar al máximo la textura y coherencia interna de sus argumentos y, por lo tanto, evitando una fragmentación excesiva bajo la forma de citas. No obstante, algunas partes serán subrayadas o destacadas con un comentario en cursiva que indique el carácter crítico que tienen para el problema que he delineado. Una vez expuesto el relato, recuperaré mis señalizaciones y las ampliaré en una discusión donde se aluda a las dimensiones de análisis antedichas. Podrán encontrarse aquí, a su vez, algunos elementos para apoyar históricamente los capítulos subsiguientes. Téngase en cuenta, sin embargo, que mi intención no es proveer un “marco histórico” -el cual sería hartamente incompleto- sino criticar algunos presupuestos de la etnohistoria de los Valles pertinentes a la cuestión de la aboriginalidad.

1. El relato etnohistórico de los Valles Calchaquíes: estructura étnico-política, identidades y transformaciones históricas

En el siglo dieciséis, los Valles Calchaquíes -“el país de los diaguitas”, según incas y españoles- eran un extenso territorio que comprendía las zonas montañosas de las actuales provincias argentinas de Salta, Catamarca, La Rioja, el oeste de Tucumán y el norte de San Juan (Boixadós y Palermo 1997; De Hoyos 1998). Dicha área se encontraba bajo el control de grupos Diaguita, nombre genérico que terminó designando a una gran variedad de pueblos que presentaban ciertas características comunes como, por ejemplo, el uso de la lengua kakana.

La arqueología¹⁰ ha comprobado, a su vez, que compartían otras pautas culturales como las de ser pueblos fundamentalmente agricultores, hacer uso de similares técnicas de riego y cultivo (acequias y terrazas), realizar pastoreo de llamas y alpacas, utilizar un estilo cerámico, textil y metalúrgico análogo, adorar prácticamente a las mismas deidades (probablemente al sol, al trueno, al rayo, a los antepasados, etc.) y construir poblados de estructuras semejantes (Boixadós y Palermo 1997; De Hoyos

¹⁰ Los conocimientos arqueológicos sobre el territorio en cuestión comprenden una etapa bastante más profunda. Sin embargo, sólo aludo a aquellos referidos a la ocupación incaica y española, pues son ellos los que los etnohistoriadores han considerado relevantes para su empresa.

1998; González 1980, 1982; Lazzari 2003; Williams y D'Altroy 1998). No obstante, como sostienen Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo (1997), los arqueólogos muchas veces han confundido estas similitudes culturales con una supuesta unidad étnica y política, que en los últimos años ha empezado a revisarse.

Indagaciones etnohistóricas han permitido verificar que los diversos pueblos que conformaban “el país de los diaguitas” guardaban una considerable independencia entre sí, manteniendo sus propios jefes, territorios y nombres que los identificaban (Cruz 1990-1992; Lorandi y Boixadós 1987-1988; Lorandi y Schaposchnik 1994). Estos estudios, además, permitieron comprobar que ciertos procesos históricos acontecidos en la zona –como la llegada de los Incas- generaron un panorama multiétnico aún más complejo (Lorandi 1985; Lorandi y Boixadós 1987-1988). El objetivo central del equipo de etnohistoria de la UBA ha consistido, entonces, en averiguar si la unidad reflejada en el registro arqueológico y en algunas fuentes coloniales (que también reflejaban visiones incaicas) no ocultaba diferentes identidades étnicas, juegos de poder y tensiones en este espacio acotado del actual noroeste argentino (Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo 1997). *O sea, la apuesta que el grupo –en la figura de Ana María Lorandi primero y luego en conjunto- sostiene a los fines de crear un nuevo problema es la crítica tanto a los discursos “imperiales” del Incario y a los discursos “coloniales” del español, como a los discursos arqueológicos, en tanto y en cuanto todos ellos, con sus diferencias, afirmaban la uniformidad cultural e identitaria de la población de los Valles.*

Para esta tarea, los investigadores citados procuraron, en primer lugar, identificar las distintas unidades étnicas presentes en esta área de estudio. En términos teóricos retomaron principalmente los aportes de Frederic Barth (1979),

(...) focalizando el problema de la identificación étnica en base a la autoadscripción y la identificación por los otros, dejando de lado otros aspectos como la autoperpetuación biológica (se admite que los intercambios biológicos no necesariamente alteran la identidad bajo condiciones controladas), la cultura compartida, que puede abarcar a muchas unidades políticas y étnicas diferentes, o la integración en un campo más amplio de comunicación e interacción (Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo 1997: 208-209).

Esta apoyatura teórica les permitió distanciarse de las interpretaciones arqueológicas que hasta el momento, y según los mismos autores, habían tendido a:

(...) confundir estos niveles y atribuir unidad política a segmentos territoriales que comparten una misma base cultural, o que interactúan en términos de intercambio (Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo 1997: 209).

Vemos entonces que la teoría barthiana de la etnicidad es la que acompaña este nuevo diagnóstico. Digo “acompaña” porque considero que es difícil determinar –sin sombra de dudas- que el Valle “haya sido” multiétnico; podría también pensarse que sea justamente a través de Barth que “se vuelve” multiétnico. Retomaré esto más adelante.

En lo que hace a los aspectos metodológicos, los investigadores citados argumentan que debieron sortear importantes dificultades ligadas a la calidad de la información contenida en las fuentes. La población vallista sostuvo una resistencia contra la invasión española por más de ciento treinta años, hecho inédito en el mundo andino¹¹. El estado de guerra y resistencia permanente impidió una relación íntima y regular con el conquistador, por lo que el conocimiento de la zona se torna escaso y confuso en las fuentes. La mejor información con la que contó el equipo de etnohistoria provino de las campanas militares para someter a la población, aunque también se valieron de informes eclesiásticos, probanzas de méritos y servicios y otros documentos, como aquellos que se desprenden de pleitos entre encomenderos.

Más allá de que en estas fuentes rara vez aparece reflejada la “voz” de los indígenas, presentaron además otro tipo de limitaciones. Permitieron diferenciar unidades étnicas, definir algunas características de la estructuración política de estos grupos y sus accesos territoriales, pero lo que se tornó prácticamente imposible de abordar por el tipo de información disponible fue, por ejemplo, la estructura social: normas de parentesco, jerarquización interna, etc.¹²

¹¹ Más adelante veremos que el éxito de esta resistencia se basó en la capacidad de confederarse que demostraron los distintos grupos vallistas para enfrentar al enemigo común. Esta respuesta coordinada es otro aspecto que, a menudo, se confundió con una aparente homogeneidad política y cultural, tema que luego complejizaron, entre otros, Lorandi y Boixadós (1987-1988) y Lorandi (1988a).

¹² Pudieron realizarse algunos avances en torno al tema del parentesco y las normas de sucesión de los cacicazgos, sobre todo al analizarse el caso del grupo Quilmes trasladado a Buenos Aires, una vez abatida la resistencia calchaquí (ver Palermo y Boixadós 1991).

También existió cierta dificultad para reconocer las unidades étnicas y/o políticas más amplias, dado que, como señalan Lorandi y Boixadós (1987-1988), en la mayor parte de los documentos los españoles optaron por hablar de “parcialidades” frente a la notoria fragmentación del poder político en la zona. Con este término se referían a partes de un todo que, por lo general, no se definía. Además, los pocos testigos indígenas que en algunos casos aparecen directamente interrogados se autoadscribían a la unidad de referencia menor, es decir, al “pueblo”. Con este término se cree que identificaban su comunidad de interacción inmediata, la cual coincidía con el territorio nuclear de residencia.

Otros tipos de problemas relacionados con las fuentes fueron la fragmentación de la información al interior de cada documento, la falta de continuidad en los datos y la dispersión en distintos repositorios debido a que el Valle estuvo, hasta fines del siglo diecisiete, bajo dos jurisdicciones: la de Salta y la de San Miguel de Tucumán; y desde la fundación de San Fernando de Catamarca en 1683, un tercer sector quedó bajo su jurisdicción (Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo 1997).

Remarco estas cuestiones metodológicas porque considero que, al intentar construir la prueba de la multiétnicidad, los investigadores no son plenamente conscientes de la paradoja que implica privilegiar un procedimiento cognitivo en el que la fragmentación, la dispersión y la ambigüedad se consideran sino negativas, al menos excesivas. Discutir el “problema” de cómo encontrar sentido en el esparcimiento de las fuentes y sus contenidos, ¿no resulta homólogo al “problema” planteado al español que pretendía buscar puntos de articulación en la lógica política de fragmentación de las parcialidades del Valle? ¿No se está abrevando hoy, en el plano del conocimiento etnohistórico de los “datos parciales”, en la misma lógica del conocimiento etnopolítico colonial que ayer se empleaba para conjurar la unidad invisible de las “parcialidades”?

Lorandi y Boixadós (1987-1988) señalan que los españoles calificaron a los habitantes del Valle Calchaquí como bárbaros, caribes, indómitos y en permanente lucha entre ellos. Uno de los aportes más importantes que realizaron estas autoras fue descubrir que la mayor parte de los conflictos interétnicos al interior del Valle se llevaban a cabo entre los pobladores “originarios” y los “advenedizos”. Entre estos últimos, las autoras distinguen dos grandes grupos: los descendientes de antiguos mitmakunas incaicos y los migrantes coloniales que buscaron refugio en el Valle, escapando de las obligaciones que debían a sus encomenderos.

Con respecto a los primeros, cabe señalar que hasta hace relativamente poco tiempo aún estaba en discusión cuán importante había sido la ocupación incaica del actual noroeste argentino. Fue Juan Bautista Ambrosetti (1907) quien puso en duda de manera más taxativa la presencia de los Incas en el NOA, pese a que, desde una década antes, autores como Adán Quiroga (1897) venían advirtiendo sobre la existencia de vestigios del Imperio en la zona. Recién en la década de 1980, nuevas exploraciones arqueológicas y etnohistóricas permitieron confirmar taxativamente la presencia del Tawantinsuyu en la región y avanzar en el estudio de las características que tuvo esta ocupación (cf. González 1980; González 1982; Krapovickas 1981-1982; Lorandi 1985). Actualmente, no sólo se sabe que ésta fue intensiva, sino que, además, se cree que fue más antigua de lo que hasta el momento se afirmaba.

Para el área de los Valles Calchaquíes, Williams y D'Altroy (1998) sostienen que la profundidad histórica de la presencia incaica en la zona puede extenderse más allá de los cincuenta o sesenta años antes de la llegada de los españoles que normalmente se le asigna: la evidencia radiocarbónica indica que probablemente estuvieron presentes por más de una centuria.

Se perfila en estas discusiones acerca de la presencia incaica en el NOA otro aspecto de la diferenciación del grupo de la UBA frente a otros emprendimientos de conocimiento. Si bien el proyecto de etnohistoria de los Valles no surge exhibiendo este descubrimiento como propio y exclusivo, sí se presenta como profundización más sutil del tema –en relación a la producción de algunos arqueólogos- a partir del análisis de documentos coloniales que permiten conocer mejor la trama de la expansión del incanato en el NOA. Asimismo, al afirmar en sus estrategias de investigación la relevancia de la “alta tradición” de estudios andinos (incaicos y coloniales), se relativizan los ecos de la ciencia nacionalista que -comenzando en “pioneros” como Ambrosetti- circula en los manuales escolares, basada en el supuesto de que los pasados indígenas son un calco retroproyectado del pasado nacional dentro de los límites territoriales del estado-nación. No obstante este ademán crítico, existe en los primeros trabajos de Lorandi una necesaria disonancia entre la categoría presentista “NOA” (Noroeste argentino) y los pasados históricos múltiples y singulares que contra ese fondo se dibujan.

La sustancia de los aportes más ricos del grupo, como dije, toman por objeto la expansión del Incanato en el actual norte argentino. En efecto, observan que no debió ser fácil para el Inca la conquista de la región. Los pobladores del Valle se rebelaron al

menos dos veces contra el yugo del Imperio, lo que aparentemente provocó que el Cuzco implementara una política represiva para dominarlos (Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo 1997). Es probable que algunos sectores de la población vallista hayan sido trasladados a otras regiones –como lo sugiere la presencia de alfarería con decoración típica de los Valles Calchaquíes (santamariana) en Cochabamba, Bolivia- y, a su vez, se sabe que grandes contingentes de *mitmakqunas* fueron instalados en el Valle para controlar la zona (Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo 1997).

Además del interés metalúrgico que pudo haber alentado a los Incas a conquistar la región, puede considerarse también el interés por la mano de obra y la necesidad constante del Imperio de extender sus fronteras (cf. Lorandi 1985; Williams y D´Altroy 1998). A lo largo de todo el territorio vallisto¹³ se han hallado instalaciones estatales importantes que incluyen centros administrativos, pequeños tambo, fortalezas, almacenes y zonas de producción agrícola. Algunos de estos sitios son netamente incaicos –como el Pucará de Palermo, Cortaderas, Potrero de Payogasta y Los Graneros, ubicados al norte del Valle-, mientras otros constituyen asentamientos con sectores inca intrusivos en comunidades locales preexistentes –como La Paya y Guitián, ubicados más al centro del Valle (Williams y D´Altroy 1998).

Lorandi (1985) ha señalado que la región representó para los Incas una doble frontera: no sólo sus habitantes fueron relativamente resistentes al control estatal sino que, además, su frontera oriental fue objeto de permanentes ataques por parte de las poblaciones chaqueñas. Esto explica que, en el sector central y meridional del Valle, se hayan encontrado asentamientos estatales con restos de cerámica típica de las actuales provincias de Tucumán y Santiago del Estero –región que constituía el Tucumán prehispánico. Es probable que hayan sido elaboradas “*in situ*” por *mitmakqunas* originarios de aquella zona que, acorralados por los Jurés, aceptaron la protección incaica (Lorandi 1985). Estos *mitmakqunas* “tucumanos” asentados en territorio calchaquí cumplieron funciones militares –resguardando la frontera oriental- y ofrecieron otras prestaciones a los Incas, especialmente como artesanos ceramistas. La relación privilegiada que mantuvieron con el Imperio se reprodujo luego frente a los

¹³ En el período incaico, lo que se considera el sector valliserrano propiamente dicho abarcaba el total del territorio correspondiente a dos provincias incaicas: la de Chicoana –que se ubicaba al norte del valle Calchaquí, extendiéndose hacia al sur hasta Atapsi (cercano al actual pueblo de Seclantás en la provincia de Salta)- y la de Quire-Quire –que se encontraba más abajo y se extendía al menos hasta Sinchal (actual Londres, provincia de Catamarca) (cf. González 1982; Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo 1997).

españoles en los primeros momentos de la conquista (cf. Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo 1997).

Otros *mitmakqunas* trasladados a la provincia incaica de Quire-Quire provenían del altiplano meridional y, también, de las proximidades del Cuzco –como los Pacioca, grupo étnico que se integró y emparentó con otros del centro como los Tolombones y Colalaos.

En la provincia incaica de Chicoana fueron instalados también *mitmakqunas* de áreas cercanas al Cuzco y de la franja fronteriza de la zona serrana. De este último sitio parecieran provenir, por ejemplo, los Pulares –grupo étnico que, como veremos, controlaba la zona, aunque muchas veces fueron vistos como una etnia “originaria”. Si lo primero fuera cierto, puede entenderse que normalmente aparezcan en las fuentes como diferentes al resto de los grupos del Valle y, también, que hayan sido relativamente integrados al sistema estatal incaico y hayan mantenido luego una conducta ambigua frente al español, comportándose muchas veces como “indios amigos” (cf. Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo 1997).

Todos estos *mitmakqunas* incaicos instalados en la región conformaron enclaves multiétnicos que contribuyeron a controlar el área valliserrana. Lorandi (1985) señala por lo tanto que, aunque en las fuentes coloniales la presencia efectiva del Tawantinsuyu en la zona aparezca relativizada¹⁴, la expansión incaica acarreó cambios muy importantes para la población autóctona. Ésta no sólo se vio diezmada por las guerras de conquista y los traslados forzados hacia otras regiones, sino que, además, según la misma autora, las políticas seguidas por el Cuzco debieron provocar una importante desarticulación étnica y política en la población local. Esto podría explicar, en parte, el poder atómico y disgregado que mostraron los jefes indígenas rebeldes durante el período de la conquista española. No sólo se encontraban muy divididas las viejas jefaturas locales, sino que, además, es probable que existieran serias rivalidades entre los pobladores originarios del Valle y los *mitmakqunas* instalados allí por los Incas

¹⁴ En las fuentes, los españoles sostienen que los calchaquíes nunca tributaron al Inca y que jamás se realizaron los censos necesarios para poner en marcha la organización tributaria basada en el sistema decimal -mecanismo por medio del cual el Estado se aseguraba, en definitiva, el control sobre sus subordinados (Lorandi 1985; Lorandi y Boixadós 1987-1988). Vimos, sin embargo, que la presencia incaica en los Valles Calchaquíes fue rotundamente confirmada a través del registro arqueológico (cf. González 1980; Lorandi 1985; Williams y D’Altroy 1998). Lorandi y Boixadós (1987-1988) afirman, además, que el sector norte del Valle debió estar bastante integrado al sistema estatal, dada la actitud negociadora que aparentemente mantuvieron los Pulares con el Inca, a cambio de ciertos privilegios como el acceso a nuevas tierras. Los grupos del área sur, en cambio, fueron más resistentes, debiendo aceptar, de todos modos, la ocupación extranjera por la fuerza de los contingentes estatales instalados en la zona.

(Lorandi 1985). Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo (1997) señalan, en este sentido, que hubo casos en que los primeros buscaron el apoyo de los españoles durante algunas de sus “entradas” para tratar de expulsar a los “advenedizos”. La mayor parte de las veces, sin embargo, estos últimos no regresaron a sus lugares de origen y prefirieron permanecer en el Valle resguardando los privilegios obtenidos por los Incas.

Otros autores provenientes de la arqueología han tendido a remarcar, en cambio, aquellos aspectos de las políticas cuzqueñas que permitieron guardar continuidades en los patrones socioculturales locales. González (1980) y Williams y D’Altroy (1998) subrayan, por ejemplo, “el respeto a las creencias de los grupos sometidos” y “la utilización de las formaciones sociales existentes” que promovieron los Incas para ejercer su gobierno y acomodar así sus políticas a las situaciones locales. De acuerdo a estos autores, la expansión del Imperio en los Valles no provocó quiebres demasiado profundos en las estructuras locales, sobre todo si se los compara con los cambios producidos luego por los españoles.

Tenemos, entonces, un cuadro etnohistórico de la expansión del Incanato en los Valles que privilegia la diferenciación por sobre la unificación de los elementos en juego. La diferencia argumentativa que el grupo introduce en estos estudios del contacto es la de la distinción de niveles entre lo sociopolítico y lo cultural, localizando en el primero un proceso de diferenciación en las formas (los “envases” o “receptáculos” o “continentes” de Barth) a partir de diacríticos negociados en la interacción social. Ahora bien, esto no se contradice -y Barth lo enfatiza- con las uniformidades “originarias” o “adquiridas” en los contenidos culturales (en el sentido de prácticas y patrimonios sustantivos) entre grupos. Por lo tanto, diferenciación en un nivel sociopolítico no impide -a priori- uniformidad en un nivel cultural. En cuanto al punto específico del grado de impacto del Incario sobre los grupos de los Valles, este esquema se complementa, más que contrapone, con algunas miradas de arqueólogos que establecen que los patrones culturales continuaron fundamentalmente iguales a sí mismos, a pesar de la imposición del tributo al Inca. Es por eso que, como veremos más adelante, Lorandi terminará por asumir la misma postura que sus colegas arqueólogos respecto al impacto del incanato en trabajos posteriores relativos al período colonial. Puede decirse, entonces, que el énfasis en la diferencia -entendida según Barth, es decir, relativa a una división convencional entre sociedad y cultura, forma y contenido- está destinado a “complejizar” un cuadro histórico no más allá de un punto donde ese cuadro se vuelva ininteligible. Para decirlo metafóricamente, este primer movimiento

hacia la “multietnicidad” del Valle se asemeja el astillamiento de un vidrio otrora entero, en el que las astillas siguen siendo estructuradas por el vidrio (el presupuesto de uniformidad). Esto se sostiene, además, porque tienden a obliterarse juegos de diferenciación que van más allá de las “parcialidades” y los “pueblos”, en un nivel, o de “originarios” y “mitmakqunas”, en otro. Por ejemplo, la consideración de los diferentes contextos en que aparecen los “mismos” nombres étnicos en las crónicas podrían indicarnos la variación situacional de las estrategias de identidad de los actores, incorporando así otra dimensión del juego de las diferencias a las ya aludidas.

Avanzando sobre la fase colonial, Lorandi y Boixadós (1987-1988) señalan que, a la caída del Imperio, cerca del año 1533, los distintos grupos étnicos que habitaban el Valle podían ser agrupados de acuerdo a tres áreas distintas de ocupación y control¹⁵. En el área norte, se encontraban, entre otros, los grupos Pulares, Escoypes, Atapsi, Payogasta, Chicoana y Cachi. Los españoles denominaron a este sector el “valle de los Pulares”, dada la prominencia política de dicho grupo en la zona. El territorio dominado por los Pulares se extendía desde la Poma, al norte, hasta Atapsi al sur (actual Seclantás).

El área central o “Calchaquí” abarcaba el segmento geográfico comprendido entre Pompona (en las cercanías de Atapsi), al norte, y Colalao al sur¹⁶. Allí se encontraban los Tolombones, Pacciocas, Colalao, Pichijaos, Calchaquí, Diaguita, Luracataos, Sichas, Gualfines, Amimanas, Chuchagastas, Cafayates y Sumalamaos, entre otros grupos étnicos. Contrariamente a lo que pareciera indicar su nombre, el área no era controlada por los Calchaquíes, sino que existía una estructura política aparentemente tripartita, siendo los Tolombón, Pacciocas y Colalao quienes se repartieron el control de la zona. Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo (1997) señalan, también, que es probable que los Colalao hayan estado subordinados a los Paccioca, con lo que la estructura pudo haber sido dual y no tripartita. En este sector del Valle se iniciaba, además, la llamada por los españoles área Diaguita propiamente dicha, diferenciada de la Pular que era excluida de este macro grupo étnico-lingüístico por el manejo del idioma del Imperio (quechua) que mantenía su población¹⁷.

¹⁵ Ver mapa en “Anexo”, imagen nº 1. Ahí podrán ubicarse algunos de los grupos étnicos que se nombran a continuación.

¹⁶ Actualmente este sector pertenece a las provincias de Salta y Tucumán. En tiempos incaicos correspondía al extremo norte de la provincia de Quire-Quire.

¹⁷ Este último elemento es otro de los factores que llevan a Lorandi y Boixadós (1987-1988) a pensar que el sector norte del Valle debió estar bastante integrado al sistema estatal incaico.

En el área sur se encontraban grupos como los Quilmes, Ingamanas, Yocaviles, Anguinahao, Anguingastas, Calianes, Tucumangastas, Tocpos, Anchacpas, Malfines y Andalgalas. Este sector se extendía entre el territorio de los Quilmes, al norte, y el de los Ingamanas (Punta de Balasto) al sur. A medida que los españoles fueron conociendo mejor la situación política del Valle, fueron denominando esta área como “valle de Yocavil”, en virtud del predominio local de los Yocaviles. En ocasiones, sin embargo, persiste aquí la denominación Calchaquí, debido a cierta superposición lingüística (kakano-diaguita) y cultural con los grupos del área central.

Como señalamos más arriba, a los ya mencionados advenedizos incaicos se sumaron en el período colonial otros grupos foráneos que buscaron refugio en el Valle, escapando de la presión tributaria que en el Tucumán colonial adoptó la forma de servicio personal (cf. Lorandi 1988b; Zanolli y Lorandi 1995). Tal es el caso de los Cafayates, grupo étnico que se desplazó desde las proximidades de la ciudad de La Rioja y fue protegido en un primer momento por los Quilmes. Algunos hombres de este grupo extranjero se casaron con mujeres de su lugar de acogida, obteniendo así el derecho a nuevas tierras. Más adelante, por algún motivo desconocido, los Cafayates se desplazaron nuevamente para instalarse en la zona que actualmente lleva su nombre, aunque permanecieron en el territorio de los Quilmes aquellos que se habían casado allí, dando lugar luego a confusiones en cuanto a la adscripción étnica de la generación siguiente (cf. Lorandi y Boixadós 1987-1988). Otro caso de migrantes coloniales es el de los Amimanas, que también se habrían trasladado desde alguna zona encomendada, una vez que empezaron a sucederse las distintas fundaciones durante el siglo dieciséis en el actual noroeste argentino (cf. Lorandi y Boixadós 1987-1988).

Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo (1997) resaltan el hecho de que entre estos “advenedizos” coloniales y los grupos originarios existieron también importantes conflictos, debido a la presión que ejercieron los segundos para recuperar las tierras perdidas o para someter a los forasteros bajo su autoridad. Como subrayan los mismos autores, este aspecto, sumado a la presencia de los nuevos forasteros, reforzó la condición multiétnica del Valle. Todas estas circunstancias habrían operado como elementos fundamentales para entender los juegos contradictorios entre alianzas y rupturas que entorpecieron enormemente las estrategias de los españoles para hacer efectiva la conquista.

Los primeras “entradas” al Valle se produjeron en 1535 con Diego de Almagro, y en 1545 con Diego de Rojas. A medida que los españoles avanzaron hacia el sur, fue

mayor el rechazo y la fragmentación política que percibieron. Entre 1550 y 1593 se instalaron en el NOA las principales ciudades y se repartieron las primeras encomiendas, pero si los conquistadores tardaron sesenta y cinco años en ocupar la región, debieron esperar otros sesenta y cinco para controlar “el corazón de la zona”, es decir, los Valles Calchaquíes (Lorandi 1988a). La multiétnicidad, la fragmentación política y los constantes conflictos interétnicos posibilitaron que los pobladores vallistos sostuvieran una resistencia mancomunada por más de ciento treinta años. Si bien las alianzas entre los distintos grupos aparecen siempre en las fuentes militares como sumamente fluctuantes, no por ello fueron menos efectivas; dependían del alcance de la convocatoria, de la presencia o ausencia de lazos de parentesco entre los aliados, de la relación de fuerzas y de la experiencia adquirida en las represalias sufridas con anterioridad. Tal como señalan Lorandi y Schaposchnik (1994), la resistencia no fue homogénea -en cuanto a la participación- ni uniforme -algunas áreas fueron paulatinamente dominadas antes que otras. En la mayoría de los casos, la resistencia más tenaz fue sostenida por los originarios, mientras los descendientes de antiguos colonos incaicos y migrantes coloniales se inclinaron por la negociación. Es por eso que Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo (1997) sostienen que las alternativas entre resistencia, negociación y traición no pueden entenderse sino es sobre el telón de fondo de los conflictos interétnicos. Sin embargo, fue esta fragmentación étnica y la naturaleza segmentaria de los cacicatos lo que ayudó a sostener una resistencia tan prolongada, ya que, como indican los autores anteriormente citados, dieron lugar a la toma de decisiones individuales, sin consulta y sin esperar consenso.

En el año 1630, grupos del Valle asesinan a un encomendero y el gobernador del Tucumán, Felipe de Albornoz, organiza una gran abatida en la zona norte, con apoyo de los Pulares que aprovechan para atacar a otros grupos de las quebradas más occidentales con acceso a la puna. Antes de este suceso, se habían producido varias entradas al Valle, sin éxito en cuanto a la “pacificación” de su población. A la nueva ofensiva de las autoridades coloniales, los grupos vallistos responden organizando lo que se dio en llamar el Gran Alzamiento, una serie de rebeliones indígenas que se prolongaron desde 1630 hasta el año 1643 (Lorandi 1988a). Estas rebeliones fueron comandadas por grupos del segmento sur confederados con otros del centro de Catamarca, y tuvieron por escenario principal el sur de la provincia del Tucumán. En el área norte, mientras tanto, los Pulares -viejos aliados de los Incas- oscilaron entre la fidelidad a los españoles, la defensa de sus tierras y los viejos conflictos que mantenían con los grupos de

Tolombón. En los inicios de estas rebeliones, abandonaron el Valle y se trasladaron al de Salta, al abrigo de las autoridades coloniales que los protegieron de las represalias de sus vecinos. A cambio de esta alianza, los encomenderos los liberaron del tributo¹⁸ y los Pulares creyeron, así, que podían obtener privilegios permanentes a cambio de su fidelidad, como ocurría en tiempos del Inca. No obstante, la excepción se aplicó sólo un año y luego debieron continuar con los tributos y mitas. Sintiéndose engañados, los Pulares regresaron muy pronto a sus tierras y los españoles de Salta perdieron a sus recientes aliados (Lorandi 1988a).

Como corolario de las revueltas producidas en los años del Gran Alzamiento, fueron muertos varios encomenderos en sus haciendas; los indígenas sufrieron importantes pérdidas –tanto los “amigos” como los rebeldes- y en ese período, además, se produjo el primer gran extrañamiento o desnaturalización de aborígenes del Valle –ya que ochocientos Andalgaláes fueron reducidos al norte de La Rioja en el fuerte del Pantano (cf. Lorandi 1988a). La región, sin embargo, continuó siendo controlada por los indígenas.

Esta impensable resistencia instaló un profundo temor entre los hispano-criollos, pero también insólitas fantasías: creyeron que si los pobladores del Valle defendían tan fieramente sus fronteras era porque ocultaban mucho oro en minas y tesoros. En este contexto de incertidumbres y fracasos, llegó al Tucumán en el año 1657 el andaluz Pedro Bohorquez, hecho que conmovió una vez más al Valle. Bohorquez ingresó a los Valles Calchaquíes amparado por los Pacciocas, descendientes de antiguos *mitmakunas* incaicos. Desde su arribo, este personaje manejó un doble discurso: a los indígenas los convenció de que era el descendiente de Paulo, el último Inca “coronado” por los españoles, y a éstos últimos les prometió que, si le permitían usar el título de rey de los Incas, les arrancarían a los pobladores vallistos los secretos sobre sus minas y tesoros. Bohorquez se convirtió así en rey de los indígenas y, al mismo tiempo, en funcionario de la corona de España. Para los aborígenes vallistos, la llegada de este hombre aparentemente se tornó providencial, dado que notaban la ausencia de un líder capaz de oponerse a los, por esos años, redoblados esfuerzos de conquista (Lorandi 1988a).

¹⁸ Según Lorandi, Boixadós, Bunster y Palermo (1997), los Pulares “propiamente dichos”, que habitaban en la quebrada de Escoipe, fueron encomendados por Hernando de Lerma en 1582 y el resto de los pueblos que ocupaban la cuenca central del área norte del Valle –como los Atapsi, Cachi, Chicoana y Payogasta- fueron encomendados en forma individual a distintos encomenderos.

En el año 1659, sin embargo, las relaciones entre Bohorquez y el gobernador del Tucumán –Mercado y Villacorta- llegaron a un punto de máxima tensión. Ese año, además, ocurrieron varios episodios graves, como el ataque e incendio de las dos misiones que los jesuitas tenían en los Valles (Lorandi 1988a). En medio de estos sucesos, se produjo un encuentro armado entre los indígenas comandados por Bohorquez y las fuerzas del gobernador, en uno de los pasos que comunicaban al valle de Salta con el Calchaquí. En este combate, los españoles lograron vencer a los indígenas, aunque Bohorquez continuó refugiándose en el Valle hasta que consiguió negociar su rendición con las autoridades coloniales y fue trasladado a Lima. También se otorgó un perdón a los Pulares, mediante la promesa de que de allí en más cumplirían con sus mitas tributarias. El resto de los grupos del Valle, sin embargo, continuó rebelándose, por lo que Mercado decidió organizar una nueva expedición -que se prolongaría durante seis meses- con el propósito de someterlos definitivamente. Esta campaña comenzó por el norte y fueron conquistando pueblo por pueblo. Otra columna, además, avanzaba desde el sur, comandada por Nieva y Castilla. Al finalizar esta expedición, los españoles sólo habían logrado dominar a la mitad de los grupos del Valle, quedando el área sur aún sin conquistar. Muchos grupos, por otra parte, comenzaron en esta época a ser trasladados fuera del Valle -como los Pulares, pese haber pactado la paz anteriormente. En el año 1664, finalmente, Mercado organizó otra campaña y esta vez sí consiguió someter a toda la población del Valle, después de más de ciento treinta años de resistencia (Lorandi 1988a).

Lorandi (1988a) sostiene que, una vez cumplido su cometido, el gobernador del Tucumán vació el Valle de la totalidad de su población, dispersando a la gran mayoría en la jurisdicción de la provincia bajo la custodia de sus encomenderos. Los que habían colaborado con la conquista fueron menos fragmentados e instalados en Salta, Choromoros (en la jurisdicción de San Miguel) o Jujuy. Los Quilmes y Acalianes fueron trasladados al puerto de Buenos Aires, donde el Cabildo había financiado buena parte de la campaña a cambio de obtener la mano de obra que faltaba en la región. Los del sector Yocavil, por haber resistido más tiempo, fueron dispersados de a cinco o seis familias y entregados a encomenderos y hacendados de La Rioja y Catamarca que también requerían mano de obra. Todos habían colaborado de alguna manera con el ejército, y la cantidad de indígenas que recibieron estuvo en relación con la cuantía de sus contribuciones. Una excepción, sin embargo, a este proceso de desnaturalizaciones

es el caso de los Amaichas, a quienes por Cédula Real se les concede la propiedad de su territorio en el año 1716 (cf. Cruz 1990-1992; Lorandi y Schaposchnik 1994).

