



¿Soy un *colla* chiquitito?

Construcción de la memoria en Iruya [Salta]

Autor:

Dayan, Paula Marina

Tutor:

Boixadós, Roxana

2003

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado



TESIS 10-2-17

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

809.479 E*

Tesis de Licenciatura

¿Soy un *Colla* chiquitito?
CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA EN IRUYA (SALTA)

AGOSTO 2003

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

CANDIDATA: Paula Marina Dayan
LU: 25230747
DIRECTORA: Roxana Boixadós
Codirectora: Sabina Frederic

INDICE

Indice.....	2
Agradecimientos	3
Introducción	4
CAPÍTULO 1 Puntos de partida y alcances de esta investigación	10
CAPÍTULO 2 Iruya (y antes de Iruya)	22
Mapas.....	38
CAPÍTULO 3 Títeres, observaciones, entrevistas...reflexiones sobre el trabajo de campo.....	41
CAPÍTULO 4 Algunas imágenes sobre la población de Iruya.....	52
CAPÍTULO 5 <i>Los Antiguos</i>	65
CAPÍTULO 6 La memoria del pueblo.....	83
CAPÍTULO 7 <i>Los Varela</i>	106
CAPÍTULO 8 El progreso.....	123
CAPÍTULO 9 El presente.....	147
Fotos.....	163
Conclusiones	164
Bibliografía.....	168

AGRADECIMIENTOS

Por orden de llegada, agradezco:

A mi familia....por tantas e infinitas cosas.

A Laura y Melissa por nuestras eternas charlas, la paciencia, el cariño.

A Abel de la Nava, por haberme hecho conocer al departamento de Iruya y su constante interés por el trabajo de *Tiruyanas*.

A Beti Molina y familia, por su hospitalidad y amistad.

A Mónica, Gustavo y sus hermosas hijas.

A Vero, Karen y Ana con quienes año tras año, seguimos conformando a *Tiruyanas*.

A los chicos que en el año 2000 se encontraban en 6° y 7° grado de la Escuela Padre Claret, Iruya, por todo su trabajo.

A los iruyanos que han colaborado con su tiempo, interés y amistad: familia Lamas, Jesús, la dirección y maestros de la Escuela Padre Claret, a los integrantes del Hospital Ramón Carrillo, al intendente Héctor Lunda, al Sr. Zambrano y familia, a la Prelatura de Humahuaca, especialmente a los padres de la parroquia San Roque, al colegio secundario de Iruya.

A Flor Y Ana, con quienes compartimos cotidianamente nuestras idas y vueltas en este camino.

A Fernando, por su amor, confianza y paciencia, que me permitieron “quedarme quieta y escribir”.

A Lucía Golluscio por haberme acompañado en los primeros pasos de esta investigación.

A Carlos Zanolli, por su apoyo.

A Laura Piaggio, del Museo Etnográfico por la búsqueda de fotos documentales.

A Sergio Visacovsky, por sus comentarios y bibliografía.

A Sabina Frederic, por su tiempo y correcciones.

Y a Roxana Boixadós, por haberme ofrecido impulso para escribir, su dirección, su tiempo y responsabilidad.

INTRODUCCIÓN

Desde el surgimiento de los primeros intereses sobre esta investigación y la formulación definitiva del problema, corrieron *muchas preguntas bajo el puente*. Algunas de ellas estuvieron relacionadas con la problemática étnica y la influencia de la Iglesia Católica en torno a la construcción de la identidad del pueblo de Iruya. Otras tuvieron que ver con la mirada de los iruyanos sobre su propia historia. Especialmente, la mirada de los jóvenes. Paralelamente a estas interrogaciones, mejor dicho gracias a que no solo me encontraba en Iruya por motivos antropológicos sino también artísticos, el tema de interés se fue modificando. Desde el año 1994 viajé en forma continuada a Iruya (Salta) y realicé talleres de títeres con niños, pre adolescentes, adolescentes y adultos. La base del taller consiste en la expresión creativa y emocional a partir de los títeres, teniendo a los talleristas como protagonistas, es decir como narradores de historias, realizadores de títeres y sus puestas en escena.

La tesis presentada a continuación es el resultado de la conjunción de dos procesos. Por un lado, el de resolución académica: elección de un tema y desarrollo de su investigación. En mis palabras: *¡tengo que escribir la tesis!*, y por el otro, la comprensión de una de las posibilidades del arte en general y de los títeres en particular: la comunicación del mundo interior de las personas. Los talleres han puesto a los participantes en el lugar de contarse a sí mismos ante los demás. Contar una parte de sí mismos: cómo se relacionan ellos con los contenidos abordados, cómo se relacionan con sus familiares y conocidos a partir de un medio expresivo y cómo se relacionan ellos con quien les propone el taller (la antropóloga titiritera). A partir de haber decidido realizar una investigación en el mismo lugar donde hasta el momento sólo me conocían por los títeres, mi exposición fue diferente. Me permitió acercarme a padres, abuelos y conocidos de los talleristas. También a los representantes de las principales instituciones: la Iglesia Católica, el hospital, la escuela, el colegio secundario. En estos acercamientos fui tomada, podríamos decir, casi de forma *naif*: *es la chica de los muñequitos*. Mi tarea consistió en dejar lo más claro posible mis diferentes intereses artísticos y académicos, que no obstante comenzaron a coincidir: el material de las entrevistas y charlas que abordaba el tema de la historia local, recuerdos y usos del pasado, lo retomé en los talleres de títeres. De esta manera, *felizmente* logré definir el problema de esta investigación, sentirme tranquila conmigo misma y disfrutar del proceso de reflexión y escritura.

Esta historia se remonta al mes de Octubre de 1994. Con un folleto turístico de *Ediciones Andinas*, llegué a la fiesta patronal de la virgen del Rosario. Me encontraba en un pueblo “*cuyos habitantes provienen de los originarios asentamientos indígenas Andinos y mantuvieron sus tradiciones a lo largo de cientos de años*”¹: el pueblo de Iruya en la provincia de Salta. Allí me encontraba a la sombra, entre montañas ocres y marrones, con una iglesia rebosante de júbilo, banderas del Vaticano y de la República Argentina; gente, mucha gente, más de lo había imaginado; disfraces y máscaras. Recuerdo esta conversación con un grupo de adolescentes:

R: *Con usted podemos hablar*

P: *¿Por qué?*

R: *Porque es diferente, es la única que no estuvo filmando*

P: *No filmé porque me sentía incómoda, que podía molestarlos*

R: *Nos molesta. Toda esta gente que ve acá, los turistas, vienen para la fiesta y nos filman y sacan fotos.*

P: *¿No les gusta?*

R: *No, porque parece que somos animales del zoológico, y no somos. Además, nosotros no somos indios*

P: *Yo no te dije nada*

R: *No usted no, pero la gente que viene nos pregunta*

P: *¿Por qué decís que no sos indio?*

R: *Porque no tengo nada que ver con esa gente. Eso ya pasó hace mucho tiempo*

P: *¿Y tus abuelos eran indios?*

R: *No, ni ellos, que ni hablaban la lengua de los indios*

Dos años más tarde, grabé a un grupito de nenas entre 6 y 9 años que cantaban esta canción:

*Soy un colla chiquitito
Vivo solo en mi ranchito
Tengo un poncho y un sombrero
y unas ojotas de cuero
Con mi burro y con mi perro
Ya me voy camino al cerro
Cuando toco en mi quena
Se me van todas las penas
Cuando toco en mi quena
Se me van todas las penas²*

En primer lugar la canción me sorprendió porque yo misma la cantaba cuando era niña. Inmediatamente, surgió un interrogante y por ello entablé la siguiente conversación en la entrada al espacio de juego de la escuela (que no es un patio propiamente dicho), unos minutos después de que la cantaran:

¹ Folleto turístico de Pueblos Andinos, 37, Salta, 1994.

² “Soy un Colla Chiquitito”, en el disco *Ruidos y Ruiditos*, I de Judith Akoschky, Tarka, 1978.

P: Chicas, ¿ustedes son collas?

R: Sí

P: ¿Todas?

R: Sí

P: Y sus mamás, ¿son collas también?

R: No

P: ¿Y sus abuelas?

R: No

P: Ah... y ¿ustedes sí?

R: Sí

P: ¿Y cómo puede ser?... ¿Quién es colla?

R: Alguien chiquitito

P: Ah... entonces ¿cuando yo era chiquita también era colla?

R: Sí

Quedé fascinada. El título de la canción se convirtió en parte del título de la Tesis, pero como una interrogación: ¿qué significa ser *un colla*?, y ¿qué significa ser un *colla chiquitito*? Me pregunté a mi misma qué era lo que me llamaba la atención sobre esta canción cantada en el pueblo de Iruya y por esas niñas. Me resultó paradójico. Primero, un grupo de adolescentes que niegan tener cualquier tipo de contacto con *los indios*; segundo un folleto en mis manos que me indicaba que justamente allí *encontraría indígenas*; tercero una niñas, que sin preocuparse por ninguna de estas cuestiones afirmaban ser *collas* y cuarto yo misma, preguntándome si ser *colla* implicaba ser indio y si yo misma - por haber sido chiquita alguna vez- pude haber sido *colla* (la risa que esto último me provocó, generó innumerables conjeturas, no muy científicas, por cierto). Relacioné estas preguntas con el campo de investigaciones sobre la memoria social. Me interesaron particularmente cuestiones en torno al concepto de memoria social como un espacio donde lo objetivo (el hecho ocurrido) y lo subjetivo (ligado a la experiencia personal) se cruzan al momento de relatar no la experiencia pasada, sino la elaboración de la misma.

Esta investigación se encuentra recorrida por tres ejes. He denominado a uno de ellos como “los caminos de la memoria”. Camino en el sentido de un trazado a partir del cual algunos recuerdos quedan dentro y otros fuera de sus límites. Desde esta perspectiva, tomaré a los recuerdos narrados en las entrevistas y talleres no como fuentes orales *verdaderas* o *falsas*, sino como producto de una selección, ocurrida en el pasado- realizada por generaciones pasadas- transmitido al presente y en continua elaboración y transformación. Atañen a este punto -entre otras- las siguientes cuestiones: qué hechos del pasado han sido transmitidos, cuáles han sido omitidos y por qué motivos; a si mismo quiénes han construido y siguen construyendo el camino, y en qué circunstancias.

Otro de los ejes relacionado en el anterior, es el de los “peritos de la obra”. Si seguimos

la idea de los “caminos de la memoria”, en toda época existen personas o grupos que son considerados “expertos” o idóneos en cuanto a los usos del pasado: son las voces que se consideran “autorizadas” para narrar los hechos ocurridos. He seleccionado a quienes desde la disciplina antropológica han contribuido a fabricar el camino. Me referiré concretamente al arqueólogo Márquez Miranda y a mi misma, ya que mi interés fue el puntapié para que los iruyanos implicados en este trabajo, trajeran al presente, desde el presente, a sus recuerdos sobre el pasado.

El tercer eje, engloba las reflexiones sobre las implicancias de la implementación de estrategias no convencionales en el trabajo de campo. Me refiero específicamente al uso de los títeres, talleres y otras actividades creativas. El trabajo de campo constituye clásicamente la metodología cualitativa utilizada en la antropología, cuando se trabaja en sociedades contemporáneas; el análisis de fuentes, la búsqueda en archivos diversos (públicos: nacionales, municipales y privados), es el método que se utiliza para trabajar en etnohistoria o problemas antropológicos desde una perspectiva histórica. De las diferentes técnicas empleadas, pueden numerarse algunas: observación participante, participación con observación, entrevistas, sin embargo no existe un “libro de recetas” que las contenga y explique en qué momentos utilizar una, en qué momentos otra, en qué cantidad, duración y combinación. Al empleo de las técnicas, subyacen diferentes principios epistemológicos que definen, entre otras cuestiones: qué es la realidad y cómo puede ser “captada”, la posibilidad o imposibilidad de desarrollar un conocimiento objetivo/ subjetivo, el status del investigador y el de los informantes, los objetivos de la ciencia y calidad de sus explicaciones, el papel de la teoría en la producción del conocimiento etc. Como comenta Guber (1990), las técnicas son vehículos para acceder al sujeto de estudio y su mundo social, son una serie de procedimientos con variable grado de formalización. Para hablar de técnicas de campo específicamente *antropológicas*, deberíamos utilizarlas de tal modo que nos ayuden a obtener información no etnocéntrica. Es posible lograr este objetivo si las técnicas son usadas reflexiva y flexiblemente. Una de las consecuencias de esta modalidad es el aporte de información sobre los demás tanto como de uno mismo, haciendo de quien investiga, el principal instrumento de acceso a lo real. Los talleres creativos y expresivos los tomaremos como técnicas de aplicación original en trabajos antropológicos. No son de ningún modo una novedad en sí, sino que lo original radica en la conformación de una metodología que hace hincapié en la interdisciplina. Las herramientas expresivas situaron a la investigadora en roles diferentes y no clásicos: profesora, amiga, titiritera (expresándose también), observadora y participante, colaborando, trabajando, charlando o entrevistando gente perteneciente a diferentes grupos. Podremos reflexionar sobre la construcción del conocimiento

intersubjetivo y la posibilidad de incluir otras voces en los textos etnográficos: no solo la del investigador, investigado, sino las voces de los personajes “recordados”, por medio de los talleres.

La tesis se encuentra organizada de la siguiente manera. En el *capítulo 1* presento los debates sobre la memoria, especificando qué líneas he seleccionado en este trabajo, cuáles son los objetivos y alcances de esta investigación. El *capítulo 2* comienza con una descripción del departamento y pueblo de Iruya, su ubicación geográfica, su gente y la institución de la Iglesia Católica. Se destacan allí los procesos histórico-sociales que enmarcan una de las preguntas iniciales que formulé al plantear el problema de investigación: ¿por qué *debería* o *no debería* haber *collas* en Iruya? Se trata de una pregunta formulada desde el presente, y se remonta al período prehispánico y a la cual no le corresponde una única respuesta. Este tema será desarrollado en el último capítulo. En el *capítulo 3* realizo una reflexión sobre cómo el trabajo de campo modificó ampliamente mis primeros supuestos, cómo amplió mi mirada y me permitió madurar las preguntas y profundizar la relación con los iruyanos con quienes he trabajado. A su vez, expongo las estrategias creativas no convencionales que he utilizado durante el curso de la investigación: sus características, ventajas, desventajas. En el *capítulo 4* comento diversos trabajos realizados en Iruya que atañen a la construcción “del *otro* iruyano”. Los *capítulos 5, 6, y 7* son temáticos y analíticos. En ellos presento e interrogo los recuerdos sobre el pasado iruyano, tomando la intención de *historizar* las memorias, es decir intentando realizar un estudio histórico de las memorias (Guber 1994, 1996). La división de capítulos sigue una cronología lineal: pasado, presente, futuro, que no se corresponde con la temporalidad de la memoria, ya que como veremos, las memorias de lo vivido, lo transmitido y los olvidos, se transforman. El sentido del pasado se da desde el presente, y muchas veces en función de un futuro deseado. Por lo tanto cambian de generación en generación, cambian a lo largo de la vida de una persona. Es un proceso con temporalidades múltiples. No obstante, para clarificar mi exposición, he ordenado los hechos recordados en orden cronológico. En el *capítulo 8* me centro específicamente sobre el sentido del pasado en el presente. Cómo los niños y jóvenes se relacionan con las memorias de Iruya. Esto implica una suerte de “giro” en el análisis. El hecho de concluir la investigación desde una posición en el presente implica una vuelta al inicio del trabajo: comencé dialogando con niños iruyanos sobre el pasado iruyano acerca del cual se me abrió un abanico de interrogantes, bucéé en el pasado mismo para responderlos y finalmente regresé al presente con nuevas herramientas para comprender el sentido del pasado en el presente (y por lo tanto el presente mismo). Este capítulo es el pie para el cierre del trabajo. En las conclusiones retomo los tres ejes expuestos

relación pasado/ presente en la construcción de una memoria que no es homogénea; por último planteo las puertas abiertas a futuras investigaciones.

Finalmente, resta por aclarar que con anterioridad a esta investigación, realicé otros proyectos que fueron quedando en el camino. El más importante lo había comenzado a trabajar con la Dra. Lucía Golluscio directora del grupo de investigación UBACyT “La lengua como zona de contacto: (dis)continuidades, conflictos y transformaciones en la práctica lingüística indígena en contextos urbanos” (2001-2002), del cual era integrante. Por tal motivo, siguiendo una propuesta metodológica específica, había transcripto todas las entrevistas grabadas siguiendo parámetros que me permitieran dar cuenta de pistas no verbales tales como intenciones, silencios, aumento de voz. Una síntesis de ellas, puede ser consultada en la Tesis de Licenciatura de Susana Skura (1998) titulada *Usos y representaciones de la lengua de origen en la construcción de la identidad socioétnica. El idish en la comunidad judía de Buenos Aires*.

Cada cambio de enfoque, cada replanteo del problema de investigación implicó nuevos cambios en la interpretación de los datos. Inicialmente me había interesado entre otros puntos, en analizar detalladamente los procesos activos de negociación en el cual los participantes de las entrevistas y encuentros cara a cara examinan reflexivamente el discurso a medida que éste surge, incrustando juicios. En tal caso, es necesario que las transcripciones funcionen como anotaciones que permitan retomar al discurso, entendiéndolo como texto y como práctica discursiva y social. La transcripción es en sí misma, una interpretación.

A pesar de no haberme detenido explícitamente en ello, he decidido presentar en este trabajo las transcripciones de las entrevistas tal como las tenía por dos motivos principales. En primer lugar, las interpretaciones que realicé finalmente contemplaban ya interpretaciones anteriores, y en segundo lugar quisiera retomar y profundizar esta investigación en el futuro retomando estos aspectos.

Convenciones de transcripción utilizadas:

/ micropausa intraturno
// pausa corta intraturno
[superposición
: sílaba alargada
:: sílaba alargada
@ risa

(() acción no verbal
() pasaje audible
MAYUSCULAS: aumento del volumen
negrtia: aspecto relevante para la investigadora
P: entrevistador
R: entrevistado

PUNTOS DE PARTIDA Y ALCANCES DE ESTA INVESTIGACIÓN

Memoria

El impulso de los seres humanos a guardar o resguardar el pasado ha existido siempre. En función de ello, se han inventado y desarrollado todo tipo de prácticas. Desde los dibujos hasta la fotografía y video; desde un recuerdo personal hasta colecciones en los museos (en muchos de ellos se expresa una necesidad de construir el espacio de lo nacional, antes que de preservar determinados objetos); desde una canción, un cuento, una leyenda, hasta una investigación histórica. Se buscan cosas, materiales o no, que nos vinculen con el pasado vivido y con el pasado transmitido, vivido por generaciones pasadas. La arquitectura nos habla del pasado, los monumentos, las casas destruidas luego de una catástrofe natural o social. Sin embargo, eso no es todo. Este impulso, hecho conciente en los ejemplos recién dados, es también inconciente. Nuestros cuerpos¹ llevan marcas de nuestro pasado, tanto personal como social. Las emociones vividas y transmitidas encarnan en nuestros gestos y posturas, por lo tanto, muchas veces hablamos de nuestro pasado sin saberlo, sin quererlo. Esto ocurre particularmente con aquellas cosas que *aparentemente* no se han dicho: los silencios.

¿Por qué recordar?, o, ¿para qué recordar? Algunos grupos sociales tienen la firme necesidad de preocuparse por el olvido, una necesidad de construir una memoria colectiva. En el ejercicio de la palabra y el recuerdo reside un poder. Quien recuerda y habla- publica sus memorias- ejerce un poder incuestionable: traza el camino por donde transcurre su memoria y la de sus contemporáneos. Convoca a la adhesión o la contestación, pero define su territorio, establece polaridades y ejes de interpretación.

Intencionalmente o no, se recuerda. Pero, ¿es posible del mismo modo olvidar? Podemos olvidarnos de algo que hemos aprendido, que nos han contado. Podemos olvidarnos involuntariamente del nombre de una persona. Algunos grupos con intereses particulares pueden intencionalmente hacer que otros olviden algo ocurrido, “borrándolo” de la historia. Otros, tienen dificultad en aceptar el “lado oscuro” de su pasado y ello ha

¹ Lapierre y Aucouturier (1980) proponen que el cuerpo no es solamente un instrumento racional al servicio de un pensamiento conciente. El cuerpo es también, y ante todo, lugar de placer y de displacer, reservorio de pulsiones, medio de expresión de los fantasmas individuales y colectivos de nuestra sociedad.

de la historia. Otros, tienen dificultad en aceptar el “lado oscuro” de su pasado y ello ha impedido que prosperaran determinadas historias, historias que no se dejaron alinear y quedaron postergadas sin concretarse aun, *olvidadas por el momento*. Determinadas experiencias de terror (como conquistas, guerras civiles) que se desarrollan por un tiempo prolongado dejan secuelas que no han sido verbalizadas o explicitadas y circulan libremente en el cuerpo individual y en el “cuerpo social” .

El historiador Yerushalmi(1998), hace hincapié en que no podemos *olvidarnos* de algo que nunca se nos ha transmitido. Por ello, surgen quienes acusan a los malos transmisores- receptores de memorias, ya sea por que las deformen o rechacen y luego no las traspasen.

Es momento de aclarar a qué nos referiremos con memoria y desde qué perspectiva encararemos el análisis.

En primer lugar, estaremos tomando a la memoria desde una mirada social (sociológica, antropológica o histórica) es decir, trabajaremos con el concepto de memoria social o colectiva (Halbwachs 1941; Nora 1984; Le Goff 1991 entre otros), reconociendo que si bien la “memoria” siempre fue un tema de preocupación (desde los griegos, los romanos, renacimiento, judaísmo etc.), se trata de un concepto histórico cuyo significado ha sido diferente según las distintas épocas. En el presente, la concepción dominante, indica que “la memoria no puede más ser entendida (como si alguna vez hubiera podido serlo) como un reflejo, como un transparente registro del pasado. Desde este momento en adelante, la memoria es entendida como activamente *producida*, como representación y abierta a la disputa y a la lucha” (Radstone 2000: 7). El énfasis en la perspectiva social está puesto para diferenciarse de los diferentes enfoques psicológicos. En este trabajo no nos interesaremos en la memoria en tanto facultad psíquica ni en los procesos mentales, campo propio de la psicología y psiquiatría.²

El motivo de esta elección es que partimos de considerar que los procesos de recordar-olvidar, significar al pasado-presente-futuro, que dan sentido a la afirmación “estamos hechos de recuerdos”, no ocurren en individuos aislados sino insertos en redes de relaciones sociales, en grupos etc. La memoria, más que un “hecho puramente social”, es en parte social. Nuestras memorias son mixtas, poseyendo tanto aspectos sociales como individuales. La memoria es subjetiva, y no obstante, articulada por el lenguaje,

²No obstante las preguntas acerca de la construcción de la memoria pueden contemplar la dimensión psicoanalítica. El psicoanálisis se ha focalizado en las fuerzas del proceso inconsciente bajo las cuales se produce la memoria Para el psicoanálisis la memoria es un conjunto de revisiones del pasado, pero inextricablemente asociadas a fantasías (Radstone 2000).

conformada por ideas y experiencias compartidas con otros. Es por esta característica principal que encontramos que las actividades artísticas que comprometen al cuerpo (como el teatro y el teatro de títeres) pueden ser una estrategia válida para dar cuenta de la experiencia subjetiva dentro del campo de los procesos sociales. Veremos algunas características específicas de los títeres en el *capítulo 3*, aquí adelantaremos lo siguiente: al utilizar los títeres, también las máscaras, estoy “prestando mi cuerpo” por unos momentos a personajes, que si bien pueden ser externos, encuentran su anclaje en los internos. Me refiero a aspectos *olvidados*, dormidos, de uno mismo, formados en relación con ‘los demás, en el flujo de las relaciones pasado-presente-futuro’³.

Otra posición a explicitar, es el modo en que consideraremos a los recuerdos. En el ámbito académico, se ha planteado el debate acerca de la validez de los productos de la memoria y su posibilidad de tomarlos como fuentes orales. En los inicios, lo que definía a la historia oral y la apartaba de otras ramas de la disciplina histórica, era la confianza diferencial entre textos y memoria. Los historiadores orales, fueron renuentes a enfatizar ésto y prefirieron tratar a la memoria como una serie de documentos que en vez de encontrarse en los papeles, se encuentran en las cabezas de las personas. Los historiadores orales pretendieron que su trabajo fuera considerado *con seriedad*. De este modo, se adoptó el “modelo textual de memoria”. Desde él, la memoria era sometida al mismo tipo de tratamiento que a los documentos escritos, intentando pasar por alto las interpretaciones subjetivas que tienen lugar en los procesos de recordar y olvidar. Sin embargo, siguiendo el planteo de Radstone (2000), una de las conclusiones más interesantes a las cuales se ha arribado, a partir de 1960, tiene que ver con el significado que los historiadores dan a los testimonios. Lo registrado, dejó de ser considerado como registro de lo nunca antes dicho u oído, y comenzó a reconocerse la naturaleza mediadora de la “memoria”. Los recuerdos se ven ahora como complejas producciones, modeladas por diversas narrativas y géneros, repletas de ausencias, silencios, condensaciones y desplazamientos, relatadas de una manera particular.

En este trabajo intentaremos no tomar a la memoria como un texto, es decir que no analizaremos a los recuerdos como si fueran documentos escritos, ni a las personas que recuerdan como contenedoras de información. El intento es válido ya que de un modo u

³ Elina Matoso (2001) partiendo de una concepción del cuerpo como un territorio habitado por personajes, plantea la construcción de éstos como un pasaje desenmascarador de imágenes del cuerpo, que se evidencian de manera particular en como cada persona pone en juego el rol que representa. Los personajes cobran forma en la interacción con otros o en las representaciones gráficas del cuerpo: los mapas; o en la construcción en arcilla o máscaras.

otro, resultó necesario ordenar los recuerdos temporalmente, contrastar diferentes versiones según la edad, sexo y grupo en el cual la persona que recordaba se encontraba inmersa, fue necesario remitirse a los diferentes contextos mayores en los cuales el hecho narrado se había inscripto, y lo hacía en el presente. Ya que lo que forma parte de nuestras memorias sociales, no es azaroso, si no que depende de relaciones hegemónicas, pasadas y presentes, que fueron elaborando el paisaje que los caminos de la memoria atraviesan. Los recuerdos entonces, no los veremos como verdades o falsedades, como reales o fantásticos, si no que nos preocuparemos por dilucidar algunas de sus significaciones en el pasado y en el presente. En cuanto a la “calidad” de información, según Guber (1998:33-35) resulta fructífero analizar las “mentiras” que nuestros interlocutores pueden enunciarnos a lo largo de una investigación (en vez de esquivarlas). El episodio que relata en el artículo acerca del hallazgo de un veterano de Malvinas “trucho”, invita a reflexionar acerca de los elementos que una “mentira” puede aportar para el análisis de una problemática. Siguiendo su planteo intentaremos aprovechar las contradicciones para ingresar al mundo social que le da sentido a la “mentira”⁴.

En este trabajo, abordamos diferentes períodos históricos acerca de los cuales coexisten una gran variabilidad de recuerdos. Analizaremos cómo algunos “hechos” y no otros, han sido transmitidos al presente, mientras otros fueron apartados de la senda.

El tercer punto que explicitaremos, es que nuestra mirada recorrerá el camino en el sentido presente- pasado- presente, resaltando el pasado. Los primeros capítulos, se refieren al *pasado*. Por un lado, el *pasado* reconocido por los iruyanos actuales. Por otro lado, el *pasado* contextualizado con los procesos sociales dentro del cual los hechos se inscribieron, es decir, un pasado cuyo recorte se encuentra mediado por las interpretaciones de los *iruyanos* (si es que así podemos denominarlos) idos y actuales, y los supuestos, intereses, preconcepciones e interpretaciones de este trabajo. El último capítulo, se refiere específicamente al *presente*. Con este título, quisimos cerrar una de las vueltas de la memoria. Una vez adentrados en los recuerdos históricos iruyanos, estamos listos para encarar un nuevo recorrido, que nos permita con mayor claridad abordar el *pasado en el presente*.

⁴ En *capítulo 7* retomaremos estas ideas para analizar la “mentira” elaborada acerca de la muerte de Felipe Varela, alrededor de 1867, en Iruya.

Memoria e historia

Las nociones de historia y memoria, se encuentran ligadas. El pasado es un tema común a ambas. Una de las discusiones académicas interesantes se da en torno al concepto de “plasticidad del pasado” (Appadurai, 1981). El debate se plantea entre aquellas posiciones que ven al pasado como un recurso plástico y simbólicamente ilimitado, susceptible de ser manipulado por propósitos contemporáneos, y aquéllas que destacan que existen variables culturales que regulan la *debatibilidad* del pasado. Nuestro enfoque, se basa en gran medida en las lecturas sobre los aportes realizados por el Popular Memory Group (1982), Hanson (1989), Gutiérrez Estévez (1992), Guber (1994,1996), Briones (1994), Neiburg (1995) y Trouillot (1995). Brevemente expondremos cada una de las posiciones.

El Popular Memory Group se propone expandir el significado de la producción histórica más allá de los límites de la historia escrita académica. Esto significa incluir todas las formas en las cuales un sentido del pasado es construido por la sociedad. Existe un proceso amplio del cual la historia académica escrita es sólo un lugar. Este proceso es la “producción social de la memoria”. Es una producción colectiva en la que todos participan, aunque no todos lo hacen en iguales condiciones. En este sentido cada uno es un historiador. En ese proceso somos formados por el pasado al mismo tiempo que desde el presente formamos al pasado. Proponen distinguir los dos caminos más importantes por los cuales el sentido del pasado es producido:

a- a través de representaciones públicas:

Se refiere al nivel en el cual “la” historia, “nuestra historia oficial” es representada. Es el “teatro” público de la historia, un escenario y una audiencia pública, para las representaciones. Desde el punto de vista de la influencia de estas representaciones en los individuos y grupos, será considerada como “memoria dominante”. Sin embargo, no significa que sus concepciones sean monolíticas, ni que todas las personas crean en ellas. No todas las representaciones históricas ganan acceso al campo público, ni llegan a ser dominantes. El campo se encuentra cruzado por concepciones del pasado que compiten. La memoria dominante se produce en el curso de estas luchas y siempre está abierta a una nueva posición. Los competidores son diversos: desde las instituciones del Estado con propósitos culturales, educativos, archivísticos y conservativos, pasando por las “sociedades científicas” hasta las empresas de “turismo histórico”. Estas distintas

instituciones y /o grupos, pugnan por utilizar, mostrar y comercializar sus recursos históricos. Pero no actúan en concierto.

b- a través de la memoria privada (que a su vez puede ser colectivamente compartida)

El segundo modo de analizar la producción social de la memoria, se refiere a otro proceso: al que es llevado adelante en el curso de la vida cotidiana. En este proceso, se produce un conocimiento histórico, generalmente sin trascendencia, pero de suma importancia. Conocimiento que puede quedar plasmado en cartas personales, autobiografías, álbum de fotos, diarios, colecciones de objetos del pasado. Se trata de una historia guardada en el recuerdo personal, silenciada. El Popular Memory Group propone un estudio relacional.

Hanson (1989) trabaja la relación tradición-invencción presentando el caso Maorí. Sugiere que estos conceptos no aluden a realidades inmutables. Hablar del pasado en tanto tradición o invención implica posicionarse políticamente. Propone que las hipótesis sobre el pasado Maorí representan intereses de diversos sectores sociales. A su vez declara que en la invención del pasado Maorí han participado también antropólogos en el sentido de “peritos” o voces autorizadas (tal como definimos al segundo eje del presente trabajo). Según Hanson la realidad cultural está hecha de invenciones y la noción de invención no es peyorativa. Concluye considerando que “las invenciones” son componentes comunes en el constante desarrollo de la cultura auténtica, y que los inventores son tanto internos como externos (incluyendo a los antropólogos).

Gutiérrez Estévez (1992) analiza la relación que tienen los grupos étnicos del presente con su pasado, en cuanto a la construcción de los antepasados como “otros”. Particularmente trata el caso de los pobladores rurales que viven en la península de Yucatán y que utilizan de manera indiferenciada dos tradiciones culturales muy distintas, las de los mayas de la época posclásica y la española del período colonial. Ambas tradiciones, según el autor, se encuentran amalgamadas en un único sistema cultural que proporciona significado a la vida personal y colectiva de esta población. Hablar de antepasados es hablar del pasado y de la historia. El punto que analiza Gutiérrez Estévez ilumina la idea de que la conciencia de pertenecer a un grupo con identidad estable en el tiempo se promueve a través de la aceptación de un relato verosímil, y no necesariamente “verdadero”, de su historia colectiva. El “nosotros” del tiempo presente se hace con diferencias muy medidas respecto al “ellos” del tiempo pasado. Pero a la vez la imagen del “nosotros” se hace junto a la del “ellos”, sin cuestionar la transmisión continuada de unos rasgos esenciales que, constitutivos de su “herencia”, configuran la expresión idiosincrásica de una identidad compartida. Sin embargo, para los pueblos que

experimentaron severos cortes en su continuidad, hay distintas clases de antepasados, según cual sea la ubicación que se les asigne en las diferentes épocas, períodos o tiempos que se han sucedido hasta el momento presente. Los antepasados nacen de las necesidades del presente.

Por su parte, para explicar los procesos “de selección, clasificación, registro y conceptualización de la experiencia, donde el pasado se integra y recrea significativamente desde el presente a través de prácticas y nociones socioculturalmente específicas de temporalidad, agencia y causalidad” (Guber 1996: 424), propone el empleo del concepto *prácticas de historización* en vez del concepto de *memoria*. Agrega que el primero, permite enfatizar los aspectos creativos y procesuales de los usos del pasado, contrastando con el concepto de memoria como archivo donde se almacenan hechos pretéritos. Estos aspectos dinámicos, tienen que ver con que no todo es considerado históricamente plausible por todos. Es decir, lo ocurrido en épocas pasadas, el “pasado”, solo se constituye en historia cuando en un grupo, dentro de una sociedad mayor, estos hechos son recordados y transmitidos en una narración. Quienes recuerdan, al mismo tiempo interpretan y producen el pasado desde el presente. En un trabajo anterior Guber (1994), analiza diferentes definiciones del concepto historia: la Historia como campo académico, la historia como hechos del pasado, la historia como restos o evidencias a través de los cuales el historiador emprende reconstrucciones de lo que “realmente pasó”. Y propone un cuarto sentido, con el que circunscribe su postura: la historia como narración en que los fragmentos del pasado encuentran sentido en un relato mayor. Desde este horizonte el relato de lo que ocurrió incluye sentidos, y el pasado es divisado como “un claro campo de disputas no sólo entre tendencias historiográficas académicas, sino entre protagonistas, descendientes de protagonistas antagonistas etc.” (Guber, 1994: 27).

Briones (1994) señala que el modelo de “invención de la tradición” puede transformarse en un arma de doble filo. Por un lado, enseña que las invenciones son la materia prima de toda realidad social y que por lo tanto no tendría mucho sentido que la Antropología se dedicara a detectar las porciones inventadas o “inauténticas” de cultura. Pero por otro lado, cuando el modelo es aplicado a procesos de construcción del pasado entre grupos subordinados puede acarrear problemas tanto teóricos como ideológicos. Se corre el riesgo de que ciertas historias carezcan de validez por ser descartadas como invenciones y, además, se pasa por alto que no todas las construcciones tienen igual status social, que no todos los grupos poseen las mismas “herramientas” para fabricarlas ni el mismo poder para presentarlas, defenderlas y mantenerlas. En su análisis, pone énfasis en

especificar que no cualquier individuo o grupo puede inventar su versión de los hechos pasados e imponerla y/ o fijarla de una vez y para siempre. En principio, no todos los grupos se ven enfrentados a las mismas experiencias. Esta disparidad de experiencias, deviene en una diferente calidad de herramientas para trabajar el pasado. Trabajarlo en el sentido de interpretar los acontecimientos ocurridos. Podríamos decir *lo que pasó, paso*. Podrá ser negado, ocultado, transformado. *Pero ocurrió. No se inventa una tradición desde la nada*. Briones argumenta que son los procesos de hegemonía cultural los que pesan en la construcción de imágenes y lenguajes. Es la hegemonía cultural la que produce consentimientos y consensos a través de la construcción de alianzas políticas. La sociedad mayor plantea reglas de juego, pero - se pregunta la autora- cómo es que esas reglas se expresan en lenguajes “jurídicos” y “científicos”, cómo es que comienzan a formar parte del sentido común, cómo es que, por el proceso de hegemonía cultural algunos mensajes son introyectados (en el sentido de que forman la matriz desde la cual se da sentido al pasado).

En *Ciencias sociales y mitologías nacionales. La constitución de la sociología en la Argentina y la invención del peronismo*, Neiburg (1995) precisa cómo desde una perspectiva sociocultural los discursos científicos tienen el peso suficiente como para ser “voceros oficiales” sobre teorías y explicaciones (en este caso la producción académica sobre el peronismo); cómo la sociología consiguió legitimarse en la sociedad argentina ofreciendo una *explicación científica*⁵ del peronismo y cómo una sociedad y una cultura van construyendo sus propios “enigmas”. Siguiendo la propuesta de análisis de Lévi-Strauss y otros desarrollos más recientes en antropología social Neiburg piensa al discurso sobre peronismo como un mito. El punto es que por un lado, el discurso mítico se relaciona simultáneamente con el pasado, el presente y el futuro, y por otro lado, en él se juega la legitimación de un cierto ordenamiento de las sociedades nacionales o mejor: la propia constitución de la nación⁶.

Por su interés en analizar los debates llevados adelante acerca del peronismo (sus contenidos, sus significados, sus gestores - los sociólogos) y en mostrar cómo cada

⁵ Apoyándose en los supuestos sociales aceptados de que una ciencia está realizada por “especialistas” y que eficaces “métodos” producen explicaciones “neutrales” y “objetivas”.

⁶ Neiburg se está refiriendo a algunos autores como Gellner (1987) o Hosbawm (1990), quienes han relacionado la invención de la propia noción de cultura con el inicio de la “era del nacionalismo”

interpretación del peronismo era una *explicación de la Argentina* y cómo cada una de las explicaciones propuestas encerraba, al mismo tiempo, un proyecto de país, una posición política e ideológica, situamos su propuesta en la línea de análisis de Hanson, comentada en párrafos anteriores.

En *Silencing the past. Power and the Production of History*, Trouillot (1995) analiza -al igual que Guber- la ambigüedad del concepto “historia”. Por un lado implica los hechos ocurridos, y por otro, la narrativa de esos hechos. Es decir, lo que ocurrió y lo que se dice que ocurrió. Lo que ocurrió se conecta con el proceso sociohistórico; lo que se dice que ocurrió, con nuestro conocimiento sobre ese proceso y también con un relato (story) sobre el mismo. Así mismo cuestiona la existencia de una Historia “verdadera” que narre hechos “verdaderos” y que el resto las narrativas sobre hechos pasados no merezcan la designación de “historias”. Con lo que nos encontramos es con diferentes versiones e interpretaciones no inocentes sobre los hechos. Por ello, se pregunta Trouillot por qué algunas historias se imponen como verdaderas, como La Historia. El autor señala que el tema se vuelve más delicado cuando nos trasladamos del debate teórico a “los hechos”. A veces sí importa lo que ocurrió y mucho más que lo que se dice que ocurrió. Trouillot lo comenta en particular con respecto a las narrativas posibles sobre el Holocausto. Siguiendo el argumento de Appadurai (1981) sobre la “debatibilidad del pasado”, afirma la existencia de fuerzas formales que universalmente definen la credibilidad y limitan lo que queda del lado de “la historia” y del lado de “la ficción”. Ellas son: la autoridad, la continuidad, la profundidad, y la interdependencia. De tal manera, el quiebre epistemológico entre la historia y la ficción queda definido concretamente, a través de una evaluación históricamente situada de las narrativas específicas. Esta idea implica que lo que para “los otros”, es cierto, para “nosotros” puede no serlo. Los debates sobre hechos ocurridos conciernen a historiadores profesionales, líderes de grupos étnicos, religiosos, políticos, periodistas, y asociaciones civiles. Esta variedad de narradores es uno de los indicadores de que las teorías de la historia tienen una mirada limitada sobre el campo de la producción histórica.

El autor cuestiona a su vez el *modelo de depósito* que ve a la historia como almacenaje de recuerdos y al conocimiento como sumatoria de experiencias. Noción aplicada también al concepto de memoria⁷. Esta sería un gabinete donde guardar representaciones discretas, las que al mismo tiempo, podrían encontrarse al alcance de la

⁷ Como vimos, Guber (1996) utiliza el concepto “prácticas de historización” para superar la idea del archivo

mano. Por oposición el recordar no es siempre un acto de llamamiento de las representaciones. Muchas veces los contenidos del supuesto gabinete, no son accesibles al deseo de llamarlos. La causa es que el pasado no existe con independencia del presente. Es más es pasado sólo porque hay un presente.

Rescatamos de su enfoque las ideas siguientes: el pasado construido, es al mismo tiempo el constituyente del grupo, las narrativas históricas son siempre producidas en un contexto histórico específico y sus productores, son a su vez actores sociales involucrados. En estas narrativas es indispensable rastrear las pistas del poder ya que es éste el que determina que unas narrativas sean posibles y otras silenciadas. Los silencios son unas de las pistas. Cualquier narrativa histórica es una particular asociación de silencios, un resultado único. Trouillot argumenta que en el proceso de producción histórica, los silencios entran en cuatro momentos cruciales y por la tanto, en cada uno de ellos el poder está actuando. Los momentos son:

1. La creación de los hechos (la producción de las fuentes)
2. La de reunión de las fuentes (la producción del archivo)
3. El recuento (la producción de la narrativa)
4. El momento de la retrospectiva significativa (la producción de la *historia*)

En síntesis, tomamos como punto de partida los siguiente supuestos:

- El pasado no existe con independencia del presente y se relaciona con un futuro deseado.
- El pasado construido, es al mismo tiempo el constituyente del grupo.
- Las narrativas históricas narran el pasado, son siempre producidas en un contexto histórico específico y sus productores, son a su vez actores sociales involucrados, que aportaron y aportan sentidos a los hechos.
- Estos sentidos del pasado se construyen y cambian en relación y diálogo con los otros (del mismo grupo social: iruyanos amigos, enemigos, pasados presentes; otros extraños: arqueólogos, antropólogos, historiadores, misioneros, pasados y presentes; lo que otros dejaron dicho y dicen: en folletos turísticos, en la televisión, en investigaciones etc.) que pueden compartir y confrontar las experiencias y expectativas
- En la historia de los pueblos, el pasado narrado puede ser olvidado, y luego restaurado. Aquello que el pueblo olvidó, puede ser “recuperado”- no recordado. En cualquier anamnesis colectiva, lo que vuelve a la memoria está metamorfoseado (Yerushalmi 1998: 22).

- La memoria o *historización* es la integración y recreación significativa del pasado desde el presente, a través de prácticas y nociones socioculturalmente específicas de temporalidad, agencia y causalidad.
- Las historias aceptadas como “oficiales” o “verosímiles” más que verdaderas, son las que el grupo social considera históricamente plausible y así las transmite.
- El cuerpo entrama una realidad orgánica con un doble imaginario: individual y social, y se presenta como una red de significaciones múltiples sobre la que se construye la identidad. El cuerpo es un lugar de memoria, condensación de tiempos históricos y míticos (Guido 2001). Los mitos, fantasmas y juegos de poder encuentran en el cuerpo un espacio escénico y las actividades creativas corporales pueden activar estos elementos.



Objetivos y alcances de esta investigación

En esta investigación intentaremos explorar los caminos de las memorias de los iruyanos que viven en el pueblo actualmente. Se trata de caminos que se recorren de ida y vuelta. Existen diversos caminantes que ya se han lanzado a recorrerlos en el sentido de vehiculizar algunos recuerdos y silenciar otros mediante narrativas históricas.

Iruya ha sido caracterizada como una región folklórica y actualmente turística, como un lugar que, gracias a sus tradiciones andinas es ideal para conocer como viven los aborígenes o indios *collas*. Sin embargo veremos que la identificación de los propios iruyanos con los *collas* no resulta sencilla.

Uno de los primeros obstáculos con los cuales nos hemos topado, es con la falta de documentos, que han sido robados, perdidos y quemados en más de una oportunidad. La información arqueológica disponible acerca de la ocupación pre incaica, incaica y colonial es aun escasa. Encontramos algunas investigaciones, pero como veremos, muy pocas se refieren específicamente a la zona.

La motivación en remitirnos al pasado derivó de la incapacidad con la cual nos encontramos para comprender la complejidad del presente iruyano. El pasado vive en el presente, pero de ¿qué modo? Los caminos de la memoria de Iruya están llenos de caminantes, ninguno inocente. Los médicos del hospital, se encuentran con serias dificultades al intentar modificar ciertas prácticas. Por ejemplo, que los partos se realicen en el hospital, la superación del alcoholismo, en relación con una autodesvalorización

y otras cuestiones. El tope con el cual se encuentran, se justifica en el *pasado*, en la costumbre o tradición. Los maestros de la escuela primaria, suelen quejarse por la timidez de sus alumnos, su dificultad de leer, escribir y hablar *correctamente*. También encuentran en el *pasado* alguna explicación. Los misioneros claretianos (de quiénes hablaremos en mayor detalle en capítulos posteriores), han realizado una detallada reconstrucción histórica con interesantísimas reinterpretaciones de las tradiciones religiosas del pasado a la vista de las necesidades de evangelización del presente. Algunos dirigentes políticos, reunidos entorno a agrupaciones indigenistas, tienen derecho y cada vez más fuerza en sus reclamos gracias al *pasado aborígen* del cual provienen. Las versiones de la historia local que manejan los niños actuales y jóvenes son muy diferentes entre sí y con respecto a lo que se “supone” que deberían saber. Al menos, muy diferentes de lo que yo supuse que sabrían. Este desfase entre lo que esperaba encontrar y lo que finalmente encontré funcionó como una luz guía y motivación para el trabajo. Más que hechos verdaderos o falsos, estaba aprendiendo a descubrir la complejidad de la realidad social, particularmente de los procesos de construcción de la memoria.

A partir de estos hechos que fui observando personalmente o me los han ido comentando a los largo de estos 8 años, me dejé tentar por la curiosidad de encontrarme con ese *pasado*. Por lo tanto esta tesis pretende adentrarse en los procesos de historización, que como ya dijimos, se trata de “una actividad plural de selección, clasificación, registro y reconceptualización de la experiencia, es la integración y recreación significativa del pasado desde el presente” (Guber 1994: 30).

Nos proyectaremos desde el presente hacia el pasado. El punto de partida arbitrariamente, fue puesto en el período al cual corresponde el sitio arqueológico de Titiconte, de ocupación incaica. Desde allí daremos unos pequeños pasos hacia atrás para plantear quiénes pudieron haber sido los incorporados al Tawantinsuyu, a partir de entonces, recorreremos con algunos obstáculos y pozos de por medio algunos de los caminos, nuevamente hasta el presente. Buscaremos sentidos, no verdades o falsedades, e intentaremos romper con la idea de que *a cada pueblo o grupo o sociedad le corresponde una memoria colectiva homogénea*, dando cuenta de la heterogeneidad.

IRUYA (Y ANTES DE IRUYA)

El departamento y pueblo de Iruya

El pueblo está ubicado en el nordeste de la provincia de Salta, a unas tres horas en vehículo desde Humahuaca, el centro urbano más próximo. El departamento se encuentra dividido en dos Municipios: el de Iruya, con sede administrativa en el pueblo del mismo nombre, y el de Isla de Caña (mapas al final del *capítulo*). El territorio es una parte de lo que usualmente se conoce como “Alto Bermejo”. Reboratti (1998), especifica que se trata del territorio denominado Alta Cuenca del Río Bermejo (ACRB). Para lograr comprender la situación política, económica y social de esta zona, es necesario contextualizarla con la historia nacional, y también con las características de las sociedades andinas en sus diferentes desarrollos, pero básicamente con los períodos de ocupación incaica y de conquista europea. Como impronta de este último período, en la actualidad, el territorio se caracteriza por la presencia abrumadora de lo que fueran haciendas señoriales o haciendas andinas, “fincas”. Las Fincas se conformaron a partir de un proceso que conjugó la existencia de las mercedes de tierras otorgadas por la corona española a partir de los siglos XVI y XVII y las encomiendas de indios. Se desarrollaron en todos los Andes desde Ecuador hasta la Argentina (Rutledge 1987; Reboratti 1998).

Avanzando por la ruta 13 de ripio, continuación de la ruta nacional 9, lo primero que se observa es la capilla. Desde *la cruz*⁸, punto más alto, el pueblo parece una mancha triangular de chapa y barro, fragmentada en 20 manzanas, rodeada por dos ríos: Iruya y Milmahuasi. Sus calles son estrechas y en su mayoría empedradas. Son muy pocos los lugares planos que pueden encontrarse. Desde todos los ángulos de visión que puedan elegirse, se ven más lejanas o más cercanas, montañas de tonalidad ocre, rosa y marrón. El río Iruya recorre la margen lateral de la localidad y recibe los afluentes del río Milmahuasi, y del río San Pedro, juntándose en *la Palca* de Iruya. Continúan hasta San Antonio de Iruya, donde recibe las aguas del río Volcán Higueras, y continúa hasta Isla de Cañas.

⁸ *La cruz*: se trata de un pequeño cerro con una cruz en la cima. De día es punto turístico, de noche “villa cariño”.

Es cabecera del departamento homónimo, que incluye una serie de poblados de escasas dimensiones en la extensión de un irregular territorio atravesado por quebradas, abras y montañas. La población total del departamento es de 4000 habitantes, de los cuales 900 habitan la localidad de Iruya mientras el resto se reparte en pequeños centros habitacionales (núcleos de viviendas a partir de una escuela, puesto sanitario y, en alguno de los casos, capilla) y en la extensa zona rural.

Iruya reúne en su espacio urbano a las sedes centrales de las instituciones que actúan en su territorio. Las tensiones entre ellas son a veces notables y visibles para los habitantes del pueblo. La Municipalidad consiste en tres salones, uno utilizado como juzgado, otro por el consejo y en el otro, cuartito de espera mediante, el intendente o su secretario “atienden” a la gente, que a veces realiza largas y lentas colas hasta que le toca su “turno”.

El pueblo cuenta con una comisaría. Su historia, al igual que la historia del pueblo, no cuenta con documentos que acreditan la fecha exacta de su fundación por lo que la misma está basada en datos aportados por los antiguos pobladores⁹. El primer dato que se tiene sobre la policía es del año 1937, cuando se ubicaba sobre la calle Belgrano. Luego en 1950, se trasladó a su actual predio. Hasta 1975, existían numerosos destacamentos a cargo de un agente de policía. En 1970, la comisaría bajó de categoría, pasando a ser sub categoría, y durante el año 1980, a la fecha, llegó a ser un Destacamento Policial. Entre 1945 y 1950, funcionó un Destacamento de Gendarmería Nacional, dependiente del Escuadrón de Gendarmería Nacional La Quiaca – Jujuy, y al ser levantado por esa fuerza, la Policía ocupó su lugar, incluyendo un terreno conocido como El Tapial, que era utilizado como caballeriza hasta el año 1984, fecha en la que arbitrariamente el diputado Arias se apoderó del terreno. Parte de lo apoderado fue a la Escuela N°4379 y otra parte al Colegio Secundario N°57; el resto lo conserva el municipio. El área jurisdiccional abarca una superficie de 3.515 km.², todo el departamento a excepción de Isla de Caña, ubicándose la operativa del Destacamento, en la localidad de Iruya, cabecera del departamento.

El Hospital del pueblo “Dr. R. Carrillo”, abarca en la actualidad prácticamente una manzana. Está organizado en varias secciones, a cargo del gerente general, el gerente de atención de personas, la gerente sanitaria, jefe de enfermería, jefe de APS, supervisora de APS, jefe de odontología, jefe de laboratorios. Realiza prestaciones y servicios de enfermería, medicina general, odontología, psicología. Cuenta con un centro materno infantil, un laboratorio, rayos X, farmacia, sala de ecografías y electrocardiogramas. En

⁹ Datos aportados por el destacamento de Policía de Iruya.

caso de urgencias, los pacientes son derivados a los hospitales de Humahuaca, San Salvador de Jujuy y San Bernardo, en Salta capital. Estas derivaciones las realizan con los vehículos con que se cuenta (dos), que vale la pena aclarar no siempre están en óptimas condiciones ni tienen combustible suficiente. En cuanto a lo que es el traslado de los pacientes desde el interior del departamento al pueblo cabecera, el medio son los propios agentes sanitarios, ayudados por camillas, a veces necesariamente improvisadas, y mulas.

El Hospital es financiado con fondos provinciales y de arancelamiento de obras sociales. Para determinados proyectos, que exceden a lo estrictamente hospitalario, el hospital ha presentado proyectos interinstitucionales a entidades de financiamiento extranjeras, que se han venido realizando desde hace años. Uno de ellos es el **“Mensajería social y comunicación para la salud desde niños y niñas de comunidades collas”** llevado adelante durante los años 1999- 2000.

