

RIQUEZAS QUE PENAN, HOMBRES OSCUROS Y MUJERES PÁJARO ENTRE “LAS COSAS DE INDIOS”: RELACIONES “OTRAS” ASECHANDO LOS SENTIDOS DE LA EXPERIENCIA MODERNA EN EL NORTE DE SAN JUAN, REPÚBLICA ARGENTINA

Ivana Carina Jofré

“Cayana”: Colectivo de Arqueología
Escuela de Arqueología, Universidad
Nacional de Catamarca, CONICET.

Contacto: ivcajofr@gmail.com, cayana-colectivodearqueologia@gmail.com

68

Resumen

Dentro de la historia social del Norte de San Juan, Argentina, los pobladores de las localidades de los actuales departamentos de Jáchal e Iglesia han estado sujetos a proyectos políticos coloniales y estatales que han dejado impresas en su memoria social y cultural huellas imborrables a través del tiempo. En tal sentido, la cultura material aborigen producida en el pasado por los antiguos habitantes de la región suele detonar, aunque de maneras insospechadas y a veces veladamente, manifestaciones simbólicas que reproducen, a la vez que subvierten, el orden instaurado. Pero

Abstract

Inside de social history of Northern San Juan, Argentina, the inhabitants of the Jáchal and Iglesia, have been subjects a political colonial and governmental projects that have impressed in the local memory its footprints through time. By this reason, native material culture produced in the past for ancient inhabitants, produces in the present symbolical representations that subvert the established order. But these symbolical representations not always are lacking of ambiguities, they have some cracks that allow knowing local interpretations about the past. These interpretations pro-

Recibido: 1 de octubre de 2011

Aceptado: 20 de noviembre de 2011



estas simbólicas sociales no siempre están despojadas de ambigüedades, son disensiones e intersticios a través de los cuales es posible incursionar en las interpretaciones que los sujetos hacen de su propia historicidad. Interpretaciones que agencian sentidos propios vinculados a territorios y memorias temporales relacionadas con identidades culturales y sociales que se han ido transformando a través del tiempo, muchas veces de manera violenta, por medio de experiencias traumáticas de incorporación/exclusión. Este artículo habla sobre estos procesos.

Palabras clave: Memoria, historia oral, colonialismo

mote local senses that are in relationship with the territory and with temporal memories related with social and cultural identities that have been change through the time, even cause by violence and traumatic experiences of exclusion and inclusion This paper works about theses process.

Keyword: Memory, oral history, colonialism

Las historias orales y leyendas locales sacan a la luz interpretaciones nativas (Tonkin 1995) que dan cuenta de las relaciones sociales de dominación/subordinación instauradas por las lógicas económicas que operaron en la región desde la época colonial, y que fueron ampliamente exacerbadas durante la época de incorporación al Estado Nacional, a fines del siglo XIX y principios del XX, tal como lo ha demostrado Escolar (1996) en su análisis de las narraciones del “Gaicho Donoso”. La construcción moderna de una provincia plenamente incorporada al proyecto nacional tendiente al liberalismo económico y político, impactó fuertemente en la construcción de sentidos hegemónicos de estas periferias. Así, por ejemplo, los imaginarios del ‘oro’, que en el lugar datan de la época colonial, adquirieron singularmente hacia la época republicana los matices más característicos de las interpretaciones locales de la mercancía.

70

Aquella configuración político-económica es constitutiva de las alteridades modernas producidas por y en las relaciones de poder entre los “nuevos ricos” y los “viejos pobres” de la zona, dentro de cuyas matrices se ponen en juego luchas simbólicas donde se construyen sentidos locales, tal es el caso particular de las materialidades indígenas del pasado. En aquella configuración en tensión poscolonial, “los otros” indígenas y sus producciones culturales fueron estratificados, diferenciados y re-territorializados en clave de la temporalidad moderna dentro de las nuevas configuraciones de poder (Briones 2005)¹. No sólo representaron lo no-occidental sino el

¹Grossberg (1996) ha sugerido que las políticas modernas y posmodernas de la diferencia han introducido sesgos peligrosos en la definición de la identidad como concepto, particularmente en las antropologías fuertemente comprometidas con los aparatos de gobernabilidad. La identidad como diferencia, entonces, se presenta veladamente como plural y multivocal, cuando no es otra cosa que una construcción de la modernidad que se ha construido a sí misma, diferenciándose a sí misma de “sus otros” en un sentido temporal. En esta línea crítica, el mencionado autor entiende que la identidad, en sus tres planos de individuación (a saber: sujetos con subjetividad; *self* con identidad, y agentes con capacidad de agencia) debe ser pensada también en sentido “espacial”, para contrarrestar los efectos ideológicos de las lógicas modernas de individuación construidas en clave temporal, que han hecho “*de la subjetividad una conciencia de tiempo interno, de la identidad una construcción temporal de la diferencia, y de la agencia un desplazamiento/diferimiento temporal de la diferencia*” (Briones 2005: 21-22). Autoras como Briones (2005) han seguido la propuesta de Grossberg desarrollando interesantes análisis dirigidos a cartografiar “los modos por

pasado estático, lejano y extraño, a partir de lo cual fue posible justificar su no incorporación al Estado Nacional.

En nombre de la razón instrumental -acomodada a los fines del progreso y la civilización occidental- “el otro indígena” debió ser suprimido simbólicamente y físicamente (Pérez Gollán 1989). Por eso, en la Argentina la meta de la ciencia decimonónica era des-historizar al “indio”, negarle su identidad y cultura (Stagnaro 1993; Escolar 2003, 2007), mientras que las campañas militares se encargarían del exterminio físico de lo indígenas y la posterior ocupación de sus tierras. Fue así como en este proyecto de Nación se diseñaron políticas culturales que recortaron, suprimieron, privilegiaron y conservaron determinados campos del patrimonio cultural (Pérez Gollán 1989). En este proceso, el Estado y algunos sectores privados fueron asumiendo el rol político-social, legitimado por los propios aparatos de gobernabilidad para definir el “patrimonio cultural” que correspondería a la nación argentina.

En este trabajo quiero plantear una visión posible de los vínculos que pueden estar siendo en las concepciones del patrimonio arqueológico indígena; aquí presento solamente algunas puntas de una investigación doctoral en curso. Intento plantear cómo en algunas concepciones locales se juegan símbolos y significados que pueden ser visualizados como insertos en campos de luchas simbólicas en donde la imposición de sentidos es estructurada, a la vez que estructura (Bourdieu 1998) determinado tipo de relaciones sociales en contextos de interacción intercultural en el Norte de San Juan. Y tal como lo han señalado otros autores para la provincia de San Juan (Escolar 2000, 2001, 2003, 2005a, 2005b, 2007, entre otros) y para diferentes lugares de nuestro país (Grosso 2007, 2008; Lazzari 2003; Pizarro 2006, entre otros), considero que en estas luchas simbólicas, “lo indio” no se renuncia, “sino que se lo guarda y se lo simboliza en las expresiones culturales que serán constituidas en diacríticos identitarios” (Grosso 2008: 235).

lo cuales los sistemas de identificación y pertenencia son producidos, estructurados y usados en una formación social, a través de la articulación de maquinarias -organizaciones activas de poder- tanto *estratificadoras y diferenciadoras*, cuanto *reterritorializadoras*” (Briones 2005: 22, cursivas propias del original).

2. En el texto empleo los términos “indio” o “indios” para acentuar la alterización discursiva que opera en el empleo vernáculo de los mismos, lo cual también denota un agenciamiento de sentidos distintos de acuerdo con los contextos de acción social.

