

REPRESENTACIONES Y HUELLAS DEL PASADO: LA MARCACIÓN Y DESMARCACIÓN DE LO "INDIO" EN LA LOCALIDAD SANTIAGUEÑA DE MANOGASTA

Carlos Bonetti *

Resumen

El presente trabajo tiene por objetivo exponer algunas reflexiones en torno a las representaciones construidas sobre el pasado "indio" en la localidad de Manogasta, provincia de Santiago del Estero; y por otra parte, plantear ciertos indicios materiales que remiten a la subsistencia de un tiempo pretérito en el presente. Dichas reflexiones se basan en las primeras aproximaciones de un trabajo de campo que busca indagar con mayor profundidad en las características y modos en que los pobladores representan socialmente ese pasado, el vínculo construido con el presente y los usos del pasado o del olvido.

Los ejes que tomamos para el análisis nos permitieron observar cómo se crean representaciones sobre un pasado y un presente evidenciado en la huella arqueológica y en la ceremonia de la fiesta patronal, como elementos constituyentes de un fragmento identitario. Lo "indio" aparece asociado y disfrazado en la religión y evangelización, a través de la fiesta ritual de la "corrida de indios", de las historias que tienen como protagonista a la virgen de Santa Bárbara y la capilla, la mención a sus poderes vinculados a la lluvia y en la Salamanca como práctica-ritual. Esta asociación actúa como una forma de liberar de salvajismo al "indio" y su evangelización como un acto civilizatorio.

Palabras clave

indio - representaciones - pasado - olvido - identidad

* Laboratorio de Antropología. Facultad de Humanidades, Cs. Sociales y de la Salud, UNSE, Av. Belgrano (s) 1912, Cp. 4200, Santiago del Estero. Correo electrónico: zbonetti@hotmail.com

Abstract

This work aspires to expose reflections regarding representations about indian past produced in Manogasta's locality, in Santiago del Estero; and on the other hand, to consider certain material indicators that refer to the past subsistence into the present. These reflections are based on preliminary fieldwork results obtained in a previous research that aims to explore in depth, features and ways in social representing of the past in Manogasta's settlers, the link built between the present, past and forgetfulness uses.

Key aspects contemplated for this analysis, allowed us to notice how representations about a certain past and present are created, showed in archeological tracks and in a local ceremony, both constituent elements of an identity fragment. "Indian" appears associated and disguised in religious topics and evangelization through the ritual celebration of the "Indian run," as well as through stories about Santa Barbara's virgin and its chapel, in association with rain-producing powers and Salamanca-related rituals. The established association releases "indians" of their savagery and exhibits evangelization as a civilization act.

Keywords

indian - representations - past - oblivion - identity

Introducción

El presente trabajo tiene por objeto exponer algunas reflexiones en torno a las representaciones construidas acerca del pasado "indio" en la localidad santiagueña de Manogasta, y por otra parte, plantear ciertos indicios materiales (espacios y objetos) que remiten a la subsistencia de un tiempo pretérito en el presente. Dichas reflexiones se basan en las primeras aproximaciones de un trabajo de campo, iniciado recientemente, que busca indagar con mayor profundidad en las características y modos en que los pobladores representan socialmente ese pasado y el vínculo construido con el presente, de modo tal que el escrito procurará ser una primera lectura e interpretación de este objeto de estudio en construcción.¹ De allí es que surge la necesidad de indagar en la memoria colectiva los usos o desusos que hacen de ese pasado en particular y la vinculación con la construcción identitaria.

Partimos de la conceptualización de memoria colectiva propuesta por Maurice Halbwachs (2002) destacando dos premisas que nos parecen interesantes: la memoria entendida como un producto social que adquiere un carácter colectivo en tanto que se (re)crea en la interacción de los individuos a partir de ciertos marcos sociales que la determinan, evitando así la ficción del individuo aislado y por lo tanto de memorias individuales, y por otra parte, como una construcción del pasado realizada desde el presente. En este sentido la memoria se convierte en un campo privilegiado para analizar las diferentes significaciones que se le asignan al pasado desde el presente y los conflictos y tensiones que tales apropiaciones generan (Rodríguez 2004).

Las representaciones del pasado nos interesan en tanto constituyen una suerte de espacio donde se re-construyen las identidades de grupos sociales, siendo por tanto necesario el abordaje de aquellos usos del pasado o usos del olvido en función de los contextos, circunstancias y condicionamientos que operan en el presente. Es así que dichas representaciones dejan su condición reducida a recuerdos de ciertas experiencias, demostrando su carácter instrumental en los procesos de constitución de la identidad de los grupos sociales (Jong 2004).

En cuanto a la relación memoria-identidad nos interesa en nuestro caso la posición de las tesis situacionales que a diferencia de las primordialistas o sustancialistas que sostienen que las identidades se "construyen sobre un conjunto estable y objetivamente definible de rasgos culturales" (Candau 2008: 24), refieren a su producción y modificación en el marco de relaciones sociales, en las interacciones, contextos y situaciones. En este sentido Barth (1976) considera que es necesario tomar en cuenta los procesos y mecanismos por los cuales un determinado grupo usa determinadas categorías de auto-adscripción y para diferenciarse e identificar a los otros, organizando así, la interacción social entre los grupos e

¹ Este artículo se desprende de un proyecto de tesis en el marco del Doctorado en Ciencias Sociales (orientación historia) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.

individuos. Y en este caso si la identidad de un grupo depende de la memoria colectiva, el olvido aparece, como sostiene Rabossi (1989), como un destructor de la identidad o actúa como mecanismo para decidir cuando hay un nuevo grupo, y así el uso del olvido se convierte en una estrategia para la reelaboración de la identidad.

Estas consideraciones teóricas son las que nos permiten fundamentar estas primeras reflexiones en torno a la vinculación del Manogasteño con su pasado y específicamente en la construcción de lo indio como categoría social e histórica ya que actúa como una identificación/diferenciación en el discurso de los pobladores.