El área operativa del hospital, todo el municipio, es cubierta por los agentes sanitarios en los 14 puestos sanitarios y 6 puestos fijos de atención, asignados a 14 enfermeros y 13 agentes sanitarios. Cada población es visitada una vez al mes. Se trata de los puestos de San Isidro, San Juan, Rodeo del Valle Delgado, Rodeo Colorado, Abra El Sauce, La Mesada, Porongal, Colanzulí, Pueblo Viejo y Campo Carreras. Los Puestos fijos de Atención se encuentran en Vizcarra, Chiyayoc, Sala Esculla, Matancillas del Valle Delgado, Casa Grande y Capillas.

El pueblo cuenta con una escuela primaria, “Padre Claret” N° 4379 con modalidad EGB. Es llevada adelante por una directora y alrededor de 15 docentes dependiendo en algunos casos de ser confirmados en su puesto anualmente, por el Ministerio de Educación. En su mayor parte, los docentes son transitorios, con poca estabilidad laboral. Los planes de estudio son el EGB, Nivel Inicial, Jardín y Pre-Jardín. Actualmente concurren alrededor de 300 niños entre el turno mañana y el turno tarde. En la escuela los niños reciben un desayuno y /o merienda y el almuerzo.

El municipio cuenta con un Colegio Secundario, “Senador Emilio Correa N° 57” al que concurren alrededor de 150 alumnos. Al egresar obtienen el título Bachiller Regionalizado con orientación docente. Enfrente al edificio, se encuentra el Albergue estudiantil, donde pueden alojarse, no en las mejores condiciones, unos 50 alumnos, provenientes de las localidades del interior. **No existen instituciones educativas privadas en la región.**

Existe también una Oficina de Correos, se encuentra al frente del establecimiento de la Policía y con una cabina de teléfonos, de la empresa Telecom. No es un dato al pasar, ya

que es la única forma de enviar y recibir mensajes desde el pueblo y hacia fuera del mismo. No hay Emisoras de Radio, sólo se recibe, en horario nocturno, la señal de Radio Nacional Salta. Se cuenta con antenas repetidoras de T.V del sistema TDH. Varias familias están *asociadas* a otra familia, quien recibe un pago mensual y reenvía la señal a las otras. No existen medios gráficos. El diario es recibido actualmente mediante la empresa de micros privada, llamada "Mendoza", cuya base se encuentra en la localidad de Humahuaca. Existe la posibilidad de llegar con vehículos especializados a las localidades que se encuentran a lo largo de la playa del río Iruya, siempre que este no se encuentra en período de crecida. Se trata de caminos vecinales. Existen además caminos peatonales, que como una red, van uniendo todas las localidades.

Se potabiliza el agua del río Milmahuasi en dos tanques con capacidad para 90.000 y 120.000 litros de agua, que consume la localidad. También en el barrio de Villa del Campo se cuenta con una cisterna con capacidad para 50.000 litros, donde se potabiliza, que por medio de una manguera llega al lugar. El tendido de agua corriente se encuentra sobre las calles principales del pueblo, no habiendo una planificación adecuada¹⁰. Actualmente, en el pueblo no se utilizan los pozos de agua, que según recuerdan los pobladores, eran foco de infecciones.

La energía eléctrica está a cargo de la empresa EDESA S.A., que cuenta con una usina propia, conformada por dos motores de gran tamaño (y perturbador ruido), que generan energía eléctrica de 220 voltios para todo el pueblo durante las 24 horas. No existen ni centrales termoeléctricas ni hidroeléctricas.

En la zona no se cuenta con Bomberos Voluntarios o alguna otra institución, tan sólo con la colaboración de la población.

A partir de estos datos es factible imaginarse a Iruya como un lugar aislado. Para quienes viajan desde las grandes ciudades como Buenos Aires (incluso Salta, capital de la provincia), Iruya representa casi "el fin del mundo". Por otro lado, para los iruyanos Buenos Aires queda al sur, muy lejos y representa el caos y la violencia. Los trabajadores municipales y provinciales (docentes, médicos) en más de una oportunidad me han manifestado su sensación de lejanía con respecto a sus familiares que no viven en Iruya.

¹⁰ Cabe destacar que en verano, debido a las lluvias, los canales por donde llega el agua son cortados, y a su vez el agua enturbada, por lo cual, la municipalidad corta el agua. Esta situación puede durar desde unas horas a unos cuantos días, lo que ha ocasionado más de una disputa entre las instituciones por el corte de las clases en la escuela, debido a la higiene de los baños.

De todos modos el aislamiento no es absoluto. En los últimos años Iruya se ha ido transformando en un lugar con atractivo turístico, ha recibido ayuda económica para distintos programas sociales, sobre la zona se han realizado numerosos documentales y publicidades (como la publicidad del *Banco Bansud*). Es decir, el aislamiento, si es que existe, es relativo.

La Iglesia Católica en Iruya: los claretianos y O.CLA.DE

Una de las instituciones más fuerte en la zona, es la Iglesia Católica, en manos de la Congregación Claretiana. La mayor parte de la población local, casi un 80% se identifica como católica (Occhipinti, 1999).

Esta congregación comienza su vida en 1849 en Barcelona. Convocados por el emprendedor misionero apostólico Antonio María Claret, se reúnen 5 jóvenes con el objetivo de fundar una Congregación de sacerdotes llamados “Hijos del Inmaculado Corazón de María”, más conocidos actualmente como Misioneros Claretianos. Luego de 20 años, el P. Claret fue convocado por la reina Isabel II para participar en el Concilio Vaticano I. El p. Claret fallece en el destierro, en el sur de Francia, en 1870. Su labor misionera le supuso calumnias y persecuciones. Muerto el fundador, la barca siguió adelante. Con su sucesor, el p. Xifré, el número de casas de la Congregación aumentó de 1 a 61 y de unas 10 personas a unas 1300. Las casas fueron abiertas en Cuba, Guinea Ecuatorial, Chile y México. Con el siglo XX llegó la complejidad a la Congregación: nuevas disposiciones, nuevas Provincias. Se abrieron casas en Argentina, Estados Unidos, Brasil, algunos sectores de África y otros sectores en América, que había sido considerada como el continente de esperanza de donde saldrían muchas almas para el cielo.

El Papa Juan XXIII, anunciaba el nuevo Concilio Ecuménico y la Congregación participó con nueve miembros. A partir del Concilio Vaticano II ocurrieron grandes cambios dentro de la Congregación. Particularmente para América, los misioneros Claretianos consideran actualmente como metas principales:

- La predicación de misiones populares, ejercicios espirituales y otros servicios de animación misionera
- Utilizar la radio, la televisión y los medios de comunicación alternativos populares como instrumentos indispensables a la evangelización en este momento histórico
- Considerar que las parroquias y centros apostólicos podrán dedicarse más eficazmente a la evangelización a través de la pastoral juvenil y familiar y a la formación del laicado y del servicio a pequeños grupos.

- **Respetar y apoyar a los pueblos indígenas y afroamericanos procurando comprender mejor su cultura y sus valores como parte de la evangelización.**
- Ser claretiano a partir de seguir a Jesús contemplado como el Hijo que se encarna sin reservas en la historia y cultura de un pueblo, cuya vida y religión quiere cambiar desde dentro con la fuerza y valores del Reino.
- **Ser claretiano comporta optar por los pobres, vivir y promover comunidades plurales y creyentes y excluidos al mismo tiempo devolver el protagonismo a los laicos.**

Y para la zona del noroeste de la Argentina se proponen:

- Un esfuerzo por lograr un mayor protagonismo de las comunidades y de los laicos, a través de los animadores y del acompañamiento de las distintas organizaciones comunitarias, para que “sean ellos quienes vayan decidiendo sobre su futuro”
- A través de la Fundación O.CLA.DE (obra claretiana para el desarrollo), se canalizan programas de trabajo, formación y capacitación

Actualmente los Misioneros Claretianos están presentes en 57 países y trabajan en 261 Iglesias particulares. Están distribuidos en 33 organismos mayores que comprenden 419 comunidades. La Congregación cuenta con 15 obispos, 2012 sacerdotes y 3 diáconos permanentes. Responden al carisma evangelizador con un fuerte sentido misionero, en diálogo con pueblos y sus culturas, con un estilo profético, contribuyendo a la liberación de los pueblos, desde la perspectiva de los pobres, multiplicando y formando evangelizadores.

Los Misioneros Claretianos llegaron a la Argentina en 1901. Según comentan en sus publicaciones, se fueron ubicando en los barrios periféricos de las grandes ciudades escogiendo los lugares “más necesitados” de evangelización. A la zona norte de la Argentina llegaron en 1968, y al año siguiente el Papa Pablo VI creó la Prelatura de Humahuaca (mapa al final del capítulo) y se la encomendó a los Misioneros Claretianos de la Provincia Bética, en España. El territorio que abarca comprende 6 departamentos del norte de la provincia de Jujuy y los salteños de Iruya y Santa Victoria Oeste. Se encuentra dividido en 9 extensas parroquias, atendidas por sacerdotes diocesanos y misioneros claretianos. Su obispo actual, el segundo de la Prelatura, es Mons. Pedro Olmedo.

La Fundación O.CLA.DE surge en la II Asamblea Prelaticia realizada en 1982. En ella la gente demandó que la Iglesia se ocupara preferencialmente de las tareas de promoción humana, debido a las condiciones de extrema pobreza de casi la totalidad de la población.

Entonces Mons. M. Bernal decide la creación de la Fundación. En 1996, el segundo pastor, Padre P. Olmedo convoca la III Asamblea Prelaticia. De ella surgen los datos de la realidad que resaltaban el agravamiento de las condiciones de pobreza, fruto del modelo de organización sociopolítica vigente en América Latina, ya que “Las políticas implementadas en los últimos años, han dejado a nuestra gente de histórica pobreza estructural, en condiciones agravadas de exclusión de servicios elementales como salud y educación, de programas integrados en lo económico y social, que desafían el esfuerzo de todos en general y en particular de O.CLA.DE, para revertir tal situación contraria al plan de Dios” (*Animadores*, julio 1996).

Se trata de una Fundación sin fines de lucro con personería jurídica, cuya misión es acompañar todas las acciones de promoción humana, que como parte constitutiva de la tarea de evangelización integral, realiza la Iglesia de Prelatura de Humahuaca. Sus folletos indican como objetivo general “la promoción integral de la gente de la Prelatura de Humahuaca, entendiendo como tal el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas de todos los hombres y de todo hombre.” Entre los objetivos específicos se propone: **“despertar y motivar las fuerzas de cambio latentes en cada zona y en cada grupo humano y al mismo tiempo, organizar, coordinar y transferir recursos que faciliten la transformación en actitud de respeto hacia las propias pautas culturales”**. Entre sus múltiples metas, se encuentran: **“organizar** la formación en la Doctrina Social de la Iglesia, promoviendo la dimensión social del cristianismo como compromiso con las justicia, a través de la solidaridad y el esfuerzo individual, **liberar** las capacidades creativas promoviendo la organización y participación de las comunidades en la determinación y búsqueda de solución de sus problemas, coordinar recursos y experiencias para unificar proyectos de acción, suscitar el conocimiento y detección de injusticias sociales y posibilitar la unidad de las distintas comunidades, para asumir la defensa conjunta de sus derechos, **facilitar** el conocimiento de la realidad de la Prelatura a fin de integrar recursos y materiales humanos, atacar el **aislamiento geográfico y cultural** con medios de comunicación social que favorezcan la integración regional, **alentar** un desarrollo económico integrado, que permita cubrir las necesidades básicas actuales a mediano plazo en fuente de ingresos permanentes, solicitar y ofrecer medios materiales y de asistencia técnica que permitan transformar situaciones y estructuras de opresión a nivel de producción, consumo y servicios, según la percepción de las necesidades por las comunidades”¹¹.

¹¹ Datos tomados de *La Misión Claretiana* (1999 y 2000).

Tanto en el plano ideológico como en el práctico cotidiano y material, la presencia del catolicismo se siente en el aire que se respira y se encuentra en cada rincón de Iruya por donde se camine. Ya sea desde ciertas prácticas morales como la bendición prácticamente *obligatoria* de los alimentos en la escuela primaria, hospital, y otros tipos de espacios no formales, o en la presencia del Obispo inaugurando salas de comedor o salas infantiles, o en imágenes y cuadros presentes en los hogares, hospital y escuelas, como así también en las fiestas religiosas celebradas. La Iglesia Católica continúa dejando su impronta y marcando su territorio. Ni su vinculación con los hechos ocurridos a partir de la llegada de los europeos a América, ni su falta de reacción durante los años terribles en que los abusos del poder y las violaciones sistemáticas de los derechos humanos fueron el pan cotidiano, han privado a la Iglesia de credibilidad en amplios sectores de la sociedad. Di Stefano y Zanatta (2000), analizan que el estigma que la acompaña es relativizado. Las instituciones públicas no están en condiciones de desplazar a la Iglesia de muchos de los espacios que alguna vez se consideraron exclusivos del Estado, por falta de operatividad, por carencia de recursos, por escasez de credibilidad política. Frente al empobrecimiento de millones de argentinos que perdieron su trabajo o vieron reducirse sus salarios, frente al desamparo, el catolicismo y su Iglesia siguen constituyendo un “alimento” de primer orden en la vida de muchos argentinos; y en parte porque los miembros que desde O.CLA.DE han colaborado en numerosos proyectos de desarrollo, mantienen una “buena imagen”, frente a las imágenes “corruptas” con las que cuentan los políticos.

En una entrevista al padre Alonso, mates de por medio, en la casa parroquial, me comentó que los claretianos habían llegado 30 años atrás. En una primera etapa, trabajaron con los *animadores comunitarios*, líderes de la comunidad que se formaban en catequesis pastoral, liturgia, pastoral comunitaria. Comenzaron siendo catequistas, y al mismo tiempo se fueron convirtiendo en líderes comunitarios que organizaban, reunían, hablaban, moderaban y ayudaban a solucionar problemas. Por ejemplo con el tema de los reclamos territoriales, existe un gran número de *animadores* que se han involucrado en política. En algunas comunidades del departamento, son ellos los líderes políticos. El P. Alonso comentó que:

los políticos son listos y agarran a esta gente para ser candidatos, que sean concejales. Normalmente la experiencia, por desgracia, quiero decir, sería lindo que los que ya tienen compromiso con la gente también pudieran hacer un servicio desde la política, normalmente cuando uno de estos se mete en política, suele perderse. No vuelve más. Hay muy contados

casos en toda la Prelatura que han vuelto a trabajar en su comunidad, y que durante el tiempo que estuvieron en la política lo hicieron bien. (Entrevista al P. Alonso, 2000).

La labor de la Iglesia, abarcaba, y sigue abarcando en el presente, ámbitos que perfectamente podrían ser estatales o bien autónomos y autogestionados. La producción teórica de la Iglesia y su accionar, podrían pensarse como una contribución más a la creación de una “cultura tradicional”(Hanson 1989¹²), aceptando que tanto los conceptos de “cultura” como de “tradicción” no son realidades inmutables pasadas de generación en generación, como que los propósitos por los cuales se inventan tradiciones tienen que ver con motivos de justificación o legitimaciones políticas.

Actualmente, el objetivo de la Iglesia se dirige con mucha más fuerza que en el pasado, hacia la revalorización de las tradiciones y rituales, efectuándose una especie de “indigenización” de la religión, en los términos de una *inculturación*¹³. Este tipo de acciones, son una constante en las agendas de las iglesias liberacionistas. Este rol es visto y definido como un elemento intrínseco de promoción social, justicia y dignidad humana. O.CLA.DE juega su parte en la promoción de lo que como claretianos consideran “identidad indígena”, comenzando por los niños que asisten a las salitas maternas de “pre-jardín”.

¿Quiénes fueron los antepasados de los iruyanos?

No es posible responder unívocamente a esta pregunta. Las diferentes construcciones del “otro iruyano” realizadas por las etnografías clásicas y críticas las expondremos en el *capítulo 4*. Aquí presentaremos los debates arqueológicos y etnohistóricos en torno a la cuestión étnica de los antiguos pobladores de la región.

¹² En el *capítulo 1*, vimos que Hanson analiza el caso Maori. A través de él vemos como se han elaborado dos hipótesis de origen de la población bastante diferentes, y cómo estas diferencias se relacionan con los contextos político- sociales y con los intereses implicados. Parte de la siguiente concepción: la realidad cultural está hecha de invenciones y la noción de invención no es peyorativa, por lo tanto no habría de que inquietarse. Las invenciones son componentes comunes en el constante desarrollo de la cultura auténtica, y que los inventores son tanto internos como externos (incluyendo a los antropólogos).

¹³ Resulta esclarecedor de las nuevas propuestas de la iglesia Católica, el análisis de Boff, L. En un trabajo de 1990 titulado *Nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*, se tratan los significados de conceptos tales como: *inculturación, aculturación, transculturación*. La inculturación “es el proceso mediante el cual la cultura asimila el evangelio a partir de sus propias matrices culturales; sólo así se da una verdadera evangelización, como encuentro entre una determinada cultura y la propuesta evangélica”

Pero primeramente aclararemos que nuestra mirada se lanza como una flecha al período pre hispánico. Esta decisión la he tomado básicamente por un motivo: el aprendizaje a partir de contrastar mis propios presupuestos en el proceso de investigación. Uno de ellos consistió en suponer que el sitio arqueológico Titiconte (denominado *Antiguo* por los iruyanos) de ocupación incaica, situado a ocho kilómetros del pueblo simbolizaba el pasado más lejano en la memoria colectiva; otro relacionado con el anterior consistió en considerar que para indagar acerca de “*si en Iruya debería o debería haber collas*” era necesario investigar sobre el Titiconte en período colonial (en el cual supuse que el sitio había sido abandonado, luego de la llegada de los europeos). El desfase entre lo que suponía “hallar” y la realidad que “hallé” (mucho más compleja y heterogénea) sumado a las riquísimas historias entorno a Titiconte, me motivaron para continuar investigando en esa dirección.

En cuanto a los pobladores prehispánicos, el panorama se presenta bastante borroneado. En primer lugar, la mayor parte de los trabajos arqueológicos y etnohistóricos, se refieren a zonas aledañas o a la región de la cual esta zona forma parte. Nos referimos a lo que se denomina “frontera Oriental del Tawantinsuyu” (Lorandi 1980); en segundo lugar, en estos mismos trabajos el debate se encuentra sin definir aun. En tercer lugar, los nuevos paradigmas antropológicos nos presentan los riesgos y consecuencias de pretender ubicar a los pueblos prehispánicos en un único lugar fijo y estable. Desde tiempos remotos, la región ha sido y sigue siendo una zona de tránsito. Las poblaciones asentadas en distintos lugares de las regiones ambientales de la Puna hasta el Chaco, han intercambiado bienes materiales y simbólico por lo menos desde hace 4000 años (Pérez Gollán, 2000) lo cual borrona aún más el panorama. Finalmente la incorporación de esta región al Estado incaico o *Tawantinsuyu*, con los traslados masivos de población, imposición de una lengua y nuevas pautas organizativas económicas, políticas y culturales, nos presentan ya más que un borrón, un manchón. (González, 1978, 1980; González, 1994, 1997; Lorandi, 1988; Madero, 1993; Nielsen, 1989, 1995; Tarragó, 1976, 2000; entre otros).

Nos encontramos entonces con que el tema de las filiaciones étnicas prehispánicas correspondientes a esta zona, aún no están esclarecidas definitivamente.

La primer pregunta que me intrigó, surgió a partir de una leyenda contada por los niños. Se llama “La Laguna de Leandro”. En ella se habla de unos indios, que esconden su

oro porque llegan los españoles a conquistarlos. Lo tiran en las aguas de una laguna, en el cerro Morado. Este cerro se halla en la cordillera de Zenta, en la provincia de Salta, cerca del límite con Jujuy.

El arqueólogo Eduardo Casanova, durante el transcurso de la “XXV Expedición arqueológica del Museo Etnográfico”, que recorrió el departamento de Iruya, junto al Dr. Salvador Debenedetti, llegó a las cumbres de la gran montaña. Lo interesante, es que llegaron a la misma, luego de haber oído la leyenda del *tapado inca*, es decir, un tesoro escondido.

El hallazgo se produjo gracias a la guía del señor Medenica¹⁴, “extranjero y hombre culto, [que] no participaba de los temores de los paisanos, pero aceptaba la existencia del *tapado*” en una mañana de enero de 1930. El informe de esta *terra incognita*, publicado en 1939, dejó constancia de los siguientes puntos:

- Era la primera vez que se realizaban expediciones arqueológicas a la zona de Iruya, por lo tanto, no se conocían piezas documentadas.
- La literatura conocida hasta el momento fue la escrita por Boman (1908), quien basándose en las crónicas de Techo y Lozano, afirmó que en los tiempos de la conquista, las tierras estaban ocupadas por los Ocloyas, parcialidad Humahuaca, pero con dialecto propio.
- La cima del cerro Morado no ha sido nunca un lugar de vivienda.
- Se trataba de un lugar al que en ciertas ocasiones, concurrían los indígenas de la zona, o más posiblemente los sacerdotes de la tribu, para ofrecer ofrendas y pedir ayuda a sus dioses.
- Por el tipo de material encontrado y su comparación con los hallados en la Quebrada de Humahuaca y los de Titiconte, surge la idea de que se trata del límite oriental de las civilizaciones de la Quebrada.

La ascensión la realizaron luego de haber recorrido y excavado las ruinas de Titiconte. El encargado de publicar los hallazgos fue Eduardo Casanova quien las dedicó a su “inolvidable maestro y amigo” el doctor don Salvador Debenedetti. El objetivo global de la expedición había sido explorar este territorio desconocido para la arqueología y recoger todos los datos que pudieran ser útiles en nuevos viajes.

¹⁴ Milano Medenica, administrador de la finca Santiago, intendente de Iruya en 1939.

En 1939 Márquez Miranda realiza campañas arqueológicas para estudiar el ambiente geográfico y la vivienda rural en Iruya y Santa Victoria. Se trata de *Los Viajes de estudio al más remoto Noroeste Argentino*. En las publicaciones de las mismas, Márquez Miranda presenta detalladas descripciones de los habitantes de la quebrada de Iruya con quienes se encontró a lo largo de su recorrido. Son las que utilizamos en los talleres con los jóvenes, en la experiencia del año 2001.

En 1993, Rodolfo Raffino publica *Inka, arqueología, historia y urbanismo del Altiplano Andino*. En este trabajo se nombran a los más antiguos pobladores de la zona: los Ocloyas y Churumatas. A su vez, demuestra la presencia inca efectiva al oriente de la Quebrada de Humahuaca.

En Iruya los rastros Inka aparecen en el estupendo Titiconte, con un asiento de relevantes atributos arquitectónicos que combina un sector residencial con edificios Inka, otro agrícola, y un tercero de almacenaje en colcas[...] estos sitios de Iruya [Arcayo y Zapallar y Titiconte] están interconectados con Humahuaca. (Raffino 1993: 216).

A partir de los hallazgos arqueológicos, Raffino investiga la continuidad de diferentes sitios como pertenecientes a una vía Inka, construida para conectar la norteña Tarija con la región oriental de Humahuaca. Da por sentado que el santuario de altura del Cerro Morado dado a conocer al mundo arqueológico por Casanova en la década de 1930, se trata de un santuario Inka. Más claramente:

En suma, los datos arqueológicos demuestran que el Inka pisó con firmeza el mundo oriental de la Quebrada de Humahuaca, guarniciones con arquitectura militar- defensiva, santuarios en las cumbres que hacen las veces de divisorias de agua como cerro Morado, cerro Chasquillas y cerro Amarillo, tambos de enlace e incluso penetración cultural de artefactos [...] son pruebas de esa presencia [...] la razón de que estos datos arqueológicos cobren más vigor en Valle Grande e Iruya que en Santa Victoria Oeste, obedece a la mayor intensidad, en aquellas, de misiones al terreno. Los sitios parecen articularse con el Capacñan formando un doble eje de circulación. Uno transversal de E→O hasta la Quebrada de Humahuaca y otro longitudinal, hacia el N, en busca de Tarija y Chuquisaca (Raffino 1993: 231).

La ausencia de asentamientos de gran fuste que hicieran las veces de cabecera política en el territorio, induce a suponer- según Raffino- que el dominio incaico fue de tipo indirecto.

Insistimos en la *insistencia* de Raffino con respecto a la presencia Inca en la zona porque encontramos que para otros investigadores este tema ha resultado controvertido. Por ejemplo para Ambrosetti (1897), Debenedetti (1930), Vignati (1931), Madrazo (1970) y Pellisero (1981). Raffino discute los argumentos de estos arqueólogos, que en algunos momentos niegan rotundamente toda influencia cuzqueña en el territorio en cuestión. Más delicado aún es el esclarecimiento de los grupos étnicos que habitaban la quebrada de Iruya al momento de llegada de los españoles.

Pasados los años y profundizados los debates, especialmente luego de las revisiones realizadas por Raffino (1978) y González (1982) entre otros, hoy en día la arqueología acepta la presencia incaica en el NOA. Los investigadores concuerdan en que la frontera más difícil de delimitar de la llamada "Provincia Inca" de Humahuaca¹⁵, es la oriental debido a las complejas relaciones interétnicas que allí se desarrollaron. Y es justamente dentro de ésta, donde se encuentra Iruya.

Finalmente, diremos continuando con el análisis de Raffino, que los aportes más recientes de González (1908 y 1982), Lorandi (1980 y 1984), Espinoza y Soriano (1986) y agregamos los de Sánchez y Sica (1990), conforman las obras más interesantes para analizar la cuestión étnica a partir del período hispánico. En ellas, más allá de las interpretaciones diversas, suele aceptarse la complejidad del mosaico de parcialidades que ocuparon el oriente de Humahuaca. Los grupos nombrados son: Ocloyas, Osas, Paypayas, Churumatas, Yalas, Apatamas, Ayamata, Tomata u Omanatas, Yapanatas. Las divergencias más grandes entre las opiniones, tienen que ver con la filiación cultural, localización, lengua y vinculaciones político- económicas con los grupos propios de la Quebrada de Humahuaca: Omaguacas, Tilcaras, Tilianes y Gaypetes.

Hasta donde hemos alcanzado a interpretar, a partir de los trabajos realizadas por los investigadores citados, podemos vislumbrar que:

- el debate acerca de la presencia incaica ha concluido. Los incas ocuparon el territorio al cual nos estamos refiriendo. Resta aclarar el tipo de ocupación y la finalidad que perseguía.

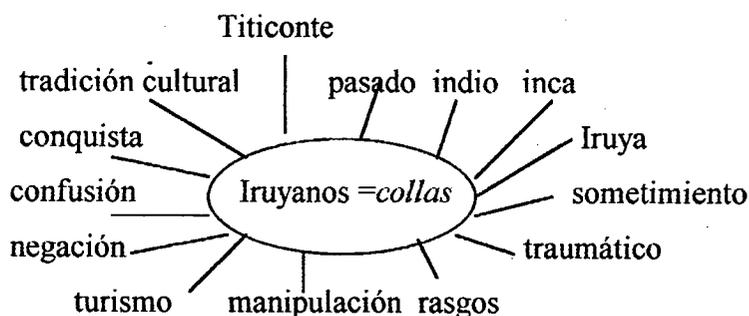
¹⁵ Raffino comenta que el término "provincia", es una voz acuñada en la Roma de los Césares, usada para definir grandes extensiones territoriales conquistadas por ese imperio. Fue ampliamente difundido por la España de Carlos V y Felipe II.

- No se ha aclarado aún si los grupos étnicos mencionados eran originarios de la zona, o habían sido trasladados por el Estado incaico.
- Tampoco se han esclarecido las filiaciones entre los diversos grupos.
- Para la zona de Iruya, se acepta con seguridad la presencia de los ocloyas, y con ambigüedad la de otros grupos.
- No ha habido acuerdo aún acerca de la filiación de los ocloyas con respecto a los omaguacas.
- La quebrada de Iruya funcionó desde épocas inmemoriales, como ruta de conexión y como frontera cultural determinada por una sucesión de relaciones conflictivas y de intercambios materiales y posiblemente culturales: “Los contactos e intercambios entre los grupos de la sierra y los chaqueños están documentados para la época incaica y colonial. Pero se puede pensar que hubo una larga y antigua tradición de interrelaciones entre ambos tanto de carácter conflictivo como de intercambio de bienes y servicios” (Sánchez y Sica, 1990).
- Si fue ésta una zona de poblamiento multiétnico, se abre el interrogante sobre el origen y filiación de estas parcialidades.

Presentamos estos debates con la intención de problematizar las siguientes ideas. Por un lado, todo este cúmulo de conocimientos, aunque no con tanta precisión, se encontraban en mis presupuestos mientras realicé el trabajo de campo. Partí desde mi hogar con una carrera universitaria y lecturas especializadas a cuestas. Sumado a ello, la información turística, basada en estos discursos científicos, también colaboró para que construyera un pasado indígena incuestionable de los iruyanos, que como indiqué en párrafos anteriores supuse ligado al sitio Titiconte. En choque de las versiones oficiales y no oficiales de la historia tuvo consecuencias en la forma en que pensé estas cuestiones y fui construyendo el problema de investigación. Los estudios antropológicos de la actualidad, desde los polos más críticos a lo menos, nos advierten sobre la diferencia entre las categorías nativas y las del investigador. Nos advierten también sobre los riesgos de la autoridad del discurso científico. No obstante, desde los primeros momentos, me topé con mis prejuicios.

Por otro lado, los pueblos del noroeste que reconocen un pasado indígena, han elegido identificarse como *collas*. Una reflexión -bastante burda por cierto- fue: “¿cómo, primero niegan un pasado indígena y después resulta que se identifican como *collas*? Y además, “por qué eligen, de entre todas las opciones posibles a los *collas*? Si realizara una asociación libre de palabras en torno a mis creencias de varios años atrás acerca de los

iruyananos, daría el siguiente resultado:



Estas concepciones, tiñeron mi mirada en los primeros encuentros durante el trabajo de campo y luego dirigieron mi reflexión.

Resta por aclarar el tema de los *collas* en términos arqueológicos y etnohistóricos. Simplemente recordaremos la conocida división del Estado o Imperio¹⁶ incaico en cuatro partes o suyus. La porción del noroeste de la actual Argentina que fue incorporada, correspondió al *Collasuyu*. Recibió este nombre debido a la presencia del grupo étnico de los *Collas*.

Daniel Delfino¹⁷ en un escrito que forma parte del trabajo final para la aprobación de tesis de la I° Maestría de Arqueología Social Iberoamericana dictada en la Universidad Internacional de Andalucía (Santa María de La Rábida – Huelva, España), cuyo tema era: La Planificación del Museo Integral en Laguna Blanca: un Proyecto Testigo en la puna catamarqueña (Argentina) comenta lo siguiente:

Tratando de sintetizar el proceso de conformación de la identidad negada de los habitantes de Laguna Blanca, pensamos que (al menos parcialmente) resultan parte de una unidad mayor de límite impreciso a la que vamos a llamar "*coyas*" (o indistintamente "*kollas*" o "*collas*"), ya que este es el apelativo genérico más frecuente con el que "los otros" se refieren a los habitantes de Laguna Blanca [...] El término "*coya*" es una derivación del nombre dado al territorio ocupado por los Reinos Aymaras, conocido como el Collao (en la región del Altiplano peruano-boliviano). Luego de la conquista de los incas comenzada por Pachacuti y

¹⁶ Carlos Zanolli (2003) elige la designación de Imperio y señala que "los incas, como todo imperio, buscaron mantener a resguardo su núcleo político, a la vez que asegurar la extracción de recursos desde los territorios conquistados en beneficio de una pequeña parte de la población y del mantenimiento del circuito expansivo. Observamos, por lo tanto, una instancia política y otra económica claves en la constitución y desarrollos de los imperios tempranos."

¹⁷ Puede consultarse la página web: <http://www.unca.edu.ar/LB/lagunistos>.

finalizada por su hijo Túpac Inca Yupanqui (1463-1471) el territorio fue rebautizado con el nombre de Collasuyu (la Provincia de los Collas). (Delfino, 2001).

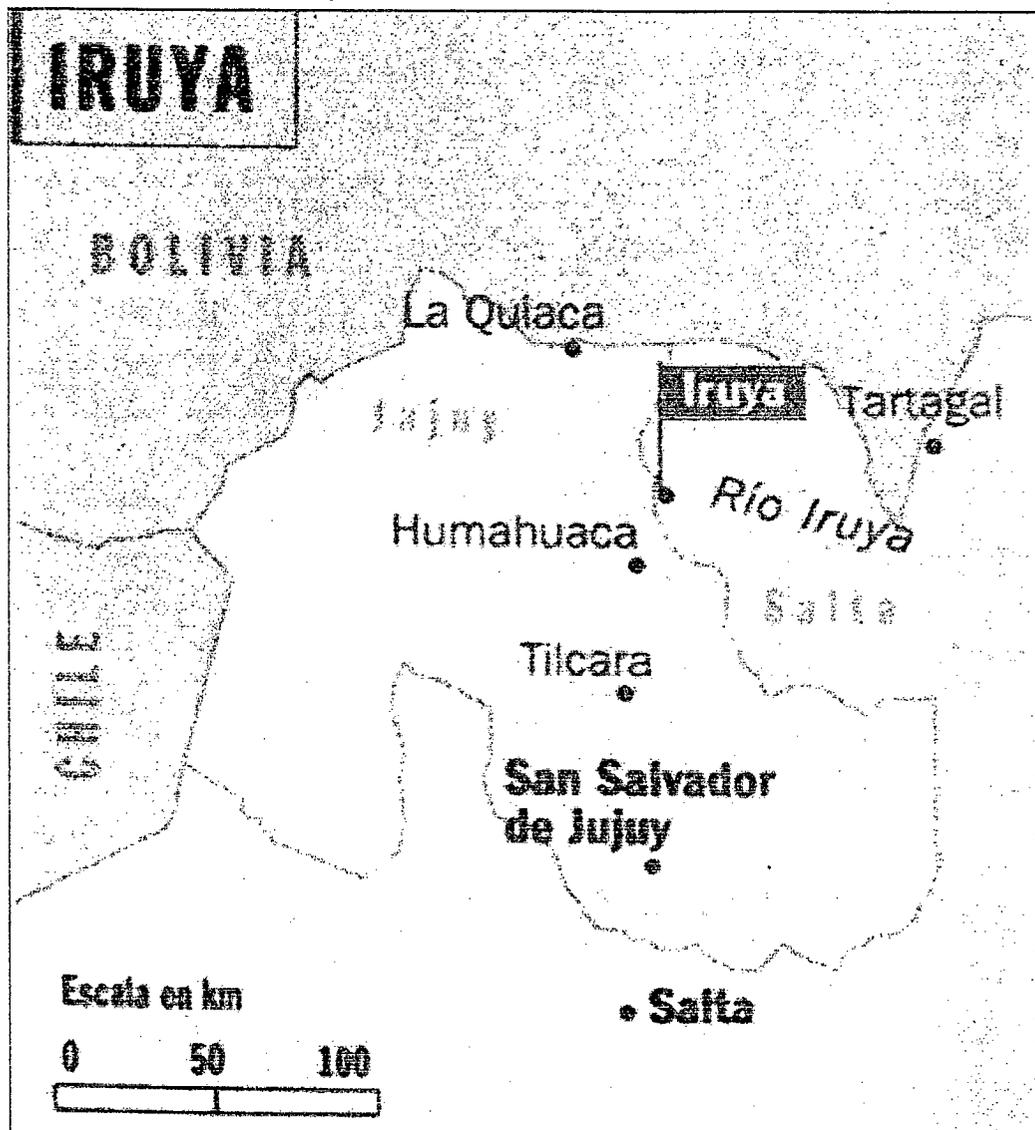
Encontramos en Iruya una situación similar. Podemos afirmar que el término *Colla*, por lo general no remite inequívocamente a un grupo étnico particular. Carlos Zanolli (2002) analiza las reacomodaciones étnicas en la colonia temprana, durante el siglo XVI, en el norte de Argentina y sur de Bolivia. En ese trabajo comenta que:

Ya no sorprende ver grupos campesinos del Noroeste Argentino (NOA) quienes no poco tiempo atrás denostaban al “colla”, asumiendo esa identidad para, insertos en esa posición, asociarse o ponerse bajo el ala de algún influyente líder indigenista de aquel grupo y, desde ese espacio de poder, pelear por el acceso a tierras, hoy en manos de grandes terratenientes provinciales o bien del Estado Argentino. Tampoco sorprende ver, frente a los “beneficios” que otorgan las nuevas Constituciones de los Estados Nacionales Americanos, mayoritariamente sancionadas en la década de los '80 y '90, el “crecimiento” de la población indígena manifestada en los últimos censos. Qué investigador con su ciencia se atrevería a discutirle al campesino del Noroeste Argentino (NOA) su identidad dándole una explicación erudita del “collismo” como categoría social? O mejor, quienes tienen derecho a hacerlo? (Zanolli, 2002).

En los capítulos finales, intentaremos dilucidar los motivos locales por los cuáles sólo algunos iruyanos (como otros grupos humanos del noroeste) se identifican como *collas*. Nuestro interés es problematizar este tema, no cuestionar quién tiene la razón o la última palabra. No discutiremos “grado de *collismo*”.

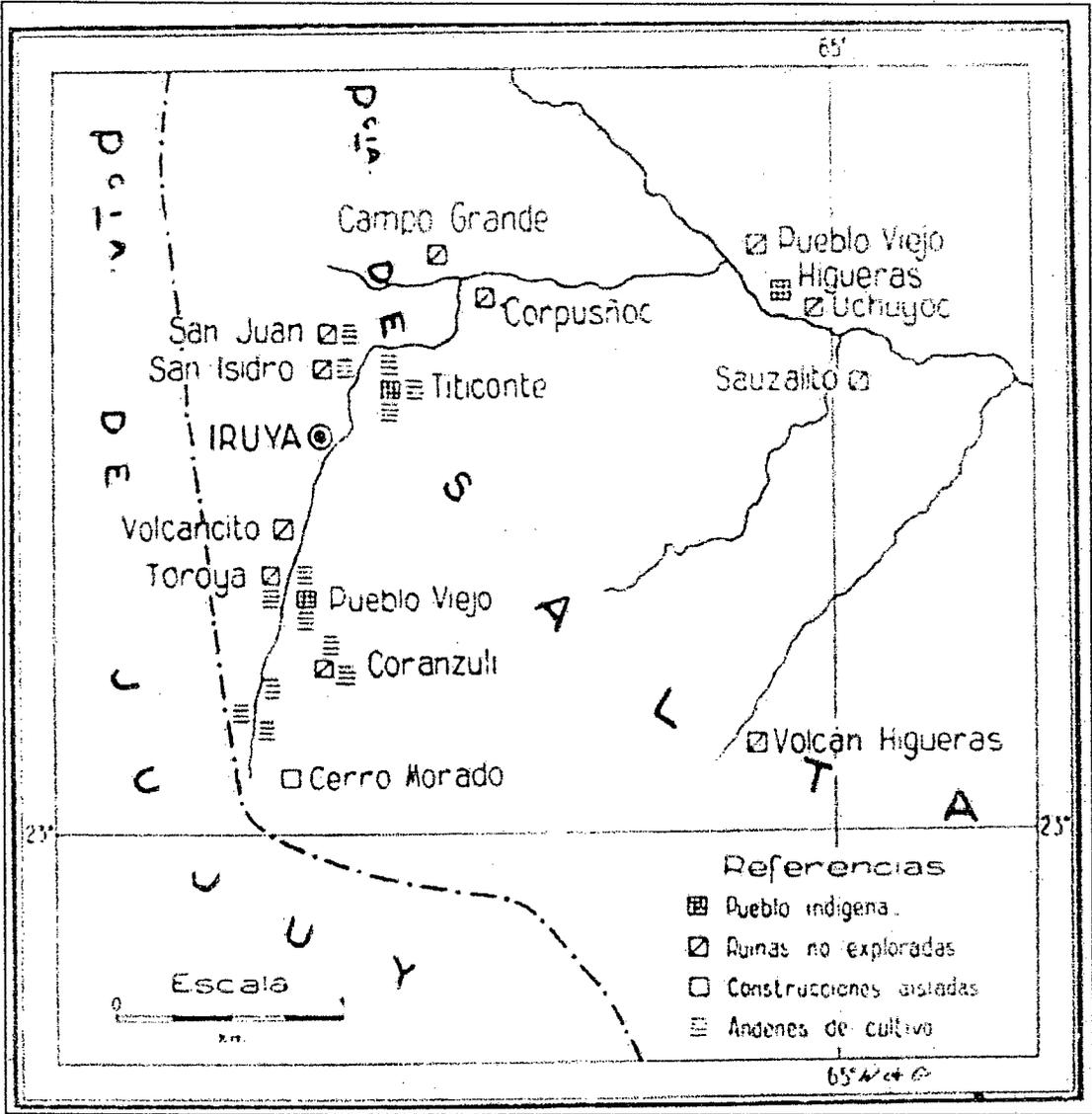
Mapas

Mapa 1: Iruya



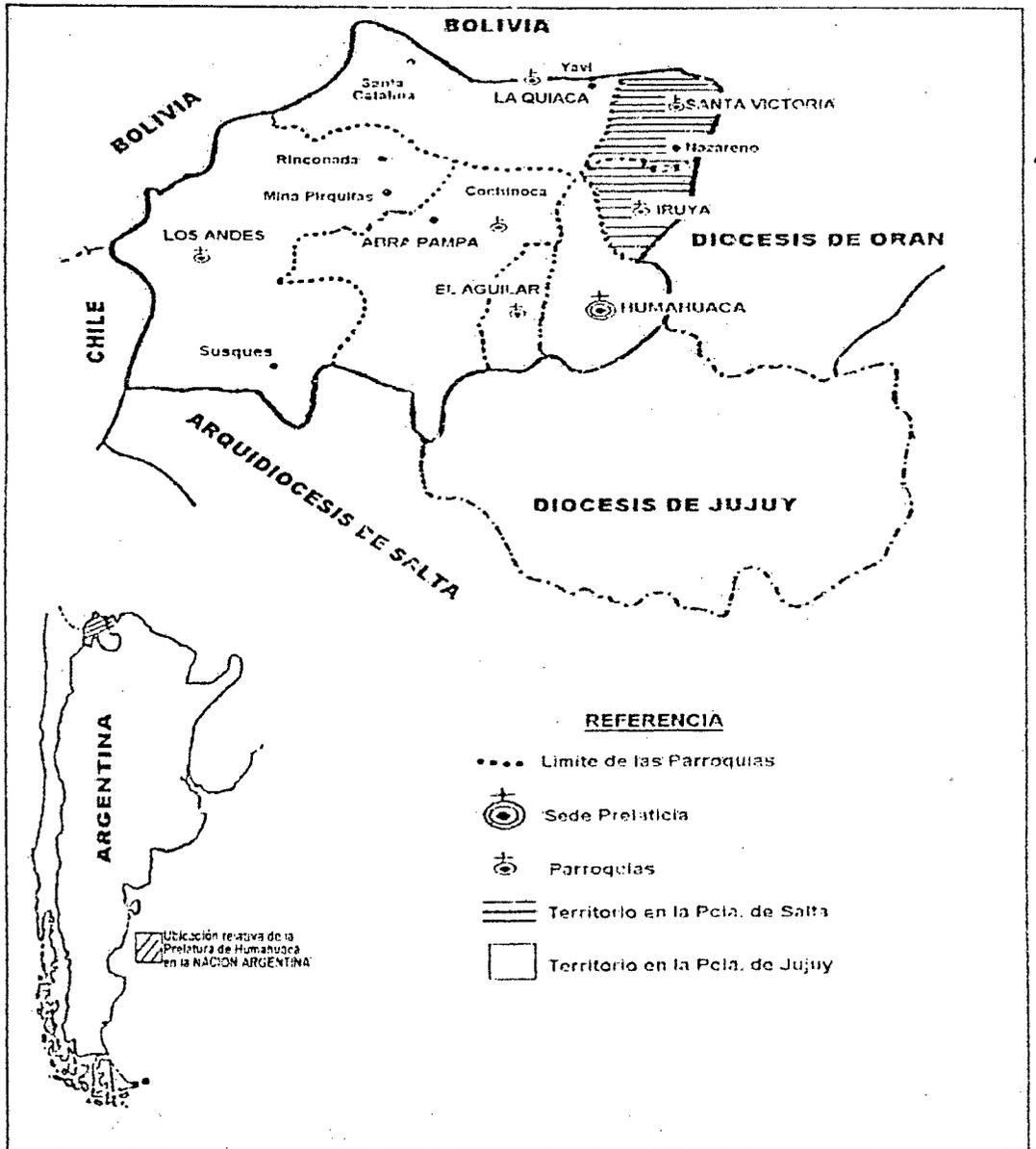
Fuente: diario Clarín

Mapa 2 : Sitios arqueológicos en la quebrada de Iruya



Fuente: Debenedetti y Casanova (1935).

Mapa 3: Prelatura de Humahuaca



Fuente: III Asamblea Prelatica (1996).

TÍTERES, OBSERVACIONES, ENTREVISTAS...REFLEXIONES SOBRE EL TRABAJO DE CAMPO

Me interesa reflexionar en este capítulo sobre el trabajo de campo realizado en Iruya. A lo largo de la carrera universitaria, concretamente he tenido muy pocas oportunidades para “aprender” a hacer y reflexionar acerca del trabajo de campo. Resulta casi una paradoja, siendo que como comentan Guber y Visacovsky (2002:10-13) el trabajo de campo ha sido en nuestro país la marca de la antropología en sus diversas modalidades (arqueológica, socio-cultural, folklórica, etnohistórica).

Como adelantáramos, la experiencia en Iruya ha sido prolongada. Mi primer contacto lo realicé en el año 1994, cuando tenía 19 años y recién comenzaba la carrera universitaria. Desde ese entonces, he viajado con grupos, con distintos objetivos. Durante los años 1995, 1996, 1997, 1998 los propósitos habían sido básicamente artísticos o creativos. Con distintas personas recorrí algunas escuelas de las comunidades de Iruya realizando talleres de títeres. En esas experiencias, me alojaba en las escuelas, a cambio de las actividades, que siempre realicé en acuerdo con las maestras. Los contactos con ellas los realizaba en forma personal; no intermediaba ninguna institución. Las primeras personas me conectaron con otras y éstas con otras más y así sucesivamente.

No obstante, toda la cadena se la debo a dos amigos: Abel, de Buenos Aires y Beti de Iruya. Con Abel llegué al pueblo por primera vez, simplemente de paseo. Abel viajaba desde hacía 10 años, colaborando material y humanamente con los pobladores. Conocí a dos personas y sus respectivas familias que a lo largo de estos años fui “adoptando” como propias mientras me encontraba por aquellos lugares. La familia de Beti y la familia de Betina¹⁸. Beti, nacida en la ciudad de Salta, es profesora del colegio secundario. Si bien su materia es Biología, su tarea supera ampliamente la asignatura. Su mayor esfuerzo, a mi entender, tiene raíces en un fuerte compromiso social. Mediante su generosidad conocí a muchos iruyanos, especialmente docentes del departamento de Iruya. Betina por su parte, se convirtió para mí en “la cocinera” de Iruya. Colaboró dedicándome largas horas de entrevista y principalmente con su amistad, confianza y compañía (de ella y sus familiares).

¹⁸ Por una cuestión de respeto, nombraré a los entrevistados con nombres ficticios.

Si tuviera que marcar un hito que señale el comienzo del trabajo de campo propiamente dicho, diría que fue en el año 1999. A raíz de un beca otorgada por el Fondo Nacional de las Artes para realizar un investigación sobre las leyendas en la actualidad, junto al grupo *Tiruyanas* planeamos quedarnos en el pueblo por un período de tres meses. Concretamos ese sueño al año siguiente, en el 2000. Convivimos entre abril y junio con los iruyanos del pueblo.

En aquella oportunidad, fui contrastando continuamente las categorías propias con las *nativas*, observando el ritmo de vida cotidiano, los problemas y contradicciones. En principio, fue una observación externa y también bastante sesgada por las interpretaciones de mis primeros conocidos. Al comienzo vi a Iruya desde mis propios prejuicios y desde los de mis amistades. Más que un error, ha sido la única forma posible. Con el correr de los años, mi propia madurez y repetición de experiencias, fui aprendiendo a realizar el trabajo de campo. Pude ir encontrando el sentido a las acciones de los otros desde una mirada a mitad de camino entre la propia y la ajena. Sin ser *el nativo* ni ser la misma persona que cuando llegué por primera vez. Esta posición se halla descripta como observación con participación, pero en verdad le encontré sentido únicamente “estando en el campo”.

Volvemos a la experiencia del año 2000. Por ese entonces, ya me encontraba finalizando la carrera y entregando trabajos de seminarios. Los temas que me interesaban, podía contextualizarlos en Iruya. De este modo, entre títeres, leyendas y seminarios antropológicos, fui interesándome cada vez más por la historia del lugar, pero básicamente por las diversas interpretaciones locales de los hechos ocurridos en la zona.

El trabajo que realizamos con *Tiruyanas* nos permitió conocer a las familias de los niños y autoridades de las siguientes instituciones: escuela primaria, escuela secundaria, hospital, Iglesia. Realicé trabajos de capacitación en el hospital, reuniones con los docentes y directivos de la escuela primaria, entrevistas a docentes y al párroco de la capilla, a su vez presidente de O.CLA.DE¹⁹.

Transcribo recuerdos de *Tiruyanas*, para dar cuenta de esta situación

Llegamos a Iruya la última semana de marzo. Desde el micro pudimos ver como un grupo de alrededor de 50 niños nos esperaba con banderas, harina y flores para darnos la bienvenida. Una maestra nos condujo hacia la dirección de la Escuela, donde conocimos a la nueva

¹⁹ O.CLA.DE: organización claretiana para el desarrollo. Ong perteneciente a la Prelatura de Humahuaca.

directora. Posteriormente, el intendente nos ubicó en la casa del senador, el Sr. Zambrano, en la cual permanecemos durante los tres meses.

Convocamos a los docentes para tener una primer reunión, en la cual explicamos nuevamente nuestra propuesta²⁰. En ella se establecieron los horarios en los cuales trabajaríamos, el espacio disponible y la fecha de cierre del proyecto. Asimismo, planteamos ampliar la participación incluyendo a los padres de los niños, y al resto de la comunidad en general. Con respecto al registro que efectuaríamos (grabaciones, filmaciones, etc.) abrimos el debate sobre la conveniencia o inconveniencia del uso de los mismos. Afortunadamente, todos estuvieron de acuerdo, a condición de que una vez finalizada la investigación enviáramos todo lo producido. (Nota de cuaderno de campo, 2000)

Un año más tarde, regresé al pueblo con el tema de investigación bastante definido. Permanecí durante un mes. En esa oportunidad me alojé en una casa de familia. La hospitalidad ofrecida por ella hizo sumamente agradable mi estadía. Resalto los gestos de amabilidad ya que han sido importantes en mi experiencia en un lugar hermosísimo pero lejano espacialmente y culturalmente diferente del mío conocido. Durante ese mes realicé entrevistas a personas específicas: a los más viejitos, a los padres de los niños que habían participado en el taller y a un miembro de O.CLA.DE. La elección de los viejitos tuvo que ver con que ellos son los referentes para los iruyanos de “los que se acuerdan de las cosas de antes”. Esta imagen coincidía con la que yo misma me había formado de ellos en las experiencias pasadas. También pasé varias tardes tomando mates con el padre Alonso, encargado de la capilla de Iruya, y por ese entonces también presidente de O.CLA.DE.

No todo fue sencillo. Cada viaje me presentaba desafíos. Uno de los choques más fuerte lo recibí en el año 2002, en la última experiencia. Dos personas, por motivos diferentes, se molestaron profundamente al recibir la transcripción de las entrevistas que habíamos realizado en Enero del 2001. Al menos de esas dos me enteré. La primer persona me acusó de haber falsificado lo dicho al transcribir la entrevista, por lo cual fui llamada *sinvergüenza*; la segunda me acusó de haber pretendido adueñarme de los datos que me había proporcionado, ya que ella misma estaba interesada en escribir la historia de Iruya. Según el argumento que me expuso, nadie más tendría el derecho de hacerlo.

Tomo estos ejemplos para realizar una reflexión. En primer lugar me hicieron pensar en las sensaciones con las que me había encontrado en más de una oportunidad: que el trabajo de campo es difícil, complicado, lleno de obstáculos, que uno puede empezar a

²⁰ La propuesta de trabajo e investigación había sido expuesta el año anterior. En ese momento, la directora la había aprobado con gran entusiasmo. Al renovarse las autoridades, la ex directora explicó a la nueva directora en qué consistía el proyecto, el cual fue nuevamente aprobado.

contactarse con gente que luego se niega a colaborar, se desilusiona del trabajo y/o de uno. Y esto no tanto por “buenas o malas” cosas que puedan hacerse, sino porque justamente el otro pudo haber depositado expectativas que quizás sólo después de muchos encuentros vislumbra. En diversos momentos, uno puede sentirse útil para el “otro”, “usado”, “querido”, “despreciado”, “envidiado”, “admirado” etc. Al momento inicial del trabajo de campo, todo se encuentra en potencia. Dependerá de cómo se establezcan las relaciones, qué tipo de trabajo uno se proponga hacer, con qué fines, cómo lo lleve adelante e incluso de las características personales, que influirán en el tipo de vínculo afectivo que uno cree con los “otros”.