La “vida sufrida” de antes... Tristeza por la expropiación y encuentros con el fetiche

En el verano del 2008 tuve algunas estadías más o menos prolongadas en algunos poblados y villas del departamento de Iglesia. Llegué a Malimán en enero de ese mismo año. Allí me fue asignada una cómoda habitación en la casa en construcción de Ricardo, cuya familia había sido un nexo principal en la comunidad desde mis primeras visitas al lugar desde el 2006. Más tarde, a comienzos de febrero, me trasladé a Colanguil, donde fui albergada en la casa de Aida, a quien había conocido meses antes en otra visita al poblado. De este modo pude conocer con mayor detenimiento la intimidad de la vida cotidiana de las familias del lugar. Fui acercándome, de algún modo, a sus saberes propios enfatizados en cada relato, en cada gesto, en cada certeza, en cada duda y pregunta por “la historia” de “los indios que habitaron aquí”.

Las localidades de Malimán y Colanguil están emplazadas muy cerca del cordón andino cordillerano en el norte del departamento Iglesia; actualmente son poblados con 40 y 70 habitantes respectivamente. Están ubicados en pequeños oasis en los altos valles andinos, entre la cordillera frontal y la precordillera, cuya vía de acceso más rápida es la Ruta Nacional N°150. Malimán es atravesado por el río Blanco, el cual tiene sus nacientes en las altas cumbres montañosas y que luego toma el nombre de río Jáchal. De esta corriente de agua se abastecen los pobladores para sus actividades de riego agrícola a través de un canal general. Mientras que Colanguil es surcado por el río homónimo, cuyas aguas dulces descienden de la cordillera del mismo nombre.

En ambos poblados, casi invariablemente, sus habitantes narran un pasado local tematizando los signos de una vida caracterizada como “sufrida”, señalando en sus trayectorias de vida y en las de sus antepasados una larga serie de eventos marcados por experiencias de expropiación en el derrotero de su incorporación como ciudadanos del Estado provincial y nacional a partir de, por lo menos, fines del siglo XIX³.

3. Diego Escolar ha registrado versiones que se distancian, de alguna manera, de estas versiones de la “vida sufrida de antes” en su estudio de las memorias en Calingasta, también en la provincia de San Juan, y que colocan un momento de bonanza y plena realización comunitaria previo a la “llegada del Estado” (Escolar 2001, 2005a, 2007). Posiblemente sería prometedor indagar acerca

Aida y Alida son hermanas, nacidas en Malimán de Arriba en la década de 1950. La primera vive junto a su marido en la localidad vecina de Colangüil, mientras que la segunda migró a la ciudad de Mendoza hace cerca de 30 años en busca de una vida distinta. Hoy ambas hermanas se visitan en épocas de vacaciones (verano). Juntas rememoran sus etapas de niñez y adolescencia a través de recuerdos tales como su experiencia de internas en la antigua Escuela Albergue de Malimán (todavía en funcionamiento) y la vida doméstica que llevaban junto a sus numerosos hermanos/as y padres, alejados de las comodidades propias del estereotipo de vida citadina. En estos recuerdos abundan referencias a experiencias de expropiación basadas en relaciones de subordinación, posibilitadas por un imaginario que caracteriza desde el presente a los lugareños de aquella época -entre las que ellas se encontraban- como “sujetos ignorantes”, “gente de otro tiempo”.

Aida y Alida recuerdan que sus padres sostenían el hogar por medio de la producción agrícola de semilla de “alfa” (alfalfa), trigo y maíz, y del ganado caprino, ovino y vacuno, principalmente, alternando ocasionalmente con la caza de camélidos (guanacos y vicuñas), liebres y aves (*churis*). Recuerdan la participación de toda la familia en los largos y “sufridos” procesos manuales de producción doméstica de la semilla de “alfa”, que luego era trocada por otros productos (telas, alpargatas, azúcar, etc.) en la despensa de don Constantino Espejo en el mismo Malimán, dentro de un sistema de “cuenta corriente”. Ambas mujeres recuerdan algunas de estas experiencias bajo un signo negativo, expresado como “tristeza”.

Aida -Mi mamá molía en la piedra, majaba, después tejía mucho. Tejía mantas, jergones, todo...

Carina -¿Para la casa?

Aida -Pa' la casa y para vender.

C - ¿Y a quién le vendían?

Aida -**A lo mejor es gente rica. Que una vuelta...pobrecita... te buscaban... el que tenía plata era un sinvergüenza (...)** una vuelta... que eso yo lo recuerdo ¡lo tengo tan patente! Un viejo del ejército, un tipo de esos que tenía un cargo alto

de la periodización de las memorias de “la vida sufrida” en Iglesia, comparando con las memorias registradas por Escolar. Agradezco la sugerente apreciación del autor en relación a este tema.

(...) le vino a que le tejiera un poncho de guanaco. Se lo tejíó mi madre.

C - ¿De guanaco?

Aida - De guanaco... sí....

Alida - Y ella hilaba esa lana.

C - ¿Se podía cazar el guanaco en esa época?

Aida - ¡El viejo era el que le conseguía los cueros y se los llevaba!

Alida - Sí se podía cazar... del guanaco y de la vicuña... la hilaba mi mamá.

Aida - **¡Pero era un alto jefe del ejército!** Y mi madre que era de esa gente pobrecita que uno creía en la palabra de la persona ¿ve? Me acuerdo que fue y le dio unos poquitos pesos, y le dice cuando llegue le voy mandar dinero con un giro. ¡Y nunca más! ¿Ve? Y así siempre hacían... ¿ve? Y una vuelta... yo después que el se fue todo, otra persona ¿ve? (...) le digo a mi suegra... usted sabe que llegaban unos viejos a la casa, una gente, ahí a la casa de mi suegra... y yo recordaba que mi madre siempre nos conversaba que le tejíó a un tal... justo era esa persona... no me acuerdo como se llamaba... una manta de vicuña (...) yo me acuerdo que llegó con otra manga de viejos de la política (...) y el viejo asqueroso ese (...) pero ¡yo tendría que haber reaccionado! ¡Y si no que no! ¡Esto, dice, son recuerdos de la finada María! dice ¡Ella me tejíó esta manta! (...) Y todos la miraban ¡Huy que bonito! y esto que aquello... Mi suegra era tejendera pero ella nunca tejíó tan finito como mi madre, ni tan prolijo.... Y después que se fue le digo a mi suegra ¿este se llama tal y tal? Sí dice. Usted sabe que ese hijo de puta que nunca le pagó el trabajo que le hizo ¡Y! ¡¿Pero por qué no me dijiste?! ¡Mirá que yo se lo hubiera dicho! (...) **A mí quedan todos esos recuerdos de cuando a la madre ¿ve?... la hacían trabajar y después no le pagaban y todas esas cosas. ¡Qué triste! ¿No? Porque uno recuerda esas cosas tan tristes, que uno...** (Colangüil, Febrero de 2008).

Los padres de Aida no poseían entradas de dinero provenientes de sueldos estatales o privados, parece sorprenderse ella misma cuando reflexiona, evaluando el pasado desde un presente en el que el asalaramiento de los

pequeños productores es naturalizado: “*mi papá trabajaba en la finca (...) ¡la gente más antes nos ha criado sin sueldo, eso es lo que yo digo! Y ahora nos quejamos (se ríe)...*”. En esta misma conversación Aida y Alida relatan experiencias similares de expropiación, esta vez, en asociación con “cosas de indios”. Dentro de la misma lógica de aquellas primeras experiencias de subordinación en el campo de relaciones capitalistas durante la primera mitad del siglo XX, las experiencias de expropiación de la cultura material aborígen en el lugar también son recordadas (interpretadas desde el presente de la enunciación) como experiencias “tristes”. Allí se denuncian los abusos de los “ricos” (maestros y directores de escuela, altos jefes militares, entre otros) con condiciones ventajosas por sobre los campesinos, los primeros “sin vergüenzas” y los segundos “analfabetos ignorantes”.