Por su parte, la metodología empleada responde a un enfoque etnográfico a través del cual se trata de abordar la perspectiva del actor, dando lugar a sus reflexividades en el vínculo con el pasado, y por otro lado la interpretación del propio investigador en torno a la presencia de objetos en un espacio ritual. En este sentido se utilizó como instrumento de recolección de información la entrevista etnográfica y la observación directa. Los informantes fueron seleccionados a partir de la técnica de la bola de nieve y las relaciones sociales establecidas en el campo. Esta técnica nos permitió contactarnos en sucesivos encuentros con otros informantes que fueron indicados por los primeros entrevistados. Se trabajó en ese sentido con informantes heterogéneos, ya que fueron de ambos sexos, adultos (en su mayoría) y algunos jóvenes, asimismo se entrevistó a una manogasteña residente en la Capital santiagueña.

Los ejes contemplados para la descripción y el análisis que guían el presente trabajo son los siguientes: los nodos que fijan la memoria o intentan hacerlo –lo que en palabras de Pierre Nora (1984) podemos definir como los “lugares de la memoria”– en tanto portadores de significados que, en nuestro escenario, están presentes a través de la capilla del poblado, sitios arqueológicos y otros elementos como un árbol histórico y un pequeño santuario. Podemos también incluir en esto algunas imágenes que son sumamente importantes por su peso simbólico. El segundo eje se vincula con las formas en que emerge lo “indio” en los relatos, sus caracterizaciones identitarias y contextuales, la memoria colectiva y los usos del pasado y del olvido. Y un tercero que refleja la manera en que el tiempo pasado es representado en el presente con otros significados, estableciendo una relación directa que conecta al individuo con un mundo quizás ajeno o desconocido para él, y que en la práctica misma cobra sentido en lo profundo de un sincretismo religioso expresado en ciertos rituales manifestados en esta localidad y otras vecinas: estamos hablando de la “corrida de indios” o “correr al indio” propio de fiestas patronales como la de Santa Bárbara en nuestro caso, y la más conocida y popular en el caso de San Esteban en el pueblo de Sumamao.

La interrelación de estos ejes nos permite aproximarnos en primer término a aquellos elementos portadores de un pasado resignificado como consecuencia del peso de la hegemonía en la construcción de las identidades.

La capilla, el árbol y la cruz: nodos del pasado

Manogasta, distante a unos 28 kilómetros de la ciudad Capital, posee una historia pos-hispánica que se remonta a los primeros años de la conquista y colonización de esta región, comprendida bajo la jurisdicción colonial de la Gobernación del Tucumán. Su población nativa "Los Manogastas" fue explotada y sometida al régimen de encomienda, convirtiéndose en los primeros tiempos conjuntamente con Soconcho en uno de los más grandes repartimientos de indios del actual norte argentino, a punto tal que fue motivo de disputas judiciales y sangrientas entre los conquistadores. Más tarde y con las ordenanzas de Francisco de Alfaro (1611-1612), se convirtió en Pueblo de Indios, permaneciendo con variaciones y reacomodamientos demográficos, sociales y políticos hasta la primera década del siglo XIX como la mayor parte de los pueblos en la mesopotamia santiagueña.

En cuanto al período prehispánico muy poco se conoce, pero la cerámica evidencia la presencia de grupos agro-alfareros en el lugar. Más allá de esto, es escaso el conocimiento que se posee acerca de las características y diferencias étnicas de las sociedades existentes, no sólo de ese período, si no también de la etapa colonial, producto de la ausencia de documentación sobre los primeros dos siglos de la conquista y, por otro lado, de la lectura que se puede realizar de aquellos manuscritos del siglo XVIII que nos sugieren que el habitante nativo había sufrido en nuestra región, como en otras, lo que podemos denominar como proceso de "indianización"² (Togo et al. 2009), es decir la reducción de la complejidad y diversidad étnica en la categoría social y generalizadora de "indio".

En la actualidad ese pasado se hace presente a través de los elementos arqueológicos que se encuentran en el lugar, así como en algunos "apellidos" indígenas³ y en determinados rasgos culturales ya mestizados en el proceso histórico. Sin embargo el indio como categoría social y fiscal de la colonia⁴ ya no existe, ni en Manogasta ni en ninguna otra localidad santiagueña, más allá del proceso de reetnización que está emergiendo desde hace unos años en toda Latinoamérica y con ciertas particularidades en nuestra provincia.⁵

² En la documentación del siglo XVIII, existente en el archivo histórico provincial, podemos observar cómo la denominación de "indio" se impone como un genérico para referirse a toda esa población sin distinciones étnicas particulares. Las referencias de las primeras crónicas acerca de grupos como los Tonocotés, Sanavirones, Indamás, etc. desaparecen por lo menos de los papeles en la jurisdicción santiagueña.

³ Aquello que denominamos "apellido indio" fue en realidad una imposición por parte del español con el motivo de organizar a la población nativa de acuerdo a esquemas occidentales de filiación y parentesco. Como se puede observar en los padrones de pueblos de indios de la jurisdicción, los nombres, denominaciones o marcas étnicas de los habitantes prehispánicos fueron utilizados en muchos casos para definirlos como apellidos que sobreviven en la actualidad. Algunos ejemplos: Maguicha, Sandi, Comán, etc.

⁴ En el período colonial, el indio constituía una categoría social puesto que era una denominación que tendía a una diferenciación social con los otros estamentos de la sociedad y fiscal ya que aquellos residentes en las encomiendas y pueblos eran categorizados de acuerdo a su situación fiscal tributaria.