Ahora, con suficientes meses de por medio y a la distancia, recuerdo la voz diciéndome *sinvergüenza* y me da gracia. Lo que en ese momento me dolió, luego me permitió comprender que una cosa es una entrevista en un encuentro cara a cara y otra cosa diferente es un papel donde está escrito, lo que uno dijo. Los contextos no son los mismos. Quien habló pudo haberse arrepentido de lo dicho o simplemente no querer recordarlo. Lamentablemente considero que la persona no comprendió mis reglas de juego: la transcripción fue entregada justamente para corregirla, hacerle modificaciones. No era algo definitivo. No puedo afirmar nada, ya que una puerta fue cerrada en mi cara y no hubo más diálogo posible, sólo puedo sugerir que esta persona sintió una pérdida de su poder a través de lo dicho.

La otra reflexión tiene que ver con poder captar globalmente con quién se está hablando y los motivos que llevan a una persona a aceptar la entrevista. Puede ser, por supuesto, que les interese, les de curiosidad y quieran colaborar. También puede ser una buena oportunidad para charlar con alguien de cosas pasadas, de cosas vividas, de compartir los recuerdos. Este el caso de quienes me agradecieron afectuosamente, quienes me llamaron porque se “habían acordado de más cosas para contarme”, luego de mi partida un año atrás. No obstante, algunas personas pudieron haber tenido la intención de investigarme, de saber quién era yo, y qué quería.

Más allá de lo aparente, como investigadora he adoptado distintas actitudes según las circunstancias: seria, amable, inocente, simpática, distante, etc. Mi discurso de presentación tampoco ha sido homogéneo. Dependió de lo que me interesaba charlar con cada persona y de los grados de confianza y negociación entablados a lo largo de los encuentros cara a cara.

Todas estas cuestiones estuvieron presentes en mi trabajo de campo y fueron las que me llevaron a desear regresar y no regresar más al mismo tiempo.

Cómo síntesis de estos comentarios, puedo decir que durante los primeros cinco años, a mi entender no me encontraba realizando trabajo de campo porque no tenía ningún proyecto en mente. Más bien, me fui dando cuenta de los temas que me interesaban, de cómo los títeres y talleres con ellos relacionados podrían colaborar para abordarlos y principalmente, fui acumulando conceptos teóricos. De todos modos, con una mirada retrospectiva, situo mis conocimientos actuales y evalúo que la tesis que ahora presento, no podría haberla escrito si los primeros años no hubieran existido. Es decir, ésta investigación tuvo un comienzo difuso.

Una cuestión casi existencial ha sido poder desarrollar un enfoque multidisciplinario que contemplara lo más posible mis intereses académicos y artísticos. Hemos intentado articular por un lado la antropología y el arte, y por otro, la antropología y la historia. Por ello, consideramos como fuentes no sólo los documentos escritos (fuentes de archivo, folletos turísticos, publicaciones de la Prelatura de Humahuaca, investigaciones arqueológicas y etnográficas realizadas en la zona, notas en diarios locales y/ o foráneos y producciones de los niños con los cuales se trabajará) sino también, las tradiciones orales, entrevistas abiertas y /o dirigidas, materiales de video o audio, el estudio en terreno sobre lugares que fueron el escenario de acontecimientos relevantes que hacen al tema de investigación, dramatizaciones interpretadas por los niños y demás actividades creativas.

La articulación antropología / historia, se encuentra ampliamente trabajada y podemos situar este tipo de investigaciones dentro de la Etnohistoria o Antropología Histórica, considerándola como un campo interdisciplinario interesante (Revel, 1995, Levi, 1993, Bensa, 1996, Appleby *et al* 1998, Nacuzzi, 2001, entre otros).

Por ello, dedicaremos unos párrafos a la otra articulación: arte / antropología. Veremos brevemente, en qué consiste el arte dramático de los títeres y cómo fue trabajado con los alumnos. Finalmente, analizaremos la propuesta de utilizar las experiencias artísticas como técnica metodológica apta para la producción de una etnografía.

Los títeres

Los títeres pertenecen tanto al ritual como al teatro. Podemos adivinar que nacieron como representaciones visibles de los Dioses. (Jurkowsky 2000: 23-30) explica que la historia de las marionetas se encuentra ligada a rituales en Egipto, Grecia y Roma, en los cuales participaban esculturas de gran tamaño movibles y luego otras más pequeñas.

Para los objetivos que aquí me interesan tratar, me estaré refiriendo a los títeres como integrantes de las artes dramáticas. Si bien comparten muchas de sus características con el teatro, también poseen algunas otras que los distinguen. Mauricio Kartun (1999), dramaturgo argentino contemporáneo ha analizado que: “si el actor encarna el trabajo del dramaturgo tradicional -lo pone en carne -, el titiritero lo materializa. Cuando se escribe para títeres es necesario que el dramaturgo sepa sentir también desde el cuerpo del títere y así poder materializar en el muñeco su propia emoción y sus sensaciones. El dramaturgo titiritero debe saber ser - ubicua y paradójicamente -: materia, títere, personaje, espectador, y poeta a la vez. El títere nos permite trabajar con una materia capaz de realizar lo que para el actor es imposible. Lo fascinante de la dramaturgia para títeres es el desafío de trabajar sobre lo ilimitado de la materia como elemento expresivo. Cuando el poeta titiritero consigue que la materia trascienda el límite natural de su silencio y se vuelva elocuente el títere se vuelve insustituible”²¹.

Un títere puede ser de cualquier material. Su vida se la da el quien lo maneja, con o sin voz. Lo que cuente, hablará de sí mismo, de sí mismo en varios niveles no necesariamente todos al mismo tiempo: hablará de sí mismo porque elige el tema a contar, por la interpretación que da a ese tema, lo haya elegido o no, por el nivel de compromiso en el trabajo, por los desafíos que encuentre en el camino de la producción del títere y de su interpretación. Por su elección de trabajar individual o grupalmente, por la elección de no trabajar. Por el material que elija para fabricarlo etc. Todos estos factores entran dentro del *proceso creativo*. Villena (1998), propuso este modelo en el cual resultan centrales dos particularidades. La primera está relacionada con la etapa artesanal, ligada a las capacidades de *selección, transformación, y asociación* del material con el cual se trabajará. La segunda se relaciona con la etapa dramática. En esta última, se apunta a buscar y combinar correctamente significantes para estructurar una narración que tenga sentido. Finalmente, se intenta encontrar desenlaces alternativos a los conflictos que emergen de esta narración, plasmándolos en la puesta en escena.

²¹ Kartun *poética y dramaturgia de la cosa*. Algunos fragmentos sueltos de la desgrabación de clases del I Taller Nacional de Dramaturgia para Títeres.

Los talleres que tanto he mencionado consisten básicamente en la aplicación no estricta, de este modelo. La formación profesional que he recibido como titiritera, ha influido profundamente en mi modo de realizar los talleres. Los aspectos interpretativos, van mucho más allá de los aspectos de la producción plástica del títere. Mi interés se ha centrado en facilitar medios a los niños que participaban para expresarse dentro de ciertas reglas: las reglas correspondientes al arte dramático de los títeres. Para lograr este objetivo, los cuerpos deben ser explorados, conocidos, reconocidos, trabajados. Los niños han utilizado sus cuerpos en el sentido más amplio posible: verbal, emocional y físicamente.

Algunas de sus reflexiones han sido las siguientes:

Un títere es una magia hecha de papel. El títere son muñecos manejados por un persona con la mano, es un trabajo transformado de trapo. El títere es un trabajo especial para los niños. Un títere es una cosa que se lo hace mover y hacerlo hablar. Un títere es una cosa que nosotros lo podemos hacer. Su lenguaje es el mismo que utilizamos aunque un poco chillón. Su forma es como la persona o su dueño le da. Su forma es blandita. Tiene una cara y se lo maneja con la mano. Un títere son personas hechos de trapos. Su forma es media fiera pero otros son lindos. Es un títere una cosa que no tiene vida, cuando lo haces caminar entonces es un títere. Un títere es un hombre divertido. Los títeres nos enseñan a jugar y a hacer cosas. Su forma es miedoso, camina despacio. Un títere es una persona que habla. El títere es un trabajo practico de cada uno de nosotros. Es un objeto. (Respuestas a un cuestionario realizado en mayo del año 2000).

Experiencias con títeres

El mundo no es un laboratorio. Es sensato aceptar y comprender que los títeres son sólo una de las influencias posibles, entre muchas otras, para el cambio. De ninguna manera puede uno preguntarse ¿Cuántas vidas ayudaré a salvar con los títeres? Si vale la pena preguntarse si a la gente le gustará o no el show, si se identificarán con alguno de los personajes, si entenderán lo que los títeres intentarán transmitirles. McIntyre (1998)²².

Mencionaré dos trabajos teóricos sobre títeres que permiten vislumbrar algunas orientaciones en cuanto al campo de acción. *Using puppets to address sensitive issues. Puppets with a purpose. Using puppetry for social change*, fue escrito por diferentes autores para UNICEF en 1998. Se trata de una colección artículos teóricos y reflexiones

²² 1998. *Using puppets to address sensitive issues. Puppets with a purpose. Using puppetry for social change*, Unicef.

acerca de experiencias realizadas en diversas zonas “complicadas” .Como el título lo sugiere, todos los trabajos apuntan a favorecer el cambio social. Algunos de los títulos son: *Usando los títeres en prisión, Abuso físico y sexual de los niños, Títeres con discapacidades mentales*. La clave en que todas las reflexiones se encuentran, es que el cambio no puede ocurrir sin la participación de la gente, para quien justamente el cambio es importante y relevante. No puede ocurrir sólo por mirar la *performance* de las puestas pasajeras. Sin embargo, al menos los títeres permiten una maravillosa y creativa forma de sacar afuera el pánico, de una manera constructiva. Es ésta una posibilidad que ofrece, a modo de un *alter ego* externo, donde uno es y no es al mismo tiempo el que dice las cosas, las barreras inhibitorias, aunque no desaparecen, se reducen notablemente, y muchas “otras” cosas pueden ser dichas a uno mismo y a los demás. Se trata de lo que Stanislavski llamó el “como si”. Sería: “yo me comporto como si fuera otro” o “como si yo estuviera dentro de mí” o “no yo mismo”. Pero este “otro” debo ser “yo mismo en otro estado de sentir o de ser”. Como si hubiera varios yo dentro de mí. Existe un continuum entre la representación de mi mismo y la representación de un personaje como en el drama, danzas etc.

Evaluamos que entre los participantes iruyananos, hubo algunos para quienes las experiencias de los talleres significaron algo muy importante. No salvamos ni cambiamos ninguna vida; pero la posibilidad de tomar contacto con técnicas expresivas, con la temática histórica local y contar con el espacio de discusión y experimentación, ha devenido en nuevas herramientas para reflexionar sobre la “realidad”.

El otro trabajo, *The Big Man and the Puppeteer. A transcultural morality tale from West Java, Indonesia* (Cohen 1998) apareció publicado en la compilación *The Puppetry Year Book*. El autor es un antropólogo, de la escuela cultural de EE.UU. y titiritero en la técnica de sombras javanesas. Trabaja en el programa “El arte interpretativo de Asia: tradición e innovación”, del Instituto Internacional para los Estudios Asiáticos. En este artículo se cuenta como titiriteros tradicionales critican a las generaciones más jóvenes por utilizar las mismas técnicas, pero alterando los contenidos a ser interpretados. Se presenta como “el contraste entre un exaltado y muy altamente idealizado pasado” y un “decadente” presente. Es un conflicto estético al mismo tiempo que ideológico político y moral. En este artículo se analiza también el problema de “traducir” a los términos etnográficos lo que el investigador observa en las *performances*, y de las influencias que las *performances*, pueden tener en la comunidad (no sólo en su intérprete).

Este artículo plantea la problemática del cambio generacional: la posibilidad de emplear una técnica *ancestral*, como son los títeres de sombra en Java, para expresar nuevas miradas.

Podemos tomarlo como un antecedente para el camino a recorrer en cuanto a la **utilización de experiencias artísticas como una técnica metodológica apta para la producción del conocimiento etnográfico**. También nos acerca a la **problemática de la memoria**: en el ejemplo se relata cómo los cambios que los jóvenes ejercen en una técnica de títeres que se supone ancestral son vividos por las generaciones mayores como el “bastardeo” de una tradición artística.

En nuestro caso particular, no creemos estar depravando ni las técnicas de trabajo de campo antropológico ni las artísticas. Simplemente experimentamos, intentando realizar aportes a ambas disciplinas. Nos quedará pendiente analizar la problemática de cómo “traducir” a los términos etnográficos lo que el investigador observa en las *performances*, y de cómo las *performances*, pueden influir en la comunidad.

Al participar de una experiencia artística, resulta probable que ocurra algún proceso terapéutico, aunque nadie se lo proponga. Podríamos decir terapéutico o catártico. Cuando el *proceso creativo* nos implica corporalmente, salen a la luz distintos personajes que habitan en uno mismo. Como ya mencionáramos al comienzo de este trabajo, los talleres creativos y expresivos no son de ningún modo una novedad en sí. Lo original radica la posibilidad de construir un conocimiento intersubjetivo, incluyendo **otras voces** en los textos etnográficos: no solo las de los investigadores e “investigados”, sino también las **voces de los personajes “recordados”** por medio de los talleres, gracias al proceso creativo.

Los talleres son grupales. En ellos, cada uno va jugando sus roles. Si los dirigimos hacia temáticas referidas a la memoria, aparecerán tanto los aspectos sociales como individuales; porque la memoria está conformada por ideas y experiencias propias, compartidas y transmitidas por otros. Es por esta característica principal, que encontramos que las actividades artísticas que comprometen al cuerpo (como el teatro), pueden ser una estrategia válida para dar cuenta de la experiencia subjetiva dentro del campo de los procesos sociales, incluida la misma producción del conocimiento.

Tres experiencias seleccionadas

De todo lo que venimos presentando, he seleccionado tres momentos clave. En ellos, específicamente estuve trabajando con jóvenes entre 10 y 15 años sobre distintas narraciones acerca del pueblo de Iruya. Es necesario aclarar tres puntos. Primero, que se trabajó prácticamente con los “mismos” chicos. Las comillas tienen que ver con que al comenzar los talleres en el año 2000 y finalizar en el 2002, muchos de los que se encontraban con 11 años en la escuela primaria, terminaron con 13 en el secundario. Este período marca una gran diferencia de intereses y posiciones en la vida. Es así que eran y no eran los mismos chicos, al mismo tiempo. Segundo, que el taller sobre los arqueólogos lo realicé junto a *Tiruyanas*, los otros dos talleres los realicé yo sola. Y tercero, que he seleccionado como experiencia con títeres la última realizada, en el año 2002. Pero como venimos comentando, los “mismos” chicos participaron en el taller realizado entre abril y junio del año 2000. Las experiencias son las siguientes

- La primer experiencia (octubre 2001), se trató de un taller en el cual se les presentó en fotocopias resúmenes de trabajos de los arqueólogos argentinos Casanova (1930), Debenedetti y Casanova (1939), Márquez Miranda (1939 y 1945). Se trabajó con éste último. Una vez contextualizados los textos, los lectores respondieron en forma de carta a los escritores. Lo que se estaba poniendo en juego aquí era: *un conocimiento producido por otros* (arqueólogos), escrito sobre los abuelos a bisabuelos de los chicos, en manos de éstos últimos. Y la oportunidad de *decir algo: replicar, conceder, no darle importancia u ofenderse* con respecto a lo que el *otro científico* dijo sobre ellos. Es decir, los chicos estaban hablando de cómo veían su presente y su pasado. Sus palabras hablaban de elementos de una memoria colectiva decantada, en erosión y transformación constante. Sus palabras hablaban de quiénes eran. En el capítulo 8 trabajaremos sobre este material.

- La segunda (octubre 2001), consistió en un *paseo al Museo - único-* de la familia Federico. Este museo privado ofrece al visitante- foráneo (no conocí a nadie local que lo hubiera visitado)- una selección de la historia del pueblo de Iruya. Específicamente, se cuenta mediante fotos, recortes de diario, cartas de la época y objetos, la historia de la familia Federico²³ que con el tiempo, junto a otro puñado de familias, *llevaron el plan del progreso adelante*. Y que para muchos, representa la historia del pueblo. El paseo lo realicé con Natalia y Nidia, dos chicas que habían participado en el taller de títeres del año 2000 y en la actividad de la carta recién mencionada. Nunca habían ido al Museo. Se encontraron con un museo que contaba una historia de la cual ellas y sus antepasados

²³ Federico, llamado *el Yugoslavo*, por su lugar de procedencia, llegó al pueblo en 1930. En páginas posteriores se explicará la relevancia de su presencia en la memoria de los iruyanos.

participaban, pero no quedaba claro -para ellas- si era una historia que las representaba y si lo hacía, de qué manera. La oportunidad de pasear juntas, nos permitió a las tres una reflexión muy interesante, que creo que también a las tres nos enriqueció.

- La tercera y última, (octubre 2002), consistió en un taller de títeres enfocado hacia temas de la historia local. El corpus desde el cual se trabajó, era una selección de segmentos de entrevistas realizados por mí misma, en enero del año 2001. El análisis de las mismas mostraba cómo los adultos iban construyendo su memoria social, qué hechos se habían seleccionado, cuáles omitido o silenciado. En este caso el punto era: *lo que ellos tenían para decir sobre lo que otros-nosotros habían dicho sobre la historia compartida*. Nuevamente era una oportunidad de expresarse, no solo en palabras, sino también en acciones y emociones (mediante la actuación e interpretación de los títeres).

Al momento de realizar ésta última experiencia, cuyos contenidos temáticos se organizaban en un corpus de selecciones de entrevistas realizadas el año anterior, me había preguntado *qué sentido podía tener para ellos hacer un taller sobre la historia del pueblo*. Lo que me propuse entonces fue que el taller les permitiera jugar con un pasado que podía ser el propio, pero que lo sería únicamente en tanto que lo asumieran y reconocieran y se identificaran con él de algún modo. El taller tenía que apuntar a ponerlos en contacto con esas realidades, para ver qué tenían que decir, contraponer o agregar. Fue mi intención que participaran adultos. Sólo lo hizo una madre, pero desde fuera. Por su trabajo no fue posible que se acercara, sin embargo, estaba más interesada ella que algunos de los participantes. Tomé al taller como una punta de un ovillo ya existente (el pasado), pero la forma en que están cruzados los hilos, es aleatoria y pueden cambiar; el ovillo puede cambiar de forma, teñirse y cambiar de color, especialmente, porque trabajando a partir de la historia contada, es posible trasladarse al campo de la fantasía, al espacio del arte y la expresión libre y contradictoria, a las historias opuestas, paralelas y superpuestas, al “esto me importa y al no me importa”, al “esa historia es mi historia o ni me interesa”.

ALGUNAS IMÁGENES SOBRE LA POBLACIÓN DE IRUYA

En una gran cantidad de trabajos que he podido consultar sobre Iruya en términos generales, encuentro en mayor o menor grado, la influencia de determinados enfoques sobre la población, dependientes de diferentes concepciones sobre “lo étnico”. La importancia de los mismos reside en que se tratan de discursos con “peso”, cuyas imaginaciones resuenan en las explicaciones “populares”, “privadas” o “subordinadas”. Es decir han pasado por un proceso de decontextualización- recontextualización, en el sentido de que han “salido” del ámbito académico para meterse en el ámbito del sentido común. En este capítulo analizaremos diversos trabajos provenientes de las ciencias sociales y otros producidos por la Prelatura de Humahuaca.

Trabajos académicos

Hemos visto las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas que trataban el debate en torno a la cuestión inca. Tanto en ellas como en otros trabajos, suele resaltarse que la información sobre las poblaciones originarias del actual departamento de Iruya es escasa. Entre los últimos trabajos arqueológicos en la zona, se encuentra el de Rodolfo Raffino (1993). Allí se señala la falta de datos y conocimientos, especialmente la escasez de información etnohistórica de primer nivel que puedan dar cuenta de las transformaciones antropológicas e históricas generadas por los Yupanki primero (imperio inca) y por la Corona española luego.

No exageramos al decir que el mundo oriental a Humahuaca es arqueológicamente casi desconocido. Los escasos trabajos publicados pertenecen a Debenedetti y Casanova (1930 y 1933), M. Miranda (1933), O. Maidana (1966), G. Madrazzo (1966) y F. Distel (1983). Reportes de campo que evidencian esfuerzos encomiables pero de valor diagnóstico relativo, por estas razones, este dilatado territorio [...] es poco menos que un agujero negro en datos arqueológicos. (Raffino 1993).

Carlos Reboratti (1998), también coincide con Raffino en cuanto a la falta de información. Plantea que los trabajos de arqueología o etnohistoria que se han producido son escasos, discontinuos y dispersos, lo cual impide trazar un panorama muy detallado de los asentamientos precolombinos. A pesar de ello, ofrece información muy valiosa sobre la

población precolombina, colonial y actual²⁴. Algunas de sus apreciaciones son las siguientes:

La alta cuenca del río Bermejo (ACRB) es posiblemente una de las últimas donde el campesinado se acerca más a sus formas clásicas andinas, desarrolladas en este caso a partir de una larga historia de aislamiento y eso la acerca mucho a las situaciones predominantes en las regiones andinas de Bolivia, Perú y Ecuador (Golte, 1987)[...]culturalmente, se asemejan mucho a esas regiones en la supervivencia de costumbres hábitos y ritos de raíz indígena y criolla, aunque esta identidad cultural está siendo poco a poco erosionada por la gradual introducción de la región de las actividades, valores y costumbre de lo que podríamos llamar la "sociedad central". (Reboratti 1998: 10)

Según el mismo autor, a partir de datos tomados del INDEC (1995) el departamento de Iruya se encuentran entre los que su situación social es de las más precarias de la Argentina. Entre los 522 Departamentos del país, Iruya figura con el N°3, dado que le corresponde un 75% de la población con las necesidades básicas insatisfechas. En buena medida, la pobreza proviene del déficit de acceso a los servicios que usualmente se consideran de responsabilidad estatal. Los efectos más visibles son una alta mortalidad infantil, porcentaje muy alto de defunciones que se producen sin asistencia médica, corta esperanza de vida, viviendas que carecen de los elementos mínimos de confort, baja asistencia escolar, con alta deserción.

En cuanto a las actividades económicas, deben ser consideradas como actividades de una economía campesina (Reboratti, 1998). Los campesinos desarrollan una actividad múltiple, que se realiza en momentos y tiempos distintos, con técnicas diferenciadas. En el caso de Iruya, como todas las poblaciones que se encuentran en la Alta Cuenca del Río Bermejo, esta multiplicidad de actividades se ve potenciada por algunos factores. Uno es la gran variabilidad ambiental, que permite a las familias manejar distintos pisos ecológicos. Otro, es una relativa flexibilidad del uso de la tierra, con una tenencia precaria del suelo y los recursos. Finalmente persiste un sistema de intercambio por la vía del trueque. Este último, tiene varias instancias de funcionamiento. Por un lado los campesinos emprenden largos viajes aprovechando las *playas* de los ríos para trasladarse e intercambiar productos en otros sitios. Caminatas que se realizan a pie y trasladando los objetos de intercambio en burros o mulas. Por otro, los almacenes suelen intercambiar productos agrícolas y ganaderos por otro tipo de bienes (ropa, artículos de limpieza etc.). Como resultado de este

²⁴ Reboratti caracteriza a la población actual como *campesina*.

sistema no es extraño encontrar a miembros de las familias en distintas épocas del año en el cerro *pastando* animales, o cultivando o cosechando en los distintos ambientes.

Una serie de trabajos, se podría decir que el más extenso, está constituido por una perspectiva que ha “folklorizado” a la región, pobladores y a todas sus prácticas culturales asociadas a una existencia rural, como si ésta fuera condición obligatoria como por ejemplo: el canto con caja, el festejo del carnaval, la narración de leyendas *tradicionales* etc.

En *Cultura e identidad en el Noroeste argentino* Karasik (1994) comenta:

Hasta hace pocos años la literatura sobre la región ofrecía imágenes estáticas de la sociedad altoandina Argentina, sesgada por una perspectiva folklorizante de sus sectores sociales. El carácter social e histórico de la realidad del Norte quedaba ocultado y distorsionado a través de descripciones estereotipadas de costumbres y prácticas rituales “tradicionales”. (Karasik 1994: 8)

En el capítulo introductorio, señala que la compilación incluye trabajos que tratan de hacer visible que la imposición oficial de la identidad en términos tanto del nombre étnico como de su significación, se monta en gran medida en apropiaciones ideológicas del discurso seudo antropológico, que en el Norte plantea límites del debate sobre “lo” *colla*, *indio*, *criollo*. En el mismo libro puntualiza que para analizar la formación de etnicidades en Tilcara, en la Quebrada de Humahuaca es necesario tener presente la formación de la sociedad local. Si bien Iruya no se encuentra geográficamente dentro de la quebrada, es posible establecer notables similitudes en los procesos sociales de construcción de identidades y por consiguiente, vale la pena realizar comparaciones pertinentes.

Siguiendo el argumento de Karasik, la historia de la formación de la sociedad local se remonta al orden colonial, que había definido el proceso de subalternización de los indígenas a través de la apropiación de la tierra y el trabajo nativo y que el orden agrario del siglo XIX continuó reproduciendo hasta la crisis de la hacienda. Se refiere a las relaciones rentísticas con respecto a las élites hacendarias y comerciales. En lo que tiene que ver con la creación del imaginario local y regional presenta al trabajo de los antropólogos, como actores que han participado en la disputa por imponer sentidos sobre la cultura y sociedad *tradicional*²⁵.

²⁵ Argumento que relacionamos con el eje de trabajo al que hemos denominado “los peritos de la obra”.

Y vale la pena también traer aquí la cita sobre la placa de bronce realizada en 1935 en honor a los “héroes” de la antropología, colocada en la puerta de la pirámide-nicho construida en el sitio arqueológico del Pucará de Tilcara

La provincia de Jujuy y la Comisión de Homenaje a los arqueólogos J B. Ambrosetti (1865-1917) y Salvador Debenedetti (1884-1930). De entre las cenizas milenarias de un pueblo muerto exhumaron las culturas *aborígenes* dando eco al silencio. (Karasik 1994: 48).

Con relación a esta placa comentaremos algunas características de los trabajos arqueológicos realizados en Iruya a comienzos del siglo pasado. Se tratan de las investigaciones realizadas por Casanova (1930), Debenedetti y Casanova (1939), Márquez Miranda (1939, 1945). Nos interesan en esta oportunidad, por las descripciones que han hecho sobre las poblaciones que visitaron mientras excavaban los sitios arqueológicos. Sus relatos escritos casi a modo de diario íntimo, caracterizan a los grupos humanos por rasgos culturales pero ligados a características fenotípicas visibles, es decir, los caracterizan por criterios raciales. Rasgos tales como personalidad, amabilidad etc. han sido explicados como elementos estáticos tan naturales como los componente genéticos.

Contrariamente a esta naturalización de conceptos, en la actualidad se coincide con que los criterios biológicos o culturales no pueden ser usados de una vez y para siempre para demarcar a los sujetos sociales.

Para contextualizar los trabajos de estos arqueólogos, hemos seguido los recorridos delineados por Fernández (1979) y Pérez Gollán (1995) entre otros, quienes han realizado una síntesis de la historia de la arqueología (como integrante de la antropología) en Argentina.

Los autores coinciden en establecer etapas que jalonan el desarrollo de los estudios arqueológicos. Ni la delimitación se realiza en base a criterios categóricos ni las etapas son compartimentos rígidos. Los autores también coinciden con que el desarrollo de la arqueología se encontró desde el comienzo ligado a los cambios políticos del país. En los comienzos, esta ciencia mostraba proximidad con las ciencias naturales y se hallaba vinculada a las expediciones militares.

Según el criterio establecido por Fernández (1979:35) deberíamos ubicar a las investigaciones de Casanova (1930), Debenedetti y Casanova (1939), Márquez Miranda (1939, 1945), en IV etapa *Consolidación Universitaria o transicional*. Este período se caracteriza por la presencia de cátedras arqueológicas en las universidades de Buenos

Aires, La Plata, Tucumán, Cuyo. El área de mayor interés era el NOA (igual que en la etapa anterior). Como ya señalamos, en esta oportunidad miraremos únicamente las descripciones que han hecho de los pobladores que conocieron y no prestaremos atención a lo específicamente arqueológico. Para expresarnos claramente, adelantamos un fragmento de Márquez Miranda (1939):

Allí, en esas rocas casi desnudas de vegetación, en esas alturas desoladas en las que a veces la niebla invasora finge ropajes algodonosos, vivieron en épocas pretéritas poblaciones indígenas influenciadas por culturas septentrionales. **Aún hoy quedan huellas de su paso.** Por kilómetros se extienden los paredones de las *pircas* de sus “sucres” o andenes de cultivo [...]. **Estos vestigios de los tiempos idos, que aun es posible columbrar entre el entreveramiento de las piedras dispersas, ponen nueva nota de melancolía en este paisaje remoto.** Aquellas poblaciones fueron no solamente más numerosas, sino también **más cultas** que los **actuales mestizos**, de los que seguramente **no son siquiera ascendientes directos.** Con respecto a los primitivos pobladores, los actuales son pueblos **involucionados, en estado cultural regresivo.** (Márquez Miranda 1939) [negritas intencionales].

Efectivamente, los arqueólogos no sólo se han focalizado las miradas en ejes técnicos y arqueológicos, sino que han avanzado hacia cuestiones sociales, explicando el modo de vida de las poblaciones que observaron. En un intento por clasificar lo visible, establecieron una cierta continuidad entre el paisaje y lo humano (en su dimensión biológica y cultural). Tras una lectura no muy aguda relucen aquellas concepciones esencialistas que adjudican las características de las poblaciones a “la cultura”. También podemos rastrear ideas evolucionistas (diríamos “involucionistas” ya que se nombran a los pobladores en un estado cultural regresivo).

En verdad, observamos que en el plano ideológico estos relatos se acercan más a las primeras etapas de la antropología en Argentina que las subsiguientes. Patricia Arenas (1985) comenta que la antropología sirvió de proyecto ideológico y político de la burguesía demostrando “científicamente” la superioridad de la raza blanca (siendo ésta considerada una consecuencia de la determinación que el medio físico ejercía sobre la psicología de los pueblos y sobre sus instituciones o bien consecuencia de una ley histórica que rige el desenvolvimiento social de la humanidad).

Pérez Gollán (1995) coincide con el planteo de Arenas. Comenta además que

la antropología encontraba respaldo en un evolucionismo unilineal teñido de positivismo, que proporcionaba una explicación racional al fenómeno de los denominados pueblos

primitivos y resultaba congruente con el marco ideológico de la generación del ochenta. Este partía del criterio jerárquico según el cual la sociedad europea occidental constituía la cúspide de la evolución y, en consecuencia, el paradigma de lo civilizado. Consideraba natural la proclamada desaparición de los primitivos a causa del progreso (que invariablemente escribía Progreso), debido, entre otras cosas, a la supervivencia del más apto para la lucha por la existencia. Analizaba las sociedades indígenas mediante una mezcla de positivismo y darwinismo social, que acentuaba supuestos componentes negativos de la población autóctona, causantes del retraso con que se arraigaban en Latinoamérica -si es que lo hacían- las ideas modernas. La arqueología mostraba logros artísticos y tecnológicos de unas poblaciones pretéritas que, por su misma pertenencia a la lejanía prehistórica, daban testimonio de la irrecusable extinción de los primitivos ante el arrollador avance de la historia universal (Pérez Gollán 1995:58).

Lo importante para nuestra investigación es que aunque los pobladores de Iruya tal vez desconocen los nombres de los arqueólogos que transitaron por sus caminos y se filtraron por los huecos de las *cosas de los Antiguos*, *recuerdan* claramente sus actividades y las consecuencias de las mismas (haber perdido “sus” objetos)²⁶.

Bianchetti (1989) ha realizado una serie de investigaciones de campo en el departamento de Iruya y Santa Victoria que han aportado un riquísimo material en cuanto a la vida cotidiana y mundo simbólico de sus pobladores. En su análisis la vida social iruyana es representada con instituciones que la regulan funcionalmente.

Occhipinti (1999) llevó adelante su trabajo de campo también en Iruya y Santa Victoria. Su tema *Desarrollo local en el Departamento de Iruya y La expropiación de la Finca Santiago*, contribuye en gran medida a hacer visible la urdimbre del tejido social. En particular los tejidos de la organización comunitaria; cómo a partir de la llegada de los misioneros claretianos en 1968 a la zona estos tejidos se modificaron, y cómo los servicios sociales prestados por ellos, coadyuvaron a la creación de sentidos y prácticas, por ejemplo y justamente, el sentido de *comunidad*. Es último tema lo retomaremos en el próximo apartado.

²⁶ Continuaremos con estos trabajos los próximos capítulos

Ahora bien, al referirse a las características de la población, ambas antropólogas, aunque Occhipinti con una mirada más crítica, parecen no poder alejarse mucho de ideas ya puntualizadas. Por ejemplo Bianchetti, comenta que:

El origen étnico es aymará- quechua, en épocas históricas se manifiesta en una confluencia de grupos Casabindos, Ocloyas y Omaguacas. Es un producto interétnico de grupos ándidos mestizados con otros de la selva, como Chiriguano y Chané. Este último grupo, fueron mitimaes de los tradicionalmente guerreros Chiriguanaes que se asentaron en las juntas de San Antonio y Los Toldos, desde donde ingresaron a Santa Victoria e Iruya, durante los siglos XVII y XVIII. **Los rasgos físicos que presentan difieren del puneño y su carácter franco, abierto y alegre los torna acogedores y comunicativos.** (Bianchetti 1989: 13).

Y Occhipinti comenta que:

La mayor parte de la población del Departamento, son parte de la cultura Kolla que se encuentra al noroeste de la Argentina. El tema de la identidad étnica Kolla y como "indígena", es complicado en toda la región. Muchos individuos del pueblo prefieren no referirse a sí mismos con el término Kolla, quizás debido a los muchos años de prejuicio y discriminación para el nativo en esta parte del país. (Occhipinti 1999: 31)

En un trabajo reciente Domínguez y Mariotti²⁷, reflexionan sobre la emergencia de nuevos actores. Debido a las transformaciones socioeconómicas acontecidas durante las dos últimas décadas, estos actores han inaugurado repertorios de acción originales para hacer visibles sus demandas. Para realizar su investigación, se han basado en un trabajo de campo que intercaló visitas a Finca San Andrés, y encuentros con miembros y dirigentes de las *comunidades*, representantes de Green Peace, investigadores de la Universidad Nacional de Salta, funcionarios del INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) e investigadores de la Universidad de Buenos Aires. Finca San Andrés se encuentra en Salta al noroeste del Departamento de Orán, y forma parte, al igual que el Departamento de Iruya, de la Alta Cuenca del río Bermejo (Reboratti 1996). El 59,7 % de la cuenca está comprendido por tres fincas: San Andrés, Santiago (departamento de Iruya) y Santa Victoria. Según los autores, la población se reconoce y es reconocida como *Kolla*. Domínguez y Mariotti sugieren que:

²⁷ Trabajo enmarcado en el proyecto de UBACyT: "Acciones colectivas en escenarios agrarios y ruralidades en transformación" dirigido por Norma Giarracca (1999).

El territorio sobre el cual se asienta la Finca es un espacio indivisible para sus habitantes [...] Para que el sistema sea reproducible, los Kollas necesitan la posesión de las tierras de la Finca en su totalidad [...] El hábitat condiciona la formación y continuación de los marcos de sentido de este grupo humano. Las comunidades Kolla de San Andrés [...] no pueden pensarse a sí mismos fuera de ese hábitat sin que esto signifique cambios en sus mundos de vida. (Domínguez y Mariotti 1999: 12).

En la historia de la Finca San Andrés, al igual que en las Fincas del departamento de Iruya, hay procesos que han marcado trayectorias imborrables: el modo de vida trashumante de sus habitantes²⁸, previo y posterior a la llegada de los europeos y luego criollos, que continua aun hoy, el establecimiento de sistema de encomiendas y haciendas a partir de la conquista española y sus consecuencias (básicamente la pérdida del control sobre la tierra que los pobladores ocupaban), presencia de la industria azucarera, que con su necesidad de incorporar una gran mano de obra en determinadas épocas del año, provocó un deterioro muy profundo en las economías locales.

La investigación de Domínguez y Mariotti aporta algunas claves para comparar la diferente situación identitaria, para poder preguntarnos si es posible detectar algunos factores que incidan en la elección de una identidad étnica. Una clave se encuentra en relación al vínculo establecido con el territorio: en los conflictos que tienen a la tierra como eje de debate, los actores sociales toman posición combinando sus intervenciones en lo político y en lo jurídico, persiguiendo maximizar los recursos de que disponen. Surgen o son resignificados discursos y sentidos referidos a la tierra, pues ella es el objeto buscado. “La singularidad que imprimen los pueblos aborígenes a la lucha se sustenta en parte en que uno de los elementos fundamentales de la identidad india en América es su territorialidad. Es decir pertenecer a un grupo indígena significa tener la conciencia de poseer un territorio y mantener un vínculo especial con la tierra” (Domínguez y Mariotti 1999:4).

Según afirman los autores los pobladores de San Andrés son kollas, mientras que según nuestra investigación, no sería posible realizar una afirmación tan categórica respecto a los pobladores del pueblo de Iruya. La relación que los últimos establecen con el pasado precolombino y con la tierra como veremos más adelante es conflictiva, con vueltas y silencios. A diferencia de los habitantes de la denominada Finca Santiago (y de otros lugares del departamento de Iruya), quienes viven en el pueblo, no establecen una

²⁸ El concepto trashumancia se refiere a la movilidad de los pobladores por los diferentes pisos ecológicos para aprovechar, y luego dar distinto destino, a los productos naturales. Se trata muchas veces de movimientos estacionales, relacionados también con el *llevar a pastar* al ganado.

conexión directa y evidente entre un pasado indígena y la propiedad del territorio (al menos, no la han establecido aún). La falta de identificación del espacio en que habitan con el espacio habitado por sus antepasados podría ser un de los factores que inciden en el auto reconocimiento como *Collas*.

Los iruyanos según los claretianos²⁹

Finalmente, otros agentes productores de imágenes sobre los iruyanos, son los claretianos. En la publicación *Animadores* combinan una mirada folklórica y esencialista con sus propios intereses instrumentales³⁰, ya que apelan a la etnicidad como arma para la competencia social y así lograr determinadas metas políticas o económicas.

La revista *Animadores* es producida por la Prelatura de Humahuaca. Se publica un número por mes. Está dividida en distintas secciones: *Hoja de ruta* (escrita por distintas personas, o por el equipo de redacción, trata temas variados), *Aquí nosotras, aquí los niños* (trata sobre temas referidos a los programas para mujeres y niños), *Titulares* (se presentan en uno o dos renglones noticias políticas, y económicas básicamente, de nivel nacional en primer lugar, y de nivel internacional en segundo lugar), *De acá, de allá* (se publican cartas, resúmenes de reuniones dentro de la Prelatura, informes de Asambleas Prelaticias u otras reuniones internas), *Comunidades Juveniles* (actividades realizadas, proyectos organizadas en las parroquias y comunidades de base), *Junta de Catequesis* (se presentan actividades, didácticas, información y guías de trabajos para los catequistas), *Aquí los changos del Seminario* (suelen ser cartas, propuestas e información sobre las actividades de los seminaristas

Las secciones que relacionamos específicamente con la etnicidad son: *Preparando la celebración, Pastoral Aborígen, O.CLA.DE. informa y Temas de Base*. En las dos primeras se aprecia claramente la influencia de la **nueva hermenéutica** de la Teología de la

²⁹ Adeudaremos una necesaria actualización de datos ya que durante la última década, se han instalado numerosas iglesias protestantes (“los evangélicos” para los iruyanos). Para el año 2002, había varios templos en el mismo pueblo. Son muy pocas las personas que, siendo miembros del culto evangelista, participen en O.CLA.DE y viceversa. Es decir Iruya está dejando de ser una comunidad católica homogénea.

³⁰ En el sentido dado por Glazer y Moynihan, quienes inscriptos en la “*corriente instrumentalista*” consideraron a la etnicidad como arma para la competencia social; como un factor político, contingente, situacional y circunstancial. Es decir, como una elección estratégica por parte de los individuos que en otra situación elegirían otras membresías para obtener poder y privilegios. Al cuestionar la teoría del “*melting pot*” o “*crisol de razas*”, estos autores dieron lugar al nacimiento de definiciones de los grupos étnicos en tanto “*grupos de interés*” (Briones 1998).

Liberación³¹(T.L), mediante la cual pasajes de la Biblia son recontextualizados en las situaciones sociales concretas de las vivencias de las poblaciones del noroeste. *O.CLA.DE. informa* se refiere específicamente a temas de desarrollo, promoción humana, reclamos legales etc. *Temas de Base* es una de las más “combativas”, donde es posible encontrar los pensamientos que remiten a la T.L en su versión más extrema.

En esta revista, es posible vislumbrar cómo opera concretamente la Iglesia a través de los claretianos y los animadores. Lo hace mediante un discurso fuertemente movilizante. Incitando a la liberación, a la reflexión, a la participación, a la unión para los reclamos, me animaría a decir que parecen guías o casi “recetas” del cómo proceder.

Muchos animadores parroquiales que se han abocado a la política posteriormente, se han capacitado con O.CLA.DE. Como señalamos en el *capítulo 2*, actualmente el objetivo de la Iglesia se dirige con mucha más fuerza que en el pasado hacia la revalorización de las tradiciones y rituales, efectuándose una especie de “indigenización” de la religión *en los términos de una inculturación*. Este concepto alude al proceso mediante el cual la cultura asimila el evangelio a partir de sus propias matrices culturales. Con algunos ejemplos, tomados de la revista *Animadores*, mostraremos el modo en que los claretianos interpretan y transmiten la nueva visión de “ser cristiano” en relación a lo étnico.

En el N° de Octubre de 1993, en la sección *Aquí los changos del seminario*, aparecía escrito:

NUESTRO PUEBLO KOLLA, de la mano de su pastor, debe dejar de ser un consumidor de modelos cristianos, **para convertirse poco a poco en agente creador de una nueva manera de ser cristiano**. Esto va a pasar únicamente en la medida en **que nos hagamos protagonistas de nuestra propia historia y nos demos cuenta de que la esperanza debemos ponerla en Dios que libera**. Este es el desafío que nos hace Jesús, pero no solos, **OBISPO y PUEBLO caminando juntos haciendo el propio camino**. Formar parte de este

³¹ La T.L surge en América Latina, en la década del '60. No lo hace aisladamente, sino en el contexto de la irrupción del “Tercer Mundo” en la escena histórica y en conexión directa con movimientos populares de liberación extendidos por todo el continente (Tamayo Acosta 1989:30). Época en la cual los gobiernos latinoamericanos, tenían fe ciega en la idea del desarrollo, se proponen sacar a sus países de las estructuras arcaicas e inician un proceso de modernización, siguiendo los modelos aplicados en los países desarrollados. Con el apoyo de importantes organismos internacionales se pusieron en marcha programas socioeconómicos desarrollistas, confiando en las posibilidades de un desarrollo económico autosustentado. La II Asamblea general del episcopado latinoamericano celebrada en Medellín (1968), se mostró especialmente crítica con el desarrollismo y desplazó el centro del desarrollo hacia la liberación. Según Tamayo, los siguientes factores fueron decisivos para el nacimiento de la T.L: la presencia activa de sectores significativos de cristianos (sin renunciar a la experiencia religiosa por involucrarse) en movimientos de liberación, la irrupción de los pobres en la historia, los movimientos populares de liberación y la teoría de la dependencia.

proceso es la exigencia del seguimiento de Jesús hoy en la Prelatura de Humahuaca, este es el pozo del cual tenemos que beber, o tal vez nuestro cáliz. (*Animadores* 1993: 18).

En el N° de Julio del '94, con relación a la ley del "territorio aduanero especial", el padre Jesús Olmedo, de la Quiaca escribía lo siguiente:

Señor, has visto a tu pueblo, hoy su grito ha llegado a tus oídos y ojalá el grito, el quejido, el dolor de nuestro pueblo, por lo menos el eco, llegue a la capital de nuestra patria. Porque nos sentimos orgullosos de ser argentinos, **de ser un pueblo "coya" en marcha**. Marcha hacia la **liberación**. Nosotros creemos en Vos, pero tenemos los pies en la tierra [...] bendito sea Dios, porque el Dios de los pobres está en la Puna. Aquí está la verdad, aquí está la justicia y aquí esta la LIBERTAD. (*Animadores*, 1994).

En el N° de septiembre de 1996 se presenta el cuadro siguiente:

En relación con	Cultura dominante	Cultura dominada
Naturaleza	Explotación de su riqueza Destrucción. Contaminación Desertificación Indiferencia	Respeto: utiliza lo necesario Equilibrio Armonía Ritos
Otros hombres	Relación vertical Poder Individualista Interesada	Hospitalidad Ayuda mutua Solidaridad Confianza
Dios	Hipócrita No cree en nada Interesado por su salvación	Veraz- sencilla Fe- devoción Comunitaria

Se refleja en él, el modelo de opuestos que subyace a la Teología de la Liberación, en el cual hay que liberar a los oprimidos de los opresores. Este tipo de acciones, son una constante en las agendas de las iglesias liberacionistas. Este rol es visto y definido como un elemento intrínseco de promoción social, justicia y dignidad humana. O.CLA.DE juega su parte en la promoción de la identidad indígena (en relación con los aspectos culturales) comenzando por los niños que asisten a las salitas maternas de "pre- jardín", que funcionan por fuera del sistema formal de educación. De esta manera, O.CLA.DE y la Iglesia toman un activo rol en la "re creación" de la *cultura colla*", enfatizando ciertos aspectos y negando o abandonando otros. Así el cuadro presentado, muestra algunos de los aspectos que son valorados positivamente, y su oposición al modelo de la *cultura dominante* colabora con una autoidentificación en contraste con otros grupos o sociedades. Los claretianos contemplan la identidad a partir de un núcleo fuerte, el de la concepción

humano- cristiana que “hace a nuestra visión del hombre y de la vida como algo propio de nuestra identidad como pueblo y que es parte de nuestra cultura” (*Animadores*, abril 1995: 16).

Es necesario hacer la salvedad que la revista *Animadores* se distribuye en diferentes localidades, comenta hechos de las mismas, se dirige a públicos heterogéneos y que la concreta actuación de los claretianos es diferencial según la zona. No obstante, desde una apreciación personal, la Iglesia motiva una serie de reflexiones críticas, que no siempre parten desde la misma gente. Como si las propuestas y el accionar de O.CLA.DE más que buscar cambios reales, estuvieran conteniendo a los grupos humanos dentro de los parámetros de la estructura social existente, mejores sin ninguna duda, pero parámetros cristianos al fin de cuentas. Liberación y cambio, si, pero para llegar a un paraíso ya pensado, con valores tales como la *comunión*, la *solidaridad*, el *respeto*, con una definición del ser *aborigen*, en tanto forma de relacionarse con la tierra, la naturaleza y los seres humanos. Estos valores quizás se relacionen más con un modelo utópico de comunidad *cristiana* y no con una (nueva) realidad social. La Iglesia Católica define *las injusticias* y propone caminos para superarlas, en un contexto general de crisis de las instituciones estatales y del modelo de modernidad.

La forma en que los claretianos “construyen” a los iruyanos determina el tipo de programas sociales que desarrollan. Lo que nos interesa destacar, es el interés por “rescatar” y “reactivar” un **pasado indígena**. Pero no cualquier pasado, sino el pasado considerado válido por los promotores de la Prelatura de Humahuaca.

Entre las versiones en juego en el proceso de construcción de la memoria y definición de “un nosotros” que cuente la historia del pueblo de Iruya, se encuentra la versión de la Iglesia Católica. Su discurso y praxis apuntan a la recreación de un pasado étnico, pero con límites fundamentales. Se trata de un nosotros que la incluye, ya que el pueblo *siempre fue católico*.

Con respecto a las construcciones académicas, diremos que estas imágenes y estas historias no quedan “atrapadas” en los libros. Por un lado, los iruyanos contemporáneos con quienes trabajé, manifiestan disconformidad con el trabajo tanto de los antropólogos (llamado “antropopelotudos”) como de los arqueólogos. Su presencia (como la mía propia) no ha pasado desapercibida y ha generado reacciones. Por otro lado, las explicaciones son retomadas por otros agentes, como documentalistas, publicistas y empresas de turismo que van difundiendo- al mismo tiempo que transformando las informaciones.

Actualmente, los retratos folklóricos como flores atraen a los turistas que como abejas suben al micro de la única empresa que llega a Iruya desde Humahuaca, en busca del “polen étnico o aborigen”. Muchos, antes de subir al micro se preguntan si allí se encontrarán con gente *con cara de y vestida como aborígenes, si sus casas serán de adobe y si hablarán el quechua o aymará*. Es decir, si se encontrarán con *auténticos Collas*. Y las imágenes más patéticas de la pobreza, la opresión política, económica y social, atraen a distintas organizaciones y grupos que *quieren ayudar*. Por supuesto que la ayuda comprende objetivos, formas y metodologías muy diferentes, que causan distinto tipo de reacciones por parte de quienes la reciben.

Titiconte, ¿Qué es eso?

Titiconte es el nombre del sitio arqueológico situado a 8 kilómetros del pueblo del Iruya. Ya hemos dicho algunas cosas en el *capítulo 2* al referirnos al pasado arqueológico del pueblo. En este capítulo mostraremos cómo gracias al bagaje teórico que me acompañó durante el trabajo de campo, Titiconte funcionó como *resto o evidencia* del pasado indígena: las preguntas realizadas durante las entrevistas y talleres muchas veces habían apuntado a reconstruir y probar algunos hechos. Ampliaremos esta mirada posando nuestra atención tanto en los hechos recordados como en quiénes recuerdan. Finalmente, intentaremos darle un nuevo sentido a los fragmentos del pasado en torno a Titiconte integrándolos en un relato mayor que contemple distintos tipos de “evidencias”: las científicas y las populares. Para ello exploraremos cuatro miradas diferentes: la de los *abuelitos* de Iruya, la de los medios de divulgación científica o “mirada más seria”, la de los niños y jóvenes y la nuestra. Utilizaremos el trabajo de Gutiérrez Estévez (1992) como punto de partida y comparemos sus observaciones con las nuestras.

Oí hablar de Titiconte lugar desde el año 1994, pero no sentí interés por conocerlo hasta el 2000. Por mayo de ese año llegué al sitio junto a Karen (compañera del grupo *Tiruyanas*). Me guiaron y ayudaron a superar el miedo de quedar paralizada en el cerro junto aun precipicio: Darío (el odontólogo), Julio (el hijo de Betina de quien más adelante comentaré sus historias sobre *Los Varela*³²) y Mario (uno de los hijos del doctor Tomás Torres, referente para muchos iruyanos por su trabajo como médico y asesor de O.CLA.DE). Una vez en el abra del cerro, Darío nos comentó que a Buenos Aires llegan sedimentos de Titiconte. Ante nuestra sorpresa, nos explicó que los sedimentos de la zona, eran arrastrados por el río Iruya, que confluía con el río Pescado (antes lo hacía en el río Blanco) y de allí, afluía hacia el Bermejo. La cuenca del Bermejo pertenece a su vez a la cuenca del Plata. Esta intriga me llevó a dar con el libro *El Alto Bermejo, realidades y conflictos*, de Carlos Reboratti (1998), que se convirtió en una primera etapa de la investigación en *libro de cabecera*.

³² El caudillo Federal Felipe Varela, nació en 1819, en la provincia de Catamarca, hijo del federal caudillo Javier Varela y de Doña Isabel Rearte. Junto a Severo Chumbita, encabezó levantamientos en las fronteras de Catamarca y La Rioja. avanzó sobre Salta.

Motivada por la experiencia de regreso al pueblo, comencé a preguntar sobre estas ruinas. Qué es lo que se sabía sobre ellas³³. Al recibir respuestas tan variadas y fantásticas, más que saber si eran de ocupación inca o no, me interesaron las interpretaciones que de ellas hacía la población. Y especialmente, me interesó qué es lo que los actuales pobladores creían que había pasado con sus habitantes, quiénes eran y qué relación pudieran tener con ellos. Con los chicos de sexto y séptimo grado que se encontraban realizando los talleres de títeres, trabajamos estos temas también.

La mirada de los abuelos

Por medio de Roxana, doctora del Hospital, conocí a la abuela Paulina, de unos 70 años de edad. Nos encontramos una tarde muy lluviosa. También vino su nieta. Más tarde me invitó a su casa, para que le mostrara uno de los títeres que tenía conmigo; la bautizó con el nombre de un personaje femenino de una telenovela de moda en ese momento. Un año más tarde, fui invitada a su casa a seguir charlando. Del primer encuentro seleccioné lo siguiente:

P: *¿Usted conoce algo de las ruinas de Titiconte?*

R: *¿Titiconte? ¿Qué es?*

P: *Las ruinas/ una ciudad vieja/ que están las ruinas ↓ no conoce ↑*

R: *Ah/ / eso no ↓ nada más el Antiguo/ ése viejo/ el antiguo uh! Ése he conocido y casi me he muerto/ quizás me he tentado y he pisado los huesos y se me ha puesto chueco el pie/ ahí encimi:ta había estado el cadáver ↓*

P: *¿En dónde/ en qué antiguo?*

R: *En Higueras abajo/ ahí está lle: no de antiguos/ ahí es un PUEBLO/ pueblo en un filito arriba/ pasando arriba de la Banda/ uh: cómo está las puertitas ↑ ahí hay casitas/ puertitas/ con piedras chiquitas/ piedras para moler maíz ↑ cocinitas/ ventanitas/ después hay agujeros gra::ndes así y ALTOS/ altos los agujeros como puertas*

P: *¿Usted qué hacía por ahí?*

R: *Yo he ido porque ahí pastaba mis cabras/ por ahí pasaba cantando: u u u u u hasta la punta y ahí hay antigal/ no sentí nada no me cansé nada*

P: *¿Quiénes vivirían ahí?*

R: *Antiguos/ gente de antes/ de años/ años/ años que se dice/ ¿cuándo sería? Quién sabe ↓ parecería que eran gentes chiquitas/ chiquititos*

P: *¿Por qué chiquititos?*

R: *Porque eran antiguos ↓ ¿Usted no ha conocido?*

P: *Yo fui a Titiconte nomás/ ahí vi ↓ ¿A usted le parece que esa gente que vivía ahí/ tiene algo que ver con la gente actual/ que vive ahora?*

³³ Ya he “confesado” dos presupuestos iniciales en este trabajo: creer que Titiconte simbolizaba el pasado más lejano en la memoria colectiva y considerar que para indagar acerca de “*si en Iruya debería o debería haber collas*” era necesario investigar sobre Titiconte en el período colonial (durante el cual supuse que el sitio había sido abandonado, luego de la llegada de los europeos).