Carina – ¿Allí en Malimán de Arriba recuerdan haber visto restos o pedazos de cerámica, y esas cosas, cuando eran niñas recuerdan historias de esto?

Aida – Ahí en la casa del Carlo (en Malimán de Abajo) en frente (...) cuando nosotros no existíamos todavía (...) y vivían ahí abajo... ellos **comentan mi mamá y mi papá, dicen que ellos siempre veían, en vez en cuando, pasar un hombre (...) en un caballo negro (...) pero cuando ellos salían a mirar allá al camino no veían nada. Bueno, eso fue una cosa que ellos veían siempre (...).**

Alida – **También es cuando veían una luz.**

Aida – Bueno, un día un señor andaba corroteando una vaca que se la quería llevar al Rodeo (...) cuando vino y una mula y se le hizo como pa’ abajo. ¿Ahí donde es el corral de las cabras? ¿Ha visto de la casita que hay arriba? (...).

Carina – Sí.

Aida – Bueno ahí, hasta hace unos pocos años (...) pero ahí estaba el hueco (...) era una cosa grande. Bueno y se enterró el animal y cayó ahí. Y lo sacamos y qué sé yo (...) **era un casa de indio ¿Usted sabe? era todo con techo de cañizo (...) esa cosa como... de ignorante (...) ¡eso que no valorábamos las cosas! ¿Ve? Dice que había un indio (...) dicen que lo llevó Don.... de esa gente....**

Alida – ¿Sabés que pasa? que (...) mi papá y mi mamá no

sabían leer (...).

Aida –Bueno, y te voy contando (...) había un indio, había así un cántaro (hace la seña con las manos)... yo sí ya lo recuerdo cuando se lo regalaron a la hermana de Leticia (...) y adentro había (...).

Alida –Era un jarrón.

Aida – **Y el indio dice que tenía muchas cosas (...) una pulsera (...) floreadita, toda escrita, pero era oro, ¡tenían muchas cosas de oro! Y esas cosas se las regaló todas mi papá a ese director (de la escuela albergue de Malimán).**

Alida –¡No! (...).

Aida – No, no, al director ese, sí (...) ¡No! Ella se llevó lo demás (...).

Carina -¿De dónde era? ¿De Jáchal?

Aida –Eran de Jáchal. Bueno eso le regaló, y dice que tenía muchas canastas (...) pero cosas muy bonitas, tejidas como un (...).

Carina -¿Pero era todo como una quinchita? ¿O sea tenía un techado todo?

Aida –Techado, pero acá era todo era el (...) todo ese (...) y más allá estaba la tierra, por eso no se veía. **Cuando.... sacaron todo eso ¡Nunca más vieron a ese hombre a caballo! Dicen que nunca más, dice mi madre, vieron esa persona ¿Ve?**

Alida –**Dicen que era por el oro.**

Carina -¿Y el hombre que veían como era?

Aida –**Dicen que veían pasar un hombre a caballo (...) era todo negro, y el caballo también. Y dicen que habían veces que sobre las astas llegaba a echar luces, ¡pero dicen que ellos lo veían! Pero cuando salía de la casita acá por el camino ya no se veía más (...).**

Alida –**Dicen que son lo de indios porque Don Carlos le decían (...)** todas esas cosas, yo me acuerdo (...) son los que han vivido antes en esta zona. Porque cada cosa... cada...tiene su tribu tiene su nombre (...).

Carina – ¿Ustedes no lo vieron?

Aida y Alida –No.

Aida –Yo lo único que recuerdo era que mi madre lo que tenía

era ese jarrón (...) de cerámica... **que se lo regaló a Silvia Mateo que era una niña (...) la hija de Don Mateo** (pertene-ciente a una familia acomodada de la zona).

Aida –Y nosotros te acordás que siempre cuando... jugábamos (con el “jarrón” de cerámica indígena) (...).

Carina – ¿Y ese hueco quedó?

Aida –Con el tiempo eso quedó ahí (...) también me acuerdo que era una cosa grande (el jarrón) lo tenía mi mamá en la casa y era alto (...) **No me acuerdo si el indio se lo llevó el director o qué hicieron (...) el maestro (...) se llevó todos los canastitos y las prendas de oro. Eso sé que se lo llevó. Pero yo el indio (...) no sé (...) qué lo que hicieron (...). Pero las cosas... yo siempre pienso y digo yo ¿para qué se lo dio mi papá (al director y maestro de la escuela)? Pero bueno... como él no sabía... ¡y las regaló!**

Carina – ¿Y han encontrado después otras veces cosas así? O ¿vasijas?

Alida – (...) que pa’ semana santa era común (...) tenías que ir (...) íbamos a veces y me acuerdo que íbamos con mi papá (...) que era un cantarito así y veíamos todo lleno de huesitos y era una cabecita así (...) era así una cosita (...).

Carina – ¿Y cómo era esto de que para semana santa se sale a buscar? ¿Lo siguen haciendo? ¿Verdad?

Alida –**Y dicen que para semana santa... se sale a buscar riquezas (...) salíamos todos (...) miraban, buscaban.**

Carina – ¿Y qué buscaban?

Alida –Y a veces lo que encontraban.

Carina – ¿Y qué hacían con eso?

Aida –Se lo llevaban a la casa⁴.

A partir de estos diálogos quisiera advertir algunos puntos de inflexión que me parecen relevantes; el primero me permite pensar en lo que aquí llamo “el encuentro con el fetiche”⁵ en alusión a una objetivación moderno capi-

4. Sirve señalar la marcada coincidencia entre las asociaciones indios-sitios-luces/fantasmas-expropiación de esta entrevista con algunas que realizó Diego Escolar en el adyacente departamento de Calingasta, las cuales se encuentran publicadas en distintos artículos del autor (Escolar 2001, 2003, 2005b).

5. Karl Marx (1964) puso de relevancia el fetichismo de la mercancía en términos de la reificación



talista operando sobre la cultura material indígena y que, en nuestro país, puede rastrearse desde épocas de la constitución del Estado Nacional. En la región que nos ocupa, ello cristaliza de manera particular en este tipo de relaciones sociales asimétricas entre actores diferentes en contextos de acción intercultural. En este caso, las hegemonías nacionales y provinciales re-centran a “los restos de indios”, su cultura material e, incluso, incorporan también “al cuerpo del indio muerto”, en una nueva lógica de percep-

de esta última como una entidad con un poder y valor propios, abstraído de las relaciones sociales que le dieron origen. El fetichismo se basa en la alienación de los trabajadores de los productos de su trabajo, los cuales son apropiados por la burguesía y separados física e ideológicamente de sus productores directos (Gordillo 2006). En su análisis, Marx realizó un examen lúcido y profundo de las formas ideológicas capitalistas, poniendo de manifiesto la vigencia de las formas de “decodificación engañosa” que hacen los sujetos al representarse subjetivamente el sistema productivo de mercancías y, al mismo tiempo, subrayó la importancia de tales espejismos para el desarrollo y reproducción de dicho sistema (Margulis 2006).