Las trayectorias de algunos de estos grupos desnaturalizados fueron seguidas por Palermo y Boixadós (1991), para el caso de los Quilmes trasladados a Buenos Aires, y por Lorandi y Sosa Miatello (1991), para el caso de los Malfines y Andalgalés reubicados en la estancia de El Huaco en La Rioja. En el primero de los casos, los autores destacan, al menos para un primer momento, la perdurabilidad de estrategias colectivas de reproducción social –como la preservación de los criterios de reconocimiento de las autoridades étnicas- frente a la política hispana de desintegración sociocultural. Esto último, sin embargo, pareciera haber constituido la excepción y no la regla para la mayor parte de los grupos extrañados, de acuerdo a lo sostenido por Lorandi y otros autores en diversos trabajos. En el artículo citado más arriba, por ejemplo, Lorandi y Sosa Miatello identifican un regreso parcial a sus lugares de origen por parte de sujetos de los grupos que estudian, pero esta actitud, según las autoras, responde más a estrategias individuales de supervivencia que a una política grupal de reproducción social. Como veremos más adelante, para Lorandi, esto último terminó de concretar el desmembramiento de la comunidades étnicas existentes con anterioridad a la conquista española, lo cual implicó, a su vez, un desdibujamiento de las identidades e identificaciones indígenas en los Valles Calchaquíes en particular pero, también, en otras partes del NOA (cf. Lorandi 1985, 1988, 1992, 2000, entre otros)¹⁹.

Actualmente, Lorena Rodríguez también se encuentra estudiando la trayectoria de algunos grupos vallistos desnaturalizados. La preocupación de esta autora es investigar de qué manera se recompuso poblacionalmente el Valle una vez finalizadas las Guerras Calchaquíes. En este sentido, Rodríguez (2004) plantea dos importantes paradojas. Por un lado, la autora señala que, si bien el destierro de los indígenas rebeldes permitió a los españoles apropiarse de las mejores tierras del Valle -adquiridas por Merced Real en retribución a méritos militares- dando así origen a inmensas haciendas, la escasez de mano de obra condicionó la producción en las mismas. Por otro lado, indica la autora, es llamativo que si el Valle fue teóricamente “despoblado” de sus antiguos habitantes, todavía a fines del siglo dieciocho la mayoría de la población vallista fuera indígena. Rodríguez se pregunta, entonces, quiénes son estos “nuevos”

¹⁹ Para esta autora, sólo las regiones de la Puna y la Quebrada de Humahuaca quedaron un poco al margen de estos procesos de desindianización, debido a que sus pobladores se encontraban más ligados a los patrones comunitarios del altiplano (cf. Lorandi 1988a, 1992 y, también, Lorandi y Schaposchnik 1994; Zanolli y Lorandi 1995).

pobladores del Valle y qué poder efectivo tuvieron las autoridades coloniales para impedir el regreso de los indígenas desterrados en un contexto afectado por una importante reactivación económica y todo lo que ello conlleva: valorización de las tierras, necesidad de mano de obra, migraciones internas, etc.²⁰. A través de un relevamiento de las preocupaciones que las autoridades políticas y eclesiásticas tenían respecto del tema y del análisis de los padrones de indios que se encontraban fuera del Valle luego de las desnaturalizaciones, la autora descubre que, lentamente, los antiguos pobladores del Valle fueron volviendo a sus tierras de origen, ya sea por propia voluntad, por imposición de sus encomenderos y hacendados –con o sin permiso de las autoridades coloniales- o por ambas razones (ver también Lorandi 1988a). Esto mismo afirma Sara Mata de López –y también Lorandi y Boixadós (1987-1988)- respecto a los grupos indígenas del norte del Valle que fueron trasladados al Valle de Lerma, argumentando, además, que en este sector de los Valles Calchaquíes se mantuvieron varias reducciones de indios en el período de las desnaturalizaciones (cf. Mata de López 1990, 1995, 2000). Rodríguez (2004), Mata de López (1995, 2000) y Lorandi (1988a, 1992) señalan, asimismo, que, hacia fines del siglo diecisiete y a lo largo de todo el dieciocho, se asentaron en los Valles Calchaquíes indígenas altopereanos, atacameños y de otros lugares linderos al Valle (ver también Gentile Lafaille 1986 para el caso de los atacameños). La mayor parte de ellos –al igual que los antiguos pobladores del Valle- se instaló en las haciendas en calidad de arrenderos, agregados o conchavados, aunque, también, algunos indios atacameños, enriquecidos con el comercio de mulas movilizado por las minas de Potosí, compraron tierras a la Corona en la región (cf. Mata de López 2000). Las autoras arriba citadas destacan, en este sentido, la multiétnicidad que volvió a caracterizar al Valle en el siglo dieciocho luego de las guerras de conquista, aunque la sociedad indígena anterior a este período se había visto altamente afectada.

Entre la primera entrada de los españoles y la definitiva pacificación del Valle tras las guerras calchaquíes, el relato continúa profundizando todas aquellas dimensiones que van en la dirección de la multiétnicidad, la fragmentación e inestabilidad de las agrupaciones. Se trata de un contexto de guerra -o de guerra intermitente- que se dispara en varias direcciones entre y a través de unidades “originarias”, “mitmakquna”, “mitmakquna coloniales”, “españoles” e “hispano-

²⁰ El tema de la reactivación económica de la región surandina en el siglo dieciocho es abordado en Lorandi 2000 y Mata de López 1998 y 2000, entre otros.

indígenas” (el incidente Bohorquez). El efecto de complejidad está, así, ampliamente logrado. Sin embargo, ya se hace evidente en este relato algunos argumentos que tienden a “aplanar” esa complejidad (siempre entendida según Barth, como “vidrio astillado”). El más notorio e importante es el argumento del “vaciamiento” del Valle. Este vaciamiento habría operado como divisoria simbólica para los españoles -a partir de aquí comienza “nuestro” dominio- y para los etnohistoriadores -a partir de aquí cesa una formación social autóctona que a pesar de su diferenciación interna era más parecida a sí misma de lo que sería la que le sigue. No obstante, si se sigue con cuidado este argumento a través del conjunto de escritos del grupo, se llega a la siguiente conclusión: tal vaciamiento del Valle es fácticamente problemático. En efecto, si se contabilizan los que se quedaron, los que volvieron (con o sin permiso) y los que fueron diferencialmente afectados por las desnaturalizaciones, vemos que es más difícil sostener con datos este vaciamiento. Así, entonces, podría sugerirse que el argumento del vaciamiento cumple, ante todo, una función ideológica: la del establecimiento de la gran divisoria que afecta al saber colonial, en su forma nacionalista: ellos, los no occidentales vs. nosotros, los occidentales. Retomaré esto en el próximo apartado.

Ahora bien, Lorandi (1988a) insiste en señalar que, aun cuando los antiguos pobladores del Valle hayan regresado a sus lugares de origen, lo hacen como individuos desadcriptos de sus comunidades, en condiciones de dependencia respecto a los nuevos propietarios de las tierras, sin autoridades indígenas y sin control sobre la vida política o la reproducción cultural y social. “De ninguna manera -señala esta autora- se recomponen las comunidades originales” (Lorandi 1988a:19). Éstas, destaca además Lorandi (1988a, 1988b), venían sufriendo un proceso de desestructuración muy fuerte, como efecto de la implementación del servicio personal como modalidad tributaria en la zona: muchos individuos habían sido separados de su grupo o de su familia para servir en forma permanente en las estancias de sus encomenderos; las mujeres soportaron una tasa de tejido que les impidió reemplazar a sus maridos en las labores de subsistencia y descuidaron a sus hijos; los comerciantes llevaron a los indígenas hasta Potosí o Chile y los abandonaron en sus destinos; y, a todo esto, se habrían sumado pestes y guerras que produjeron un descenso demográfico. El hecho, además, de que en esta forma de pago tributario la unidad de referencia no sea la comunidad –como en otras regiones del Alto Perú e incluso del NOA (la zona puneña)- sino el individuo, empezó a generar, según esta autora, un proceso de individualización que minó la estructura comunitaria y que, con la conquista, se volvió irreversible. Así, desarticuladas las comunidades previas al

triunfo de los españoles, empezó también a diluirse, de acuerdo a lo sostenido por Lorandi, el “perfil indígena” de la región, dando origen a:

(...) una nueva sociedad, criolla, mestiza, deculturada, en buena parte aislada, y carente de derechos sobre las tierras que trabajan (Lorandi 1988a:19; ver también Lorandi 1992 y 2000).

Si con la llegada de los Incas los grupos originarios del Valle se vieron envueltos en una “primera etapa de mestizaje”, con la instalación de los españoles en la región se inició un segundo proceso que, a diferencia del primero, condujo a un cambio “sustantivo” en las identidades: desmembrados los antiguos “grupos étnicos”, sus miembros se “acriollaron” y se convirtieron en “campesinos” (Lorandi 1992). Al mismo tiempo, sin embargo, la autora señala que la categoría “indio” continua en uso incluso en el siglo diecinueve -para designar a aquellos individuos que Lorandi rotula como “criollos” o “peones rurales”-, y que a medida que el perfil indígena se fue perdiendo en la región en el transcurso del siglo dieciocho, también se fue haciendo cada vez más amplia la brecha social y cultural que separaba a la población de origen europeo de los otros (Lorandi 1988a).

Vemos entonces que es necesario relativizar el vaciamiento, lo que lleva a plantear una continuidad de lo indígena a partir de su discontinuidad interna. No obstante, el precio que el “vaciamiento” impone a esta continuidad de lo indígena es que ya no se podrá hablar –con propiedad- de una “sociedad indígena”, en tanto y en cuanto (a) su existencia pasa a ser dependiente de la del sistema colonial; (b) sus comunidades se “desestructuran”; y (c) sólo existen como entidades individuales o categorías censitarias abstractas sin correlato cultural-social “real”. Aquí es donde entran a jugar fuerte algunos presupuestos (nunca explicitados del todo) de borramiento de las diferencias. Se sostiene que el mestizaje –la tendencia a la fusión no sólo racial sino, como los autores enfatizan, también cultural- es una de las formas de las relaciones interétnicas (Lorandi 1992). Con ello se da por tierra la noción de Barth de que el contacto produce diferenciación. Los autores podrían rebatir que eso depende de los “niveles” en cuestión (Barth, como vimos, no niega continuidades culturales desde el observador), pero Lorandi parece decir otra cosa. La historia nos deposita ante un umbral a partir del cual la interacción social ya no produce la misma diferencia étnica que esta autora nos venía señalando. Pero ¿a qué se debía esta

diferencia? Justamente, a que ella ya estaba dada antes de todo el “juego de diferencias”. En otras palabras, antes de todos los efectos de complejización posibles en la interpretación etnohistórica, se impone una gran simplificación: la diferencia entre las “sociedades” indígenas y europeas. Esto se confirma por el hecho de que, al desaparecer la “sociedad” indígena, desaparece la “gran diferencia”, pero no así una “diferencia indígena” (que respecto a la primera pareciera ser apenas un simulacro). Podríamos decir, así, que el recurso del “mestizaje” implica que el juego de las diferencias, de ahora en más, no sea tan “dramático”. De algún modo, de aquí en adelante las diferencias pueden mezclarse obteniéndose crecientes grados de homogeneidad. Recupero esto en la discusión siguiente relacionándolo con el efecto naciocéntrico.

2. La sedimentación de una visión “compleja” del mundo surandino: los límites al juego de las diferencias

A casi diez años de que el grupo de la UBA comenzara sus actividades investigativas se publica *La Etnohistoria. Etnogénesis y Transformaciones Andinas* (Lorandi y del Río 1992). En este libro, las autoras explicitan, para un público universitario, la propia versión del grupo acerca de los orígenes de su producción. Es en la primera parte donde quedan claras las apuestas del proyecto. Un panorama histórico de las “escuelas” en la Antropología y la Historia sirve a los fines de marcar la convergencia entre ambas disciplinas desde los años ochenta. Así, se genera el intercambio mutuo entre la perspectiva “sincrónica” y “diacrónica”, “estructural” y “transformativa”. La etnohistoria surge de esa cohabitación antes impensada. El objeto epistemológico de la etnohistoria aparece de algún modo atravesado por los objetos de la antropología y la historia. Hacer etnohistoria es, entonces, analizar “estructuras” (como los antropólogos) y analizar “cambios” (como los historiadores) (Lorandi y del Río 1992). Pero, además, los objetos ideológicos de una y otra disciplina también son intercambiados. Así, si los antropólogos se relacionan con el “otro” y los historiadores se vinculan al “nosotros” occidental, ahora la etnohistoria se propone tener en cuenta ambos horizontes.

¿En qué escenarios de sucesos puede darse esta cohabitación de la antropología y la historia en la etnohistoria? Una respuesta posible es “en el mundo colonial”. Y en el

caso específico de este grupo de investigadores, en el mundo colonial hispanoamericano en su margen surandina. Dentro de este escenario heredado –desde la historia argentina y desde la historia de la antropología argentina- la etnohistoria de la UBA se plantea mostrar su “diferencia”. En un nivel “interno” a la teoría, se trata de una diferencia teórico-metodológica (e ideológica) que permite complejizar ese mundo colonial surandino, recorriéndolo con preguntas y recursos teóricos que ponen en evidencia la relacionalidad intrínseca (y no exterior) entre el otro y el nosotros, entre el colonizado y el europeo colonizador. Este presupuesto de relacionalidad desemboca en operaciones como las de diversificación de lo que era tenido por bipolar, multiplicación de lo que parecía uniforme, puesta en movimiento conflictivo de lo que resultaba estático y consensual. Lo bipolar, lo estático y la uniformidad “pacificadora” eran (y son) las representaciones dominantes del statu-quo colonial, pero también las que el statu-quo nacional produce de ese statu-quo colonial. Este segundo aspecto, si bien reconocido por el proyecto etnohistórico de la UBA, no es sistemáticamente abordado por su labor, creando, a mi entender, importantes impasses teórico-metodológicos e ideológicos que ahora puntualizaré. Pero, volviendo una vez más a lo que el grupo marca como su mirada crítica, hay que destacar su intento por problematizar la representación cultural recibida (desde la ideología dominante en las “fuentes” y desde sus interpretaciones canónicas) respecto a los contornos y densidad de las identidades étnicas. Ya no se trataría de partir de “el indio” y “el español” para reencontrarlos al final del camino. Descubriendo el carácter construido, dinámico y polémico de estas identidades en el gran juego del poder, no puede menos que mostrarse cómo éstas estallan en varias direcciones.

En este sentido, el proyecto de etnohistoria de la UBA se presenta como una empresa de crítica de las ideologías dominantes, tanto de la “indigenista” como de la “hispanista”. Como dicen las autoras arriba citadas, la etnohistoria restituye la “voz” del otro acallada por el proyecto occidental, pero lo hace no a través de su romantización sino mediante la inclusión en el mismo juego interactivo de aquel que lo determinaba (Lorandi y del Río 1992). En efecto, las autoras consideran que la “novedad” de la etnohistoria andina en el ámbito local es que objetiva no sólo “lo indígena” sino también “lo español” (análogos gestos se han hecho cuando la antropología del género propuso estudiar a los “hombres”, o la antropología política propuso estudiar a las “élites” de Occidente). Este desafío a la ideología se centra en la problematización de las identidades étnicas. Se introduce la idea de que lo étnico no es sólo patrimonio cultural

objetivo sino, además, un modo de organizar, por los actores mismos, las diferencias culturales.

Podemos hacer, sin embargo, la siguiente pregunta: ¿con qué límites choca este proyecto de estudio? Recapitulo aquí mis observaciones del relato etnohistórico de los Valles Calchaquíes para explicitar los límites internos del proyecto de complejización del objeto “mundo colonial”. Estos límites aparecen de dos formas: (a) a través del uso “secuencial” de la teoría de la etnicidad de Barth y de los presupuestos del mestizaje (entendido por los autores en su variante “cultural”); y (b) a través de la construcción de “datos” que el propio relato necesita mencionar pero que, acto seguido, desestima como “excepcionales”.

En cuanto a lo primero, la “secuencia” entre ambos argumentos teóricos se expresa reservando el modelo de Barth al recorte que va desde la instalación del Incanato hasta el fin de las guerras calchaquíes. Hay que notar que este período no coincide con el “prehispánico” (los españoles ya están). La nota más relevante de esta etapa es la multiétnicidad y la alta frecuencia de conflictos interétnicos. Es el período que el grupo aísla y donde concentra sus esfuerzos revisando anteriores recortes, modelos y fuentes documentales. En ello va en juego su carta de “consagración” –ante los historiadores y antropólogos de la UBA y el círculo más amplio de especialistas del mundo andino. Las explicaciones en la dirección del mestizaje comienzan a darse con fuerza a partir del siglo dieciocho, para confluir en la noción de una nueva sociedad criolla, con lo indígena como un componente parcial. Puntuando ambos recortes temporales, aparecen planteados datos que muestran excepciones a lo que se viene sosteniendo, no obstante lo cual, la “diferencialidad” de estos datos es a la larga escondida dentro del “sentido global” del relato. El caso más llamativo, pero no el único, es el tema ya mencionado más arriba de que, en rigor fáctico, no hubo vaciamiento.

Si como sostengo el uso secuencial que se hace de los argumentos de diferenciación está sobredeterminado también por límites institucionales “externos”, abordaré aquí la relación entre estas determinaciones “externas” y aquellas otras “internas”.

La crítica de la nación es hoy un lugar común en el discurso académico (Fernández Bravo 2000). De la amplia gama de problemas que se han dibujado en torno a este objeto, me interesa sobre todo el que aborda su carácter representacional y sus efectos en la constitución de objetos y sujetos dentro de un determinado dispositivo de

dominio. Norbert Elias (1972) aludió, en su crítica a la sociología estructural-funcionalista, que la matriz conceptual de las ciencias sociales estaba atravesada por el “modo de vida” nacional, por no decir que era una de sus formas de conciencia parcial. Así, las oposiciones comunidad-sociedad, rural-urbano, sociedad-individuo, tradición-modernidad, etc. se ordenan bajo el supuesto de que la nación (en su forma estatal) constituye una de las “grandes divisorias” de lo humano. “Antes” y “después”, “pre” y “postnacional” son las coacciones que impone un pensamiento centrado en la teleología de la nación (naciocentrismo).

En base a esto, creo que es posible elaborar como parte del problema ideológico del efecto naciocéntrico el sorprendente cambio de paso que el relato etnohistórico de los Valles muestra luego de diagnosticar el “vaciamiento” poblacional tras las guerras calchaquíes. Si hasta entonces el relato apostaba a la diferenciación, de repente comienza a advertirse más y más uniformización. ¿Se debe esto a los “hechos” (facticidad) y a los “documentos” (cuestión técnica), o se trata de que el relato se va aproximando (con presupuestos evolutivos) al tiempo de la pre-nación y de la nación?

Si partimos de las fuerzas de complejización relativa que según los etnohistoriadores afectan la vida social de los Valles antes del dominio español, no tenemos derecho teórico a suponer que esas fuerzas hayan cesado “de repente” dentro de ese espacio, si no es porque se impone el momento donde se debe trazar la diferencia entre el “antes” y el “después”. Así, parece que hay que detener la historia en un punto suspensivo para, después, retomarla diciendo que ese vaciamiento en verdad nunca fue del todo un vaciamiento. La última observación, sin embargo, no corrige la primera afirmación, más bien la suplementa. En una se juega la pretensión de la diferencia radical, en otra la necesidad de seguir interpretándola dentro del juego social de las disciplinas académicas. Análogamente, plantear que hubo vaciamiento para después relativizarlo permite justamente entender el camino hacia la nación como una evolución que “va superando etapas” que, si bien admiten multiplicidades internas (se dice que el Valle no sólo se repobló, sino que también se hizo múltiple de otro modo), no habilita retrocesos a “etapas pasadas”. Sea como fuere que lo indígena sobreviva en “partes”, ya nunca más habrá una “sociedad/comunidad indígena originaria”. La otredad indígena queda garantizada atribuyéndole su espacio original y originario –allí donde era plena en lo que para el discurso naciocéntrico es lo tradicional, lo rural y lo comunidad. Así, las operaciones teórico-metodológicas del grupo de etnohistoria de la UBA están enredadas en supuestos no reflexivos respecto a los gestos de afirmación de la

diferencia para luego “superarla”, gestos que, considero, remiten al efecto naciocéntrico y que, como podremos apreciar en el próximo capítulo, abarcan también otros tipos de discursos hegemónicos sobre los Valles²¹.

²¹ Un procedimiento similar puede observarse en el tratamiento de la llamada araucanización de los/las pampas, modelo que aún hoy goza de prestigio como interpretación de una etnogénesis. En este caso, la constatación de difusión de rasgos culturales y/o de migraciones humanas “araucanas” sobre los “indígenas pampas de las pampas” identifica niveles y direcciones de homogeneización en un mundo indígena otrora más diversificado -por ejemplo, *lingua franca* araucana, adaptación tecnoeconómica “de rapiña”. Se transmite, así, la idea de un descanso o umbral similar al del “vaciamiento” y, a su vez, se preanuncia con ello la absorción “de lo que queda” en un ámbito de homogeneidad mayor producida por la estatalización nacional (cf. Lazzari y Lenton 2000).

Capítulo 3

Memoria oficial y población: discursos de los sectores dominantes cacheños

En el presente capítulo analizaré, por un lado, la memoria oficial cacheña, prestando atención a los discursos turísticos donde aparece reflejada. Por otro lado, examinaré cómo distintos sujetos pertenecientes a los sectores dominantes de Cachi identifican a los sectores subaltenos. Me interesa puntualmente destacar el modo en que los definen étnica y racialmente; veremos que son justamente estas variables las que destacan para marcar su diferencia.

1. Turismo en Cachi

Los Valles Calchaquíes constituyen -junto a recorridos que abarcan regiones puneñas como San Antonio de los Cobres, punto de llegada del Tren a las Nubes, o Iruya, departamento ubicado al noreste de la provincia- uno de los circuitos turísticos más importantes dentro de la provincia de Salta²². La belleza de sus paisajes y la historia que caracteriza a la región suelen presentarse como aspectos que reclaman la visita del turista. La zona sur de los Valles Calchaquíes -sobre todo el departamento de Cafayate- es conocida también debido a la existencia de importantes bodegas.

La región de los Valles Calchaquíes suele ser promocionada turísticamente en su conjunto, circuito que en Salta se conoce como la “Vuelta a los Valles”. No obstante, es común que cada departamento y municipio que la componen elabore su propia folletería, subrayando aquellos aspectos que los caracteriza.

En este apartado, me detendré en el análisis de folletos y documentos de divulgación turística referidos a Cachi y confeccionados allí. La mayor parte de los documentos con los que trabajaré son producciones de la Municipalidad de Cachi, aunque también cuento con folletería diseñada por hoteles privados de la zona (la cual tiende a repetir los contenidos de los primeros). Esta documentación me fue principalmente proporcionada en la Oficina de Información Turística de dicha municipalidad, pero también accedí a ella en el Museo de Arqueología “Pío Pablo Díaz” de Cachi y a través de la página *web* de la Municipalidad.

²² Ver mapas en “Anexo”, imagen n° 2 y n° 3.

La folletería turística suele ser una fuente de información muy útil para el investigador social, ya que en ella se concentran muchas de las imágenes e imaginarios sociales que se desea comunicar acerca de un determinado lugar, su paisaje, su gente o su historia. En mi caso, este tipo de información me permitió reconstruir gran parte de los imaginarios oficiales acerca de Cachi, debido a que la promoción turística allí está mayormente en manos de la Municipalidad.

A continuación, mi trabajo consistirá en identificar en estos documentos los elementos que en Cachi se privilegian como recursos para la explotación turística, describiéndolos e intentando desentrañar la forma en que ellos se ordenan en un discurso particular que define al lugar. Principalmente, me interesa descifrar la manera en que Cachi es presentado a los turistas en aspectos vinculados a tradiciones culturales, prestando especial atención a las imágenes construidas sobre “lo indígena”.

1.1. Un *ethos* cacheño para los turistas

La Oficina de Información Turística de Cachi depende de la Municipalidad y está ubicada dentro de las instalaciones edilicias de la misma, frente a la plaza principal del pueblo. En esta repartición pública, el turista puede obtener información sobre albergues donde hospedarse, lugares para visitar, restaurantes donde comer; puede leer allí el diario provincial, etc. Dentro de este espacio funciona, además, un “centro de artesanías folclóricas”, donde se puede comprar productos locales, como ser: tapices, abrigos de lana de oveja, llama o alpaca, ponchos, mantas, piezas de cerámica, maceteros de madera de cardón, dulces caseros y pasas de uva, entre otras cosas.

Normalmente, cuando un turista ingresa a esta repartición a asesorarse, se le entregan folletos en los cuales figuran los principales lugares para visitar, direcciones de hoteles y comedores y un listado de los servicios con los que cuenta el pueblo (hospital, policía, banco, cajero automático, correo, telecabina, radio, etc.). Si la persona se muestra interesada en conocer un poco más acerca del lugar, en la Oficina cuentan, además, con documentos de elaboración propia, para leer allí, que contienen información histórica y datos ampliados sobre lo que aparece en la folletería.

A continuación, me gustaría transcribir una carta dirigida a los turistas con la que se inicia uno de los documentos nombrados más arriba. La carta fue escrita por la intendenta de Cachi -quien está en funciones desde el año 1991 y continúa en la

actualidad- y condensa muchos de los elementos que, con otro tipo de exposición, son presentados en la folletería como los aspectos que hacen al *ethos* particular del lugar.

CACHI... el del viento

... el del Amor

Un legendario pueblo ubicado en un valle a 2.280 m.s.n.m. rodeado de cerros... y al fondo, el colosal Nevado de Cachi, cual gigante que lo sostiene entre sus brazos.

Llegar es trasladar la imaginación al pasado, por las características de sus casas, veredas y calles, reflejo de una espléndida arquitectura colonial, que a pesar de complementarse con servicios de la vida moderna, preservan el estilo.

Su historia, la importancia de sus monumentos y yacimientos arqueológicos, muestra de las antiguas civilizaciones que poblaron este suelo; la sorprendente belleza de sus campos y la calidez de sus habitantes, hacen de este lugar un paraíso.

Ponerse en contacto con la naturaleza y con gente sencilla, de trabajo, que ama su tierra y conserva las costumbres de los antepasados, es comprender el verdadero valor de la vida.

Desde este cargo que con gran honor desempeño durante ya varios años, y con la ayuda de numerosos cacheños y de los gobiernos nacional y provincial, trabajamos permanentemente para brindar lo mejor a quienes nos visitan.

Es esta una invitación a disfrutar lo natural y lo sobrenatural que ofrece nuestro pueblo en cada momento del día.

Los esperamos

[Firma]

Ma. Fanny Flores de Guitián

(Caro 1997. El subrayado es mío)

Tres aspectos diferentes son presentados en esta carta como elementos que se conjugan para hacer de Cachi un lugar especial. En primera instancia, la intendenta destaca la profundidad temporal que caracteriza a Cachi y puede apreciarse en el legado material de épocas pasadas con el que cuenta el pueblo: arquitectura colonial y yacimientos arqueológicos. Este primer aspecto pareciera ser el principal atractivo turístico de la zona, tal como podremos apreciarlo cuando enumeremos los lugares que se recomienda visitar. Por otra parte, y en segundo lugar, la intendenta resalta la naturaleza privilegiada que rodea a Cachi: la belleza de sus campos y sus imponentes

montañas (como el Nevado de Cachi). El tercer elemento al que se refiere la señora está constituido por los habitantes del lugar, quienes también son ponderados como parte de aquello que permite definir a Cachi como un pueblo cálido, bello y tranquilo. En el apartado 2 (dos) de este capítulo será analizado con mayor profundidad este último aspecto, atendiendo a las características de los cacheños que se presentan en esta carta y otros materiales con los que cuento. Resumiendo, entonces, vemos que la historia, la naturaleza y los habitantes de Cachi son presentados -en esta carta en particular, pero en los folletos turísticos en general- como los principales encantos de la localidad que garantizan al turista la estadía en “un lugar distinto”.

En la sección que sigue me detendré en la primera de estas características, me centraré en el análisis de los elementos que aparentemente conceden a Cachi profundidad temporal. Como veremos, a través de la promoción turística en Cachi se va generando un tipo especial de memoria local que es mi intención desentrañar a continuación.

1.2. Tiempo, espacio y memoria en Cachi

Quien esté interesado en reconstruir las memorias locales oficiales que circulan en Cachi no puede dejar de prestar atención a la documentación producida para los turistas. De hecho, no tengo conocimiento de que existan otras fuentes escritas -que se divulguen en ámbitos públicos y a nivel oficial- que hagan referencia al pasado del lugar. En una oportunidad, el personal de la biblioteca del Museo me informó que existía en el pueblo un historiador *amateur* que había trabajado para la Municipalidad en la elaboración de un documento sobre historia local, que este hombre había escrito basándose en fuentes extraídas de esa biblioteca. Cuando pregunté por ese trabajo en la Municipalidad, me comentaron que había sido producido con la intención de informar a los turistas y resultó ser el mismo escrito que ya me habían facilitado unos días antes en la Oficina de Turismo. Este documento, por otra parte, aunque contenía información mucho más ampliada y exhaustiva, guardaba el mismo formato que caracteriza a los folletos turísticos de la zona y que, creo, constituye un patrón particular en la construcción de la memoria en Cachi.

He dicho en la sección anterior que, si algo se promueve como un atractivo para el turista en Cachi, es justamente el bagaje histórico contenido en el lugar. Pero, ¿de qué manera asoma el pasado en Cachi?, ¿qué acercamiento a él se le propone al turista?,

¿qué historias narra la folletería turística?, ¿de qué manera lo hace? Una primera característica que salta a la vista, común a todos los documentos turísticos con los que cuento, es que, en ellos, el tiempo (pasado) aparece fundamentalmente vinculado al espacio. Es principalmente el espacio cacheño lo que da cuenta de “un hondo pasado”, y es a través de él que los folletos turísticos evocan la historia de Cachi. Esta rememoración del pasado, sin embargo, no guarda la forma de una narración histórica sino, más bien, consiste en genealogías sueltas, y a menudo escuetas, de distintos emplazamientos emblemáticos que conforman el espacio cacheño. Estos sitios integran la mayoría de los lugares que se recomienda visitar a los turistas y que en los folletos se describen adjuntándoles su referencia histórica. Así, por ejemplo, se invita a los turistas a conocer:

- la Iglesia, “levantada a mediados del Siglo XVIII y declarada Monumento Histórico Nacional en 1945”;
- la plaza principal del pueblo, “una plaza muy colonial, que resulta atractiva por las calles empedradas, veredas altas, antiguas casonas de típica arquitectura de la época con frentes blancos y rejas de hierro forjado”;
- el Museo, “edificio de características hispanas, donde abundan elementos de la cultura Santa María de los Diaguita que nos muestra una imagen de como y en que forma vivían quienes habitaban estas tierras antes de la llegada del conquistador [sic]”;
- Las Pailas, “importante yacimiento arqueológico, con tumbas circulares y conglomerados de recintos”;
- Puerta La Paya, “uno de los yacimientos arqueológicos más importantes, lugar donde se destaca la Casa Morada del Inca”;
- Payogasta, “antigua población de origen indígena cuyo nombre significa ‘pueblo blanquecino’”, y
- la Recta de Tin Tin, “camino recto de 19 km., trazado a unos 3.000 mts. de altura, por los nativos, valiéndose de fogatas a modo de jalones; tiene la perfección que hoy nos da la tecnología moderna con sus aparatos de precisión”.

Estos son los sitios para visitar en Cachi que normalmente se difunden entre los turistas, junto al recientemente creado Parque Nacional los Cardones (1996), el Nevado de Cachi y la zona llamada “Cachi Adentro” (ubicada hacia el oeste en las afueras del

pueblo), que se promocionan principalmente por “la belleza singular de sus paisajes naturales”.

Existe, a su vez, otra manera en la que, a menudo, el pasado aflora en los documentos turísticos: la toponimia. Concretamente, suele llamarse la atención sobre nombres de lugares que remiten a lenguas indígenas. Así, por ejemplo, es común que en los folletos turísticos se mencione el significado del nombre Cachi, explicando que:

En idioma quechua la palabra `cachi´ significa sal, [aunque] otra etimología dice que la palabra proviene de la lengua de los antiguos diaguitas que habitaron estos valles, la kakana, donde `kak´ significa peñon, piedra, roca, y `chi´ o `chin´, silencio, soledad. (Municipalidad de Cachi s/f).

Vimos más arriba otro ejemplo similar a éste cuando se anotó el significado del nombre “Payogasta”, uno de los lugares que se recomienda visitar a los turistas. Vemos, entonces, que el espacio y la toponimia aparecen en los folletos turísticos como los principales “lugares de la memoria”, en el decir de Nora (Nora 1989). A través de ellos la historia de Cachi no se presenta a los turistas en forma narrativa, pero sí aparece insinuada. Ambos elementos funcionan como íconos o índices de un pasado que es posible dilucidar por su intermedio. El espacio y la toponimia, por otra parte, son presentados en la folletería como evidencias que atestiguan la profundidad temporal del lugar. Son estos elementos los que permiten definir a Cachi como “un legendario pueblo” donde llegar “es trasladar la imaginación al pasado”. ¿Pero en qué consiste ese pasado que se deja entrever a través de los *lugares* señalados?

Claramente, tanto en la folletería citada más arriba como en la carta de la intendenta transcrita en el apartado anterior, es posible distinguir dos temporalidades distintas que habitaron el pasado cacheño dejando sus huellas en el presente. Por un lado, los folletos hablan de un tiempo colonial. Este tiempo es aquel que puede percibirse en la arquitectura del pueblo: en sus calles, su iglesia, su plaza principal, el edificio que hoy funciona como Museo, etc. Por otra parte, se señala un tiempo de “las antiguas civilizaciones”, un tiempo en el cual vivieron “quienes habitaban estas tierras antes de la llegada del conquistador”. Esta última temporalidad –la de los “diaguitas”, la de quienes hablaban “quechua”, la de los “indígenas”- aparece principalmente

manifestada en los yacimientos arqueológicos, en las piezas contenidas en el Museo y en el nombre de algunos lugares como “Payogasta”²³.