R: *No: / no/ porque no hay ahora esa gente de años/ de antiguos/ ¿quiénes serían? No se sabe/ había por todas las peñas/ sus pirquitas/ sus casitas/ sus ventanitas/ a dónde quiera que andamos ↑ hay muchos*

P: *¿Y no le parece que esa gente pudo haber sido abuelos/ de los abuelos/ de los abuelos/ de los abuelos de la gente de ahora?*

R: *No:/ <no/ no/ no/ no> eran gente distinta ↓ ¿qué serían? Gente de AÑOS/ así que los abuelos ya no han conocido NADA/ NADA ↓ apenas han conocido los antiguos nada más ↓ contaban de los antiguos por CUENTOS nada más ↓ sabían no porque han visto/ dicen que eran peligrosos/ eran gente chiquita/ que eran pueblitos con techos de arcayo por ahí pasa el camino/ todo un pueblo ↑ todo chiquitito/ chiquitito.*

Otra abuela con la que charlé fue Alicia. Es colaboradora en la parroquia, profundamente católica. El padre Alonso me facilitó la charla. Un mes antes de mi regreso, le mandé la transcripción de la entrevista. Al encontrarme con ella, aseveró que había cambiado todo. Lo tomó como una profunda ofensa y me acusó de *sinvergüenza*. Culpaba al padre Alonso por que él siempre la convencía de que hablara y contara cosas. Aseguró nunca más volver hablar con un turista (evidentemente, de ése modo me consideraba). Aclararé no haber modificado una sola palabra. Por supuesto me sentí sumamente incómoda y comenté el episodio con otras personas de confianza del pueblo. Sus respuestas fueron sinceramente reconfortantes, pues me señalaron que nunca antes un antropólogo -a quién suelen llamar familiarmente “antropopelotudo”- había devuelto con tanta prolijidad las entrevistas realizadas. Podría comprenderse lo ocurrido como una mala interpretación de los objetivos, un efecto de los factores metacomunicativos que estaban definiendo el momento de entrevista: el grabador estaba sobre la mesa, pero me pregunto si la aclaración acerca de mis intereses habrá sido correctamente comprendida. Un segmento significativo de la entrevista con Alicia , es el siguiente:

P: *Alguna vez le contaron sobre la gente que vivía en esas ruinas/ si ustedes son descendientes de esa gente ↑*

R: *Nunca/ nunca nos contaron/ muchos que han venido historiadores/ esos que todo quieren saber/ decían que eran indios que vivían/ OTROS maestros que vinieron dijeron que eran Vikingos*

P: *@ no / no creo/ Vikingos*

R: *Eso decía yo de dónde se habrán salido/*

P: *Eso no lo creo*

R: *No/ si parecen que eran chiquitas las tumbas/ serían indios/ son chiquitos / flaquitos/ no son grandes*

P: *Le parece que tienen alguna relación con ustedes ↑*

R: *Y debe ser que sí/ habrán vivido por todas esas partes/ eso habrá sido como que estaba el cacique/ que tenía algunas bases por acá/ otras bases por allá/ en las alturas/ vivían y dominaban esta zona/ no se si será verdad como dicen los historiadores que en los tiempos de las batallas de la libertad de la Argentina/ que San Martín y Güemes han venido hasta aquí/ hasta HIGUERAS/ Y Colanzulí/ dicen que han estado /según dicen/ Güemes hasta Higuera se ha ido/ Belgrano y todo éso ↓ Higuera y yo no sé cómo sería esto de la guerra de Quera/ contra quién sería/ por qué*

sería/ finada la mamá tampoco sabía para qué era la guerra/ no sabía/ dice que habían ganado esa bandera que ahora está en la Iglesia/ el jefe era Rosa Guevara/ dicen que era de Higuera/ parece que ahí han ganado la guerra ↓

A Carlos, también lo conocí por medio de la doctora. Actualmente se dedica a trabajar el cuero, realizando diversas artesanías. En esa oportunidad, fui junto a Roxana, luego ella se fue. Carlos me recibió apaciblemente. Volvimos a encontrarnos para conversar en más de una oportunidad.

P: ¿Y la gente que vivía en los antiguos/ en los antiguos?

R: ya no eran como ahora/ dicen que eran otros/ chiquitos/ porque esas casa de Titiconte yo he visto y son así chiquitas las pueritas y ellos hacían todas las cositas ↑ platitos/ cucharitas/ vasito/ TODAS esas cosas hacían ellos de piedra/ yo he estado ahí y he visto todas las casitas y las cositas de piedra ↓ usted no ha ido ↑

P: Sí fui ↓ pero por donde yo caminé no vi nada/ se ve que secaron ya las cosas

R: Sí porque mucha gente va y SE HAN LLEVADO TO::DO ↓

P: ¿Le parece que esa gente que vivía en Titiconte tiene relación con ustedes/ que pudieron haber sido antepasados?

R: ¿Cómo sería? Yo no he conocido

P: ¿Sus abuelos no le contaban nada de eso?

R: Sí/ yo tenía una abuelita que contaba que eran así chicos/ entonces diz que esos años eran más fieros/ no eran así como ahora ↑ dicen que había una tropa de 10/ 15 hombres y cuando agarraba por allá lo dejaban PELA:DO ↑ a éstos les decían Los Varela

El último fragmento que veremos, corresponde a Eugenia. A ella la conocí directamente, ya que atiende un almacén al que solía ir a comprar. Siempre dispuesta a charlar y contarme cosas, año tras año, se alegra junto a su marido de que los visitemos y no nos olvidemos del pueblo de Iruya y su gente.

R: Bueno/ ahí cerca del túnel hay un cartelito/ de unas ruinas/ pero eso es ya de MUCHO MÁS antes/ no creo que sea eso ↓ no creo que nadie conozca/ igual que las ruinas de acá abajo

P: ¿Las de Titiconte?

E: Sí

P: ¿Usted las conoce o sabe algo de ellas?

E: No/ porque eso debe haber sido/ qué se yo/ mucho antes de la independencia

P: Sí/ esas son de la época de los incas

E: Sí/ por eso yo digo que nosotros debemos pertenecer a los incas del Perú/ porque ellos eran los que más andaban ↓ tenían un pueblo grande/ y debe ser que perteneceremos a ellos

P: ¿Usted conoció algún viejito que hablara otra lengua que no fuera el castellano?

E: No ↓ siempre han hablado el castellano/ pero muchas veces no lo hablan como es ↓ debe ser que ésas palabras las enseñaron antes/ o ellos sabían/ como el quichua/ o el aymará/ dicen que eso hablaban antes/ había otro idioma/ pero con todos los años ya se va reformando

Presentaremos las ideas centrales del artículo de Gutiérrez Estévez (1992) para luego realizar nuestro análisis. Su trabajo se titula *Mayas y "Mayeros": los antepasados como otros*. Gutiérrez Estévez estudia la problemática de la identidad étnica en pueblos que

experimentaron severos cortes en su continuidad histórica. Observa que uno de los factores que generan la conciencia de pertenecer a un grupo con identidad estable en el tiempo, es el aceptar un relato verosímil, y no necesariamente “verdadero” del pasado, sin cuestionar la transmisión continuada de unos rasgos esenciales que, constitutivos de su “herencia”, configuran la expresión idiosincrásica de una identidad compartida.

Hay distintas clases de antepasados, según cual sea la ubicación que se les asigne en las diferentes épocas, períodos o tiempos que se han sucedido hasta el momento presente. **Los antepasados nacen de las necesidades del presente.** De ellas depende la forma en la que son concebidos, inventados, contruidos.

Para el caso analizado, se presenta la distinción que los “mayeros” (presentes) plantean con respecto a los “mayas”. Estos últimos son los que vivieron en el pasado, los **“Antiguos”**, los que construyeron las pirámides, templos o palacios de piedras, **los que dejaron testimonios visibles de su existencia** en la tierra yucateca, y quienes intervienen, indirecta, pero continuamente, en la vida cotidiana de los “mayeros”. Éstos no se ven a si mismos como “mayas”, no se nombran como tales y se esfuerzan por señalar las diferencias que los separan, **a despecho de los etnólogos que, invariablemente, los nombran como “mayas” yucatecos.** Los “mayeros” piensan que los “mayas antiguos” formaron parte de un mundo y de una humanidad anteriores que fueron destruidos por un diluvio y con los cuales no creen tener descendencia o filiación alguna. Los consideran “otros”. No obstante, **la creencia popular indica que los antiguos pobladores no fueron muertos totalmente, ya que de su destrucción, quedó polvo, ahora entremezclado en la tierra y personas vivientes.**

Presenta otros datos que resultan sumamente interesantes para analizar las representaciones de los antepasados en Iruya. Por ejemplo, el que se refiere a la creencia en una primera humanidad de enanos. **“Como para otros pueblos de tradición maya, para los yucatecos la humanidad primera estuvo constituida por enanos y fue destruida por un diluvio”** (Gutiérrez Estévez: 426). Numerosas historias de la tradición oral “mayera” están destinadas a narrar los peligros que amenazan a quienes tratan a las ruinas sin el respeto debido. **En las ruinas se mantiene de forma oculta y misteriosa, la vida de los “antiguos mayas”.** Las ruinas remiten a un tiempo pasado, presente y futuro. Es un espacio que no es el del poblado, siendo, sin embargo, un poblado, el de los Antiguos. Las ruinas son el espacio del margen, el escenario de las experiencias extraordinarias.

Finalmente, expone que en la imagen de los “antepasados” como “otros” étnicos se encuentra la mejor explicación de la forma característica en que los “Mayeros” combinan

tradicionalidad y modernismo en su vida social y en su cultura; es esta imagen de alteridad conflictiva con su propio pasado lo que les permite ser “modernos” sin dejar de ser, pese a su voluntad, “mayas”.

En los cuatro fragmentos de entrevistas expuestos aquí, encontramos algunas ideas que se repiten es decir, que se fueron conformando como explicaciones aceptadas, válidas. En principio, ninguna de estas personas ha aludido a las ruinas en relación a la conquista española. Esto me ha llamado la atención porque es la primer conexión que yo misma suelo hacer. Como experiencia que ha situado a los aborígenes en el lado de los vencidos, la conquista española pudo haber operado como “el lado oscuro” del pasado. Aquéllo con lo que las poblaciones pasadas les ha costado relacionarse, y directamente se omite en los recuerdos de quienes, como los abuelos, no han tenido oportunidad de reformular y repensar los hechos pasados en función de un presente. Es decir que estamos en presencia de lo que no está ni se nombra: un *olvido*.

Otra cuestión, es la asociación entre Titiconte y los períodos de independencia y de organización nacional, alrededor de 1870. Como veremos en el capítulo próximo de ése período los iruyanos se *han olvidado muchos menos* lo que pasó o mejor dicho *recuerdan mucho más*.

A partir de estos fragmentos de entrevistas, podemos vislumbrar que algunos iruyanos adultos y mayores contemporáneos intentan distanciarse del pasado precolombino. Podríamos relacionar este hecho con las *ideas de progreso y civilización*, típicas de la sociedad moderna contemporánea consolidada a partir de la llamada “generación del ochenta”. Desde la llegada de los “agentes del progreso” a Iruya comenzaron a establecerse pares de oposición que contrastaron las siguientes ideas: titiconte-indio-salvaje-primitivo / pueblo-criollo-europeo-civilizado. Estas ideas siguen presentes al día de hoy. Tomado de este modo, el pasado indígena no evoca sentimientos de orgullo, sino más bien de vergüenza. Estas imágenes han influido (e influyen) en la construcción de la memoria sobre el período prehispánico y colonial y en la elección de determinados antepasados y no otros (por ejemplo los europeos o criollos representantes de una *ideología nacional argentina* a costa de los indígenas). Diremos entonces que han existido y existen “márgenes para la invención de la historia” (Briones 1994:111).

Otro punto interesante, es la referencia a los habitantes de Titiconte como “seres chiquitos”. La imagen me resultó siempre simpática y hasta graciosa, hasta que me di cuenta de que esa representación era válida para los iruyanos, y sonreírme de ella, era una

actitud etnocéntrica. Más que sonreírme, valía la pena tratar de entender por qué motivos se había forjado y transmitido con gran éxito esa imagen. A simple vista las ruinas se ofrecen como hábitat de seres fabulosos. La erosión ha desgastado las ruinas; sumado a ello, las casas han sido construidas subterráneamente. Al verlas dan toda la impresión de que se ha tratado, efectivamente, de un pueblo de enanos o al menos de seres no humanos. Podríamos decir que existe una serie de elementos que confluyen en esta creencia y la hacen verosímil: factores propios de la fantasía, emotivos (fortificar la diferenciación con respecto a designaciones discriminatorias que los han afectado y siguen aún en boga) y políticos tanto impuestos (la ruptura con este pasado legaliza la apropiación de tierra por parte de ajenos), como apropiados (la ruptura con ese pasado les permite sentirse miembros del Estado Nación Argentino).

Pero incluso, si retomamos el análisis de Gutiérrez Estévez, deberíamos incorporar la siguiente cuestión: los iruyanos contemporáneos pueden poner esfuerzo en diferenciarse de los collas *a despecho de los etnólogos que invariablemente los nombran como tales*, mientras que tal diferencia no implica necesariamente que ese pasado haya muerto por completo. El hecho de que Paulina comente que: *“eso no ↓ nada más el antiguo/ ése viejo/ el antiguo uh! Ése he conocido y casi me he muerto/ quizás me he tentado y he pisado los huesos y se me ha puesto chueco el pie/ ahí encima:ta había estado el cadáver”* implica que en las ruinas o *Antiguos* se mantiene viva de forma oculta y misteriosa la vida de los antiguos “collas”. Aun hoy hurgar entre las cosas de *los de antes*, de los muertos, trae como consecuencia enfermarse de *pilladura de la tierra*, o *susto*³⁴.

Dos versiones más “serias”³⁵

A) La versión de la Prelatura de Humahuaca

En un folleto entregado a los visitantes de cualquier credo, la Prelatura de Humahuaca ofrece una versión de los acontecimientos prehispánicos. El texto fue escrito por el padre Alonso y es repartido durante la fiesta patronal, momento de mayor presencia turística en el pueblo. Alonso, además de religioso, es un historiador y arqueólogo amateur, muy interesado en los aspectos históricos y culturales. Con el padre Alonso establecí una muy buena relación de charlas con mates de por medio. Siempre se mostró muy amable en

³⁴ Para comprender estas enfermedades, es necesario contextualizarlas dentro de una cosmovisión andina general relacionada con el culto a la *Pacha Mama*

³⁵ Denomino “serias” a las versiones de la historia autorizadas que gozan de legitimidad y autoridad científica

presentarme gente para entrevistar e investigaciones realizadas en la zona (como la de Occhipinti); también colaboró en el alojamiento y espacios para realizar los talleres. El folleto explica que:

Habitada desde muy antiguo **nuestra zona**, fueron los Ocloyas, una parcialidad de los Omaguacas, los que poblaron este territorio. Seguramente como los Omaguacas, poseyeron una lengua propia, hoy desconocida, y constituían una especie de señorío independiente. Durante la segunda mitad del S. XV, el inca Tupac Yupanqui incorporó al imperio incaico todo el NOA argentino hasta la zona del Tucumán, con lo que el territorio que hoy abarca nuestra parroquia pasó a formar parte del Kollasuyu, una de las cuatro provincias del imperio. El influjo de la lengua y de los conocimientos tecnológicos fue notable para el poco tiempo que duró la dominación incaica. En **nuestra zona** se encuentran las ruinas de Titiconte, que conserva los mejores restos de la red viaria incaica en territorio argentino, siendo una ruta secundaria. (Folleto turístico, Prelatura de Humahuaca, 2000).

Esta es una versión “objetiva” del pasado precolombino (transmitida a los turistas) que quisiéramos contrastar con otra, también difundida por los claretianos. Los miembros de la Prelatura enfatizan otros elementos como estrategia de sus objetivos *progresistas y liberacionistas*³⁶. En *Animadores* del mes de mayo de 1994, en la sección *Temas de la base* se publicó una nota especial cuya frase principal era: “¿Somos de verdad independientes?”. Fue escrita en referencia a la celebración del 25 de mayo de 1810. La nota llevaba a reflexionar lo siguiente: Argentina y todos los países americanos, después de varios siglos bajo el yugo del imperio Español, consiguieron la ansiada libertad e Independencia, pero... ¿fue total aquella independencia?, ¿disfrutamos todos, igualmente de ella?, ¿no estamos ahora dependiendo de otros Imperios?, **¿recuperamos las tierra los aborígenes de nuestra patria?**, ¿no siguieron “esclavos” de otros dueños y señores? Y como propuesta se llamaba a actuar. En primer lugar, a **reconocer la historia y revisar los puntos oscuros de ella**, en segundo lugar a **defender los derechos pisoteados y violados, a luchar por la recuperación de las tierras**.

Este tipo de mirada y alusiones, utilizadas hacia dentro de la considerada por los prelaticios como *comunidad colla* no transmite una versión neutral del pasado, sino una apasionado mensaje ligado a los intereses políticos actuales de la Prelatura.

³⁶ Tema tratado en el capítulo 2.

B) "Titiconte: Una espectacular ciudad inca en Salta"

Con este titular apareció una noticia informativa sobre las ruinas de Titiconte en el diario *El Tribuno* de Salta. La nota fue escrita por Gustavo Montalbetti. Lamentablemente no cuento con la referencia exacta. Accedí a una fotocopia de la misma por manos de José. José actualmente administra el *Hostal*, perteneciente a la familia Federico (a ella me dedicaré en páginas posteriores). José tiene un gran interés en el turismo. Se encarga de atender a los visitantes correctamente, de darles información. Desde que lo conozco, ha realizado diferentes trabajos: empleado en el locutorio, administrador de un local de comidas caseras con envío a domicilio. Se destacó siempre por su prolijidad y por su interés en progresar. Suele viajar a Buenos Aires. A lo largo de los años, llegamos a hacernos realmente amigos. Tiene otros datos más sobre el pueblo, su fundación e historia previa, que por ser *escasa*, no la da a conocer a *cualquiera*. La nota sobre Titiconte era parte de esos papeles y explica que Titiconte está ubicada a unos 8 kilómetros del pueblo, en el cruce del río del mismo nombre con el río Blanco, sobre un abra a unos 650 metros de altura. Actualmente las ruinas ocupan un área de 18 hectáreas, se supone que ocupaban un área mayor. Su reducción se debe a los agentes erosivos. Cuenta con terrazas de cultivo, 25 collcas subterráneas de unos 3 metros de diámetro y 1,5 metros de altura; con piso empedrado, techo abovedado y orificios de ventilación, en las cuales se almacenaba maíz. También se encuentran corrales de llama delimitados por paredes. Las viviendas tienen predominante una planta cuadrangular, otras son ovales, construidas con piedras lajas. Según Montalbetti, se advierten factores indiscutibles e inconfundibles de la arquitectura imperial. Estos elementos, fueron constatados mediante prospecciones sistemáticas con relevamientos de arquitectura se superficie y seriaciones en base a recolecciones de superficies de artefactos, respondiendo a los numerosos interrogantes que se presentaban sobre la ocupación inca, especialmente en el valle de Iruya y sus alrededores. En base al resultado de los estudios de las campañas que en los años 1984, 1985 realizaron los arqueólogos Raffino y Olivera, patrocinadas por la *National Geographic Society*, se pudo confirmar que habían sido conquistados e incorporados en forma directa y efectiva al imperio incaico. Se calcula que Titiconte tuvo entre 300 y 500 pobladores fijos, incluida la clase gobernante, y por características arquitectónicas, se puede suponer que el curaca fue un enviado especial del imperio. Su estratégica ubicación le permitió controlar la intensa actividad agrícola que debieron desarrollar los sitios bajo su dominio como Arcayoc, Zapallar y Sarcari. Titiconte fue definida como la ciudad más

desatacada y sofisticada construida por el imperio en el extremo NOA. Funcionó como centro político, social y administrativo de la región.

Las explicaciones científicas, compiten por su legitimidad con las populares. Esta situación es más un problema para los docentes iruyanos que quieren ensañar “las cosas tal cual fueron” y para los investigadores que la construyen como problema, que para los mismos iruyanos.

Los investigadores han dejado sus improntas en el conocimiento sobre Iruya y su gente. Hay numerosos análisis sobre la influencia de los antropólogos en la creación de tradiciones, y en su autoridad para establecer cómo fueron los hechos o qué significados tienen³⁷. Arqueólogos, sociólogos, antropólogos y otros agentes no académicos ligados al poder hegemónico han influido en la construcción y usos del pasado precolombino.

Los iruyanos recuerdan a los arqueólogos como *éso*s que *sacaron todo*. Es decir que consideran que la acción de los arqueólogos es un robo. Esos materiales eran parte de su patrimonio, pese a que este concepto signifique cosas distintas para un arqueólogo que para un iruyano. Éstos acontecimientos se recuerdan. Quedan dentro del camino de la memoria.

Las versiones de los jóvenes y niños

En el *capítulo 2*, al referirnos a los antepasados de los iruyanos, contamos el relato de la *Laguna de Leandro*. Aquí presentamos la versión escrita por Natalia y dos amigas más en mayo del 2000. En base a esta narración, que los chicos catalogaron como *leyenda del lugar*, uno de los grupos de los talleres realizó diversas actividades. Algunas de ellas fueron: narración conjunta, dibujos de los personajes (en los cuales los indios aparecieron con sus *infaltables* plumas), representaciones teatrales, construcción de los títeres y puesta en escena para el festival que junto a *Tiruyanas* organizamos en el mes de junio del 2000.

Algunas chicas solían visitarnos por la tarde, a contra turno de la escuela. Uno de sus intereses era “aprender computación”. Una vez les propuse practicar tipeado con temas referidos a los talleres y las chicas practicaron tipeando la siguiente versión de La Laguna de Leandro:

³⁷ Entre muchos otros, Arenas(1985); Appadurai (1981); Briones (1994); Estévez (1992); Friedman (1992); Guber (1996); Hanson, Le Goff (1991); Neiburg (1995); Rodríguez (1999); Trouillot (1995); Yerushalmi (1996).

Esto sucedió en un pueblito llamado

Cerro Morado

Hace miles de años en un cerro colorado había Indígenas³⁸ que adoraban a unos dioses.

Un día vinieron los Españoles y querían robarles sus tesoros

Y se armó una batalla pelaron todo el día hasta que se mataron .

Pasaron muchos años. Un día un señor llamado Leandro se animó a ir ase lugar por que dijeron que en ese lugar había un tesoro el llegó a descansar y vino un fuerte viento, se llevo su sombrero y cayo a la laguna donde se encontraba el tesoro Leandro en ese mismo instante fue a sacar el sombrero de la laguna, una fuerte ola se levantó y se lo trago y nadie quiso subir en ese cerro.

A continuación de este “ejercicio” me pidieron otros más así que les propuse las preguntas siguientes, para seguir trabajando con los temas del taller. Les pregunté:

P: ¿ vivían aborígenes en Iruya hace 1000 años?,¿ hace 500 años? y ¿hace 100 años?, ¿hay aborígenes ahora?, ¿los personajes de las leyendas que contaron, eran aborígenes?, ¿por que?

Y ellas respondieron

1) no se. 2)habitaban nuestros ancestros de los papas de nuestros papas. 3)Otros aborígenes pero no sabemos como se llaman, 4)Hay muy pocos aborígenes ahora, 5)las dos leyendas hablaban de los aborígenes. Por que eran así en muchas leyendas.

Según este cuento, para los niños, los “indios” de las leyendas vivieron hace miles de años. Si bien “hace miles de años” funciona como fórmula para introducir cuentos, es decir, cumple una función metacomunicativa que indica “aquí comienza la historia”, en otras oportunidades a lo largo del taller y durante largas conversaciones, los chicos y pre adolescentes volvieron a comentar que los “indios” de los cuentos y leyendas vivieron hace muchísimo tiempo, hace miles de años. Entonces, vemos que los “indios” por una lado vivieron en un pasado remoto, pero por otro lado construyeron *los Antigo* y fueron “los ancestros de los papás de nuestros papás”. Por lo tanto se trata de un pasado real y fantástico al mismo tiempo.

Meses más tarde, en Enero del 2001, regresé al pueblo para continuar con el trabajo. En esa oportunidad me alojé en la casa de la familia de Luisa. Junto a su hija (R) y una amiguita (R1) ambas de 10 años, una tarde mientras íbamos en camino a *La Palca*³⁹, tuvimos una conversación que fue grabada a pedido de las chicas. Desde el sendero, a lo lejos, se veía el área de Titiconte, esta vista nos dio el tema de conversación:

³⁸ En otras versiones de la misma leyenda los indios son nombrados como incas).

³⁹ En quechua: lugar donde se unen los rios Iruya y San Isidro.

R: Titiconte se llaman esas ruinas ↓ mi tío me ha contado que ahí en Titiconte ↑ había unos aborígenes/ dice que los indios que los indios no hablaban el mismo idioma de nosotros/ que ellos hablaban ↑ tatatu o algo así y entonces

P: | ¿Qué hablaban?

R: Otro idioma

RI: tututu

R: Tatatu ↓ entonces después dice que se ha ido poblando y que los aborígenes se han ido muriendo y eso ha quedado como si fuera un lugar especial

P: ¿Mj → ¿y cómo eran esos aborígenes?

R: Eran/ como indios ↑ no tenían ropa ↓ como monos eran → algo así ↓ PELUDOS eran/ después ya se han ido formando/ ya se han ido formando como nosotros

P: ¿Y de tamaño como eran?

R: Como monos de monte

P: ¿Ustedes piensan que son aborígenes?

R y RI: Sí

P: ¿que son indias?

R y RI: Sí

P: Entonces son igual a los de Titiconte →

R y RI: Sí

P: ¿Entonces son como monos del monte?

R y RI: Sí

P: No: contéstenme bien

R: NO/ ESO no ↓

P: Empecemos de vuelta/ miren que esto después lo voy a escribir ¿ustedes son aborígenes?

RI: no |

R: | si

P: "Pa" dice No

R: Yo sí

P: Entonces/ ¿son como los de Titiconte?

R No/ pero andamos vestidos/ ellos NO ANIDABAN vestidos

P: Ah/ quienes eran esos

R: Eran otra gente/ algunos eran parientes / otros no

Los relatos de las más pequeñas cuentan con más elementos de *fantasía*. ¿Pero es realmente una fantasía?. Diremos que a medias. Como muchos cuentos contados a y por los niños, aparecen los monstruos peludos y malos; no obstante, estos seres peludos de sus relatos, tienen una referencia concreta en los seres chiquititos que los adultos nombraron. Es decir, podemos relacionar los relatos de los jóvenes con el de los adultos. Y también con el trabajo de Estévez quien comentaba que para los "mayeros", como para muchos otros pueblos de muy diversas regiones del mundo y épocas históricas, sus antepasados son diferentes. Los "mayas" de la antigüedad vivían de forma diferente, sabían cosas diferentes, tenían poderes diferentes. Siguiendo su argumento, sugerimos que los iruyanos construyen el esquema central de su identidad manteniendo una relación ambigua de dependencia y hostilidad con sus antepasado.

Finalmente, lo que presentamos a continuación, son dos fragmentos de una larga entrevista realizada en enero del año 2001, con Alba, su hija- Vanesa- su mamá y su

sobrino. Lo rico de la entrevista, fue su duración, prácticamente 4 horas. La entrevista, en este caso fue una larga conversación, casi un debate, donde las tres generaciones: abuela-hija (Alba)- nietas (Vanesa, "PV"), expusieron sus ideas acerca de quiénes eran hoy, reflexionando sobre su pasado, y dónde la investigadora, planteó al mismo tiempo sus conocimientos e incertidumbres. Comenzaremos con un fragmento con Alba:

P: ¿Usted sabe quiénes habían vivido en Titiconte antes?

R: No ↓ no se sabe ↓ no se puede yo también he tratado de averiguar/ si era gente de más edad/ no he podido averiguar

P: Se imagina lago ↑

R: Una sola vez he ido yo a Titiconte con mi marido y otra chica y su marido ↓ entre el marido de ella y yo éramos los que más queríamos sacar cosas/ los que nos interesábamos más ↓ entonces el ha encontrado ollas con un cráneo/ grande/ de tamaño normal/ yo me imagino/ a veces no se bien si imaginarme un GRA:NDOTE o uno bien pequeño /no/ pero era de tamaño normal

P: Hay gente que dicen que eran chiquitos →

R: Así/ por las casitas será/ usted ha ido ↑ todas son chiquitas entonces por eso ↓ y lo que no se sabe es por qué las dejado abandonadas con sus cosas con todo/ entonces no se puede saber si era tipo guerra o qué ha pasado →

P: Le parece que esa gente que vivía en Titiconte tiene algo que ver con ustedes ↑

R: Eh / / puede que haya quedado/ / semillas @, puede ser/ puede ser/ si ↓ a veces yo le veo la forma a mi papá que es este/ de antes /así tipo bruto entonces puede ser/ mi papá puede ser así/ como que han venido bolivianos/ árabes y han dejado sus semillas / entonces BUENO puede ser que de ELLOS también haya quedado /no ↑ pero NO SE SABE BIEN

En enero del año 2001, tuvimos tiempo suficiente para conocernos con Alba. Me presentó a su suegra y su sobrina para poder conversar. En el año 2002, prácticamente estaba más interesada ella que su hija en aprender a construir títeres y contar historias de antes. Trabaja en un local de la cooperativa de artesanías. Allí se acercan muchos turistas interesados en saber "cosas" del pueblo, y a veces ella no sabe bien qué contestar. Realizó un curso de capacitación con Gladis, cuya historia relataré en páginas más adelante. Ahora continuamos con su hija y sobrina.

P: ¿Y a ustedes les explicaron quienes vivían en Titiconte?

PV: No/ pero si sabemos que vivían indígenas / según una abuela antes de morir/ Doña Helena/ me ha contado que su marido había encontrado un pueblo de piedra/

A: Puede ser porque ellos tenían casa en Pie de la Cuesta/ para acá/ y ella dice que ahí hay un letrero que dice Antigal

P: ¿Les parece que la gente que vivía en Titiconte o esa gente que enterraba las cosas/ los tapados/ tienen alguna relación con ustedes?

V: (@) no se/

PV: ¿en qué sentido?

V: Si somos descendientes de ellos

PV: Sí

P: ¿Sí?

PV: Si/ porque digamos que nuestros abuelos o tatarabuelos han pasado las generaciones

P: ¿Ustedes se sienten indígenas?

V: Sí

PV: No/ no nos sentimos indígenas/ nosotros nos sentimos como CUALQUIER PERSONA

P: ¿Y los indígenas no son como cualquier persona?

V: Si:::

En estos ejemplos presentados, vemos algunas cosas en común. Los jóvenes y adultos menores de 40 años, saben que en el pasado hubo indios o aborígenes. El caso de Alba, es especial, porque como dijimos, atiende un local de artesanías. Los turistas suelen hacerle preguntas históricas que ella no sabe bien cómo responder. Por eso, le interesa aprender y conocer. Su forma de relacionarse con los *Antiguos*, es diferente a la de su madre y a la de su hija. Su madre, niega tener relación alguna con la gente que vivió en las ruinas. Su hija y su sobrinas dudan, pero ella cree que algo *debe haber quedado, por cómo es la cara de su padre*. Ésta idea podemos relacionarla con el comentario de Gutiérrez Estévez acerca de que *la creencia popular indica que los antiguos pobladores no fueron muertos totalmente, ya que de su destrucción, quedó polvo, ahora entremezclado en la tierra y personas vivientes*.

En los cuatro ejemplos presentados, podemos ver la insistencia en mis preguntas por discriminar si se “es” o “no se es” indígena; y cómo esta forma de preguntar, seguramente no la mejor, lleva a que los entrevistados se mareen, ya que seguramente no es una pregunta que se hagan cotidianamente y en cualquier contexto.

Quien haya trabajado con chicos, seguramente pudo haber experimentado que una vez logrado un nivel de confianza necesario para superar la timidez, muchas veces los chicos se esmeran en hablar, en contar cosas, a veces cargadas de fantasías. Estas cosas contadas, tienen su cuota de originalidad, ya sea por variación en los contenidos o por la forma en que son contadas (comunicación no verbal). Con los adultos, considero que esta situación existe también, sin embargo están presentes otros intereses, que lo orientan a contar determinadas cosas y silenciar otras.

Muchos adultos con una edad mayor a los 60/ 70 años, no reconocen a las ruinas con ese nombre, sino con el de *Antiguos*. Su interés se encuentra ligado más a lo que pueda sucederles si se entreveran en ellas, que preocuparse por quiénes vivían allí. Briggs (1986) ha señalado la problemática metacomunicativa en torno a las entrevistas: cuando todas la reglas o códigos explícitas, pero básicamente implícitas que cada grupo posee y que cada parte - investigador/ entrevistado ponen en juego durante la situación de entrevista no son correctamente apreciados, ocurren *mal entendidos*. No es extraño que el investigador

recién en su “hogar” se de cuenta de que ocurrió una confusión. Una serie de factores que llevan a un mal entendido o incorrecta comprensión- interpretación, tiene que ver con realizar las preguntas sin suficiente contenido referencial, o también por realizarlas en el momento y lugar inadecuado. Es decir, por no atravesar y situarse adecuadamente en los *contextos interaccionales y extrasituacionales*.

Concretamente, comprendí en cada encuentro, que si quería que la gente me hablara sobre Titiconte, la clave de entrada era *los Antiguos*. Otra reflexión, surgió a partir de otra clave dada en diversos momentos, no necesariamente en situaciones de entrevistas. En varias épocas, el pueblo y el departamento de Iruya fueron visitados por arqueólogos, antropólogos, geógrafos, historiadores etc. En el recuerdo esta situación ha quedado como *los que vienen y sacan todo*. Julio, quien se encontraba conmigo en Titiconte, comentó en más de una oportunidad *el robo* que vivió se abuela. Ella vive cerca del *Túnel*, otro *antiguo*. Una vuelta fueron arqueólogos que se habían enterado que en su terreno se hallaban dos urnas de cerámica. Según explicó Julio, los arqueólogos- de quienes no recuerda ni nombre ni procedencia- prometieron analizarlas y devolverlas. Nunca lo hicieron. En diversos momentos, ante la negación de algunas personas a conversar conmigo, pregunté a mis más allegados las posibles causas. Las respuestas fueron siempre las mismas: Que no me conocían, y tenían miedo que les robara la información como siempre hacen *esos que quieren saber*. Así lo recuerda Alba, en la primer entrevista que tuvimos:

R: Ah /puede ser/ porque parece que antes han invadido así mucha gente gringa/ extranjera que han entrado ↓ lo mismo no sé si ha logrado averiguar algo de Titiconte ↑ porque eso también mi suegra

Le va a contar mejor éso → pero ella dice que cuando era chica su papá le dijo que venían gente extranjera y ocupaban a la misma gente de aquí/ del lugar y las llevaban con mulas y sacaban bien con mulas todo lo que había quedado de la gente ésa/ y cuando llegaban aquí los revisaban de nuevo a ver que no se quedaran con nada ↓ pero no sé qué sería/ ollas/ porque la gente antes acostumbraba mucho a tener la plata/ ésa plata blanca en ollas/ no sé ↓ eso dicen que han sacado mucho [...]

Por lo tanto, las respuestas a las preguntas que fueran entendidas como requerimientos de información, se verían afectadas por esta sensación de “examen” o de “robo”. Teniendo en cuenta esta situación, intenté, al detectarlo, aclarar que no era mi interés ver cuánto sabían. Interpreté los casos en los cuáles no obtuve respuestas, como la conjunción de una falta de conocimiento sobre el tema, cierta desconfianza y falta de comprensión exacta de la referencia de mis preguntas.

Para algunos iruyanos los que vivían antes de la llegada de los incas y de los españoles, importan en tanto “pertenencias”, en el sentido que la abuela de Julio dio a las urnas encontradas en su terreno. Todos los pobladores actuales, han tenido algún tipo de contacto con los restos materiales del pasado precolombino. No todos conocen Titiconte, pero todos saben sobre los *Antiguos*, aunque sepan cosas diferentes.

Desde el punto de vista del investigador, es decir desde un ojo externo que observa e intenta organizar lo observado, los relatos pueden resultar contradictorios, algunos pueden “acercarse” y otros pueden “alejarse” de la verdad, de lo realmente ocurrido. Para quien lo vive, si bien las distintas versiones del pasado puedan ser contradictorias, esa diferencia no es necesariamente conflictiva. El pasado que vale, no es el “verdadero”, sino el verosímil. Y en todo caso, con lo que una investigación etnográfica puede enriquecerse, es con la inmensa variabilidad y creatividad puesta en cada relato, tomándolas como factores que dan cuenta de la pugna por establecer unas versiones del pasado y descartar otras, es decir, da cuenta de la presencia de la hegemonía en cada momento histórico. El hecho de que convivan diferentes imágenes del pasado y que sean muy pocos los que afirmen “saber” como ocurrieron los hechos verdaderamente, nos da la pista de que las prácticas dominantes, que tienden a naturalizar las diferencias culturales, han hecho parte de su trabajo, pero no completamente.



En síntesis, no existe una “tradición inventada” (Hobsbawm y Ranger 1989; Hanson 1989 Briones 1994; Friedman 1992 entre otros) coherente sobre las ruinas de Titiconte ⁴⁰. Titiconte no funciona como un lugar de cohesión, ni como un centro de producción de sentidos homogéneos de pertenencia. Entre los pobladores de Iruya (me refiero específicamente al pueblo), el pasado precolombino no cobra el peso suficiente como para convertirse en un lugar de cohesión. Tomando el concepto de comunalización (Brow 1990) en el sentido de que lo que une a la gente **no es sólo un pasado compartido, sino la creencia en un origen común**, propongo que la heterogeneidad de creencias que rodean a las ruinas o *Antiguos* no alcanza a tener la forma de relaciones inevitables, naturales y originales. Los pobladores de Iruya no reconocen un origen anclado en Titiconte como espacio simbólico. Los modos en que las sociedades del noroeste han entrado en el juego hegemónico con las sociedades dominantes (incluidos los antropólogos y arqueólogos),

⁴⁰ Pero si la hubiera, una tradición no se inventa de la nada.

han llevado a esta forma de relacionarse con unas ruinas que para el turista son casi el único foco de interés.

La presencia material y simbólica de *los Antiguos* constituye la clave paradójica para el reconocimiento de una existencia ancestral en la zona, base en muchas oportunidades para los reclamos políticos actuales. El tipo de selección, registro, descarte y transmisión del pasado que realizan los iruyanos les permite al mismo tiempo diferenciarse y asemejarse de los antepasados que han vivido en Titiconte u otros *Antiguos*. En algunos casos surge la necesidad de apelar a lo “colla” ya que como explicó Zanolli (2000) al asumir esa identidad e insertarse en esa posición, puede accederse a un espacio de poder y desde allí pelear por el acceso a tierras hoy en manos de grandes terratenientes provinciales o bien del Estado Argentino. Pero en otros casos, la *necesidad* no es tal sino otra, la de ser al mismo tiempo “modernos”.

Como última reflexión, podríamos decir que *lo que pasó, pasó*. Podrá ser negado, ocultado, transformado. Pero ocurrió. No se inventa una tradición desde la nada. Desde los estudios sobre la construcción de la memoria, se ha trabajado ampliamente la dificultad de reconocer las derrotas, las equivocaciones y todas aquellas experiencias que han sido vividas como traumáticas. En *Usos del olvido* Yerushalmi (1998) se pregunta cuánta historia necesitamos y qué tipo de historia; qué deberíamos recordar, qué deberíamos aspirar a olvidar. No podemos hablar de “olvidar” si al mismo tiempo no hablamos de “recordar”. El autor pone énfasis en distinguir recuerdo (*anamnesis*) de memoria (*mneme*). Memoria es esencialmente algo no roto, no quebrado, continuo. *El recuerdo ocurre sobre algo que se había olvidado*.

Lo que ha sido realmente olvidado, no aparece de ninguna manera enunciado en las historias. Por otro lado, para las sociedades, existen determinados elementos del pasado que son tomados como rudimentos fundamentales que deben ser enseñados y compartidos; sólo sobreviven si devienen en una tradición. En determinadas circunstancias, un grupo puede iniciar un proceso de “recuerdo”. Suele ser posible cuando es llevado adelante por individuos ajenos o de una elite del mismo grupo. Cada “renacimiento” o “reforma”, se retrotrae hacia un pasado usualmente distante para recobrar elementos negados u olvidados con los cuales el grupo motor tiene “simpatía”. Inevitablemente, en este proceso el pasado recobrado es transformado en algo nuevo. En este sentido, los conocimientos producidos por los investigadores, se encuentran a disposición de ser transformados en tradición. Los

pobladores de Iruya, no viven aislados del resto del mundo. Dentro de ese mundo, no iruyano, se encuentran como grupos interesados en crear tradiciones, las diferentes instituciones y entre ellas la Iglesia Católica.

Asimismo, *los que se llevaron todo*, algo han dejado: la sensación de despojo, sensación que puede por un lado, llevar a la reflexión de que lo sacado resulta interesante o importante para alguien, y por otro lado, puede resultar lo suficientemente fuerte como para que no vuelva a ocurrir.

En la historia de los pueblos los muertos aparecen como objeto de disputa entre deudos y facciones para legitimar una demanda, un sitio en el poder, un derecho pendiente; tanto pueden expresar continuidades temporales, filiaciones y linajes políticos, como encarnar abruptas finalizaciones.

(Guber 1996: 423-442).

CAPÍTULO 6

LA MEMORIA DEL PUEBLO

En este capítulo, recorreremos los primeros 150 años del pueblo a partir de su fundación, hasta el período de la llegada de la montonera de Felipe Varela, alrededor de 1867. Es un capítulo extenso, con una diversidad de fuentes, temas y niveles de análisis. La propuesta es la siguiente: en primer lugar veremos las versiones aceptadas localmente acerca de la fundación del pueblo. Estas son básicamente dos, no excluyentes. La versión de la *aparición de la virgen* y la de *las familias fundadoras*. A continuación examinaremos cómo estas versiones están reflejando *prácticas de historización*, es decir, de construcción de la memoria en términos de usos del pasado creativos, selectivos y procesuales. Luego trabajaremos con dos notas periodísticas publicadas en el diario Clarín en los años 1996 y 2001, entrevistas y una nota publicada en Internet, perteneciente a los líderes de la comunidad *Ayllu Volcán Higuera*s, Iruya. A partir de ellas, distinguiremos que en Iruya existen construcciones históricas que marcan una continuidad con el pasado indígena y otras que marcan una ruptura. Luego, expondremos los relatos referidos a la familia Ceballos, porque nos dan pistas acerca de la distinción social de clases, la presencia de determinados personajes a través de los siglos y los esfuerzos de determinados sectores sociales por dejar fuera del camino de la memoria hechos del pasado, directamente destruyéndolos. En relación estos relatos analizaremos el significado que tiene para los iruyanos una bandera de guerra, *la bandera*. Finalmente identificaremos algunas omisiones o silencios totales (olvidos) del relato histórico y sus silenciadores.

Ahí apareció la virgen, pero no sabemos en que año

Tanto los niños como los adultos reconocen como punto de inicio de la existencia del pueblo la versión contada por el discurso católico de la Iglesia. Se trata de un relato anónimo bastante similar a otros existentes en el “mundo andino”. Lo he reconstruido en base a diferentes versiones de la siguiente manera:

una vez un grupo de personas halló la imagen de la virgen (luego supieron que se trataba de la virgen del Rosario) cerca de unas pajas (de allí el nombre del lugar, del quechua: iru =paja y yoc=lugar⁴¹, ⁴² y ⁴³). Estos hombres la trasladaron a la banda de enfrente, sin embargo, al día siguiente, la virgen volvió a aparecer en el mismo lugar. Nuevamente la imagen fue trasladada y nuevamente volvió a aparecer en el mismo lugar del primer día. De esta manera, los hombres comprendieron que la virgen quería quedarse allí, en el lugar donde crecía la paja y finalmente la capilla fue construida. Con el tiempo, otras construcciones acompañaron al primer edificio. (versión personal).

En la plaza principal, junto a la capilla, existe una placa que enuncia la fecha de fundación del pueblo, 1753. Otros datos, a partir de partidas de bautismo en Humahuaca, señalan a naturales de Iruya a partir de 1747. Las personas iruyanas entrevistadas y que he conocido a lo largo de estos años coinciden en señalar como origen del el pueblo el expuesto⁴⁴. Sobre el periodo colonial, se cuentan relatos a veces inconexos que giran en torno a determinadas familias, donde determinados personajes aparecen a través de los siglos. El periodo más confuso, es el que va desde la época de las guerras de independencia hasta alrededor de 1880. No hay memoria- en el sentido que lo entiende Yerushalmi (1998)- sobre resistencias o rebeliones indígenas. Las excepciones, es decir, quiénes han investigado por diferentes medios y por diferentes motivos tienen interés en difundir otras versiones, son unas pocas personas que o bien no son iruyanas, o si lo son, ellos mismos o sus familias han permanecido fuera del pueblo por varios años. Quienes me han explicado

⁴¹Pablo, maestro proveniente de la ciudad de Salta, trabajó en la comunidad de Higuera, del departamento de Iruya, por más de 15 años, propuso una alternativa diferente para el origen del nombre. Si las comunidades Tipayoc, Araguayoc, mantienen hoy la terminación yoc, ¿por qué Iruya no?. Pepe sugiere que el nombre no se encuentra en quechua sino en guaraní: Y= agua, ru= que fluye o padre y ya: conjunción.

Lo interesante de las versiones, es que están dando cuenta la multiétnicidad, planteada ya desde los comienzos del pueblo- y antes.

⁴²Una versión que reafirma la versión de *Iruyoc*, fue dada por una Abuela, de más de 70 años. Profundamente religiosa. Ella comentó que antes de la fundación del pueblo, “y toda la gente vivía en pueblo Viejo/ por aquí pasaban sólo para ir al monte a cuidar sus vacas/ y un día de esos dicen que ya venía ta:rde/ ta:rde venía el hombre/ y se ha cansado y se trató de quedar en esta parte que era llana/ y descargó sus animales↑ y se puso a juntar leña/ largó los animales para que coman/ / dicen que estaba junta::ndo leña para hacer fuego↑ y dicen que encuentra a la Virgen / encontró a la virgen y claro→ dicen que tienen que ser indígenas / no hablaban claro/ no hablaban castellano↓ y dice que la alegría que había tenido este hombre/ de haber encontrado una imagen/ así en una cuevita/ y dicen que ha dicho *iruyác/ iruyác*→ quiere decir *alehuya/ alehuya*”. Pero si los que encontraron a la virgen fueron los indígenas (que no hablaban castellano), ¿pudieron haber gritado *iruyác* (que quiere decir *alehuya*)?, ¿podría un indio gritar *alehuya*, aunque sea en su idioma, por haber encontrado una “virgen”?

⁴³Rodolfo Raffino (1993), propone que Iruya proviene del Aymara→ Hiruña: cuchara o palo para menear o revolver; Iru: hichu espinoso.

⁴⁴ Es pertinente una última aclaración. Gladis, administradora del Hotel, hostel y el museo de su familia, comenta que el predio donde hoy se encuentra el pueblo, funcionaba como lugar de encuentro para realizar actividades de intercambio, en el lecho del río. En este lugar, crecían las pajas *Irus*. De este modo, la gente se encontraba en el *lugar de las pajas Irus*, para realizar el trueque.

detalladamente los episodios más cercanos temporalmente a la época de la fundación han sido Gladis, la abuela Alba y el Padre Alonso. Este último señala que:

R: el pueblo cuando se funda/ como ciudad asentamiento/ con corregidor/ con todo en el 1700/ /más o menos/ se funda como una donación de una finca/ de la finca Potrero ↓ se hace la Iglesia y durante la mayor parte del tiempo → la tierra es propiedad de la Iglesia →, con lo que hoy es La Tablada → parte de La Banda → todos esos eran terrenos de la Iglesia ↓ la Iglesia NUNCA tomó posesión entonces ↓ bueno ↓ la gente fue haciendo sus viviendas ↓ recién este año → el año pasado mejor dicho → a finales del año pasado (1999) les concedieron las escrituras a mas o menos el 40 % de la población → de sus viviendas ↓ el resto NO tenemos escrituras ↓ NO tenemos nosotros tampoco ↓

Hablar de la fundación del pueblo, es marcar de algún modo un punto arbitrario de inicio de una nueva etapa. Encuentro que esta etapa, se halla asociada a la leyenda de la virgen, y por lo tanto, da cuenta de la presencia de la Iglesia en la fundación de la nueva sociedad. Los pobladores, conocen esta historia. Lo interesante, es que por un lado, la ubicación temporal resulta poco clara, y por otro, al indagar más profundamente, muchos han oído o se imaginan que “antes” algo debió haber.

Enfrente a la capilla, hay un almacén atendido por el matrimonio Aldo y su hijo. Con ellos hemos hecho numerosas entrevistas, juntos y por separado. Así comenta la Eugenia, señora de Aldo:

R: de la virgen pues/ la virgen que tenemos en esta capilla ↑ dicen que apareció aquí abajito/ en medio de una paja alta/ ahí apareció la virgen/ pero tampoco sabemos en que año/ dicen que la quisieron sacar de acá porque veían que el pueblo/ bueno el terreno era muy chico para hacer un pueblo

P: ¿No era pueblo todavía?

R: No era pueblo todavía/ había muy pocas casas ↓ entonces la quisieron llevar más arriba/ a Pueblo viejo/ pero dicen que dos o tres veces la han llevado y de NUEVO volvía a aparecer/ / la han VUELTO a llevar y ha VUELTO a aparecer aquí/ hasta que le hicieron la capilla y no sé que año/ sería el 1800/ 1900

P: ¿Y sabe quién era esa gente que encontró a la virgen?

R: No / no sé / hace muchísimos años

Hasta el momento, la única designación dada por la Iglesia Católica, por los medios gráficos de comunicación y por los propios iruyanos a los habitantes originarios de la zona es *Colla*. Hemos estado revisando la ambigüedad de este término, y seguiremos con ello. Pero ahora, nos detendremos en la última frase de este fragmento. Eugenia no sabe quién fue esa gente que encontró la virgen, porque fue hace muchísimos años. Nuevamente aparece la idea de que los aborígenes vivieron “hace muuuucho tiempo atrás, hace miles de años”, como comentáramos en páginas anteriores.

El relato de aparición de la virgen, resulta verosímil en una población básicamente católica, que se define como creyente. Relacionaremos este relato con la idea de *plasticidad del pasado* (Appadurai 1981) y Briones (1994) refiriéndonos a que los iruyanos del pasado han interpretado su historia y la han ido transmitiendo a las generaciones subsiguientes. Esta transmisión no ha sido solamente verbal, sino también corporal en su más amplio sentido (con gestos, emociones, actitudes etc.). Además, como cada interpretación ha sido construida desde su presente correspondiente, cada una de ellas y su transmisión ha dependido de determinados condicionamientos (no se inventa una tradición de la nada, como a cada uno le place).

La capilla de Iruya, con su inmensa cruz, es lo primero que el visitante observa al llegar ya que se encuentra en la entrada del único acceso al pueblo, yendo desde Humahuaca. Se encuentra allí, desde que fue fundado el pueblo en 1753. La Iglesia Católica, repitiendo una práctica ya realizada en Europa, retomó las creencias populares dentro de sus explicaciones, para lograr la “conquista de las almas”.

Derborn, Seddon y Baver (1998) analizan a partir de las crónicas de Betanzos (1557), Garcilazo de La Vega (1609), Bernabé Cobo (1653), un manuscrito anónimo y las descripciones de dos sacerdotes que trabajaron en la región de Copacabana entre 1618 y 1653, la función del santuario ubicado en la isla del sol, en el Lago Titicaca. Los autores demuestran que las creencias andinas y el culto solar, preexistían a los incas. Analizan específicamente, el santuario de la Isla del Sol, en el lago de Titicaca. Este lago, se encuentra en la región del Collao, conquistada e incorporada al imperio incaico. El imperio creó su propia tradición, pero no fue una invención libre, sino que tomó las creencias y prácticas y las redefinió conforme a sus intereses de dominación, como así también se apropió del templo de la isla y la re edificó. Es decir, desde épocas pre incaicas, las sociedades andinas practicaban un culto solar, que incluía peregrinaciones, enterramientos de altura, adoración a ídolos. El imperio incaico se apropió de estas prácticas, como así también lo hizo la Iglesia Católica colonial al llegar a América, dándole una vez más una nueva definición.