⁵ Vale aclarar que en Santiago se autoreconocen muchas comunidades bajo el concepto de pueblos originarios (Tonocotés, Lules, Vilelas, etc.) y con diferenciales étnicas en sus nombres, aunque no utilizan la denomi-

Más allá de la huella arqueológica y de los “cementeros de indios” que como dice José Luis Grosso (2008) es la evidencia que convence al santiagueño que los “indios están muertos” y porque además los dispositivos de homogeneización identitaria del Estado profundizaron este convencimiento en el imaginario de un país blanco y occidental, existen ciertos objetos, que creemos, resisten a esa desaparición. Se trata de una especie de nodos, que podríamos decir, regulan la relación pasado-presente. Estos objetos que operan como referentes del contexto geográfico, también forman parte del espacio simbólico de este poblado y donde la memoria se encuentra materializada. Los nodos como cruces, conexiones, zonas de intercambio, constituyen como sostiene Kevin Lynch “el foco y epítome de un barrio, sobre el que irradian su influencia y del que se yerguen como símbolos” (1974: 48). La capilla, el árbol donde supuestamente descansó el General San Martín y la cruz de Carballito, son en este caso puntos de referencia que se encuentran cercanamente uno de otro y en donde pensamos subyace lo “indio”.

Estos objetos que se encuentran en la vera de lo que se conoce como Camino Real están alejados de la concentración poblacional actual a más de un kilómetro, respondiendo esta distancia a lo que fue geográficamente el emplazamiento del Pueblo de Indios, el que lo podemos deducir a partir de una mensura practicada en el año 1882 (Archivo de la Dirección Provincial de Catastro. Folio 151) en la cual se hace referencia al mojón de la “capilla vieja” que dividía un terreno nombrado “Manogasta”, cabecera de la antigua estancia, y parte de lo que fue antiguamente el pueblo.⁶ Por otro lado, lo inferimos también a partir del relato de los habitantes que señalan que la vieja capilla se encontraba a unos metros en dirección al Norte de la actual, aparentemente construida de manera posterior a esta mensura.

La capilla (Figura 1) alberga a la virgen denominada “Santa Bárbara” (Figura 2) que fuera traída para la evangelización de los indígenas, y que de acuerdo a la descripción realizada por Orestes Di Lullo hace más de 50 años, esta virgen, en apariencia,

Figura 1: Capilla de Manogasta, construida hacia fines del siglo XIX



nación de “indios”. En este sentido creemos que es sumamente interesante discutir conjuntamente con las poblaciones las categorías sociales con las cuales se autodefinen.

⁶ En esta mensura de 1882 se describe un historial de los títulos colindantes con el terreno “Manogasta” que nos brinda pistas acerca de la ubicación del antiguo pueblo de indios. Pedro J. Alcorta en 1815 era propietario de 3/4 de legua de dos terrenos llamados “La Isla de Manogasta” y “Manogasta” que fueron parte del antiguo pueblo de indios.

no sería la misma. La diferencia estética parece importante tal como lo indica este autor: "La imagen [...] es muy antigua, pequeña, renegrida" (1960: 156), sin embargo la que se aprecia en la actualidad resalta por su tez acentuadamente blanca. Podemos plantear dos argumentos al respecto. Hay un relato que indica la existencia de una imagen distinta, oscura o renegrida, y que fuera cambiada. Por otra parte, podemos pensar que en realidad se trata de la misma virgen que fue pintada, algo usual en las esculturas religiosas. Un informante nos trató de dar una explicación a modo de hipótesis de la existencia de esta imagen oscura y lo posiblemente sucedido, marcando una racialización en la relación establecida: "[...] quizás la hicieron de ese color porque los indios se sentían representados así, y no blanca [...]" (Entrevista 2010). De todos modos, muchos habitantes de los más antiguos no recuerdan que haya existido otra imagen, lo que deriva en un hecho confuso y donde la memoria de éstos entra en tensión con la descripción de Di Lullo. Al interior de la capilla, llama la atención los torteros indígenas prehispánicos colocados en una gran vitrina, donde penden los dijes y otros elementos de algunas promesas a Santa Bárbara, hecho por demás simbólico que implícitamente expresa la evangelización de lo "indio".

Al sur-oeste de la capilla, a unos 200 metros aproximadamente, se encuentra la cruz llamada de "Carballito" (Figura 3) enclavada a un costado del "camino real". El nombre de esta cruz rústica de madera, tiene aparentemente su origen en la provincia de Tucumán a principios del siglo XX, cuando un anciano popular apodado "Carballo" que vivía por ese entonces a orillas del Río Salí fue brutalmente torturado y asesinado atado a un árbol. Se puso allí una cruz y comenzó a ser un lugar de culto, y así la devoción se extendió (Grosso 2008). Sin embargo advertimos que la historia es desconocida por los lugareños, confirmando lo que señala José Luis Grosso en su trabajo de campo en Manogasta a mediados de

Figura 2. Virgen de Santa Bárbara protectora de las tormentas



Figura 3: Santuario y cruz de "Carballito"



los años 1990.⁷ Cuando preguntamos a una familia sobre esta devoción y su origen, sostuvieron que la cruz estaba descuidada en otro sitio de un camino y sin lugar fijo, deambulando y desprotegida, por lo cual decidieron colocarla debajo de un algarrobo y construir un pequeño y precario santuario. Una mujer llamada Margarita nos comentó acerca de los milagros y la forma en que la devoción popular cobra sentido cuando promesantes de distintos lugares se acercan para “alumbrar” a la cruz: “mucha gente viene y lo alumbrá porque dicen que es muy milagroso” (Entrevista 2010).

Esta práctica –la alumbrada– es común el día 1 de Noviembre de todos los años en las tumbas del cementerio local y de otros de la mesopotamia santiagueña, donde los familiares prenden velas y acompañan al difunto durante toda la noche. En esta ocasión, la cruz de carballito cercana al cementerio también es alumbrada. Entre los milagros y los pedidos que nos comentaron y los relatos que recogió Grosso (2008), prevalece uno que aquí nos interesa: la necesidad de lluvia, de encontrar en el subsuelo napas de agua, tal cual lo señaló una lugareña de las familias principales al decir que esta cruz “es del agua”⁸ (en Grosso 2008: 155). ¿Qué relación se puede establecer entre el agua o la lluvia y la cruz? ¿Se trata de un símbolo resignificado por el catolicismo? Si bien estas preguntas son difíciles de contestar, podemos establecer las siguientes asociaciones que merecen profundizarse.