En la antropología sociocultural suramericana, la etnografía de Michael Taussig se ha destacado por utilizar el concepto de fetichismo de la mercancía para lo que él llama una “*deconstrucción del espíritu del mal en las relaciones capitalistas de producción*” (Taussig 1993: 12-13). Este autor analiza la figura poderosa y compleja del diablo entre campesinos de las plantaciones de caña de azúcar del occidente de Colombia y las minas de estaño de Bolivia; entendiendo a esta figura del mal como un fetiche que mediatiza maneras opuestas de valorar la importancia de la economía, las que se vinculan con modos precapitalistas y capitalistas de objetivar la condición humana (idem). En aquel análisis, Taussig sostiene que la imagen del diablo es una imagen del orden fantástico, enfrentada con aspectos reales, o nada fantásticos, representados por una experiencia de proletarización que se organiza a partir de relaciones capitalistas de producción. Dicho de otro modo, el autor sostiene que los hechos y las cosas de alguna manera están ahí como signos de relaciones sociales, es por eso que el investigador debe buscar los significados de esos signos definidos por categorías de pensamiento que también son producto de la sociedad y de la historia (idem). Por otra parte, en Argentina y con el objetivo de analizar la relación entre ciudadanía y subjetividad, Gastón Gordillo también ha empleado en su etnografía al “fetiche” marxista para mostrar cómo las visiones tobas y wichí de los documentos nacionales de identidad implicaron formas similares de fetichización pero que, en este caso, no están vinculadas con las relaciones sociales de dominación implicadas en producción de mercancías sino con aquellas relacionadas con el poder estatal (Gordillo 2006). Su análisis hace mayor énfasis en el rol del “fetichismo del Estado”, lo cual, para el autor, representa una expresión cultural de extrañamiento para los aborígenes del Gran Chaco de fines del siglo XIX y principios del XX. No obstante lo dicho a partir de estos antecedentes teóricos mencionados, en el presente caso de estudio se entiende que el fetichismo de la cultura material indígena arqueológica da cuenta de interpretaciones nativas (Tonkin 1995) que realizan aquellos pobladores del norte de San Juan subordinados económica y socialmente por la geopolítica estatal provincial y nacional, y para quienes, por lo tanto, ‘lo arqueológico’ no sólo puede representar en algunos casos un ‘monumento de continuidad’ con los antiguos pobladores de la región (Escolar 2003; Jofré 2009; Jofré y González 2008), sino que es también un elemento más sujeto a la expropiación modernocapitalista en el marco de procesos sociales de larga duración. Y en este sentido lo simbólico no posterga las interpretaciones locales que involucran a otros seres que cohabitan la experiencia social en el lugar y forman parte de un cuerpo de creencias que son sí mismas símbolo de lo indescifrable para la experiencia moderna, aquí marco una divergencia con las interpretaciones de la antropología de Taussig y Gordillo.

ción colocándolos como elementos materiales apropiables, al tiempo que se los escinde de sus pertenencias temporoespaciales, su inscripción en “tiempos y espacios otros” los cuales, no casualmente, resultan ser los referentes identitarios de la población local. De manera que el encuentro con el fetiche sucede en el acto mismo de objetivación devenido en un gesto de expropiación-apropiación del cuerpo de “el indio”⁶ vuelto objeto de ciencia y prestigio social para el conocimiento de las “antiguas civilizaciones”.

El segundo punto de inflexión que quisiera poner de relevancia a partir de mis conversaciones con Aida y Alida es la potencia de la “experiencia mágica” que cubre a las marcas indígenas de Malimán. La memoria torna en espacio, y territorializa sus viejas marcas; anacronismo de un lugar con memorias que agencian, a su modo, sentidos, distintos y opuestos al fetiche moderno, impugnando la propia ontología de sus símbolos y significados a través de poderosas imágenes de seres que cohabitan y asisten a los sujetos en su inscripción a relaciones “otras”, las cuales pueden ser definidas como no necesariamente relaciones sociales (entre seres humanos) y en las cuales se reconstituyen tejidos intersubjetivos de larga data. Estas relaciones “otras” se dan en el curso mismo de la acción de los sujetos incorporando seres no humanos en diálogos que tienen su propio registro gestual, es fundamentalmente una relación inter-corporal (Grosso 2007)⁶.

En las interpretaciones que hemos expuesto, “los indios” son alteridades remotas en el tiempo que se presentan como extrañas a la experiencia histórica de los pobladores, quienes fueron despojados de sus marcas étnicas nativas tempranamente durante la colonia española y posteriormente fueron asimilados al campesinado mestizo (identificado como “hijos de europeos”). Esta es una plataforma de extrañamiento hecha cuerpo e impuesta por los aparatos de ordenación social colonial y republicana, ella hace posible una cosificación fetichizada que naturaliza a los “sujetos aborígenes del pasado y su producción cultural” como elementos posibles de ser

6. En su etnografía en Santiago de Bomborí (Bolivia) y Santiago del Estero (Argentina), José Luis Grosso (2007) ha propuesto una original perspectiva teórica-metodológica situada en contextos interculturales poscoloniales: la semiopraxis. Ella consiste en una indagación en la sémica intercorporal orientada al estudio de los procesos sociales latinoamericanos que hunden su praxis crítica en las maneras del hacer, diferenciada de la tradición platonizante del estudio científico del “lenguaje” que ha sido enaltecido como la manera correcta y única de acercarse a la interpretación de los símbolos en su mera función comunicativa. Su libro *“Indios Muertos y Negros Invisibles: Hegemonía, Identidad y Añoranza”* (Grosso 2008) es un ejemplo acabo -aunque en curso- de esta novedosa y provocadora arqueología de-colonial.

apropiados para la producción de mercancías. Sin embargo, y de manera antagónica, las tradiciones simbólicas locales muestran un poder subrepticio para simbolizar el mismo silenciamiento del “indio no tan muerto”, a través de las imágenes que evocan la demonización (Grosso 2008; Taussig 1991). Las imágenes de seres oscuros aparecidos en antiguas “casas de indios”, de alguna manera, problematizan con su misma presencia el entretendido de las marcas étnicas locales frente a un cuerpo extraño de metáforas modernas.

Misterios de la “La Riqueza”

Las luces avistadas en algunos lugares específicos suelen ser un tema recurrente de las historias orales de los lugareños. En la llamada Punta de Malimán, un lugar que presenta restos de cultura material indígena a la vista (fragmentos de cerámica, conanas, canchones de cultivos, entre otros), varios pobladores dicen haber visto una luz que cambia de ubicación y a veces de coloraciones, siempre en las adyacencias del mismo lugar.

Entre algunos mates dulces y lavados, mientras las gallinas deambulan a nuestros pies en el patio de su casa en Malimán, Remigio Poblete (“El Rema”, como le dicen sus hijos en señal de cariño) me comenta su experiencia con “las luces” de la entrada a Rodeo:

Remigio –De eso... mire yo lo único que le puedo decir que yo esas luces que se ven... eso sí.

Carina –Ahí ¡sí! Don Espejo me dijo algo de las luces...

Remigio –Eso sí... eso sí... pero hace ya unos años....

Carina –¿Dónde?

Remigio –Aquí en la Punta de Malimán, pero eso no lo hi visto. Pero las que hi visto que yo le visto bien, bien es la de... Rodeo...en el camino para ir a...

Remigio - ... ¡esa la tengo muy claro yo! (...) y la hi visto cerquita...

Carina –¿Y cómo era?

Remigio –Como la de un vehículo...

Carina –¿Y cómo sabe que no era un vehículo?

Remigio –Y porque no había ni camino ni nada, y claro está el monte no más...

Carina -¿Y de qué color era?

Remigio – ¡Bien blanca! una luz blanca, como una luz casi así (y señala a un foco fluorescente en la habitación).

Carina -¿Y se quedaba ahí?

Remigio – ¡No, no! Venía de paso. Venía de un lugar y pasaba (...) y nosotros veníamos de arriba, como de Guañizuil (...) venía la luz... como... como un vehículo. Y pasó pa' acá pa'l frente mío (...) ahí se paró, ahí se perdió. Esa la hi visto como dos, tres veces...

Carina -¿Siempre en el mismo lugar?

Remigio –Ahá! por un caminito... ahá... una huella que estamos haciendo por una mina que estábamos laburando...y ahí en la noche estábamos ahí (...).

Carina -¿Y qué decía la gente? ¿Qué interpretaba la gente de esas luces?