Existe, sin embargo, una tercera temporalidad que se trasluce en el espacio cacheño y que aparece claramente marcada en la carta de la intendenta, aunque también es posible identificarla en los folletos citados más arriba. Me refiero al tiempo de “la vida moderna”, aquel que, según la autora de la carta, puede apreciarse en los servicios con los que cuenta el pueblo: correo, cabina telefónica, hospital, banco, cajero automático, radio, pista de aterrizaje, etc. Es frente a esta temporalidad -que aparece exclusivamente ligada al presente- que la temporalidad colonial y la de “las antiguas civilizaciones” son estructuradas como pasado. Pasado que, sin embargo, no es significado de igual manera para una y otra de estas últimas temporalidades.

Fijando la atención nuevamente en la carta, es posible advertir que los acercamientos al pasado que se proponen al turista difieren cuando se refieren a una y otra de las temporalidades que lo conforman. Mientras el pasado de la colonia es recuperado como aquello que de alguna manera se mantiene perenne en el presente, otorgándole a Cachi un “estilo” especial, el pasado de “las antiguas civilizaciones” es concebido como un tiempo muerto y relegado al espacio de la “historia”. Es decir, si bien ambas temporalidades hacen al pasado del lugar y otorgan a éste su profundidad temporal, sólo con el pasado colonial se genera continuidad al nivel de tradiciones primordiales que perduran en el presente (Hobsbawn 1999)²⁴. Esto último queda evidenciado en el segundo párrafo de la carta, cuando la intendenta afirma que la temporalidad colonial se impone en la actualidad regulando los avances de “la vida moderna” y dándole a Cachi la fisonomía particular que lo caracteriza. En las primeras líneas del párrafo que sigue podemos apreciar, en cambio, que el tiempo de “las antiguas civilizaciones” es alejado del presente en un movimiento que lo presenta principalmente como “historia”, inmolándolo y fosilizándolo en orígenes imprecisos de un pasado remoto que aparentemente “ya no es” (Nora 1989).

²³ En los folletos turísticos esta temporalidad indígena a veces aparece reflejada, también, en las “costumbres” de los cacheños. Este tema será analizado en el apartado 2 (dos) del presente capítulo.

²⁴ En el capítulo 1 (“Introducción”), hemos visto ya que el historiador Eric Hobsbawn se refiere a esta actualización selectiva de elementos del pasado como “invención de la tradición”. Como aparato cultural, la *tradición* opera seleccionando ciertas figuras o momentos del pasado que son convertidos en emblemas de identificación en el presente. La tradición es lo que imprime en una formación social expuesta a cambios permanentes la idea de cierta continuidad temporal. Es decir, lo que hace la tradición es crear la ilusión de que algunos elementos culturales del pasado se han mantenido invariables a lo largo de la historia moldeando de una manera particular la evolución de una sociedad (Hobsbawn 1999).

Este tipo de distinción en el acercamiento a uno y otro “pasado” se repite en todos los documentos turísticos de los que dispongo. Cuando en ellos se afirma, por ejemplo, que llegar a Cachi es llegar a un lugar “donde el tiempo parece haberse detenido”, el tiempo al que se hace referencia es siempre el tiempo del “señorío colonial”. Cachi es presentado a los turistas, en primera instancia, como un pueblo cuyo principal atractivo radica en ser casi una postal colonial. La temporalidad colonial es representada como aquella que logró mantenerse inmune a los cambios del correr de la historia, dándole una identidad al lugar. Más allá de eso, los visitantes son invitados, además, a conocer algunos aspectos de lo que fue el pasado indígena en la zona. Pero esta temporalidad indígena sólo es convocada en los folletos turísticos para ilustrar los confines de un tiempo -prácticamente- perdido.

Veamos un último ejemplo de esto en la única reseña histórica en formato narrativo que aparece en la documentación turística de Cachi que poseo:

[Cachi] SU HISTORIA:

Pueblo preexistente a la dominación española, habitado por indios de la raza diaguita, cuya lengua es la kakana, que se habían instalado al pie del [río] Cachi a fin de aprovechar el agua para sus ingeniosos sistemas de riego, que el conquistador luego adoptó, mejoró y amplió. Esto debido a la sequedad del clima, que obliga al riego total de sus cultivos.

Su origen antiguo se remonta al año 1673 y su eje poblacional fue la Finca Hacienda de Cachi. Los padres jesuitas fundaron varias misiones a lo largo del valle, al hacerse el reparto de encomiendas en el año 1673 se le asignó a Doña Margarita de Chávez la que correspondía a Cachi, figurando en 1719 como propietario de la misma Don Pascual de Elizondo y más tarde a Don Felipe de Aramburu.

De allí tuvo origen la Finca Hacienda de Cachi, fundación que por muchos años encerró al pueblo impidiendo su expansión urbana y económica; hasta que en 1796 es entregada en censo por Doña Micaela L. de Medina Pomar y su yerno Juan José Aramburu al convento de los Mercedarios, quienes levantaron la capilla histórica de Cachi y comenzaron como era costumbre, adjudicar parcelas para que los vecinos construyeran sus viviendas cerca de la casa de Dios. Alrededor de 1800 el Virrey firmó el documento por el que se creaba el curato de Cachi.

Su edificación es de una blancura deslumbrante bajo el sol de los Valles Calchaquíes. Son casas de adobe y piedra, con techos de madera, caña y barro, y sus calles empedradas le dan una originalidad única. (<http://www.salnet.com.ar/cachi/edefault.htm> 2004).

En este documento vemos emerger nuevamente un pasado local conformado por dos puntos de origen, tanto por un tiempo indígena -perenne- como otro colonial que, paradójicamente, se llama “antiguo” y ubica el “año 1763” como inicio del movimiento y la historia. Esto es, el pasado ya no es aquí rememorado haciendo referencia a distintos lugares que lo condensan, sino que se evoca, principalmente, enumerando una serie de períodos y acontecimientos históricos. Cada uno de los períodos a los que alude el documento remite a una y otra de las temporalidades que se dice que conforman el pasado cacheño. Los acontecimientos que se recuerdan²⁵, en cambio, están todos enmarcados dentro de la etapa colonial. En parte debido a su carácter narrativo, este escrito presenta, además, otra diferencia importante respecto a los folletos analizados más arriba. Me refiero al hecho de que el pasado ya no aflora aquí de manera dispersa, sino que, por el contrario, cada uno de los períodos y acontecimientos que se evocan aparecen prolijamente ordenados en una línea cronológica.

El relato se inicia haciendo mención a un primer período (pre) histórico en el cual habitaron el espacio cacheño “indios de la raza diaguita”. Esta etapa indígena primigenia es brevemente caracterizada, irrumpiendo pronto en la narración una temporalidad colonial, a la que, por el contrario, se le dedica la mayor parte del relato. El documento omite explicación alguna acerca de qué ocurrió con aquellos pobladores que construyeron “ingeniosos sistemas de riego” en la zona; con la llegada del “conquistador” la historia de Cachi, para los autores de este escrito, pasa a estar contundentemente signada por el nuevo tiempo colonial. Podría inferirse que el destino de estos primeros pobladores indígenas fue formar parte -como mano de obra- de la encomienda asignada a Doña Margarita de Chávez en 1673. Con el término “encomienda”, sin embargo, pareciera estar aludiéndose más a derechos sobre la tierra otorgados a particulares que al derecho sobre la mano de obra indígena. Lo característico en toda la documentación turística que poseo, y no sólo en esta reseña histórica, es que se omiten explicaciones acerca del porvenir de los pobladores

²⁵ Todos aquellos que aparecen fechados.

originarios una vez llegado “el conquistador” a estas tierras. El paso de lo indígena a lo colonial es presentado en la folletería turística como la mera transición secuencial entre entidades desconectadas. El tiempo colonial pareciera, simplemente, reemplazar al tiempo indígena de manera natural y contingente, como consecuencia del puro acontecer de la historia. A este tipo de narración histórica buscaron oponerse las producciones etnohistóricas analizadas en el capítulo anterior, valiéndose de una teoría del contacto que les permitió resaltar la conexión causal entre el desvanecimiento de una época indígena y el auge de otra colonial. Vimos, sin embargo, que este discurso crítico de la etnohistoria se acerca en un punto al de la historia tradicional y nacionalista –y provincial y local- en la medida en que, valiéndose también de una teoría de la aculturación, postula la inevitable disipación de un modo de vida típicamente indígena una vez consolidada la ocupación colonial de la zona.

Volviendo sobre el texto analizado, es de notar que en la etapa colonial se apunta una pormenorizada cronología que describe en detalle el período señalando distintos avatares (o acontecimientos) históricos que lo conformaron: fundación de misiones jesuitas, repartos de encomiendas, aparición de la Finca Hacienda de Cachi, creación de un curato, etc. El disímil tratamiento que se realiza de la etapa indígena y la colonial es notoria y puede apreciarse no sólo en el espacio dedicado a cada una de ellas en la narración sino, también, en la manera en que se las describe. Mientras el período colonial es presentado como un tiempo móvil, complejo, lleno de fechas, nombres y apellidos, el período indígena previamente evocado es mínimamente caracterizado y aparece representado como un tiempo simple, homogéneo y estático. Llama la atención, incluso, que no se haga siquiera referencia a la presencia incaica en la región, recordada generalmente en otros folletos turísticos -que hacen alusión, por ejemplo, a los vestigios del idioma quechua en la toponimia, o al estilo incaico de algunas ruinas arqueológicas. El tiempo indígena en este relato histórico es un tiempo vago e impreciso, tan alejado del presente temporal y culturalmente que ni siquiera pareciera tener sentido detenerse demasiado en su caracterización. Esto último queda claro si se considera que el tiempo colonial es presentado, además, como un tiempo superador del indígena en muchos sentidos: tecnológicos -como cuando se afirma, por ejemplo, que “el conquistador luego adoptó, mejoró y amplió” los sistemas de riego construidos por los diaguitas- pero también morales –aspecto que, aunque no aparezca de manera explícita, es posible percibir, sobre todo, en la reiteración con que se alude, en éste y

otros documentos turísticos, a eventos que tuvieron que ver con la expansión y consolidación de la religiosidad católica en la zona.

La relevancia otorgada al período colonial en este texto puede percibirse, además, en otro aspecto que claramente vuelve a conectar aquí -como en los otros folletos turísticos- el pasado colonial con el presente cacheño. En el segundo párrafo del documento podemos apreciar que, pese a haberse aludido unas líneas más arriba a un período indígena “preexistente a la dominación española”, la fecha fundacional del pueblo es explícitamente fijada en un año correspondiente al período colonial. El año elegido es el de la creación de la Finca Hacienda de Cachi (1673), alrededor de ella se señala que creció el pueblo y sólo con su aparición pareciera empezar a hablarse en el texto de la historia cacheña propiamente dicha. De esta manera, la enunciación del tiempo colonial como un tiempo originario marca un corte fundamental en el relato, resaltando la importancia conferida al pasado colonial y volviendo insignificante, por el contrario, la referencia previa a un tiempo indígena. Cachi vuelve a identificarse aquí primordialmente con un tiempo colonial. Es clara la continuidad establecida en el texto entre el pasado colonial y la actualidad cacheña, tanto como lo es, por otra parte, la distancia generada con el tiempo indígena.

Es de notar, incluso, en esta reseña histórica, que al período colonial no le sigue ninguna otra etapa histórica. La última fecha del pasado que se señala en el texto es el año 1800 -año en que crea el curato de Cachi- luego de esa fecha, la siguiente referencia temporal es el presente. Para quienes escribieron esta reseña, la historia cacheña no sólo pareciera haber comenzado en el período inaugurado “con la llegada del conquistador” español a la zona, sino que, además, el tiempo pareciera haber transcurrido casi idéntico hasta la actualidad. Ningún otro evento importante -que merezca ser registrado- pareciera haber interrumpido la historia cacheña marcando un corte significativo entre el pasado colonial y la actualidad. Así, el período independentista, por ejemplo, tan destacado en relatos históricos nacionales y provinciales²⁶, no es ni siquiera insinuado no sólo en éste, sino tampoco en el resto de los documentos turísticos analizados.

Podemos apreciar, entonces, la enorme relevancia otorgada al legado colonial a nivel oficial. Aunque en la folletería turística se resalta tanto un período indígena como otro colonial, no por ello Cachi se presenta a los foráneos como una comunidad que

²⁶ Para el caso de Salta, téngase en cuenta la relevancia de la figura del general Martín Miguel de Güemes en la identidad provincial (cf. Lanusse y Lazzari 2005).

reivindica para sí ambas tradiciones culturales. La solemnidad atribuida al período colonial contrasta ampliamente con la distancia con la que se visualiza el pasado indígena. El tiempo indígena y el colonial son presentados en la folletería turística como unidades que se suceden sin posibilidad aparente de fusión o de coexistencia. En ningún momento los documentos analizados se refieren a Cachi, por ejemplo, como una sociedad de matriz hispano-indígena; identificación que, como apreciaremos en el apartado siguiente, los sectores dominantes suelen invocar, sin embargo, en situaciones -más o menos- informales de la vida cotidiana para referirse a la singularidad étnica de los grupos subalternos cacheños. En la presentación turística de la localidad, si bien un componente indígena cobra gran visibilidad, vimos que sólo lo hace como reminiscencia de un pasado que se considera superado. Se destacan evidencias de su existencia, pero éstas no hacen más que confirmar la irrevocabilidad de su disipación. El tiempo indígena se enseña a los turistas –aunque también a los locales– como un tiempo en “ruinas”, que se adivina, además, en algunas huellas idiomáticas que perduran en la toponimia. Estas evidencias indígenas emergen como pruebas de su capitulación frente a la grandeza de un posterior tiempo castellano que pareciera haberse impuesto en la zona por la sola fuerza de su superioridad cultural. No hay reparos en señalar la nobleza atribuida al legado colonial y es en ese pasado idealizado donde los discursos hegemónicos proponen rastrear los orígenes de los rasgos y valores más reputados que aparentemente hoy configuran a la sociedad cacheña. En este sentido, el discurso oficial cacheño se acopla, con algunas diferencias ya marcadas, a la narrativa identitaria que prevalece en la provincia de Salta, en la cual se destaca la herencia colonial (cf. Lanusse y Lazzari 2005).

2. Cachi y su gente

Pese a que a nivel oficial la identidad cacheña se cierra hegemónicamente resaltando las herencias de un pasado colonial y construyendo como *arcaísmo*²⁷, en cambio, las evidencias de un tiempo indígena, en algunos folletos turísticos se distingue a la mayoría de la población de Cachi como “descendientes de los diaguitas”, destacándose, además, que “guardan las costumbres de sus antepasados”. Ambos tipos

²⁷ Raymond Williams utiliza el término “arcaico” para referirse a tradiciones culturales que son plenamente reconocidas como elementos del pasado -para ser respetados, examinados e, incluso, en ocasiones revividos- pero que, sin embargo, se considera que no tienen ninguna incidencia en el proceso cultural actual (Williams 1990, en Briones 1998b).

de afirmaciones pueden observarse en documentos publicados por la Municipalidad de Cachi, siendo la carta de la intendenta transcrita en la sección 1.1 (“Un *ethos* cacheño para los turistas”) un ejemplo de lo señalado. Así, en la documentación turística es posible observar dos tipos de procesos distintos. Por un lado, la apelación al pasado en estos documentos funciona como una estrategia de unificación comunitaria -o de comunalización, en el decir de James Brow (1990)- que, asociando a Cachi en su conjunto con una particular trayectoria histórica y cultural, proporciona una identidad al lugar. Por otro lado, en la descripción sociológica de la localidad ofrecida a los foráneos es llamativo el hecho de que no pueda dejar de aludirse a ciertas fragmentaciones internas en la sociedad cacheña. No se afirma que todos los pobladores de Cachi son descendientes de los Diaguitas, se dice que:

[...] sus habitantes descienden en su mayoría de la etnia diaguita.
(Municipalidad de Cachi 2001, el subrayado es mío).

No se nos dice nada por el momento de quienes quedan en bajorrelieve como minoría, pero ¿quiénes forman parte de esa mayoría? A juzgar por la información proporcionada en la folletería y las imágenes que la acompañan, son la “gente sencilla” a la cual se refiere la intendenta, cuyo ícono por excelencia en estos documentos es la figura del trabajador rural²⁸. Es este hombre, esta gente que se muestra entremezclada con el paisaje y la tierra, la que supuestamente desciende de los Diaguitas. El origen que se le atribuye hace, además, que sus prácticas y creencias aparezcan folklorizadas, en el sentido que Jackson (1995) le atribuye al término. Es decir, sus actividades económicas y, como veremos, también sus rituales religiosos, prácticas culinarias y formas de vestir, son desplazadas hacia el pasado -en este caso, el pasado indígena- e idealizadas. Se afirma que sus singulares costumbres son continuidades de aquellas que mantenían los indígenas que habitaban primigeniamente la región, y se las califica positivamente como “sencillas”, comparándolas, se sobreentiende, con la vida ligera y compleja que reina en las ciudades; dando por hechos, asimismo, supuestos evolucionistas de larga raigambre.

En una entrevista que realicé a la intendenta de Cachi, esta funcionaria sostuvo que podía comprobarse la procedencia indígena de la mayor parte de los habitantes cacheños teniéndose en cuenta, por ejemplo, la comida a base de maíz que consumían – como el locro, el mote o la chicha-, algo que caracterizaba a los aborígenes de la zona

en el pasado. Muchas costumbres y comidas, dijo, se habían “perdido” en la actualidad; pero otras tantas aún perduraban. La creencia en la Pachamama –la madre tierra- y la celebración del día de las Almas -festividad basada en la idea de que las almas de los difuntos pueden volver a la tierra- eran otras importantes supervivencias indígenas en la región. Años atrás, señaló esta mujer, también la indumentaria era similar a la utilizada por los antiguos indígenas, aunque actualmente podía observarse que la vestimenta de la gente se había “modernizado”. Otro elemento remarcado por esta funcionaria -aunque no así en los documentos difundidos entre los turistas- fueron los rasgos fisonómicos de las personas. No especificó concretamente a qué rasgos se refería; señaló en cambio que, aunque relevantes, a veces eran difíciles de percibir. Las características fisonómicas heredadas de antaño fueron desapareciendo, de acuerdo a lo indicado por la intendenta, junto con muchas costumbres. El paso del tiempo y el contacto con gente y costumbres de estirpe hispana habían dejado sus huellas en los rostros y en los modos de vida de los cacheños autóctonos. El mestizaje producido, sin embargo, no había logrado borrar del todo, para esta mujer, los rasgos indígenas de muchos cacheños. No obstante, justamente este contacto añejo con otra raza y cultura es lo que hace que los pobladores de Cachi no sean designados como *indígenas* sino como *descendientes de indígenas*, tanto en el discurso de la intendenta como en la documentación turística analizada. Esta última terminología alude al mestizaje mencionado, resaltando, sin embargo, que lo que define en última instancia el perfil fisonómico y cultural de las personas en cuestión no son los rasgos foráneos asimilados, sino más bien aquellos ligados a “sus raíces indígenas”²⁹. Como señalé más arriba, entonces, si en un primer momento el discurso oficial prioriza las herencias coloniales para singularizar la localidad, en un segundo momento, parece imprescindible remitirse al pasado indígena para dar cuenta de las particularidades que definen a la mayoría de su población.

Respecto al resto de los cacheños que queda fuera de la categoría clasificatoria “descendiente de indígenas”, cabe agregar que, para la intendenta, se trata de una pequeña minoría que, aunque oriunda de Cachi, se afincó en la zona hace un tiempo

²⁸ Ver tapa de folleto turístico en “Anexo”, imagen nº 4.

²⁹ En consonancia con lo dicho, Briones (1998a) afirma que en la Argentina en general la categoría “mestizo” -a diferencia de lo que ocurre en otros países americanos- está más cerca del indígena que del no indígena, ya que prevalece un principio estricto de hipodescendencia que hace que la categoría “marcada” (en este caso, lo indígena) tienda a absorber a la “mezclada”. Eso explica en parte, según la autora, que en nuestro país la idea de mestizo nunca haya servido para estructurar una identidad nacional. Algo similar podría sostenerse no sólo respecto a la idea de mestizo que circula en Cachi entre los sectores dominantes, sino también en relación a esta categoría y la construcción de una identidad cacheña.

relativamente reciente (en el transcurso del último siglo), trayendo consigo elementos modernizantes a la sociedad cacheña. Ellos pertenecen, además, según dio a entender en la entrevista, a un estrato socioeconómico medianamente alto. En este segmento de la sociedad quedó encuadrado, por ejemplo, el actual vicegobernador de Salta –Walter Wayar- y su familia, llegados a Cachi aproximadamente en la década de 1940.

Esto último es interesante, ya que no existen en el discurso oficial público apelaciones a diferencias de clase en la sociedad cacheña. Esta exigua referencia a las mismas se dio en el contexto más íntimo de una entrevista, pero la alteridad de los sectores subalternos cacheños es principalmente construida por el discurso oficial –tal como se vio- valiéndose de aspectos de índole cultural y/o racial, sin ningún correlato aparente, es de remarcar, en la organización de clase.

Lo mismo es posible apreciar en los discursos de otros actores pertenecientes al segmento dominante de la sociedad cacheña. En este sentido, es interesante mencionar la apreciación del ex director del Museo de Cachi –nombrado ya en el capítulo 1 (“Introducción”)- quien en una entrevista realizada antes de comenzar mi labor de campo en la localidad, manifestándole mi interés en las identificaciones indígenas en la zona, me señaló que, aunque “la gente” se rehúse a hablar del tema, para él, la sociedad cacheña estaba dividida en dos: de un lado, los sujetos de piel oscura (asociada aquí a la procedencia indígena), del otro, los blancos (no autóctonos ligados, sobre todo, a la tradición hispana). Y esta divisoria quedaba en evidencia, según él, fundamentalmente a la hora de mostrar afinidades políticas a nivel local. Estas diferencias, no sólo fenotípicas sino más bien raciales -en el sentido de que, para este hombre, estaban asociadas a comportamientos específicos de larga data- eran lo único que lograba explicar que los candidatos del sub-tema del Partido Justicialista al cual pertenecía el vice-gobernador de Salta no consiguieran ganar las elecciones para el cargo de intendente, habiendo sido elegida en los últimos tres comicios una mujer autóctona, “morocha” como el mayor porcentaje de los pobladores cacheños, y no los hombres (blancos) promovidos por el vice-gobernador. Los lugareños, aparentemente, afirmaban siempre con el voto a este último en su cargo, pero se negaban a apoyarlo a nivel local al existir la posibilidad de elegir una persona más próxima a ellos en términos raciales.

Desde la perspectiva de otra persona también perteneciente a los estratos altos cacheños, en este caso la viuda del último dueño de la finca Palermo Oeste -una de las propiedades más importantes de la zona en términos territoriales y, como se verá en el próximo capítulo, también simbólicos- la sociedad cacheña aparece igualmente dividida

en dos en términos raciales y culturales. Pero en este caso se plantea, de manera sumamente naturalizada, un correlato entre esas diferencias y una tajante división de clases.

En la entrevista mantenida con esta mujer, es posible percibir una constante referencia a la sociedad cacheña como constituida fundamentalmente por “patrones” y “peones”, considerándose siempre a estos últimos como de procedencia indígena y nombrando entre los primeros siempre a aquellos de linaje hispano. Al expresarse concretamente sobre “sus” peones, la señora en cuestión sostuvo que éstos

[...] eran distintos que los cacheños. Parece que los que vivían en Palermo eran otra raza de indios. [...] creo que han venido de Perú. No sé cuándo. Las primeras veces que yo fui noté que se ponían una vestimenta típica. [...] Había una diferencia entre las cacheñas y las palermeñas [...] Cuando le preguntabas a alguien si ha venido de Bolivia y ellos te decían: ‘No, nosotros no somos de Bolivia’. Pero no te dicen de dónde eran. Ya la última generación no tiene ni idea. [...] Los peones saben y no quieren decir. Porque son muy cerrados. [...] son descendientes de indígenas, pero son de una raza distinta a la de Cachi, a la de otras zonas de los Valles. [...] Ellos ocultan mucho. Para ellos es algo sagrado.” (Enero del 2002).

En el capítulo que sigue –y como ya se mencionó en el capítulo 1 (“Introducción”)- veremos que la extranjería atribuida a los palermeños es una creencia generalizada en Cachi. Lo que me interesa subrayar aquí, sin embargo, es la certeza y naturalidad con la que esta mujer -perteneciente a una importante familia aristocrática salteña que fuera propietaria de grandes extensiones de tierras en Cachi- adscribe a los sectores subalternos cacheños en general a una procedencia e identidad indígena.

Otro aspecto destacable es la reticencia a hablar de “sus orígenes” atribuida por la entrevistada a los grupos subalternos, aspecto también apuntado, como se señaló en el capítulo 1 (“Introducción”), por otros sujetos del sector dominante. Este “silencio” se explica construyendo como parte de la idiosincrasia de los sectores subalternos características como la de ser “cerrados”, encubridores de algo que se cree que conocen pero no revelan -por ejemplo, porque imaginan que lo consideran “sagrado”. De esta manera se produce una exotización de los grupos subalternos y, claro está, también de la identidad indígena. Ésta queda relegada no sólo al universo simbólico de las identificaciones subalternas, sino, incluso ahí, a sus manifestaciones más íntimas. En

este sentido, los sectores dominantes señalan con mayor frecuencia el espacio del hogar como aquel en el cual los sectores subalternos reproducen, en silencio, su alteridad indígena. Esto me lleva a evocar aquí las palabras de Ana María Alonso (1994) quien, criticando las ideas esencialistas sobre la etnicidad, sostiene que ésta es en gran parte un efecto de los proyectos particularizantes de la formación estatal; agregando, en relación a lo anterior, que el pasado que no puede ser incorporado a las memorias hegemónicas es, por el contrario, privatizado y particularizado, negándose, así, su integra voz pública.

Pero, además, la idea de que los sujetos ocultan una identidad que aunque en algunos momentos se afirma que está extinta, en otros, por el contrario, se la considera muy viva, instala también una sospecha sobre el grado de adecuación/adaptación real de los sectores subalternos al orden social establecido y a los parámetros culturales hegemónicos. En otro lugar (Lanusse y Lazzari 2005), hemos señalado similares temores manifestados por otros actores con amplia influencia en las esferas públicas provinciales –por ejemplo, Juan Carlos Dávalos (1937, 1997) y Joaquín Castellanos (2000)- respecto de aquellos individuos de orígenes indígenas que se consideran no disueltos del todo, cuya lealtad dentro de la comunidad, sea ésta nacional, provincial, política o de “la casa”, se evalúa muy a menudo como extremadamente dudosa. Joaquín Castellanos, por ejemplo, llegó a sostener que en el miedo a que se produzca una sublevación por parte de estos individuos se fundaba uno de los rasgos más relevantes de la psicología salteña: a saber, el ser “precavidos”. Con esto se refería el autor a que los estratos sociales y culturales que más se acercaban al “salteño tipo”, es decir, al hombre de clara ascendencia hispana, mantenían una prudencial distancia respecto a sus subordinados de origen indígena, justificada en el carácter traicionero que estos últimos podían llegar a manifestar como represalia por el sometimiento impuesto a sus ancestros. De alguna manera, esto se asemeja a las explicaciones prestadas por el antiguo responsable del Museo de Cachi respecto al comportamiento electoral de los sectores subalternos cacheños a nivel local. Ambos consideran imprescindible ponderar las raíces étnicas -entendidas aquí en términos racialistas³⁰- de los grupos subalternos de ascendencia indígena, para entender sus comportamientos sociales y políticos, como así

³⁰ Briones (1998a) señala que existen procesos de alterización de colectivos sociales que racializan y otros que etnicizan. Por *racialización* entiende “una forma social de marcación de alteridad que niega la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales, descartando la opción de que la diferencia/marca se diluya completamente, ya por miscegenación, ya por homogenización cultural en una comunidad política envolvente que también se racializa por contraste”. Por *eticización* entiende “aquellas formas de marcación que, basándose en ‘divisiones en la cultura’ en vez de ‘en la naturaleza’, contemplan la

también, en el caso de Joaquín Castellanos, los de los agentes dominantes. Desde esta perspectiva, no cabe ninguna posibilidad de autocrítica por parte de los segundos respecto a sus modos de obrar actuales e históricos y, además, se subestima la capacidad de análisis social y acción política de los primeros al sostener que cualquier oposición de ellos al orden jerárquico instituido es guiada por odios o lealtades ancestrales heredadas.

Volviendo a los folletos turísticos citados al inicio de este apartado, vemos allí que los cacheños son señalados como descendientes de los “diaguitas”. Esta adscripción étnica, sin embargo, no es la que prevalece siempre para especificar la diferencia indígena de los sectores subalternos cacheños. En muchas ocasiones, ellos son denominados, por diversos actores vinculados al poder local u otros co-provincianos, como “kollas”. A nivel local, es posible observar que se presenta explícitamente esta especificación étnica sobre los cacheños en una revista publicada por la Fundación Amanecer, en la cual se proporciona información general sobre la localidad, destinada principalmente a los lugareños.

Dicha fundación estaba presidida, en el momento en que realicé trabajo de campo, por la madre del actual vicegobernador de Salta, quien en ese entonces era senadora provincial por el departamento de Cachi. “La Fundación”, como suelen llamarla los lugareños, comenzó a operar en Cachi aproximadamente en el año 1997 y, durante siete años funcionó en la práctica como una especie de municipalidad paralela. A través de la Fundación, se construyeron viviendas, se realizaron diversas actividades de recreación y se organizaron talleres de capacitación laboral -como el de informática, realizado en las instalaciones del Museo. Si la Municipalidad lanzaba programas de vivienda, también lo hacía la Fundación; si la Fundación organizaba actividades recreativas, también las inventaba la Municipalidad. Ambas instituciones rivalizaron durante años por el electorado cacheño, contando la Fundación, por un período bastante extenso, con un capital económico aparentemente mucho más importante que el de la Municipalidad. Entre su patrimonio podía observarse, por ejemplo, maquinaria agrícola de primera tecnología y una relevante cantidad de vehículos para movilizar a su personal, elementos ausentes en el patrimonio municipal. El origen del dinero manejado por la Fundación nunca se conoció, ni era un tema que preocupara a alguien en Cachi. Con el tiempo, se supo que ésta operaba en un estado de ilegalidad altamente

desmarcación/invisibilización y prevén o promueven la posibilidad general de pase u ósmosis entre categorizaciones sociales de distinto grado de inclusividad” (Briones 1998a: 3).

sospechoso. Cuando, aproximadamente en el año 2001, el Consejo Profesional de Ingenieros de Salta intentó solicitarle la documentación requerida por las leyes provinciales (como la Ley 5556 de Verificación de Normas Sismorresistentes) para garantizar la calidad de las más de treinta viviendas construidas hasta ese entonces en Cachi, salió a la luz que dicha institución no estaba inscripta en ningún registro provincial, sin existir una dirección oficial donde poder notificarle sus faltas. Algunos lugareños que accedieron a las viviendas construidas por la Fundación manifestaron que debían pagar una cuota menor por las mismas, pero aunque sostenían que las viviendas eran de su propiedad, hasta el momento no habían firmado ningún tipo de documento que lo garantizara. Actualmente, la Fundación sigue realizando trabajos en Cachi, aunque no con la intensidad que los realizó en años anteriores. Algunos cacheños sostenían que el vice-gobernador había creado la Fundación tras dos veces consecutivas de haber perdido las elecciones locales y como una manera de mostrar a los cacheños todo lo que él haría en el caso de ganarlas. La labor mantenida por la Fundación, sin embargo, no bastó para conseguir el apoyo electoral esperado y sus candidatos continuaron perdiendo las elecciones a nivel local, lo que tal vez explique en parte la baja actividad realizada hoy por esta institución, amén de la intención de invisibilizar sus tareas luego de haberse hecho público el ambiente de ilegalidad en el que operaba.

Más arriba he dicho que en una revista publicada por esta institución se cataloga a los cacheños como “kollas”. He señalado, también, que la utilización de esta denominación se extiende más allá de los límites de la localidad. En Salta, se hace uso del término “kolla” –o “colla”, o “coya”- para designar, además de a los cacheños, a otros contingentes poblacionales asentados en regiones hoy provinciales colonizadas en épocas tempranas – sobre todo, la puneña-; o para referirse, en términos negativos, a los orígenes plebeyos de poblaciones rurales y urbanas. Así, la pragmática del “kolla” excede referentes étnicos-geográficos, marcando normalmente, también, una diferencia de clase. En el capítulo 1 (“Introducción”) apunté, además, que el término se desprende de una matriz identitaria provincial que lo ubica a medio camino entre lo hispano y lo indio. Pero el mestizaje operado, en este caso, se cree que fue más racial que cultural (cf. Lanusse y Lazzari 2005). El kolla es el indio mestizado que se cierra, el que, a diferencia del “agauchado”³¹, se repliega en su indianidad. Es para dar cuenta de este

³¹ En el capítulo 1 (“Introducción”) vimos que en Salta la categoría “gaucho” encierra toda una serie de atributos positivos -honestidad, hombría, lealtad, etc.- que la acercan al eje civilizatorio reservado a la raza blanca, española y católica en el imaginario provincial. Aunque es el “gaucho decente” -de ancestros hispanos, patrón latifundista- quien concentra por lo general estos valores y se erige como sujeto

especial tipo de mestizaje que en la revista aludida se hace referencia a lo kolla con ánimos de definir a la población cacheña “autóctona”. Ésta aparece, en el documento mencionado, explícitamente distinguida tanto del “gaucho salteño, descendiente directo de los heroicos actores de la epopeya patria”, como de los “aborígenes de la zona chaqueña” de la provincia. La categoría se utiliza, sin embargo, no en términos peyorativos sino, por el contrario, más bien románticos, buscando valorizar aquellos aspectos culturales de los cacheños que los ligan a los antiguos indígenas.