Aunque las diferencias que separan a la Iglesia colonial de la que conocemos actualmente son enormes, como señalan Di Stefano y Zanatta (2000), aun hoy la fe de la población iruyana en su doctrina es grandiosa. Dentro del credo, la presencia de la virgen es una realidad actual. Los creyentes, asisten a misa, se bautizan etc. y participan de las fiestas patronales, no sólo del pueblo sino de las de otras comunidades también. En ellas,

las vírgenes y santos patronos, son traídos en plataformas de madera en peregrinaciones. Los fieles las respetan, adoran y alaban.

Es decir, no podemos considerar estas creencias como un relato fantasioso, como confieso que me resultó en un principio⁴⁵. Desde una postura ajena, desde mis propias categorías, la historia de la virgen era un cuento inventado e impuesto a las creencias de los nativos de la región, desde la llegada del catolicismo, como forma de dominación. Por más valedera que pudiera resultar, esta explicación contrasta con las nativas.

No consideramos que la opinión de un informante pueda resumirnos una explicación global de la realidad de su sociedad ni de los valores o creencias. Tampoco proponemos que por la observación del ritual, los participantes del mismo no cuestionen ciertas reglas o dogmas. No obstante, la actualización del discurso religioso de Iruya, nos da la pista de que el origen místico del pueblo, no es una fantasía para los iruyanos, es una de las explicaciones posibles.

En todo caso el pasado continúa retocándose a los fines de seguir sosteniendo esta creencia. No se trata de una invención actual. Es una explicación de origen que se encuentra desde el mismo origen del pueblo, y como vimos, comparte elementos con una tradición cultural preexistente al catolicismo.

Las familias fundadoras

La fecha concreta de la fundación del pueblo, aunque incierta, podemos ubicarla entre 1747 y 1753. Los iruyanos *recuerdan* poco de los primeros tiempos. La fecha los remite a la placa que se encuentra frente a la capilla. En esto coinciden las diferentes generaciones. No se nombra, por regla general, a esta época como período colonial. Tampoco se *recuerda bien* quiénes fueron los que estaban antes de que el pueblo se erigiera.

Veremos a través de los relatos, que el pueblo parece haberse ido haciéndose en dos etapas. Una, cuando fue fundado y la otra, luego del episodio de *Los Varela*. A su vez, nos encontraremos con diversas explicaciones sobre lo que aconteció.

Comenzaremos con el relato de Gladis. Con Gladis nos conocimos en el año 1999. Tiene la concesión de la hostería provincial, y ha heredado de su familia varios terrenos, una posada, un molino y valiosos objetos de siglos anteriores. Cuando nos conocimos, tenía muy pocos datos de ella, no me acerqué para entrevistarla, sino para ofrecerle un

⁴⁵ También debo confesar el impacto que me ha producido la presencia de las creencias religiosas en los actos cotidianos. Y en mi dificultad de mantenerme neutral frente al tema.

canje. El grupo *Tiruyanas* le ofrecía algún actividad recreativa para los turistas a cambio de alojamiento en el hostel o en la hostería. El trato no pudo concretarse porque Gladis buscaba espectáculos de temática andina, que fueran *visualmente* andinos, entre casa diríamos “for tourist”. Su propuesta no nos convenció, y a decir verdad, tampoco la visión general que nos transmitió de Iruya. Al año siguiente, tuvimos un entre dicho bastante fuerte mientras intentábamos filmar una de las actuaciones de los chicos. El problema tuvo que ver con la sensibilidad de la toma de sonido del micrófono para la filmación y el volumen de su voz que interfería en la grabación. Durante los tres meses que permanecí en el pueblo, no volvimos a tener contacto.

En enero del 2001, me acerqué al hostel, donde se encuentra el museo de su familia (único museo de Iruya), pero no estaba. Le dejé una nota manifestándole mi interés de poder conversar con ella. En octubre del mismo año finalmente coincidimos, aceptó la entrevista y me acompañó en una recorrida por su museo. Este encuentro resultó sumamente plácido y distendido contrastando con las primeras situaciones. Aunque éstas fueron el prelude de lo que ocurrió un año después, en el 2002. Al recibir la transcripción de la entrevista Gladis sintió una gran incomodidad, como relaté al comienzo de este trabajo, porque creyó que mi intención era adueñarme de los datos proporcionados (de “sus” datos) para escribir “la” historia de Iruya, siendo éste su propio interés personal.

Como ya adelantamos mi interés no es escribir “la” historia de Iruya, sino explorar los caminos de las memorias de los iruyanos que viven en el pueblo actualmente, caminos que cuentan con diversos caminantes que ya se han lanzado a recorrerlos, en el sentido de vehiculizar algunos recuerdos y silenciar otros mediante diversas narrativas históricas. Por eso es que Gladis, por su mirada de la historia local, siendo ella “de aquí y de allá” (su familia perteneció a las elites de la zona y ella pasó su primer infancia en Iruya, luego se educó afuera de la zona e incluso fuera del país), se transformó en un caminante muy atractivo para observar. Lo que sigue, son fragmentos de la charla que mantuvimos, mientras me guiaba por la sala del museo.

Gladis: El pueblo no existía, y con la llegada de extranjeros fue armándose[...] entonces/ las corrientes colonizadoras → cuando llegaron/ fueron a donde estaba la gente viviendo → entonces una de estas corrientes → fue allá/ a Pueblo Viejo/ y después de Pueblo Viejo → se bajaron y se armaron un pueblo aquí ↓ pero ya/ ya en la época colonial/ Y / LOS QUE ARMARON EL PUEBLO fueron los españoles/ que a todo esto/ muchos de ellos habían formado sus familias con mujeres de aquí /entonces/ lo que MUESTRAN las fotos(del museo) ↑ es éso ↓ lo que pasa es que bueno/ no sé cuando salió la máquina/ en mil ochocientos y pico → entonces podés encontrar fotos de mil ochocientos ochenta y seis → este por ejemplo es el casamiento de un árabe sirio/ que ya es de las primeras corrientes inmigratorias ↑PORQUE ↑ en Iruya ↑ vivieron españoles y portugueses

que vinieron con la colonia → y después los inmigrantes que vinieron con las distintas corrientes colonizadoras.

El pueblo se fue formando entonces, a partir de inmigrantes que llegaban desde la selva de Iruya y se establecieron, por Merced Real la corona Española, que cedió 7200 hectáreas de tierra. Continúa Gladis contando que:

Gladis: No sólo a la familia de mi mamá/ eran 5 o 6 familias ↑ estaban los Echenique /los Lizárraga/ o sea que ERAN GRUPOS ↓ y en 1600 o no se si en 1650 ↓ se hicieron la casa de veraneo aquí en este lugar ↓ por eso esa placa que está en la puerta de la Iglesia que dice que Iruya se ha fundado en 1753/ yo digo que es un invento de alguien de los últimos 15 años/ porque en 1650 mi familia ya vivía aquí ↓ y cuando mi familia vivía aquí ↑ YA ESTABA la casa de los Ceballos/ que además era sede del ejército español / yo supongo que la Iglesia tal vez no estaría terminada pero se estaba construyendo/ los ECHENIQUE YA ESTABAN/ mucha gente ↓ los primeros extranjeros eran los de apellido Madrigal/ eran los Ceballos y los Madrigal/ los Ceballos se hicieron cargo del ejército y los Madrigal comenzaron a construir la Iglesia/ ellos eran tres hermanos varones y fueron construyendo sus casas ↓ yo digo que el pueblo tiene 100 años más de lo que dice esa placa ↓ YO TENGO una foto de un dibujo/ de los ángeles arcabuceros del altar de la virgen del Rosario ↑ que es de 1640 de aquí.

En fragmentos de la entrevista realizada a la abuela Alicia que vimos en el capítulo anterior, también observamos la relación de los extranjeros con su historia personal:

P: ¿Usted sabe por qué llegaron esos inmigrantes?

R: No sabemos/ será que no les gustaba estar en sus países/ estarían en guerra/ han llegado bolivianos/ peruanos/ españoles/ chilenos / llegado/ pero eso ha sido en el 1892/ que ha muerto la mayoría de la gente/ dicen que han quedado pocos en el pueblo/ así contaba finada la mamá/ ha muerto la mayoría la mayoría/ ahí han muerto los primeros pobladores/ Don Pedro Ceballos/ su señora/ y uno de sus hijos/ lo han enterrado en la puerta de la Iglesia/ se llama "Juan" Carlos Ceballos/ ellos han venido de España/ su papá Pedro de Ceballos/ ellos eran españoles/ y su esposa Tadea Rocha / ella ha venido de Bolivia/ ella habitaba en Santa Catalina/ ellos eran dueños de esas fincas ↓ eran parientes del Marqués Campero/ y como así Doña Florencia Madrigal que está enterrada en el cementerio que se ha caído su oratorio/ ellos han sido los primeros pobladores/

P: ¿Y los Madrigal tenían fincas?

R: ¡ ELLOS SÍ! Eran dueños de casi todo/ como todo esto dependía del Marqués Campero y ellos eran sobrinos/ familia/ así que ESO tenían ELLOS ↓

P: ¿Y qué otras familias tenían tierras?

R: Después otros que eran Doña Melchora Alemán/ su esposo era Javier Velásquez/ el esposo que era español/ ella no se de dónde habrá venido/ pero era de Santa Catalina/ Rinconada/ de por ahí eran/ de Bolivia/ no sé qué eran/ y se han quedado ↓ de ellos llevamos el apellido

Tomando a la fundación del pueblo como hito o clave, se abren distintas puertas y campos simbólicos que nos indican un antes y un después alrededor de distintas fechas y diferentes acontecimientos. Retomaremos el concepto *prácticas de historización* para explicar los procesos "de selección, clasificación, registro y conceptualización de la

experiencia, donde el pasado se integra y recrea significativamente desde el presente a través de prácticas y nociones socioculturalmente específicas de temporalidad, agencia y causalidad” (Guber 1996: 424) en relación a la fundación del pueblo.

Los relatos de Gladis y Alicia, tienen algo en común. Ambos dan cuenta de las “familias fundadoras” y se ubican dentro de esa línea de descendencia, glorificándola. Esta actitud tiene sentido, ya que **ninguna** de ellas se consideran a si mismas como *Colla*.

Gladis resalta su origen “mixto”, pero en la actualidad se siente muy apartada de las tradiciones *collas*. Su abuelo yugoslavo (que llega con 17 años en el 1900) se casa con una mujer iruyana, de quien comenta que cree “que es de familia *Colla*, de los grupos aborígenes precolombinos a pesar de que en la familia de mi mamá hay algunos apellidos como los Altamirano y los Díaz que NO son precisamente apellidos aborígenes. Pero bueno, uno la ve a ella y TODA ella es como una mujer precolombina bastante pura”. De esa unión nace su padre, que se casa con su mamá que descendía de las familias de la colonia.

Por su lado, Alicia considera que quienes hablaban quechua vinieron de Bolivia, hace muchísimo tiempo, y ya no tienen nada que ver con los iruyanos actuales.

Este tipo de entrevistas, nos habían conducido a plantear la existencia de una ruptura *casi infranqueable* entre el pasado y el presente iruyano. Sin embargo, otras entrevistas ofrecían lecturas alternativas. Incluso cuando los entrevistados decían no reconocerse como indígenas, había pistas acerca de *ese* pasado. En algunos casos se trataba de la distancia y construcción de los indígenas como “otros” (es decir se trataba de una identidad construida a partir de la diferencia) y finalmente en otros casos, lo olvidado (ni siquiera silenciado) era una pista en sí ya que lo realmente olvidado no existe en la memoria y esto no es azaroso.

Entonces, reflexionamos acerca de la relación entre el pasado y el presente. Descubrimos que no era tajante y existía más continuidad de la que habíamos supuesto al comienzo de esta investigación. Pero ¿por qué habíamos llegado a tales ideas?. Tal vez por no haber sabido prestar la atención adecuada a los silencios y a los olvidos, o por haber supuesto que si la relación con el pasado asociado a Titiconta no era evidente y directa, no había relación alguna.

Explico el desliz de este supuesto en mis primeras interpretaciones de los datos por lo siguiente: mi trabajo actual lo realizo en el Museo Etnográfico donde tres de las cuatro exhibiciones abiertas se refieren al pasado de distintas poblaciones del actual territorio Argentino, básicamente. Una de ellas, *De la Puna al Chaco*, trata casi en su totalidad, la

historia precolombina del noroeste. Habituada a realizar visitas guiadas y estar diariamente en las salas, también me había habituado a relacionarme con el pasado etnográfico y arqueológico de esos lugares. Por ello supuse que los iruyanos debían tener una relación estrecha con las ruinas de Titiconte ya que “se encuentran allí mismo donde ellos viven”, casi como yo misma me encuentro allí mismo con los objetos expuestos en las salas. Pero esto, como es de imaginarse, no era de ese modo.

Finalmente, comprendí a lo largo de este trabajo, que la ruptura con *lo Antiguos*, no implicaba necesariamente una ruptura con lo indígena. Podía estar tratándose de una “continuidad con discontinuidades”.

Estas idas y vueltas nos ofrecieron la posibilidad de identificar algunos hechos transmitidos, discurso diversos, recuerdos que en apariencia son contradictorios, pero para quien los tiene, conforman una trama coherente. Veremos algunos de ellos, uno a uno:

A) Antes este territorio estaba despoblado y el pueblo se erigió sobre la nada.

La historia es un punto constante en la lucha por la imposición de ciertos significados y valores. Cada nuevo grupo político dominante requiere su historiografía, académica y popular. Para que un grupo social sea capaz de jugar un rol transformador en la sociedad, es necesario que adquiera conocimiento del contexto social mayor de sus luchas (Popular Memory Group 1982). Observamos cierta insistencia en la transmisión por diferentes medios (escolar, periodístico etc.) de la idea de que en Iruya “no había nada” antes del pueblo⁴⁶, idea que no facilita una reflexión crítica de y para la sociedad iruyana. Es ésta la posición de los actuales terratenientes, dueños de fincas o grandes terrenos, los representantes de la elite y sus descendientes, que aunque carentes de propiedades en algunos casos, siguen transmitiendo esta visión. En suma, sostienen esta posición como una forma de justificar sus posesiones territoriales y su posición social.

Comentaremos algunas líneas de dos notas publicadas por Patricia Kolesnokov, de la redacción del diario Clarín en los años 1996 y 2001 titulados “Iruya: Mil años de soledad” e “Iruya: un poblado coya que conserva ritos milenarios entre los cerros de colores de la Puna salteña”. La periodista comienza ambas notas con el relato de la virgen. En el del año

⁴⁶ Martín, profesor en el colegio Secundario y miembro del Centro Kolla de Colanzulí comentó que: mi abuelo contaba / parece que a él también lo contaban que antes **aquí no había nada** / era un lugar lindo/ con campo↓ la gente toda de aquí iban con vacas al monte/ de aquí se camina dos días tres días y venían antes de Navidad y aquí eran que descansaban / iban a sus casas/ primero iban al monte con sus vacas y luego venían aquí descansaban y seguían sus casas/ parece que era así/ pongamos que era gente de Capilla/ Pueblo Viejo/ hasta de Colanzulí/ pasaban por aquí y de aquí al valle y vivían de eso.

1996 comenta que “fue hace muchos, muchos años, una caravana de comerciantes pasaba por acá, **que no había nada**, sólo los montes y los animales [...] **la memoria de Doña Alba, es la memoria colectiva del pueblo** [...]”. En la nota del 2001, agrega que “un día del siglo XVII un hombre encontró en el pajonal a la virgen del Rosario [...] allí surgió una gruta que en 1753 dio origen a Iruya, que en Aymara significa *rostro bonito en el pajonal*”.

Remarcamos tres puntos: la repetida- y ya poco original- transmisión de la idea de la nada, de lo lejano cultural y temporalmente asociada con la idea de un pueblo que vive, paradójicamente *hace mil años en soledad*⁴⁷ y *conserva ritos milenarios*; la naturalización del encuentro de la virgen y, finalmente la posición dada a Alicia, como vocera autorizada de la historia – cuando Alicia justamente es de las personas que niegan un pasado milenario.

Ambas notas aparecieron en la sección *viajes* del diario, hecho que contribuye a la imagen folklórica que el turista se hace del lugar. Esta concepción del vacío previo es también aceptada por algunos actuales residentes. Unos, por negar o silenciar que con anterioridad a la fundación del pueblo existían otros habitantes⁴⁸, otros por tener una interpretación del pasado marcada por la ruptura y finalmente hay otros que aceptando este relato, lo están revisando. Por ejemplo, muchos maestros que llegan a trabajar desde las ciudades salteñas, descubren hoy que lo que ellos consideraban ayer cómo incorrectas formas de hablar y escribir de los alumnos, es “causado” por su pasado. Resulta que los antepasados de los chicos *fueron* indígenas que tenían otro lengua. Había algo entonces.

B) *Antes el territorio estaba despoblado, sin embargo, el pueblo se erigió sobre un cementerio*

Una pregunta apareció en nuestros pensamientos: ¿quiénes estaban enterrados si el lugar estaba despoblado? Los iruyanos saben que debajo de la construcción de la capilla, hay un cementerio, aunque no tienen la certeza acerca de quiénes están allí enterrados: europeos, indígenas o mestizos.

Esta idea, colaboró en la primer imagen que me había formado de la historia pasada como muerta; enterrada. Es decir, colaboró con la idea de *la ruptura casi infranqueable* entre pasado y presente.

A continuación presentamos un fragmento de entrevista realizada con Betina. Nos conocemos con ella y su familia desde el año 1994. Con motivo de la realización de un

⁴⁷ Recordemos el cuento narrado por las chicas.

⁴⁸ Este grupo es difícil de ubicar, porque en verdad sabiendo que había “algo” antes de que llegaran las familias fundadoras, lo niegan.

seminario sobre *historias de vida*, le pregunté si le interesaba participar de mi trabajo y aceptó. Los años, su excelente mano para las comidas y el afecto de toda su familia, hicieron que por momentos me sintiera en “mi segundo hogar”. Nuestra relación nos permitió charlar libremente de temas variados que me ayudaron profundamente a comprender con más amplitud algunas prácticas cotidianas de la vida iruyana. En algunos casos tuve la oportunidad de mostrar a Betina el producto escrito de nuestra charla oral, de manera que ella pudiera agregar para el encuentro siguiente los datos que le resultaran importantes. Esto ocurrió con las primeras entrevistas. De todos modos en esas entregas, no aparecía el material trabajado, ni contextualizado con el resto de la investigación. Esta situación no fue posible por una cuestión de tiempos. Lo importante sería aquí dejar en claro, que la visión de Betina - como la de otras personas con las que trabajé- se ha ido construyendo y transformando en parte durante las entrevistas. Es decir que Betina no sólo ha mirado hacia su pasado desde el presente, sino también desde el presente preciso en que fue entrevistada. En una de las charlas comentaba que:

R: Ceballos y los otros habían sido los Manzur/ los Madrigal< y de esa manera fue haciéndose el pueblo ↓ después Poclavas/ después habrían venido otras gente ↓ por ejemplo los Bustamantes/ que habrían sido otras familias/ la de mi papá → después los Sánchez

P: Pero ellos ya no eran indígenas

R: No/ no eran indígenas ↓ ellos se cree que son una raza cruzada con italianos/ digamos así → con españoles ↓ incluso con bolivianos ↓ según se dice/ antes cuando había la guerra entre el Paraguay y Bolivia/ la gente muchos se vinieron de Paraguay y incluso/ muchos han venido a vivir aquí en Iruya y bolivianos y de esa manera comenzaron a mezclarse las razas/ a vivir acá y comenzaron a armar el pueblo ↓ ellos hicieron la capilla pero TODA esta localidad era un cementerio →

P: ¿A sí?

R: Sí/ porque cuando se hicieron las cloacas hace poco ↑/ enfrente de la parroquia todo eso/ que han cavado para hacer hondo ↑ encontraron restos de seres humanos →

P: ¿Y qué/ pero de que seres/ eran indígenas/ españoles?

R: No sabemos la raza/ podrían haber sido aparentemente por los músculos/ por los huesos que hay/ por los dientes/ eran hombres grandes ↓

En este fragmento se menciona la idea de **mezcla de razas**. Otras personas también la sostienen. No queda claro en su discurso si esos restos humanos se relacionan de algún modo con los iruyanos actuales o no, pero sí da una dimensión temporal más amplia que la visión puntualizada en el ítem anterior (antes no había gente) ya que los huesos encontrados son anteriores a construcción de la capilla, es decir anteriores al pueblo.

C) Antes vivían los indígenas, llegaron los europeos, pero “aquí seguimos estando”

En esta posición situamos a diferentes grupos. En el sector más politizado (el más interesado por ejemplo en los reclamos de tierras) ubicamos en general, a los *animadores*,

dirigentes políticos y /o personas que hayan pasado por capacitaciones y hayan realizado alguna elaboración crítica del pasado ya sea que se reconozcan como indígenas o descendiente de los mismos. En el sector menos politizado, ubicamos a todos aquellos que de algún modo u otro se sienten relacionados con el pasado indígena, pero por regla general, llegan a esta conclusión “por descarte de otras”.

Situándonos desde esta posición deberíamos descartar el supuesto inicial que nos indicaba que la ruptura con el pasado indígena era *casi infranqueable*. Vimos con Betina la idea de la **mezcla de razas**. Una idea similar también la comparten Eugenia y Alba. Recordemos el fragmento:

P: Le parece que esa gente que vivía en Titiconte tiene algo que ver con ustedes ↑

R: Eh // puede que haya quedado/ / semillas @ puede ser/ puede ser/ si ↓ a veces yo le veo la forma a mi papá que es este/ de antes /así tipo bruto entonces puede ser/ mi papá puede ser así/ como que han venido bolivianos/ árabes y han dejado sus semillas / entonces BUENO puede ser que de ELLOS también haya quedado /no ↑ pero NO SE SABE BIEN

Ahora presentamos otra sección de la entrevista realizada con Eugenia y unas líneas del texto publicado en Internet por los líderes de la comunidad *Ayllu Volcán Higueras*, Iruya.

Eugenia:

P: ¿De la gente que vivía antes en el pueblo/ usted escuchó algo alguna vez?

R: De la gente ↑ / ¿los nombres?

P: Sí o qué pasaba/ como vivían

R: Y gente de acá eran indios ↓ y españoles también/ de ésa gente española que vino en ese tiempo/ seguramente quedaron/ quedaron/ y de así han salido los criollos/ que llaman ahora/ que no ↑

P: ¿Usted sabe qué indios eran?

R: No sé/ más allá han sido los Omaguacas/ y la mayor parte de estos lugares pertenecían los incas del Perú/ posiblemente seamos descendientes de los incas/ y bueno después ya han venido otras gentes de otros pueblos y después se han mezclado

Comunidad *Ayllu Volcán Higueras*:

En agosto de 1996, nuestra comunidad indígena del pueblo kolla, asentada ancestralmente en la Finca Santiago, ubicada en el Departamento de Iruya de la Provincia de Salta, de 125.000 hectáreas, impidió la salida del lugar de camiones de una firma maderera cargados con añosos cedros que alcanzaban a los trescientos años. Hubo enfrentamientos con la policía, con un saldo de cerca de quince hermanos indígenas procesados. **Esta historia comienza hace aproximadamente diez mil trescientos años**, cuando nuestros ancestros, los Omaguacas, Ocloyas, guispiras, sicayas, chiscas, y zentas se asentaron en las que hoy

constituyen la provincia de Jujuy y Salta. Se unieron federativamente usando el mismo idioma, la misma religión, una cosmovisión con base en el entorno geográfico considerado como patrimonio común. Formaron así un pueblo: el Kollasuyo, el Pueblo Kolla. (Comunidad indígena del Pueblo Kolla Finca Santiago, Ayllu Volcán Higuera. Publicación en la página www.pueblosindigenas.net/kolla.htm, 2000).

En ambos fragmentos, puede apreciarse la idea de continuidad. En el caso de Eugenia, como “mezcla” entre indios y españoles; en el otro, casi como una idealización. Brow (1990) comenta que la memoria es menos estable que los elementos que rememora y el conocimiento de lo que sucedió en el pasado está siempre sujeto a una retención selectiva, amnesia inconsciente y reinterpretación tendenciosa. Este mecanismo opera en toda construcción de la memoria. Aprovechamos el texto de la comunidad de Volcán Higuera para señalar una *reinterpretación tendenciosa*: en este texto hay una inmensa omisión: la conquista e incorporación de los territorios y grupos nombrados al Imperio Incaico.



Con la intención de profundizar la relación ruptura/ continuidad con el pasado, expondremos ahora los relatos referidos a la familia Ceballos. Esta familia también integra el grupo de las *familias fundadoras*. Los recuerdos en torno a ella nos dan pistas acerca de la distinción social de clases, la presencia de determinados personajes a través de los siglos y los esfuerzos de determinados sectores sociales por dejar fuera del camino de la memoria hechos del pasado, directamente destruyéndolos. Analizaremos los siguientes puntos:

1) *La primer referencia de la quema de documentos de Iruya y la distinción entre distintas “clases” sociales* y 2) *La paradójica historia de la bandera y su relación con el sargento Rosa Guevara*.

1. La primer referencia de la quema de documentos de Iruya y la distinción entre distintas “clases” sociales

La última experiencia de trabajo de campo, tuvo como eje central un taller de títeres con los alumnos de Noveno año, prácticamente los mismos que en el año 2000 se encontraban en séptimo grado. Para armar los guiones de las obras, se trabajó con el material transcrito de las entrevistas que había realizado en los viajes anteriores (que son los fragmentos con los cuales venimos trabajando). El tema que finalmente eligieron los jóvenes, entre todos los propuestos, fue el de las ruinas de Titiconta. Yo había seleccionado otro, que me interesaba más para trabajar, al cual había titulado *La historia quemada*. El

motivo fue la profunda impresión que me causó enterarme que documentos, objetos y otros testimonios materiales, habían sido robados o quemados en varias oportunidades. Me intrigó cómo fue posible que se permitiera tal cosa, quiénes habían sido los responsables y las causas. Sinceramente no estoy en condiciones de dar una respuesta. Sólo me atrevo a mostrar que todos los episodios se relacionaron con las “altas esferas”, es decir, con personas insertas en relaciones de poder religioso, político y económico. Más directamente, todos recuerdan que fueron incendios intencionales y al menos son capaces de relacionarlos con alguien, aunque no recuerden su nombre.

Lo veremos con algunos ejemplos de diferentes personas: Eugenia, Gladis y el maestro Carlos (que trabajó en la zona aproximadamente por 20 años).

Eugenia

R: De ahí para abajo/ de unas señoras/ esas señoras Ceballos tenían así como un tipo museo donde guardaban los rifles/ pólvoras/ porque antes se usaba más la pólvora ↓ y se cargaba con eso los rifles/ y dicen que éso ellas lo tenían ahí ↓ pero ahora no saben si se lo han llevado/ no sé que se han hecho/ porque no hay nada/ ↓ No quedó nada ↓ las señoras murieron/ y eran dos hermanas solteras/ dicen ↓ y después cuando han muerto los terrenos han quedado al fisco ↓ porque ellas no tenían familiares ↓ ahora no sé si lo habían comprado ellos o si eran NATIVAS ↓ porque/ Ceballos ↑ ése apellido creo que es de afuera ↑



Gladis

R: Claro/ lo que pasa/ es que ESTOS CACHIS [máscaras rituales] que nosotros vemos ahora son los que se re armaron a principios de 1900/ porque en 1885/ un cura español quemó todo en la puerta de la Iglesia y los prohibió/ entonces después armaron con lo que quedaba/ a lo mejor esa máscara era de otro/ se armó con lo que se pudo ↓

P: @ y de historias de que han quemado cosas aquí hay muchas no ↑

R: >Si:< por ejemplo en la casa de los Ceballos ↑ que eran

P: Las famosas señoritas Ceballos ↑

R: Las señoritas Ceballos/ si ↓ si estos que están aquí [señala una foto colgada en la pared del museo] deben venir de esa rama ↓ ellos tenían un sótano en la casa con arcones y baúles llenos de documentación porque se relacionaban con todos los que estaban en el virreinato del Río de la Plata/ entonces cuando ellas se murieron ↑ el municipio/ como no había herederos/ tomó todas las propiedades ↑ los muebles que eran hermosos/ no cuando murieron ellas/ sino cuando murió la criada que era la última que fue en 1900 ya avanzado/ la última de las criadas porque los Ceballos desaparecieron en el 1800 finales/ pero quedaban las familias de los criados/ pero cuando murió la última ↑ este/ el Estado municipal se agarró todo y quemaron todos esos papeles porque “eran papeles viejos y para qué los iban a guardar”

P: @ un horror @

R: Si

P: Y/ después me dijeron también en la municipalidad ↑ que

R:

dos veces más quemaron toda

P: @ SI @

R: La última es imperdonable porque era un maestro el legislador que quemó

P: ¿Ese es el que cuentan que no era de acá?

R: El era de Formosa/ que vino de maestro/ después fue secretario de gobierno y después fue diputado/ y siendo secretario quemó lo poco de historia que quedaba/ yo fui a buscar por ejemplo los archivos de la mas marcas de ganado de mi papá/ pero tiene que estar en el archivo el papel

donde a él le dan el uso de la marca y NO HAY NADA

P: Yo no lo podía creer

R: Yo a los otros los perdono porque habrán sido personas ignorantes/ el intendente que quemó eso hace muchos años era una persona analfabeta/ entonces/ vos podés perdonarle por su ignorancia/ pero al que no le puedo perdonar y que ENCIMA no era de aquí

P: Cla:ro/ y ¿con qué motivo los quemó?

R: Porque estaban acomodando y “no había lugar donde guardar tanto papel amarillo”

P: ¿Y la gente de acá? No

R: es que la gente acá es muy indiferente a todo / no le importa NADA/ yo pienso justamente que es porque NO SON de acá ↑ porque no conocen la historia ↑ entonces han bajado de un puesto de cabras/ han bajado aquí/ y les da igual todo/

Maestro Patricio

P: A mi me paso lo mismo en la Municipalidad/ que fui a preguntar por los archivos y me dijeron que se habían quemando todos ↓ ¿vos oíste eso?

R: Sí ↓ yo oí que se habían quemado muchos de los archivos ↓ SÍ/ SÍ/ SÍ ↓

P: ¿Y cómo fue eso?

R: A mí me contaron/ a mi me contaron/ me contó me acuerdo Nila Federico ↑ ella me dijo que antes estaba la familia Ceballos acá → cuando murieron las señoritas Ceballos/ que no dejaron descendencia → todos los archivos que ellas tuvieron los tiraron al río → y todas las cosas de valor que ellas tenían → como sería plata/ objetos de plata / objetos de oro/ algunas otras cosas de valor/ lo rescató el martillero/ juez/ que remató y otras cosas si / la gente dice/ que las han quemado/ la documentación [...]

R: yo lamentablemente encontré toda la documentación de la escuela / toda destruida/ una porque en esos tiempos/ en el '70 que estaba le gobierno de facto/ estaba ese maestro solo y no tuvo cuidado/ ahora en la cuestión de la municipalidad no sabía que se había quemado/ si sabía de la historia anterior/ que mucha documentación se había quemado y tirado/ de la escuela no tengo/ más referencias de su fundación ↓ lo que yo puedo observar nada más es la firma de una directora en el año 1912/ y la gente me decía que la escuela ya estaba/ incluso antes fin del siglo XIX o a comienzos del XX

En los diálogos he señalado en negritas lo referente a la quema de documentos y al modo en que se recuerda a la familia Ceballos: asociada a las autoridades del virreinato, al servicio militar y a una clase social alta. Las mujeres de la familia Ceballos, son siempre nombradas como **señoritas**, la únicas millonarias y avaras, ya que al morir, se encontró su plata escondida en el colchón. Eran señoritas que vestían a la usanza de las damas antiguas. Eran consideradas como “gente bien” que **no se juntaban con la gente humilde**. Alicia recuerda que su abuela le contó que eran gente ¡BIEN!, que de noche cuando se iban a visitar una a la otra, iban con **negritos** (esclavos).

Muchas veces, no queda discriminado en el recuerdo si estas señoritas eran las hijas de Pedro Ceballos o de su hijo, Juan Bautista Cevallos. Alicia comentó:

P: Y lo que me contaba de Don Pedro Ceballos/ que tenía en La Banda

R: Sí/ coronel/ con él todos hacían el servicio militar y con ellos han hecho la Iglesia/ la gente ha traído los palos/ las puertas/ han hecho el techo/ así como se ve se hizo en 1920/ han hecho adobe/ todo/ y en 1920 se ha cambiado el techo/ antes de que yo nazca/

Es como si algunos personajes aparecieran en varios siglos. Las señoritas Ceballos aparecen tanto en relatos sobre la época de la fundación, como en otros sobre el episodio de la quema de sus pertenencias (aparentemente en algún momento del siglo XX). Pedro Ceballos, en el relato de Gladis, aparece antes de la llegada de su familia alrededor del 1700 pero en otros relatos aparece como padre de las señoritas que murieron cuando Doña Alba era joven o sea ... ¡200 años después! Quizás sea más coherente el relato de Gladis, donde el episodio de la muerte y la quema de objetos, no implicaba a las señoritas Ceballos, sino a las criadas.

Así mismo, por su tacañería se culpabiliza las *señoritas* de la quema de sus pertenencias (omitiéndose la responsabilidad de quien las quemó). Entre los valores sociales, parece haber prevalecido más lo negativo de la tacañería que el hecho de quemar los documentos del pueblo. También puede sugerirse que el valor de los mismos no se haya tenido en cuenta. **Quizás para el momento en que esto ocurrió, era (y tal vez sigue siendo) más relevante la historia recordada oralmente que la escrita.** Esta propuesta es válida para entender por qué los pobladores no se molestaron. Al comienzo de este trabajo, hemos propuesto que la configuración de Iruya como lugar de paso, no permitió que se estableciera de modo definitivo un sentido de pertenencia estable ⁴⁹. A su vez podemos relacionar esta idea con lo enunciado por Gladis al referirse a la indiferencia de la gente ante los incendios y robos de documentos: ella considera que la causa es que gente que ahora vive en el pueblo, no es del lugar, sino del interior.

2. La paradójica historia de la bandera y su relación con el sargento Rosa Guevara.

En la memoria de los iruyanos con los que trabajamos, la época de la fundación (+1753), se encuentra ligada, a pesar del salto de siglos, al período de las guerras de la independencia (+1810) y al período llamado “organización nacional”(1870). Estas relaciones, nos van confirmando que la memoria no puede ser más entendida como un

⁴⁹ Son numerosas las personas que dan como un hecho que a la gente que ahora vive en el pueblo no le interesa “nada”, porque no son de ahí- cuando quizás hiciera 20 años o más que allí vivían y cuando la historia del pueblo es sólo un punto en la historia de la región. Doña Alicia, quien sí se considera del lugar comenta que “Somos poquitos los que hemos nacido aquí/ porque **la mayoría han venido de los cerros/** de por ahí lejos han venido y no quieren vivir en sus parajes/ quieren estar en el pueblo con toda la comodidad”.

reflejo transparente del pasado. La memoria es y fue producida activamente, al mismo tiempo que constituyente del grupo.

En la capilla de Iruya, hay una bandera del siglo XIX. Los pobladores de Iruya la conocen, respetan y se sienten enorgullecidos por los episodios que esa bandera representa. El padre Alonso en un folleto informativo, explica que se desconoce la fecha de su origen, aunque parece probable que esa bandera pudiera ser la utilizada por las tropas nacionales en la batalla librada en Iruya, durante la guerra argentino- boliviana de 1837. En el mismo folleto se señalan otros momentos de conflictos bélicos: la época de la presencia de la montonera de Varela y la lucha por la posesión de las tierras en las Batallas de Quera y Abra de la Cruz, contra el ejército Nacional.

Pero, ¿qué tiene de importante una bandera? El contenido simbólico de esta bandera es muy interesante. Por un lado, **representa el orgullo**; por otro, como veremos, es un **símbolo del silencio**.

En torno a la bandera, se encuentran las siguiente versiones:

- A) Es una bandera utilizada por las tropas nacionales en las luchas de la Independencia: 1817- 1819 ⁵⁰.
- B) Es una bandera del 1700, de la época de la fundación.
- C) Es una bandera utilizada en la guerra contra la confederación Peruano- boliviana en 1837-38.
- D) Es una bandera de ¿triumfo? utilizada en la batalla de Quera, donde los campesinos o indígenas de la puna que reclamaban fueron aplastados.

Determinados acontecimientos, no se encuentran asociados a fechas específicas. La separación entre hechos ocurridos en un siglo u otro, no es tajante. Más bien se asocian por temáticas. Tal es el caso de las guerras, luchas, rebeliones. El departamento de Iruya fue primeramente conquistado por el imperio incaico, y luego por los españoles. Siglos después, por su ubicación geográfica, fue terreno de algunas de las luchas de la independencia. En primer lugar, la bandera se asocia al periodo comprendido entre 1817 y 1819. Aldo ⁵¹ comenta:

⁵⁰ Reboratti (1998) comenta que : “La ACRB es el escenario de muchos de los múltiples avatares de las guerras de la independencia, que en la zona se extendieron entre 1810 y 1822. Durante esos doce años, se vieron pasar ejércitos republicanos y realistas, no porque fuera un blanco importante, sino porque cumplía un papel de área de paso entre Jujuy, Tarija, Potosí y Orán.

⁵¹ Alba también había comentado algo similar

R: Si/ si ↓incluso eso sobre la guerra↑ ha visto que dicen que aquí han pasado éstos de Manuel Belgrano/ San Martín/ no se / bien yo lo único que sé es que hay una bandera ↓ ¿eso sabe?

P: Si/ pero no se bien de quién es

R: Decía mi abuelo ↑ **realistas** ↓ mi abuelo decía que los **realistas han venido y peleado** ↓ **hay una bandera aquí/ con sangre** ↓ **esa bandera dónde recogerían no sé/ pero así decían** ↓ en qué parte habrían peleado/ peleaban por quitar las tierras/ venían de otro lado/ de otra nación a quitar las tierras/ así decía mi abuela

(...)

R: **Por aquí nomás/ ahí HABÍA una pieza con fusiles/ en Ceballos/ en la pieza/ esos fusiles la:rgos/ que hacen tiros para los santos/ / que los cargaban por la boca con pólvora/ después le ponían una ceba como piquito/ lo golpeaban y ahí salía el tiro** ↓ esos lo hacían como instrucción/ no sé donde estarán los fusiles

P: ¿Es el mismo Ceballos de las tres hijas/ las señoritas Ceballos?

R: Dos: Aurora y Balvina ↓ dos señoritas/ decían que tenían sus terrenitos/ una quinta/ entonces maduraba ↑ **había agua/ daba duraznos/ sembraban / hacían trabajar a la gente/ claro para manutención de ellos/ no para salir a vender**

Y su esposa agrega

R: Bueno/ este pueblo dice la gente que ha sido fundado en el año 1700 porque acá en la Iglesia hay una bandera/ que puede/ parece/ que quedó de los realistas cuando luchaban / debe ser que venían de acá del Perú/ hubo una batalla por acá cerca/ no sé dónde/ pero / más o menos cerca de acá del pueblo. Tal es así que esa bandera la tenemos acá

En 1875 se produjo un levantamiento de campesinos/ indígenas en la zona de Casabindo, provincia de Jujuy, que terminó desfavorablemente para ellos, en la batalla de Quera. Doña Alicia, presentada anteriormente, agrega un dato interesante: esa bandera no sólo corresponde a la guerra contra los realistas, sino también a la **batalla de Quera**.

R: **no se si será verdad como dicen los historiadores que en los tiempos de las batallas de la libertad de la Argentina/ que San Martín y Güemes han venido hasta aquí/ hasta HIGUERAS/ Y Colanzull/ dicen que han estado /según dicen/ Güemes hasta Higuera se ha ido/ Belgrano y todo por qué sería/ finada la mamá tampoco sabía para qué era la guerra éso** ↓ Higuera y yo no sé cómo sería esto de la guerra de Quera/ contra quién sería/ / no sabía/ dice que habían ganado esa bandera que ahora está en la Iglesia/ el jefe era Rosa Guevara/ dicen que era de Higuera/ parece que ahí han ganado la guerra ↓

P: ¿Rosa Guevara era de acá?

R: Sí/ de Higuera ↓ el tenía familiares/ pero mi abuela no los ha conocido/ dicen que era un hombre petiso/ blanco/ de ojos claros/

P: Ah/ entonces no era de acá

R: No → entonces sería mestizo/ dicen que era de barba llena de barba larga/ bien fornido era el hombre/ y una voz que era como de trueno/ así decían esos / todos le hacían caso

P: Mj/ y él sería bueno o malo con la gente que vivía acá ↑/ porque dicen que ayudó a la gente de acá y otros dicen que no/ que

R: **Que era malo/ PUEDE SER/ porque él dicen que venía para hacer unirse a la bandera/ había salva de bombas/ luminarias/ y al otro día había marchas/ todo para el día de la bandera/ porque dicen que aquí se hacía el servicio militar/ en La Banda parece que era un campo y ahí hacían/ estaba de coronel Don Pedro de Ceballos y su hijo era teniente/ "Juan" Bautista Caballos**

R: Si/ se ha encontrado esa bandera aquí pero UNOS dicen que se encontró cerca de las Higuera/ no sé ↓ y lo mismo ese nombre de la Tablada me suena a mi algo como que tiene que ver con algo del militarismo/ se llama La Tablada

En relatos en torno a la bandera suele ser nombrado el sargento **Rosa Guevara**. El maestro Patricio me comentó que otro maestro (Pablo), ambos con una mirada bastante crítica sobre la historia del departamento, le había contado que **Rosa Guevara** fue un militar que aparentemente tenía su cuartel en Higueras y había participado en la batalla de Quera. Y aclaró que “*se dicen y no se dicen cosas*” con respecto a la bandera. Según Pablo la bandera había sido arrebatada a los puneños en la batalla, porque los puneños se habían levantado contra el gobierno, entonces los militares pidieron refuerzo al gobierno y de Iruya salieron. Esta es una hipótesis válida pero ni aceptada ni conocida por todos. Hay personas que niegan esta historia.

La batalla de Quera fue un levantamiento de los indígenas de la puna contra los propietarios de las fincas. El enfrentamiento ocurrió en 1875, los puneños fueron completamente vencidos y dispersos. Los iruyanos, que habían sido obligados por el Ejército Nacional a luchar contra los puneños, tomaron a **Rosa Guevara** como héroe (porque ayudó a sofocar el levantamiento). La figura de Rosa Guevara como héroe ha quedado inscrita en la memoria iruyana.

En la versión del maestro Pablo (con tanta o más autoridad que el resto de las fuentes nombradas por sus 30 años de trabajo comprometido en la zona) en la Batalla de Quera los puneños fueron aplastados por las tropas iruyanas en un ataque sorpresivo por la noche. Entonces *la bandera* es un “triunfo” para quienes ganaron: el ejército Nacional y sus tropas (incluidas las iruyanas), pero un triunfo muy deshonoroso para quienes en la actualidad se identifican como descendientes indígenas y se solidarizan con las causas políticas de otros pueblos.

Contrariamente, el Padre Alonso opina que los iruyanos apoyaron a sus hermanos de “raza” en la lucha por la posesión de las tierras, y no relaciona la bandera con la batalla Quera, sino como vimos, con la guerra argentino- boliviana de 1837.

Gladis aparte de administrar la hostería y hacer circuitos turísticos al *Molino*, antigua casa de su abuelo - *el yugoslavo*- fue secretaria del intendente (su padre Octavio Federico) en 1966- 1973 y 1976-1982. Las fechas hablan solas. El primer período lo cumplió durante un régimen militar con tres gobiernos sucesivos (Onganía, Levingston y Lanusse) y el segundo período luego de un intervalo constitucional de los gobiernos peronistas entre 1973 y 1976, se correspondió con el retorno del régimen militar. Desde su participación en el gobierno municipal ha luchado porque la plaza de Iruya *La Tablada*, lleve por nombre **plaza Rosa Guevara**. Y lo ha logrado.

En enero del año 2000 el entonces diputado Eugenio Abán, me acercó una copia del *Acta fundacional del pueblo*, junto a una copia del *expediente N 91- 7998/98* de la Cámara de Diputados de Salta. Al mismo tiempo, el padre Alonso me dio un escrito realizado por él sobre la bandera y yo misma, hurgando entre las carpetas municipales, encontré Actas municipales de los años 1996 y 1997 muy interesantes.

Comenzaré por *el Acta Fundacional*. Se trata de un documento del año 1953. Se elabora con motivo de cumplirse el segundo centenario de la fundación del pueblo. El acontecimiento narrado, consistió en un solemne acto, con presencia de autoridades locales, provinciales y nacionales, en el cual *la bandera* fue conducida desde el salón de la municipalidad al *Altar patriótico y religioso* recientemente levantado. Luego de entonarse el Himno Nacional, las autoridades pidieron un minuto de silencio en homenaje a los fundadores de “este pueblo histórico” y “nuestra jefa Espiritual de la Nación y Mártir del trabajo señora Eva Perón”. Finalizó el evento con dos solemnes Padres Nuestros y Aves Marías. El pueblo se retiró con un “viva la Patria” a los fundadores del pueblo y al distrito de Tipayoc (puesto que allí el padre Oliverio Pelicelli había encontrado “a las 22 horas” los antecedentes históricos **donde constaba la fecha de fundación del pueblo**). El acta está firmada por el interventor Municipal Demetrio Martínez.

El *Acta municipal del año 1996*, trata sobre una reseña histórica del barrio San Roque, donde se encuentra la capilla. Allí se **verifica nuevamente la fecha de fundación** ya constatada por el nombrado Oliverio Pellicelli, y se nombran a los “**primeros**” **dueños y habitantes de las tierras**: Soto, Flores, Burgos, Ramos, Maneces, Gaspar, Gallardo, Aleman, Armella, Cruz, **Zalazar**, Corvera y **Manzur** (todos apellidos relacionados con las *familias fundadoras* y el “progreso”. En esa oportunidad nuevamente se realiza un acto y se decide el festejo anual de la fundación del pueblo.

En el *Acta municipal del año 1997*, queda registrada la querrela por *La bandera de 1838*. Un diputado jujeño la había reclamado como patrimonio de la provincia de Jujuy y el diputado Abán, junto a otros políticos salteños se opusieron a su entrega, asentándose en el *acta fundacional* donde se enunciaba que esa bandera siempre había estado en Iruya, en el recinto municipal. Esa bandera de guerra, dice el acta, es reclamada por el pueblo como **de patrimonio iruyano**.

El *Expediente de la Cámara de Diputados*, atestigua la conformidad de declarar como **Patrimonio Cultural a la Bandera Nacional**, que data de la época de las luchas **por la independencia**. Eugenio Abán, diputado provincial, afirmaba, como justificación

de su pedido, que “además del orgullo de haber integrado las huestes del general Güemes, los primeros pobladores de Iruya han atesorado celosamente un valioso legado de la Guerra por nuestra independencia. Se trata de una **Bandera Nacional**”.

Resulta imposible negar la trascendencia simbólica que tiene *la bandera*. Al indagar sobre el pasado iruyano, nunca faltaba la referencia a *la bandera*. Ella es una metáfora de la “*argentinidad*” de los iruyanos. En el relato oficial - el correspondiente a diferentes Actas y Expedientes municipales- no se nombra ningún tipo de enfrentamiento entre indígenas o campesinos contra los nuevos dueños de las tierras. En el relato de la Prelatura - a través de las explicaciones del padre Alonso- se nombra a los indígenas iruyanos como hermanos de “raza” luchando contra un tercero en la batalla de Quera, pero este episodio no es relacionado *con la bandera*. Estas versiones colocan a los iruyanos como defensores de la Nación Argentina y a la bandera como un símbolo del patriotismo iruyano a defender y honrar.

Las únicas versiones que denuncian hechos diferentes en torno a *la bandera*, son las de los maestros. Ninguno de ellos ha nacido en Iruya. Patricio es de Humahuaca y Pablo de Salta capital. Pero ambos han vivido por más de 20 años en la zona y sintieron un compromiso social y afectivo con su trabajo como docentes. En sus versiones, *la bandera* no es un símbolo de orgullo, sino de vergüenza.

Dedicamos estas páginas a la bandera porque encontramos en ella significados profundos y complejos que dan cuenta de las luchas por la imposición de determinadas narraciones del pasado.



Como síntesis de este capítulo, señalamos dos aspectos. Por un lado, afirmamos que la relación entre el pasado y el presente es una frontera difusa y no una ruptura tajante (como en un primer momento habíamos supuesto); por otro lado señalamos la importancia de detectar para el análisis de la construcción de la memoria, aquellos hitos o símbolos que den cuenta de relatos heterogéneos y contradictorios.

Cada una de las narrativas configuran modos de entender el presente y de ubicarse socialmente. Cada una sustenta su valor de verdad en distintos elementos. La fundación del pueblo no significa para todos los iruyanos lo mismo.

Para algunos, la historia comienza a partir de la fundación del pueblo. Para ellos, la autoridad de establecer las historias como “oficiales”, entra en juego con la pertenencia a un apellido, a una familia, a un grupo que ha logrado que las narraciones que cuentan, sean

tomadas como fuentes, reunidas como tales, y transmitidas luego. Según este sector la narrativa histórica del pueblo comienza desde el **inicio**: el comienzo del pueblo es el comienzo de su historia. Ellos o sus familias, son los fundadores y los fundadores son sus “antepasados”, sin importar que antes de ellos, haya habido otra gente. Reconociendo que había “algo” antes de la llegada de sus antepasados, lo niegan. Por ello la profundidad temporal de la vida iruyana que establecen es más breve en comparación con los que consideran el inicio del pueblo como un punto en una línea temporal que venía de antes, es decir ancestral. Como este sector construyó y difundió un relato basado en esta negación, podríamos denominarlos “los *silenciadores*”. Algunos de sus valores morales se ven representados en *la bandera* (tomada como símbolo del patriotismo argentino).

Para otros la fundación del pueblo significa una ruptura. Algunos, transmiten esta idea construyendo un relato que incluye el quiebre (lo que les permite reconocer antepasados pre existentes a los europeos). Otros omiten el quiebre y la ruptura es “de aquello que no se habla”, es un olvido, y como tal, no cuenta como memoria. Pero otros, están recuperando lo *olvidado*, es decir están restaurando aquello que un sector olvidó o algún sector –dominante- pretendió que se olvidara. Como ocurre en estos procesos, lo que vuelve al presente y se integra a la memoria está metamorfoseado (Yerushalmi 1998: 22). Aquí ubicamos principalmente a los jóvenes (quienes aprenden sobre *el pasado* desde muy diversas fuentes sociales: la escuela, la familia, la Iglesia, sus compañeros de juegos etc) que no se sitúan aun en un lugar definitivo. Puede ser que se consideren a si mismos como descendientes de pueblos ancestrales en la zona, puede ser que no lo hagan. La construcción de su identidad como miembros de la sociedad iruyana se encuentra en plena disquisición.

La memoria de este período, está cargada de contradicciones, de percepciones subjetivas del tiempo expresadas por algunos de personajes que permanecen a través de los siglos, por narrativas que intentan acentuar determinados recuerdos y omitir o borrar otros. Lo que se cuente o no se cuente, se relaciona con las futuras generaciones ya que aprender una historia es aprender un sentido del pasado, y un sentido de pertenencia, aceptación y de separación con él.

Por último, retomando los análisis teóricos que han utilizado la historia y memoria oral para trabajar episodios traumáticos (como una guerra) podríamos pensar en que si la propuesta de Pablo fuera la acertada, resultaría muy difícil tanto para un individuo, como para una sociedad, aceptar y recordar hechos en los cuales estuvieron implicadas equivocaciones, ultrajes y violencia. No podría resultar sencillo aceptar que las manchas de

sangre que tiene *la bandera* sea sangre de iruyanos que se encontraban en similares condiciones de explotación a quienes abatieron. Es muy probable que un contexto tal, haya sido “el caldo de cultivo” de uno o varios olvidos.

Vimos como las interpretaciones prevalecientes están siempre en riesgo y como el conocimiento del pasado socialmente organizado refleja y afecta a la vez la distribución y ejercicio del poder. Y cómo los recuerdos reunidos nos hablan de una memoria como lugar de conflicto. Y finalmente, como de algún modo u otro, por los silencios y por lo acentuado, todos recuerdan algo de este período. Los tres hechos que parecen haberse olvidado y / o intentado borrar de la historia son a nuestro entender: la conquista Inca, la resistencia ante la conquista española, y las rebeliones contra los nuevos dueños de las tierras.

Como cierre presentaremos un cuadro donde sintetizamos lo mejor posible las ideas trabajadas en el capítulo.