Remigio –Que son minerales. O son... ¡no minerales! ... osamentas... cargas de plata...

Carina -¿Y por qué se mueven?

Remigio –Mire, yo nunca pregunté, pero eso que se mueven, se mueven.

Carina – ¿Esas de Malimán también (se mueven)?

Remigio –También.... es lo mismo (...) pero no lo he visto yo... me han conversado mucho.

Carina – ¡Ah! ¿Esa desde hace mucho no se ve?

Remigio –Sí... ahora ya no se ve más. Dicen cuando lo sacan ya no se ven más... sacan... sacan la riqueza que hay y ya no se ven más.

Carina –Ah... o sea que siempre en los lugares donde hay minerales así, se ven (las luces).

Remigio –No sé, yo hi visto, pero donde hay algún material, sea plata, sea oro, sea piedra... penan, penan. Penar se llama.

Carina -¿Quién pena?

Remigio -...el... el mineral...

Carina –Ah! no son personas que se murieron ahí...

Remigio -¡No! No, no, es nada...

Carina –Bueno... digo... personas que han trabajado allí...

Remigio –He... no sé... qué pena... pena el mineral... cla-

ro... o sea el fierro... a lo mejor es piedra que hay enterrado (...) algún material (...) esos dicen que penan y... eso hacen luz... hay vida. Una vez conversaba mi tío, allá en Totalito (...) donde llevaban las vacas (...) allí todos los días veían luces. No sé que hay ahí (...) y un buen día se perdió y no lo vimos más (...) después fue que encontramos (...) tablas (...) así que se ve que ahí había algo enterrado... había alguien que conocía, que tenía el dato (...) porque después ya no se vio (la luz).

Remigio – (...) una vez cuando nos vinimos del Agua Blanca con otro muchacho y otro... niño de los Paredes... nos vinimos de allá y le digo yo vamos a ver (...) porque dicen que las riquezas dicen estaban en unas cortaderas que hay, en un montal grande que hay, ahí dicen que están. Dicen que ahí se pierde (la luz), y allí dicen que está (la riqueza), y yo lo he visto... Si lo vimos ¡lo vamos a seguir a ver si es cierto! ¡Noo!! No estaba... cómo será... no tengo idea (...) (Malimán, Febrero de 2008).

82

Como lo indica Remigio, y como también lo han sostenido algunos otros pobladores de la zona, las luces en el campo suelen tener relación con lugares en donde hay objetos ocultos bajo tierra. De ahí que los sitios llamados arqueológicos, ya sean de “indios” (como localmente se denomina a los asentamientos aborígenes del pasado) o emplazamientos antiguos adscritos a viejos pobladores blancos de la época de colonia o de años más recientes, son los lugares más recurrentes en donde se producen estos avistamientos. No obstante, los lugares con supuesta presencia de vetas metalíferas o rocas preciosas o semipreciosas también pueden ser el caso. En general, estas “cosas”, como lo señala Remigio, son entendidas como “riquezas”, también llamadas localmente “fortunas”, y “tienen vida propia”.

En este caso, la cultura material indígena aparece indistinta del oro, la plata, la piedra, inclusive, como me lo contaron Aida y Alida, hasta el “cuerpo del indio” puede ser categorizado como una riqueza, vale decir, como una mercancía que puede ser apropiada y que, aun más, pide ser apropiada. “Las riquezas” tienen vida propia, piden ser encontradas, y hasta se desentierran solas para ser localizadas.

En Rodeo, villa cabecera departamental, a 35 km al sur de Malimán, otros pobladores me ayudan a comprender estos misterios de “las riquezas” arqueológicas. Carlos Marinero es un hombre de mediana edad, locutor aficionado de radio, posee un programa semanal en una emisora de la localidad de Rodeo, en donde dedica espacios a leyendas e historias orales de su pueblo natal. El me explica una de las historias más conocidas de la zona para fundamentar una “práctica arqueológica” muy popular entre los habitantes del departamento de Iglesia y los alrededores.

Carlos—...dicen que precisamente en Semana Santa como que se descubren, eh...hablamos de tesoros que nosotros les decimos... se sale a buscar riqueza.

Carina —Ah! se descubren solos... la historia es que se descubren solos...

Carlos—¡Exactamente! ¿Ve? Se descubren “solos”, “las cosas” (corrige). ¿Me entiende?

Carina —Sí.

Carlos- Por ejemplo, está este objeto indígena (toma un objeto y lo sostiene mientras habla) enterrado para esa época... como que... aparece para que usted lo encuentre. Esa es nuestra historia...

Carina- Sí. ¿Y usted recuerda así de niño ver o haber participado (en estas excursiones)?

Carlos- ¡Sí! Yo salí con mi viejo, a mi papá le gustaba siempre buscar... Y encontrábamos flechas... flechitas de indios.

Carina — ¿Y cómo era eso? ¿Salían todos en familia?

Carlos -Claro. Muy importante, muy ameno el...era como...

Carina — ¿Era como un encuentro?

Carlos -Como un encuentro, una convocatoria de vecinos que por diversos lugares del pueblo salían a buscar... “la riqueza”.

Carina — ¿Siempre había distintos lugares? O ¿eran los mismos lugares?

Carlos -Claro, especialmente a La Cañada, acá, era un lugar muy visitado. La Cañada, después tenemos Los Loros, la Loma Huaca. Eh... siempre a las afueras del... a las lomas.

Carina — Ahá.

Carlos -Nosotros encontramos flechitas... talladas en piedra... de los indios. ¿Entiende?

Carina -¿Y usted se acuerda desde que época esto se practicaba?



¿Eso ya lo practicaban los abuelos?

Carlos –Exacto.

Carina -¿Y por qué en Semana Santa? Esta cosa católica...

Carlos -Y claro, que tiene una relación... ¡Algo debe existir ahí para que sea justamente en Semana Santa! (Rodeo, marzo de 2008).

Esta tradición, que en la zona parece tener raíces coloniales, también ha sido documentada en muchos lugares de Suramérica, aunque con distintas variantes locales. La Semana Santa católica suele ser un referente para estas búsquedas de “tesoros” o “riquezas” dado que según la tradición judeocristiana en esta fecha, por ser la víspera de la muerte de Jesucristo, ciertos lugares quedan purificados (libres de maldición), para que la persona que los encuentre se sirva de los tesoros con el objetivo de hacer obras de caridad. No obstante, esta tradición más generalizada adquiere otra significación en el departamento Iglesia, donde “las cosas de indios” son denominadas particularmente como “riquezas”. Posiblemente esta práctica haya sido incorporada luego del establecimiento del cristianismo en la región y sus significados fueron adquiriendo distintos tintes de acuerdo al contexto socio histórico local.

84

Carlos sostiene que existe cierta relación entre lo católico y lo nativo aborigen, sin profundizar en esto, remite a simbolizaciones vinculadas a la tensión colonial. De esta manera, las marcas étnicas, su simbolización, es puesta en práctica, se manifiesta en los hilos implícitos (que se dan por sentados) y tejen la trama de los vínculos sociales locales los que, inclusive, incorporan a “las cosas de indios” como “seres con vida propia”, como dice Remigio: allí “*hay vida*”. Por su parte, el ritual local de “buscar fortunas o riquezas” a través de los años es investido de sentidos propios. La tradición no preexiste al ritual. Es su propio hacer que el ritual crea sentidos (Parking 1992), movilizandoo también juegos de símbolos católicos, apropiación incorrecta (Butler 2004) que difumina los límites, hace opaco los discursos, y se concentra en el curso mismo de la acción de los cuerpos (Grosso 2007).