Por último, quisiera referirme a la caracterización étnica de los sectores subalternos cacheños que se realizó desde el Programa Social Agropecuario (PSA), dependiente de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación de la Nación (SAGPyA). A través de este Programa -que se implementó a nivel nacional en el año 1993, pero que a nivel local empezó a operar aproximadamente tres años más tarde- muchos cacheños con “necesidades básicas insatisfechas”, o “pequeños productores”, como solían ser denominados desde el PSA, recibieron créditos para la producción agraria –en algunos casos, además subsidios- con tasas de interés muy bajas y a plazo variable. También, se les brindó asistencia técnica en sus parcelas, capacitaciones y apoyo en la organización comunitaria. En el capítulo que sigue, podremos observar brevemente la incidencia económica y política del PSA en la zona. Aquí, me interesa hacer foco en el hecho de que, desde sus comienzos, la conducción provincial del Programa optó por clasificar al conjunto de sus beneficiarios en toda la provincia en dos grupos: los *criollos* y los *aborígenes*; quedando los cacheños, como así también el resto de los vallistos contemplados en el Programa, encasillados dentro del primer grupo referido.

Esta diversificación de la población atendida se resaltó como un aspecto que marcó una diferencia importante, respecto al resto de las provincias, en el perfil asumido por el PSA en Salta. La conducción provincial consideró que fue un gran logro que la dirección nacional reconociera esta diferencia y aceptara prestar ayuda en regiones que, en principio, no habían sido contempladas por el Programa debido a que las actividades para la subsistencia llevadas a cabo por su población (aborigen) se creía que quedaban fuera de la órbita de la SAGPyA. La conducción provincial peleó por -y lo ganó- un mayor presupuesto para atender a distintos sectores de la población salteña,

provincial ideal, los “gauchos-peones”, son aquellos indios mestizados que también han aprendido a adoptarlos, acercándose así al centro simbólico de lo provincial y distanciándose, en cambio, de los “kollas” y los “indios” salteños. En Lanusse y Lazzari (2005), hemos llamado a esta matriz provincial de indentidades y diferencias: “modelo hispanizante”.

y, así, los beneficiarios del Programa quedaron divididos, no entre aborígenes y no aborígenes, sino entre aborígenes y criollos, buscando de esta manera remarcar particularidades culturales no sólo de los primeros sino también de los segundos.

Este último aspecto señalado se discernía en distintas conversaciones mantenidas con técnicos del Programa en Cachi y, también, en algunas de las publicaciones periódicas que el PSA entregaba a sus beneficiarios, en las cuales se reflejaban las actividades productivas y culturales realizadas en el marco del Programa en diversas regiones de la provincia. De estas últimas publicaciones se deduce que, con el término criollo, desde el PSA se referían a una población mestiza: descendientes de indígenas con importantes supervivencias indias en sus prácticas productivas y creencias religiosas, aun cuando manifestaran también típicos rasgos hispanos -como sus adhesiones a la religión católica- y, sobre todo, no manejaran cotidianamente una lengua indígena, ni tuvieran una organización comunitaria fuerte, como sí ocurría en otras regiones de la provincia -básicamente, las chaqueñas- con población “claramente” aborígen (cf. *El pequeño productor* 1998, 1999, 2000a, 2000b, 2000c, 2001; PSA 1997).

Esta clasificación poblacional sostenida por el PSA también tiene sus orígenes en un viejo paradigma identitario provincial, que presenta algunas diferencias respecto al modelo hispanizante mencionado más arriba, y que en otra parte hemos llamado “modelo criollo-americanista” (cf. Lanusse y Lazzari 2005). Este modelo de salteñidad surgió aproximadamente en la década de 1940 y se construyó como heterodoxia frente al modelo hispanizante antes mencionado. Desde este modelo, se reivindicaron las identidades estigmatizadas, identificándose el parámetro del mestizaje en lo criollo y no en lo español y desplazándose, además, de un registro racial a otro cultural/espiritual. Allí donde se consideró que la mezcla de sangres y de culturas coincidían, se creyó que era posible encontrar al criollo más “puro”, representante del ser provincial -éste normalmente habita, para los exponentes del modelo, en las áreas centrales del mestizaje: es decir, en el Valle de Lerma y sus alrededores (cf. Lanusse y Lazzari 2005). En este modelo, los calchaquíes devienen “indios acriollados”, o simplemente “criollos”. Son mejor procesados -en relación al modelo hispanizante- por un ser salteño que se proyecta en una dirección integradora y democratizante, por un lado, y reparadora del espíritu autóctono de la tierra, por otro. Este modelo fue construido por el saber literario y humanista provincial y, en muchos sentidos, se está convirtiendo en la matriz de identidad y diferencia actualmente hegemónica en Salta (cf. Lanusse y Lazzari 2005). Desde el PSA, es viable suponer que se adoptó este modelo clasificatorio

debido, fundamentalmente, a que entre los miembros de la conducción provincial se encuentran personas muy vinculadas al ámbito universitario –a la Universidad Nacional de Salta (UNSA)- donde este modelo fue y es aún avalado.

En conclusión, vemos, entonces, que distintos actores vinculados al poder local interpelan cotidianamente -aun cuando no lo hagan a nivel oficial- a los sectores subalternos cacheños en términos étnicos y raciales que, con sus particularidades, refieren todos ellos de alguna manera a “lo indígena”: “descendientes de indígenas”, “diaguitas”, “kollas”, “criollo” (en cierto sentido, como indio agauchado). En los capítulos que siguen, veremos cómo procesan los subalternos estas identificaciones exógenas, qué historias locales y propias tienen y desean narrar, y de qué manera se ven a sí mismos y a los grupos del poder local mencionados en este capítulo. En las páginas que restan de esta tesis, intentaré reproducir, así, la perspectiva de “los otros” cacheños respecto a los problemas que nos convocan.

Capítulo 4

Las fincas

En la actualidad, una parte importante de la población cacheña está asentada en el área urbana constituida por los pueblos de Cachi y Payagosta. Datos proporcionados por el último Censo Nacional de Población indican que de las 7.280 personas que viven en el departamento de Cachi, 2189 habitan en los pueblos (30%) y 5091 residen en el campo (70%) (CNPV 2001). Esta situación representa, sin embargo, un fenómeno relativamente nuevo. Cincuenta años atrás, estos pueblos no eran más que pequeños caseríos donde residían unas pocas personas y se concentraban algunas oficinas públicas (municipalidad, juzgado de paz, comisaría, registro civil, curato, escuelas, biblioteca). En aquel entonces, casi todos los cacheños vivían y trabajaban en “las fincas”³².

Las fincas o haciendas eran extensas propiedades rurales que en Cachi abarcaban, al promediar el siglo veinte, casi la totalidad de la superficie departamental (cf. Dávalos 1937; Cortazar 1950; Borla 1993). Sus orígenes se remontaban al siglo diecisiete, cuando las tierras arrebatadas a los pobladores indígenas de la zona fueron entregadas como beneméritos de guerra a los españoles responsables de la “pacificación”. En la región cacheña, este reparto de tierras dio nacimiento a dos grandes haciendas, la de Cachi y la de Payogasta (Mata de López 2000). Las propiedades agrarias contemporáneas derivan en su mayor parte de aquellas inmensas estructuras coloniales que, pese a haber atravesado un proceso de paulatino fraccionamiento, en las primeras décadas del siglo veinte aún constituían grandes latifundios que guardaban formas de explotación similares a las de la colonia (cf. Caro Figueroa 1970, Manzanal 1987).*

En el año 1949, una de las fincas más importantes de la zona fue expropiada por el gobierno provincial³³. Se trataba de la Finca-Hacienda Cachi, resto de la vieja

³² El Censo Nacional de Poblaciones del año 1947 señala una población rural de 5.608 personas en el departamento de Cachi, sin consignar datos acerca del área urbana (cf. Borla 1993). Para el pueblo de Cachi, sin embargo, esta cifra puede estimarse en “una población de casi quinientas almas”, teniendo en cuenta datos proporcionados por el escritor salteño Juan Carlos Dávalos en su libro “Los Valles de Cachi y Molinos” (Dávalos 1937).

* Nota a la presente edición: A diferencia del Valle de Lerma (centro de la provincia de Salta), o de lo que se llamó la Frontera hasta fines del siglo diecinueve (este de Salta, frontera con el Gran Chaco), la estructura agraria del Valle Calchaquí se definió históricamente por el predominio de grandes haciendas, y la escasa presencia de pequeñas o medianas propiedades. Como indica Sara E. Mata de López (2000),

hacienda colonial que todavía conservaba una superficie de aproximadamente nueve mil quinientas hectáreas –de las cuales quinientas diecinueve estaban cultivadas (Borla 1993). Dentro de esta extensa propiedad se encontraba ubicado el pueblo de Cachi, cabecera departamental cuyos límites físicos y jurisdiccionales comenzaron a ampliarse con la expropiación³⁴. La superficie rural de la finca, por otro lado, fue parcelada en pequeños predios que en parte se vendieron a sus antiguos arrenderos. Esta es una de las razones de que en la actualidad exista en Cachi un número relevante de pequeños propietarios agrícolas, cuya existencia cincuenta años atrás era prácticamente impensable.

En el año 1987, otra importante finca de la zona fue comprada por el gobierno provincial y parte de sus tierras se repartieron también entre los viejos arrenderos. En esta ocasión se trataba de la Finca Palermo Oeste, un desprendimiento de la vieja hacienda de Cachi que habría comenzado a explotarse intensivamente recién a principios del siglo veinte y en el momento de la expropiación contaba con aproximadamente dieciocho mil hectáreas –de las cuales setecientas eran tierras bajo riego (ISEIS 1993). En la década de 1980, pocas propiedades en Cachi guardaban terrenos tan inmensos y ninguna concentraba dentro de sí la cantidad de personas que vivía en Palermo³⁵. Por ésta y otras razones que veremos más adelante, la finca era vista por los cacheños –y aún hoy se la recuerda así- como “un verdadero feudo”. En este

mientras en las dos primeras regiones de la provincia la distribución de la tierra estuvo sujeta a una mayor movilidad y heterogeneidad en el tipo de propiedad existente -la autora señala la presencia allí de “estancias”, “chacras”, “potreros”, “tierras”, todas ellas propiedades agrarias de menor extensión que las “haciendas”-, el mapa de distribución territorial en la región calchaquí se mantuvo estable y relativamente uniforme, con predominio -como se dijo- de las grandes propiedades rurales tipo hacienda. Otra característica que se destaca en la región vallista de la provincia de Salta es que estas enormes propiedades agrarias no sólo estuvieron sujetas, como ya se señaló, a escasos procesos de fragmentación hasta bastante entrado el siglo veinte, sino que, además, se mantuvieron como posesión de las mismas familias -ligadas a los primeros encomenderos de la zona- a lo largo de varias generaciones. Puede consultarse al respecto: Mata de López, Sara E. (2000). *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*, Diputación de Sevilla, España; y Lera, Mariana E. (2005). “Transformaciones sociales y económicas en Cachi a fines del siglo XIX”. Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades, carrera de Historia. Tesis de Licenciatura (inédita).

³³ El proceso de expropiación se inicia por una ley provincial del año 1949 y un decreto de 1950, pero culmina efectivamente recién en el año 1957.

³⁴ El actual pueblo de Cachi está constituido por lo que los lugareños llaman el pueblo viejo o histórico, el pueblo nuevo y los barrios. El pueblo viejo es una construcción colonial del siglo dieciocho que se inició con la iglesia y no tuvo grandes modificaciones hasta la expropiación de la finca donde estaba enclavado. En la década de 1950 se construyó el pueblo nuevo, en el terreno donde se asentaba el viejo casco de la finca. Los barrios son construcciones más actuales que ocupan terrenos marginales y son el resultado de planes estatales de vivienda que tomaron gran impulso en las décadas de 1980 y 1990 (cf. Manzanal 1987).

³⁵ En el momento de la expropiación Palermo tenía 900 habitantes. Es decir, casi el 15% de población cacheña vivía en esta finca.

sentido, la expropiación de Palermo no sólo implicó el final de una época para los propios habitantes de la finca, sino también para el resto de los cacheños.

En un ensayo del año 1950 titulado *La vida tradicional en las viejas fincas calchaquíes*, Augusto R. Cortazar sostiene que “la realidad de la vida en el Valle durante el último siglo” no puede ser comprendida sin atender al peculiar “mundo de las fincas” (Cortazar 1950:16-17). En términos históricos, esta aseveración puede resultar incorrecta debido a que podría retrotraerse incluso dos siglos más atrás. Como observación etnográfica, en cambio, la afirmación de Cortazar respecto a la relevancia de estos enclaves socioeconómicos en la vida vallista es bastante acertada, de acuerdo a lo experimentado en mi trabajo de campo.

Entre las personas pertenecientes a los sectores subalternos cacheños que entrevisté, sus historias como “arrenderos” -o ex arrenderos- de las fincas eran las más importantes que tenían para narrar. Las fincas constituían el elemento nuclear que utilizaban para definir no sólo sus singulares experiencias de vida sino también la propia historia cacheña. En este sentido, puede observarse un fuerte contraste con los discursos oficiales que presentan la localidad a aquellos que vienen de afuera. Como se vio, en éstos las fincas jamás son nombradas y los lugareños son exhibidos a través de imágenes bucólicas que los retrata como campesinos laboriosos desvinculados de cualquier relación de producción. En las historias de los sectores subalternos, en cambio, se hace patente una historia local atravesada por la desigualdad, la lucha y un “encierro” que no cesa, aunque el tiempo pase y el universo de la vida cotidiana cambie.

En el presente capítulo mostraré, principalmente, cómo era la vida en las fincas, basándome en los relatos de sujetos que vivieron allí en calidad de arrenderos. Me referiré fundamentalmente al caso de Palermo, tomándolo como ejemplo emblemático aunque en ocasiones se haga mención, también, a ciertas particularidades de esa finca o se tome como referencia la experiencia vivida en otras aldeañas. De los relatos sobre las fincas se desprenden, además, otros núcleos temáticos que hacen a la historia local.

1. La vida en las fincas

En el ensayo arriba citado sobre los Valles, Cortazar –quien asegura conocer Cachi en profundidad por haber sido “solar de [su] familia a lo largo de generaciones”- señala que, desde el siglo dieciocho en adelante, las actividades en la región tomaron

[...] un ritmo apacible y `provinciano´ por antonomasia. Inverne de ganado; arrias a Bolivia y a Chile; siembras y cosechas; primitivas o nacientes industrias de tipo hogareño [producción de vino, jabones, tejidos] (Cortazar 1950:12).

Como en los discursos oficiales, el cuadro descrito por el autor en este trabajo, aun poniendo en primer plano a las fincas como eje estructurante de la vida vallista, omite la referencia a relaciones conflictivas entre patrones y peones -o propietarios y arrenderos. Respecto al tema señala que, aunque:

Casos hubo sin duda [de patrones] de temperamentos ásperos y régimen despótico, debieron ser excepcionales o se idealizaron con el tiempo, pues la memoria de los viejos sólo evoca figuras de porte llano, palabra noble y corazón de oro (Cortazar 1950:16).

Es probable que la gente mayor a la que entrevistó Cortazar efectivamente haya manifestado esta expresión de gratitud respecto a sus patrones frente al autor, hijo por otra parte de una familia local de alcurnia. Pero en aquel período el autor podría haberse encontrado también con, pongamos por caso, algunos hijos de sus informantes, cuyas lecturas acerca de su situación en las fincas hubiese alterado notoriamente la pintura costumbrista presentada por el autor en este ensayo.

Cincuenta años después, es también posible que las personas mayores que entrevisté en Cachi por recomendación de otros lugareños que depositaban en ellos el saber histórico de la localidad, hayan sido en algunos casos hijos de aquellos viejos evocados por Cortazar. En sus apelaciones al período histórico en el cual nuestro autor escribió, estos ancianos de hoy describen un “pueblo” convulsionado por “la política” de una manera hasta entonces inédita.

Según recuerdan, hacia fines de la década de 1940, por primera vez “los trabajadores” se oponían a sus patrones. El peronismo había abierto nuevos espacios de sociabilidad que les había permitido objetivar su situación en las fincas como opresión y relativizar, así, la “bondad” de los patrones a la cual se refiere Cortazar. Ciertamente, como veremos más abajo, esta no había sido la iniciación del pueblo en la política; se trataba en cambio de la inmersión en una nueva manera de participar en la política. Al menos en este primer momento, y en el contexto cacheño, el peronismo habilitó la posibilidad de tomar distancia de los tradicionales patrones y ejercer el derecho ciudadano a participar en la política de una manera más “autónoma”. Esto produjo un resquebrajamiento en la relación de fidelidad mantenida con los propietarios de las haciendas y la apertura hacia un nuevo horizonte de sentido en el cual era posible pensarse por fuera del vínculo con estos últimos o de la pertenencia a determinada finca -creencia alimentada, además, por el efectivo desmantelamiento (vía expropiación) de una de las propiedades más antiguas de la zona durante el primer gobierno peronista.

Es la importancia de este distanciamiento subjetivo lo que fundamentalmente evocan los ancianos a quienes entrevisté cuando sostienen que Perón los “liberó”. Creencia que llama la atención cuando muchos de ellos aún hoy viven dentro de una finca o, como en el caso de los palermeños, debieron esperar muchos años más para ver diezmada su relación de dependencia con “el patrón”. El surgimiento del movimiento peronista representa, así, el primer y principal marcador temporal a partir del cual se ordena la narración de la propia historia de vida y la historia de la localidad entre estos ancianos pertenecientes a los grupos subalternos de Cachi -y, también, de alguna manera entre aquellos más jóvenes que depositan en ellos “su” pasado. El final de la década de 1940 y los años 1950 señalan un antes y un después, simbolizados respectivamente -a partir del peronismo- a través del pasaje del “cautiverio” a la “liberación”.

A continuación, profundizaré en la caracterización que hace la gente del cautiverio, ese “antes”, para luego atender al “después”. Es importante aclarar que esta secuencia narrativa responde no sólo a un ordenamiento ulterior de los datos sino, también, al carácter primordialmente cronológico que adquieren las historias personales y de la comunidad entre los sectores subalternos cacheños. Es de notar, a su vez, que existe cierta superposición entre estos antes y después, en la medida en que fue la creencia en la posibilidad de liberarse lo que generó -al mismo tiempo- la idea de

cautiverio como representación de la situación social vivida hasta ese entonces. Veremos, además, que, como imágenes y como conceptos, el cautiverio y la liberación adquieren sentidos tan paradójicos y complejos que, por momentos, sus lugares se vuelven intercambiables en la línea cronológica planteada por los sujetos.

1.1. El cautiverio

Un aspecto llamativo en la memoria de las personas a quienes entrevisté es que no mostraban registro de un momento en el cual las fincas se hayan originado, era como si para ellos éstas siempre hubiesen formado parte del espacio cacheño. Se afirmaba incluso que, en otros tiempos, en el período en el cual habían vivido “los antiguos” y el mundo difería enormemente del actual, también había habido fincas -“ellos habrán sabido tener las suyas”. En muchos casos, sí se hacía alusión, en cambio, a cómo y cuándo se inició la explotación en algunas de ellas, o a cómo fueron expandiendo sus superficies de producción ganándole terreno a la naturaleza.

Era el caso de los palermeños, quienes recordaban -por propia experiencia o por haberlo escuchado de sus mayores- el inicio de una vida productiva intensiva en su paraje. Esto aparentemente ocurrió a principios del siglo veinte, según el relato de un hombre nacido en el año 1913 quien aseguraba que, siendo él aún muy niño, en Palermo no había más que una pequeña casa perteneciente a Benjamín Zorrilla, el dueño de la finca. El resto era “sólo campo”, y ahí había trabajado él con su padre preparando el terreno para una nueva etapa productiva de la finca.

La viuda del último dueño de Palermo -Marcos Benjamín Zorrilla- también coincide en señalar aquellos años como el inicio de una actividad más intensa y organizada. Hasta aquel entonces, si bien la propiedad pertenecía hacia ya varios años a la familia de su marido, no había servido más que como lugar de descanso al célebre y reconocido estadista de origen salteño Benjamín Zorrilla, el padre de quien reactivó la explotación de Palermo a principios del siglo veinte. Según lo sostenido por esta señora, Benjamín Zorrilla padre había recibido a través de una herencia materna tres importantes fincas del departamento de Cachi: la Finca-Hacienda Cachi, Rancagua (ubicada en las inmediaciones del pueblo) y Palermo. Al morir el mandatario en el año 1896, es probable que los Zorrilla ya conservaran únicamente Palermo y Rancagua. En

ese entonces, la familia se radicó varios años en Francia y recién un tiempo después uno de los hijos –Benjamín- volvió a encargarse de las propiedades que poseían en Cachi. Rancagua fue vendida unos años más adelante; algunos de los ancianos a quienes entrevisté en Palermo recordaban haber sido enviados cuando jóvenes a efectuar labores en esa propiedad de su patrón, pero el último Zorrilla que recibió Palermo -en la generación siguiente-, al parecer, ya no la poseía.

Antes de que Benjamín Zorrilla hijo se hiciera cargo de Palermo, la familia habría actuado entonces, según el recuerdo de los palermeños, como propietaria ausentista*. A esto se debe que sea Benjamín hijo el primer patrón que recuerdan, amén de haber sido quien impulsó cambios sumamente relevantes en la localidad. Al padre de este hombre, en cambio, no lo menciona nadie, ni siquiera cuando los ancianos narran viejas anécdotas de la zona contadas por sus progenitores. Hasta ese entonces, es probable que los pobladores de Palermo se hayan mantenido bastante al margen del control directo de un patrón. Tampoco se menciona la presencia de un administrador que haya ocupado su lugar, cosa que sí ocurre en un período posterior. A partir de las primeras décadas del siglo veinte, por lo tanto, uno de los cambios más importantes experimentados por los palermeños fue la pérdida de cierto grado de autonomía. Desde ese momento, la mirada “penetrante” del patrón, como dicen los relatos, comenzó a marcar el ritmo de la reactivación económica de la finca.

Tal es la magnitud de cambios generados por Benjamín Zorrilla hijo en esta propiedad que incluso, según se recuerda, fue en este momento cuando la finca cambió de nombre: pasó de llamarse Concho a titularse Palermo Oeste, en un ademán casi irónico, dada la escasez de agua en la zona, de homologarla a la marítima ciudad italiana. Fue este Zorrilla quién hizo construir, también, la exótica “Sala” -o casco- que posee la finca³⁶. Para ello, trajo un arquitecto italiano muy recordado por la gente como

* Nota a la presente edición: Este es el recuerdo que prevalece en la actualidad, aun cuando Mariana E. Lera señala la existencia de documentos de las últimas décadas del siglo diecinueve que atestiguan el arriendo de la finca a terceros –arriendo de la hacienda en su totalidad- para su explotación (ver Lera, Mariana E. (2005). “Transformaciones sociales y económicas en Cachi a fines del siglo XIX”. Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades, carrera de Historia. Tesis de Licenciatura inédita). La existencia de estos actores sociales, sin embargo, no me fue referida.

³⁶ Ver foto de la fachada en “Anexo”, imagen n° 5.

“Giovanni, el Maestro”, quien movilizó a casi toda la población del lugar para emprender la empresa. Los lugareños recuerdan haber acarreado enormes piedras desde el río aledaño para la construcción del frente de la sala que intentaba imitar los palacios normandos ubicados en Sicilia. También debieron cavar durante meses la tierra para construir una represa que mejorara el sistema de riego en la finca, y preparar extensamente el terreno para la creación de nuevos potreros de alfalfa, el cultivo más rentable del momento.

Es probable, además, que por aquel entonces se haya ajustado bastante el régimen de arriendo. Tal vez con anterioridad a este período la gente pagara de alguna manera algo de vez en cuando al patrón a cambio de un terreno en el cual asentar sus hogares, cultivar para la subsistencia y alimentar los animales. Los relatos hablan, sin embargo, de Benjamín Zorrilla hijo como el primer patrón con quien el pago del arriendo se convirtió en sinónimo de “esclavitud”. El arreglo consistía en trabajar una quincena para él a cambio de medio jornal, la otra mitad corría a cuenta del alquiler que debían pagar por el predio que ocupaban pero no les pertenecía. El resto del mes podían dedicarse a sus cultivos y animales, aunque lo cierto era que, por una u otra razón, el tiempo disponible para trabajar en la propia parcela terminaba reduciéndose bastante*.

* Nota a la presente edición: Mata de López (2000) señala que en la segunda mitad del siglo dieciocho las encomiendas ya habían perdido la importancia que tuvieron en los primeros años de la conquista -a excepción del caso de la Hacienda de Molinos-, y que a partir de aquel período la mano de obra en las haciendas calchaquíes pasó a incorporarse principalmente en calidad de “agregados” y/o “arrenderos”. En el primer caso, se trataba de peones instalados en las haciendas que contaban con el acceso a pequeñas parcelas de tierra a cambio de su trabajo. En el segundo caso, eran personas asentadas dentro las grandes propiedades que debían pagar por este acceso a la tierra un canon anual que podía incluir, o no, la prestación de trabajo personal. Esta situación en el Valle Calchaquí contrastaba con lo ocurrido en el Valle de Lerma y la Frontera, donde los propietarios rurales parecen haber recurrido, antes que nada, a la mano de obra “conchabada” -es decir, rentada- y, en menor proporción, también esclava y de agregados y arrenderos. Mariana E. Lera (2005) indica, a su vez, que, hacia fines del siglo diecinueve, en las grandes y medianas propiedades rurales cacheñas continuaba predominando la mano de obra aportada por los arrenderos. En aquella época, esta última categoría continuaba siendo utilizada para referirse a individuos -por lo general, con sus familias- que vivían y hacían uso de pequeños terrenos de las fincas (dos hectáreas, normalmente), pagando un canon anual que, aunque bajo y generalmente abonado en especies, contemplaba también la obligación de prestar servicio en faenas rurales, sin remuneración alguna y por períodos que oscilaban entre los quince y treinta días. Otro aspecto importante señalado por Lera es que los contratos entre terratenientes y arrenderos parecen haber sido únicamente verbales ya que no han podido localizarse hasta el momento documentos que los acrediten. (Ver Mata de López, Sara E. (2000). *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*, Diputación de Sevilla, España; y Lera, Mariana E. (2005). “Transformaciones sociales y económicas en Cachi a fines del siglo XIX”. Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades, carrera de Historia. Tesis de licenciatura inédita). En Palermo, como hemos dicho, los relatos orales no definen en qué consistió el pago del arriendo -o si éste se hacía o no- con anterioridad a las primeras décadas del siglo veinte, pero indican, en cambio, que a partir de aquel período, éste fue abonado con la prestación de trabajo por quincena mensual, a cambio de medio jornal y el derecho a residir en la finca haciendo uso de un pequeño terreno.

La socióloga Valeria Hall (1992) señala que este régimen laboral se basaba en una ley provincial -vigente en el momento que ella escribe- en la cual se prescribía que los arrenderos debían trabajar diecisiete días en las tierras del propietario de la finca a cambio del pago de medio jornal, los aportes previsionales y el salario familiar correspondiente. En las primeras décadas del siglo veinte, sin embargo, ni esta ley, ni otra similar, parecieran haberse aplicado. Los palermeños debieron esperar el ascenso del peronismo al poder para ver regularizada su situación previsional e, incluso ahí, tampoco quedó blanqueado el trabajo de todos los que sostenían ese sistema de explotación de la finca. Según recuerdan, el jornal era tan bajo que la labor de un día entero del jefe de hogar responsable del arriendo no alcanzaba para la compra de medio kilogramo de azúcar. Otros miembros de la familia -generalmente los hombres y desde los nueve o diez años en adelante- acudían entonces a trabajar en las tierras del patrón, pero la relación laboral que mantenían con él era informal.

En otras fincas de Cachi el pago del arriendo se efectuaba de igual forma, de acuerdo a lo afirmado en distintas entrevistas y en otras investigaciones (cf. Borla 1993; Garreta y Solá 1992-1993; Manzanal 1987). En algunas propiedades había también familias que vivían exclusivamente en sus zonas altas criando animales. A ellas se les cobraba *yerbaje* –o *pastaje*- una vez al año. El tío del actual vicegobernador de Salta, por ejemplo, subía personalmente a los cerros acompañado de algunos peones a recoger la mercancía que le debían sus arrenderos. Como señaló una mujer de unos sesenta años:

[...] supongamos, si tenías ovejas, le dabas la mitad de las ovejitas; y así con los burros, las cabras y todos los animales (Febrero 2001).

En Palermo no conocí a nadie que haya vivido permanentemente en los cerros, aunque aún hoy hacen uso de las zonas altas para el pastoreo de ganado fundamentalmente vacuno y caprino y por ello también pagaron, en otro momento, una cuota a su patrón.

Cuentan los palermeños, además, que quienes trabajaban para el patrón estaban sometidos a un estricto sistema de multas. Según algunos, si por alguna razón no se presentaban a trabajar un día, luego debían sumar a lo pactado otras ocho jornadas

laborales³⁷. Otros señalaron que la multa podía saldarse pagando lo correspondiente al jornal de ese día; pero como por lo general no contaban con efectivo, se veían obligados a desatender sus parcelas y dedicarse por más tiempo a las tierras del patrón.

Era el patrón, también, quien les proveía los alimentos que no producían ellos mismos (azúcar, yerba, fideos) y otros artículos necesarios para la subsistencia (jabón, herramientas). Para ello se había instalado una especie de almacén en la Sala donde los palermeños adquirían, la mayoría de las veces *fiado*, aquello que precisaban.

Considerando sólo lo que debían por el arriendo, el yerbaje, alguna multa que de vez en cuando los afectaba y la adquisición de estos enseres de primera necesidad, podemos hacernos una idea de cuán amplia terminaba siendo la deuda mantenida con el patrón. Esto explica la percepción de una dependencia excesiva y una atadura muy fuerte al propietario de la hacienda. Saldar la deuda con éste era prácticamente imposible, menos aún si debía hacerlo una sola persona, el titular del arriendo. Por lo tanto, para mantener las cuentas relativamente al día con el patrón, otros miembros de la familia se veían obligados a procurar dinero en el hogar. Para ello, no sólo realizaban distintas labores dentro de la finca, también se empleaban, generalmente los hijos mayores, fuera de la misma.

Una de las actividades más remuneradoras en la cual podían trabajar era como arrieros de ganado vacuno a Chile y principalmente mular a Bolivia. De acuerdo a lo deducido de los relatos, esta actividad no parece haber estado completamente separada del circuito productivo de ésta y otras fincas de la zona, pero los empleadores por lo general no eran sus patrones. Las firmas encargadas de la exportación de ganado en pie pertenecían a familias salteñas de renombre pero muchas de ellas más vinculadas al Valle de Lerma que al Calchaquí –los Durand y De los Ríos fueron los más nombrados en los relatos. En el Valle Calchaquí estos empresarios engordaban el ganado y lo alistaban para la larga travesía. Debido a ello, desde mediados del siglo diecinueve, buena parte de las haciendas del Valle Calchaquí se dedicaron casi por completo al cultivo de alfalfa, lo que les redituaba importantes ganancias (cf. Hollander 1976). Los arrenderos que vivían en estas propiedades podían, así, emplearse con los dueños del ganado para realizar los traslados, muchas veces utilizando a sus patrones como

³⁷ En este período, la gente afirma que las jornadas laborales eran “de sol a sol”. Es decir, no estaba pautado un horario de trabajo, era casi a destajo.

intermediarios. Éstos, también, en ocasiones los inducían a ello para conseguir dinero y saldar de esta forma alguna deuda impaga.

Quienes realizaron viajes como arrieros tienen hoy un recuerdo ambiguo de la experiencia. Por un lado, sus relatos están llenos de viento, nieve, frío y un sacrificio inmenso para evitar que el ganado no muriese antes de llegar a destino y ver reducida así las ganancias de la transacción. Por otro lado, estos viajes eran también una aventura en el sentido más positivo de la palabra. En ellos se encontraban con gente de otras naciones, conocían distintas costumbres y paisajes, y atravesaban peligros y peripecias. En Antofagasta, un anciano de Palermo había aprendido tantas coplas en guitarreadas con otros arrieros que, aún habiendo olvidado muchas, todavía en la actualidad su repertorio era sumamente amplio. En estos viajes, además, habían vivido experiencias tan extrañas que, con el tiempo, se volvieron aún más excitantes, como, por ejemplo, el haber sido confundidos con ciudadanos de Bolivia encontrándose en dicho país y casi ser enviados a pelear en la Guerra del Chaco –el conflicto bélico entre bolivianos y paraguayos en los años 1930. Al respecto, contaba un anciano:

De 14 años me he ido a Bolivia. Ahí se iba mucha gente. Cada uno tenía entre ochenta y ciento veinte mulas, para lo que se dice, mulada, a cargar mineral en Bolivia. Yo a Bolivia lo conozco en planta en mano. Y he ido a Bolivia hasta que se ha puesto a pelear con Paraguay (risas). Cuando se pelearon Bolivia con Paraguay yo estaba en Bolivia. A la guerra no fui; [pero] me estaban llevando (risas). Entonces el patrón [...] se ha agarrado del cónsul argentino y eso nos ha salvado, nos ha sacao', nos ha vuelto, y no hemos ido a la guerra. Éramos argentinos, estábamos con los animales. [Pero nos querían llevar] a pelear, a ayudar a Bolivia a pelear contra Paraguay, pues (risas). Así es. (Enero 2002).