Si nos remitimos a ciertos símbolos y figuras zoomorfas que aparecen en la cerámica prehispánica de algunas zonas del actual noroeste argentino, encontramos al avestruz o “suri” que en la denominada cultura Santamariana aparece en muchas ocasiones con una cruz dibujada en su cuerpo.⁹ Si bien la creencia popular señala que este animal tiene la capacidad de anunciar la lluvia, de acuerdo a algunas interpretaciones y relatos esta cruz incorporada en su vientre simboliza a los cuatro vientos o puntos cardinales que según las antiguas creencias se unían para provocar el agua. En este sentido nos proponemos el siguiente interrogante que por supuesto queda abierto: ¿Es posible que la significación de la cruz de “carballito”, llamada cruz del agua, tenga un origen remoto y que la historia de “Carballo” –desconocida para los habitantes– sea un modo de encerrar en este objeto otros significados olvidados que van más allá del aparente catolicismo? Lo cierto es que la cruz que representa el lugar de fallecimiento de una persona parece convertirse en un símbolo que combina muerte, devoción, promesas y milagros, donde creemos subyacen elementos, en este caso como lo es el agua, que nos remiten a otras historias en otros tiempos.¹⁰ Por otro lado, en el relato

⁷ José Luis Grosso realizó un trabajo de campo en diversas localidades de la mesopotamia santiagueña, incluyendo Manogasta y Tuama. Trabajo que en el 2008 fue publicado bajo el título: *Indios muertos, Negros invisibles. Hegemonía, Identidad y Añoranza*.

⁸ La mujer entrevistada por el autor ya falleció, pero su hija en una entrevista que le realizamos confirmó esta creencia.

⁹ En la figura del sapo también suele aparecer una cruz en medio de su cuerpo.

¹⁰ Agradezco a mi compañero Luis Garay por haberme ayudado a observar esta asociación y plantear la conjetura.

del Inca Pachacuti de principios del siglo XVII (Kusch 1962), cuando refiere a las andanzas de Tunupa por el mundo como enviado del Dios Viracocha, relata que éste llega a los Andes de Carabaya donde hace una cruz que representaría los cuatro vientos. Si bien es sólo una referencia, nos permite continuar profundizando sobre los otros posibles significados de la cruz de Carballo y las supuestas huellas incaicas en el territorio santiaguense.

El tercer objeto o nodo que establece una relación pasado-presente, lo constituye un "árbol solo" (Figura 4), que al mismo tiempo actúa como un topónimo común en la provincia y que en el caso de Manogasta es indicado como aquel árbol donde descansó el General San Martín en su paso al Alto Perú. Algunos de los relatos que circulan encierran ciertas dudas acerca de si éste fue el verdadero árbol, ya que existen argumentos que ubican en otro lugar la posta donde hizo un "alto" el prócer con parte de su ejército. Lo cierto es que este algarrobo, emplazado en medio del Camino Real a unos 200 metros de la capilla y cercano a un monolito que se hizo en memoria de este suceso histórico, posee un significado más profundo y antiguo que podemos conjeturar a partir de algunos indicios.

Son distintas las sospechas que nos hacen creer sobre esta otra significación, ahora oculta. En primer término, nos llama la atención la presencia solitaria de este algarrobo en el camino, que para los habitantes de distintas localidades significa "el árbol", en tanto esta especie es llamada genéricamente como árbol a diferencia de otras que son diferenciadas a partir de sus propios nombres (Grosso 2008). En este sentido, debemos considerar el peso simbólico que tenía y tiene para los habitantes de esta geografía. Por su parte, Judith Farberman (2005) refiere a la importancia de los frutos en la alimentación y los rituales asociados a los tiempos de colecta de algarrobo en la colonia para fabricar la "aloja", bebida portadora de una gran trascendencia en la vida social y cultural de los antiguos grupos étnicos.¹¹

En segundo lugar, y en estrecha relación a lo anterior, debemos tener en cuenta algunas conjeturas vertidas por Bernardo Canal Feijóo (1951) cuando analiza la fiesta de San Esteban en Sumamao –localidad cercana a Manogasta– y donde interpreta desde un enfoque etnográfico los sentidos de esta fiesta y específicamente la presencia del arco formado por

Figura 4. Árbol solo en medio del "camino real"



¹¹ En la colonia, los sacerdotes caracterizaban estas prácticas rituales de la recolección de la algarroba como "Juntas y borracheras".

arbustos plantados para la ocasión, camino obligado de los promesantes para la veneración del santo. En este sentido Canal Feijóo (1951) advierte cómo el árbol tenía una carga simbólica en algunos cultos agrarios asociados al comienzo del solsticio de verano. El “árbol sagrado”, dice este autor, constituía el núcleo de las fiestas rituales en muchas partes de América y en nuestra zona seguramente no era una excepción.

Es interesante pensar en su presencia como un representante de la deidad del bosque que fue perdiendo el sentido original camuflándose así bajo otros. Un tercer elemento que refuerza nuestro fundamento, es la “corrida de indios” que suele practicarse en la actualidad como ceremonia en el marco de la fiesta patronal de Santa Bárbara. Allí los “indios” realizan su carrera hasta la capilla para realizar promesas a la virgen, y algunos al pasar por este árbol lo tocan con sus manos (Grosso 2008). Hecho simbólico que nos permite pensar cómo el catolicismo representado en la capilla y la virgen, dejó en segundo lugar al árbol que representaría la antigua deidad. A pesar de todo, ahora representa el árbol donde descansó San Martín. Lo planteado aquí merece sin lugar a dudas un análisis con mayor profundidad que permita dar fundamento a la asociación de estos elementos.