El sentido ético de las leyendas del oro

Parece ser que en las versiones locales más antiguas de estas historias orales se remarcaba cierto sentido moral que las actualizaciones más recientes

parecen reorientar en otro sentido. Una de las historias más conocidas y antiguas de la zona, la “Leyenda de Osorio”, también conocida como “Los Cogotes de Osorio”, es ilustrativa respecto a esto. En Malimán, Nivaldo Poblete me relató la leyenda de esta forma:

“Cuenta la leyenda de “Los Cogotes de Osorio” que, en nuestra cordillera se guarda en lo alto de los picos una cantidad de cogotes de guanaco con oro y plata. Dice la historia que todo aquel que iba en busca de los mismos y los llegaba a encontrar sufría graves consecuencias, quedaban sordos y mudos o encontraban la muerte. Al pasar el tiempo, se dice que unos baquianos lo encontraron, pero tal y como rezaba la leyenda, ellos tampoco pudieron contar nada de lo sucedido en la montaña, sordos y mudos los Calahucha -abuelos de los Riveros- corrieron con la suerte de aquellos que vieron la magnificencia de los cogotes de oro”. (Malimán, Mayo de 2007).

Estas historias acerca de las relaciones con la mercancía (el oro) expresadas, por ejemplo, en el “contrato con el diablo”, denuncian *un sistema económico que obliga a los hombres a trocar sus almas por los poderes destructivos de los artículos de consumo* (Taussig 1993: 12). En nuestro caso de estudio, la situación adquiere tintes propios; se trata de “una riqueza” enterrada (oculta) en los altos picos cordilleranos desde los tiempos del inca y que, según la leyenda, ha sido intensamente buscada desde las épocas coloniales. Algunos hombres, no casualmente identificados como los *Calahucha*, cuyo nombre se remonta a los linajes aborígenes más antiguos de la región, conocen el secreto de los cogotes de oro y salen a buscarlos; finalmente tras el aparente éxito, quedan deslumbrados y desprovistos de sus oídos y voces para poder comunicar lo visto.

Respecto al orden ético de la leyenda del oro, Pedro Echagüe, un conocido poeta sanjuanino, resumía algunas historias orales y escritas aportando otra interpretación a la historia de los cogotes de guanacos (pellejos para el autor):

(...) “Le decían dueño del oro comarcano (al aborigen), y más tarde hubo de sufrir persecución del español, alucinando



siempre tras del metal que ha despertado más pasiones en el mundo. ¡El oro del huarpe! Es todavía un embrujo sutil, que enciende la imaginación de los hombres en la provincia andina. Pellejos de guanacos repletos de áureas pepitas estuvieron colgados en las antiguas cabañas o escondidos entre los roquedales cordilleranos, según repiten tradiciones sin número. Y cuando en un sepulcro indígena de las montañas aparece un cántaro colmado de granos de maíz, sustento de ultratumba preparado para el muerto, dice la superstición popular que no hubo antes tal maíz, sino oro, y que los dioses viejos, errantes aún por las quebradas, han trocado el metal para castigarle la codicia al profanador de tumbas.

El oro del huarpe se ha superpuesto, en la añeja fantasía comarcana, al oro del inca y al oro de la colonia, para hechizar la crédula ambición o el prurito aventurero de los herederos del suelo; y no falta quien busque todavía, entre el laberinto de valles y contrafuertes, los pellejos henchidos de riqueza” (Echagüe 1945: 31).

86

Los pobladores suelen situar el lugar de escondite de los cogotes en el Valle del Cura y los picos adyacentes, una zona en la cual, en la actualidad, se asienta la mayor explotación minera de oro (entre otros metales) en la provincia, con una proyección de expansión hacia el controvertido proyecto argentino-chileno Pacua-Lama, en donde se estima que la producción aurífera, así como sus impactos ambientales derivados de la explotación a cielo abierto, pueden llegar a superar todos los límites conocidos en Suramérica. Probablemente, las numerosas denuncias de apariciones de seres “no naturales” entre los trabajadores de estas empresas asentadas en el cordón andino, puedan mostrarnos otras interpretaciones nativas críticas en contextos pos-imperialistas de proletarización (Lins Ribeiro 2003), campo de luchas simbólicas en donde también se agencian sentidos locales enfrentados al despojo y expropiación de lugares con vida propia, inscriptos en la memoria anacrónica mágica que resiste al bombardeo de las creencias de los dioses capitalistas.

Estos seres “otros”, como el hombre de negro con patas de cabra y duendes perversos, acuden acechando estas relaciones sociales, imponiendo otros

sentidos a través de su poder sobre otros seres de la naturaleza animada. Tuco, un poblador del vecino Tudcúm, dice al respecto: *“este diablo con patas de cabra se les apareció en Veladero y les dijo: muchos tendrán que morir para que el oro aparezca y luego vuelva a perderse en la montaña”*. Temerosos, los trabajadores sufren el asedio, la ruptura de un cuerpo de creencias que deja de tener sentido para los sujetos frente a lo mágico real. De esta manera, el capital pierde terreno frente al terrorífico poder de los seres que custodian la memoria de un territorio sin tiempo, activándola, oponiéndola, enfrenándola, a fuerza de sangre y peligro de locura.

Mujeres pájaro entre los indios...

Finalmente, me referiré a otro aspecto de las tradiciones orales de Jáchal e Iglesia vinculado a las menciones comunes de prácticas de transformación chamánica denunciadas por los pobladores como actos propios de “brujería”. No es mi objetivo aquí hacer un desarrollo extenso de la historia de estas prácticas en la región, las cuales sin dudas se remontan a épocas prehispánicas, ni tampoco abordar los distintos significados sociales activos que éstas han representado y representan en la actualidad de estas comunidades. Estos temas, sin embargo, sí forman parte de un trabajo de tesis doctoral en curso. Particularmente aquí me referiré brevemente al lugar privilegiado que estas prácticas tradicionales de características chamánicas poseen como diacríticos de identidades indígenas por su virtud de transformación o metamorfosis con seres de la naturaleza, siendo esta una capacidad de ciertos sujetos para transitar realidades diferentes (Castañeda 1975, 1977; Llamazares 2004).

La presencia de “las brujas” usualmente suele decodificar sentidos vinculados a “lo indígena” en diferentes formas y registros. Así por ejemplo, las menciones de los lugares y poblados con presencia de “brujas” suelen ser aquellos que poseen una historia nativa particular y evidente para los pobladores, dado muchas veces por lugares con presencia de profusos restos arqueológicos de antiguos asentamientos aborígenes o con menciones históricas particulares. Tal es el caso de Angualasto, Tudcúm, Huaco, Pismanta y Mogna, entre otros. No obstante, esto no significa que “las brujas” no puedan persistir entre vecinos muy próximos en las mismas cabeceras departamentales, afincadas en contextos urbanos y semiurbanos. Con esta



apreciación deseo establecer una primera relación implícita para los pobladores con “los lugares de indios”, que evocan un vínculo de espacio-tiempo diferenciales y diferenciados de otros espacios de interacción social en las comunidades.



88

Urna funeraria procedente del barreal de Pachimoco en las afueras de la Villa de San José de Jachal. Pieza albergada actualmente en el Museo Arqueológico “Ricardo Prieto”. Fotografía tomada en Mayo de 2008.

Como parte del consenso que las “mujeres pájaro” tienen en las historias orales de la zona, algunas historias proporcionan detalles de estas prácticas chamánicas de metamorfosis, las cuales en la actualidad parecen casi

privativas de las mujeres, aunque con algunas excepciones. Sobre el tema comentan dos amigos, maestros jachalleros⁷.