La exportación de ganado tenía precedentes en el comercio mular que desde el siglo diecisiete era la principal fuente de riqueza en Salta, convirtiendo a esta ciudad en la más importante y dinámica del actual territorio argentino. En aquel momento, y en el espacio mercantil andino, Salta cumplió el rol de una estación de tránsito de particular importancia por sus ferias de mulas y sus campos de invernada (Mata de López 1998). Con las guerras independentistas, el comercio mular declinó considerablemente hundiéndose la economía salteña, que recién logró un repunte en la década de 1840

gracias al desarrollo de los distritos mineros del nitrato en Chile y la consiguiente demanda de carne importada (Hollander 1976). En aquel entonces, se inició la venta de ganado vacuno a este país y en Salta se intensificó el cultivo de la alfalfa, convirtiéndose esta provincia en un importante reservorio de novillos para exportación. En el año 1925, se produjo un colapso en la industria chilena del nitrato y disminuyó tremendamente el mercado que hallaba el ganado del NOA en Chile (Efrón 2000). Sin embargo, los viejos arrieros a quienes entrevisté continuaron realizando traslados de ganado a este país hasta la década de 1950, cuando comenzó a utilizarse el Ferrocarril Haytiquina que unía el norte argentino con Chile³⁸(*).

Otra actividad en la que se emplearon los palermeños -y los cacheños en general- fue justamente en la construcción de este último ferrocarril. Muchas veces, regresando de sus viajes como arrieros, demoraban su llegada a las fincas quedándose temporadas trabajando como picapedreros en distintos tramos del Ramal C-14. Esta opción de empleo se prolongó desde el año 1921, cuando fue iniciada la obra, hasta 1948 en que finalizó (Ministerio de la Producción y el Empleo 1998).

También trabajaron en la zafra de la caña de azúcar en los ingenios del norte de Salta y de Jujuy -sobre todo en San Martín de Tabacal, ubicado en el departamento de Orán, provincia de Salta. En esta actividad se emplearon a partir de la década de 1930, cuando contratistas de las empresas comenzaron a llegar a los Valles Calchaquíes reclutando braceros (cf. Caro Figueroa 1970; Gordillo y Hirsch 2003). Según sostiene el historiador salteño Gregorio Caro Figueroa (1970), los empleadores ofrecían créditos en dinero a los vallistas, en períodos de festejo del carnaval u otras fiestas religiosas, a cambio de la firma de un convenio por el cual se comprometían a viajar a los ingenios para la zafra -del mes de mayo a septiembre. De no cumplir con lo pactado, debían entregar su parcela de tierra al contratista (si eran propietarios), o algún caballo que ponían como garantía. Nadie que dijo haber concurrido a la zafra mencionó este arreglo en las entrevistas, pero sí enfatizaron haber ganado mucho más dinero en esta actividad del que lograban acumular trabajando en las fincas. Sólo quienes vivían en Luracatao - una inmensa propiedad cercana a Cachi, pero ubicada en el departamento de Molinos, que hasta hace unos años perteneció a la familia Patrón Costas, los mismos dueños de

* Nota a la presente edición: Para un estudio detallado de la arriería en Cachi durante el siglo diecinueve ver: Lera, Mariana E. (2005). "Transformaciones sociales y económicas en Cachi a fines del siglo XIX". Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades, carrera de Historia. Tesis de Licenciatura (inédita).

Tabacal- aparentemente se vieron obligados a realizar trabajos en el Ingenio en condiciones bastante inferiores a las que debieron soportar otros pobladores del Valle Calchaquí. Esta actividad se prolongó hasta los años 1960, cuando se mecanizó la producción en los ingenios.

Por último, la gente de Cachi y sus alrededores podía emplearse también como trabajadores estacionarios en distintas fincas del Valle de Lerma. Esta es una opción laboral que aún hoy algunas personas buscan para compensar sus magros ingresos, aunque cada vez en menor medida ya que el desempleo se hizo sentir fuertemente en esta área.

Además del estricto régimen de arriendo y laboral que debieron soportar los palermeños y los pobladores de otras fincas aledañas, también se vieron sometidos a una serie de castigos y restricciones físicas que hoy son la representación más cabal del “sistema esclavizante” que padecieron. Los relatos en este sentido adquieren una apariencia tan corpórea que por momentos se vuelven desgarradores. La gente asegura, por ejemplo, que si realizaban mal una tarea el capataz los reprendía a azotes con un rebenque –“¡pior´ que a perros nos trataban!”. Surge cierto reproche consigo mismos cuando hoy recuerdan que “nadie hablaba” -o sea, nadie se quejaba- y lo atribuyen a su propia “brutalidad” y “tontera”. Un hombre ya mayor de Palermo narró de forma conmovedora una anécdota infantil en la cual vio violada su inocencia de niño al recibir un fuerte castigo inesperado por parte de quien en ese momento oficiaba de administrador en la finca. Él se encontraba comiendo los restos de un guiso frío –“en una latita de dulce, porque así comíamos nosotros aquí”- mientras cuidaba cerdos en un terreno cercano a la residencia de su patrón cuando, en un descuido, parte de los animales se escaparon y entraron dentro del predio privado. En eso, salió el administrador y le pidió que se acercara con un gesto casi amable. Él, ingenuamente, dejó su tarrito y se aproximó a la casa sin percibir que el hombre escondía un palo tras la espalda con el que, una vez cerca, comenzó a golpearlo. Tras el castigo, le ordenó quedarse sentado en el patio de la Sala sin ingerir nada el resto del día –“casi me muero de hambre ese día...no me lo olvido más, no me olvido más”. Anécdotas similares se escuchan una y otra vez entre los cacheños; los azotes recorren todas las historias del pasado en las fincas³⁹(*).

* Nota a la presente edición: Mata de López registra en documentación de fines del siglo dieciocho la existencia de grilletos y cepos en grandes haciendas y estancias calchaquíes -y de otras zonas de la

En ellas también se hace patente la escasez de comida, la baja calidad de la misma y la pobreza de sus vestimentas. Un hombre contaba, entre otras cosas, que en Palermo el patrón les daba para comer las cabras y otros animales que morían por alguna enfermedad. Ellos sabían que podían contraer algún padecimiento alimentándose con esa carne, pero, en ocasiones, no les quedaba otra opción. La ropa que vestían, por otra parte, era toda de fabricación casera y sumamente rústica. El recuerdo que tienen de su vestimenta no es agradable, no les evoca tanto la falta de dinero sino más bien el encierro: todo lo que poseían -incluso la ropa- era adquirido, fabricado o rentado en la finca. La percepción es que ellos no eran más que lo que el patrón les permitía ser y tener.

La idea de que vivían en cautiverio es reforzada, además, por la experiencia que tuvieron en el pasado de la política. Cuando hablan de política se refieren principalmente a la política partidaria. Para los palermeños, también en esto fue Benjamín Zorrilla hijo un iniciador, aunque con anterioridad a él la localidad ya se había visto alterada por algunos sucesos políticos. Los palermeños señalan que su patrón era Radical, más precisamente, irigoyenista. Benjamín hijo se hacía presente en la finca sobre todo en períodos de elecciones, controlando personalmente que nadie traspasase los límites de su propiedad para promover ideas políticas contrarias a las del partido que apoyaba y obligaba a sus peones a apoyar. Para ello, entrenaba, además, a “su gente” con armas; dicen que esto también lo hacía por si estallaba una “revolución”. Zorrilla, afirma la gente, era muy “politiquero”, vivía envuelto en rencillas políticas en la ciudad de Salta y probablemente también en Buenos Aires. Por eso, se cree, hizo construir la Sala con la forma de un “fuerte”. También señalan que por debajo de la casa fabricó túneles que conectaban con los cerros, por si era preciso escapar de algún enemigo. Por la política, cree la gente, este patrón fue perdiendo parte del patrimonio familiar; vendió, por ejemplo, Rancagua para solventar los gastos de Unión Calchaquí, un partido político que creó para disputar el poder a los Conservadores salteños - nucleados en la Unión Provincial- durante el segundo gobierno irigoyenista.

Por todo esto, Benjamín Zorrilla hijo es calificado por los palermeños como un “revolucionario”, de temperamento hosco, muy autoritario y dispuesto al motín cívico-

provincia- utilizados por los propietarios para administrar justicia y castigos entre sus arrenderos, peones y/o esclavos (ver Mata de López, Sara E. (2000). *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*, Diputación de Sevilla, España. Algunos palermeños afirmaban que ciertas

militar. Su accionar político, además, alimentó la creencia entre algunas personas en Cachi de que Palermo era un pueblo tan poderoso que “hasta hizo subir un presidente”, refiriéndose a Irigoyen. Los lugareños, en cambio, consideran que este fue un período de gran opresión. Su participación en la política fue producto de una coerción, viéndose obligados a apoyar electoralmente luchas que en gran medida les eran ajenas. Si bien su patrón decía oponerse a los Conservadores -haciéndose eco de un discurso que por ganar adeptos promovió, entre otras cosas, una serie de leyes que buscaban regular el trabajo a destajo en el campo (cf. James 1999)- su modo de obrar en la finca continuó siendo igual de asfixiante al de cualquier patrón conservador. Más aún, al estricto sistema de arriendo, Zorrilla agregó la política como elemento opresor. Será por eso que al preguntar si el escudo comunista que hizo colocar en las caballerizas frente a la entrada de la Sala reflejaba sus ideas políticas, un hombre ya mayor contestó que él supo lo que significaba la figura allí expuesta cuando vio la boleta del partido comunista en unas elecciones y que, por lo que pudo apreciar allí, su patrón nada tuvo que lo acercase a esa ideología. Por el contrario, este anciano y otras personas en Palermo creían que amuró ese escudo allí sarcásticamente, para mostrar lo que su finca jamás sería. El propietario siguiente lo hizo tapar y hasta hoy permanece así, revestido con barro.

En Palermo y otros parajes cacheños señalaron, sin embargo, que no todos los patrones de la zona fueron iguales a éste. Hubo otros que trataron mejor a la gente, sobre todo, según dijeron, un hombre que años atrás era propietario de una finca en Cachi Adentro, y otra familia que hasta hoy posee una propiedad llamada Piul, ubicada a unos pocos kilómetros del pueblo de Payogasta. Todas las personas que indicaron esto señalaron, además, una característica común a estos propietarios más compasivos. Tocándose la piel, dijeron que eran iguales a ellos: “negros”, y no “blancos” como el resto de los patrones. En base a esta percepción racialista –que, para explicar otro tipo de “afinidades”, vimos que también aparecía entre los grupos dominantes cacheños- consideraban que estos patrones habían mantenido históricamente una relación más horizontal con sus peones; se les parecían bastante, también, en la vida que llevaban y otras costumbres que mantenían. Algunos señalaron como ejemplo que la dueña de Piul se levantaba ella misma en la madrugada a realizar parte de las tareas domésticas y, el resto del día, no sólo se encargaba personalmente del control de las tareas agrícolas,

habitaciones de la parte delantera de la Sala de esta finca eran utilizadas como “calabozos” en las

sino que, además, se ocupaba de cocinar lo que ella y sus peones almorzaban. Aunque indicaron que estos patrones fueron también rígidos en sus exigencias laborales, valoraban este tipo de actitudes que sólo habían visto en ellos.

Refiriéndose al origen de los propietarios de las haciendas, también me señalaron en varias oportunidades que ellos provenían de Chile y Bolivia. Es decir, si bien no existe una memoria de la conformación de las fincas -como indiqué al comienzo de este apartado- sí hay conciencia de que, en su mayoría, los propietarios no son autóctonos. Este ademán de extranjerización, sin embargo, a veces se extendía también al resto de la población vallista. Algunas personas manifestaron que todos los pobladores del Valle eran originarios de Chile, Bolivia y las regiones puneñas de Salta y Jujuy (Iruya, Andes, Rinconada, Abrapampa, etc.). Pero, sobre todo, los paradigmas de extranjería se referían, indefectiblemente, al caso de los pobladores de Palermo y Luracatao.

A los de Luracatao, generalmente, los distinguían del resto de los pobladores vallistas apelando a sus características físicas: decían que eran altos, “corpulentos” y de rostros con pómulos salientes. Nunca me explicitaron de dónde creían que provenían. Respecto a los palermeños, en cambio, me decían que eran originarios de Bolivia y de Iruya (norte de la provincia de Salta). A ellos los diferenciaban por su vestimenta y “acento”. Afirmaban que, antes de que la finca fuera comprada por el gobierno, las mujeres usaban polleras anchas y unos sombreritos blancos con tiritas de diversos colores -“como las bolivianas y las mujeres de Iruya”. En Cachi, no tuvieron muchas oportunidades de verlas ya que, aseguraban, “esa gente” vivió durante años encerrada. Sin embargo, como en ocasiones debían realizar trámites previsionales en el pueblo, ahí pudieron observar que eran muy distintos. La manera en que hablaban y hablan el castellano también fue señalada como distintiva, debido a los resabios que el quechua y el aymara -idiomas que, aseguraban, se manejaban anteriormente en Palermo- tuvo en su lenguaje. En un par de oportunidades, atribuyeron a su extranjería, además, la causa de haber soportado durante tantos años los maltratos de su patrón, pues consideraban que, por ser migrantes, se encontraban en una situación de vulnerabilidad y sumisión mayor que la del resto de los vallistas.

Ante la pregunta por su origen, sin embargo, los palermeños jamás manifestaron ser bolivianos. Un anciano dijo que su madre probablemente lo fue y, en otra

primeras décadas del siglo veinte, también con el fin de guardar el orden interno en la propiedad.

oportunidad, un niño me contó que su bisabuela le enseñaba palabras sueltas en un idioma que, él creía, era de Bolivia. Pero todos aseguraban que ellos siempre estuvieron ahí y enfatizaban su argentinidad. No sentían extraña mi pregunta ya que, evidentemente, sabían de los rumores acerca de su procedencia. Pero aunque el rótulo de migrantes fue persistente como elemento utilizado para diferenciarlos del resto de los cacheños, parece lógico que los palermeños se distanciasen de la catalogación de bolivianos siendo que, de ser cierto que la finca se pobló con gente trasladada del país vecino, esto ocurrió cuanto menos un siglo y medio atrás. Nadie sabe con certeza, sin embargo, cuándo pudo haber acontecido ésta reubicación, ni siquiera, como pudo observarse en el capítulo anterior, los miembros de la familia que fueron propietarios de la finca. Lo cierto es que los actuales pobladores de Palermo no sólo nacieron en la Argentina, sino que, además, atravesaron una serie de experiencias importantes que les enseñaron -o confirmaron- esta pertenencia nacional y de ellas se valen en la actualidad para evadir una identificación exógena que aún les pesa.

Una de esas experiencias fueron los viajes que realizaron como arrieros. Esos viajes les mostraron a qué lado de las fronteras nacionales pertenecían y en ellos se reforzaba su argentinidad. Sin embargo, lo que más destacaron en este sentido fueron las experiencias políticas que les tocó vivir; no sólo las que los afectaron personalmente, y a las que ya me referí más arriba, sino, también, las que vivieron antaño los padres de los actuales ancianos de Palermo. Entre ellas, la más nombrada fue la agonía que padecieron los lugareños cuando Felipe Varela con sus huestes atravesaron los Valles Calchaquíes camino a Salta y arrasaron, según los recuerdos familiares, con todo lo que vieron a su paso: robaron comida, violaron mujeres y maltrataron a niños y ancianos. Esto ocurrió en el año 1867 y es el suceso histórico más antiguo que recuerdan, no sólo los palermeños, sino, también, otros cacheños. No obstante, sólo en Palermo pude observar que la referencia a este personaje de la historia local y argentina se efectuaba con el fin de definir sus orígenes. Las anécdotas de la estadía de Varela en su localidad demostraban que ellos hacía tiempo venían participando en -o padeciendo- la política nacional y eso acreditaba su efectiva nacionalidad.

1.2. La liberación

En los primeros años de la década de 1930 muere Benjamín Zorrilla hijo, siendo aún bastante joven, y hereda Palermo un sobrino suyo, Marcos Benjamín Zorrilla, el último propietario que tuvo la finca. Tal vez por ser éste, al momento de heredar, un hombre muy joven, o como señala la gente en Palermo, por estar más interesado en su profesión de abogado, en el año 1936 arrienda la finca. En adelante, Palermo estuvo sucesivamente o arrendada o a cargo de un administrador. Desde la percepción de la gente, la presencia de Marcos Benjamín Zorrilla en la finca fue mucho más efímera que la de su tío, aun cuando fue propietario por un período considerablemente más largo (hasta el año 1987). Este nuevo patrón vivía en la ciudad de Salta y sólo lo veían cada tanto cuando viajaba a Palermo los fines de semana con familiares o amigos a atender algunos asuntos productivos y a disfrutar del paisaje y la acogedora casa que le había dejado instalada su tío. Aunque las condiciones de vida no cambiaron demasiado y fue a él a quien enfrentaron durante el peronismo -y posteriormente-, no recuerdan a este hombre como el “tirano” que fue su tío. Si bien dicen haber sufrido el poder que tuvo como patrón, su temperamento se recuerda como bastante más tranquilo que el del propietario anterior.

En junio de 1946, Perón asumió la presidencia y muy pronto empezaron a proliferar sindicatos –basados en la unidad de actividad económica- que buscaron integrar la “clase trabajadora” al Estado y, a través de él, a la comunidad nacional. En Cachi, este proceso de sindicalización congregó a muchas personas en un sindicato agrario cuya sede central se encontraba en Cerrillos, localidad cercana a la ciudad de Salta. Quienes se sindicalizaron, asistieron asiduamente a reuniones que se realizaban, por lo general, en el pueblo de Cachi, en sus días libres o luego de las jornadas laborales. Para algunos la asistencia no fue sencilla, ya que debían trasladarse a pie o a caballo recorriendo largas distancias -a los palermeños, por ejemplo, los separaban veinticuatro kilómetros del pueblo de Cachi- y tenían que lidiar, también, con la negativa de sus patrones a quienes no les agradaban para nada los nuevos espacios de reunión que habían conquistado sus peones. En estos encuentros, “la gente” entró en conocimiento de nuevas y viejas leyes que la amparaban -como el Estatuto del Peón- y tomó contacto con un imaginario democrático en cual se destacaba la importancia no sólo de una participación más igualitaria del “pueblo” en la política, sino, también, en la vida social y económica del país. Este imaginario democrático les permitió entender la relación de subordinación que históricamente habían mantenido con sus patrones como

una relación de opresión y muchos cacheños empezaron a demandar no sólo mejores condiciones laborales sino, también, que se expropien las tierras en las cuales vivían.

Las expropiaciones de haciendas habían sido tema de campaña del peronismo en el NOA y aunque, una vez electo, Perón empezó a vacilar sobre la cuestión de las reformas en la tenencia de las tierras (Rutledge 1987), en Cachi se decretó la compra por parte del gobierno de la Finca-Hacienda Cachi. Esto generó la idea entre los pobladores de otras fincas aledañas de que también podían ser expropiados sus lugares de residencia, razón que los incentivó a mantener una participación activa en el sindicato agrario y el partido peronista.

En Palermo, hubo sobre todo tres personas, según cuentan los lugareños, que en aquel momento impulsaron la lucha por conseguir la propiedad de las tierras. Uno de ellos murió asesinado por sus compañeros -de acuerdo a lo relatado por los propios implicados- a causa de haberlos traicionado aceptando el puesto de capataz que le ofreció el propietario de la finca con la intención de aplacar sus ánimos de lucha. Otra de estas personas era un hombre que murió hace dos años viviendo aún en Palermo y, el último, otro que fue expulsado de la finca en la década de 1950, justamente por su actividad política. Éste tuvo una exitosa carrera política que empezó en aquel momento con el puesto de presidente del sindicato agrario de la provincia de Salta, siendo electo dos veces intendente de Payogasta en los años 1960 y 1970, y senador provincial en la década de 1980. Esta carrera política fue continuada por sus hijos, uno de los cuales es senador provincial por La Poma en la actualidad y, otro, fue candidato a intendente de Payogasta en repetidas oportunidades.

Al referirse a la expropiación de Palermo, los ancianos de hoy se atribuyen este logro, afirmando que fue producto de la lucha sostenida por ellos durante el primer gobierno peronista. Sabemos, sin embargo, que esta finca fue comprada por el gobierno provincial recién en el año 1987. En 1965 hubo un proyecto de expropiación presentado en la legislatura provincial, pero fue derogado (Caro Figueroa 1970; Hall 1992). Se basaba en la denuncia por malos tratos efectuada por algunos pobladores de Palermo, la misma razón que llevó a movilizar la expropiación veinte años después. No se culpaba directamente al propietario de la finca por los castigos infringidos a sus pobladores, sino a las personas que contrató como administradores. En el último período, la gente habla sobre todo de un hombre -sobrino de Marcos Benjamín Zorrilla- a quien describen tan déspota como lo fue Benjamín Zorrilla hijo.

Más allá de las declaraciones de maltrato, el proceso de compra (expropiación) de Palermo se inició esgrimiendo que el propietario mantenía una deuda previsional importante con el Estado (Hall 1992). La viuda de Zorrilla, sin embargo, insistió en resaltarle que esto fue algo que el gobierno “inventó” para obligar a su marido a vender la finca. Según ella, su familia se había ocupado siempre de estar al día con los “aportes” y otros impuestos. De hecho -sostuvo- su marido fue más cumplido en ese sentido que otros propietarios de la zona, quienes, sin embargo, no fueron blanco de acusaciones por comulgar con el partido peronista y no ser radicales como ellos. Lo que les hizo el gobierno -dijo- fue una “cochinada” que terminó por llevar a su marido a la muerte por tanto luchar intentando defenderse y, al final, peleando, además, para que le pagaran la mitad que aún le adeudaban por la venta de la finca. Según esta mujer, fue por “política” que el gobierno provincial compró Palermo, y no porque la gente estaba mal o para que luego estuviera mejor. Se habían ensañado con los propietarios porque eran radicales, y les interesaba comprar la finca para ganar votos ahí y en sus alrededores.

Una vez que Palermo se expropió, el gobierno provincial adjudicó a sus pobladores las parcelas de tres o cuatro hectáreas -para muchos, las que ya ocupaban-, con títulos que en muchos casos todavía son provisorios. El resto de las tierras, la Sala, las represas y otras instalaciones de la finca quedaron como propiedad de la Provincia, y el gobierno contrató un administrador para su explotación. La idea inicial fue que los lugareños trabajaran la propiedad conformando una cooperativa de producción, proyecto que se llevó a cabo pero fue abortado tres años después cuando la cooperativa fue intervenida por supuestos manejos fraudulentos y falta de organización y gestión para la producción (Hall 1992). Las tierras fueron luego entregadas en arriendo a medianos y grandes productores de los Valles Calchaquíes y el de Lerma, quienes las explotaron durante algunos años.

Los ex arrenderos de Palermo continuaron cultivando sus parcelas con pimiento -que en la década de 1940 reemplazó a la alfalfa en gran parte del Valle Calchaquí (Manzanal 1987)- tomate, zahoria, cebolla, papa y otros cultivos destinados a la subsistencia. Antes de que la finca fuera expropiada, entregaban esta producción al propietario de la hacienda, que se encargaba de comercializarla junto con lo producido en sus tierras. Posteriormente, debieron lidiar personalmente con acopiadores llegados de Salta y Jujuy, a quienes a principios de los años 2000 les vendían sus cultivos a

precios tan irrisorios que en oportunidades lo pagado no les alcanzaba ni para costear los gastos de la producción. Hasta el año 1997, en el que empezó a operar en la zona el Programa Social Agropecuario (PSA), no recibieron tampoco ninguna ayuda del Estado. En el año 1993 se realizó un diagnóstico socioeconómico financiado por el gobierno provincial con la intención de destinar fondos para un programa de desarrollo en Palermo (cf. ISEIS 1993), pero finalmente el proyecto no se llevó a cabo aparentemente por falta de fondos. Con el PSA algunos palermeños recibieron, como ya se señaló en el capítulo anterior, asesoramiento técnico y créditos a tasas muy bajas que los ayudaron a optimizar la producción en sus parcelas sin depender de la ayuda económica que a menudo debían solicitar a los políticos locales a cambio de apoyo en las elecciones. Este Programa -todavía vigente en la comunidad- no tuvo incidencia, sin embargo, en el circuito de comercialización, por lo que la subsistencia continua siendo muy difícil para los pobladores de Palermo (Colletti 2002).

Si con el peronismo los palermeños dejaron de verse a sí mismos sólo como “arrenderos”, al ser interpelados también como “trabajadores”, y esto les permitió pelear por mejores condiciones de vida, hoy deben reconocerse como “pequeños productores” y “pobres” para verse beneficiados con planes sociales que aminoren un poco el hambre y las necesidades de la vida diaria. La compra de la finca por parte del gobierno provincial los liberó del pago del arriendo y otras ataduras que tenían con el patrón, pero la vida no mejoró demasiado con esto y surgieron, además, nuevas dependencias, para algunos tan “esclavizantes” como las que antes tenían con Zorrilla.

No es raro encontrar en Palermo personas que al instante de narrar lo mal que se vivía allí cuando era una finca, hablando sobre su situación actual hagan comentarios tales como: “pero usted viera qué lindo se trabajaba antes acá”, o “antes, con Zorrilla, sí sabía haber mucho trabajo”. En el primer caso, el hombre que señaló esto se refería a que el circuito productivo era más “ordenado” -cultivaban, cosechaban y entregan la siembra al patrón; no tenían que negociar el precio con distintos acopiadores- y la producción se vendía a un precio más alto que en la actualidad. En el segundo caso, la persona en cuestión se refería al hecho de que, si necesitaban dinero, podían trabajar en las tierras de su patrón o salir de la finca y enseguida emplearse en alguna otra actividad para conseguirlo. Esta época de “pleno empleo” (desde la percepción de estas personas) se extendió prácticamente hasta una década antes que se expropiara la finca y, aunque la falta de trabajo esté ligada a razones macroeconómicas que exceden a estos procesos

locales, en muchas ocasiones se asocia el mayor empobrecimiento actual al hecho de que ya no haya un patrón que genere empleo. Esto hace que muchos palermeños terminen afirmando: “con Zorrilla estábamos mejor”, aunque segundos antes afirmarían la injusticia del sistema de explotación de la finca.

Hoy, además, dicen tener que pagar impuestos que antes no pagaban por sus parcelas, y un canon de agua por un servicio con múltiples inconvenientes. El control del agua siempre fue un factor de poder en todo Cachi, debido a su escasez. En Palermo, Zorrilla proveía de agua a sus arrenderos permitiéndoles hacer uso por turnos del río que atravesaba su propiedad. Una amenaza aparentemente muy usual que se hizo a quienes contrariaban su accionar durante el período peronista y más adelante fue, justamente, cortarles el suministro de agua, recurso sin el cual era imposible trabajar las parcelas. Actualmente, el manejo del agua está a cargo del municipio de Payogasta y su abastecimiento no ha quedado al margen de las redes clientelares, existiendo personas a las cuales nunca les llega y otras que gozan de más un turno por vez. Esto generó la propuesta en dos oportunidades por parte de la técnica del PSA de conformar un consorcio para el manejo del agua a cargo de los pobladores de Palermo. La sola mención de la idea entre los lugareños provocó que esta mujer recibiera fuertes amenazas por parte del intendente -quien tiene, además, dos denuncias por violación en la zona- que finalmente la obligaron a renunciar a su puesto en Palermo, quedando en su lugar dos ingenieros agrónomos varones.

Situaciones como esta del agua hacen que los palermeños, y también otros cacheños, continúen percibiendo que su entorno social está dividido entre propietarios y no propietarios, aunque en la actualidad gran parte de las tierras no tengan un dueño “privado”. El tamaño de sus parcelas, además, es cada vez más insuficiente para abastecer a familias que se fueron ampliando; y no existe una política oficial de entrega de nuevos predios, ni ayuda para explotarlos. Debido a esto, más allá de optar por la migración, muchas personas buscan conseguir un “fiscalito” -como llaman a los terrenos fiscales- cerca del pueblo de Cachi o Payogasta, donde poder construir una casa y tener aunque más no sea una pequeña huerta familiar. El deseo de vivir cerca de las zonas urbanas se incentivó, además, cuando en la década de 1990 los municipios y la Fundación Amanecer se convirtieron en importantes fuentes de empleo -que desde hace aproximadamente seis años entraron en marcado retroceso. Para poder usufructuar estos terrenos fiscales dependen, sin embargo, de ser aceptados como beneficiarios de los

planes de vivienda implementados por las instituciones mencionadas, cuestión supeditada, por lo general, al grado de lealtad manifestada con los funcionarios que las presiden.

Estas son algunas de las razones por las que muchos cacheños perciben que actualmente dependen tanto de los políticos locales como antes lo hacían de Zorrilla u otros grandes propietarios de la zona. El control social que ejercen los políticos en Cachi es tan asfixiante y violento que, incluso, se vuelve muy difícil para las personas la participación en las pocas organizaciones existentes en las cuales no interviene el gobierno provincial y/o municipal – por ejemplo, el PSA y otros programas dependientes del estado nacional y una ONG que recientemente comenzó a trabajar en el Departamento. El tipo de relación que tienen con los políticos locales en muchos aspectos se parece a la que antes mantenían con los patrones; de hecho, los políticos más influyentes de Cachi (la familia del actual vicegobernador) fueron y son todavía propietarios de las fincas más importantes que aún persisten. Tal vez, el trato con estos funcionarios se horizontalizó un poco respecto a las reglas de cortesía que antes debían cumplir con sus patrones. Los cacheños ahora cuentan, también, con la posibilidad de conseguir recursos negados, apoyando a otro partido político (o sub-lema de un partido). En muchos casos, su fidelidad a un funcionario está condicionada, sobre todo, por la ayuda que les brinden en cuestiones tan fundamentales para ellos como cualquier otro derecho reconocido por la ley. Me refiero concretamente a la demanda de dinero o mercadería que varias personas manifestaron haber hecho a los políticos en ocasión de tener que realizar el entierro de un familiar muerto. En Cachi, se acostumbra a efectuar un banquete importante -consistente en asado, locro y otras comidas regionales- para los familiares, vecinos y amigos durante el velorio de un miembro de la familia. Se considera que esto es brindarle un “buen entierro” y que, de no hacerse, el muerto puede “despertarse feo” y su espíritu permanecer entre los vivos atemorizándolos constantemente. En el pasado, eran los patrones quienes los ayudaban con la mercadería necesaria para el funeral, facilitándoles, por ejemplo, un animal de la finca para carnear. Actualmente, no es éste un tipo de recurso con el que cuenten los políticos en el municipio, pero muchas veces se lo facilitan de sus propias fincas ya que, de no brindárselo, la gente puede sentirse verdaderamente defraudada -incluso más, en algunos casos, que si se les niega un empleo o no se les presta ayuda para conseguir un “fiscalito”.

Puede observarse, entonces, que si bien el cautiverio y la liberación son conceptos utilizados para ordenar cronológicamente (o sucesivamente) una serie de experiencias políticas y socioeconómicas que fueron cambiando con el tiempo, son también imágenes que aparecen de manera simultánea en los relatos. En el pasado, se dice, la gente vivía como esclava en las fincas. Pero, también, es en aquel entonces cuando más se movía, entrando y saliendo del contexto local gracias a la existencia, además, de abundantes empleos externos. En el presente, la mayoría de los cacheños se liberó de las ataduras que tenía con el patrón, pero, también, se encuentra cautivada en una red de nuevas dependencias que, para algunos, no justifican la lucha sostenida en el pasado. El cautiverio es, así, la imagen y el concepto con la que definen su condición subalterna. Si fue, tal como afirma Rutledge (1987), un término que inventó el peronismo en sus comienzos para describir lo que este movimiento se proponía desvincular, en el presente continúa representando un orden social que se percibe como prácticamente imposible de desarticular.

Es así que, aunque existe cierto consenso en que el paso del cautiverio a la liberación explica el tránsito del pasado al presente de la comunidad, y muchos jóvenes narran en estos términos la historia local que les narraron sus padres y abuelos, algunos sujetos de menor edad se empeñan en insistir actualmente en el carácter falso de este relato. Para ellos, este discurso de los ancianos no hace más que “hacerle el juego” a los políticos actuales que se presentan como los verdaderos gestores de su liberación, pidiéndoles a cambio continuas prebendas políticas. Para estos jóvenes que pretenden revisar la historia en función de modificar el presente, más vale un patrón autoritario y benefactor que un político supuestamente democrático, interesado y traicionero. Vale aclarar, sin embargo, que quienes me afirmaron esto, jóvenes que se perfilaban como activistas en su comunidad, hoy ya no se encuentran en Cachi. Migraron a la ciudad de Salta cansados de recibir amenazas por parte de los políticos y de trabajar, con tanto esfuerzo, en parcelas que arrendaban a sus vecinos y con cuya producción no lograban sustentar sus gastos.

Capítulo 5

Memorias de los antiguos: un tiempo y un espacio *otros*

En este capítulo analizaré qué memoria de *los antiguos* circula entre los sectores subalternos cacheños, las historias que se cuentan sobre éstos, el modo en que surgen y se organizan estos relatos y el tipo de identificación que se genera con los mismos.

Para comenzar, quisiera recordar algo que ya fue dicho en el capítulo 1 (“Introducción”) y me parece importante recuperar aquí para situarnos mejor en el contexto narrativo de las historias que siguen. Me refiero al hecho de que los relatos sobre los antiguos no surgían en las entrevistas de manera directa y espontánea, sino que, por lo general, lo hacían como suplemento de las historias de la vida en las fincas repuestas en el capítulo anterior. La respuesta a mi pregunta por los antiguos normalmente era un rodeo, un recuerdo indirecto que se desprendía o se insertaba en el plano trazado por estas últimas historias.