Memoria e identidad(es) en torno a lo “indio”

Al indagar sobre el pasado, nos encontramos con una serie de conocimientos producidos a partir de la transmisión generacional de los relatos que se reproducen y al mismo tiempo resignifican en la actualidad, conocimientos que incluyen en su mayoría otras historias en apariencia ajenas a lo “indio”.

Las primeras entradas al campo y el reciente contacto con los informantes claves nos impiden hacer un análisis exhaustivo de esta cuestión, sobre todo si consideramos que en las entrevistas la mayoría indicaba conocer poco y que sólo los ancianos, que por otra parte “casi no quedaban”, eran los únicos portadores de estas historias. Sin embargo en la fluidez de las entrevistas aparecieron elementos importantes que establecen una relación con lo “indio”, en muchos casos desconocidas por los pobladores.

Los “indios”, los descendientes y la virgen renegrida

Los primeros relatos en el trabajo de campo nos condujeron a indagar en los siguientes aspectos: la memoria que se construye, las representaciones que la atraviesan y los conflictos generados a partir de la demarcación identitaria en los usos del pasado y del olvido. Cuando se preguntó a los interlocutores si conocían dónde habían vivido los “indios”, coincidían en apuntar que las tolderías estaban cerca de la capilla, al frente y alrededores, es decir, cercanas a la antigua capilla ubicada a unos metros más hacia el norte, al decir de todos los vecinos. Este conocimiento es generado por dos vías, una a través de la oralidad: “Eso yo lo sabía porque me contó mi abuelo” (Entrevista 2010); o bien a través de la evidencia que funciona como verificadora del relato: “A la vuelta de la capilla habían sabido vivir los indios, están las lozas, las tejuelas de todos colores como pintadas [...]” (Entrevista 2010).

Otras de las historias que emergieron, a pesar de preguntar exclusivamente sobre la cuestión que nos interesa, tenía como protagonista a ciertos milagros de la virgen y la capilla. Y en este sentido lo "indio" (re)aparece ligado casi siempre a la religión o la historia de la capilla.

De este modo se desprenden los relatos:

Aquí no hay archivos, ni nada [...] hay una historia que dicen que debajo del altar hay una botella con los papeles de la donación de la tierra... la bisneta de la persona que había donado me cuenta de que los papeles de la donación estaban enterrados debajo del altar en una botella... También debajo del altar hay una quinceañera llamada Barbarita, hija de un cacique, que muere a los quince años y la deciden enterrar en honor a la virgen [...] eso me contó una señora. Lo mismo que un día de tormenta había 7 víboras que mueren carbonizadas por 7 rayos al invocarla a Santa Bárbara [...] Sabían que decían la abuela de mi marido era que la virgen era de la lluvia, porque dice que antes agarraban la sacaban y la llevaban hasta el lado del río y al volver ya estaba la lluvia [...] (Entrevista 2010)

Es interesante destacar en estos relatos que se asocian al pasado "indio", la mención al cacique ya evangelizado y devoto de la virgen que en un acto de ofrenda entierra a su hija debajo del altar y con el nombre de esta virgen. Otro elemento relevante es que vuelve a aparecer un objeto de la lluvia –antes la cruz de carballito, ahora la virgen– que al parecer actúan como entes resignificados a través del tiempo.

Un tema que fue surgiendo en las entrevistas fue la presencia de una "virgen renegrida" descrita por Orestes Di Lullo en su obra *Fiestas y templos religiosos* (1960). Los informantes no conocían de este hecho; al contrario, argumentaban que siempre fue la misma imagen y que no podía ser otra, considerando que eran personas mayores y que nunca escucharon acerca de esta historia. Un entrevistado nos dijo que había una señora que sabía de esto, y que de acuerdo a lo que se conoce y recuerda muy vagamente, podría estar en manos de otra familia. Hecho que más allá del discurso merece una verificación. En este sentido, es destacable un suceso que tiene como protagonista a los organizadores de la fiesta de Upianita¹² –la Subsecretaría de Turismo de la provincia– ya que este organismo hizo un trabajo fabuloso en lo que respecta a revalorizar lugares olvidados por la historia y a recuperarlos turísticamente con el objetivo de generar trabajo para los lugareños. Sin embargo, al tratar de dar un marco histórico a esta zona, se mencionó en la feria aquella descripción de Di Lullo,

¹² Upianita es un paraje cercano a Manogasta, aproximadamente 1 Km. y donde se realiza actualmente una feria que convoca a turistas, vecinos y capitalinos que llegan hasta allí para disfrutar de las comidas típicas, la música, la danza y las artesanías. Un elemento trascendental de esta feria es que permitió la formación de una cooperativa, consiguiendo trabajo para muchos lugareños.

que terminó siendo un acto de ofensa y agravio para muchas personas, tal como evidencia un relato “[...] yo les decía que no nos ofende, si somos indios [...]” (Entrevista 2010).

En este fragmento podemos ver las subjetividades en juego en el campo de la memoria y las políticas que la promueven (Rodríguez 2004), en este caso haciendo un uso del pasado a través de la descripción de Di Lullo donde se demarca identitariamente, desde la Subsecretaría de Turismo de forma tangencial a los pobladores como descendientes de “indios” o “negros”. Podemos interpretar cómo desde ciertos posicionamientos de poder se trata de construir subrepticamente la identidad del “otro”, aunque sólo sea haciendo mención a un relato del pasado que desde el otro extremo se trata de negar. En este sentido, nos puede ayudar un planteo realizado por Rodríguez y Lorandi (2005) en el cual reflexionan en torno de las apropiaciones y usos del pasado como el proceso básico de construcción de identidad, y cómo las representaciones construidas sobre el pasado indígena y sus apropiaciones varían de acuerdo a los diferentes sectores sociales, reflejando ese lugar de tensión en el que se manifiesta una autoadscripción y una categorización del “otro” plasmado en una relación de fuerzas entre el discurso y las prácticas hegemónicas y aquellas definidas como alternativas a la fijación de dicha hegemonía.