Lucía -“Luego te comento un caso sucedido también aquí en Jáchal, también, conocido por todos. El caso de un cuerpo que encontraron sin cabeza en Villa Mercedes. La gente, claro, llamó a la morgue y trajeron el cuerpo aquí al hospital San Roque. Más tarde un pájaro gigante empezó a revolotear el edificio queriendo entrar. Hacia mucho ruido, estaban todos asustados por el revuelo que había allí. Luego un juez determinó que abrieran la morgue para que el pájaro entrara. Al rato la chica salió caminando”.

Oscar –Sí, una chica más linda! Yo la conocía ¿sabes vos? Iba conmigo al profesorado, estudiábamos juntos... a veces se la ve todavía por ahí.

Lucía- Bueno, por ahí, por la calle Chanampa. ¡Aquí, cerquita no más! siempre se supo ver una mujer que se transforma y desaparece de la nada. (San José de Jáchal, mayo de 2008).

En este mismo sentido de lo que se viene señalando, pretendo establecer una relación distinta comprometida con un aspecto poco explorado en la arqueología regional, y es aquel relacionado a la interpretación de las representaciones iconográficas que evocan profundos significados socioculturales vinculados al chamanismo de las sociedades huarpes y capayanas, entre otras particularidades socio-étnicas de la región que nos ocupa. A mi entender, y como se aprecia en la figura (1), en la cual se muestra una urna funeraria con un diseño pintado representando un ser ornitoantropomorfo (combinación entre una figura humana y un ave), las representaciones iconográficas del arte cerámico y textil, entre otros, de la cultura material arqueológica indígena local, sintetizan significados y sentidos vigentes en la relación entre seres humanos y seres de la naturaleza. Estos son sentidos críticos por su capacidad de cristalizar otro tipo de vínculo con la naturaleza y la sociedad, ellos se sostienen en creencias milenarias que trascienden

7. Es necesario decir que este es un tema que pocos pobladores se animan a hablar abiertamente, puesto que muchas veces esto tiene connotaciones fatídicas para ellos, por el poder atribuido a estas mujeres; al tiempo que también puede significar, en algunos casos, una forma de reconocimiento de una matriz local oscura y herética con valores opuestos al catolicismo de raigambre colonial que pesa en la comunidades, particularmente en Jáchal.



el plano de una realidad ordinaria, instalando la posibilidad de dimensiones espacio-temporales alternativas en el pasado y en el presente.

Sostengo que, en la actualidad, estas relaciones con “otros seres”, en este caso una amalgama humano-animal, han sido confinadas al espacio privativo de lo “oscuro”, “demoníaco”, “malicioso” y “pagano”, clasificaciones que han operado como dispositivos de extrañamiento. Sin embargo, su negación-ocultamiento en distintas localidades de Jáchal e Iglesia también agencia sentidos en los entramados sociales presentes, formando parte inexcusable de “un saber local” con el cual se identifican -de variadas formas- los pobladores en sus historias orales.

“Las cosas de indios” en el campo de luchas simbólicas

La apropiación de la cultura material indígena arqueológica llevada a cabo por el estado nacional y provincial en San Juan, implicó un proceso de expropiación/patrimonialización fundamentado por el discurso científico des-historizante y des-historizado de la ciencia arqueológica (Escolar 2003, 2007; Jofré 2009; Jofré *et al* 2009). Los arqueólogos, historiadores y coleccionistas locales provenientes de las clases sociales privilegiadas también operaron sobre esta lógica de apropiación/expropiación orientada por los intereses de la búsqueda paterna de la autenticidad con valor científico funcional al orden moderno. En este punto, lo indígena arqueológico comienza a ser visto localmente como ‘una riqueza’, igualado a una mercancía, un fetiche (Marx 1964) que encubre intencionadamente las relaciones de dominación/subordinación que operan en la realidad social. Enfrentado a estos significados de “las cosas de indios” como “patrimonio arqueológico”, cosificación tramada por la ciencia para el Estado, las imágenes de hombres oscuros, luces extrañas y mujeres pájaros que aparecen en estos lugares “con riquezas” son símbolos que agencian sentidos distintos constitutivos de otros tiempos y espacios que no abandonan su posición, denotando la imposible escisión de los objetos de estas estructuras de pertenencias, sus coordenadas de sentido.

El patrimonio arqueológico, en este caso, con marcas étnicas históricamente invisibilizadas por el Estado-nación, tiene la capacidad de configurar un fetiche contrapuesto a otros saberes locales con lógicas encontradas, aunque ambos se remiten mutuamente porque son constitutivas por obra

de la ironía de su propia historicidad. En su forma más exacerbada, la oferta provincial y departamental para los visitantes turísticos promociona sus “riquezas arqueológicas” y las coloca como artículos de alta rentabilidad económica, junto a los atractivos naturales de la región. Naturaleza vendida, expuesta al capital, apropiable por el poderío del Padre que ahora proviene del norte y tiene nuevas promesas.

Por otra parte, la tristeza por el sufrimiento de la gente de antes narrado en las conversaciones de Colangüil re-centra a lo simbólico no sólo en un campo de disputa, si no también como posibilidad de sospecha frente al fetiche platónico del contenido, situando al sentido en la opacidad de las relaciones sociales, allí en la imposibilidad de lo que puede ser dicho o visto, en lo indecible de lo emotivo afectivo. De esta manera, lo simbólico se inscribe en otro campo de acción, en donde también produce sentido, pero un sentido distinto y por eso “otro”. Este es un sentido también crítico de las relaciones sociales, pero que opera en el curso mismo de la acción en medio de la inter-corporalidad de la acción (Grosso 2007, 2008), son en sí mismas matrices epistémicas prácticas de nuestro acervo cultural.

Las búsquedas de “fortunas” o “riquezas” en Semana Santa nos permitieron proponer otro tipo de relación entablada con “las cosas de indios”, relaciones producidas en el curso mismo de la acción. Un ritual que es el medio y modo por el cual lo simbólico se realiza, donde “lo indígena” se manifiesta aunque no libre de las marcas cristianas y capitalistas de la condición colonial.

En el mismo sentido de lo anterior, la ética de las relaciones planteadas con el oro del inca, sugiere lo irresoluto del caso, oro que no puede ser tomado. De ahí la destrucción que recae sobre los sujetos de la codicia. Algunas versiones de esta misma historia, incluso, sostienen que estos hombres fallecen luego de regresar de su expedición en busca de los “cogotes de oro”. *Los sujetos involucrados quedan dislocados de la comunidad (...)* mientras que *la riqueza existe paralelamente a una pobreza aplastante* (Taussig 1993:12). El oro y plata del inca son significados como seres (porque poseen vida propia) que escapan a la categorización de la mercancía y que, en tal sentido, no pueden ser apropiados como bienes de cambio en un sistema capitalista de producción, están destinados a “penar en la montaña”, como nos los explicaba Remigio.

Por último, vale remarcar que las formas simbólicas del fetiche impuesto por la ordenación temporal de los territorios locales han sido interpretadas como indicios de las relaciones sociales (entre hombres y mujeres), al tiempo que se ha considerado a otros símbolos y sentidos con una existencia por fuera del orden capitalista. Hay un lugar en donde la cultura local preexiste al capitalismo aunque pueda redefinirse y redefinir al modelo impuesto; este lugar tiene un tiempo y lugar distinto, y un cuerpo que es un fantasma tan real como las propias relaciones sociales de explotación capitalista. La existencia de relaciones entre seres humanos y seres “otros”, luces, hombres oscuros y mujeres metamorfoseadas en aves, entre otros, nos da cuenta de otros mundos (que transitan sus propios tiempo-espacios anacrónicos y, por eso, siempre presentes como parte de “otro tiempo”, de “otro lugar”, pesadilla y ensueño arqueológico) acechando los limitados sentidos de la experiencia moderna. Anacronismo local operando como resistencia cultural, un trabajo simbólico a largo plazo, profunda y letalmente corrosivo de las creencias modernas plantadas sobre la existencia de un tiempo-espacio unívoco a transitar. En este sentido he tratado de avanzar sobre la imposibilidad del desciframiento de los símbolos, en tanto ellos son en sí mismos símbolos de lo indescifrable.