	Grupo A (descendiente de las clases más pudientes, Iglesia y los que aceptaron sin reflexión o critica los discursos de los dos primeros)	Grupo B (los que aceptando los discursos oficiales dudan o han comenzado a reflexionar críticamente)	Grupo C (los que discuten contra el discurso “oficial”, en algunas ocasiones también la Iglesia)
Valoración del relato de la virgen	Acceptan el relato <i>“Iruya fue”</i>	Acceptan el relato <i>Siempre un</i>	Acceptan el relato <i>pueblo católico”</i>
Otro origen del pueblo	En el origen: las <i>familias fundadoras</i>	<i>familias fundadoras</i> + <i>semillas de “otra raza”</i>	Presencia ancestral de <i>nativos</i> + <i>usurpadores (familias fundadoras y otros)</i>
Fundación del pueblo	- Comienzo de la vida iruyana <i>civilizada</i> / - Negación de otra vida preexistente: Inicio: <i>“antes no había nada”</i> (en este punto y en el siguiente queda exceptuada la visión de la Prelatura)	¿inicio de todo? o ¿un punto dentro de una línea histórica preexistente?	- Implicó un quiebre en la historia que ahora es incorporado al relato. - El quiebre es negado, la historia previa a la fundación esta totalmente presente
Relación pasado-presente	<i>Antes no había nada</i> = ruptura - por negación =continuidad omitida - por desconocimiento = ruptura	<i>Continuidad discontinua</i>	continuidad
Temporalidad general	Difusa y breve <i>Son muy pocos los que conocen personas</i>	Difusa <i>fechas o que ubican en el “momento”</i>	Difusa y amplia <i>acontecimientos y en que ocurrieron”</i>
quema de documentos	Facilita determinadas omisiones de la historia	No es un tema de interés	Es un tema que empieza a interesar
<i>La bandera</i>	- Símbolo de honor y patriotismo, de la argentinidad de los iruyanos - símbolo de triunfo de la civilización	Símbolo de honor y orgullo	Símbolo de vergüenza

LOS VARELA

El enemigo Varela

Año 1867⁵²

<i>Nicanor:</i>	<i>Murió corrido por el enemigo Varela</i>
<i>Poclava Yahabedya:</i>	<i>Murió de arrebató por susto al enemigo Varela</i>
<i>Rufina Chixi</i>	<i>Murió de fiebre, asustada por el enemigo Chumbita⁵³</i>

Estos datos están tomados del registro de entierros de la parroquia de Iruya, que actualmente se encuentra en Humahuaca, sede de la Prelatura. Los relacioné con la siguiente estrofa de la canción popular *La Felipe Varela*⁵⁴:

*Se acercan los montoneros
que a Salta quieren tomar.
No saben que en los senderos
valientes sólo han de hallar*

Me resultó simpático y hasta gracioso relacionar estas estrofas donde entre los *valientes* salteños que los montoneros hallarían se encontraron los iruyanos, quienes enfrentaron a los montoneros muriendo *de susto*. Quizás no deberíamos pensar en el susto como un instante de pavor y muerte a continuación, sino como una enfermedad causada por un episodio de pavor. Con esta enfermedad sigue desequilibrándose gente al día de hoy en la zona. Una buena descripción de la misma la realiza Cristina Bianchetti (1984) en *La creencia como mecanismo ordenador de los aspectos morales y socio culturales*. De todas maneras como veremos, no hay dudas acerca de la conmoción que causó la presencia de la montonera de Felipe Varela entre los Iruyanos.

En este capítulo presentaremos - no exhaustivamente- el contexto político y social de Argentina entre 1860 y 1880. El objetivo de esta contextualización es ubicar a Felipe Varela dentro del proceso histórico como para hacer factible la comprensión de la imagen que de él se construyó como enemigo temible.

⁵² Registros de entierros, Actas Parroquiales de Iruya, tomo 2. Se encuentran en Humahuaca.

⁵³ Severo Chumbita, encabezó levantamientos en las fronteras de Catamarca y La Rioja, junto a Varela avanzó sobre Salta

⁵⁴ Versión *unitaria*, de José Ríos y Juan José Botelli. Tomada de la página de Internet http://comunidad.ciudad.com.ar/argentina/buenos_aires/mundopoesia/p4a.htm.

También veremos cómo esta imagen en el caso de Iruya, se ha construido junto con la de “salvaje” y mediante ella se la *emparentó* con los indígenas. Se analizará de qué forma Felipe Varela y su montonera se han transformado en *Los Varela*. Finalmente, se reflexionará sobre el proceso de comunalización que incluye y excluye al mismo tiempo las diferencias. Lo veremos con ejemplos de diferentes versiones de la historia, llegando al caso de un relato donde se narra cómo han matado a Varela, y cómo detrás de él se va delineando una identidad ligada al progreso como opuesta al salvajismo que impedía su “natural” desenvolvimiento.

La descripción del contexto la realizaré únicamente en base a tres autores ya que la intención no es discutir los hechos ocurridos y narrados por la historia, sino presentar una ubicación temporal y social, intentando presentar los diferentes discursos en pugna del momento. Comentan Floria y García Belsunce (1992):

Tras la disolución de las autoridades nacionales tras el pacto de “neutralización” de Urquiza, Buenos Aires había recogido la bandera que había perdido en Caseros. Bartolomé Mitre iba [presidente de la nación desde 1862] a ser no sólo el inspirador de esa política- el liberalismo- sino también su ejecutor[...] el programa Mitrista suponía la existencia de un orden liberal, lo que significaba que exigía como tarea previa crear ese orden, removiendo la mayoría de las situaciones provinciales gobernadas por los federales[...] la acción a desarrollar iba a ser considerada por los liberales como una misión **libertadora y civilizadora**, en tanto que las provincias iban a ver en ella la prepotencia de Buenos Aires, imponiendo a las provincias hombres y estilos ajenos para sojuzgarlas [...] [después de una larga lista de destituciones y fusilamientos] Mitre podía halagarse de la pacificación de todo el país, pero la paz del interior fue precaria y Mitre se dispuso a realizar una “guerra de policía” y encargó a Sarmiento su conducción política [...] tras la muerte de Peñaloza, general riojano apodado “el chacho”, las condiciones que habían impulsado al alzamiento no habían desaparecido. Las levas de la guerra contra Paraguay provocaron motines y deserciones, pues los provincianos no querían ir a pelear. Las guerras del chacho iban a tener un eco tardío en 1866, con la “rebelión de los colorados” que estalló en Mendoza y se extendió en casi todas las provincias cordilleranas, poniendo en aprietos al gobierno nacional mientras se libraba la guerra internacional. Videla en Mendoza, Felipe Saá en San Luis, y **Felipe Varela** en Catamarca. Hubo enfrentamientos y **Varela fue deshecho en Pozo de Vargas** por Antonio Taboada [...]. Pese a tantas dificultades, al terminar su mandato en octubre de 1868, Mitre había logrado su objetivo de construir una Argentina políticamente liberal (Floria y García Belsunce 1992: 104- 106).

Sobre el combate de *Pozo de Vargas*, el cancionero popular oficialista santiaguero, cuenta con una zamba cuyo título es el de la batalla. Se la considera como la "zamba de las zambas" y se comenta que "es la histórica, la tradicional, la señorial zamba santiaguera. ¿De donde viene su nombre? La Historia y la Tradición nos dan la respuesta: de la **Batalla de Pozo de Vargas, del 10 de Abril de 1867**. Cuando las fuerzas chilenas al mando del general Felipe Varela fueron derrotadas por el Ejército del Norte que capitaneaba como general en jefe, don Antonino Taboada; estos vencieron al invasor al escuchar los acordes de una zamba, que sirvió para levantar el ánimo de la tropa y desde entonces se llamó: Zamba de Vargas. En 1906 don Andrés Chazarreta llevó al pentagrama su primera versión que la escuchó de su abuela, pues ella la sabía por boca de su hijo, Manuel Antonio (combatiente) **La mayor parte de los soldados de Taboada fueron santiagueros por lo que es indiscutible el origen santiaguero de la zamba**. Por eso la Zamba de Vargas, es una tradición santiaguera y la más gloriosa por cierto". La letra es de Domingo Lombardi y la música de Andrés Chazarreta.

Estrofa 2

*Atacó Varela,
con gran pujanza:
tocando a degüello,
a sable y lanza.
Se oyen los alaridos,
en el estruendo de la carga
y ya pierden terreno
los santiagueros de Taboada*

Estrofa 4

*En el entrevero
se alzó esta zamba,
llevando en sus notas
bríos al alba.
Y el triunfo consiguieron
los santiagueros y este cantar
para eterna memoria,
Zamba de Vargas siempre será.*

A partir estas estrofas y explicaciones que la acompañan en el cancionero popular santiaguero, se aprecia la gesta de la imagen de Varela como "salvaje" o "bárbaro", que mata a degüello y que asusta a la gente. No se lo presenta como un personaje de la historia política sino como un bandolero de prontuario policial. El cancionero especifica

que las tropas de Varela eran chilenas, sin embargo otras versiones manifiestan que ni las tropas ni Varela mismo, fueron chilenos⁵⁵ sino argentinos, con algunos adherentes chilenos. Seguramente con tal decir, se haya intentado (y logrado exitosamente) desdibujar intencionalmente la significación de la montonera. Los calificativos del mitrismo hacia Varela varían continuamente. A veces es “traidor a la patria”, o “bandido”. En *Historia de la gente decente en el norte argentino*, Caro Figueroa (1970) desde una posición anti Mitrista, comenta que :

Queda perfectamente claro que **Felipe Varela** se levanta en armas obedeciendo a bien concretos objetivos políticos que explica en su impecable proclama dirigida a los pueblos americanos. El trasfondo de ése suceso lo constituye la guerra de la Triple Alianza y con ella la afluencia de capitales extranjeros, la inmigración y los ferrocarriles. Se suma a ello el asesinato del Chacho y la ruina creciente del interior. Varela comprendía muy bien los pasos de la política Mitrista que confiscaba la renta del país entero para crear en Buenos Aires una ciudad de barniz europeo derrochando ingentes sumas en “embellecer sus paseos públicos, en construir teatros, en erigir estatuas y en elementos de lujo puro”. Ahí está –dirán los detractores- **la barbarie que se opone al progreso**. Y ocultarán que el programa de Varela coincidía con el de tantos intelectuales de Buenos Aires, como con el pensamiento del propio Alberdi⁵⁶” (Caro Figueroa 1970: 105-107).

Según el mismo autor, existían núcleos considerables en la provincia de Salta al momento de su llegada que apoyaban a Varela y mantenían correspondencia con él pidiéndole intervención armada. De allí, que fuera una maniobra política el intento - y logro- de imponer la imagen de Varela como un invasor.

Sobre el origen de la palabra *Montonera*, Félix Luna explica que:

Surge de denominar a los que el folklore llamó “gauchos”, que peleaban en “montón”. Las requisas o “saqueos” de las montoneras, que **perjudicaron principalmente a los sectores dominantes locales, fueron esgrimidos como argumentos que demostraban el carácter delictivo y por lo tanto no político de estos movimientos**. Así, sus líderes eran vistos como delincuentes o **bandoleros**. Pero las montoneras reivindicaban una causa política de

⁵⁵ Félix Luna (1999) comenta que su partida de nacimiento no se ha encontrado, pero por el acta de defunción, puede deducirse que nació en 1819, en la provincia de Catamarca, hijo del federal caudillo Javier Varela y de Doña Isabel Rearte.

⁵⁶ En un escrito de Alberdi, *Grandes y pequeños hombres del Plata, figura lo siguiente*: “[...]La revolución de mayo de 1810 fue una doble revolución: contra la autoridad de España y contra la autoridad de la Nación Argentina. Fue la sustitución de la autoridad metropolitana de España por la de Buenos Aires sobre las provincias Argentinas: el coloniaje porteño substituyendo al coloniaje español. Fue una doble declaración de guerra: la guerra de la independencia y la guerra civil [...]”. Citado por Félix Luna (1999: 26).

dimensiones nacionales- y en el caso de Felipe Varela, americanas- y la legitimidad de su lucha en pos de realizarla. Los “saqueos” eran práctica habitual de la mayoría de los ejércitos por aquellos años, incluido el ejército de línea sostenido por Buenos Aires y su aduana; las montoneras debía recurrir a las contribuciones forzosa porque no tenían una alternativa de abastecer a la tropa. Las “víctimas” de las requisas montoneras, casi siempre eran miembros de las clases dominantes, por lo tanto también había un criterio político y social - además de económico- en las confiscaciones. En 1867, luego de la victoria de Taboada en Pozo de Vargas, éste dispuso “tres días de saqueo libre”(Luna 1999: 28- 30).

Por los datos del registro de la Iglesia, sabemos que Varela junto con la montonera, incluido el general Chumbita pasaron por Iruya en 1867. Qué es lo “que ocurrió de verdad”, no podremos saberlo con exactitud. Teniendo en cuenta que la imagen que se ha “impregnado” en los recuerdos es la del salvaje, bárbaro y ladrón, y por la versión de Félix Luna, de acuerdo con la cual las “víctimas” de las requisas montoneras, casi siempre eran miembros de las clases dominantes, podríamos sugerir que quienes se vieron afectados por su presencia fueron los miembros de la elite iruyana, dueños de tierras, léase apellidos Ceballos, Manzur, Alemán, Zalazar etc. Los hechos que este sector ha seleccionado y transmitido conformarán la memoria dominante del pueblo.

Veremos los diferente recuerdos en el próximo apartado.

Los sátrapas, esa gente silvestre sin civilizar

En el capítulo anterior vimos que para algunas personas, la fundación del pueblo implicaba el inicio de la vida civilizada. Sea que se acepte o niegue que la fundación implicó el inicio, no hay dudas que este acontecimiento marcó el comienzo de una vida social. Sin embargo, una vez iniciada la vida de Iruya, un episodio marca un quiebre: la presencia de Felipe Varela y su montonera. Su figura podemos simbolizarla como una puerta con bisagra: hacia un lado se abre el pasado salvaje, hacia el otro, el camino hasta el presente civilizado. Es por ello que distinguimos dos inicios en la memoria acerca de los primeros años del pueblo: un a partir de la llegada de las *familias fundadoras*; otro a partir de que Felipe Varela fue expulsado del lugar.

A través de los relatos de Betina, su madre y su hijo, he reconstruido la siguiente historia:

Betina nació en Iruya. Le extraña que los iruyanos no sepan cómo y cuándo se ha fundado el pueblo. Ante esta duda, le ha reclamado a Geno, el diputado que trabaja en la Municipalidad algún archivo, ALGO, porque tiene que haber algo en algún lugar que diga cuándo nació su pueblo. Ella lo necesita para guiar a los turistas que se albergan o comen en su casa. Aunque actualmente son menos, desde que se construyó la Hostería. Afortunadamente un día Geno encontró la fecha y Betina la anotó en un inmenso cuaderno, donde los turistas le dejan comentarios. Entre las firmas, hay algunas de famosos, como Jaime Torres y la secretaria de Cavallo (ex ministro de economía de Argentina).

Su mamá también nació en Iruya, a la altura del túnel artificial que fue dinamitado, por el que hay que pasar antes de entrar al pueblo. Allí se encontraban vestigios del tiempo de **más antes**, es decir del tiempo **de esa gente que no eran iruyanos**, ya que el pueblo todavía no existía. Se trataban de **urnas funerarias**. Allí permanecieron por siglos y siglos hasta que un día fueron unas gentes...**esos arqueólogos** que vienen y se llevan todas las cosas para estudiarlas y nunca más las traen. Su madre se quejaba, porque no iban a visitarla, sino a llevarse las cosas de ella.

Los pasados de “antes” y “más antes”, se encuentran con el episodio de *Los Varela*. También conocidos como **Los Sátrapas**. **Según Betina, eran hombres indígenas**, que vivían más arriba de la casa de su madre. Dice que cuentan que **los sátrapas les sacaban todas las cosas a la gente, no los dejaban vivir, peleaban y mataban a los pobladores**. Si alguien iba a sembrar, al regresar ya no tenía nada, los sátrapas se lo habían quitado, cuando salían los dueños, los sátrapas abrían la puerta y se llevaban todo. Uno de los “héroes” de esta historia, que conoce gracias al relato de su madre, **fue su abuelo**, Cirilo Lamas, el papá de su mamá. Un día él los convocó en el túnel *a Los Varela* y a los suyos, encima del campo y los invitó a comer un asado. En medio de la comida, comenzaron a pelear con espadas haciendo todo lo que podían para atacar a la gente de su abuelo, **hasta que finalmente, su abuelo y su gente se defendieron y los hicieron caer al precipicio. Así se terminó con Los Varela**. Betina duda ante mi pregunta sobre el grupo de pertenencia de esas gentes. Cree que eran indígenas, porque como le dijeron, no estaban civilizados. **Eran gente silvestre**, que viven así nomás en el campo, en los cerros, en las cuevas, **no tienen cultura, no tienen nada**. Eran gente mala, que había que matarlos porque no dejaban vivir. (Reconstrucción personal).

A partir de esta reconstrucción, analizaremos la presencia de dos líneas narrativas. Por un lado, se encuentra la gente que según Betina “eliminó a *los Varela*”. Esa gente fueron su abuelo y compañeros, es decir, sus parientes y gracias a ellos Iruya hoy es lo que es: un lugar civilizado. Por otro lado, la línea histórica que podríamos seguir a partir de las urnas funerarias, está quebrada. Betina las relaciona directamente con su mamá y sus pertenencias. A pesar de que su mamá obviamente también es su pariente, Betina se posiciona en el camino de su abuelo, el “héroe” que luchó contra *Los Varela*. Con respecto al mundo que representan las urnas funerarias, hay una ruptura: esa gente que fabricó las urnas no tiene relación ni con Betina ni con los iruyanos que vencieron a Varela, gracias a los cuales el progreso se abrió paso.

El discurso sobre Iruya, sus progresos y hechos que lo disturbaban, como *Los Varela*, es retomado en otras oportunidades, tanto por Betina y su familia, como por otros pobladores. En las entrevistas y trabajos con los chicos, pude ir observando la polifonía del discurso. En ellos, es viable delinear una frontera difusa entre un *nosotros* “civilizado” (fundadores del pueblo, expulsores de *Los Varela*), y un *otros* silvestre y malo (*los indígenas, Los Varela*).

Entre los iruyanos del pueblo el relato sobre la muerte de Varela causada por el abuelo de Betina, es un relato verosímil. No nos interesa discutirlo, sino reflexionar sobre las condiciones que le permiten su verosimilitud. En primer lugar, pensamos en la presencia de los silencios transmitidos por la educación sobre la historia de los habitantes originarios de la zona (lo que no se dice pero se sabe que pasó) y lo no transmitido: los olvidos; luego pensamos en los discursos oficiales sustentadores de la idea del progreso y su enemigo principal: el indio; también consideramos la idea de que la montonera de Felipe Varela era la enemiga del orden. Es posible relacionar la idea del robo y de no dejar vivir, mencionada por Betina, con lo expuesto líneas atrás por Félix Luna acerca de las montoneras: “Las requisas o ‘saqueos’ de las montoneras, que perjudicaron principalmente a los sectores dominantes locales, fueron esgrimidos como argumentos que demostraban el carácter delictivo y por lo tanto no político de estos movimientos. Así, sus líderes eran vistos como delincuentes o bandoleros” (Luna, 1999: 28- 30).

Presentamos ahora, otro fragmento de la reconstrucción de la historia realizada a partir de los relatos de Betina, su madre y su hijo:

La mamá de Betina cuenta la historia de lo primero, de cómo eran las cosas **más antes**. Ella andaba con su papá, Cirilo Lamas, de aquí para allá. Así fue como aprendió historias legendarias y formas de vida que actualmente no se ven. **Antes no había nada**. La mercadería había que traerla, como el azúcar, el vino, la cerveza. Y no era para nada fácil, porque no había camiones como ahora, había que hombrearlas o traerlas, cuando había, en burros. Su papá entregaba a los comerciantes y salía nuevamente.

Así era antes. En el pueblo no había nada, muy poquitas casas, todas de barro, muy poquita gente. Esas **casas eran mejores que las de ahora**, porque tenían el piso helado, uno entraba a esas casas y era lindo. Ahora son calientes. A su hija Betina nunca la olvidó, pero en algunos momentos le perdió el rastro. La dejó irse a la ciudad para que trabajase y para que aprendiese. **Esa gente de antes**, pasó momentos difíciles. Por ejemplo con eso de *Los Varela*, esos que andaban todos los días en las casas y **les sacaban a la gente que vivía**

antes todo lo que tenía. Les sacaban la platita, la carne que tenían. Eran **ladrones.** Mataban la hacienda o se llevaban las mulas cargadas. Las voces del día del triunfo de los lugareños sobre *los Varela* retumban aun hoy en sus oídos:

- *Bueno, tal día vengan, que nosotros les vamos a dar todas las cosas que tenemos para que se retiren ustedes, no podemos vivir así.*

Y los Varela fueron, saliendo de sus cuevas, pasando por las peñas

- *Bueno, aquí ustedes ya no nos van a hacer todo lo que nos hacen. Los vamos a matar*
- *No nos maten, nos vamos a mandar a mudar y no vamos a volver más*
- *Ustedes así dicen, pero nosotros no creemos en eso*

El diálogo de nada sirvió, porque *los Varela* empezaron a tirar palos y finalmente la gente del pueblo los ha empujado y tirado, así, como se caen las ovejas por las peñas. Ese fue **el fin de los Varela.** Recién ahí quedaron tranquilos. Pero ¡Quién sabe de dónde habían salido! **Eran un pueblo de ladrones! En cambio la gente que vivía en el pueblo era gente como ella, su hija y su nieto.** Pero **Los Varela, eran indios. Los indios Varela,** así se los recuerda, así se los nombraba en esos tiempos. ¿Por qué eran indios?. Porque andaban robando, eran fieros. (Reconstrucción personal).

Para esta reconstrucción me he basado en el relato de la madre de Betina. Hice hincapié en la línea que deja a un lado a los fundadores del pueblo y los pobladores actuales y al otro a *los Varela* y los indios. *Los Varela,* funciona como un signo metapragmático: crea un marco referencial. Nos ubica en el comienzo de la narración de una historia, cuyo referente se inscribe en la historia Nacional Argentina que ha dividido a la sociedad, o se era varelista o antivarelista.

Ahora me interesa recalcar dos puntos. El primero es cómo se ha construido esa imagen *de Los Varela,* como si fueran una sola persona, cuando se trataba de una montonera. La idea de que vivieran en cuevas o en los cerros los acerca al pasado indígena. Las cuevas a las cuales se refieren los recuerdos también han sido nombradas en otras charlas por otros iruyanos. Estas cuevas son indistintamente algunos de los *Antiguos* de Iruya, como por ejemplo Titiconte, el sitio arqueológico muy próximo al pueblo, excavado por Casanova (1930), Debenedetti (1939) y Márquez Miranda (1939, 1945), Raffino (1993). El otro punto es que tanto en la versión de Betina (que le ha sido contada por su madre), como en la de Julio (que se la ha contado su abuela), Cirilo Lamas aparece como el “héroe” de la historia. Es sumamente interesante constatar que en verdad, Felipe Varela no fue asesinado, y que ¡tampoco murió en Iruya! Según Félix Luna, muere de

tuberculosis, el 4 de junio de 1870, a cuatro leguas de Copiapó, en Chile⁵⁷. ¿Se trataba de una mentira? La confrontación de versiones, nos recordó la propuesta de Guber (1998:33-35) acerca de lo fructífero que un análisis de las “mentiras” puede resultar. A partir del pasado narrado desde la Historia como campo académico basado en restos o evidencias que permiten al historiador emprender reconstrucciones de lo que “realmente pasó”, hallamos “la mentira” acerca de la muerte de Varela. Pero como ya hemos anunciado, nuestro interés no está focalizado en detectar lo genuino de lo falso como tampoco en reconstruir un pasado de lo “realmente ocurrido” sino en integrar los fragmentos del pasado, contextualizándolos y buscando los sentidos que determinados hechos pudieron haber tenido en el pasado y su actual significación. Es por ello que consideramos a los integrantes de la familia Lamas como atractivos caminantes que se lanzaron a andar por los senderos de las memorias iruyananas.

En cuanto a la forma de relatar, la mamá de Betina, utiliza un modo mucho más familiar que Betina. Esto puede deberse a que la historia de los Varela le ocurrió directamente a su padre, es decir, sólo una generación anterior. Por otro lado, los hechos relevantes para su vida son ubicados con claridad entre un antes y un después: antes de la llegada de Varela y después de su expulsión. Seguramente esta organización temporal nos esté dando pistas de importantes cambios a nivel estructural vividos por los pobladores. La época descrita coincide con la llegada de los migrantes europeos y criollos, y con ellos la del capital mercantil: el ingenio, los comercios como centro de contratación y el ferrocarril. Justamente, los apellidos asociados a estas actividades son los nombrados por Betina, como los Manzur, Federico o los Ceballos. Al respecto Reboratti dice que:

En la década de 1860 el gobierno nacional, respondiendo a la constante presión de las provincias del norte para evitar la competencia del azúcar importado, comenzó a grabarlo. Protegidos de esta forma y favorecidos por líneas de crédito estatales, los ingenios de Salta y Jujuy comenzaron a modernizarse, a lo que favoreció la llegada del ferrocarril, utilizado para llevar el azúcar en forma rápida y barata hacia los mercados del sur, pero también resultó útil para llevar las nuevas maquinarias desde el puerto de Buenos Aires hasta el noroeste (Reboratti 1998: 84).

Continuando con su explicación, el autor comenta que lo primero que se necesitó fue conectar a la población con la circulación monetaria, lo que se hizo por la vía de la

⁵⁷ Podemos considerar la posibilidad de que cualquier montonero fuera tomado por Varela. Quizás los iruyananos mataron a un montonero. En el proceso de construcción de la memoria de algunos iruyananos, igual dio que fuera uno u otro.

introducción de mercaderías que no producía el mismo campesino, o que reemplazaba a las que producía. Se completaba con el papel del bolichero, que adelantaba mercadería a cuenta de los campesinos (azúcar, harina, bebidas), y luego los forzaba a éstos a ir a la zafra para poder pagar sus deudas. Presentamos ahora los comentarios de la mamá de Betina:

R: Si: Valentina Lamas ↓ mi mamá Valentina Rodríguez (sil.) Y así trabajaba finado mi papá después trabajaba con los animalitos/ se iba hasta Iturbe / iba a buscar ((i))

P: ¿Qué cosa iba a buscar?

R: ((i)) de los burros ↓ cargaba los burros ↑ y se iba/ cargaba 70 kilos ↓ antes no había camión/ NADA ↓ él cargaba MUCHO de allá

P: ¿Y qué traía?

R: Traía mercadería ↑ harina/ azúcar/ este: vino traía/ cerveza <gaseosas no sabía haber entonces> / para la cerveza llenaba las bolsas ↑ y cargaba las bolsas ahora para el vino era un barril grande / en eso trabajaba finado mi papá

P: ¿Cuánto tardaba en llegar el burro?

R: 70 kilos

P: ¿Cuántos días tardaba en llegar desde Iturbe hasta Iruya?

R: Salía de Iturbe y llegaba aquí/ en un día ↓ cargaba a las 8 de la mañana de Iturbe → a las 6 7 de la tarde ya estaba para acá ↓ pero el venía RÁPIDO con los burros ↓ 70 kilos traía ↓ los burros caminaban RÁPIDO ↓ encontraban por ahí otras tropas y pechaban y pechaban ↓ ellos eran ya baquianos ↓ sabían caminar rápido ↓ 70 kilos no es poco para que traigan ↑

Podemos proponer que las ideologías de los representantes del poder económico señalaron e intensificaron rumbos en las construcciones del *otro*. Aun lado quedó el mundo que representan las urnas funerarias - el mundo indígena- como el tiempo de “más antes”; continúa el tiempo *Los Varela* - por cierto asociado también a los indígenas -pero representando como el tiempo de “antes”; finalmente tenemos el “ahora” donde el “progreso” y la “civilización” han triunfado.

Cirilo Lamas, abuelo de Betina, había establecido relaciones con los agentes del progreso. Por un lado relaciones económicas, como intermediario, proveyéndolo de mercaderías, por otro lado, como intermediario en la comunicación, ya que Cirilo Lamas había sido uno de los primeros en trabajar en el correo. Junto a Aldo, trabajaban de *guarda hilos* del telégrafo.

Es probable entonces que la ideología del sector de la elite o bien haya sido compartida por Cirilo o bien se haya ido filtrando lentamente en la familia Lamas. Intento explicar con esta idea algunos de los motivos por los cuales Betina no se identifica con el sector de los indígenas. No desconozco los procesos sociales desencadenados a partir de la conquista europea, especialmente con el establecimiento del sistema de encomiendas y haciendas, las luchas posteriores por recuperar la tierra y los siglos de imposición de una

ideología foránea a través de terribles formas. Tampoco estoy pensando en una imagen estática de la sociedad andina, sesgada por una mirada folklorizante, que implique que los pobladores del noroeste deben “ser” o “reconocerse como” indígenas. Únicamente propongo señalar alguna pista dentro de la historia particular que de cuenta del fenómeno general. La mirada de los Lamas se corresponde con la versión de la historia que se construye con la primacía del factor “blanco” sobre el indígena. Iruya se construye como tal (en términos identitarios, a través de la elaboración de una historia), a partir de esta lucha en la que “su” versión (la de Cirilo Lamas) queda como hegemónica.

Después de Betina, Julio (su hijo): una reinterpretación de la historia de *Los Varela*.

Julio tenía 18 cuando realizamos la entrevista y se encontraba cursando su quinto año en el Colegio Secundario del Pueblo. Las historias que le cuenta su abuela, pasan por el tamiz de su propia interpretación y así son reelaboradas y luego relatadas. Es muy rica su versión de *Los Varela*. En ella, los “malos” no fueron indios:

P: (A Julio) ¿Esa es la misma historia que vos me contaste de los españoles?

R: Sí/ lo que pasa es que como era gente mala ↑ por eso razón yo creo que serían descendientes de españoles/ porque por la forma que actuaban/ es una forma de actuar más de los europeos ↓ porque los nativos no hacían así/ enfrentan la cosas/ no van a robar/ éso más bien pertenece a los europeos/ por eso yo creo ↓

P: ¿Y cómo es que eran españoles en esa época todavía?

R: La conquista ya había pasado/ pero yo creo que ÉSOS habían quedado ↓ que eran gente que quería vivir así de otras personas quitando las cosas ↓ por eso creo yo que eran españoles o descendientes de españoles/ para que actúen así ↓ porque el nativo de aquí no actúan así/ la gente peleando y no sé que más/ (mirando a su abuela) que hable la abuela @

Esta versión es resultado de una re-elaboración, a partir de su edad, adolescente, momento en el cual las ideas heredadas entran en cuestionamiento, como así también resultado de su paso por la escuela primaria y secundaria y el propósito de transmitir su versión. En ella, Julio ha retomado en parte algo que nosotros señalamos como olvido: el conflicto de la gente originaria de Iruya frente a la conquista europea. Es decir, que el pasado olvidado ha sido restaurado, “recuperado”. Y como cada vez que este proceso opera, lo que vuelve a la memoria está metamorfoseado. Esta historia, se adecua al concepto de “recuerdo” bajo los términos expresados por Yerushalmi (1998), es decir que lo que fue olvidado acerca del pasado puede ser luego restaurado pero lo restaurado nunca será igual a lo olvidado.

Relacionaremos lo que venimos explicando con la última experiencia de taller que realicé en octubre del año 2002. En esa oportunidad, como comenté en el capítulo anterior, estaba interesada en trabajar los guiones para la puesta de títeres a partir de las transcripciones de entrevistas realizadas el año anterior. Los participantes, eran prácticamente los mismos chicos que en el año 2000 se encontraban cursando su séptimo grado en la Escuela Primaria. Decidieron elegir el tema de Titiconte, en relación a *los Varela*, y no a los *Antiguos*. Posteriormente a leer los fragmentos de entrevistas, siguió la etapa de construcción de títeres. Momento importante dentro del proceso creativo, pues cada uno de los participantes decide qué personaje fabricar y cómo hacerlo, con qué gestos, de qué tamaño. Les comenté a los chicos sobre las diferentes versiones sobre la montonera de Felipe Varela. Analizamos juntos las zambas escritas en su nombre, la versión federal y la unitaria (ambas presentadas al cierre de este capítulo). En ellas señalé las ideas que sustentaban. La versión unitaria ha construido una imagen de Varela como irracional sanguinario, culpable de batallas y muertes; mientras que en la versión federal Varela es un utópico patriota defensor de los valores federales y de la Nación, es un héroe. No puedo decir de qué modo me han interpretado. Mi sensación fue que estaban oyendo esa historia por primera vez. Sabían las versiones locales sobre *Los Varela*, pero -según comentaron- no se habían puesto a reflexionar con anterioridad, sobre la existencia de *La Historia Oficial y las otras historias*. La historia, para ellos era la materia historia, la de los próceres.

Esta situación me recordó un acto en la escuela primaria de Inuya realizado en el año 2000. En él se conmemoraba el 9 de julio de 1816 y me había impactado ver a los chicos interpretando el papel de indios. Para ello, para en cierta forma “representar-se”, se habían puesto plumas en la cabeza y chiripá, típico estereotipo del “salvaje”. Digo representar-se porque los chicos interpretaban el papel de los indios *colla*. Pero claro, ¿quiénes eran/ son los *collas*? No pude entonces responder esta pregunta con claridad.

Como venía comentando, los chicos en el taller tenían que decidir cómo construir sus personajes, entonces me preguntaron una y otra vez de qué color pintar la piel, los ojos, el pelo de *los Varela* y de los indios, y qué idioma debían hablar. Entre los 25 alumnos, unos 10 construyeron los títeres y el retablo y sólo 3 chicas actuaron. Rosa, hija de los matrimonio Torres, médicos y participantes de O.CLA.DE por muchos años⁵⁸;

⁵⁸Los iruyanos suelen agradecer a Tomás Torres sus capacitaciones a través de O.CLA.DE.

Vanesa (ya hemos hablado de ella y su mamá Alba, interesada en contar historias y fabricar títeres ella misma); Carla, nuevita en el pueblo, hija de un policía que se había trasladado a Iruya menos de un año atrás. Tanto Rosario como Vanesa, se habían interesado mucho en los talleres anteriores. Eligieron representar la historia *de Los Varela* del siguiente modo: una abuela anciana, iba narrando al público todo lo que se decía en el pueblo sobre *los Varela*, incluyendo las confusiones y dudas. Lo cierto es que el resto de los alumnos, adolescentes entonces, no mostraron demasiado interés por el material y se interesaron más por la construcción de títeres. La motivación a participar en el taller pasó por descubrir quiénes eran los que “hablaban” en los diálogos impresos, ya que había omitido los nombres propios.

Interpreto esta situación como un desinterés de algunos jóvenes por la historia del lugar donde viven. En ese momento, al finalizar el taller creí que había fracasado por aburrido. Tal vez efectivamente los temas de historia resultaron aburridos para algunos jóvenes (adolescentes) iruyanos que se encontraban pensando en la fiesta patronal que comenzaba al día siguiente. De todos modos, la historia fue representada por Carla, Rosa y Vanesa a los alumnos de tercer grado, quienes quedaron encantados. Resta regresar nuevamente para charlar con los chicos, jóvenes y docentes y averiguar si hubo alguna repercusión sobre la experiencia.

“No seas Varela”

Como resultado de la hegemonía cultural, que permite que emerjan ciertos significados y valores pero no otros, la palabra *Varela* quedó cargada negativamente. Se transformó como vimos, en una sola entidad, de Felipe Varela y su montonera pasó a *Los Varela*. Por otro lado, un episodio que no pudo durar más de dos meses, es recordado como una etapa mucho más larga. Y finalmente, por la “magia del sentido común”, la palabra *Varela* se utiliza actualmente como un adjetivo. Las madres suelen decir a sus hijos “no seas Varela”, como en otras oportunidades se dicen “no seas tan *colla*”. Frente a otras significaciones posibles, *Varela* y *colla* quedaron legitimadas como insultos. Lo veremos en varios ejemplos:

Juan

R: ¿Y aquí que ha encontrado/ qué le han contado ya?

P: Me contaron de los Varela // de las hermanas Ceballos

R: De los años de Varela debe ser de MUCHO más antes ↑

P: Cla: ro // ¿usted sabe cuándo fue eso?

R: No:

P. Nadie sabe

R: Saben sí como historia ↓ pero cuándo ha sido no

P: ¿A usted quién le contó lo de los Varela?

R: A mí me lo contó mi abuelo

P: Y ¿qué le contaron?

R: Bueno decían que eran unos tipos así que venían y cortaban el cogote, les llevaban las cosas que tenían y resulta esos años / sería no sé los años de San Martín / no sé / cuando llegaban después se disparaban ↓ así contaban / no ↑ si tenían plata la llevaban a enterrar ahí por esas peñas / si tenían hacienda la escondían ↓ pero no sé en qué año sería eso ↑

P: ¿Dónde vivían?

R: Y eso yo no sé de dónde venían ↓ parece que venían de Brasil / a nosotros nos contaron cuando éramos más chicos / después cuando nos hicimos más grandes ya no ↓ Y yo pensaba cómo nos contaban así y a ellos también se lo habían contado / no sé ↓

Juan es el padre de un de los chicos participantes en los talleres del año 2000 y 2001. Cuando en el 2000, junto a *Tiruyanas* organizamos el festival de títeres fue un gran colaborador. Es interesante ver que para Juan la fecha en sí misma y que la relación pasado / presente es una frontera difusa. Al episodio de *los Varela* (ocurrido en 1867) lo sitúa - con cierta incertidumbre- en la época de San Martín, asociando el episodio por temática: episodios violentos, luchas.

Alba:

P: Y esa plaza tiene por nombre Rosa Guevara →

R: ¿A sí? ¿y éso dónde está?

P: Hay un cartelito al lado del tobogán / ¿usted lo oyó nombrar?

R: No ↓ eso es nuevo para mí / ve entonces tiene algo que ver ese nombre porque en Buenos Aires se nombra algo de la tablada con los militares / entonces por eso digo que si los que hacen historia lo hubieran llevado a los libros / pienso que acá hay mucha historia / la otra cuentan / que hay algunas urnas así en los cerros ↑ donde puede haber armas en / que están en cuevas que no se puede entrar / pienso que las armas de los de aquí / NO LOS DE AQUÍ sino de los argentinos / para mí que hubo una guerra con extranjeros / otros nombran Los Varela / se que eran Varela porque eran tremendos pero creo que esta historia de Los Varela viene de allá / de un lugar de Puesto Marqués / que venían por Humahuaca y que perseguían o mataban ↓ NO SE bien lo que hacían ↑ / y habrán pasado por acá / quizás mi suegra sabe / los viejitos tienen esa costumbre de retar cuando alguien se porta mal dicen "hay este Varela" Se ve que eran gente mala / pero no se más que eran malos

En una de las charlas que mantuvimos con Alba y su madre también ésta comentaba:

P: ¿Su papá dónde había nacido?

R. En Turquía

P: ¿Usted sabe como fue que llegaron aquí?

R: No sé cuando éramos muy chicos / no le preguntábamos nada a mi papá

P: ¿y vio que la gente los nombra a los que viven aquí como collas?

R: @ Kollas @ Así le [ella] decía a tu papá "callate / vos sos colla / sos un hijo de Varela"

A (a su madre): ¿Eran brutos ellos antes / no? Por ejemplo mis abuelos ¿gente bruta / no?

De estos fragmentos, haremos algunos comentarios. La madre de Alba, manifiesta no haber preguntado nada a su papá acerca del pasado de Iruya. Pero su padre no era de la

zona, sino de Turquía. Su madre sí era iruyana, y se burlaba de su marido diciéndole “*callate, vos sos colla, sos un hijo de Varela*”. Es decir, o bien la madre se burlaba de sí misma o bien no se consideraba a sí misma emparentada con el sector “salvaje” de la sociedad iruyana. Luego de haber seguido las conversaciones de la madre de Alba, nos inclinamos por la segunda opción. De los hijos del matrimonio, quién más se interesa por la historia del lugar, es Alba, que trabaja en el local de artesanías. Alba tampoco sabe bien cuando pasaron *Los Varela* por Iruya, es más no sabe si pasaron específicamente por ahí. Pero conoce *esa costumbre de retar de los viejitos, cuando alguien se porta mal dicen “hay este Varela”*.

Y finalmente la mamá de Betina recuerda en la charla que tuvimos junto a su nieto, algo similar:

P: *¿Cuáles fueron las primeras familias que vivieron en Iruya? ¿De qué apellidos?*

R: *Alemán/ no he conocido su familia/ vivía Presenta Alemán*

P: *¿La gente que vivía en el pueblo quiénes eran?*

R: *Eran gente como nosotros*

P: *¿Eran indios o aborígenes?*

R: *No↓*

P: *¿Usted no se siente que sea india?*

R: *NO↓*

P: *¿Y quiénes eran los indios?*

R: *No se/ yo no he conocido los indios/ yo no he conocido/ los indios Varela decían*

P: *¿Los Varela eran indios? (miro a Julio y los dos nos reímos)*

R: *mm/ sí/ yo no los conocí/ mi papá dice que ahí estaban tirados/ en las peñas/ de ahí los han tirado*

P: *¿Y por qué cree que eran indios?*

R: *Porque así andaban robando/ Los Varela / eran FIEROS/ no se podía tener nada en la casa/ ni ovejas/ ni cabras/ NADA*



En síntesis, en este capítulo hemos visto el interjuego de algunos factores involucrados en la producción del recuerdo sobre Felipe Varela, para la memoria social *Los Varela*. No todos los iruyanos se posicionan en el mismo lugar, lo cual nos habla de una construcción de los sentidos del pasado que se modifica en relación y en diálogo con los “otros”. La memoria se construye desde el presente, como fue construida en el pasado.

Analizamos diversas interpretaciones. En primer lugar, una versión que se impuso e impone significación: la imagen *de los Varela* como salvajes, ladrones saqueadores. Esta imagen ha sido construida desde el oficialismo Mitrista y se ha anclado firmemente en la zona. Al mismo tiempo, impuso una síntesis del tiempo lineal histórico, asimilando a los indios y a los caudillos federales en una misma categoría: salvajes. Reflejan y transmiten

esta visión, quienes lucharon contra la montonera, personas asociadas a las nuevas entradas del capital, ligados al modelo de economía liberal propuesto justamente por Mitre.

En segundo lugar, la escuela, el secundario, la Iglesia, entre otras instituciones operan como “otros” trayendo otras miradas sobre los hechos, con las cuales se dialoga y discute (aquí podemos ubicar por ejemplo, a Betina con respecto a su mamá y a Julio con respecto a Betina- su mamá).

Finalmente, yo misma operé como “otro”. Al entrevistar, fui incorporando datos e interpretaciones propias y ajenas. Con cada entrevistado mis preguntas se fueron modificando y ampliando, porque de cada uno, fui aprendiendo y cuestionándome cosas nuevas. En ejemplo claro, lo tenemos durante el taller. Mi intención de encontrar las historias locales contrapuestas a las oficiales me llevó a explicar temas, como si fuera yo misma la profesora de historia.

La memoria no es un gabinete donde están guardadas representaciones discretas, ni éstas se encuentran al alcance de la mano. El recordar no es siempre un acto de llamamiento de las representaciones. La causa es que el pasado no existe con independencia del presente. Desde el presente, como coordinadora del taller, traje a la mesa de trabajo, versiones heterogéneas y contradictorias del pasado iruyano, tomadas a partir de los relatos de los padres y abuelos de los participantes. *Artificialmente*, jugamos con ellas. Como resultado, gracias a la confrontación teórica y a la experiencia práctica (dramatizaciones con los personajes seleccionados, construcción y ensayos con los títeres), los cuerpos se pusieron en movimiento y como lugar de memoria, condensación de tiempos históricos y míticos, se activaron preguntas y cuestionamientos que surgieron en el modo en que lo hicieron gracias a la práctica de actividades expresivas.

El pasado no existe con independencia del presente. Es más, es pasado sólo porque hay un presente. El pasado es posicional. Y en tal sentido, puede sugerirse, que en el proceso de “comunalización”, un sector de los iruyanos fue “eligiendo” como propias, la identificación con los *héroes*, que derrotaron a los *salvajes Varela* quizás simbólicamente, se hayan *matado dos pájaros de un tiro*: a los indios y a los *Varela*.

Si miramos desde el ángulo de la historia y memoria **del pueblo**, las relaciones más naturales, más primordiales, son aquellas que se enlazan con los fundadores, para quienes en las ceremonias se rezan aves marías, padres nuestros y se gritar “Viva la patria”. No sólo en Iruya, sino en todo nuestro país, como en otros de situaciones similares, queda mucho por recorrer en una revisión crítica de la historia “que nos contaron” y que se enseña mediante el sistema de educación formal, como para que cada pueblo tenga derecho

a elegir, quizás por los menos, el nombre que quiere ponerle a una plaza a una calle, y a quiénes halagar con “Vivas”. Debería ser una reflexión constante que no se diera o se quedara sólo entre intelectuales para luego ser “enseñada”, ya que los intelectuales mismos, como todos, estamos inmersos en relaciones sociales hegemónicas y de algún modo u otros, todos, como agentes, actores y sujetos, vamos construyendo nuestro pasado y la historia.

Como fin de este capítulo, expondremos las dos versiones de la Zamba *La Felipe Varela* que formó parte del material de los talleres realizados.

LA FELIPE VARELA⁵⁹

(Zamba)

*Felipe Varela viene
por los cerros de Tacuil.
El valle lo espera y tiene
un corazón y un fusil.*

*Se acercan los montoneros
que a Salta quieren tomar.
No saben que en los senderos
valientes sólo han de hallar.*

*Mañana del 10 de octubre
de sangre por culpa de él
Entre ayes al cielo sube
todo el valor por vencer.*

*Ya se va la montonera,
rumbo a Jujuy esta vez.
La echarán a la frontera
de allá no podrá volver.*

*Galopa en el horizonte
tras muerte y polvadera!,
porque Felipe Varela
matando llega y se va.*

La Felipe Varela (Federala) Estilo: Zamba⁶⁰

-I-

*De Chile bajó Varela
a ver esta tierra hermosa
la que ha de morir peleando Bis
por Don Juan Manuel de Rosas.*

*No es Rosas quien nos dirige
tampoco Federación
es un anhelo de Patria Bis
y de una grande Nación.*

*Galopa en el horizonte
bajo un cielo federal
porque Felipe Varela
nunca mató por matar.
Y Mitre con sus sicarios
matando viene y se va.*

-II-

*Viva el General Varela
por ser un jefe de honor
que vivan sus oficiales Bis
viva la Santa Federación.*

*Felipe Varela viene
por los cerros del Tacuil
el Valle lo espera y tiene Bis
su corazón y un fusil.*

⁵⁹ Tomada de la página de Interne http://comunidad.ciudad.com.ar/argentina/buenos_aires/mundopoesia/p4a.htm

⁶⁰ Tomada de http://folklore.unsl.edu.ar/letras/_rmm16ok.htm

EL PROGRESO

Dos son los temas centrales de este capítulo: el cambio que se produjo en la vida social iruyana en torno a las primeras cuatro décadas del siglo XX y las huellas que los arqueólogos que investigaron en la zona dejaron en los caminos de las memorias iruyanas.

Este período se caracterizó por la llegada de diversos agentes del “progreso”: **inmigrantes europeos** que junto a determinados habitantes de Iruya se sirvieron de la actividad económica que generaban los ingenios azucareros San Martín de Tabacal, San Isidro y Ledesma para dedicarse al comercio o a la contratación de personas para la zafra; **arqueólogos** que excavaron diversos lugares transformándolos en “sitios arqueológicos” y finalmente, representantes **de instituciones públicas** (policía, escuela, gobierno etc.) dispuestos a modificar prácticas, representaciones, lenguajes, y costumbres pre existentes.

La dirección política que tomó Argentina desde fines del siglo XIX, impulsada por la llamada *generación del ochenta* implicó una radical modernización de la sociedad. La visión histórica forjada entre otros por Bartolomé Mitre sostenía que la nación se había construido por obra de las clases ilustradas liberales, que lograron imponer, a una población atrasada, un sistema institucional semejante al de los países más civilizados (Pérez Gollán 1995:55). A estos cambios no escapó Iruya. El recuerdo de la “expulsión “ de *Los Varela* alrededor de 1870 es una metáfora que condensa las imágenes de superación de lo atrasado y primitivo (ya que como vimos se asocia Varela-salvaje-indio) y de apertura a un tipo de economía liberal. A partir de entonces Iruya se sumó a la carrera del “progreso” hacia la “civilización”. Precisamente en esta etapa de cambios, los arqueólogos visitaron el pueblo.

Del período se cuentan cosas positivas pero también negativas. Muchas entrevistas y material trabajado a partir de los talleres creativos dan cuenta de las discriminaciones y prejuicios a los que fueron sometidos los iruyanos de entonces, siendo uno de los blancos el ser “portador” de una identidad y/o rasgos indígenas.

Estas cuestiones las analizaremos en dos secciones.

1. El ingenio. Su historia en la región, su vinculación con el sistema económico de las fincas y haciendas. La relación de los contratistas del ingenio, con las instituciones políticas y policiales y los recuerdos de los iruyanos. Recuerdos de los iruyanos sobre este período de cambios.

2. Los arqueólogos. Su presencia en la zona. Su marco teórico y su contexto social. Las huellas que sus actividades dejaron en los caminos de la memoria iruyana y las cartas de reproche a los arqueólogos que “en paz descansan”, escritas por los alumnos del taller.

1. El ingenio

Seguiremos la historia de los ingenios azucareros a partir de los trabajos de Panaia, Aparicio y Zurita (2000); Greco (1996), Reboratti (1998) y Rutledge (1987).

En *Trabajo y población en el Noroeste argentino*, Panaia, Aparicio y Zurita, explican que la institucionalización de las encomiendas se desarrolló como la primera forma de utilización de la mano de obra indígena desde los primeros tiempos coloniales. Esta institución suponía “encomendar” la población a los españoles que oficiaban como “capataces”. Las poblaciones subordinadas eran obligadas a trabajar algunos días de la semana para el encomendero. La encomienda no implicaba apropiación de tierras, sin embargo, tendió a generalizarse la entrega de las tierras en forma de “merced”, especialmente aquéllas ocupadas por los encomendados. Éstos, continuaban desarrollando sus actividades de subsistencia con la obligación de realización de trabajos para el encomendero. Las actividades típicas de las primeras etapas coloniales, incluían cultivos para el consumo doméstico, la cría de mulas, y el pastaje de las mismas a lo largo del camino al Alto Perú, la producción de algodón y tejidos para abrigo y vestimenta, la cría de lanares con cuya lanas se hacían prendas. La encomienda en el NOA supuso el trabajo directo de los pobladores para el encomendero y no la entrega de tributos, como fue característico de otras zonas colonizadas.

Un salto de siglos, nos lleva a mediados del siglo XIX. Rutledge (1987) señala que ya la caña era la actividad más importante del Valle de San Francisco. La producción se desarrollaba manteniendo diferencias étnicas en los distintos tipos de mano de obra empleada. En las primeras décadas de ése siglo, la prosperidad de esta industria amparada por sistemas de protección, permitió grandes ganancias a los dueños de los ingenios.

A partir de 1930 comienzan a integrarse a este mercado de trabajo *las tierras altas* del área de Salta y Jujuy. Para asegurarse los brazos humanos, los ingenios directamente compraban o arrendaban las tierras y luego, arrendaban o subarrendaban las tierras a los pobladores que en ellas vivían. De esta manera, se los forzaba a tener que pagar sus rentas con su trabajo en las cosechas. Tanto los trabajadores como los historiadores coinciden en

señalar que la situación de explotación- terrible- tiende a modificarse a partir de la instauración del Estatuto del Peón en el segundo gobierno peronista (1949- 1955). Se lograron mejores niveles salariales y condiciones de trabajo y con ello, se estimuló la presencia voluntaria de trabajadores en los ingenios. La caña pasó a ser una actividad atractiva para trabajadores temporarios y familias. Hacia fines de 1950 comienza a producirse un proceso de reemplazo de mano de obra por capital que afecta fundamentalmente a los trabajadores permanentes. La mecanización de ciertas labores, el desarrollo del transporte mecánico de caña fueron reemplazando a una mano de obra que había logrado salarios atractivos, no sólo por las normativas legales, su sindicalización, sino también por los aumentos de las demandas de empleo derivados de las áreas urbanas y el comienzo de expansión de otras producciones intensivas en el uso de la mano de obra como es el tabaco.

Greco, analiza el *Reordenamiento espacial en las economías domésticas a partir de la cooptación temporaria de mano de obra por parte de la agroindustria azucarera saltojujeña*. Explica cómo las economías domésticas en las primeras décadas del siglo XX, adquirieron nuevas dimensiones y articulaciones, producidas junto a la consolidación de nuevos procesos socioeconómicos en paralelo a la completa inserción de la Argentina en la división internacional del trabajo y el surgimiento de nuevos grupos de poder. Este proceso se caracteriza por la irrupción en las provincias de Salta y Jujuy de un nuevo actor social: la agroindustria, heredera de la plantación, pero surgida de la identificación de la agricultura con la industria, monoprodutora e integrada verticalmente, basada en propiedades de gran extensión. El noroeste argentino no escapa a los procesos económicos involucrados en la expansión económica de la Argentina agroexportadora. Los ingenios azucareros de Salta y Jujuy tuvieron como característica principal constituir empresas altamente centralizadas, las cuales conjugaron concentración de la tierra y tecnología avanzada. Además de ejercer un control monopólico sobre captación y retención de mano de obra, mantuvieron un control de funciones propias del Estado (intervención en cargos municipales y de policía, por ejemplo). A partir de esta situación, el departamento de Iruya, junto a numerosos sectores más, se transforma en un foco de migración de población. En esta circunstancia, ha tenido gran relevancia la llegada del ferrocarril a la zona (hasta Iturbe). El ferrocarril había llegado a Tucumán en 1876. Durante la presidencia de Juárez Celman se lo extiende hasta Salta y Jujuy. Como ministro de hacienda de la provincia de

Salta, durante el gobierno de Angel Zerda⁶¹, Robustiano Patrón Costas hacía hincapié en las posibilidades económicas de Orán al inaugurar el ferrocarril a Ledesma y Bolivia (discurso del 6 de enero de 1913). En esa época, la oligarquía vivía su “belle époque” y aferrada al credo positivista, confiaba en la realización del progreso, el orden y la civilización (Caro Figueroa, 1970: 120-121).