Esto nos lleva a plantear la cuestión de la adscripción o no a la descendencia indígena. Al preguntar indirectamente sobre ello, la mayoría dijo que no “quedaban” y nadie se adjudica esa filiación, en este caso hay contextos o circunstancias donde aparece esta marcación en algunos informantes, como en el fragmento anterior donde se dicen ser “indios” con orgullo y hacia adentro: “yo les decía que no nos ofende” (a los pobladores ofendidos), en cambio cuando el contexto cambia y la marca viene desde afuera aparece esa desmarcación: “ya no quedan”. Es interesante cómo señalan en este caso que en un pueblo vecino llamado Tuama hay “uno que otro descendiente”, y por otro lado, cómo funciona la esterotipación de lo “indio” inmerso en algunos casos en la dicotomía indio/persona o persona de “bien” (civilizada): “No, aquí no hay. Ya no ha quedao la gente de antes, había una familia que le decían pero no, era de macana [...] muy buena [...]” (Entrevista 2010). Al preguntar sobre la corrida de indios en la actualidad y quiénes la realizan, obtuvimos esta respuesta: “No (no son indios), nada mas que son personas[...]” (Entrevista 2010). Sin embargo, algunos reconocen esa ascendencia discretamente al decir: “No, de aquí hay gente que se enoja cuando le dicen indios, a mi me encanta que me digan indio no tengo por qué renegar [...]”.

En este sentido la auto-adscripción identitaria como manogasteños parece oponerse al pasado indígena, pues es un pasado lejano que desde el punto de vista del actor sólo es identificable en los restos de cerámica y algunos rasgos físicos y actitudinales de familias que casi ya se extinguieron. Ahora bien, si la identidad depende de la memoria y en este caso la memoria aparece fragmentada podríamos observar como el olvido es estratégicamente utilizado para reformular la identidad (Rabossi 1989). Hay un nuevo sujeto (el manogasteño) que interactúa en una tensión con su pasado indígena. Esto es evidente cuando refieren a su condición de mestizos, que actúa como diferenciador del descendiente “puro”.

La representación de un pasado "ajeno" y las discontinuidades no sólo son producto de una memoria del manogasteño, sino de los condicionantes históricos y sociales, o como diría Halbwachs (2002) de los marcos sociales que influyen en la constitución de la memoria. Los agentes ideológicos del Estado-Nación operaron desde un principio en la construcción de una memoria hegemónica que imponía entre otras cosas una nueva representación del pasado, excluyendo las huellas de lo "indio" en pos de próceres y comportamientos que ocultan otro pasado.

La salamanca y los indios contemporáneos

Explorar en las creencias sirvió como perspectiva fundamental al momento de indagar en la representación y caracterización de lo "indio", en especial aquella referida a la salamanca. La presencia de una de ellas en la localidad vecina de Tuama extendida con mayor fuerza en los relatos, marca la separación, según pobladores: entre la religión católica y prácticas "oscuras" o "diabólicas" que son propias de aquellos alejados del catolicismo.

Como es sabido, los relatos sobre la existencia de salamancas provienen desde el período colonial. Son conocidos los procesos judiciales iniciados contra hechiceras (en mayor parte mujeres) que se formaban en la brujería, provocando daños e incluso la muerte a aquellos que por distintas circunstancias sufrían los conjuros. La salamanca, como producto mestizo entre prácticas prehispánicas y europeas¹³ (Farberman 2005), era el lugar donde se aprendían artes que implicaban no solo el embrujo si no también curaciones, y sus practicantes eran indios, pero también aquella población proveniente de las castas. Si bien resulta problemático ubicarla físicamente en un sitio específico, es en el monte y en las cercanías de los ríos donde suelen existir; solo los practicantes conocen ese espacio subterráneo donde pactan con el demonio para adquirir habilidades en diversos campos. Es así que la idea del poder y la resistencia son dos aspectos que encierra la salamanca. Demonizada por los españoles, se presentaba como un mecanismo de obtención de poder para aquella población subalterna que difícilmente podía obtenerlo de otra manera en una sociedad fuertemente estratificada, y de resistencia en tanto a la imposición hegemónica del catolicismo.¹⁴

Algunos informantes se refieren a ella con el nombre de pozo "qomer", palabra en quichua que significa verde, el pozo verde, significado en apariencia obviado por los pobladores, sobre todo si consideramos que el quichua se perdió casi completamente y solo algunos ancianos hablan esporádicamente algunas palabras. Sin embargo existe el recuerdo de que generaciones anteriores se comunicaban en esa lengua materna. El pozo que subsiste cercanamente al lecho muerto del río, es indicado como el lugar donde funcionaba la sala-

¹³ Judith Farberman se refiere a la salamanca como producto mestizo, entre el sabbat europeo y los ritos de recolección de algarroba de las comunidades locales.

¹⁴ Relatos provenientes de muchas localidades del interior provincial, refieren de forma consensuada que el ritual para ingresar a la salamanca consiste en escupir a la imagen de la virgen u otro santo.

manca, sitio donde los lugareños tanto de Tuama como de Manogasta, escuchaban antiguamente sonidos de bombos que provenían de distintos lugares y en cercanía a ese pozo, así como otras historias de apariciones y sucesos inexplicables. Es interesante destacar el modo en que los “indios” y especialmente su descendencia aparecen asociados a esta práctica, aquí surge nuevamente la marcación utilizada para autoadcribirse y diferenciarse del otro. Una historia hace referencia a una mujer que falleció y unos vecinos fueron a su casa para preparar el velatorio; al llegar encontraron una mesa repleta de santos, otra con una suerte de “montañita” hecha de palitos de madera y dos víboras lampalaguas en el techo. Los entrevistados ante estos sucesos, sumado a otras caracterizaciones socioculturales, inferían que la salamanca era propia de los principales del lugar, donde hay “raíces indias”. Algunos de estos descendientes eran los que tenían estas prácticas diabólicas en contraposición con el catolicismo, expresado en la mayor parte de las comunidades. Éstos eran representados como ariscos, salvajes, en comunión con la naturaleza y con comportamientos fuera del común, representación históricamente internalizada que reproduce la premisa que marca la dicotomía civilizado/bárbaro.