92

No todas las esferas del conocimiento local pueden ser sometidas a su desciframiento racional, es un límite a la tradición ilustrada. Esta es condición imposible de lo que yace allí en las relaciones “otras”, no sociales, comunicaciones gestuales o verbales con “otros seres” que cohabitan el mundo, más allá y más acá de lo social. Estas relaciones con seres no humanos agencian su propio tipo conocimiento, saberes locales ocultos, oscuros, anacrónicos, difusos, mágicos, emotivo-afectivos, irreverentes, perversos, heréticos y por eso críticos.

AGRADECIMIENTOS:

Deseo expresar mi reconocimiento y enorme gratitud para con los pobladores de Iglesia que aportaron sus valiosas interpretaciones durante mis estadías en el lugar. Por su parte, este trabajo fue realizado con ayuda de una Beca Doctoral Tipo I del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y con el apoyo económico de los proyectos: PFIP 2006-2008, acreditado y financiado por la Secretaría de Ciencia y Tecnología e Innovación Productiva del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la



Nación. Convenio 099/ Exp. S.C.T.I.P. 0839/05, y el PID EDA25995603, 2006-2010, acreditado y financiado por la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Catamarca. Res. C. S. N° 012/05 Exp. 2177/05. Res. Rectoral N° 0602/05. Exp. 02054/05, ambos proyectos dirigidos por la autora.

También agradezco las observaciones realizadas a distintas versiones previas de este trabajo, las cuales me permitieron mejorar sustancialmente mis apreciaciones; mi agradecimiento al doctor Alejandro Haber, al doctor Diego Escolar y a mi directora de tesis la doctora Cynthia Pizarro. Finalmente, manifiesto mi gratitud con el doctor José Luis Grosso por sus orientaciones en los distintos cursos de posgrado en lo que me aproximó de otra manera a la percepción de las torsiones simbólicas.

Referencias Bibliográficas

- BAUDRILLARD, Jean (1990). *El sistema de los objetos*. Siglo XXI editores, México D.F.
- BRIONES, C (2005). Formaciones de alteridad contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, editado por Claudia Briones, pp. 11-43. Antropofagia, Buenos Aires.
- BOURDIEU, Pierre (1998 [1972]). La distinción. Criterio y bases sociales del gusto. Taurus, Madrid.
- BUTLER, Judith (2004). Soberanía y actos de habla preformativos. Acción Paralela 4 En: <http://www.acppar.org/numero4/butler.htm>
- CASTAÑEDA, Carlos (1975). *Viaje a Ixtlán. Las lecciones de Don Juan*. Fondo de Cultura Económico. México. Fondo de Cultura Económico. México.
- CASTAÑEDA, Carlos (1977). *Las enseñanzas de Don Juan*. Fondo de Cultura Económico. México.
- ESCOLAR, Diego (1996). *Narraciones del Gaucho Donoso: Bandidos, Pasados, Contranatura y Anatomías Nacionales en los Andes Argentino-Chilenos*. Tesis de Licenciatura inédita, UBA, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- ESCOLAR, Diego (2000). “Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena: Subjetividad y crisis de soberanía entre la población andina de la provincia de San Juan”. En *Fronteras, naciones e identidades en el mercosur*, Alejandro Grimson (ed.). Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES)-Fundación Rockefeller. Buenos Aires: Ciccus-La Crujía. Pp. 271-73.
- ESCOLAR, Diego (2001). Subjetividad y estatalidad: usos del pasado y pertenencias indígenas en Calingasta.” In *Cruzando la Cordillera... La frontera Argentino Chilena como espacio social*, edited by Susana Bandieri, pp. 141-166. Publicaciones del CEHIR, Universidad Nacional del Comahue. Neuquén.
- ESCOLAR, Diego (2003). Arqueólogos y Brujos: La disputa por la imaginación histórica en la etnogénesis huarpe. *Relaciones de la Sociedad de Antropología XXVIII*: 23-43.
- ESCOLAR, Diego (2005a). “‘El estado de malestar’. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en Argentina: El caso huarpe”. En *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Claudia Briones (ed.). Buenos Aires. Antropofagia. ISBN 987-1238-03-7. Capítulo 2: 45-77.
- ESCOLAR, Diego (2005b). Apuntes sobre etnogénesis y emergencia huarpe: cultura, estatalidad e incorporación en la frontera argentino-chilena. En: *Etnicidad e Nacionalidad em Fronteiras*, edited by Roberto Cardoso de Oliveira, Grant Baines, Stephen. Brasilia-DF: CEPPAC, Universidad de Brasilia.

- ESCOLAR, Diego (2007). *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpes y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires, Prometeo.
- ECHAGÜE, Juan Pablo (1945). *Tierra de Huarpes*. Ediciones Peuser, Buenos Aires.
- GORDILLO, Gastón (2006). *Antropologías en el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- GROSSBERG, Lorenz (1996). *Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?* En: *Questions of Cultural Identity*, Hall, S. & Du Gay, P. (eds.) Sage Publications, London.
- GROSSO, José Luis (2007). “El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales.” *Revista Arqueología Suramericana*, Volumen 3 N° 2: 184-212, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca – Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Popayán y Catamarca.
- GROSSO, José Luis (2008). *Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba: Grupo Encuentro Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca.
- JOFRÉ, Ivana Carina (2009). Arqueología de las sociedades “capayanas” del Norte de San Juan, República Argentina. Crítica a las narrativas discontinuistas de la arqueología sanjuanina. *Arqueología Sudamericana* 4 (2): 146-168.
- JOFRÉ, Ivana Carina; BIASATTI, Soledad; COMPAÑY, Gonzalo; GONZALEZ, Gabriela; GALIMBERTI, Maria Soledad; NAJLE, Nadine y Pablo AROCA (2009). “La cayana; entre lo arqueológico y lo cotidiano. Tensiones y resistencias en las versiones locales del patrimonio arqueológico en el norte de San Juan”. En: *Revista Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, (23):181-208
- LAZZARI, Axel (2003). Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms: The Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankulche in La Pampa. *The Journal of American Anthropology* 8 (3): 59:83.
- LINS RIBEIRO, Gustavo (2003). *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*, Parte II. Identidades, culturas y cosmopolitismos híbridos. Editorial Gedisa, Barcelona.
- LLAMAZARES, Ana María (2004). Arte chamánico: visiones del universo. En: *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, editado por Ana María Llamazares y Carlos Martínez Sarasola, pp. 67-108. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- MARGULIS, Mario (2006). Ideología, fetichismo de la mercancía y reificación. *Sociedad* 25: 49-84 *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- MARX, Karl (1964). *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Tomo I. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

PARKIN, David (1992). “Chapter 1. Ritual as spatial direction and bodily division.” In D. DE COPPET. *Understanding Rituals*. Routledge, London & New York.

PÉREZ GOLLÁN, Juan Antonio (1989). La duda es la jactancia de los antropólogos. En: *Antropología y Políticas Culturales. Patrimonio e Identidad*. Ceballos ediciones, Buenos Aires.

PIZARRO, Cynthia (2006). *Ahora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca*. Colección Thesys, Volumen 10. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba.

STAGNARO, A (1993). La Antropología en la comunidad científica: entre el origen del hombre y la caza de cráneos-trofeo (1870-1910), *Alteridades* 3 (6):53-65.

TAUSSIG, Michael T (1993). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en sudamérica*. Nueva Imagen, México D.F.

TONKIN, Elizabeth (1995). *Narrating our Pasts: The Social Construction of Oral History*. Cambridge University Press, Cambridge.