Greco (1996) analiza cómo los mecanismos de cooptación fueron pasando desde el uso de la fuerza policial a mecanismos más sutiles, hasta llegar finalmente a una situación en la cual la conquista del poder con cierta base de legitimación ya afianzada, no dejaba alternativa al campesino debiendo migrar gran cantidad de meses para poder sobrevivir a su regreso. Señala también el momento preciso en el cual los pobladores de Iruya ingresan masivamente en el mercado de trabajo monetario: en la década de 1920, como consecuencia de la presión los productores de algodón para que fueran aplicados decretos que prohibiesen la salida de indígenas chaqueños para ser contratados fuera de esta provincia. En 1930 se llega a otro momento clave: la identificación prácticamente total entre el poder económico y político, como ocurrió con Patrón Costas, que logró una relevante actuación política a nivel provincial y nacional. Su figura se enlaza con la historia del departamento de Iruya.

Comenta Reboratti (1998), que la Finca Santiago había sido comprada en 1839 por Escolástico Zegada, pero existen muy pocos antecedentes de la evolución de esta finca⁶². Solo se sabe que en 1906 Miguel Fleming y Robustiano Patrón Costas aparecen como dueños de la misma al vendérsela a Juan Patrón Costas, quien organiza una compañía ad hoc, la sociedad Patrón Costas y compañía. El Tabacal se encuentra a pocos kilómetros de Orán y estaba planificado a la vieja usanza de las plantaciones del Caribe. Continúa explicando Reboratti que para que las industrias azucareras progresaran, fue necesario conectar a las poblaciones con la circulación monetaria. Esto se hizo por medio de la introducción de mercaderías que no producía el mismo campesino, o que reemplazaba a las que producía. Para reforzar esto, los ingenios armaron en todas las áreas campesinas una extensa red de influencias basadas en los personajes notables del pueblo: jueces de paz, comisarios, maestros, quienes muchas veces actuaban como contratadores de los ingenios. Este rol se complementaba con el papel de bolichero, quien adelantaba mercaderías a

⁶¹ Angel Zerda, gobernador de Salta en dos periodos: desde 1/9/1901 hasta 1/9/1904 y como interino desde 20/11/1906 hasta 22/2/1907.

⁶² Caro Figueroa (1970:105), afirma que Delfín Leguizamón, gobernador de la provincia de Salta entre 1893- 1896 (tercer gobierno), le vende la finca El Tabacal a Robustiano Patrón Costas, “donde sólo existía un trapiche, y años más tarde se convertirá en la principal industria de la provincia”.

cuenta a los campesinos (azúcar, herramientas, yerba, harina) y luego forzaba a éstos a ir a la zafra para poder pagar sus deudas.

Volviendo a Greco, comenta que en 1918 la Sociedad Patrón Costas, Bercetche y Mosotegui, a partir de la fundación del ingenio, fueron aumentando la necesidad de mano de obra. Para saciarla, arrendaron una finca, propiedad de la señora Hortensia Campero de Figueroa, descendiente del Marqués de Tojo. Esta circunstancia transformó al ingenio San Martín de Tabacal en arrendatario de los pobladores que en ella habitaban, creándose en consecuencia un fuerte vínculo de dependencia, dado que los campesinos debían ir a trabajar a la zafra para pagar su arriendo. En los principales sectores de los departamentos de Iruya y Santa Victoria, de donde provenía la mayor cuota humana hacia la zafra, a partir de 1921, ubicaron sus oficinas los administradores y contratistas.

Anteriormente se ha señalado que Greco analiza la forma en que los sistemas de coptación se fueron modificando. En 1943, comenta la autora, se suspende el sistema de trabajo obligatorio. Ya no era necesario dado que se había creado una fuerte dependencia, tanto en el plano ideológico como en el económico. La superioridad del capital, como forma de organización social representa al progreso y la modernidad frente a sociedades precapitalistas, se abre paso casi automáticamente en el mundo campesino (Gutiérrez Pérez y Trapaga 1986- citados por Greco). El capital a la vez que altera el espacio preexistente, aparece como un elemento generador y portador de “progreso”, al tiempo que las nuevas diferencias sociales creadas a partir de esta nueva situación aparecerán como “naturales”.

Ya que estos autores han analizado estos temas en profundidad, nosotros presentaremos los recuerdos de los iruyanos contemporáneos sobre este período. Como se apreciará hemos puesto el foco en los temas *urticantes* a nuestros ojos: el maltrato, la explotación, el abuso. No son temas que se hablen cotidianamente, y frente a un público ajenos a la situación, menos aún. El tipo de conversaciones dan cuenta por un lado, de un cierto grado de confianza; por otro, de los silencios verbales que los cuerpos no pueden silenciar, gritándolos con la rasgos cansados, las manos lastimadas.

Estos temas no fueron trabajados en ninguno de los talleres expresivos, pero creemos que un buen equipo interdisciplinario podría colaborar muchísimo en la elaboración personal y social de este tipo de experiencias.

A continuación veremos algunos fragmentos de entrevistas realizadas con Carlos, Alba, Paulina y madre de Alba.

¿A qué hora nos llaman para ir?

Me reencontré con Carlos el primer día de mi llegada al pueblo en octubre de 2002. Había recibido la copia de la entrevista anterior 15 días atrás. Me invitaba a visitarlo. En los días sucesivos, una niña de unos 6 años aproximadamente, como otras niñas me invitó a visitarla a su casa.

Una mañana frente al locutorio, reconocí a Carlos con su nieta, la niña, y entendí que me estaban esperando para seguir conversando. Esa mañana comenzaba la fiesta patronal de la Virgen del Rosario, oportunidad en que los iruyanos y visitantes de otras comunidades ponen sus puestos de venta en la playa del río. La fiesta se extiende desde la tarde del viernes hasta la noche del domingo. Mientras conversábamos una vecina vino a pedirle prestada una mesa y un banquito para ubicarse en la feria. Se las alcanzó su nieta. A cambio la vecina le prometió loco.

El comienzo de la charla se dio por el dolor que Carlos tenía en sus articulaciones. Padece de artrosis, seguramente debido al trabajo manual forzado de años y años en el ingenio. Esta charla es el fruto de nuestro encuentro:

P: Me gustaría que siguiéramos charlando sobre la época del ingenio/ que algunas cosas ya me había contado

R: Yo iba con mi señora/ tenía un changuito más chiquita que ella ↓ Uhhh/ íbamos de noche/ con éste cuchillo sacábamos la caña [me lo muestra, y lo hace sonar “tin”] Antes nos daba en el ingenio un contratista ↑ nos daba un farolcito para colgar ↓ nosotros teníamos que hacer montoncitos de caña ↓ nos daban unas seis rayas ↑ y teníamos que machetear eso y teníamos que ir tirando ↓ cuando nosotros íbamos ↑ sonaba el cuchillo tin/ tin/ tin ↓ y era una ciudad con todos los farolcitos/ y eso era toda la noche ↑ la gente se iba a la una de la mañana/ para cargar igual ↑ de noche venían las zorras/ 40/ 50 zorras nos daban ↑ nosotros trabajábamos tres hombres hacíamos una callada de 10/ 9 toneladas y teníamos que ir de noche con el farolito eso/ y no se veía/ y pegábamos tropezones y llegábamos a tirar la caña al piso y eso era una emoción para todos ↓ Uhhh → changos jóvenes que éramos → meta gritar ahí/

P: ¿Les gustaba?

R: Sí/ nos gustaba/ una tres horas/ cuatro horas/ 50 montoncitos de caña teníamos que llevar cada uno al hombro meta hachar la caña ↓ y bueno había cañas medias chuecas/

P: ¿Desde acá qué contratista lo llevaba a usted?

R: Llevaba Federico⁶³ ↓ él vivía aquí ↓ el padre de Gloria/ después había otro contratista en Iturbe También/ Belmonte/ y ésos también nos llevaban ↓ nos venía a buscar desde aquí/ como no había vehículos para llegar a la estación ↑ íbamos con burritos/ caminando/ las mujeres/ los chicos/ porque había escuela también/ las mujeres iban a cocinar y a pelar

P: O sea que el pueblo se quedaba vacío entonces ↑

R: Sí/ se quedaba vacío ↓ y así sabíamos ir/ porque antes no había caminos → cuando había camiones ya el finado Federico nos llevaba en camiones ↓ nosotros veníamos con los burritos

⁶³ A Federico el yugoslavo, abuelo de Gladis, lo recuerdan como “el cuervero” porque cazaba cuervos en el cerro.

cargados de allá y acá despechaban los burritos de vuelta/ nos quedábamos con los bultitos / llevábamos papa/ chalona/ para comer allá ↑ Y eso era todos los años → todos los años teníamos que ir así/ en cambio desde aquí era más fácil porque íbamos en camiones ↓ Ya desde mayo estábamos esperando ¿A qué hora nos llaman para ir?

P: ¿Todos querían ir?

R: Sí/ todos/ los mas jóvenes más adelante

P: ¿Si?

R: Sí/ estaban emocionados/ querían ir a chupar ↑ porque la caña es dulce/ y si parábamos un poco a descansar/ ahí ya estábamos meta chupar la caña/ y por ahí usábamos machetes más anchos para cortar de abajo la caña/ y había piedras y Uhhh, lo hacíamos pedazos/ y después ya no cortaba

P: ¿Al ingenio que lo llevaban era el de San Martín de Tabacal?

R: Sí/ ahí me llevaban/ después había otro contratista que nos iba a buscar a Iturbe/ él apenas hacía una carta y nos mandaba a que nos reúnan y nos llevaba a Iturbe/ ahí esperaba él con el tren

P: ¿El tren no se lo cobraban no?

R: No/ eso pagaban/ lo pagaba el patrón/ pero después cuando llegaba el fin de mes/ nos descontaban allá/ cuando pagaban cada mes/ nos descontaban/ un poquito/ un poquito

P: ¿La familia Federico/ con qué otra familia se relacionaba?

R: Y aquí estaban con otro tal Herrera/ después el ha sido juez/ el no era nativo de aquí/ no era de aquí/ ése era malo/ malo/ cuando iba al ingenio/ al que no sabía trabajar lo sacaban con la policía

P: Allá mismo en el ingenio ↑

R: Sí/ TODOS tenían que ir a trabajar

P: ¿Y aquí como se vivía en el pueblo?

R: Ellos se relacionaban con todos porque tenían negocio/ después había otros → Pérez Madrigal/ al lado tenían su negocio/ en la casa de Don Federico abajo/ en esa casa de techo de barro de ahí más abajo vivía Don Pedro Farfán/ ha muerto el Domingo ↓ @ así era antes/ no había nada/ y después/ se ha puesto mejor/ porque en el ingenio ganábamos más ↑ hacíamos un paro y el patrón tenía que pagar/ entonces trabajábamos más ↑ ya el finado Perón ha dejado el salario/ ha dejado para jubilación/ todo ve/ ha salido una ley/ que si teníamos mujer y estábamos casados nos pagaban más y nos daban un descanso/ después teníamos también un dirigente/ sindicatos/ ya andábamos mejor/ usábamos zapatos/ mejor ropa/ y era lindo ya/ ya tomábamos pan/ con té/ si no lo único era papa y maíz/ al ingenio llevábamos mulas

Hasta aquí, podríamos señalar algunos puntos. En general (no sólo para Carlos) los iruyanos tienen un buen recuerdo de la situación global de ir al ingenio. Al indagar sobre las condiciones de vida que llevaban o los efectos para sus economías domésticas (atender los animales, cultivar y cosechar), los recuerdos se tornan más negativos. Si los iruyanos miran desde el presente hacia el pasado, observan que antes tenían trabajo y ahora no lo tienen. Este motivo es a veces suficiente para añorar los tiempos pasados, sumado al recuerdo de los últimos años para algunos, de los cambios introducidos por el estatuto del Peón, con el gobierno peronista.

Otro tema, es el de los contratistas. Personalmente estuve muy insistente en conocer los nombres de los contratistas. Conversación a conversación me fui interesando cada vez más por conocer acerca de los abusos que los iruyanos vivieron en los ingenios.

Otro aspecto que aparece es la relación que tenían entre sí los contratistas, jueces, policías. O bien eran la misma persona, o bien eran parientes o amigos. El punto es que todos trabajaban mancomunadamente para lograr sus objetivos, sin importarles la calidad de vida ni los derechos de las personas con las cuales trataban. Las presiones coercitivas que ejercieron surtieron efecto, ya que los braceros sentían temor a protestar o a negarse a ir a trabajar.

Nuestra charla con Carlos continuaba así:

P: No hubo nunca en el pueblo alguna oportunidad en que la gente haya dicho "Basta" no queremos ir más al ingenio/ o usted recuerda alguna protesta/ algo que la gente se haya reunido para reclamar ↑

R: No/ NADIE/ señorita ↓ porque la gente de aquí todos eran pobres ↑ no teníamos nada/ nada/ para vivir criábamos corderitos/ chivos/ algún burro un caballo/ después más nada/ aquí obligados teníamos que ir para comprar el azúcar/ para comprar la ropa ↑ antes no usábamos ropa así como estamos usando ahora ↑ usaban TODO tejido de lana de oveja ↓ no nadie se quedaba/ hasta los viejitos de setenta años iban al ingenio Tabacal

P: ¿Sería que no se animaban?

R: No / no se animaban

P: ¿Pero hablaban/ cómo era eso?

R: Sí/ no se animaban porque al no ir al ingenio/ ya al otro año no lo querían llevar/ quedaba como calificado de trabajar/ calificaban de cuál sacaba mejor trabajo/ entonces/ este/ el que no quería ir/ no iba

P: ¿No pasaba que todos dijeran "esta vez no va nadie"?

R: No/ todos estaban esperando/ de un mes/ dos meses/ si se quedaba la familia en la casa ↑ ya tenían que mandar unos pesos para que gasten/ no/ no se quedaba casi nadie ↑ los más jóvenes eran los que más se ilusionaban por ir a pelar y chupar caña ↓

P: Mj

R: Sí/ y las señoras tenían que caminar con la comida/ ya a las diez tenían que salir caminando/ y era LEJOS/ uno dos kilómetros tenían que caminar con la comida para llegar a donde estábamos nosotros/ macheteando/ y daba pensión a otra gente que no iban con sus señoras/ no tenían quién les cocinara/ y por llevar las ollas llegaban así con las manos hinchadas ↑ los mosquitos picaban y no tenían con qué curar/ y una CALOR/ TRANSPIRANDO ↑ ahí en San Martín hace mucho calor

P: O sea que querían ir pero era un trabajo difícil

R: Sí/ querían ir/ pero a aguantar todo eso

P: ¿Alguna vez le contaron de que en esta zona SÍ se haya organizado de alguna forma para hacer algún reclamo?

R: Sí/ cuando estábamos en el ingenio sabíamos hacer reclamos/ nos comunicábamos todos a no trabajar/ porque nos pagaban muy poco/ entonces queríamos que nos aumenten a nosotros/ y la patronal nos decía que ya nos iba a aumentar/ y aumentaban 5 centavos

P: Nada

R: Sí/ nada "ya les vamos a aumentar" ↓ y no nos convenía a nosotros/ y había tres hombre o cuatro que eran los más cabecillas/ que tenían más estudios/ a éstos no les querían dar tareas/ no les querían dar trabajo ya

P: Claro/ eran peligrosos

R: Ah @si @ y entonces nosotros parábamos/ éramos 200/ 300 hombres/ y lo que hacíamos nosotros era ↑ si no les van a dar tareas a ellos ↑ entonces tampoco a ninguno de nosotros/ nada ↓

P: ¿Y porqué le parece que estando en el ingenio SÍ se organizaban para reclamar y acá mismo no?

R: Aquí no se paraba nada/ porque aquí hacíamos la cuenta de 100 pesos que debíamos al patrón/ y ya nos teníamos que ir/ para pagar/ el que no debía se quedaba/ pero ↑ quedarse aquí

no era más que atender los chivos y los corderos/ era la única forma de trabajo para ganarse unas monedas

El freno o lucha contra el abuso de la autoridad es un valor propio que intento defender. Desde ese lugar estaba posicionada al realizar mis preguntas a Carlos. Me identifiqué yo misma con lo que considero una injusticia. Tal vez algunas conversaciones parezcan desviarse del tema central de esta Tesis. Las exponemos porque dan cuenta de mis supuestos, de mis preocupaciones personales puestas en juego durante el trabajo de campo, al relacionarme con seres humanos que me interesaban más allá de su rol como entrevistados.

Con respecto a los cambios introducidos en el pueblo a través de los “agentes del progreso”, observamos que la actividad en el ingenio, al proporcionar dinero empezó a valorarse positivamente. No ir al ingenio implicaba quedarse para *atender los chivos y los corderos* y perderse la posibilidad de *ganarse unas monedas*. En relación a este tema veremos un último fragmento de la misma charla con Carlos:

P: Pero antes de que llegara Federico y los otros contratistas la gente podía vivir igual / no ↑

R: Si: pero con ropa tejidita/ ojititas de planta de goma de camión/ de eso ojotita/ no como ésas que usan ahora cruzadita/ también de goma son / pero eran otras/ Y más antes la gente ↑ contaba mi abuela → la gente usaba ojotas de palo ↑ de madera ↓

P: Mj

R: No había goma / nada ↓ cuando yo tenía 10 años y camina:ba / me he dado cuenta de cómo mi abuela caminaba así/ y andaba en los cerros con la ojota de PALO

P: Muy difícil

R: Sí: MUY duro ↑ no se doblaban nada/ te resbalas/ en cambio la goma no/ era más linda/ así que la gente se dedicaba apenas a cuidar corderos y los chivos ↓ criar chanchos y gallinas// PERO para el consumo nomás ↑ no se podía hacer negocios/ era lejos para venir de allá para traer/ ahora de dónde era yo de ahí de La Mesada ↑ si poníamos lechuga/ teníamos una cantidad de lechuga/ sacábamos repollo/ zanahoria/ teníamos que tener unos cuantos burros para traer y unos cuantos cajones/ sino/ llegaba / y ya no compraba nadie/ machucado todo ↑ se echaba a perder algunas veces traía yo/ pero ahora todos ponen/ donde tienen tierrita/ ya todos ponen/ ahora se dedican así/ se compran un corderito chiquito / y tienen varios/ yo no puedo/ porque también trabajo y no puedo y un corderito sale un peso/ dos pesos y si se pone grande ya se puede comer ↓ aquí se va a pastorear un día / dos días y se trae tres cordero.

Veremos los recuerdos sobre otras experiencias vividas con los contratistas. Entre ellos, Federico y **Manzur**. Según nos contó Gladis, los **Manzur** vinieron a fines del 1800 como parte de un grupo importante de árabes que llegaron a la provincia de Salta y se instalaron con comercios en las fronteras. Para ese entonces, los iruyananos, seguían utilizando un camino preexistente a la fundación del pueblo que acortaba las distancias

entre la zona de Iruya con Bolivia. El pueblo funcionaba como una posta en este camino. Seguramente, los comerciantes europeos advirtieron tal situación, y allí decidieron asentarse.

Hemos seleccionado los fragmentos en los cuales se reflejan algunos de los temas tratados por Greco (1996) y Reboratti (1998), por ejemplo el tipo de “estrategias” utilizadas por los contratistas para lograr que la ida al ingenio no pareciera una obligación.

Alba

P: ¿Quién los llevaba al ingenio?

R: Antes había contratistas/ era Ernesto Manzur/ era el primo de mi mamá

P: ¿Él mismo los hacía ir al ingenio?

R: Él contrataba a la gente/ en parte como que les hacía un favor/ TENÍA un convenio con la gente del ingenio

P: Pero ÉL mismo NO iba a trabajar

R: Eh/ él era simplemente contratista y otra que él hacía mal/ su papá y mi abuelo Salomón/ el padre de mi mamá/ ella cuenta que mi abuelo era malo entre los hermanos/ pero el tío Ernesto traía telas/ pantalones / camisas/ así/ mercaderías ↑ y les daba → digamos ↑ LES DABA AQUÍ a la gente pero para irles descontando por mes/ y dicen que a los que no los tenía anotados aquí/ a los que no llevaban mercadería/ no los quería contratar ↑ se abusaban de mucha gente ↓

P: ¿Y qué pasaba si la gente no retiraba mercadería y tampoco iba al ingenio?

R: Digamos quedaban fuera/ vivían aquí/

P: No los llevaban a la fuerza ↑

R: No ↓ no ↓ ellos trataban si o si de contratarse /de ir a trabajar/ algunos en una de ellas fueron a la fuerza/ pero no que yo sepa

P: O sea que los que llegaron acá fueron su abuelo y el hermano de su abuelo ↑

R: Si →

P: ¿Y cómo fue que llegaron a Iruya?

R: Andaban de vendedores ambulantes así como le ha dicho recién mi mamá → así que debe ser que así es que han venido/ porque parece que después tenían carnicería en Humahuaca/ siempre se han dedicado a los negocios

P: ¿De dónde venían?

R: De Turquía/ pero yo hablaba con una señora que me decía que por el apellido casi no es Turquí/ por Manzur/ sino más bien de Israel o Palestina/ pero ellos decían ser Turcos ↓ pero yo tengo el certificado de nacimiento de mi mamá donde dice cuando ella nació → porque ella nació en Iturbe → hija de Salomón Manzur que nació de nacionalidad árabe/ así que no se bien como es el asunto

Paulina

R: He nacido al lado de San Antonio/ Volcán Higuera/ abajo/ de Araguayoc/ a la playa / de ahí soy/ si/ Araguayoc/ con cabras/ era una estancia/ entonces sabían irse para el ingenio ↑ yo he ido dos añitos con mi marido/ cuando recién me he juntado/ dos años he ido ↓ un año he ido con mamita ↑ otro con mi marido ↓ y otros años he ido a piquetes/ pero no tanto che/ y de ahí me iba a San Martín/ 3 añitos/ después no he ido más

P: Mj ↓ ¿Cómo era la vida en el ingenio?

R: NO TAN LI: NDA → No/ no/ no ↓ no se ganaba nada te llevaban de aquí arriaditos

Aldo

P: ¿Quiénes fueron aquí los contratistas?

R: Había un tal Velmonte ↑ fallecido ↓ Abraham Manzur ↑ ya fallecido ↓ tenía el almacén en la tablada y el otro de aquí a una cuadra/ les daban hasta género e hilos para la ropa

P: ¿Federico no había sido también contratista?

R Federico/ Federico no ↓ él había sido empleado del ingenio/ también ha sido un tiempo intendente/ al último/ el padre de Gloria/ el abuelo no/ el abuelo vivía en el Molino

P: ¿Usted vio o escuchó si es que los llevaban a la fuerza al ingenio?

R: A la fuerza los llevaban a la gente de la finca Santiago/ que era de Patrón Costas/ él era el dueño del Ingenio tabacal

P: ¿Y cómo era que los llevaba?

R: Con la policía/ y si no iban los recargaba con la plata y si no iban los llevaba con la policía/ y también por la tierra que ocupaban/ tenían que ir a trabajar/ tenían que ir al ingenio ↑ A PAGAR ↓

Madre de Alba

R: si ↓ desde aquí/ antes no había camiones/ ómnibus/ nada ↓ íbamos en burritos/ en animales / íbamos por el campo/ TARDE llegábamos y cansados/ los chicos los pies con sangre/ la boca paspada de paspadura por el frío/ he sufrido mucho/ nosotros solos íbamos/ acá estaba mi primo Ernesto Manzur/ ÉL contrataba la gente/ nos daba mercadería/ nos daba ropa/ nos daba todo a nosotros acá/ tenían casa grandes ellos/

P: ¿Cómo fue que su tío se hizo contratista?

R: Él trabajaba en sociedad con mi papá/ el tío picaro trabajaba con mi papá

P: ¿Antes de ser contratistas trabajaban de otra cosa?

R: Ellos sabían ser comerciantes/ después se pusieron en sociedad/ pero de sociedad fue suciedad @

Hemos comentado que Greco (1996) analiza las modificaciones de los sistemas de cooptación de la mano de obra para trabajar en ingenio. Primeramente se ejerció un control monopólico sobre ella manteniéndose el control de funciones propias del Estado: intervención en cargos municipales y de policía (como ocurrió por ejemplo con Federico), luego se emplearon mecanismos más sutiles hasta llegar finalmente a una situación en la cual la conquista del poder con cierta base de legitimación ya afianzada, no dejaba alternativa económica al iruyano.

Todas las transformaciones ocurridas en el pueblo son vividas por los iruyanos como resultado de un *antes* que progresó hacia un *ahora*. El momento de cambio fundamental se ubica entre las décadas de 1940-1950- 1960. En 1957 se construye el camino, lo cual otorgó mayor facilidad la entrada y salida de mercancías, de personas- como trabajadores en agroindustrias y como turistas. El camino evitó el tener que viajar a lomo de mula hasta Iturbe para abastecerse. Se instalaron las cloacas, el telégrafo y más tarde la energía eléctrica; se fundó el Hospital. El fin de la guerra del Chaco en 1937, trajo como consecuencia la instalación de grandes cantidades de bolivianos en la zona, cuya situación de ilegalidad fue aprovechada por los ingenios ya que les pagaban sueldos menores, y no tenían ningún derecho a protestar. Su presencia se convirtió en competencia para los trabajadores del NOA. En la década 1960, los renovaciones tecnológicas fueron reduciendo las necesidades de trabajadores en los ingenios y lentamente las migraciones, tomadas ya como parte “natural” del ciclo anual, fueron casi desapareciendo. Este hecho,

sumado a la creación del Colegio secundario, en el año 1983, dio como resultado un crecimiento vertiginoso de la población de Iruya⁶⁴.

Estos han sido los cambios más importantes señalados por los iruyanos.

2. Los arqueólogos

En 1904 se creó el Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su primer director fue Juan Bautista Ambrosetti. Con su creación comienzan los trabajos de campo sistemáticos. La primera excavación se realizó entre 1906 y 1907 en Pampa Grande (provincia de Salta). La segunda se realizó en el sitio La Paya. Estas pioneras expediciones y las siguientes hicieron avanzar los estudios arqueológicos tanto en los aspectos metodológicos y técnicos como desde el punto de vista teórico.

Salvador Debenedetti sucedió al director fundador, en el período comprendido entre los años 1917 y 1930. Su gestión puede ser considerada como continuación de la anterior. Sus tareas de investigación fueron llevadas adelante sobre la base de la certeza de que el trabajo de campo era el método para trabajar en Antropología, en ese momento de fuerte orientación arqueológica. Realizó 22 campañas- una por año- a la zona que él denominaba de los Diaguitas y Humahuacas. En una de ellas, llegó al departamento de Iruya y realizó excavaciones junto a Eduardo Casanova, en Titiconte, Pueblo Viejo y Cerro Morado.

Los arqueólogos Casanova, Debenedetti y luego Márquez Miranda investigaron en Iruya justamente cuando el pueblo había desplegado ampliamente una nueva vida social "más civilizada". Habían pasado más de 50 años desde la expulsión de *Los Varela*, había llegado el ferrocarril hasta Iturbe (provincia de Jujuy) y junto con él nuevas actividades comerciales. Había comenzado a transformarse el modo de vestir, alimentarse y construir las viviendas.

Los arqueólogos provenientes de Buenos Aires y pertenecientes a la Universidad de Buenos Aires, eran a su vez, exponentes del progreso de la ciencia argentina. "La arqueología mostraba logros artísticos y tecnológicos de unas poblaciones pretéritas que, por su misma pertenencia a la lejanía prehistórica, daban testimonio de la irrecusable extinción de los primitivos ante el arrollador avance de la historia universal"(Pérez Gollán 1995:58). La antropología de este período reflejaba la ideología política del proceso de

⁶⁴ Según datos proporcionados por el Hospital Dr. Ramón Carrillo, a través de las rondas de visitas médicas, del programa de A.P.S. de Iruya, en el año 1980 la población total del pueblo alcanzaba las 447, y el departamento las 3123. Para el año 1990, la población del pueblo era de 551 y la del departamento era 4528.

formación del Estado Nacional, para la cual el “orden” aparecía como la condición de posibilidad del “progreso”. El “orden” excluía a todos aquellos elementos que pudieran obstaculizar el “progreso” (Rodríguez, 1999). Esta asociación derivaba de un “paradigma” de república dentro del sistema capitalista. El concepto de “civilización” resumía los ideales de una nueva sociedad imaginada, en contraste con la barbarie o el “primitivismo” del indio. Márquez Miranda denunciaba que “*las búsquedas arqueológicas no pueden realizarse en todo el perímetro afectado por las antiguas ruinas por encontrarse invadidas y ocupadas por el habitante moderno [...] gentes, entregadas al alcohol, apagando su instinto trófico con la coca*” (Márquez Miranda, 1945). Estaba denunciando los estorbos en el camino del progreso de la ciencia y el contraste de él mismo, como intelectual con respecto a los “primitivos”.

El encuentro entre estos dos mundos (arqueólogos e iruyanos) dejó profundas huellas en los caminos de la memoria de los últimos. Los chicos y jóvenes recuerdan a los arqueólogos como *saqueadores*; del mismo modo lo hacen sus padres y abuelos. Es decir que las experiencias vividas en torno a las actividades de los arqueólogos *no han sido olvidadas*.

No tenemos noticia alguna acerca de la difusión de sus trabajos en Iruya. Pero sí sabemos que los arqueólogos no son personas gratamente recibidas hoy en día.

Los textos con los cuales hemos trabajado son los que presentamos a continuación.

I) Márquez Miranda ⁶⁵

Quedan todavía, enormes extensiones del noroeste que no han llegado al dominio de curiosidad pública, más aun, que no han sido penetradas por los técnicos especialistas, acuciados por la sed de estudio. Son ya muy conocidos los Valles Calchaquíes [...] algunas poblaciones catamerqueñas como Andalagá o Tinogasta[...]. Lo que ellos ignoran, sin duda, es que la Quebrada de Humahuaca, con todo su renombre tan legítimamente ganado, es sólo el umbral de una región en la que estas bellezas se repiten y se acrecientan a medida que el viajero se aleja de aquella transitada zona para internarse en lugares a los que el turismo no ha alcanzado. Hay que transponerla para llegar a esa región de ensueños a la que nadie llega. Hay que animarse a abandonar el ferrocarril, vale decir, la **civilización**, hay que

Finalmente, para el año 2000, el pueblo contaba con 1040 y el departamento con 4545, llegando a 4854 en el año 2002.

⁶⁵ 1939. “Cuatro Viajes de estudio al más remoto Noroeste Argentino”. Extracto de la *Revista del Museo Nacional de La Plata (Nueva serie)*, I, Antropología, Buenos Aires.

comprometerse a entregarse al destino de un viaje incierto, por veces peligroso, por caminos que no tienen de ello más que el nombre. Hay que olvidarse del mundo. Incomunicarse totalmente, prescindir del envío o la recepción de cartas, frecuentar seres mudos, de caras herméticas y gestos tardos[...] y olvidarse de costumbres diarias como el baño...

A cambio de todo ello, se recibe la impresión de uno de esos viajes imborrables. Son de esos viajes que establecen un jalón en nuestra vida espiritual; que nos sacuden y nos renuevan [...]. Quien no conozca Iruya, el pequeño pueblecito salteño colgado de una de las laderas de su quebrada, con su diminuta capillita blanca- tan desmantelada y tan llena de unción- sus calles en pendiente, su reducido núcleo de viejas casas de adobe casi centenarias, no ha llegado a iniciarse en esos primeros ritos de encantamiento. Desde su reducidísima plazuela, embaldosada por grandes lajas de piedra, rodeada en parte por un somero y bajo barandal, se divisa uno de los panoramas más hermosos[...]. Conocer a Iruya significa haber hecho casi 10 leguas a lomo de mula, desde la estación ferroviaria más próxima, transponer cimas como la de la gran cornisa Abra del Cóndor de casi 4000 metros de altura; subir y bajar, por dos veces al menos, pendientes escabrosas; exponerse a los ataques de la "puna". Y conocer a Iruya, es recibir el primer grado de iniciación de estos misterios[...]. Adentro, cada vez más adentro de esta zona inexplorada, los caminos son apenas senderos de cabras, que van reptando en su afán de escalar las serranías. Sólo muy de tarde aparecen las miserables poblaciones. Ranchitos de paredes de adobe y techo de paja asentado sobre armazón de ramas y recubierto de barro. Prendidos a la ladera, tienen apenas, en un envión optimista de dominación de la naturaleza, un patiecillo exiguo, no siempre muy bien nivelado y una breve quintita de verduras, trabajosamente logradas. Allí se esconde la vida humana, abrumada por el poder excesivo de lo terreno. El hombre es ahí una brizna imperceptible, un átomo más junto a miríadas de átomos un pequeño accidente, un resbalón de la mula en el franquear frecuente de precipicios de centenares de metros de profundidad, que a veces se prolonga más de lo que la prudencia conceptuara razonable, un mareo provocado por el enrarecimiento del aire o por la pujante reverberación solar, son más que suficientes: el hombre y la tierra volverían a formar una unidad indiferenciada. Esta probabilidad, siempre permanente, comunica a este viaje emocional cierta vibración patética[...]. Allí, en esas rocas casi desnudas de vegetación, en esas alturas desoladas en las que a veces la niebla invasora finge ropajes algodonosos, vivieron en épocas pretéritas poblaciones indígenas influenciadas por culturas septentrionales. Aún hoy quedan huellas de su paso. Por kilómetros se extienden los paredones de las pircas de sus "sucres" o andenes de cultivo[...]. Estos vestigios de los tiempos idos, que aun es posible columbrar entre el entreveramiento de las piedras dispersas, ponen una nueva nota de melancolía en este paisaje remoto. Aquellas poblaciones fueron no solamente más numerosas, sino también

más cultas que los actuales mestizos, de los que seguramente no son siquiera ascendientes directos. **Con respecto a los primitivos pobladores**, los actuales son pueblos involucionados, en estado cultural regresivo. Harto habría que hacer **por el mejoramiento de las condiciones de existencia de estos puñados de argentinos nativos, desperdigados en este inmenso y lejano páramo solitario batido por vientos**. Enquistados en las serranías, adheridos a la tierra, modelados por las fuerzas naturales que se ciernen sobre ellos, las noticias del mundo se deforman y se pierden antes de llegarles. **Quizás nuevas corrientes de intercambio humano, que en adelante se establezcan, puedan contribuir a devolver a la comunidad de los hombres a estos seres a quienes sofoca la montaña[...]**. Estos cuatro viajes representan un esfuerzo científico, mantenido durante varios años, para desentrañar un tema arqueológico fundamental: el de las relaciones de las culturas primitivas del noroeste argentino con las de los pueblos autóctonos del Chaco, así como con esa región tan ignorada arqueológicamente que es el sur de Bolivia [...]

Felizmente, mientras dábamos un resuello a las bestias, apareció por el camino constituido por la quebrada misma, **don Abraham Manzur**, turco acriollado por 30 años de residencia en Iruya, casado allí y propietario de una casa de comercio en aquel pueblecillo[...]. **Manzur** llevó aun más lejos su generosa intervención, ofreciéndome su compañía hasta Iruya, insistiéndome una vez que supo el objeto de nuestro viaje, a que nos alojáramos en su casa. [...] **La casa de don Abraham era una de las más espaciaosas y bien provista del pueblo**. Al día siguiente, con su ayuda, preparamos nuestra marcha y partimos hacia Titiconte. [...] **No quiero terminar esta líneas liminares sin reiterar mi agradecimiento a todos los que, nombrados en el texto han colaborado, y especialmente a Robustiano Patrón Costas, senador nacional por la provincia de Salta, cuya autorización para trabajar en fincas de su pertenencia o bajo su control directo, se ha doblado en una cooperación amplia y activa.** (Márquez Miranda 1939: 93-98).

II) Márquez Miranda ⁶⁶

La región de Iruya y Santa Victoria, región de frontera en el comienzo del NOA, es muy poco conocida. Las dificultades para su penetración[...] la han mantenido casi absolutamente fuera del dominio científico hasta el momento en que comencé, en 1933, mis viajes de estudio. Este apartamiento de la ciencia y del contacto humano con seres de otras regiones crea- para ésta- particularísimas condiciones de vida[...]. **Las largas listas de arbustos florecidos** que anteriormente he publicado, muestran como especies diferentes (y, a veces sensiblemente desemejantes, sobre todo para las vistas de gentes tan directamente en

⁶⁶ 1945. "El ambiente geográfico y la vivienda rural en Iruya y Santa Victoria". *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos* VII, 2ª, Buenos Aires.

contacto con la naturaleza) reciben, sin embargo, el mismo nombre vulgar. Hay en esta humanidad hermética y silenciosa, gran economía de palabras. Su léxico común es pobre y sentencioso. No debe extrañarnos, pues, que puestos a bautizar lugares o a nombrar plantas, animales o insectos, les reduzcan a muy contados términos, que compensan su muy breve número con esa reiteración chocante. Por otra parte, estas gentes viajan poco. Las mismas dificultades y peligros a que expone el viajar, limitan su radio de acción sensiblemente[...]. Viven y mueren en el mismo sitio, cuidando su pequeño hato de cabras y sembrando en su huertita maíz o papa, sin que los rumores de fuera lleguen hasta ellos [...]. El asentamiento de las viviendas se verifica cerca de los cursos de agua. Pueden ser grandes o pequeños. En el primer caso, se tratará de uno de los ríos ya descritos o de algún afluente. En el segundo caso, de un “ojo de agua” o vertiente natural que emerge de la tierra. Esta condición de la vecindad del agua, cuya importancia etnográfica es innecesaria recalcar, tiene su comprobación en el hecho de que, muy a menudo, las actuales poblaciones se levantan a la vera o en el emplazamiento mismo de las de los antiguos aborígenes, a tal punto de que, en algunos casos, las búsquedas arqueológicas no pueden realizarse en todo el perímetro afectado por las antiguas ruinas por encontrarse, parte de ellas, invadidas y ocupadas por el habitante moderno. Esta convivencia en estratos de las dos culturas, se realiza generalmente a expensas de la más antigua. Así por ejemplo, no es extraño que las piedras de las viejas viviendas aborígenes hayan sido utilizadas modernamente, para diversos usos. Ya sea para nuevas casas, o para la confección más frecuente de corrales para cabras y ovejas, o también para levantar el cementerio. En este caso, de una misma utilización de un elemento tan indispensable para la vida, como es el agua, por parte de los aborígenes y de los “primitivos” actuales, encuentra su ejemplificación máxima en Rodeo Colorado[...]. El hombre actual como en otros casos, no ha hecho más que utilizar el esfuerzo del aborígen, modificando apenas aquella labor primitiva [...]. La cantidad de kilómetros y kilómetros de andenes de cultivo, provistos de muros de piedra para el terraplenamiento de tierras, muestra que, evidentemente, el hombre primitivo fue más laborioso, más tesonero y capaz que el actual. La diferencia de caracteres, temperamentos y capacidades, está exteriorizada por la confrontación de sus tipos esenciales de viviendas [...]. Los habitantes de esta región, pobres y con su voluntad rota, alejados de todo y de todos por las montañas y pereza – y acaso también por la desesperanza de un mejoramiento que no han visto llegar por generaciones – tienen según se ha visto a lo largo de esta noticia, una economía de neto tipo familiar. No hay, casi, división del trabajo, ni intercambio de productos. Cada familia vive de lo que produce. Cada una debe manufacturar lo que necesita. No es extraño que muy cerca de las casas alcen los corrales de piedra, para guardar a los reducidos ganados menores libres de toda codicia. Y

contacto con la naturaleza) reciben, sin embargo, el mismo nombre vulgar. Hay en esta humanidad hermética y silenciosa, gran economía de palabras. Su léxico común es pobre y sentencioso. No debe extrañarnos, pues, que puestos a bautizar lugares o a nombrar plantas, animales o insectos, les reduzcan a muy contados términos, que compensan su muy breve número con esa reiteración chocante. Por otra parte, estas gentes viajan poco. Las mismas dificultades y peligros a que expone el viajar, limitan su radio de acción sensiblemente[...]. Viven y mueren en el mismo sitio, cuidando su pequeño hato de cabras y sembrando en su huertita maíz o papa, sin que los rumores de fuera lleguen hasta ellos [...]. El asentamiento de las viviendas se verifica cerca de los cursos de agua. Pueden ser grandes o pequeños. En el primer caso, se tratará de uno de los ríos ya descritos o de algún afluente. En el segundo caso, de un “ojo de agua” o vertiente natural que emerge de la tierra. Esta condición de la vecindad del agua, cuya importancia etnográfica es innecesaria recalcar, tiene su comprobación en el hecho de que, muy a menudo, las actuales poblaciones se levantan a la vera o en el emplazamiento mismo de las de los antiguos aborígenes, a tal punto de que, en algunos casos, las búsquedas arqueológicas no pueden realizarse en todo el perímetro afectado por las antiguas ruinas por encontrarse, parte de ellas, invadidas y ocupadas por el habitante moderno. Esta convivencia en estratos de las dos culturas, se realiza generalmente a expensas de la más antigua. Así por ejemplo, no es extraño que las piedras de las viejas viviendas aborígenes hayan sido utilizadas modernamente, para diversos usos. Ya sea para nuevas casas, o para la confección más frecuente de corrales para cabras y ovejas, o también para levantar el cementerio. En este caso, de una misma utilización de un elemento tan indispensable para la vida, como es el agua, por parte de los aborígenes y de los “primitivos” actuales, encuentra su ejemplificación máxima en Rodeo Colorado[...]. El hombre actual como en otros casos, no ha hecho más que utilizar el esfuerzo del aborígen, modificando apenas aquella labor primitiva [...]. La cantidad de kilómetros y kilómetros de andenes de cultivo, provistos de muros de piedra para el terraplenamiento de tierras, muestra que, evidentemente, el hombre primitivo fue más laborioso, más tesorero y capaz que el actual. La diferencia de caracteres, temperamentos y capacidades, está exteriorizada por la confrontación de sus tipos esenciales de viviendas [...]. Los habitantes de esta región, pobres y con su voluntad rota, alejados de todo y de todos por las montañas y pereza – y acaso también por la desesperanza de un mejoramiento que no han visto llegar por generaciones – tienen según se ha visto a lo largo de esta noticia, una economía de neto tipo familiar. No hay, casi, división del trabajo, ni intercambio de productos. Cada familia vive de lo que produce. Cada una debe manufacturar lo que necesita. No es extraño que muy cerca de las casas alcen los corrales de piedra, para guardar a los reducidos ganados menores libres de toda codicia. Y

que junto a la misma vivienda se alce el horno de cocer pan (...) [Con respecto a lo que es la higiene personal, y saneamiento ambiental- como pulgas y vinchucas, el autor comenta que]. Naturalmente, esto no es solamente fruto de la pobreza. **Lo es también, de la desidia y de la pereza.** En el relato de mis viajes de estudio por la región antes citada he indicado numerosos ejemplos de la manera de vivir **de estas gentes, entregadas al alcohol, apagando su instinto trófico con la coca, subalimentados y depauperizadas por generaciones, incapaces de trabajo regular y continuado.** En tal estado de depravación moral y de destrucción física se encuentran esos argentinos nativos abandonados a la montaña. Poco podrá hacerse, de efectivo, a favor de aquellos que ya han consolidado, con sus años de vida, tal manera de ser. Pero quedan los otros, los niños. Los niños que en esa región, hacen desde los seis siete años, faenas de hombres, y que revelan al que sabe acercárseles con amor, viveza, capacidad de comprensión, deseos de trabajo que ya quisieran para sí muchos de sus mayores. A favor de esa niñez puede, y debe, hacerse mucho. Éste es uno de nuestros más graves problemas de geografía humana. Desde ahora no podrá decirse que Buenos Aires sigue ignorando su existencia. (Márquez Miranda, 1945).

Los talleres creativos

Previamente a describir el taller y sus resultados, quisiera explicitar cuáles han sido las motivaciones para realizarlo.

En primer lugar, supusimos que el tema de “los arqueólogos” podía resultar conflictivo e interesante para trabajarlo en una taller, porque si bien los chicos no habían tenido contacto previo con el material escrito (resúmenes de las investigaciones de Márquez Miranda de años 1939 y 1945), si lo habían tenido con los recuerdos orales de sus familiares⁶⁷ y por lo tanto, algo tendrían para opinar. Teniendo en cuenta que lo manifestado finalmente en sus trabajos era por supuesto, una expresión realizada desde el presente mismo en que accedieron a los resúmenes, en ellas buscamos pistas sobre la construcción de la memoria en torno a las actividades de los arqueólogos en relación al contexto de cambios que vivía el pueblo en el momento sus visitas.

En segundo lugar, por trabajar en el Museo Etnográfico, estaba en conocimiento del material fotográfico archivado correspondiente a las campañas arqueológicas realizadas en la zona. Este material me resultó cautivante: era un material desconocido para los iruyanos,

⁶⁷ Es preciso aclarar que las descripciones de Márquez Miranda a mí misma me habían molestado antes de realizar el taller. Intencionalmente quise trabajar con ellas. Las respuestas dadas también funcionaron como mi respuesta. El taller, casi inesperadamente, fue una oportunidad para realizar públicamente una autocrítica a una de las ramas de la carrera que he elegido como antropóloga. También manifestó mi intención de sumar nuevas voces, ya que en el ejercicio de la palabra y el recuerdo reside un poder: el de trazar el camino por donde transcurre la memoria. Si los chicos no hubieran tenido contacto con las descripciones de Márquez Miranda, nunca hubieran podido decir algo sobre ellas y ellas mismas serían omisiones del pasado.

tal vez los jóvenes identificaran a algún pariente entre los fotografiados, tal vez reaccionaran frente a las descripciones escritas realizadas por los arqueólogos.

Y en tercer lugar, justamente por mi trabajo, estoy en conocimiento del rechazo que genera a ciertas personas que se consideran a sí mismas como descendientes indígenas, encontrar las piezas expuestas en las vitrinas del museo. Supuse que de algún modo, aunque una gran parte de los niños y jóvenes no se hayan cuestionado a sí mismos en cuanto a una identidad étnica, este material les resultaría interesante ya fue escrito por quienes luego llevaron algunos de los objetos de Titiconte al Museo Etnográfico.

Como hemos comentado, junto a *Tiruyanas*, en octubre del 2001 realizamos de un taller en el cual presentamos a los chicos fotocopias con los resúmenes de trabajos de los arqueólogos argentinos Casanova (1930), Debenedetti y Casanova (1939), Márquez Miranda (1939 y 1945). Trabajamos con éste último.

La actividad fue la siguiente: comentamos a los chicos de qué se trataba el material y cómo lo habíamos obtenido; mostramos las fotos de las expediciones arqueológicas (algunos reconocieron a los fotografiados); leímos y contextualizamos los textos fotocopiados dentro del campo arqueológico de la época, aclarando específicamente algunas partes. La consigna fue redactar una carta de respuesta a esos escritos. Lo que se estaba poniendo en juego aquí era: *un conocimiento producido por otros (arqueólogos)*, escrito sobre los abuelos a bisabuelos de los chicos, en manos de éstos últimos. Y la oportunidad de *decir algo: replicar, conceder, no darle importancia u ofenderse* con respecto a lo que el *otro científico* dijo sobre aquéllos. Es decir, los chicos estaban hablando de cómo veían su presente y su pasado. Sus palabras hablaban de quiénes eran.

Especialmente les explicamos quiénes fueron los arqueólogos y antropólogos de Argentina, qué intereses tenían, de dónde provenían y a quiénes estaban dirigidos sus agradecimientos⁶⁸. Hicimos hincapié en aclarar que mientras yo misma trabajaba en el Museo Etnográfico (donde actualmente se encuentran muchas piezas extraídas de Titiconte) no pensaba como los arqueólogos de 1930.

⁶⁸ Los agradecimientos estaban dirigidos a los propietarios o administradores de fincas, policías e intendentes que habían facilitado las entradas al campo. Por ejemplo, en "*Excursión arqueológica al cerro Morado*" (1930), Casanova comenta haber sido guiado por el Señor Medenica- intendente de Iruya en 1939- , "hombre culto, extranjero, cazador de vicuñas [ahora extintas en la zona] que no participaba de los temores de los paisanos". En unión a él, quien le brindó todos los medios a su alcance, consiguió decidir a dos peones a que los acompañaran en las excavaciones. Estando en contacto con ellos, habían perdido el temor a *los Antiguos*.

La intención, en cierta forma, fue “provocarlos” a escribir. Por el contenido y estilo, los textos resultan a una provocación para cualquiera, pero mucho más a quién se siente emparentado con la gente que en ellos se describe.

Aclaremos también que estos textos se encontraban disponibles al público en la Biblioteca del Museo. Por experiencia directa del trabajo que allí realicé, me permito decir que no todos los lectores cuentan con herramientas conceptuales para contextualizarlos adecuadamente, y como consecuencia, estos textos siguen alimentando la imagen de los iruyanos como “primitivos y al margen de la civilización”. Algo pendiente, quizás completamente ilusorio, pero válido como propuesta de trabajo con los chicos, fue pensar en incluir sus apreciaciones en alguna edición de la misma Biblioteca.

Ahora expondremos algunas de las cartas escritas por los alumnos de 7° y 8° grado en el año 2001, como respuesta a los *Arqueólogos que en paz descansan*.

**Márquez Miranda:*

Nosotros estamos enojados por todo lo que nos hicieron, tantas cosas que nos sacaron, de nuestros pueblos las cosas del Cerro Morado han sacado, las joyas, y collares de oro y las llevaron para los Museos. Yo le digo que es un desastre para nosotros porque nos sacaron las cosas de nuestros antepasados...chau.

J.L.T

** El señor: Fernando Márquez Miranda*

Podría ser verdad lo que dice, porque antes era distinto que ahora en el año 2001. Ahora es más lindo, porque hay más almacenes comedores, también hay turistas, títeres. Iruya está ubicada entre medio de montañas, pero rodeada de quebradas, por lo tanto, vienen gentes de distintos lugares a conocer, o sea que ahora Iruya es un pueblito turístico. Pero me parece bien que investiguen los Antiguos. Pero hay un error: de Iturbe es 2 días a lomo de mula al pueblito de Iruya.

W.M

**Al señor Márquez Miranda:*

Con todo respeto, no me gustó como describieron a Iruya. Es un pueblo lleno de sueños y además no está colgado de una ladera. Eso es mentira. Es un hijo de puta. El señor Márquez Miranda es un tarado, un bobo. Iruya, como dice el señor no está a 10 leguas a lomo de mula. Maldito, no sabe lo que dijo. Qué le importa si las personas tienen casas echas de adobe o si son tapadas con paja. A nosotros sólo nos importa la felicidad. Hijo de puta. El camino no es como él dice.

Exageró demasiado. En la realidad, el camino es muy lindo. Las cosas que se llevaron de este lugar las necesitamos, queremos que las traigan. Se llevaron lo que teníamos o lo que tenía nuestra familia. Estamos muy enojados por lo que dijo y por lo que se llevó. Hijo de puta: salga de la tumba y venga a pedir perdón. Si él tenía o tiene familia, quiero decirle que al señor Márquez Miranda Dios se lo llevó por la mala persona que era. Me despido, hasta siempre necio, maldito, realmente no serviste. Chau.

E. I. T, E. S, G.R,

**Fernando Márquez Miranda: Nosotras N. Y N estamos muy furiosas por como describió con su imaginación a Iruya. Con mucho respeto le queremos comentar que en la historia que relató, escribió cosas buenas y cosas que no fueron verdad. Por ejemplo aquella frase dice "aquellas poblaciones fueron no solamente más numerosas, sino también más cultas que los actuales mestizos". A pesar de que nuestro pueblo era pobre, nuestra gente tenía conocimientos, sabían expresarse y hablaban muy diferente a lo que hablamos. Le agradecemos que en una parte del relato usted dijo que el pueblo de Iruya era muy hermoso y tenía una belleza inexplicable. Gracias por escribir y por venir. ¡Chau chau!!*

**Al señor Fernando Márquez Miranda: El libro que usted escribió está re mal. Lo que usted hizo en esos tiempos de sacar cosas de nuestro pueblo, nos parece mal, porque nos quedamos sin las cosas que teníamos de nuestros antepasados. Lo que contaron de esa época me parece bien, es cierto. En estos tiempos ya no es lo mismo. Ahora llega el turismo.*

B.M y A.L

** Señor Fernando Márquez Miranda: Les decimos que las cosas que se llevó estuvo mal porque era de nuestros familiares. Señor Miranda le queremos decir que la gente de ahora no es tan tímida, y también queremos decirle que a Iruya se puede llegar de dos formas: aéreo y terrestre, y queremos que regresen las cosas que se han llevado porque eran de nuestra cultura y de nuestro pueblo de Iruya.*

A.G, J.V, A.D, C.J.F, H.C

**Para el museo y para el arqueólogo:*

Queríamos decirle que Iruya cambió totalmente, que pasó a ser un lugar turístico. Ahora hay medios de comunicación a través de la radio, diario, teléfono. Nos trasladamos a través de micrófono de la empresa Mendoza. También hay una hostería, comedores, comerciantes, hay canchas de fútbol, básquet y voley. Tenemos tres conjuntos de música, son los siguientes: cumbia, folklore y música pops. Ahora tenemos una escuela ya armada, tenemos un hospital, policías, intendente, concejales y diputados. Chau, le mandamos muchos saludos para Márquez Miranda y el Museo Etnográfico.