Aclarado esto, empecemos por leer/escuchar el relato de un hombre de ochenta y nueve años de Palermo. Su narración incluye varios de los puntos más importantes que recorren las historias de los antiguos en Cachi y que serán analizados a largo de este capítulo:

[De los antiguos] ya he olvidao’, señora. Sí, me contaban, pero hasta hoy me he olvidao’, disculpe. No me acuerdo, directamente. Sí, vinieron unos antigueros: dos hombres y una mujer. En este campo le han dado ellos, que se dice. Levantaban, hallaban huesos y conversaban con el hueso. Decían que este pueblo es muy rico porque hay plata en cualquier cantidad. “Nosotros no andamos por la plata, nosotros andamos por saber cómo era la antigüedad; de plata no necesitamos nosotros”. ¿De dónde serían ellos? Eran dos hombres y una mujer ¡Ellos se comían el choclo crudo! (risas) Y seguro que éstos habrán sabido todo. Por eso, allá arriba han dicho: “Aquí es un basurero, aquí debe haber algo...”. Y hemos pircado y nos han hecho cavar. Hemos cavao’ y hemos sacado un cuchillo de bronce y una mazorca de maíz negro. ¡Mire los años que ha estao’ y no se ha echao’ a perder esa mazorca de maíz! Yo he visto que éstos decían: “En este campo hay plata, pero nosotros no andamos por dinero; nosotros andamos por saber cómo era la antigüedad”. Porque se sabe que la gente de antes trabajaba con la luna y sabían que cuando se venía el sol... Éstos

bárbaros se han enterrao' vivos porque sabían que los iba a quemar el sol. Por eso, hay ollas y cadáveres adentro (risas) Todos se murieron. Ha llegao' el sol y la gente creía que se iba a quemar y se han enterrao' vivos ¡Han dejao' este campo con cualquier cantidad de plata! Así decían esos antiguos: “¡Aquí hay plata; cualquier cantidad!”. Ellos pegaban un hueso y se ponían a conversar con el hueso. Así era (risas). [Yo no conversaba con los huesos], porque qué idioma sería que conversaban ellos. No conversaban idioma castellano ¡Vaya a comprender qué saben querer decir ellos! (Enero 2002).

En el relato precedente, aparece la mención de objetos arqueológicos, la percepción de que estos elementos entrañan cierto halo de “misterio”, y la historia del sol y la luna como una interpretación posible del devenir de los antiguos en la zona. Con ínfimas variaciones, estos elementos se repiten en todas las narraciones sobre los antiguos y, por ello, si bien el relato refleja algunos puntos de vista particulares, constituye también un ejemplo paradigmático sobre el cual volveré en la exposición que sigue.

En los apartados siguientes, intentaré mostrar que las historias de los antiguos narradas en Cachi nos enfrentan a la necesidad de pensar las categorías de tiempo y espacio desde coordenadas diferentes a las que normalmente es posible apreciar en las memorias oficiales en general y en la memoria oficial cacheña en particular. Así, en el próximo apartado veremos que en los relatos históricos de los sectores subalternos cacheños temporalidades de diversos órdenes se combinan y coexisten, sin entrar en contradicción y proporcionando explicaciones acerca de fenómenos y hechos históricos de distinta naturaleza. Esta particular idea del tiempo imprime, a su vez, ciertas características específicas en el espacio cacheño, cuyas particularidades analizaremos en el segundo acápite de este capítulo. Allí podremos apreciar que la apelación a elementos del paisaje es un factor muy relevante en la memoria subalterna y, aunque también lo es en la oficial, el estatuto que adquieren estos espacios temporalizados es muy distinto en uno y en otro de estos discursos históricos.

Empecemos por analizar, entonces, las ideas del tiempo que aparecen reflejadas en las historias de los antiguos.

1. El tiempo desdoblado

Al igual que el hombre del relato anteriormente expuesto, la mayor parte de las personas a quienes entrevisté aseguraba no conocer demasiado acerca de “los antiguos”. En ciertos casos, como el mencionado, esta afirmación parecía surgir de una comparación negativa entre el propio saber y el de expertos como los arqueólogos con un conocimiento más particularista y detallado sobre diversos aspectos de la vida en “la antigüedad”. Sin embargo, veremos más adelante que lo anterior está también relacionado con una serie de tabúes que pautan una circulación específica para los relatos vinculados a los antiguos. De un modo u otro, quisiera destacar que esta última categoría les era a todos familiar, aunque la asociación que yo hacía entre ésta y el término “indígena” a algunos les resultaba un tanto extraña o errónea. Para ellos, los antiguos eran, básicamente, “otra gente”, seres que habían vivido en un tiempo no equiparable al actual. Según contaban, en la época en que estos personajes vivían sólo existía la luna. Los antiguos habían construido sus casas y habían trabajado la tierra siempre a la luz de la luna. Habían aprendido a moverse en la oscuridad lunar y ni los cultivos, ni los animales, ni las personas necesitaban luz para sobrevivir y crecer. Estos seres habían vivido relativamente tranquilos en aquellas tierras hasta que un día se alzó un sol muy fuerte en el cielo que los empezó a quemar. No sabían de qué se trataba y, asustados, comenzaron a enterrarse bajo la tierra para protegerse del calor. Se metieron dentro de unas ollas de barro y se llevaron consigo alimentos y algunas otras pertenencias. Seguramente pensaron que se trataba de un hecho momentáneo y que pronto podrían salir de sus “escondites” o “trincheras”. Pero el sol nunca más se fue y los antiguos se murieron ahogados en la tierra. Según las personas a quienes entrevisté, esta aparición del sol marca el comienzo de “una nueva era”, aquella en la que actualmente vivimos y en la que “ya no queda ningún antiguo”. Estos últimos vivieron en “otro tiempo”, un tiempo que se distingue del actual, no sólo por su anterioridad cronológica, sino, también, por ser de un orden cualitativamente distinto.

Esta historia del sol y la luna se repetía una y otra vez entre distintas personas. Aunque algunas la calificaban de “leyenda”, “creencia” o mero “cuento”, en general el relato gozaba de mucha credibilidad y autoridad como explicación histórica. El hecho de referirse a esta historia como si fuera un “cuento”, la mayoría de las veces no guardaba más intención que distinguirla de otro tipo de datos sobre el mismo “período” que, por lo general, habían leído en libros o extraído de alguna otra fuente escrita como ser la folletería turística. Normalmente, estos datos no contrariaban sus conocimientos acerca del tema, sino que agregaban información más detallada -información que sus

padres o abuelos desconocían o no les habían transmitido- sobre quiénes eran y cómo habían vivido los antiguos. Un hombre de ochenta y cinco años a quien entrevisté reiteradas veces en Palermo me contó, por ejemplo, que había leído en un libro que su nieto llevó de la escuela que los pueblos que habitaron antiguamente en Cachi se llamaban Diaguitas. Los Diaguitas, me dijo, vivían “en Perú y Bolivia, Chile y una parte del norte argentino”. Unos “trabajaban” y otros “cazaban para traer la carne”. Cosechaban maíz, zapallo, papa y algo que no sabía qué era pero que se llamaba mandioca. El libro decía que en Perú “tenían pueblos y todo” y que en Cachi, en cambio, vivían en “ruinas”: “así habían sabido llamarlos [sic] ellos a las casas donde dormían”. De aquella época era un “cacique bravo” que se llamaba Juan Calchaquí. Indudablemente -a los ojos de esta persona- había sido alguien importante, porque en el pueblo de Cachi había una calle que llevaba su nombre y el mismo valle donde vivían le hacía honor al apellido del hombre. Este cacique, agregó, se había alzado contra los españoles. Eso decía el libro que había leído, pero también se lo había contado su padre, aunque este último afirmaba que aquel cacique era “el Inca”. Los libros, en cambio, decían que Juan Calchaquí era “de la parte Diaguita”. Estos Diaguitas, apuntó, “habrán sabido ser los habitantes antes”, los que vivían en Cachi cuando sólo existía la luna.

Esta integración del relato nativo del sol y la luna en una descripción más “universal”⁴⁰ del pasado no era, sin embargo, algo que pudiera observarse normalmente. La mayoría de la gente decía no saber mucho más acerca de los antiguos que esa “leyenda” que alguna vez habían escuchado del sol y la luna, y que pocas veces vinculaban con otro tipo de información histórica como aquella que conocieron, por ejemplo, en la escuela.

Uno de estos casos excepcionales fue el de un joven de doce años que me dijo en una ocasión que él creía que esa historia del sol había ocurrido en la época en que Colón llegó a América. Al preguntarle a su madre qué opinaba ella, me contestó que seguramente su hijo tenía razón ya que conocía “de historia”, es decir, porque estaba alfabetizado.

Pude notar, en este sentido, que esta capacidad de interrelacionar narrativas históricas nativas con procesos históricos y sociales más amplios⁴¹ es altamente

⁴⁰ Tomo el término “universal” de Joanne Rappaport (1998), quien lo utiliza para definir una perspectiva histórica que interrelaciona los procesos sociales de una comunidad con los desarrollos mayores de la sociedad dominante que orientan la historia local y los procesos políticos.

⁴¹ Que, tal como hemos podido apreciar, no sólo se da en los relatos de los antiguos, sino también en aquellos referidos a la vida en las fincas de los cuales me he ocupado en el capítulo anterior.

valorada entre los sectores subalternos cacheños, quienes asocian esta destreza con las personas más “cultas” de la comunidad local que, a menudo, son aquellas que alcanzaron los grados más altos de escolaridad o tuvieron experiencias laborales y políticas fuera de su lugar de origen.

Otras veces ocurría, como se dijo, que otorgaban un mayor prestigio a las historias científicas, oficiales o escritas. Pero esto, no obstante, no significaba que pusieran en duda la veracidad de aquellas historias “propias” que circulaban en forma oral y en la intimidad del hogar. Para muchas personas, la autoridad de las primeras estaba dada, antes que nada, por el grado de publicidad que habían alcanzado, vinculado principalmente al hecho de que circulaban en forma escrita. Pero en la medida en que sus interpretaciones históricas también eran valoradas, por lo general, utilizaban ambos tipos de información de manera complementaria ya que, en última instancia y como veremos, permitían explicar fenómenos diferentes.

Ahora bien, detengámonos por un momento en el análisis de la historia del sol y la luna. ¿Qué concepción del tiempo pone en juego este relato? ¿Qué es lo que diferencia la temporalidad de los antiguos del tiempo actual? ¿Qué relación con el pasado plantea esta historia? En su libro “Nuestros paisanos los indios”, Martínez Sarasola (1992) transcribe el relato de un poblador de Santa Rosa de Tastil -localidad ubicada al oeste de Salta y norte de los Valles Calchaquíes, entre esta última región y la zona puneña- que narra, con insignificantes variaciones, la misma historia del sol y la luna para explicar el origen de las conocidas ruinas arqueológicas de esa localidad, en las cuales oficia de cuidador. Esta misma historia fue recientemente registrada, a su vez, por una antropóloga de la Universidad de Buenos Aires mientras realizaba trabajo de campo en Santa María, localidad catamarqueña de los Valles Calchaquíes⁴². En la misma región, más de un siglo atrás, Adán Quiroga observaba una ceremonia nativa en la que los participantes imploraban por agua a una divinidad calchaquí -“importada del Perú” (el Chiqui)- exclamando en idioma quechua: “¡Inti rupas tian!” (¡El sol está quemando!). Observando este ritual, acota Quiroga, uno podía percibir:

[...] cuanto dolor y cuanta sangre costaría á nuestros indios el grito del pueblo sediento [...], en uno de esos días en que el Sol ardiente quemaría la tierra, y el

⁴² Conversación personal con Lorena Rodríguez.

aire lleno de fuego azotaría el rostro abatido de la tribu suplicante: *-Inti rupas tian!* (Quiroga 1897:557, grafía del original).

Como vemos, entonces, cien años atrás, a Quiroga le habían narrado también esta historia del sol y la luna.

Martínez Sarasola comenta en el trabajo arriba citado que este relato se corresponde con una concepción del tiempo basada en la denominada “doctrina de las edades”, presente en la cosmovisión de muchos pueblos del mundo. De acuerdo con esta idea del tiempo, la tierra y/o los hombres fueron sucesivamente creados, destruidos -a causa de un fenómeno telúrico o un colapso social- y vueltos a crear, en una concepción que, según asevera Martínez Sarasola, “nos remite a una idea de regeneración permanente, de una impostergable necesidad de revitalizar las cosas y lo humano” (Martínez Sarasola 1992:450).

En el libro “El regreso de los antepasados” (2001), Nathan Wachtel afirma, a su vez, que la historia del sol y la luna es un “mito de origen” ampliamente difundido en los Andes meridionales. En efecto, el autor comienza su estudio contando que los aymara del altiplano boliviano insultan a los chipayas -cazadores-recolectores descendientes de los urus y grupo al cual estudia Watchel- diciéndoles que no forman parte de la humanidad actual. Para referirse a ellos, usan el término “chullpas”, que designa a los seres que poblaban la tierra antes de la aparición del sol y que murieron incinerados una vez que el astro nació. Según los aymara, de aquellas “sombras” previas a la salida del sol descienden los chipayas, últimos testigos en este mundo de una humanidad primordial (Wachtel 2001). Los paralelismos entre esta historia y la que me contaron en Cachi son evidentes, al igual que lo que ocurre en las otras localidades nombradas con anterioridad. Sin embargo, a diferencia del caso que presenta Wachtel, en Cachi nadie afirmaba que en la actualidad existieran “vestigios” humanos de aquella época primigenia. Sólo una mujer, en una ocasión, manifestó dudas en relación al hecho de que nadie haya sobrevivido a la tragedia, señalando que seguramente “algunos habrían quedado”. Otra vuelta, ante mi pregunta sobre si en la actualidad quedaba algún “antiguo”, una señora me indicó que en un cerro cercano vivía un hombre muy anciano que quizás era de aquel tiempo, aunque dudaba mucho de que estuviera en lo cierto y lo más probable era que ese hombre fuera “ya de este siglo”.

Muchas veces afirmaban que la historia que me contaban había ocurrido en “otro siglo”. Con cada cambio de siglo, me dijeron en varias oportunidades, ocurrían

fenómenos como los que habían vivido los antiguos. Aunque algunas veces me decían cosas tales como “nosotros somos del 1900, así que ellos habrán sido del tiempo del primer...del 8000 [sic] algo, no sabemos...”, esta idea de “siglo” a la que hacían alusión parecía reflejar una periodización del tiempo en eras, distinta a la de la cronología occidental moderna. De hecho, en una ocasión le pregunté a una persona cómo era posible que no haya ocurrido un cataclismo ahora que acabábamos de cambiar de siglo (“del 1900 al 2000”), y su respuesta fue que “este tiempo” todavía no estaba terminado. En otra oportunidad, le pregunté a un anciano si su padre era de la época de los antiguos y me contestó que, si bien había vivido “en el ochocientos”, su progenitor era “del mismo tiempo” que él. Así, por un lado, el uso del término “siglo” buscaba indicar un lapso extenso de tiempo; tiempo cuyos límites, por otro lado, no se medían en términos cuantitativos sino cualitativos. El principio y el final de lo que llamaban “siglo” estaba dado por un cambio radical en el ordenamiento del mundo. La diferencia entre el tiempo de los antiguos y el actual no era, entonces, tanto de orden cronológico sino, más bien, de orden ontológico. Para referirse a uno y otro de estos tiempos empleaban, además, distintos géneros narrativos -mítico e histórico-, aspecto que indica también la distinción que establecían entre ambos.

Con respecto a este último tema, quisiera detenerme en las distinciones entre mito e historia que presentan algunos autores, ya que considero que esto es útil para comprender mejor las ideas del tiempo que dan forma a los relatos históricos de mis entrevistados, y para identificar con mayor claridad las particularidades que caracterizan a la temporalización de los antiguos. Aunque la distinción entre mito e historia forma parte de un viejo debate teórico en las ciencias antropológicas -y, más recientemente, también en las disciplinas históricas- me limitaré aquí a introducir sólo algunos de los aspectos trabajados en los aportes más recientes acerca del tema.

Durante mucho tiempo, la antropología consideró al “mito” y a la “historia” como modos opuestos de representar el pasado, cada uno de ellos correspondiente a distintos tipos de sociedades -“frías” o “calientes”, “primitivas” u “occidentales”. El estructuralismo sostuvo, concretamente, que mientras el mito se vinculaba a un orden atemporal, hacía alusión a hechos “ficticios” y estaba orientado, principalmente, a producir y reproducir una conciencia colectiva, la historia no perseguía otro fin que el de ordenar en secuencias cronológicas una serie de eventos “reales” (Hill 1988). Autores recientes han cuestionado estas ideas basándose en distintas argumentaciones.

Muchos coinciden en señalar que, si bien es verdad que el mito y la historia constituyen maneras diferentes de entender los procesos a través de los cuales se crean, reproducen y transforman las formas de existencia social, a su vez, ni son incompatibles, ni representan estadios consecutivos de una evolución cultural (Hill 1988, Turner 1988, White 1992). Estos autores prefieren hablar del mito y de la historia como distintos modos de “conciencia social”, que envuelven maneras diferentes de entender el tiempo, que se expresan a través de géneros narrativos y no narrativos (prácticas espaciales, rituales, conmemoraciones, etc.) particulares y que no se oponen sino, más bien, se combinan, tanto en los relatos históricos de las sociedades nativas como, así también, en los de las occidentales (Hill 1988, Turner 1988, Rappaport 1998, White 1992)⁴³. Estos autores parten de la idea de que los modos de narrar el pasado están ligados a concepciones sociales y culturales específicas que es preciso desentrañar, teniendo el cuidado de no juzgarlas desde las nociones de verdad propias de una historiografía occidental (Friedman 1992, Hill 1988, Turner 1988). Las fronteras entre “realidad” y “ficción” quedan también desdibujadas cuando estos investigadores afirman que toda representación del pasado es producto de posiciones y circunstancias sociales determinadas (Friedman 1992, White 1992). En este sentido, señalan que la historia no es únicamente un registro de eventos concretos, sino, también, como el mito, una forma de conciencia colectiva que sirve para orientar la acción (Hill 1988, Turner 1988, White 1992). Los mitos, por otro lado, no siempre constituyen estructuras narrativas atemporales, sino que pueden hacer alusión también a eventos históricos que, sin embargo, se interpretan de maneras diferentes a como lo hace la historia. En este sentido, Hill dirá que existen mitos “historizados” como, así también, historias “mitologizadas” (Hill 1988).

Volviendo sobre nuestro caso, podríamos pensar que la historia del sol y la luna constituye un ejemplo de los llamados “mitos historizados”, si es que la contraponemos a otro tipo de narrativa que normalmente aparecía entre los sectores subalternos cacheños y que ellos llamaban “cuentos” propiamente dichos. Estos últimos consistían en relatos fantásticos que discurrían entre animales, destinados a los niños y transmitidos a través de generaciones. Estas narraciones carecían de referencias temporales y su carácter ficticio parecía no ponerse en duda, cosa que no ocurría con

⁴³ Todos los autores citados, a excepción de Hayden White, basan sus estudios en el análisis de relatos históricos de sociedades amerindias. Este último, en cambio, está más preocupado en cuestionar el supuesto carácter verídico y neutral que caracterizaría a las historias occidentales.

otros relatos como la historia del sol y la luna. Más arriba he dicho ya que, aunque muchos calificaban a esta historia de “leyenda”, ella proveía un tipo de información sobre el pasado que gozaba de gran credibilidad⁴⁴. No obstante, distinguían este tipo de conocimiento histórico de otro que asumía un carácter más “fáctico”, en tanto hacía alusión a un tiempo pasado cualitativamente igual al presente⁴⁵. Es este último tiempo el que nuestros autores llaman “histórico” para distinguirlo de otro “mítico” -como el del sol y la luna- que no sólo hace referencia a un período anterior y envuelve una temporalidad específica, sino que, además, revela un orden de fenómenos diferentes. Ambos, sin embargo, proporcionan información sobre el pasado, presuponiendo y creando un cierto sentido de devenir. Puede ocurrir incluso, como algunos de estos autores han demostrado, que un mismo hecho histórico o fenómeno sea interpretado recurriendo tanto a géneros míticos como a géneros históricos: el uso de uno u otro dependerá del contexto de enunciación de la historia y/o del origen de la audiencia (Turner 1988, Hill 1988). En Cachi era posible identificar estos pasajes de género, por ejemplo, en los pocos casos donde se vinculó el destino final de los antiguos con la historia de la conquista española de la región aprendida, por lo general, en la escuela. Este cambio de género, a su vez, se producía generalmente con la intención de “traducir” a la antropóloga que los entrevistaba los contenidos de conocimientos locales en términos para ella más familiares.

Avancemos un poco más en las características distintivas del mito y la historia en tanto modos específicos de conciencia social. Jonathan D. Hill (1988) y Terence

⁴⁴ En este sentido, este tipo de historias que mis entrevistados distinguen como “leyendas” se asemejan bastante a los “ngetrám” que Claudia Briones (1988) identifica en contextos mapuche. De acuerdo con esta autora, los mapuche consideran “ngetrám” a todo relato sobre acontecimientos ocurridos en un pasado lejano o próximo y que cubren tópicos variados –eventos sobrenaturales, genealogías, historias sobre la conformación del grupo, sobre sus prácticas tradicionales vigentes o en desuso, etc.- cuyo denominador común pasa, simplemente, por referir a hechos que se consideran verdaderos. En nuestro caso, agregaríamos que otro punto en común que presentan este tipo de historias -que, como veremos en el segundo apartado de este capítulo, exceden al relato aquí reseñado del sol y la luna- es el hecho de estar siempre de algún modo vinculadas con los viejos pobladores indígenas de la región. Briones señala, a su vez, otras características de los “ngetrám” que también es posible identificar en las historias de los antiguos narradas por los sectores subalternos cacheños. Por un lado, la autora señala que este tipo de relatos conforma un género cuidadosamente cultivado y muy respetado entre los mapuches, aspecto éste que también hemos podido notar en Cachi. Por otra parte, Briones indica otra característica de los “ngetrám” que también encontramos en nuestro caso. La autora señala que, si bien la veracidad de este tipo de relatos jamás se cuestiona, es también propio del género aceptar la pluralidad de interpretaciones sobre lo narrado, lo que se advierte en las formas en que se plantea la relación del enunciador y el destinatario con lo dicho. Con respecto a esto último, la autora señala que es común advertir que el enunciador reserve para sí y para el destinatario cierto margen de adhesión o duda con respecto a la historia que cuenta expresando, por ejemplo, que lo transmitido es una de las versiones posibles y que puede haber otras. Tal como lo indica Briones, esta fórmula incluso invita al destinatario a participar junto con el enunciador del proceso de interpretación (Briones 1988:10).

⁴⁵ Dentro de este último se encuentran, principalmente, los relatos vinculados a la vida en las fincas.

Turner (1988) establecen una primera distinción entre ambos señalando que no es igual la relación que plantean entre estructura y agencia. En el mito, afirman estos autores, la estructura de la sociedad y el cosmos es vista como el resultado de la acción de fuerzas sobrehumanas o supernaturales que operan más allá de la voluntad de los sujetos ordinarios. Estos últimos no tienen ningún poder para crear o modificar las formas de su existencia y, en su rol de agentes sociales, no pueden hacer otra cosa que reproducir las estructuras recibidas. Así, desde la perspectiva del mito, todos los eventos ocurridos en un tiempo posterior al de la “creación” son vistos como determinados por las formas generales establecidas en aquel momento pre-social o mítico primigenio. En este sentido, Turner define al mito como una fetichización del proceso de producción de la sociedad (Turner 1988). Lo que éste hace, concretamente, es formular las propiedades “esenciales” de la experiencia social en términos de una serie de “eventos genéricos” que suceden en un nivel que trasciende cualquier contexto particular de relaciones históricas.

La conciencia histórica parte de una concepción del mundo distinta. Aquí, el orden social existente no es el producto de hechos acontecidos en un pasado inaccesible, sino el fruto de las acciones individuales o colectivas llevadas a cabo en el presente o en un tiempo anterior equivalente al actual. Las acciones de los individuos se piensan como informadas por conocimientos adquiridos en un tiempo pasado en el que los hombres, quizás habiendo vivido en condiciones diferentes a las actuales, tuvieron esencialmente el mismo poder para producir cambios tal como lo hace la gente en la actualidad (Hill 1988). Es por esto que Turner califica al tiempo de la historia como un tiempo “homogéneo”, es decir, un tiempo en el que el presente es sustancialmente igual al pasado (Turner 1988) y en el que los sucesos pueden ser aprehendidos “como si careciesen de temporalidad propia” (Palti 2001:32).

El tiempo de las narrativas míticas, en cambio, es de otra naturaleza. Como señala Turner, el mito refleja una “doble” temporalidad que se manifiesta de dos maneras diferentes. Por un lado, los relatos míticos identifican -tal como observamos en el caso de la narrativa cacheña- un momento original de existencia sociocósmica que es representado como un tiempo cualitativamente distinto al actual. Por otra parte, este tiempo mítico no sólo precede al contemporáneo, sino que, además, continúa operando en el presente en un nivel que enmarca y complementa aquella otra temporalidad en la cual el mundo social es directamente vivido, conocido y recreado (Turner 1988). Como veremos a continuación, en los relatos cacheños este último aspecto de la temporalidad

mítica se manifiesta con mayor claridad cuando las memorias de los antiguos se espacializan. Pero si en sus relatos el mito y la historia no aparecen como modos contradictorios de conciencia, esto fundamentalmente se debe, como vemos, al hecho de que implican formas de entendimiento referidas a cuestiones diferentes. En este sentido, el tiempo de los antiguos no sólo informa acerca de un período de la historia en el que los humanos vivieron en un mundo que en muchos aspectos difería del actual, sino que, además, es asociado a una serie de fenómenos que imprimen ciertas características extraordinarias en el universo local contemporáneo.

2. Espacios animados

Al comenzar este capítulo he señalado que, al igual que ocurre en la memoria oficial cacheña, en la de los sectores subalternos el espacio también se temporaliza. Entre estos últimos, sin embargo, son fundamentalmente los relatos de los antiguos los que aparecen asociados de manera muy notoria a sitios de importancia histórica. El relato transcrito al inicio del capítulo constituye un buen ejemplo de lo señalado. No obstante, como veremos a continuación, a diferencia de lo que ocurre en la memoria oficial, en el discurso de los sectores subalternos los referentes espaciales marcados por una temporalidad indígena se amplían, incorporando nuevos elementos del paisaje además de las ruinas arqueológicas. Estos últimos, y el entorno en el cual se emplazan, son concebidos, a su vez, de maneras muy distintas a las que pudimos apreciar en el discurso oficial.

En términos generales, podemos clasificar los “referentes topográficos” que los sectores subalternos cacheños ligan -de maneras más o menos directas- a los antiguos en dos tipos (cf. Santos-Granero 2004). En primer lugar, están aquellos elementos del paisaje que adquirieron su configuración actual como consecuencia de las actividades transformadoras de seres humanos y, en segundo lugar, están aquellos otros que lo hicieron como efecto de la acción de fuerzas sobrenaturales. Entre los primeros, cuentan restos de viejas edificaciones, “tumbas”, caminos abandonados, artefactos antiguos, pinturas rupestres y otros frutos de la labor humana efectuada en un pasado remoto y que conforman, asimismo, el foco de atención de los “antigueros”⁴⁶. Los elementos del segundo tipo, en cambio, son componentes naturales (por lo general, cerros o montañas) que se destacan en el paisaje por constituir “pruebas” que confirman sucesos acaecidos

en un pasado mítico, o bien por presentar ciertas propiedades extraordinarias. Empecemos por ver algunos ejemplos de este segundo tipo de elementos.

Refiriéndose a grupos aborígenes australianos, Jeremy Beckett (1993) señala que, a menudo, sus relatos históricos buscan dar sentido a determinados elementos del paisaje -o el firmamento- los cuales, a su vez, proveen de “sustancia” a las historias que cuentan. Según sostiene este autor, el paisaje funciona en la memoria de sus informantes como un factor que -entre otras cosas- permite certificar la “verdad” de los relatos que narran. En Cachi, la gente también apelaba a ciertas características del entorno geográfico con el fin de autenticar las historias que contaban. En relación con el relato del sol y la luna algunos señalaban, por ejemplo, que, aún hoy, podían encontrarse en el paisaje rastros del catastrófico “incendio” (entendido en un sentido literal) que -según los decires familiares- provocó la aparición del astro solar en el universo. En este sentido, el sitio al que se referían con mayor frecuencia era el “cerro negro”, una pequeña montaña ubicada en el camino que va de Payogasta a La Poma. Tal como reconocían algunas de las personas entrevistadas, dicho “cerro” era en realidad un viejo volcán cuya última erupción había ocurrido muchos años atrás, en una fecha que desconocían⁴⁷, pero que ubicaban dentro del período en que se produjo la transición de la época de los antiguos a la actual -es decir, en el momento en el cual el sol se alzó en el cielo. De este modo, si bien admitían que el color negro que había adoptado el terreno en aquella zona se debía a los efectos que el lodo provocó en la tierra, por momentos también consideraban que esa característica del paisaje era producto de la “quemazón” producida cuando “cambió el siglo”. Algunos incluso planteaban una relación causal entre ambos fenómenos; afirmaban que si la tierra había sido quemada a causa del calor intenso expedido por el volcán, éste pudo haberse activado como consecuencia del colosal movimiento cósmico que signó a aquel cambio de época.

De una u otra manera, al sostener que este punto de inflexión en el tiempo ha quedado registrado en el espacio, no sólo “materializan” el mito, sino que, además, lo acercan a la “historia”. A través del espacio, aquel pasado *otro* se vuelve tangible y, en cierta medida, se familiariza. El tiempo “antiguo” deja de ser algo que vivenciaron otros

⁴⁶ Categoría utilizada localmente para referirse a los “arqueólogos”.

⁴⁷ Según me informó una geóloga de la Universidad Nacional de Salta, las últimas erupciones de este volcán ocurrieron hace aproximadamente 35.000 años. Agradezco a Silvina Guzmán esta información y a Berta González Bonorino el contacto con ella.

para convertirse en una temporalidad susceptible de ser experimentada en el presente. En este sentido, como veremos a continuación, la espacialización del tiempo de los antiguos no es únicamente un factor que contribuye a otorgar autoridad a sus interpretaciones históricas, sino que, además, termina por incorporar esta temporalidad dentro de la vida cotidiana de los actores obligándolos, entre otras cosas, a organizar algunas de sus prácticas de maneras específicas.

Con respecto a esto último, es preciso señalar que, además de identificar sitios donde consideran que el pasado quedó registrado, se referían también a lugares que, si bien en apariencia no presentaban ninguna particularidad, en ellos habían vivenciado -o escuchado que ocurrían- fenómenos extraordinarios. Estos sitios y los sucesos que allí acontecían no siempre eran vinculados de manera directa con los antiguos, aunque, indefectiblemente, las veces que me hablaron de ellos fue en el marco de nuestras conversaciones acerca de los viejos pobladores de la región.

Uno de los lugares que reunía estas características “fantásticas” y del cual muchos me hablaron era el cerro San Miguel, una elevación montañosa cercana a la localidad de Palermo. Mis entrevistados afirmaban que ese cerro era “bravo” y que era imposible transitar por él; que quienes pretendían atravesarlo, se veían expuestos a una serie de fenómenos anómalos y peligrosos. Una mujer de sesenta y dos años y un anciano de ochenta y nueve que en su juventud habían experimentado personalmente esos sucesos, me contaron que llegaron allí persiguiendo unas vicuñas y que, al querer trepar la ladera del cerro para atrapar a los animales, comenzaron a caer piedras de la cima impidiéndoles adentrarse en el terreno⁴⁸. Las piedras no cesaban de caer y parecía

⁴⁸ Si bien las personas que me contaron esta historia no hicieron ningún hincapié en ello, creo que la mención de las vicuñas en este relato no es azarosa. Dicho animal es codiciado en la región por el sabor de su carne y la suavidad de su lana. Sin embargo, según sostiene Andrea Mastrángelo (2004), desde épocas precolombinas existen restricciones destinadas a controlar la caza de la vicuña en toda la región andina. La misma autora señala que los estudios efectuados por Flores Ochoa (1977) sobre la clasificación ancestral andina de los animales, demuestran que éstos se dividían en dos categorías: los animales “silvestres”, que eran patrimonio de los dioses (como la vicuña, la vizcacha, el puma o el zorro), y aquellos “domesticados” que satisfacían las necesidades de las personas (como el perro, la llama o la alpaca). Según Ochoa, esta partición de dominios alentó un mayor uso de las especies “domésticas”, a fin de preservar las “silvestres”. Por estar incluida dentro de los animales de los dioses, la vicuña no podía cazarse indiscriminadamente, aunque durante el período incaico sí se permitió el aprovechamiento de su lana, la cual era destinada a la confección de prendas ceremoniales y atuendos para los curacas. Refiriéndose puntualmente al noroeste argentino, Mastrángelo señala que este componente ritual adherido a los tejidos de vicuña hace que, aún hoy, estos productos textiles sean escasos y especialmente valorados (Mastrángelo 2004). Por otra parte, en su libro “Los valles de Cachi y Molinos” (1937), el escritor salteño Juan Carlos Dávalos indica que, no obstante la existencia de leyes nacionales que prohíben la caza de este animal por tratarse de una especie en extinción (aspecto que Mastrángelo también señala para la actualidad), existe entre los sectores populares de la zona la creencia de que los “dioses de la montaña” - tal como los cataloga Dávalos- se encargan de castigar por su propia cuenta a quienes pretenden atrapar dichos animales, enviándoles, por ejemplo, fuertes huracanes o tormentas para arrasar con ellos. Si bien

que el cerro iba a desmoronarse, mientras ellos se veían impedidos de avanzar debido a que los pies se les habían puesto “pesados como botas” y no podían moverse. La mujer que me narró esta anécdota agregó, además, que, tanto a ella como a su hermana que la acompañaba, se les nubló la vista por completo y lo único que alcanzaban a ver era una terrible llamarada de fuego que se alzaba frente a ellas. Según me dijo, ese fuego se mantenía siempre encendido en la cumbre del cerro San Miguel y, cuando alguien intentaba penetrar en la zona, se avivaba de manera descomunal para no dejar pasar a la gente.