Es así, que en el pueblo vecino de Tuama se construye esa identificación más directa con lo “indio” y sus prácticas, pues allá viven o vivían los descendientes y estaba la salamanca. Es interesante observar cómo los manogasteños construyen identitariamente al vecino de Tuama y cómo desde este pueblo algunos tratan de negar esa identidad impuesta. Un elemento que permitiría reforzar esta construcción, es el aislamiento del poblado en una región de montes y sobre todo la presencia indígena en Tuama hacia fines del siglo XVIII según los padrones de indios (Togo et al. 2009), donde el pueblo era mucho más numeroso que el de Manogasta, y si bien luego se comenzó a desestructurar (en la actualidad existen pocas familias), esa presencia y su huella en las prácticas parecen haber quedado impresas allí.

La corrida de indios, o “correr al indio”

Más allá del discurso, en la práctica misma, sin ánimo de divorciar estos niveles que se retroalimentan continuamente, observamos la forma en que algunos de los habitantes de Manogasta y zonas aledañas practican un ritual donde lo “indio” se hace presente y se encarna en ellos; es la llamada “corrida de los indios” o “correr al indio”. Aquí problematizamos nuevamente el postulado del olvido como destructor de la identidad colectiva y el nacimiento de una nueva. Si el olvido está encarnado en los relatos y en el no uso de ese pasado, en algunas prácticas como ésta el olvido se disuelve porque se es “indio” en la acción, es en la negación de lo “indio” y en la positividad de la práctica donde se hace más potente esa identidad.

Este ritual se realiza con intermitencias los días 4 de Diciembre en ocasión de la fiesta patronal. Allí los actuales “indios” se alejan unos 4 o 5 km. cerca del paraje de Buey Rodeo. De allí, emprenden su carrera castigándose con “ramitas” de árboles las piernas, hasta llegar al altar improvisado fuera de la capilla, donde reposa Santa Bárbara ese día. En muchos de

los casos, utilizan indumentaria del equipo de fútbol local al realizar esta corrida, para cumplir promesas o realizarlas¹⁵ (Canal Feijóo 1951).

Si bien los lugareños entrevistados no encuentran una explicación al origen de esta ceremonia, refieren a los motivos que impulsan a convertirse en "indio". Principalmente es correr por promesas a la virgen, cuyos pedidos se sustentan en el éxito deportivo del club de fútbol local y también como agradecimiento y pedido por la culminación o comienzo de una etapa en el sistema escolar, como es el caso de niños que terminaron sus estudios primarios. Los de mayor edad establecen una diferencia entre los que corrían antes y los que lo hacen actualmente, argumentando que en tiempos pasados lo hacían de una manera más precaria y más "india": "[...] ahora son modernos los indios, yo he alcanzao a correr, corríamos con pantalón corto y descalzo, y ahora no, corren con equipo y zapatillas" (Entrevista 2010). Otro relato reafirma esta cuestión:

Se castigaban con los gajitos de la espinosa en las piernas y llegaban a sangrar y se llegaban a cortar la venita para que le sangre [...] una forma de retribuirle la promesa a la virgen [...] así comentan... por eso los indios nuevos se castigan, pero con shushito [...] pero los verdaderos indios hacían esas promesas de esa forma [...] (Entrevista 2010).

En este relato se menciona una práctica conocida como "la sajada", donde los promesantes hacían un pequeño corte en su pantorrilla para que supuestamente aliviase su presión corporal tras la carrera,¹⁶ práctica realizada hasta los años 50' por lo menos. Este fragmento nos plantea un interrogante en torno a la temporalidad y la pervivencia del uso de la categoría social "indio": ¿Investigador e informantes están navegando por dos temporalidades distintas en el contexto de la entrevista?, ¿Será que mientras preguntamos por el indio de la colonia, nuestros entrevistados responden de un indio mucho más cercano? Este interrogante deberá ser tomado y profundizado en la medida en que avance la investigación.

Es interesante observar cómo se generó aparentemente un conflicto a partir de algunas disposiciones de un sacerdote de la capilla, que al decir de algunos pobladores, trató de erradicar todo elemento nativo de la fiesta patronal como una forma de ordenar la festividad de acuerdo a los preceptos católicos. Esto generó la desaparición desde hace algunos años de la "corrida de indios" y el reclamo de su regreso como parte de la costumbre y la identidad de la zona que no debe perderse. Es interesante apuntar la forma en que los pobladores se asocian a ese pasado y al mismo tiempo toman distancia. En efecto, lo "indio" objetivado en

¹⁵ Canal Feijóo no encuentra una explicación a este hecho, ya observado por él en la década del 40'.

¹⁶ Canal Feijóo, en su obra *Burla, Credo y Culpa...* (1951) sostiene que esta práctica descrita en su observación, evidencia significaciones pasadas asociadas a rituales agrarios, donde el derramamiento de sangre se vincula con el pedido de lluvia.

esa práctica no se vuelve un elemento completamente identificatorio al ser ritualizado sólo para una fecha en particular. Más allá de esto, es importante observar cómo el ritual tiene un ciclo que comienza el 4 de Diciembre en Manogasta con Santa Bárbara, continuando el día 8 por la localidad vecina de Tuama en la fiesta patronal de la denominada "Virgen india" y culminando con la festividad de San Esteban en Sumamao el día 26, donde la fiesta es mayor y la corrida es siempre regular. Este ciclo no responde al parecer sólo al calendario católico. Más allá de coincidir con sus fechas, pensamos que se asocia con otros tipos de celebraciones prehispánicas referidas al comienzo del solsticio de verano, cultos agrarios donde esta corrida anunciaría la llegada de esa estación y con ella los pedidos y las súplicas por una buena cosecha. Ritual que fue resignificándose con la presencia de la iglesia y su ordenamiento (Canal Feijóo 1951).