Cabe señalar que, inmediatamente después de hacer esta referencia al fuego, la mujer comenzó a contarme la historia del sol y la luna, como si de alguna manera entre ambos sucesos pudiera establecerse alguna relación. Lo que esta señora parecía indicarme era que existían sitios, como el cerro San Miguel, donde era probable que aún permanecieran encendidas mechas de aquel fuego temerario que acabó con los antiguos. Como vemos, entonces, tanto en éste como en otros casos, las historias de épocas pasadas que la gente escuchó de sus padres y abuelos no sólo brindan conocimientos acerca de cómo fueron las cosas en la antigüedad, sino que, además, proporcionan un marco interpretativo que les permite explicar acontecimientos sobrenaturales contemporáneos a los narradores, como aquel que revela el cerro San Miguel.

Vistos desde la perspectiva del mito, no sorprende, a su vez, que fenómenos como los que allí se manifestaban recordaran a estas personas el carácter “reversible” del tiempo (Palti 2001). Estos sucesos sobrenaturales reflejaban un universo plagado de “intencionalidades extra-humanas” (Viveiro de Castro 2004) que, según sabían y temían, en cualquier momento podían volver a movilizarse de manera trágica, provocando una transformación tan radical como aquella que había acontecido en el período de los antiguos. Aunque las personas con quienes tuve la oportunidad de conversar afirmaban que, llegado el momento, éste sería un hecho que no podría evitarse, también manifestaban que existían ciertas reglas, rituales y tabúes que, bien atendidos, lograban mantener en calma a las fuerzas alteradas que ocultaba la naturaleza.

Entre las prohibiciones que enumeraron algunos, estaba aquella que recomendaba no hablar del pasado “antiguo”, a riesgo de que se repitieran los hechos

en nuestras conversaciones mis entrevistados nunca interpretaron estrictamente “las reacciones” de la montaña como un castigo al hecho de que ellos anduvieran persiguiendo unas vicuñas, creo que la referencia a este animal en sus relatos tiene un sentido que va más allá de la contextualización del evento en sí –la montaña que cobraba vida y los atacaba- que pretendían narrar.

que derivaron en un cambio de época. Aunque es evidente que esta regla fue violada en repetidas ocasiones, cabe la posibilidad también de que ésta sea una de las razones por las cuales varias personas aducían no conocer nada de los viejos pobladores del lugar y, llegados a este punto, cambiaran con rapidez el tema de nuestras conversaciones. De ser así, la negativa a hablar de “sus antepasados” que muchas veces los sectores dominantes adjudican a los subalternos cacheños puede que, en algunos casos, responda, como señala Beckett (1993), a un “silencio electivo” -más que idiosincrático o amnésico. De todos modos, a mi modo de ver, esta norma opera fundamentalmente pautando una forma de circulación específica de las historias de los antiguos que circunscribe su publicidad a ámbitos domésticos y contextos de enunciación caracterizados por la intimidad. En este sentido, el hecho de que las personas a quienes entrevisté siempre hicieran alusión a esta regla con anterioridad a narrarme la historia del sol y la luna, seguramente apuntaba a generar un “clima” más propicio en el cual transmitir una historia que quedaba así definida como privada o de conocimiento restringido. El decir que no se conoce demasiado acerca de los antiguos -es decir, no mucho más (ni menos) que la historia del sol y la luna- es probable que también esté relacionado, como se dijo, con esta prohibición y que indique, entre otras cosas, cierta reticencia a hablar de aquello que no debería hablarse.

No obstante, según me fue señalado en repetidas ocasiones, la manera más efectiva de mantener en calma a las fuerzas extraordinarias que ocultaba el medio ambiente era guardando un especial cuidado en no perturbarlas. Concretamente, esto significaba, entre otras cosas, evitar la circulación por sitios como el cerro San Miguel que manifestaban una naturaleza dudosa. Sin embargo, muchas otras prácticas estaban regidas por esta regla. Hablando sobre sus épocas de arrieros, muchos ancianos, por ejemplo, se refirieron a las ofrendas que debían depositar a la Pachamama (la madre tierra) en las múltiples apachetas⁴⁹ que encontraban a lo largo de los caminos. El fin de esta ceremonia ritual era procurar que el viaje discurriera tranquilo, es decir, sin temporales, derrumbes en las montañas o trastornos “ecológicos” por el estilo. Este tipo de tributo a la Pachamama se repite en la actualidad cada vez que se lleva a los animales a pastar en cerros lejanos, amén de regalarle siempre a la “madre tierra” el primer sorbo de vino del vaso y “pedirle permiso” todos los años para realizar la siembra (cf. De Sol

⁴⁹ Montículos de piedras que se construyen en los caminos para rendir culto a la Pachamama, depositando en ellos víveres, cigarrillos u otros productos como ser hojas de coca.

a Sol 2000a, 2000b). Como vemos, existe la idea de que el espacio en general puede llegar a manifestarse de manera destructiva o contraproducente si es intervenido sin mediación ritual. De este modo, como es posible apreciar, esta particular concepción del entorno con la cual se manejan sectores subalternos cacheños en sus vidas cotidianas está sumamente influenciada por sus conocimientos acerca del pasado ancestral.

Esta singular idea del medio geográfico y el universo circundante queda también reflejada en la manera en que las personas se dirigen a aquellos referentes topográficos del primer tipo distinguido más arriba, es decir, a aquellos restos fósiles y otros objetos de épocas antiguas cuya presencia realmente es muy notoria en la zona. No sólo existen en Cachi y sus alrededores importantes yacimientos arqueológicos de reconocimiento nacional e internacional (como Puerta la Paya o Las Pailas), sino que, además, tal como manifestaban muchas personas, “uno pisa el suelo y todo el tiempo salen cosas de antes”. Como veremos a la brevedad, la actitud que mantienen respecto a dichos objetos es más bien de reserva. No obstante, en algunos casos he podido notar también que les otorgan un valor utilitario. En este sentido, si bien sus conocimientos acerca de los mismos están muy mediados por lo que leyeron en manuales escolares y folletos turísticos, o por aquello que les enseñaron algunos arqueólogos a los cuales acompañaron en sus expediciones, en general no existe la idea de que dichos materiales conformen un “patrimonio cultural” que es preciso preservar de manera intacta. A menudo ocurre, por lo tanto, que restos de pircas antiguas se utilizan como base para la construcción de corrales de piedra, o viejos morteros son usados a diario en algunos hogares (cf. Cortazar 1949). También se da el caso de personas que adornan sus viviendas armando, por ejemplo, escalones de piedras con inscripciones rupestres.

El uso cotidiano de estos materiales arqueológicos no quiere decir, sin embargo, que éstos resulten completamente familiares. En este sentido, un detalle importante es que la mayoría de los elementos antiguos que utilizan en sus vidas diarias fueron recogidos de la superficie de la tierra, y no extraídos de sus entrañas a la manera en que lo hacen los “antigueros” cuando escarban el suelo en busca de estos objetos. Este último aspecto resulta significativo, ya que el estatuto de los objetos arqueológicos, como ocurre también con el de otros componentes del paisaje (relacionados generalmente con los antiguos), suele ser señalado como ambiguo. Así, por ejemplo, como indica el hombre del relato inicial, aunque los huesos son en apariencia sólo huesos, resulta que si alguien conoce sus códigos ellos también pueden hablar. Del

mismo modo, varias veces me fue señalado que muchas otras “antigüedades” pueden llegar a manifestar este tipo de propiedades “extrañas” y, al igual que ocurre con el cerro San Miguel, también creen que pueden activarse de manera negativa si es que se las “revuelve” demasiado. A esto se debe la extendida reticencia de los lugareños a hurgar de manera excesiva en el terreno a fin de extraer dichos objetos, prudencia ésta que pudimos notar personalmente en el campo, pero de la cual hablan también en sus ensayos arqueólogos y otros investigadores afines que trabajaron en la zona (ver, por ejemplo, Ambrosetti 1907; Ardissonne 1940; Cortazar 1944, 1949 y, también, Podgorny 2004).

Recordemos, por otra parte, que estos vestigios materiales del pasado están directamente relacionados con aquellos sujetos que, según sus conocimientos, murieron de manera trágica ahogándose bajo la tierra. En este sentido, no es menor el hecho de que, contraponiéndose a la opinión de los arqueólogos, afirmen que las ollas con cadáveres adentro que a menudo estos científicos encuentran no son “urnas funerarias”, como estos últimos aseveran, sino “escondites” o “trincheras” donde los antiguos procuraron resguardarse del calor fulminante que los amenazaba y que finalmente los liquidó. De alguna manera, al negar que estos artefactos de cerámica puedan ser asociados a prácticas rituales vinculadas con la muerte, también están enfatizando el hecho de que los antiguos no recibieron ningún tipo de ceremonia funeraria en el momento de su defunción (recordemos nuevamente que, de acuerdo con el mito, estos personajes se enterraron vivos). De este modo, si tenemos en cuenta, además, que para los sectores subalternos cacheños la muerte es una catástrofe corporal pero no necesariamente implica una desaparición espiritual -por lo que es preciso sepultar “correctamente” a los muertos a fin de que sus espíritus no se “despierten feo”- es probable que la reticencia que manifiestan a hurgar por objetos antiguos en la tierra esté también en parte relacionada con ese temor que sienten incluso respecto de sus propios muertos en la actualidad.

En definitiva, entonces, cuando las memorias de los antiguos se espacializan, nos encontramos con que ni éstos desaparecieron completamente, ni los vestigios materiales que de ellos se conservan en la actualidad constituyen precisamente restos fosilizados del pasado. Por el contrario, éstos y otros elementos de aquel período primigenio continúan formando parte del presente a la manera de fuerzas vivas e inmanentes que organizan el espacio local y algunas de las actividades de las personas contemporáneas de maneras específicas. Es a esto a lo que se refieren Jonathan Hill (1988) y Terence

Turner (1988) cuando señalan que, en cierta medida, la conciencia mítica se opone a una cronología, aun cuando también identifique un tiempo pasado que difiere del presente. En este sentido, si bien la gente plantea una importante discontinuidad entre el período de los antiguos y el actual, sus ideas del tiempo y el espacio también permiten inferir una serie de continuidades que funden en uno pasado y presente, aunque en un nivel en el que ellos -en tanto sujetos históricos- no necesariamente se ven involucrados.

Como veremos con más detalle en el próximo capítulo, este último aspecto es relevante, ya que plantea una diferencia importante entre la imagen de sí mismos que tienen la mayoría de las personas pertenecientes a los sectores subalternos cacheños y la que de ellos sostienen los sectores dominantes. Como hemos visto en el capítulo 3 (“Memoria oficial y población...”), para estos últimos las creencias “sobrenaturales” de los grupos subalternos constituyen un indicador que indefectiblemente los une al pasado primigenio de la región. Vimos, en cambio, que, para las personas cuyos relatos pudimos apreciar en este capítulo, sus particulares concepciones del tiempo y el espacio de ningún modo las vincula de manera mimética con el pasado. Por el contrario, el mito les enseña que son lo que son debido a que se encuentran en una relación de oposición respecto a aquellos sujetos preexistentes o a otros elementos actuales ligados a aquella época primigenia. En este sentido, para comprender mejor los modos en que los sectores subalternos construyen sus sentidos de pertenencia y devenir será preciso tener en cuenta que sus ideas del tiempo admiten tanto esferas de inmanencia como, así también, otras de cambio y trascendencia.

Capítulo 6

A modo de conclusión: algunas consideraciones más sobre las identificaciones subalternas

En el capítulo anterior, hemos analizado las memorias que circulan entre los sujetos subalternos cacheños acerca de “los antiguos”. Al comienzo del primer apartado de ese capítulo, señalé que la asociación que yo realizaba entre los antiguos y “los indígenas” –usando ambos términos en forma indistinta en las entrevistas- era a menudo desestimada, o considerada como errónea, por parte de mis interlocutores. Vimos, en este sentido, que los grupos subalternos piensan mayormente a los hombres y mujeres que habitaron el espacio cacheño en la antigüedad como “otra gente”, personas pertenecientes a una humanidad perdida. Desde esta perspectiva, dije también que no existe una conjunción –ni posible, ni necesaria- entre los actuales cacheños (ni subalternos ni dominantes) y los antiguos.

¿Cómo explican, entonces, los sectores subalternos su diferencia?, ¿con qué particularidades se identifican?, ¿qué singularidades consideran que los distingue de los grupos dominantes? En primer lugar, pude notar que el tema de “sus orígenes” –étnicos, raciales o socioeconómicos- no era algo que interesara particularmente a mis interlocutores, en el sentido de que fuera una pregunta que se hicieran a ellos mismos, o un punto de su existencia que precisaran aclarar y definir. La historia del sol y la luna habla, claro está, de un origen. Pero en ella se resalta un origen genérico: el de los humanos actuales en su conjunto y el del mundo en general tal cual hoy lo conocemos. Este mito no explica, ni busca explicar, el origen de las distinciones sociales presentes; se refiere a cuestiones más universales. Sí ilumina la conciencia respecto a lo inestable que son el mundo y la vida, aunque a veces pueda parecer lo contrario. Resalta el hecho de que la organización del mundo, en sus aspectos más esenciales, trasciende la voluntad y la acción humana; y aunque este pensamiento pueda ser por momentos un poco aterrador, y nos suene, además, como conservador, en ciertos sentidos es probable que también sea liberador, ya que iguala –y empequeñece- a los humanos en un punto que va más allá del poder que ejercen algunos sobre otros en la vida cotidiana.

Esto último tal vez sea una de las explicaciones posibles a la horizontalidad que a veces podía percibir en la manera en que mis interlocutores afirmaban que se dirigían, en determinadas situaciones, a los sujetos que definí como dominantes. Me sorprendía,

por ejemplo, la naturalidad con la que decían solicitarles ciertos recursos –como los elementos necesarios para enterrar debidamente a un familiar, o el permiso para asentarse en una parcela de tierra- prácticamente sin registrar distancias sociales, casi como si fueran pares. Y es que desde la configuración ontológica propuesta por el mito, lo son, lo somos. Estamos todos expuestos a los mismos avatares cosmológicos, y eso en muchos sentidos nos convierte en afines, generando, además, obligaciones en nuestras relaciones mutuas -más aún cuando se trata de cuestiones que de alguna manera pueden involucrar a aquellas fuerzas sobrenaturales que nos gobiernan: en este caso, la muerte o el uso de “la tierra”.

Lo dicho respecto al interés que muestran por sus orígenes no implica, sin embargo, que los sujetos subalternos no tengan conciencia de lo que otros afirman sobre su procedencia étnica. Diversos relatos, fundamentalmente de personas que tenían entre veinte y cuarenta años, dan cuenta de un reconocimiento de los discursos que los interpelan como indígenas -o descendientes de indígenas-; sobre todo, de aquellos que lo hacen desde un lugar negativo. Concretamente, estas personas manifestaban haber sido tratadas, en forma violenta y discriminatoria, como “kollas” en distintas circunstancias de sus vidas. Un joven cacheño de veintidos años, que se encontraba estudiando una carrera terciaria en la ciudad de Salta, me contó acerca de los esfuerzos psicológicos, y hacia el interior del grupo, que tuvo que realizar para superar el estigma de “kolla burro” o “kolla duro” con el que lo había catalogado un compañero de estudios -“cholino” o “blanco” este último, de acuerdo a la caracterización utilizada por el joven en cuestión. Con dolor, éste me decía que “a mucha gente no le simpatiza que le digan kolla”, ya que el término connota toda una serie de atributos peyorativos, principalmente ligados a la “ignorancia” y la “brutalidad”.

Otro hombre de unos cuarenta años afirmaba, también, que muchas veces había sido tratado, y había escuchado que trataban a otras personas con desprecio, como “kolla de mierda”. Un hombre de treinta y cuatro años me comentó, a su vez, que, encontrándose trabajando como peón en una finca del Valle de Lerma, muchos compañeros de trabajo se reían de su desconocimiento respecto a determinados temas dirigiéndose a él de manera burlona como “kolla, criado en la espalda”. Vemos, entonces, que en la cotidianeidad de estas personas las identificaciones indígenas, lejos de operar como representaciones románticas o folklorizadas -tal como aparecen en las propagandas oficiales y otros discursos dominantes- conllevan una serie de estigmas difíciles de desarticular.

En el capítulo 3 (“Memoria oficial y población...”), he mencionado estos usos sociales negativos del término kolla en la provincia de Salta. Allí -y en el capítulo 1 (“Introducción”)- he dicho que esta categoría remite a las particularidades culturales de poblaciones asentadas en regiones provinciales colonizadas durante el período colonial, pero dije, además, que a menudo también se utiliza para resaltar distinciones de clase, concretamente, para referirse a los orígenes plebeyos de grupos rurales o urbanos del conjunto de la provincia. Aunque este término puede, a su vez, ser utilizado en forma sarcástica para dirigirse a personas sin filiaciones indígenas “visibles”, responde de manera muy fuerte a una percepción racialista de la sociedad. En este sentido, vimos en el capítulo 3 (“Memoria oficial y población”) que, normalmente, y desde la mirada de ciertos sectores sociales dominantes, el término kolla designa a aquellos contingentes sociales de ascendencia indígena que, se supone, atravesaron un proceso de mestizaje hispano-indígena. Este mestizaje se considera, sin embargo, que fue más racial que cultural, en tanto se cree que estos grupos poblacionales aún conservan mucho de su idiosincrasia indígena (cf., también, Lanusse y Lazzari 2005). Siguiendo a Briones, en el mismo capítulo citado, me he referido a estas formas sociales de marcación de alteridad como procesos de racialización, en el sentido que operan descartando “la opción de que la diferencia/marca se diluya completamente, ya por miscegenación, ya por homogenización cultural en una comunidad política envolvente” (Briones 1998a: 3).

Ahora bien, las personas que atravesaron las experiencias de discriminación narradas más arriba resaltaban lo contrario. Consideraban que, fundamentalmente, eran tratadas como kollas debido al color oscuro de su piel, y no a sus comportamientos culturales. En este sentido, uno de ellos, ante mi pregunta sobre si descendían de los antiguos pobladores indígenas de la zona, me respondió riéndose y tocándose la piel de un brazo: “¡mire este color, no le puedo decir que soy porteño...!”. El joven al que me referí en primer lugar más arriba también asociaba su color oscuro a su procedencia más que indígena, autóctona. Diferenciaba a todos los “morochos”, como él, de los “blanquitos”, que “se creen ingleses”. Al respecto, me contaba sobre aquel compañero de estudios con el cual había tenido problemas que, un día, cansado de sus bromas e insultos, le contestó:

Yo soy bien criollito, soy negrito, soy de mi tierra. Yo nazco, estoy creciendo en mi tierra, vivo en mi tierra. No como vos, ¿qué carajo sos vos? ¿Inglés? A vos no te ha soportado tu país. Vos sos un paracaidista, caíste en mi tierra y estás

viviendo gracias a mis tierras. Entonces, qué te molesta tanto. Yo a vos no te molesto. (Enero 2002. En adelante, el subrayado es mío).

La persona con quien discutía era un co-provinciano, con el que está claro que mantenía una diferencia importante. Pero esa diferencia, tal como el joven se encargó de remarcar, era principalmente fenotípica. El hecho de ser una persona autóctona y de piel oscura no implicaba, me dijo, que no tuviese las mismas capacidades intelectuales que su compañero “cholino”. En efecto, me contó, a él le iba muy bien en términos académicos en sus estudios, y existían otros cacheños -como su hermano y otros compañeros de colegio- que, también, con mucho esfuerzo, habían logrado estudiar en grandes ciudades y hoy eran abogados, médicos u otro tipo de profesionales. El esfuerzo requerido para lograr esto, sin embargo, no había sido sólo económico, sino que, en lo que respecta a personas como él, para “crecer”, también era preciso “enfrentar” ideas “tiránicas” –o discriminatorias- como aquellas que padeció durante sus estudios en Salta.

En el extracto de entrevista que figura más arriba, es posible apreciar, a su vez, que este joven se cataloga a sí mismo como “criollo”. En otro momento de nuestra conversación, distinguió puntualmente esta categoría del término kolla, describiendo ambas de la siguiente manera:

Mi idea de kollas es que son un grupo de indios. Y la mezcla con españoles e indígenas es el criollo. El criollo con el kolla no tienen nada que ver. Según Geografía e Historia, existe la tribu kolla que está al norte de la Argentina. Para mí, la cruce entre españoles e indígenas es el criollo. [...] El criollo, para mí, es el que ha asumido otras culturas -ya sea española u inglesa- y también la de acá. O sea, es una persona que ha asimilado varias culturas y, entonces, es otro tipo de persona, tiene otro tipo de vida. En cambio, el nativo, el indio, ha tenido una vida muy distinta. Entonces, no se puede decir que el criollo es el indio o el kolla. Para mí el criollo es eso. No me baso en que si uno tiene la sangre de un inglés y también la de acá, sino en que ha asimilado culturas. (Enero 2002).

Tal como lo hizo anteriormente al resaltar sus habilidades cognitivas, también aquí podemos observar que este joven destaca la capacidad -si no humana, al menos de sus afines- de incorporar distintas tradiciones culturales, más allá de la “sangre” o la raza de la que se provenga. Así, aun cuando pone en juego una caracterización

racializante para dar cuenta de las diferencias sociales que observa y padece, la idea de raza que utiliza –a diferencia de la que se maneja en los discursos dominantes a los que me referí más arriba- busca tan sólo describir atributos “externos” de las personas. Lo que prima en la mirada de los procesos sociales que sostiene este joven -y también sujetos subalternos que, al igual que él, destacaron divisiones “raciales” en la sociedad cacheña, salteña y, también, nacional- es, antes que nada, una postura culturalista, en el sentido que Briones otorga a este último concepto al señalar que contempla “la posibilidad general de pase u ósmosis entre categorizaciones sociales de distinto grado de inclusividad” (Briones 1998a: 3)⁵⁰. En el discurso de este joven, queda claro que una persona puede reconocer sus “raíces autóctonas” –en otros casos, también llamadas “indígenas”- sin que esto implique generar una continuidad con esa procedencia al nivel de las identificaciones personales o colectivas. El reconocimiento de esta filiación, sin embargo, pareciera ser, tal como pude notar en mi experiencia de campo, más inducida que elegida. En muchos de los casos en los que se dio, sucedió cuando explícitamente pregunté por ello y sintieron que, para responderme, no podían eludir una explicación acerca de la diferencia fenotípica -para ellos, evidente- entre su persona y quien los entrevistaba, o entre ellos y algún patrón o político al cual se referían, o lo habían hecho anteriormente en la conversación.

Otra diferencia importante respecto a los discursos dominantes que aparece en las palabras del joven extractadas más arriba es en relación a la manera en que se concibe la categoría kolla. Podemos observar que aquí lo kolla es claramente equiparado a lo indígena, y no al indio mestizado, como en el caso de los discursos dominantes. Y si el kolla es un indio, además, ellos, claramente, kollas no son; ya que no reúnen –ni conservan- los atributos culturales que creen que caracterizan a los indígenas. Los indios, para ellos, son otros; otros más que temporales, territoriales y culturales. Los indios propiamente dichos, según afirmaban, habitan en otras regiones de la provincia y el país. Y éstos, además -de acuerdo a lo dicho por distintas personas, incluido el joven de la entrevista- conservan y utilizan una lengua propia, no son cristianos, visten distinto al común de la gente, o, incluso, andan semi desnudos.

Al proporcionar estas descripciones no se basaban -aunque seguramente se encontrarán influenciados por ellos- en datos abstractos y estereotipados extraídos de los imaginarios públicos hegemónicos y que circulan en distintos ámbitos, como, por

⁵⁰ Una definición más completa de este concepto puede consultarse, también, en el capítulo 3 (“Memoria oficial y población...”) de esta tesis.

ejemplo, las escuelas. Éstas eran características culturales que las personas que se refirieron a ellas decían haber apreciado personalmente en distintas circunstancias de sus vidas. El joven al cual venimos nombrando, por ejemplo, me comentó, después de lo expuesto más arriba, que, estando en la ciudad de Salta, en dos ocasiones pudo ver en la plaza central de dicha ciudad a grupos indígenas protestando y solicitando una entrevista con el gobernador para exigirle “educación sin quitarles su idioma”, según había podido constatar en las pancartas que portaban. Teniendo en cuenta el tipo de demanda a la cual hace referencia, es de suponer que se trataba de pueblos indígenas de la zona chaqueña de la provincia. A éstos también se refirió un anciano en una ocasión, afirmando que, siendo joven, los había conocido muy bien cuando le tocó ir a trabajar para la zafra al ingenio azucarero de Tabacal. En Orán, había convivido con ellos largas temporadas, por lo que le había sido posible percibir de cerca las características exóticas –de acuerdo a la percepción de este hombre- que los caracterizaba. Otro joven también había tenido la oportunidad de conocer a pueblos indígenas chaqueños en reuniones provinciales organizadas en el marco del PSA (Programa Social Agropecuario), destacando, además de las particularidades culturales ya nombradas, la capacidad organizativa de estos grupos sociales. Concretamente, se refería a la confianza depositada en un líder comunitario, y a la posibilidad de gestionar recursos de manera fructífera que esta modalidad de organización, según él, habilitaba.

Algunas personas, a su vez, también contaron acerca de sus encuentros con gente kolla, entendida ésta en los términos antedichos. De esta manera caracterizaban a poblaciones de Iruya y de Cobres –localidad puneña del norte del departamento de La Poma- con quienes habían entrado en contacto por sus viajes como arrieros. Si bien especificaban que estas personas a las que se referían no hablaban una lengua indígena, resaltaban el hecho de que mantenían prácticas rituales –como el casamiento entre animales- y vestían de maneras que los acercaba a sus imaginarios indígenas.

Al igual que en el capítulo anterior, vemos entonces que la mayoría de los cacheños subalternos busca distanciarse de las identificaciones indígenas, aun en los casos en los que se reconoce cierta filiación con los antiguos. No obstante, en el capítulo 1 (“Introducción”) de esta tesis he mencionado la existencia de una asociación indígena con domicilio legal en Payogasta y conformada por gente de esta localidad, de Cachi y algunas personas de La Poma. Dicha asociación lleva el nombre Centro de Originarios Kollas Calchaqués (COKC). Aunque veremos en seguida que desde el COKC se recupera la historia “diaguita” de la región en términos identitarios, sus miembros

fundamentalmente se reconocen a sí mismos como kollas, transformando de esta manera lo que históricamente fue una categoría discriminatoria en una categoría reivindicatoria⁵¹. En este sentido, la mayor parte de los integrantes del COKC a quienes entrevisté, ante mi pregunta sobre por qué se reconocían puntualmente como kollas, respondían, con cierto halo de obviedad, por ejemplo lo siguiente: “¡Si toda la vida nos dijeron kollas [refiriéndose a los grupos dominantes], bueno, pues kollas seremos...!”. Y, junto con esta categoría identitaria, resaltaban positivamente tanto características corporales –sobre todo, su tez oscura- normalmente despreciadas, como otras referidas a sus modos de vida.

Respecto a estas últimas, nombraban principalmente sus prácticas de pastoreo de animales caprinos, su vida como agricultores, sus conocimientos de tejeduría en telar, algunas prendas de vestir tradicionalmente utilizadas –ojotas de caucho, ponchos, sombreros, etc.- pero, sobre todo, la economía de subsistencia, y autosuficiencia, que mayormente mantenían. Así, pude notar que lo que muchas veces se distinguía como características de clase (dominada) entre los sectores subalternos cacheños, entre estas personas que reivindicaban para sí una identidad indígena estas especificidades eran interpretadas como atributos o particularidades “culturales”. Una mujer de unos treinta y cinco años con una participación activa en el COKC me dijo concretamente, y para resumir a quiénes englobaba en términos culturales la categoría kolla: “Yo creo que todos los humildes somos kollas”. De esta manera, establecía una correspondencia entre su posición de clase y su identidad cultural, pero no tanto en términos de crítica social sino, más bien, de resignificación de las “penurias” cotidianas. Lo que tantas veces esta mujer, y otras personas, habían sentido como faltas o necesidades de tipo económicas ligadas a su vida como campesinos, a partir de su identificación como indígenas parecía revalorizarse en términos afirmativos como acervo cultural, o como opción –y no, imposición- de un estilo de vida.

Otro aspecto que esta afirmación identitaria parecía modificar era esa particular concepción del tiempo y del pasado antiguo que he planteado en el capítulo anterior. En verdad, lo que ocurría era, más bien, que a los pensamientos anteriormente aludidos se acoplaban otros por medio de los cuales sí establecían un vínculo con los antiguos; entre otras cosas, refiriéndose a ellos como “nuestros antepasados”, o transformando, por

⁵¹ Cf. Briones 1998b y Hill 1988 para modificaciones simbólicas similares en otros lugares de la Argentina, América Latina y el mundo.

momentos, “su” historia en historia propia. Así, me hablaban, por ejemplo, sobre cómo en el pasado los antiguos habían construido edificaciones de piedra tan perfectas en términos técnicos que aún hoy perduraban y ellos, en cambio, habían “perdido” esa habilidad, aunque -agregaban- en el presente intentaban recuperarla. En estas nuevas miradas sobre el pasado antiguo, lo que estas personas principalmente buscaban recuperar con más detalle eran datos sobre la vida cotidiana de aquellos que habían dejado vestigios materiales -y espirituales- en el espacio cacheño. Todos estos elementos, de un modo u otro, aludían a la autosuficiencia mantenida por sujetos que, como ellos, habían vivido y hecho uso del mismo medio rural. Es así como planteaban que no sólo aspectos raciales parecían aunarlos con los antiguos, sino, también, un modo de vida basado en una economía de subsistencia que, con menos sofisticaciones, aún creían conservar.

Estas reinterpretaciones del pasado antiguo -o estos nexos y continuidades entre el pasado antiguo y su actualidad- eran repetidas, con más o menos detalles, por todos aquellos que participaban en el COKC con quienes tuve la oportunidad de conversar. Pero ellos, además, se referían particularmente a dos personas por medio de quienes habían aprendido lo que me contaban: una era el presidente y promotor del COKC y la otra, un hombre que ejerció el cargo de intendente en La Poma y actualmente vive a tres horas de caminata de esa localidad, en un puesto arriba de una montaña. La mayoría de las personas me hablaron del primero –un hombre de unos setenta y cinco años- y con él tuve la ocasión de encontrarme tres veces en la ciudad de Salta. Sobre el segundo se refirió, y me llevó a conocerlo, el vice-presidente del COKC –un hombre de unos treinta y cinco años- para quien el señor en cuestión –de unos setenta años- había sido una figura muy relevante en el encuentro con sus “raíces”.

No entraré en detallé aquí ni en la historia del surgimiento, ni en la dinámica organizativa, ni en las particularidades del COKC respecto a otras agrupaciones indígenas. El seguimiento de esta asociación no ha sido, además, un eje central de mi trabajo de campo, por lo que no cuento con los datos necesarios para una labor semejante. Pero me gustaría, de todos modos, comentar brevemente un aspecto que he notado respecto a las narraciones del pasado promovidas en el marco del COKC y que quisiera rescatar en tanto se vincula a los temas que hemos estado analizando. Me refiero al hecho de que en las producciones escritas del presidente del COKC –revistas de divulgación local y provincial financiadas por el gobierno de la provincia de Salta, y artículos históricos presentados para la adjudicación de personería jurídica- y en las

charlas mantenidas con éste y el segundo hombre mencionado más arriba, he podido notar que sus narraciones del pasado se basan fundamentalmente en conocimientos extraídos de producciones académicas bastante tradicionales -en el sentido del término expuesto en el capítulo 2 (“La etnohistoria de los Valles Calchaquíes...”)- y/o, también, en algunos términos proporcionados por la historia oficial cacheña tal como pudimos apreciarla en el capítulo 3 (“Memoria oficial y población...”). Así, en sus relatos advertimos que los antiguos se transforman en diaguitas, los diaguitas en indios y los grupos subalternos cacheños en descendientes de diaguitas, que formaron parte del kollasuyu y, por eso, hoy son indios kollas. En este sentido, es posible observar que el tiempo antiguo se seculariza, se convierte en historia. Y se incorpora a la cronología nacional, provincial y cacheña, aunque destacándose en ella sucesos y personajes normalmente desdeñados. Así, por ejemplo, se resalta en sus relatos la figura de Juan Calchaquí, presentándolo como héroe local y provincial⁵².

En mi primer encuentro con el presidente del COKC le hablé acerca de la historia del sol y la luna que había conocido en Cachi y le pregunté si él sabía de la existencia de dicho relato. Me contestó que sí, pero desestimó la validez de esta narrativa asegurando que se trataba de una leyenda –en el sentido de un relato no verídico. Agregó, además, que la circulación de esa historia era en cierta medida contraproducente para el “movimiento” que impulsaba, en tanto planteaba el final rotundo de un modo de vida y una espiritualidad propiamente “indígena”. Aseguró, de todos modos, que la gente no creía “realmente” que lo que cuenta esa historia haya ocurrido. Según este hombre, de a poco muchas personas se estaban animando a reconocer públicamente en Cachi su origen y su identidad indígena. Pero, según aseguraba, muchas más de las que el normal de la gente (incluida yo) suponía sabían con certeza quiénes eran y de dónde venían, aunque mantuvieran su identidad oculta y en silencio, o sólo la manifestaran cuando percibían mucho respeto y confianza.