Observamos así cómo lo "indio" presente en el relato y en la práctica evidencia el funcionamiento de la memoria colectiva como una construcción social y un espacio de tensión que en este caso fija las significaciones y representaciones con respecto a lo "indio" como algo presente pero distante a la vez.

A modo de cierre

Lo hasta aquí expuesto constituye una primera mirada y aproximación a nuestro objeto de indagación. Reflexiones preliminares de un trabajo mayor que se encuentra en su etapa de diseño y primeras experiencias de entrada al campo.

Los ejes que tomamos para el análisis nos permitieron observar cómo se crean algunas representaciones sobre un pasado y un presente en relación a marcaciones y desmarcaciones en los discursos, en la ceremonia de la fiesta patronal, en la salamanca, y por otra parte poder plantear ciertas conjeturas en torno a significados ocultos o resignificación de los nodos (objetos) del espacio ritual que describimos. Las significaciones construidas a través de la memoria colectiva orientan los comportamientos con respecto a la apropiación o no de estos elementos identitarios, como el ejemplo citado de la negación de la historia de una virgen morena que difundida abiertamente los comprometía y estigmatizaba como "indios" o "negros", o "descendientes", construcción que desde ciertos espacios se realiza de un "otro" que al mismo tiempo quiere escapar de esa caracterización. La presencia de la salamanca y la vinculación con los "descendientes" también actúa como modo de diferenciación entre prácticas "salvajes" y el catolicismo.

El conocimiento del pasado indígena es disperso y fragmentado, sepultado por otras historias que lo alejan como la mención al libertador de América, y el origen de Manogasta, que los entrevistados lo vinculan con "el lugar donde estaban los primeros viñedos". Ese escaso conocimiento en apariencia es suficiente para indagar en las representaciones construidas en un poblado donde presente y pasado se funden en distintos aspectos. Lo cierto es que lo "indio" aparece asociado y disfrazado en la religión y evangelización, a través de la fiesta ritual, de las historias que tienen como protagonista a Santa Bárbara y la capilla –el

cacique que enterró a su hija allí– la mención a los poderes de la virgen vinculados a la lluvia. Esta asociación podría pensarse como una forma de liberar de salvajismo al "indio" y su evangelización como un acto civilizatorio. Mecanismo que actuó con cierta eficacia desde la colonia, con un peso sobresaliente en los tiempos de construcción del Estado-Nación y que actualmente continúa con otros sujetos sociales.

Por otra parte, las interpretaciones del "árbol solo" y la cruz de carballito como objetos resignificados son puntas que nos permitirán, como un arqueólogo, ir excavando para descifrar significados ocultos y transformados donde creemos subyace lo "indio".

Agradecimientos

A mi amigo y director Alberto Tasso, a mis compañeros del Laboratorio de Antropología de la UNSE: Luis Garay y Hilton Drube. Especialmente a mis soles Jeremías y Melisa que siempre me dan la chance.

Bibliografía

Barth, F.

1976 *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Comp. Fondo de Cultura Económica, México.

Canal Feijóo, B.

1951 *Burla, Credo, Culpa en la Creación Anónima. Sociología, Etnología y Psicología en el Folklore*. Editorial NOVA. Biblioteca de Americanistas, Buenos Aires.

Candau, J.

2008 *Memoria e Identidad*. Ediciones Del Sol, serie antropológica, Buenos Aires.

Di Lullo, O.

1960 *Templos y Fiestas Religioso-Populares en Santiago del Estero*. Ed. Talleres gráficos Amoroso, Santiago del Estero.

Farberman, J.

2005 *Las Salamanacas de Lorenza. Magia, Hechicería y Curanderismo en el Tucumán Colonial*. Siglo XXI Ed., Buenos Aires.

Grosso, J. L.

2008 *Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, Identidad y Añoranza*. Encuentro Grupo Editor, Córdoba.

Halbwachs, M.

2002 *Fragmentos de la Memoria Colectiva*. Extracto de la obra *La Memoria Colectiva* de 1950. Revista electrónica *Athenea Digital* N° 2 Otoño de 2002.

<http://ddd.uab.es/pub/athdig/15788946n2a5.pdf> (fecha de acceso: Julio de 2010)

Jong, I.

2004 De la Asimilación a la Resistencia: Disputas en torno al Pasado entre la Población Indígena de los Toldos (Provincia de Buenos Aires). *Cuadernos de Antropología Social*, N° 20: 113-150.

Kusch, R.

1962 *América Profunda*. Librería Hachette, Buenos Aires.

Lynch, K.

1974 *La Imagen de la Ciudad*. Editorial Infinito, Buenos Aires.

Nora, Pierre

1984 *Los Lugares de la Memoria*. LOM Ediciones, España.

Rabossi, E.

1989 Algunas reflexiones... A modo de prólogo. En *Usos del Olvido*, pp. 7-11. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Rodríguez, L.

2004 Reflexiones acerca de la Memoria y los Usos del Pasado a partir del Análisis de un Caso en el Noroeste Argentino. Departamento Santa María (Provincia de Catamarca). *Cuadernos de Antropología Social* 20: 151-168.

Rodríguez, L. y A. Lorandi

2005 Apropiaciones y Usos del Pasado. Historia y Patrimonio en el Valle Calchaquí. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 34: 431-442.

Togo, J., L. Garay y C. Bonetti

2009 Linajes Indígenas y Poder en los Pueblos de Indios del Siglo XVIII en Santiago del Estero. *Indoamérica* 3: 53-74.