Sin desmerecer la lectura de este hombre acerca de las identificaciones étnicas de los grupos subalternos cacheños –o “vallistos”-, creo que el voto de silencio que les atribuye opera en un sentido similar al que vimos en el capítulo 3 (“Memoria oficial y población...”) respecto a las apreciaciones dominantes: es decir, produciendo una

⁵² En el año 2002, el gobierno de la provincia y el municipal dedicaron un monumento a este líder indígena en las afueras del pueblo de Cachi (ver foto del monumento en “Anexo”, imagen n° 6). Puede percibirse en este acto un ejemplo de aquello que señala el *Popular Memory Group* cuando dice que los discursos públicos muchas veces incorporan hegemónicamente los conocimientos históricos de los grupos subordinados (cf. Johnson y Dawson 1982; y, también, Alonso 1994; Brow 1990).

exotización de los mismos. El objetivo final de este particular proceso de alterización no es en este caso, claro está, replegar la identidad indígena hacia la vida privada de los sujetos, sino, por el contrario, otorgarles un valor público. Pero este “silencio” de los cacheños subalternos vimos que es más una fabricación externa que un atributo propio. Si se está dispuesto a escuchar, como vimos, tienen mucho para contar y, sobre todo, una gran disposición para intercambiar interpretaciones del pasado y otro tipo de ideas, para incorporarlas a sus conocimientos. En este sentido, puede pensarse que, de cobrar más fuerza entre los grupos subalternos las concepciones del pasado y las identificaciones indígenas promovidas por, entre otros, el presidente del COKC, es probable que sus saberes pierdan complejidad -en tanto estas nuevas ideas en gran medida proponen una homogenización del tiempo. Aún así creo que los efectos de estas nuevas concepciones en el pensamiento subalterno son un aspecto a explorar con mayor detenimiento. Entre otras cosas, porque, como he mencionado párrafos arriba, pude notar que la incorporación de una nueva mirada del pasado no necesariamente anula la sostenida con anterioridad. Así, algunas de las narraciones más detalladas y entusiasmadas del sol y la luna que escuché me fueron contadas por miembros del COKC a quienes entrevisté. En nuestras conversaciones, por momentos los antiguos eran diaguítas, y los diaguítas indios, y ellos descendientes de los indios; pero al rato, los antiguos también eran sólo los antiguos, y éstos y los sujetos de la enunciación, “otra gente”. Vemos entonces que, como dije en el capítulo anterior que sostenían Turner (1988) y Hill (1988), puede ocurrir que los sujetos pongan en juego tanto interpretaciones míticas como otras históricas para referirse a un mismo hecho histórico o fenómeno. Será necesario, entonces, prestar atención a esto -y, como señalan los autores citados, al contexto de enunciación de sus discursos y/o al origen de la audiencia- para no simplificar nuestra mirada de los procesos culturales e identitarios entre los grupos subalternos.

Pero volviendo al inicio de este capítulo, he dicho que pude observar en Cachi que la mayoría de los sujetos no suelen establecer una continuidad o filiación con los antiguos. Si hay un pasado que los define, o que tiene más relación con sus vidas actuales, ese es el de sus experiencias como peones de las fincas. Y más allá de las líneas de color, o de las establecidas por tal o cual práctica ritual o creencia, lo que primordialmente consideran que los distingue de los sujetos dominantes -sean éstos patrones o políticos- es una asimetría de poder; poder detentado por una posesión desigual de dinero, tierras, autoridad.

Tal vez sí el mito establece una conciencia oblicua de su subordinación o de su condición de dominados, en tanto consideran que los antiguos quedaron fatalmente cautivos bajo la tierra, al igual que ellos lo estuvieron en la gran “olla” que fueron las fincas y hoy lo son fundamentalmente el Estado, pero, también, algunas organizaciones civiles y algún que otro patrón. Puede pensarse en paralelo, a su vez, el poder que confieren a las fuerzas sobrenaturales y las continuas prebendas que les entregan, a través de ofrendas a la tierra y otras prácticas rituales, con la autoridad del patrón o los políticos y la obligación permanente de saldar con ellos deudas siempre impagas, entregándoles su trabajo, dinero o apoyo político.

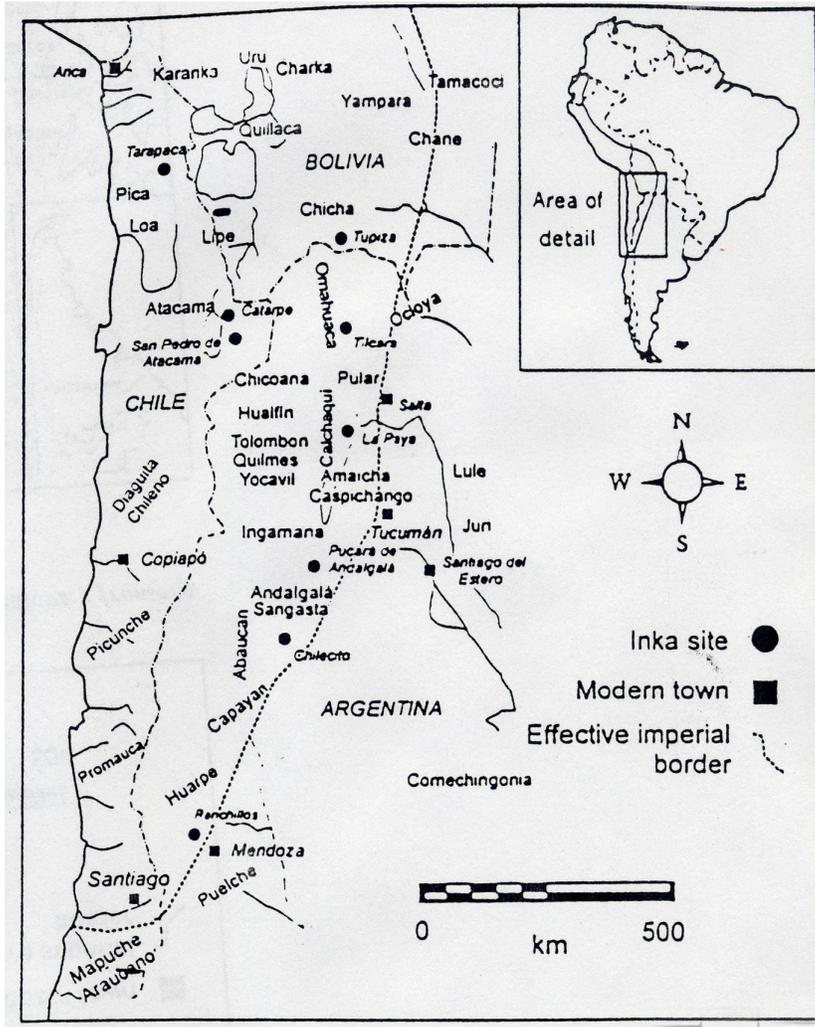
Pero aunque en la gramática de sus comportamientos sociales podamos encontrar paralelismos entre el tiempo antiguo y el de sus vidas cotidianas, estos desplazamientos no son factibles cuando se intenta comprender los modos en que se identifican mayormente los sujetos subalternos en Cachi. De hecho, la pregunta por la identidad entre ellos es, casi, una pregunta sin sentido; en tanto, una y otra vez -y de distintas maneras- se encargaron de remarcar que no son algo definido, más bien, “están siendo”. Y si en algo los grupos subalternos cacheños parecieran no dejarse (subjetivamente) cautivar es en una identidad: ya no son arrenderos, los palermeños dicen no ser bolivianos, los cacheños en general no se reconocen como indios, ni siquiera se consideran mestizos en el sentido que se le otorga a este término en los discursos dominantes. Si en ciertos casos aluden al mestizaje para definirse de alguna manera, este término no refiere tanto a herencias que se imponen, o a la combinación y síntesis de dos entidades (raciales o culturales) disímiles, sino, más bien, al hecho de que son un devenir, o de que tienen la capacidad de ir transformándose en “otro tipo de persona”, como decía el joven de la entrevista extractada más arriba.

Dije que la pregunta por la identidad entre gran parte de los sujetos subalternos cacheños era un pregunta casi sin sentido. “Casi” porque éste sí es un tema relevante entre los grupos dominantes, tal como pudimos apreciarlo en los primeros capítulos de esta tesis. Y en la medida en que las concepciones dominantes recaen con peso sobre la vida de los subalternos, por su desigual poder en las dinámicas sociales, vale efectuar el análisis de la manera en que éstos últimos incorporan, desafían o ignoran las interpelaciones de los primeros. Pero para no reproducir los discursos hegemónicos, para no encasillar a los sujetos subalternos en alguna categoría identitaria particular, para poder comprender con más precisión lo que tantas veces intuía que me intentaban decir y yo no lograba descifrar, tuve que esperar. Tuve que esperar no sólo a tener las

herramientas intelectuales necesarias para procesar mejor muchos de los elementos inesperados que surgían en nuestros intercambios, sino, también, y en cierta medida, a desterrar de mi propia vida la pregunta por la pertenencia, por la identidad. Darme cuenta de que algunos atravesamos experiencias históricas o de vida que nos impiden “echar anclas” en un determinado origen, y de que eso, en verdad, poco importa, como aprendí de los cacheños. Como ellos, yo tampoco encuentro una categoría conocida que me defina, al menos en ciertos términos: no puedo decirme porteña, aunque haya nacido en Buenos Aires y hace trece años esté asentada aquí; no puedo decirme salteña, aunque haya vivido una etapa añorada y fundamental de mi vida en esa provincia; no puedo decirme antropóloga, aunque haya cursado esta carrera; y así podría dar muchos más ejemplos personales que no vienen al caso. Pero la no pertenencia clara a ninguno de estos espacios identitarios, con el tiempo, dejó de ser un problema para mí. Como me ocurrió con la escritura de esta tesis, en mi vida también le encontré el gusto a eso de que se vaya armando un relato nuevo, impensado. Y, recién ahora, me animo a transmitir algo de lo que fue mi experiencia de trabajo en Cachi.

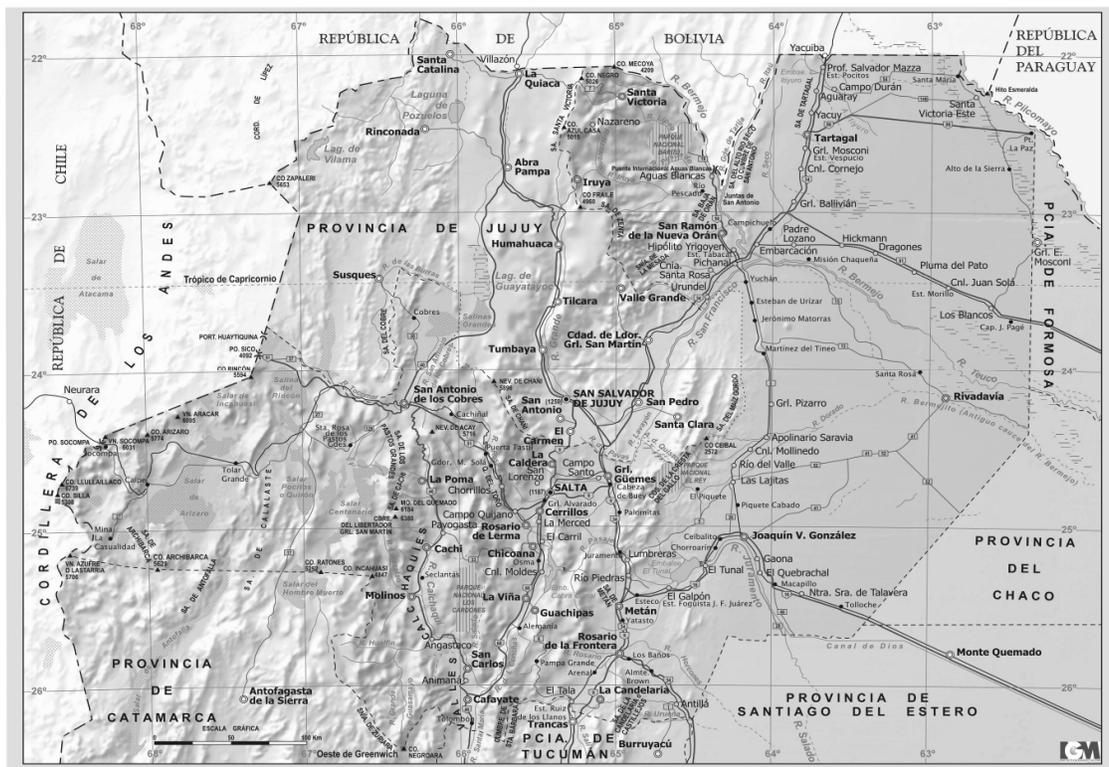
Anexo
Referencias imágenes

Imagen 1 Mapa de principales grupos étnicos de “Andes del sur” (siglo XVII).



Fuente: Williams y D'Altroy (1998).

Imagen 2 Mapa de la provincia de Salta.



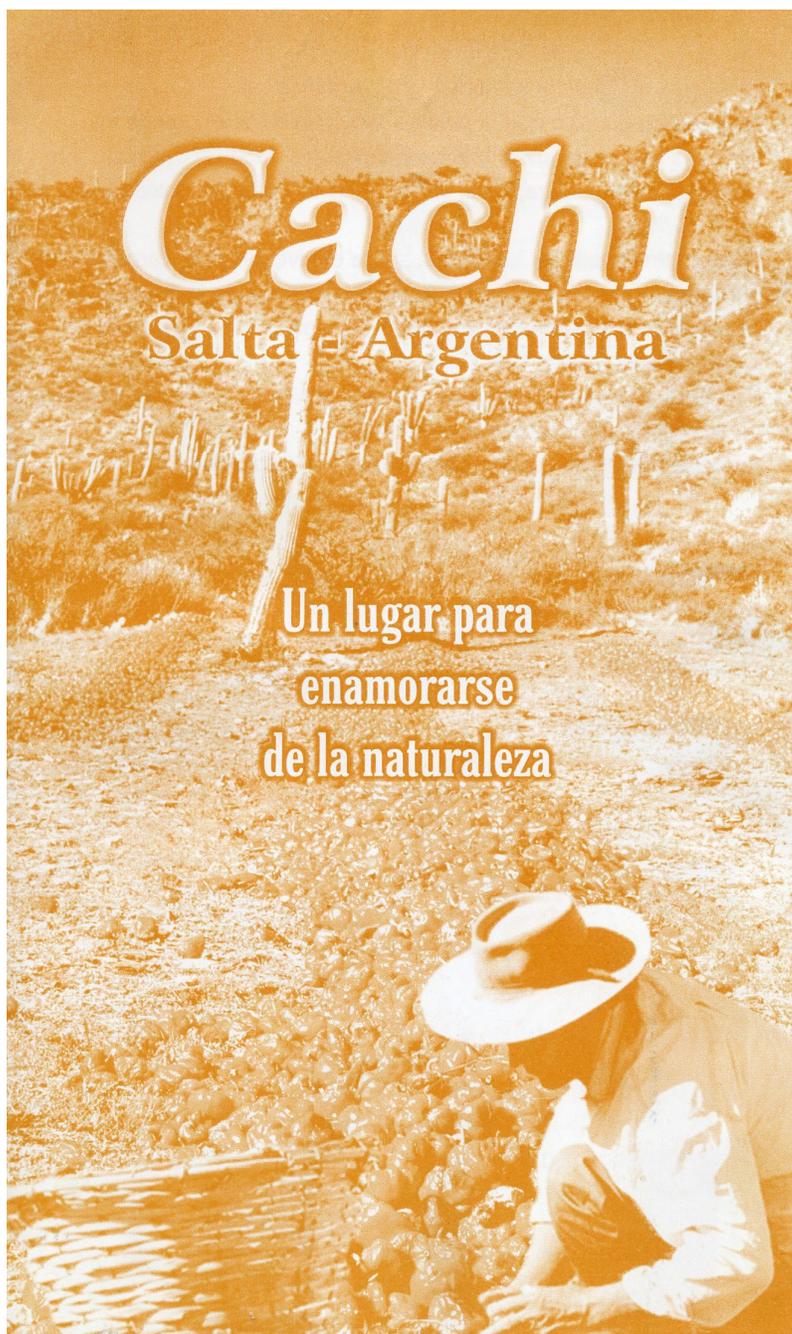
Fuente: Instituto Geográfico Militar (año 2007).

Imagen 3 Mapa de los Valles Calchaquíes.



Fuente: Instituto Geográfico Militar (año 2007).

Imagen 4 Folleto turístico de Cachi.



Fuente: Municipalidad de Cachi (año 2001).

Imagen 5 Fachada de la Sala de Palermo.



Foto: Paula Lanusse (año 2002).

Imagen 6 Monumento a Juan Calchaquí.



Foto: Paula Lanusse (año 2004).

Bibliografía y documentos citados

1. Bibliografía

Alonso, Ana María (1994). "The politics of space, time and substance: state formation, nationalism and ethnicity". En *Annual Review of Anthropology* 23:379-405.

Ambrosetti, J.B. (1907). *Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehistórica de La Paya*. Buenos Aires.

Ardissone, Romualdo (1940). "La instalación indígena en el Valle Calchaquí. A propósito del pucará de Palermo". En *Anales del Instituto de Etnografía Americana* 1:169-189. Buenos Aires, Belmonte.

Balbi, F. y A. Rosato (2003). *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social*. Buenos Aires, Antropofagia.

Beckett, Jeremy (1988). Introduction. *Past and present. The construction of aboriginality*: 1-10. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Beckett, Jeremy (1993). "Walter Newton's history of the world –or Australia". En *American Ethnologist*, 20 (4): 675-695.

Boixadós, Roxana E. y Miguel A. Palermo (1997). *Los diaguitas*. Buenos Aires, Libros del Quirquincho.

Borla, Miguel E. (1993). *La expropiación de la finca 'Hacienda Cachi'. Estudio de casos en su realidad actual*. Salta, UNSa. Tesis de licenciatura.

Bourdieu, Pierre (1982) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

Briones, Claudia (1988). Caciques y estancieros mapuches: dos momentos y una historia. Ponencia presentada en el 46° Congreso Internacional de Americanistas. Ámsterdam, Holanda, 4-8 de julio de 1988.

Briones, Claudia (1994). "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos": usos del pasado e invención de la tradición". *Runa* XXI: 99-129. Buenos Aires.

Briones, Claudia (1998a). *Construcciones de aboriginalidad en Argentina*. Encuentro Indigenismo na América Latina: O estado da arte. Universidad de Brasilia.

Briones, Claudia. (1998b). *La alteridad del "Cuarto Mundo"*: 140-213. Bs.As., Ediciones del Sol S.R.L.

Brow, J. (1990). Notes on community, hegemony and the uses of the past. *Anthropological Quarterly* 63 (1): 1-6.

Caro Figueroa, Gregorio 1970. *Historia de la "Gente Decente" en el Norte Argentino*. Argentina, Ediciones del Mar Dulce.

Carrasco, Morita. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires, Argentina, LHAKA HONHAT- IWGIA

Castellanos, Joaquín (2000) [1903]. “Nuestra psicología colectiva”. En *Diario El Tribuno*. Documento electrónico: <http://www.tribuno.com>, acceso Noviembre 30, 2003.

Colletti, Silvia M. (2002). “Políticas sociales para el sector minifundista en Argentina, período 1983-2001. Una visión desde Salta”, Maestría en Políticas Sociales, Universidad Nacional de Salta, Salta. Trabajo monográfico inédito.

Connerton, Paul (1989). *How societies remember*. Cambridge University Press.

Cortazar, Augusto R. (1944). *Hacia la investigación folklórica integral. Una tentativa en el Valle Calchaquí de Salta*. Buenos Aires, Imprenta de la Universidad.

Cortazar, Augusto R. (1949). *El carnaval en el folklore calchaquí*. Buenos Aires, Sudamericana.

Cortazar, Augusto R. (1950). “La vida tradicional en las viejas fincas calchaquíes”. *Revista Universidad* 22:5-27. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.

Cortazar, Augusto R. (1957). “Qué es el Folklore”. En: *Danzas folklóricas argentinas*. Tomo I. Buenos Aires, Lajouane.

Cruz, Rodolfo (1990/92). “La “construcción” de identidades étnicas en el Tucmán colonial: los amaichas y los tafíes en el debate sobre su “verdadera” estructuración étnica”. En: *Relaciones* 18: 65-92. Buenos Aires, SAA.

d en el agro argentino. La producción agrícola y su comercialización en Cachi, Salta. Buenos Aires, Centro de Estudios Urbanos y Regionales.

Dávalos, Juan C. (1937). *Los valles de Cachi y Molinos*. Buenos Aires, Editorial La Facultad.

Dávalos, Juan Carlos (1997). *Obras Completas (editas)*, volumen II. Buenos Aires: Honorable Senado de la Nación, Secretaría Parlamentaria, Dirección de Publicaciones.

De Hoyos, María (1998). *Diaguitas*. Buenos Aires, A-Z Editores.

Efrón, David (2000) [s/f]. “Raíces históricas del atraso económico del Noroeste Argentino”. En *Revista Claves*. Salta.

Elías, Norbert (1972). “Processes of State formation and Nation building”. En: *Transactions at the Seventh World Congress of Sociology*. Vol. II. International Sociological Association, Geneva.

Fernández Bravo, Alvaro (2000) *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires, Manantial.

Friedman, J. (1992). “The past in the future: history and the politics of identity”. En *American Anthropologist* 94(4): 837-859.

Ganguly, K. (1992). Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of the Selfhood. *Cultural Studies* 6(1).

Garreta, Mariano J. y María F. Sola 1992-93. "Fincas rurales en el norte del Valle Calchaquí. Procesos de conformación, cambios y relaciones sociales". En: *Cuadernos del INAPL* 14. Buenos Aires.

Geertz, C. (1994): "Desde el punto de vista del nativo': sobre la naturaleza del conocimiento antropológico". En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Gentile Lafaille, Margarita (1986). El "Control Vertical" en el Noroeste Argentino. Notas sobre los Atacamas en el Valle Calchaquí. Buenos Aires, Casimiro Quirós Editor.

González, Alberto Rex (1980). "Patrones de asentamiento incaicos en una provincia marginal del imperio. Implicaciones socioculturales". En: *Relaciones*, nueva serie, 14 (1): 63-82. Buenos Aires, SAA.

González, Alberto Rex (1982). "Las "provincias" inca del antiguo Tucumán". En: *Revista del Museo Nacional* 46: 317-380. Lima.

Gordillo, Gastón y Silvia Hirsch (2003). "Introduction: indigenous struggles and contested identities in Argentina: histories of invisibilization and reemergence". En *The Journal of Latin American Anthropology* 8(3): 4-31. Miami, Florida international University.

Guber, Rosana (1991). *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la antropología postmoderna. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Legasa, Buenos Aires.

Guber, Rosana (1994). "Hacia una antropología de la producción de la historia". *Entrepasados* IV (6):23-32.

Guha, Ranajit (1997) [1981]. "Prefacio a los Estudios de la Subalternidad. Escritos sobre la historia y la sociedad surasiática". En Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (comps.) *Debates PostColoniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz, Bolivia, SEPHIS, Aruwiyiri, Historias.

Hall, Valeria (1992). *Finca Palermo. Informe de Investigación-UBACyT*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires.

Hanson A. (1991). Reply to Langdom, Levine and Linnekin. En *American Anthropologist* 93:449-450.

Hill, Jonathan D. (1988). "Myth and History". En Hill, Jonathan D. (ed.); *Rethinking history and mith. Indigenous South American perspectives on the past*: 1-17. Urbana, University of Chicago Press.

Hobsbawn, E. y T. Ranger (eds.). (1999) [1983]. *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hobsbawn, Eric (1999). Introduction: Inventing Traditions. Hobsbawn, E. y T. Ranger (eds.). *The invention of tradition*: 1-14. Cambridge, Cambridge University Press.

Hollander, Frederick Alexander 1976. *Oligarchy and the politics of petroleum in Argentina: the case of Salta oligarchy and Standard Oil, 1918-1933*. PhD Dissertation in History. Los Angeles: University of California.

Jackson, Jean E. (1995). "Cultura, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia". En *American Ethnologist* 22 (1):3-27.

James, Daniel 1999 [1988]. *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Johnson, R. y G. Dawson (1982). "Popular memory: theory, politics, method". En Johnson, R., G. McLennan, B. Schwarz y D. Sutton (eds.); *Making histories. Studies in history writing and politics*. Minneapolis, Univ. Of Minnesota Press

Krapovickas, Pedro (1981-1982). "Hallazgos incaicos en Tilcara y Yacoraite (una reinterpretación. En: *Relaciones* 14 (2): 67-80. Buenos Aires, SAA.

Langdon, R. (1991). Caucasian Maoris: 16th-century Spaniards in New Zealand. En *American Anthropologist* 93:440-444.

Lanusse, Paula y Axel Lazzari (2005). "Salteñidad y pueblos indígenas: continuidad y cambio en identidades y moralidades". En Briones, Claudia (ed.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

Lazzari, Axel y Diana Lenton (2000). "Etnología y nación: facetas del concepto de araucanización" Revista *Avá* 1. Misiones, Universidad de Misiones.

Lazzari, Marisa (2003). "Archeological visions. Gender, landscape and optic knowledge". En: *Journal of Social Archeology* 3(2):194-222. USA, Sage Publications.

Levine, H. (1991). Comment on Hanson's "The making of the Maori". En *American Anthropologist* 93:444-446.

Linnekin, J. (1991). Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. En *American Anthropologist* 93:446-449.

Lorandi Ana M. Y Juan P. Ferreiro (1991). "De la crisis a la estabilidad. La sociedad nativa en Tucumán a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII". *Memoria Americana* I, 57-101. Buenos Aires, FFyL, UBA.

Lorandi, Ana M. (1988a). "La resistencia y rebeliones de los diaguito-calchaqui en los siglos XVI y XVII". En: *Revista de Antropología* 6: 3-17. Buenos Aires.

Lorandi, Ana M. (1988b). "El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial". En: *Revista Andina* 15(1): 135-173. Cusco.

Lorandi, Ana M. y Ana Schaposchnik (1994). "La estructura étnica en el Noroeste argentino y los problemas metodológicos de su análisis". Actas del I Congreso

Argentino de Americanistas. V Centenario del descubrimiento de América, 2: 167-188. Buenos Aires.

Lorandi, Ana M. y Mercedes del Río (1992). La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Lorandi, Ana M. y Roxana Boixadós (1987-88). “Etnohistoria de los valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII”. *Runa*, 17-18: 263-419. Buenos Aires, ICA. FFyL. UBA.

Lorandi, Ana M. y Sara Sosa Miatello (1991). “Tierras y élites en Catamarca. Siglos XVII y XVIII. En: *Historia y Cultura* 20: 179-194. Sociedad Boliviana de la Historia. La Paz, Editorial Don Bosco.

Lorandi, Ana M., R. Boixados, C. Bunster y M. A. Palermo (1997). “El valle calchaquí”. En: Ana María Lorandi (comp.) *El Tucumán Colonial y Charcas*. T. I: 205-253. Buenos Aires, FFyL. UBA.

Lorandi, Ana María (1985). “Los diaguitas y el Tawantinsuyu. Una hipótesis de conflicto”. En: 45° Congreso Internacional de Americanistas. Bogota, BAR International Series. 442.

Lorandi, Ana María (1992). “El mestizaje interétnico en el noroeste argentino”. En: Tomoeda y Millones (eds.) *500 Años de Mestizaje en los Andes*: 133-166. Senri Ethnological Studies 33. Osaka, National Museum of Ethnology.

Lorandi, Ana María (2000). “Constitución de un nuevo perfil social del Tucumán en el siglo XVIII”. En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, n° 21:99-115. Buenos Aires.

Manzanal, Mabel (1987). *Pobreza y marginalidad en el agro argentino : la producción agrícola y su comercialización en Cash, Salta*. Buenos Aires: CEUR: Centro de Estudios Urbanos y Rurales.

Martínez Sarasola, Carlos (1992). *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en Argentina*. Buenos Aires, Sudamericana.

Mastrangelo, Andrea (2004). *Las niñas Gutiérrez y la mina Alumbreira. La articulación con la economía mundial de una localidad del Noroeste argentino*. Buenos Aires, Antropofagia.

Mata de López, Sara (1990). “Estructura agraria. La propiedad de la tierra en el Valle de Lerma, Valle Calchaquí y la frontera Este (1750-1800)”. En: *Revista Andes, Antropología e Historia*, n°1:47-88. Salta, CEPIHA.

Mata de López, Sara (1995). “Mano de obra rural en la jurisdicción de Salta a fines del siglo XVIII”. En: Teruel (comp.) *Población y trabajo en el Noroeste Argentino. Siglos XVIII y XIX*, 11-24. San Salvador de Jujuy, UNIHR, Facultad de Humanidades, UNJU.

Mata de López, Sara (1998). “Población y producción a fines de la colonia. El caso de Salta en el Noroeste Argentino en la segunda mitad del siglo XVIII”. En: *Revista Andes, Antropología e Historia*, N° 9: 143-169. Salta, CEPIHA. .

Mata de López, Sara E. (2000). *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*. España, Diputación de Sevilla.

Nora, Pierre (1989). "Between memory and history: les lieux de mémoire". En Natalie Zemon Davis y Randolph Starn *Representations. Special Sigue. Memory and counter-memory*. Spring 26: 7-25.

Olick, Jeffrey y Joyce Robbins (1998). "Social memory studies: from 'collective memory' to the historical sociology of mnemonic practices". En *Annual Review of Sociology* 24:105-140.

Palermo, Miguel A. y Roxana E. Boixadós (1991). "Transformaciones en una comunidad desnaturalizada: los quilmes, del Valle Calchaquí a Buenos Aires". En: *Anuario IEHS* 6: 13-43. Tandil, Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Palti, Elías J. (2001). *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*. Buenos Aires, Alianza Editorial.

Peirano, M. 1995: *A favor da etnografía*. Relume-Dumará, Rio de Janeiro. Capítulo 2.

Podgorny, Irina (2004). "Antigüedades incontroladas. La arqueología en la Argentina, 1910-1940". En Neiburg, F. y M. Plotkin (comps.); *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*. Buenos Aires, Paidós.

Quiroga, Adán (1897). "Folk-Lore Calchaquí". En *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* XVIII: 548-574. Buenos Aires, Imprenta "La Buenos Aires".

Rappaport, Joanne (1998). *The politics of memory*. London, University Cambridge Press.

Rappaport, Joanne (1998). *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. USA, Duke University Press.

Rodríguez, Lorena 2004. "Luego de las desnaturalizaciones del siglo XVII. Una aproximación a la reconfiguración del Valle Calchaquí". Ponencia presentada en el 52º Congreso Internacional Americanista. Goteborg, Suecia.

Rutledge, Ian 1987. *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy, 1550-1960*. Buenos Aires, UBA, FFyL.

Sahlins, Marshall (1988). *Islas de historias. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.

Santos-Granero, Fernando (2004). "Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanesha". En Surrallés, Alexandre y Pedro García Hierro (editores); *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*: 187-217. Copenhague, IWGIA.

Turner, Terence (1988). "Ethno-ethnohistory: myth and history in native south american representations of contact with western society". Hill, Jonathan D. (ed.). *Rethinking*

history and myth. Indigenous South American perspectives on the past: 235-281. Urbana, University of Chicago Press.

Visacovsky, Sergio (2001). “La construcción de la autonomía temporo-espacial del Lanús”. En *El Lanús. Memoria, política y psicoanálisis en la Argentina (1956-1992)*. Utrecht, Utrecht University. Tesis Doctoral.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004). “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. En Surrallés, Alexandre y Pedro García Hierro (editores); *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*: 37-80. Copenhague, IWGIA.

Watchel, Nathan (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*. México, Fondo de Cultura Económica.

White, Hayden (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación de la historia*. Barcelona, Paidós.

Williams, Verónica y Terence D’Altroy (1998). “El sur del Tawantinsuyu: Un dominio selectivamente intensivo”. En: *Tawantinsuyu* 5: 170-178. Australia, Brolga Press.

Zanoli, Carlos y A. M. Lorandi (1995). “Tributo y servicio personal en el Tucumán colonial”. En: *Memoria Americana*, 5: 91-104. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A.

2. Documentos

A.A.V.V. (1984). *Censo Aborigen Provincial*. Ministerio de Bienestar Social de la Provincia de Salta, Secretaría de Estado de Seguridad Social, Dirección general de promoción, Departamento Integración Aborigen.

A.A.V.V. (2000a). *De Sol a Sol. La revista de Palermo Oeste*. 1 (2). Cachi, Salta.

A.A.V.V. (2000b). *De Sol a Sol. La revista de Palermo Oeste*. 1 (5). Cachi, Salta.

Caro, Marcelo (1997). *Cachi*. Municipalidad de Cachi. Documento de promoción turística.

CNPvV (Censo Nacional de Población y Vivienda) 2001. *Censo Nacional de Población y Vivienda*. Ministerio de Economía de la Nación, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.

Fundación Amanecer 2000. *Tiempo Calchaquí. La revista de la Fundación Amanecer* 1(1). Cachi, Salta.

ISEIS (Instituto Superior de Estudios e Investigación Salta) 1993. “Programa de desarrollo Finca Palermo Oeste. Propuesta para la regulación de tierras ocupadas y colonización de tierras no ocupadas. 1º Informe”. Secretaría de planeamiento y control de gestión.

Ministerio de Cultura y Educación de la Nación.(1998). *Políticas Compensatorias y Educación Intercultural y Bilingüe*. Documento de Trabajo, Proyecto 4, Plan Social Educativo.

Ministerio de la Producción y el Empleo (1998). *El tren más asombroso del mundo*. Gobierno de Salta, Ministerio de la Producción y el Empleo, Secretaría de Prensa y Difusión.

Municipalidad de Cachi (2001). *La revista del festival*. Cachi, Salta.

Municipalidad de Cachi (2004). Documento electrónico:
<http://www.salnet.com.ar/cachi/edefault.htm>, acceso Abril 28, 2004.

Municipalidad de Cachi (s/f) *Cachi. Salta- Argentina*. Cachi, Salta.

Programa Social Agropecuario (1997). *El Programa Social Agropecuario 1993-1998. 5 años de política social con pequeños productores minifundistas*. Buenos Aires, Secretaria de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación.

Programa Social Agropecuario (1998). El pequeño productor. 5 (12). Salta.

Programa Social Agropecuario (1999). El pequeño productor. 6 (13). Salta.

Programa Social Agropecuario (2000). El pequeño productor. 7 (15). Salta.

Programa Social Agropecuario (2000). El pequeño productor. 7 (16). Salta.

Programa Social Agropecuario (2000). El pequeño productor. 7 (17). Salta.

Programa Social Agropecuario (2001). El pequeño productor. 8 (18). Salta.