J.C, S.C, F.S

**Al señor Márquez Miranda:*

Esta carta es para decirle que no estamos de acuerdo con lo que Ud. Escribió sobre Iruya. Debe ser que ni siquiera ha hablado con la gente de aquí, por lo que ha escrito de ellos. Lo que ha escrito nos parece muy malo, ya que todo lo que dice es mentira, Iruya fue, es y será un lugar muy especial (se nota que Ud. Era un hombre de ciudad, muy fino). Tampoco tenía derecho a robarnos antigüedades que nos pertenecen. A Ud., señor Miranda, sólo le importó encontrar algo para llevarse y hacer fama y dinero, que injusto que es. Después de haber leído su informe sobre Iruya, nos hemos quedado con mucha bronca y mucha tristeza porque queremos a Iruya como es. Debería saber lo que escribe. No debe haber sido un buen arqueólogo.

R.T.

**Al señor Márquez Miranda, que ahora debe estar descansando en paz, "con mucho respeto". Con Respecto a lo que dejó escrito nosotros decimos que está mal y se exageró mucho porque aquí cambiaron muchas cosas y además no era como usted dijo. Para nosotros no está bien, pero igual estamos agradecidos.*

C., M. Y N.

**En primer lugar , que porque pasó el tiempo, cambiaron las cosas y no es tan exagerado como lo cuentan los arqueólogos que vinieron hace tiempo. Nosotros vivimos aquí, sabemos cómo es y le queríamos decir que es muy estúpidos y no sean tan tontos. Quisiéramos que ellos estén vivos y vengan a ver cómo es hoy realmente, pero también damos gracias a Dios porque se los llevó y así no pueden seguir mintiendo más sobre nuestras cosas. Nosotros preguntamos por qué quisieron mentir sobre nuestra cultura, si ellos son los que quedan mal ante los que saben la verdad. Y si no sabían cómo era, por qué pusieron cosas falsas. Bueno, por último, en resumen Iruya cambió un montón, no tenían ningún derecho a hacer todo lo que hicieron.*

Anónimo.

** Señor Márquez Miranda: Hoy tengo el agrado de escribirle por primera vez en este humilde papel para decirle todo lo que siento desde el fondo de mi corazón. Siento que usted no conoció los sentimientos de cada uno de nosotros, al escribir cosas que realmente no son tan ciertas. Iruya es un pueblo que no debe ser olvidado, porque es el pueblo más lindo que existe. Al leer lo que usted escribió, éramos capaces de ir y peluquearle entero aunque esté en su tumba, pero como somos tan amables, no tratamos de hacerle el mal a su memoria. Desde ya no tengo más nada que decir. Nos despedimos con un sentimiento profundo que nunca olvidaremos. Chau*

S. y L.

Unos breves comentarios que luego ampliaremos. Las cartas nos resultaron conmovedoras. Señalamos en negritas dos temas que se repiten en casi todas: el reclamo por las cosas que se llevaron como “pertenecientes a nuestros antepasados” y los cambios por los que e Iruya ha pasado. Es interesante que los mismos niños, un año atrás (2001) ubicaban a los indígenas del Cerro Morado (los protagonistas de la leyenda La Laguna de Leandro, trabajada en el capítulo sobre *Los Antiguos*) a una gran distancia de sí mismos, esos indios habían vivido hace miles de años. Sin embargo en respuesta a los trabajos de Márquez Miranda, resulta que esos indios del Cerro Morado son sus antepasados: *“Nosotros estamos enojados por todo lo que nos hicieron, tantas cosas que nos sacaron, de nuestros pueblos las cosas del Cerro Morado han sacado, las joyas, y collares de oro y las llevaron para los Museos. Yo le digo que es un desastre para nosotros porque nos sacaron las cosas de nuestros antepasados...chau”*

Es interesante también la importancia que reviste para los niños enunciar los cambios de Iruya. Sugerimos que el tema del “progreso hacia la civilización” ha sido y sigue siendo significativo para los Iruyanos.



Como cierre señalaremos algunos temas que se ofrecen a la reflexión. Hemos puesto en un mismo capítulo material de fuentes muy diversas: entrevistas, investigaciones académicas, cartas de los chicos. Lo hicimos porque encontramos un hilo conductor entre todas ellas: la oposición de las imágenes de “civilización y barbarie”.

Comenzaremos dando nuestra opinión sobre las cartas. Por un lado, el señalamiento a la “mentira”. Si los arqueólogos escribieron mentiras, otro podría escribir verdades. Desde un intento de posición objetiva, se diría que no hay mentiras ni verdades, si no diferentes apreciaciones de los mismos fenómenos. Vemos cómo se complica esta posición cuando afecta personalmente, cuando las visiones de los otros son ofensivas y duelen a los descriptos. Se ha comentado ya la influencia de los intelectuales en la construcción de tradiciones. Mucho del sentido común de los no iruyanos y de algunos iruyanos, reforzado por los mensajes de los medios de comunicación y la forma en que se enseña la historia acríticamente, se encuentra tejido con hilos cargados de prejuicios y racismo, al cual ha contribuido un sector de los intelectuales, más allá que podamos contextualizar su producción teórica y ello nos permita comprender por qué escribieron lo que escribieron. Los académicos como voz autorizada, han legitimado nociones que otros **agentes del**

progreso también empleaban. Para los niños es importante ser “modernos” y ser “descendientes” de antepasados ancestrales. Evidentemente estas proposiciones no son contradictorias para ellos, al contrario, les permiten combinar tradición con modernismo en su vida social (Gutiérrez Estévez :1992).

Por otro lado, los textos proporcionados en el taller exageradamente puntualizan los rasgos de *primitividad*, barbarie, retraso etc. de la Iruya de entonces. Muchas cartas, evidencian molestia porque **ahora** Iruya no es más de ese modo, **cambió. Ahora es civilizada**, y los textos presentan a una Iruya pasada como si fuera presente. Los chicos señalan los cambios en el pueblo: la transformación de Iruya en un lugar turístico, contrastando con la construcción que los antropólogos hicieron de la zona como lugar aislado, incomunicado, al margen, en una *tierra incógnita*, hasta la llegada del Dr. Debenedetti y sucesores. Los chicos están hablando de los cambios contemporáneos a ellos, los cambios de los últimos 15 años tal vez. No obstante, sus respuestas nos permitieron establecer la siguiente relación: para el momento en que los arqueólogos llegaron a Iruya, según lo vimos el pueblo ya se había abierto ya al progreso, el mal recuerdo que se tiene de los arqueólogos, podría deberse a que efectivamente se llevaron “sus” cosas, pero también a que los arqueólogos han catalogado a los iruyanos como primitivos justamente cuando ellos se sentían modernos. No es casual que hayan llegado en el momento en que lo hicieron y que para sus trabajos hayan sido ayudados por los dueños y administradores de las fincas y otras autoridades municipales.

Sugerimos que los arqueólogos paradójicamente actuaron como motivadores de la memoria iruyana. Por un lado, ellos plantearon una desconexión entre los pobladores que observaron y las ruinas que excavaron; pero al mismo tiempo estas excavaciones fueron sentidas como un “robo” (así lo manifiestan las cartas de los chicos y algunas entrevistas a los adultos). Es decir que ha operado una especie de reconciliación con el pasado precolombino: lo que en algunas oportunidades no era valorado o era situado muy lejanamente, ahora es reconocido como propio, perteneciente a una historia ancestral en la cual quienes reclaman se inscriben.

Las respuestas de los chicos iruyanos a los trabajos de Márquez Miranda nos hablan de la dignidad que tienen y también de que el contexto histórico ha cambiado. Otras voces se hacen oír: los claretianos, maestros y profesores más críticos hacia los contenidos que transmiten, los médicos, la televisión, las titiriteras, etc. y etc. El pueblo de Iruya no está ni aislado ni tampoco incomunicado. Los chicos pueden sentirse con derecho a demandar la “restitución” de lo que ahora consideran “su” patrimonio.

Diremos que estas cartas, como complejas producciones, modeladas por diversas narrativas y géneros, repletas de ausencias, silencios, condensaciones y desplazamientos, pueden llegar a constituirse en futuro material de la memoria. Las respuestas no surgieron espontáneamente, tienen sentido únicamente dentro del contexto del taller y gracias a que llegaron a manos de los chicos las descripciones de los arqueólogos (de quienes nadie se ha olvidado).

Este es un claro ejemplo de cómo el *pasado puede ser abordado desde el presente*.

EL PRESENTE⁶⁹

*¡Ay si supiéramos quien ha
venido primerito, primerito,
primerito!*

(Natalia, 12 años, paseando por el
museo)

En este capítulo veremos en primer lugar las transformaciones del pueblo ocurridas en los últimos 20 años, etapa que coincide con la llegada otros agentes (claretianos, docentes, médicos) que propusieron nuevamente modificar ciertas prácticas, representaciones, lenguajes, y costumbres pre existentes (en este período revalorizando lo que en períodos anteriores se había denostado). Como cierre de esta Tesis, reflexionaré acerca del presente entre los adolescentes del pueblo de Iruya a partir de tres conversaciones puntuales: el paseo por el museo de la familia Federico, la entrevista a Martín, joven consejero del Centro Colla y la extensa conversación mantenida con Alba, mamá de Vanesa- alumna del taller - y su sobrina. No me estaré refiriendo a “todo” el presente, sino a la mirada crítica que los chicos y adolescentes puedan llegar a profundizar a lo largo de sus vidas, una mirada que detecte los conflictos, los silencios, los olvidos, las diferentes construcciones del pasado.

Cambia, todo cambia

Para algunos los cambios de los últimos 20 años, resuenan en palabras como *pérdidas* y no tanto como cambios. Se culpa a los medios de comunicación en especial a la T.V y a la salida de los jóvenes a las ciudades cercanas que regresan con costumbres *modernas*. Lo que se pierde ahora son las *tradiciones*. Lo que en un momento fue despreciado, ahora, es añorado. Incluso, con la llegadas de nuevas iglesias⁷⁰, “hasta se va perdiendo la religión”.

Hasta dos generaciones atrás, los maestros discriminaban a los alumnos en las escuelas por *ser collas*, por *hablar mal*, por vestirse en la forma en que lo hacían. Gradualmente se fueron transformando estas prácticas. Veremos los comentarios del

⁶⁹ Aunque lo hemos denominado “El presente” a decir verdad, siempre estuvimos jugando un contra punto entre el pasado y el presente.

⁷⁰ Católicas no cristianas.

maestro Patricio en referencia a la posible influencia de la Iglesia en el cambio de algunas pautas discriminatorias, y los de Aldo, recordando su infancia:

Maestro Patricio

R: *Exactamente ↓ yo lo noté mucho/ la Iglesia porque ANTES/ yo no recuerdo que te hablaran de reconocer tu identidad/ de reconocer las costumbres/ es más yo recuerdo que en la escuela donde fui formado/ no podías expresarte abiertamente/ porque esas cosas eran peyorativas/*

P: *¿Alguna vez te insultaron diciéndote colla como insulto?*

R: *SÍ:: SÍ:: SÍ::/ MUCHAS VECES recuerdo que uno se defendía en lo que podía/ pero sí/ siempre se notaban la diferencias ↓ ahora notamos incluso que la gente que viene del sur ya no viene tan así*

Aldo

R: *Sí/ había una pizarrita/ para escribir/ eso era/ secundario no/ habría unos 40 alumnos/ ahora hay como 200/ 300*

P: *¿Esos primeros maestros eran del pueblo?*

R: *No/ alguno si era de acá/ por ejemplo había una Manzur/ otra Poclava/ éstos eran de acá*

P: *¿Los maestros que venían de afuera los trataban mal?*

R: *No/ bueno una era MALA ↑ nos daba con un PALO/ Y TE PEGABAN/ PEGABAN cuando uno no atendía/ pero así aprende también no ↑*

Como señala Briones (1994) “la autoimagen devuelta por relatos históricos no siempre es una de orgullo y autoestima”. Propone que lo que a los estudios sobre la invención de la tradición o sobre los usos del pasado les faltaría, es poder responder a la pregunta de “por qué es que ciertos miembros del grupo “se niegan” a “inventar tradiciones” o a “usar el pasado” de manera autocomplaciente y funcional a su “interés” por preservar una identidad positiva (Briones: 110). Es probable que los adultos iruyanos que de niños fueron duramente castigados por “expresarse o portarse mal” hayan construido una imagen desvalorizada de sí mismos y se sientan carentes de herramientas para “usar su pasado”. A lo largo de su vida, otros elementos jugarán un rol decisivo como para que puedan superar las primeras experiencias traumáticas (como le ha ocurrido por ejemplo, al maestro Patricio)

La disparidad de experiencias deviene en una diferente calidad de herramientas para trabajar el pasado. Trabajarlo en el sentido de interpretar los acontecimientos ocurridos. Los hechos ocurridos pueden negarse, silenciarse; pero ocurrieron.

Siguiendo este argumento, proponemos que quienes no fueron víctimas de fuertes discriminaciones ven los cambios como “pérdidas” (les da pena que se pierdan las costumbres). Sus herramientas para usar el pasado asociado a lo considerado “tradicional”, son distintas a las de quienes fueron excluidos por “portar” una identidad o rasgos *collas*. Ellos y quienes ya han reflexionado críticamente acerca de su *identidad* se encontrarían en condiciones de revisar las versiones hegemónicas del pasado. Según cuentan varios

jóvenes comprometidos en estos temas, algunos docentes (unos pocos) y las capacitaciones de O.CLA.DE. (recordemos que los claretianos llegan a Iruya a partir de 1968) los han ayudado a dar estos pasos. En este caminar se han instruido y han tomado nuevas herramientas para rever críticamente el pasado y comenzar a “inventar” uno nuevo.

María, maestra joven de la escuela primaria, vive en Iruya hace 10 años. A ella nunca se le ocurrió maltratar a los niños. Nos conocimos en el año 1999. Junto a su marido, también maestro de la escuela primaria, fue una de las más interesadas en las actividades de *Tiruyanas*. Creyó que los títeres ayudarían a los chicos a perder su timidez, a expresarse. María cree que justamente esta timidez es consecuencia del trato que reciben los niños por parte de los maestros y otras personas que para ellos representan a la autoridad. Así ve ella los cambios:

ME: *Eh bueno/ los cambios como había dicho hace un rato son muchos los que se notan/ en estos 9 años/ son bastantes/ empezando por las costumbres de la gente que se están perdiendo/ en cuanto a sus tradiciones/ por ejemplo ↑ el canto con caja/ los carnavales/ todas las fiestas que ellos tenían que yo todavía el primer año que vine/ alcancé a ver todo su esplendor y que ahora ya no son lo mismo/ incluso también en cuanto a sus vestimenta/ que ya las mujeres por ejemplo ahora se las ve de pantalón/ antes NO se las VEÍA así// también en cuanto muy pocas son las que cargan a los chiquitos en la espalda/ hasta ahora usan el bebesit como lo utilizan en las ciudades → el lenguaje también /se está perdiendo/ mm más bien no sé si está perdiendo o lo están mejorando porque acá se observaba una deformación del lenguaje no ↑ eh por ejemplo en vez de decir silla ellos decían “siia” entonces eso ya no es un regionalismo sino una deformación ↓ porque ha ido cambiando por la entrada de los medios de comunicación ↓ especialmente ahora por el cable/ del lenguaje de los chicos que ha cambiado porque van incorporando el lenguaje que escuchan de la televisión en cuanto al estudio también que le dan menos importancia/ en cuanto a la religión/ antes no se veían esa separación hasta que vino un pastor que ni siquiera es de acá/ bueno/ él empezó a // no sé si estaré equivocada / pero bueno el ha sido como una ayuda económica que el le brindo a la gente → y bueno ↑ ellos por ayuda decidieron pasarse a esa religión y que eso ha ido incorporando MUCHÍSIMA GENTE de acá de este pueblito y también del interior y bueno/ eso sería.*

Aun más, desde la visión de Gladis y Alicia las modificaciones no son pérdidas, sino “degeneraciones” de valores, de costumbres:

Alicia: *Y cuando éramos chiquitos era más limpio/ la gente era más respetuosa/ no era tan sucio como es ahora/ la juventud/ no eran tan atrevidos/ si estaban borrachos estaban en sus casas/ no como ahora que andan gritando/ había más orden/ era gente más educada/ gente más buena*

Gladis: *Entonces cuando yo llegué hace cuatro años aquí/ para quedarme a vivir/ nadie sabía quien era yo / y muchos conocían esa casa nuestra de ahí/ pero yo no sé si sabían de quién era/ entonces yo no sé si hay tanto peso en la memoria ↓ yo me doy cuenta de que son muy desmemoriados ↑ porque hay mucha gente que ha recibido favores de mi familia. De la gente que vive en el pueblo hoy/ sólo cinco familias eran de Iruya, el resto son de las comunidades ↓ por eso vos fijate la arquitectura → yo detesto lo que han hecho con las fachadas de Iruya ↑ vos*

no podés tener una casa de dos pisos con escalera por la vereda ↑ // me entendés // eso es de una aldea de Bolivia ↓ que YO no quiero menospreciar a los bolivianos ↑ pero no tiene que ver / no tiene NADA QUE VER con Iruya / vos fijate lo que era Iruya en el año 1960 → me entendés ↓ vos fijate lo que es esa calle ahora / de la Iglesia para arriba ↑ y son todos unos / unos sucuchos así y con agujeros como para tirar palomas / me entendés ↓ y además es gente que ha bajado de la montaña / donde vivía en una TAPERA / en el corral / digamos / con las cabras / y del MISMO modo vive en el pueblo ahora ↑ con <<el perro con el burro con el chancho con el gato>> viven 15 en una misma pieza / osea / esa FORMA de vida se ha trasladado para acá y ha transformado Iruya en lo que hoy es ↓ y yo digo siempre a los cerros no los pueden voltear / me entendés ↓ mirá / mirá lo que era Iruya antes

(...)

Es que la gente acá es muy indiferente a todo / no le importa NADA / yo pienso justamente que es porque NO SON de acá ↑ porque no conocen la historia ↑ entonces han bajado de un puesto de cabras / han bajado aquí / y les da igual todo / y vos lo podés ver en la Iglesia ↑ lo que han hecho con la Iglesia es UN ATENTADO contra todo ↑ ponerle techo de machimbre de pino / machimbrarle TODO el zócalo en pino y ponerle cerámicos esmaltados / granito / no bien qué le han puesto ↓ es destruir todo lo que quedaba en la arquitectura de Iruya / que figuraba en los libros de arquitectura como modelo de las casas ↓ encima la han pintada de amarillo / de azul / de rojo el techo / UN CARNAVAL y adentro / lleno de plástico ↓ y sabés qué ↑ cuando YO reclamé éso → el cura me contestó que eso era lo que le gustaba a la gente ↓ entonces yo ya me doy cuenta de que la gente no tiene la menor idea ni el menor interés por la historia de su cultura / por preservar.

Si vamos siguiendo a los entrevistados a lo largo de este trabajo, recordaremos que tanto Gladis como Alicia no se consideran a si mismas como *collas*. Aunque ambas tengan un pariente *colla* - como comentaron- eligieron trazar su descendencia a partir de las *familias fundadoras*. Es decir que *el atentado contra todo* es en referencia a la pérdida de valores impuestos en la gama de “lo civilizado”. Para Gladis los que *bajan del puesto de cabras* y *atentan* son “intrusos” por no ser del pueblo (pero son del departamento de Iruya). Gladis y Alicia ven las transformaciones del pueblo, tanto como las ve María, pero se preocupan por pérdidas distintas. Lo cual implica que tanto los valores hegemónicos como los subordinados están coexistiendo.

A si mismo, recordaremos que fue Gladis con quien tuve el entredicho acerca de la “propiedad” de los datos sobre el pueblo y autoridad para escribir la historia del mismo. Su padre había sido intendente y también contratista para uno de los ingenios; Alemán es otro de los apellidos asociados a esta actividad y es el apellido de Alicia. Entonces observamos que quienes se sienten “dueños” tanto del pueblo como de su patrimonio son los descendientes de las *primeras familias fundadoras*. Ellos ven a los llegados del interior del departamento como intrusos, coincidiendo con la imagen de “antes de la fundación del pueblo nada” y “hasta la llegada del progreso no había nada”, tampoco. Paradójicamente, las trayectorias históricas que quedaron silenciadas en la imagen de “no había nada” son

las mismas por las cuales los periodistas⁷¹ y documentalistas consultan a Alicia y Gladis. Además, como veremos en próximo apartado por el momento el único museo de Iruya es el museo de la familia Federico. Al ser el único, es al que los visitantes concurren para enterarse de “la historia del lugar”

éstos han sido los cambios que bueno por
ahí un poquito van perjudicando// bueno //no se si perjudicando o adelantando más a los chicos
[“ME”, 2000]



Un paseo por el museo de la familia Federico

Durante la misma semana de octubre del año 2001, luego de realizar el taller con los textos de los arqueólogos, convoqué a los chicos para realizar una visita al museo de la familia Federico.

Elegí ese paseo por varios motivos: es el único museo - aunque privado- del pueblo, es a donde solemos dirigirnos como turistas para conocer la historia del lugar por el que paseamos y lo elegí porque allí se narra la historia de una familia iruyana como si fuera “la” historia del pueblo.

El museo en cuestión, como lo define su dueña, es un museo familiar, de la familia Federico. Al carecer de tiempo y disponibilidad, Gladis no ha podido organizar adecuadamente el espacio. Los objetos se encuentran colocados lo mejor posible en un pequeño cuarto, sin contar con ninguno de los básicos requerimientos de conservación. Tampoco se trata de una sala de exhibición. Podría decirse que, en verdad, no es aún un museo. Sin embargo, ése es el nombre que lleva y así es presentado a los turistas. La muestra, no sigue un guión conceptual, sino más bien el orden dado por la propietaria de la colección. Hay numerosas fotos colgadas en las paredes y recortes de diario donde se describe a Iruya, geográfica y socialmente. A través de los objetos vemos claramente la exposición de una idea, que sin guión expreso, allí se encuentra desplegada: la idea del progreso, del tránsito hacia la civilización. Entrando al cuarto, la lógica lleva recorrerlo según el sentido de las agujas del reloj. Desde la izquierda hacia la derecha, vamos viendo dibujos, luego fotos, de las *familias fundadoras* a las “principales familias de Iruya”. Allí se nombran a los Belmonte, los Bustamante, los Manzur, los Alemán, los Poclava, los

⁷¹ Por ejemplo, las notas publicadas en el diario Clarín de Patricia Kolesnikov 1996. *Mil Años de Soledad*.

2001. *Iruya: un poblado que conserva ritos milenarios entre los cerros de colores de la Puna*. tomaban como referente a Doña Alicia y en las notas pegadas en las paredes del Museo la voz autorizada es Gladis.

Echenique, los Federico y unas pocas más. Cada foto tiene una leyenda que explica de quién se trata y la situación en la cual fue retratado. También hay objetos de uso cotidiano de todo tipo. En la tercer pared, encontramos artículos periodísticos, similares a los descriptos en páginas anteriores. Finalmente, en el último rincón, y rincón es la palabra adecuada para el ángulo entre dos paredes y oscuro, se encuentran los objetos que representan a las poblaciones aborígenes: un par de trenzas, unas sandalias, una flauta de caña.

Es decir, que a lo largo de todo el recorrido, los indígenas no aparecen representados y sólo lo hacen al final. Un turista podría tener el siguiente pensamiento: “Ah, ¿había otra gente más viviendo aquí?”. La organización se corresponde con el discurso de “aquí antes no había nada”. No es una falla o una equivocación, es claramente el mensaje que se viene transmitiendo desde más de un siglo atrás. Nuestro país tiene una gran masa de población indígena, sin embargo –ya desde el siglo pasado– muchos grupos fueron borrados de la cartografía y vastas regiones fueron definidas como territorios “blancos, libres de indios”. En estas regiones, los “indígenas” parecieran haber desaparecido como sujetos, como grupos y como “problema”. Se tornaron invisibles porque se volvieron completamente incompatibles con la imagen, pretendidamente europeizante y orientada por la “modernidad”, con la cual el Estado se ha presentado –y sigue presentándose– ante los ciudadanos (Rodríguez 1999).

El museo es visitado por los turistas y son muy pocos los iruyanos que lo conocen. Entre los chicos del taller, un total de 40, ninguno lo conocía, y a pesar de la curiosidad, sólo dos niñas vinieron. Se encuentra en el comedor del hostel que administra Gladis y atiende José. Es una pieza cuya puerta permanece cerrada al menos que alguien desee visitarla. Concurrimos con Natalia y Nidia. Ellas no sabían qué era lo que había detrás de la puerta. Cuando Natalia iba a comprarse helado al comedor, *siempre miraba por el huequito y veía las muñecas, pensaba que había muchos muñecos*. Es decir, no sabían que se trataba de un museo, ni conocían la historia que allí se relataba.

Analizaremos ahora el encuentro. Rescatamos aquellos fragmentos de la conversación que dan cuenta de la confianza existente entre los participantes del paseo, de la “interferencia” de mi presencia como “activadora de la memoria” (que ya venía “interfiriendo”, especialmente a partir del taller sobre los arqueólogos) y del tratamiento que las chicas dan al tema de la identidad.

Realizamos un primer vistazo por la sala. Luego las chicas leyeron un voz alta una de las notas periodísticas. Como habíamos acordado, grabé todo el encuentro.

Na: *Se accede a Iruya por el camino del cielo/ como si alguna mano la sostuviera cerca del cielo* ↓
Iruya sorprende por sus características geográficas y por la idiosincrasia de su gente ↓ *la mayoría Colla se distingue entre la poca griega*

P: | **gringa** | *gringa dominante a principio del siglo* ↓ *el turista nacional o extranjero no puede creer lo que ve* ↑ *el paisaje sorprende la historia/ rebasa la memoria y el futuro cuesta imaginarlo* ↓ *mil y una curvas por la cornisa acerca a la quebrada que protege como si fuese un tesoro a ese sorprendente paraje* ↓ *como en las postales la Iglesia' en la carta de presentación pero atrás y arriba hay mucho más*

El primer comentario con respecto al artículo fue: *mienten*. Me comentaron que les molestó la idea de que los gringos figuraran como dominantes. Para ellas, *gringo* significaba, persona blanca, ajena. Sin embargo, a mi que soy blanca, no me llamarían así:

P: *¿Por qué?/ ¿Saben qué significa gringo?*

Na y Ni: *Los blancos*

P: *¿Y a mi me dirían gringa?*

Na y Ni: *No*

P: *¿No soy blanca yo?*

Ni: *Sí/ pero no gringa*

P: *¿Y quiénes serían los gringos de Iruya*

[silencio]

Na: *Los primeros pobladores*

P: *Y antes de los primeros pobladores no había otros que estuvieran primero*

Na y Ni: *<SI> [con seguridad], los indígenas*

Entonces para ellas, la palabra *gringa* funcionaba como un adjetivo de valoración negativa. Para los iruyanos los *gringos* son todos los *no indígenas* que poblaron la región, pero también los turistas que visitan actualmente el pueblo.

Charlamos sobre la palabra *dominantes*:

P: *Y lo que dice el diario de que eran dominantes ¿a quiénes dominaban?*

Na: *A la gente que era buena/ más pobre*

P: *¿Y qué les hacían hacer?*

Na: *Los mandaban al ingenio*

P: *¿Alguien alguna vez les contó como era la vida en el ingenio?*

Na: *Dicen que echaban caña/ mucha/ mi mamá me ha dicho que levantaba ranchitos/ vivían ahí/ mi mamá ha ido al ingenio/ no le gustaba ir/ que era fea ha dicho*

P: *¿Y por qué era feo?*

Na: *Porque trabajaban muy rápido o después que hacía mucho calor y no se podía trabajar pero tenían que seguir trabajando/*

A continuación, les propuse buscar a los *gringos* expuestos en el museo. Señalaron las fotos de los Manzur, y caracterizaron a los Federico como “los más gringos”. Los

gringos eran nombrados por los artículos como los primeros pobladores de Iruya. Les pregunté a las chicas por la gente *no gringa*:

P: Y les ponen pobladores de Iruya ¿Y el resto de la gente qué eran si ELLOS eran los pobladores?

Na: Mm/ no eran

P: ¿y qué serían?

Na: [en voz muy baja] esclavitos

La incomodidad o disgusto con lo que los “otros” opinaron y opinan sobre los iruyanos, apareció en este encuentro, como había aparecido durante el taller sobre los arqueólogos. Podemos interpretar la frase sobre los *esclavitos* (iruyanos *no pobladores*) como resultado de las vivencias que los padres, abuelos o bisabuelos de estas niñas les transmitieron⁷². Reconocer que los familiares de generaciones pasadas a uno se hayan sentido como esclavos, es realmente algo muy doloroso. El hecho de que lo comenten, implica confianza con quien charlaban y además da cuenta de una realidad social actual distinta con respecto a la que les tocó vivir a los *esclavitos*.

En contraste con otras conversaciones con niños, ante mi pregunta acerca de los primeros habitantes de la zona, me respondieron:

P: Y antes de los primeros pobladores ¿no había otros que estuvieran primero?

Na yNi: <SI> [con seguridad], los indígenas.

Es necesario aclarar que en verdad, la pregunta que realicé no había sido la misma que en otras oportunidades, ni dirigida al mismo público. A lo largo de todo el trabajo de investigación, fui comprendiendo que para los iruyanos, preguntar por los primeros habitantes de Iruya no significa lo mismo que preguntar por los primeros pobladores; como no significa lo mismo preguntar por los indígenas que por *Los Antiguos*. A su vez, Natalia y Nidia venían de trabajar la bronca expresándola en las cartas escritas a Márquez Miranda durante el taller.

Las muestras de los museos, sean en salones de exhibición o en pequeños cuartos, nos narran historias. De ellas podemos aprender, conmovernos, sentirnos emocionados, rechazarlas. Ahora bien, la narración puede implicar o no al público. Puede hacerlo desde una implicación política, histórica, nostálgica, más ligada a las emociones. La narración de este museo, implicaba a las chicas desde su presente, lo hacía a través de un texto cuyos

⁷² Y también podemos relacionarlo con el mensaje de O.CLA.DE que presentamos en el capítulo 5 al referirnos la subjetividad del discurso histórico de la Prelatura.

silencios estaban ocupados por los pobladores de antes. Decir que los iruyanos actuales se vinculan directa y evidentemente con los pueblos originarios de esta zona, con *Los Antiguos*, por todo lo visto en este trabajo no tiene sentido. Pero tampoco lo tendría negarlo por completo. En torno a quiénes eran ellas, al intentar explicarlo, comenzó a rondar la confusión. Nuestro recorrido continuó con la motivación de encontrar con cuáles de los objetos expuestos se sentían identificadas. Finalmente, llegamos al rincón de las trenzas, sandalias y flautas de caña. A partir de este momento comenzaron a responder con menos timidez apropiándose de la charla.

P: Y así con todo lo que vimos acá se cuenta la historia de

Ni:

P: Pero antepasados de ustedes/ de otros

Ni: TODO MEZCLADO

(...)

P: Supongamos que ustedes tienen la posibilidad de hacer un museo propio/ que pondrían

Na: FOTOS/ de la Iglesia/ de la playa de San Isidro/ de la Escuela/ de chicos/ de las ruinas de Titiconte

P: ¿Y qué escribirían debajo de las fotos/ como para que cuando venga alguien que no conoce sepa de qué es la foto?

Na: Las ruinas de Titiconte/ vivía gente indígena

P: ¿Esos indígenas eran pobladores de Iruya?

[largo silencio/ sonrisas/ charlan entre ellas y] NO

P: Bueno/ no

Na: Dicen que eran pobladores de San Isidro

(...)

P: ¿Y pondrían cosas de los gringos también para contar la historia de Iruya?

Na y Ni: sí: los rifles/ baúl/ esas máquinas/ de eso no había de antes

En cierto modo, por mis propias preguntas diría que tenía más confusión y yo misma que ellas, con respecto a quiénes han sido los primeros pobladores. El ser o reconocerse como indígena no es un problema para los niños y jóvenes. Pero ante preguntas directas, emergen la pluralidad de versiones e incertidumbre. Para identificarse o no como indígena es necesario tener cierta claridad de lo que significaría ser indígena. Creemos que los chicos no cuentan aún (por su edad y cantidad de experiencias vividas) con las herramientas suficientes para tener este punto cerrado.

El artículo periodístico dejaba bien en claro que el pueblo había sido fundado por gringos. Pero la imagen de la “nada primigenia”, del “antes no había nada” es muy chocante, porque discursivamente excluye otras posibilidades, por ejemplo, que hubiera habido indígenas en la zona, incluso en el mismo lugar donde se encuentra el pueblo, antes que éste fuera fundado. El uso que los *gringos* hicieron del pasado de Iruya impactó a las chicas. La oposición a esta mirada, les facilitó ir encontrando su posición (algo similar había ocurrido en el taller sobre los arqueólogos).

P: Y al momento de poner quiénes fueron los pobladores de Iruya/ pregunta difícil→ ¿De quiénes pondrían las fotos? ¿Quiénes fueron los pobladores de Iruya?

Na: Mm/ los gringos

P: Y la gente que había antes?

NO: más antes / más antes otros indígenas/

Ni: Yo pondría como la comunidad de Iruya y después esa gente que quería/ digamos poner el departamento→ / y construyó todo y después han hecho casas más lindas y después han venido así como Dora Manzur

P: ¿Quiénes fueron los primeros?

Ni: Los primeros dicen que eran la gente de antes que vivía acá→

Na: Los pircaditos dicen no ↑

Ni: Los pircaditos así

Na: Los pircaditos han hecho→ y después de eso se han ido y han venido los gringos y después ha venido más gente y más gente

Me trasladé al año 1994. Comencé a recordar esas primeras charlas con los adolescentes durante la fiesta de la Virgen del Rosario y las canciones cantadas por las niñas en el recreo de la escuela, la canción del *Colla chiquitito* comenzó a resonar como el título de la tesis.

P: ¿Y vos N./ que te parece/ ¿quiénes son los iruyanos de hoy?

Ni: @ (sil.)

P: ¿De qué se sienten más cerca ustedes de lo que se cuenta?

(sil.)

P: Cuándo empezamos a leer el diario que hablaba de los Collas/ ¿ustedes son Collas?

Na y Ni: Sí

P: ¿Y los Collas son aborígenes?

Na y Ni: Sí/ no

Na: ¿Sí o no?

Ni: No/ sí

P: ¿Sí o no?

Na: Sí/ sí / sí

P: A ver/ pensemos por qué si o por qué no ↓ ustedes me dijeron que son Collas ↑

Na: Sí

P: Y los Collas son aborígenes ↑

N y Ni: Sí

P: ¿Entonces ustedes son aborígenes?

Na: si

Ni: no

Na: Si

P: A ver/ la que dijo que no ¿por qué no?

Ni: porque no hablamos el mismo lenguaje

P: ¿Y vos que le decís a N. que dice que no son aborígenes porque no hablan como los de antes?

Na: que tiene razón/ no hablamos como antes/ que la gente no hablaba como hablamos nosotros ni que tampoco se expresaba como nos expresamos nosotros/ porque por ejemplo cuando querían decir una cosa/ decían otra/ entendían otra cosa/ y no se vestían como nosotras/ usaban ojotas

P: Entonces ↑ ¿son o no son?

Na: No

Ni: Pero los aborígenes eran más que los Collas

P: ¿Cómo es eso?

Ni: *Tenían más riqueza/ algo así // ¿o no son lo mismo los Collas que los aborígenes?*

P: *A no sé/ ustedes que piensan ↑*

Na: *Aborígenes y Collas ↑ <no>*

P: *¿Si o no?*

N y Ni: *@@*

P: *O sea que tenemos una confusión gigante →*

Ni: *Si*

P: *Y bueno puede ser/ CLARO/ que uno tenga confusión/ puede ser porque la historia no es sencilla/ a veces a uno no le cuentan/ a veces no queda claro por lo que uno ve en un Museo como este/*

P: *Estamos confundidas ↑*

Na y Ni: *@SI @@*

P: *Esto es importante para ustedes para que piensen cómo van a contar su historia*

Las chicas han comentado no ser *collas* por no hablar la lengua que hablaban sus antepasados. Vale la pena informar que esta posición es analizada por varios autores. Entre ellos Woodbury (1993) comenta que el tema de las lenguas en peligro ha cobrado en el último tiempo nueva prominencia ⁷³.

La lengua puede ser tomada como uno de los elementos más importantes para definir la identidad en términos étnicos, pero no es imprescindible. Pero si así lo considerara el grupo en cuestión, la lengua puede ser recuperada, es decir que la pérdida de la lengua no es un hecho irreversible ni tampoco concluyentemente definitorio de la identidad étnica. No obstante, la preocupación o reflexión de las chicas es absolutamente válida.

⁷³ La idea que la pérdida de una lengua, su muerte o sus sustitución, está estrechamente vinculada a la pérdida de diversidad cultural y a la muerte de una cultura o varias, es un tema importante de los escritos recientes de los lingüistas. Las vinculaciones se dan entre : la lengua como identidad étnica o cultural; la lengua como reservorio de conocimiento o riqueza intelectual; la lengua como constitutiva del arte verbal. La vinculación de la lengua con la identidad étnica y cultural, su rol en la representación y transmisión de tradiciones intelectuales y culturales, y su rol constitutivo en el arte verbal convierte su pérdida en equivalente de la pérdida de la cultura. Sin embargo, el autor presenta cuestionamientos a tales vinculaciones casi "naturales", mediante los siguientes argumentos: la lengua y la cultura no son cosas, sino medios; existe independencia del "código" y los patrones de uso de la lengua en comunidades multilingües; las nociones de muerte de una lengua o muerte de una cultura, tienen un status ontológicamente ambiguo; la identidad de lengua e identidad cultural son lógicamente independientes. Sus conclusiones se inclinan hacia la primera serie de argumentos y llama la atención a los científicos para que se interesen por las lenguas en peligro.

Los Replanteos

Uno cambia. Primero luchamos porque nos decían aborígenes. Ahora todos nos decimos colla. Pero en otras temporadas no estaba tan insertado en los dirigentes. Decíamos que los aborígenes no éramos nosotros y después en realidad, si éramos nosotros. Entonces parece que era algo nuevo. Pero éramos nosotros.

(Martín, profesor de artes en el Colegio y dirigente político)

El pasado, como cosa- muerta, ida o solamente subsumida en el presente- importa mucho menos que como existencia activa en la actualidad. En el presente, el pasado atañe a la política. Así como Martín, otros jóvenes (en su mayor parte dirigentes o animadores capacitados por O.CLA.DE) en algún momento de sus vidas han reflexionado que los *aborígenes* de los libros que leían en la escuela, eran *ellos mismos o sus antepasados*. Muchas veces oyeron decir “*habla como un indio, parece indio*”, aceptando que *los indios eran* “otros”. Solían denominar de ese modo a los compañeros chaqueños o bolivianos en el ingenio, diferenciándose. En algún momento, como dijo Martín “*uno se da cuenta de lo que es*”, aclarando que son aborígenes y no indios y que “*hoy todos nos dicen los hermanos aborígenes de tal comunidad. Nosotros ya en la Comunidad nos reconocemos y estamos convencidos que somos nosotros*”.

Un punto importante para su organización política- el centro Colla- fue dilucidar la forma de escribir su nombre de grupo. ¿Colla?, ¿Coya? o Koya?. El problema que vieron- en palabras de Martín- fue que la palabra *colla* tiene dos significados. Uno de ellos, *coya*, implica *ser cobarde* y el otro, *colla*, es la etnia aborígen. Esta palabra, es usada también, despectivamente en frases del tipo: “*callate coya*”. Sin embargo, ya forma parte del lenguaje cotidiano, y entre ellos - quienes se consideran a si mismo *collas*- lo toman como una broma.

Nos preguntamos acerca de los procesos por los cuales la palabra *colla* se transformó en un adjetivo (des)calificativo, de pleno uso en el lenguaje cotidiano de todos los sectores sociales, aunque como vimos diferencialmente interpretado. Creemos- siguiendo al análisis del Popular Memory Group (1982), que los que hemos denominado “agentes del progreso” han influido fuertemente en el pasado, contribuyendo en este proceso por medio de juicios basados en la autoridad. Nos referimos a los discursos y actuaciones de los miembros de la Iglesia, la Escuela, la Policía, Gobierno, Ingenio, Gendarmería, que por ejemplo al hacer el

servicio militar les gritaban, “*colla bruto*”. Estos agentes han generado “representaciones públicas” aun vigentes. En ellas, “la” historia, “nuestra historia oficial” ha sido mostrada como resultado de la acción de los *próceres que han colaborado con la historia de la Nación Argentina, luchado contra los realistas, declarado la independencia, que superado al “problema del indio”, superado al estado de barbarie de los gauchos y mestizos, desterrado a las montoneras atentadoras del orden, en suma, que han vencido al retraso, siempre progresando.*

Estas representaciones son el material de la memoria social, que ha funcionado como “memoria dominante” por su relación con el poder, conexión con las instituciones dominantes y el rol que ha jugado buscando consentimientos y estableciendo alianzas en los procesos políticos. Sin embargo, continuando con el análisis del Popular Memory Group, por adquirir dominancia en el campo de las representaciones, no significa que las concepciones sean monolíticas, ni que todas las personas creen en ellas. No todas las representaciones históricas ganan acceso al campo público, ni llegan a ser dominantes. *Colla* continúa significando un insulto para muchas personas, y con toda razón. Pero como vimos, ya no todos creen que debería seguir siendo de ese modo.

La visión de Martín, confirma que el campo de las representaciones se encuentra cruzado por concepciones del pasado que compiten. Lo que “ayer” fue memoria dominante, “mañana” puede dejar de serlo.

La memoria es una producción social en la que todos participan, aunque no todos lo hagan en iguales condiciones. En este sentido cada uno es un historiador. En ese proceso somos formados por el pasado al mismo tiempo que desde el presente formamos al pasado. El estudio de la *memoria popular* debe ser relacional y en este trabajo hemos dado los primeros pasos en este camino, señalando algunas representaciones históricas de la esfera pública, y otras de las esferas privadas.

Tomaremos la charla con Alba, mamá de Vanesa- alumna del taller - y su sobrina (PV) como ejemplo de lo que sería la memoria privada. Se trata de un proceso llevado adelante en el curso de la vida cotidiana, “en voz baja” siempre relacionado con los efectos de los discursos históricos dominantes.

Por supuesto, la conversación mantenida con Natalia y Nidia en el Museo, las cartas a los arqueólogos y demás entrevistas realizadas, forman parte, también de la memoria privada. La conversación con Vanesa su prima y su mamá, resulta interesante como cierre

ya que fue profundamente reflexiva. Aunque no se corresponde con los intereses de todos los chicos y adolescentes, nos da pistas sobre la presencia paralela de intereses por conocer y saber, y de un desinterés absoluto por la historia local. La referencia casi permanente a la historia que se pierde, no es una posición positiva en cuanto a la construcción y usos del pasado. La historia, para muchos iruyananos, va desapareciendo junto con los ancianos. Si se lo analizara superficialmente, podría parecer una manera de esquivar la responsabilidad de ser ellos los constructores presentes. Sin embargo, como hemos podido ver a lo largo de este trabajo, la sociedad iruyana, como tantas otras sociedades del mundo andino, han sufrido los huracanes de los procesos hegemónicos a los cuales, ha costado resistir. No obstante, la siguiente conversación, refuerza en cierto modo la incertidumbre sobre quiénes son y plantea el camino a recorrer para el quiénes serán.

P: ¿Les parece que la gente que vivía en Titiconte o esa gente que enterraba las cosas/ los tapados/ tienen alguna relación con ustedes?

V: @ no se/

PV: ¿en qué sentido?

V: Si somos descendientes de ellos

PV: Sí

P: ¿Sí?

PV: Sí/ porque digamos que nuestros abuelos o tatarabuelos han pasado las generaciones

P: ¿Ustedes se sienten indígenas?

V: Sí

PV: No/ no nos sentimos indígenas/ nosotros nos sentimos como CUALQUIER PERSONA

P: ¿Y los indígenas no son como cualquier persona?

V: Sí:::

PV: Digamos/ a nosotros lo mismo nos da ↑ ser indígenas que ser extranjeros

P: ¿Y si tiene que decirle a alguien, qué son?

V: indígenas ↑

PV [no somos

V: [o sí

PV: Lo que pasa es que somos descendientes de ellos/ en realidad nosotros decimos que somos descendientes de ellos

V: Lo que pasa es que no ve que cuando llegó Colón decía que llagaba a la India y de India los indios o los indígenas/ entonces nosotros nos decimos indígenas /porque si nosotros podemos reconocer que somos descendientes de ellos ↑ podemos reconocer lo que somos

P: ¿Y que opinan sus amigos de esto?

A: Sus compañeros piensan lo mismo que ustedes?

V: En realidad nunca nos preguntamos

P: ¿Nunca hablaron de cosas de ese tipo?

V: No:::

PV: No/ no

P: La gente de afuera dice que toda la gente de estas zonas son Collas ↑

PV: Collas claro bueno ↓ es una manera de decir ↓ NO SÉ por qué así ↑

V: Bueno/ a nosotros los maestros nos han dicho que no nos sintamos mal cuando nos digan Collas porque Colla no sé bien en qué idioma quiere decir lindo entonces que no nos sintamos mal ↓ a algunos no les gusta a otros sí

En este fragmento, vuelven a aparecer los sentidos discriminatorios con los que fueron cargadas determinadas palabras, como *indígenas* y *collas*. Es interesante el nuevo significado dado a la palabra *colla*. Se trueca el significado negativo y peyorativo por un positivo. *Colla* quiere decir lindo. Aparece entre pares generacionales (primas, compañeros), la incertidumbre, la divergencia, los diferentes intereses, lo cual advierte sobre la diversidad de interpretaciones sobre la historia.

Más adelante en la charla, las chicas creen que los responsables de sus desconocimientos son los maestros y profesores que no son del lugar, y se interesan por otras cosas, sumando a ello, que mucho perdieron por lo que los arqueólogos se llevaban.

V: Ah/ entonces podría ser/ pienso que nosotros tengamos que ver con esa gente que ya estaba y los incas que se mezclaron ↑ y ya ahí nacieron los indígenas de acá

P: Claro/ puede ser ↓ ¿Ustedes nunca se interesaron averiguar cuál era su historia?

V: @ no

P: ¿Vos en que año estás?

PV: Yo ↑ noveno ↓ lo que pasa es que yo creo que como los maestros no son de aquí/ entonces no se interesan

A: ¿No hay casi de acá no? El único en la escuela es el maestro Ramiro

PV: Es que va tanto con las cosas de ahora ↓ es que la ciencia ya ha avanzado y le interesan esas cosas

P: Si/ pero la historia es la historia/ por más que la ciencia avance

V: Claro →

PV: Si/ no sé

V: QUIZÁS/ quizás hasta el momento a nadie le ha interesado / se han interesado los de afuera/ entonces ahora que ya nos preguntan más capaz

A esta conversación mantenida en enero del 2001, se sumó activamente Alba. Dos años más tarde, su interés por mi trabajo, por las cosas que había ido averiguando, siguió creciendo. Pero ya desde entonces quería saber sobre la historia local para poder explicar a los turistas, y también podía entreverse el deseo de que su hija se interesara también.

A: Quizás quieran analizar más Ahora con esto que charlamos con Paula ¿no les dan ganas de investigar más?

V: Si/ ES LINDO de las historias de antes

(...)

V: Claro pero de una manera u otra si ellos se las han agarrado y comprado/ NO SON DE ELLOS porque eran de los aborígenes y si ELLOS HACE MUCHO que se las han agarrado no es de ellos

PV: Pero AHORA NO VAN A VENIR LOS ABORÍGENES van A RECLAMAR

A: Pero si estuvimos charlando que nosotros podemos ser los descendientes

V: Nosotros somos los que podemos reclamar

P: Claro ↓ ustedes o algún pariente de ustedes que vivan en las fincas todavía

A: Claro /porque si vos te has muerto viene otro / y vos tenés hijos/ no puede a venir otro a sacar la tierra porque te has muerto/ hay que seguir reclamando.

Las situaciones de opresión, vividas por generaciones, tienden a generar sujetos divididos en contra de sí mismos. Fenómenos semejantes suelen acompañarse de represión e ignorancia de historias alternativas y minoritarias. Tales situaciones repercuten en la capacidad de los individuos para desarrollar un concepto de sí mismos.

Los cambios sociales y políticos, manifestados en mejores condiciones para el debate tanto a nivel local, como provincial o nacional acerca de los derechos de los pueblos aborígenes, un sistema educativo, o al menos generaciones de docentes que transmitan los contenidos más críticamente, la difusión de pensamientos por los medios de comunicación, la presencia de ajenos interesados en la historia de los iruyanos, entre otros factores, van abriendo el camino a las nuevas generaciones de manera tal que quienes estén interesados en revisar *el pasado* legado por tradiciones oficiales y privadas, tengan herramientas de mejor calidad, como para que en las construcciones posibles de la o las memorias del pueblo, los narradores sigan recordando sin negarse a sí mismos.

Sería positivo que la pregunta *¿Soy un colla chiquitito?* continúe recibiendo nuevos cuestionamientos y diversas respuestas, sin que se imponga una definitiva.



CONCLUSIONES

En este trabajo hemos abordado la construcción de la memoria en el pueblo de Iruya, concluyendo el trabajo puntualizaremos los temas que nos han resultado más interesantes.

El trabajo de campo fue decisivo en cuanto al surgimiento de preguntas, al planteo y replanteo del problema de investigación. El hecho de haber llegado en primera instancia como titiritera y en segunda como antropóloga me abrió innumerables puertas: me permitió acceder a la intimidad de las familias que conocían mi trabajo y apreciaban positivamente la posibilidad de que sus hijos realizaran actividades artísticas. A su vez, yo misma abrí las puertas de mi intimidad, distintamente a como lo hice durante las entrevistas, ya que el situarse como coordinadora o instructora de un taller de títeres exige conocer estas técnicas por supuesto, pero también una mayor exposición: al enseñar uno mismo trabaja con su cuerpo, con su voz, con su expresión. Nos animamos a proponer que si estas técnicas son usadas reflexiva y flexiblemente, permiten un contacto con la realidad de los participantes más íntimo aportando información tanto sobre los demás tanto como de uno mismo. La actividad artística en sí, me permitió conocer otros “espacios” de los participantes. Al encauzar el taller hacia temas de mi propio interés (la memoria, la historia), me fue posible abordar estas cuestiones creativamente. Las entrevistas me aportaron inagotable información, pero las actividades expresivas me aportaron “datos” adicionales. Mi forma de trabajar -compartida con *Tiruyanas*- es integral y contempla tanto el abordaje teórico como el práctico (expresivo). Hemos comentado que el cuerpo es un “espacio” donde se condensan la historia personal y la social. El trabajo con títeres ha permitido que determinados recuerdos “dormidos” despertaran. El taller sobre los arqueólogos y el paseo por el museo de la familia Federico también movilizaron emociones que se encontraban en silencio. Evaluamos que actividades como las descriptas podrían ser sumadas al conjunto de técnicas que integran la metodología del trabajo de campo antropológico.

Realizamos un trabajo interdisciplinario, articulando la antropología con la historia, y a ambas con las actividades artísticas. Esta articulación fue teórica y práctica, ya que como hemos dicho, el trabajo de campo comprendió tanto observación participante, participación con observación, entrevistas como talleres expresivos. Precediendo y acompañando al trabajo de campo realicé lecturas teóricas en el terreno de la de la antropología, la historia

y memoria. Me informé específicamente en investigaciones arqueológicas y etnográficas realizadas en Iruya. A su vez intenté acceder a fuentes escritas sobre los períodos que esta investigación comprende. Aquí me topé con una serie de dificultades. En primer lugar, esta Tesis abarca demasiados períodos y la búsqueda de fuentes se hubiera hecho interminable de no haber sido por la segunda y tercer dificultad: los Archivos que guardan documentos sobre la historia del lugar no se encontraban a mi alcance y finalmente los documentos a los que sí podría haber accedido, es decir los guardados en los Archivos propios de Iruya...eran inexistentes. Los documentos públicos más antiguos datan de la década de 1930, porque como hemos explicado en sucesivas oportunidades los archivos han sido quemados (¿robados?), y los sobrevivientes se encuentran en manos privadas. Esta situación decisivamente nos inclinó por las fuentes orales.

La conjunción de estas actividades nos ha resultado muy productiva. Nos permitió apreciar la complejidad que subyace a los procesos de construcción de la memoria desde ángulos diversos. Según esta investigación lo indica, Iruya ha pasado por reiterados y abruptos cambios en su vida social que nosotras hemos identificado a través de la presencia de los “agentes del progreso”. Estos agentes han pugnado por establecer una determinada memoria, una *memoria dominante* en la cual gracias a la imposición de determinadas prácticas y representaciones, las diferencias y exclusiones del “otro” han sido naturalizadas. La pugna se ha dado y sigue dando con las memorias alternativas o subalternas. Nosotras hemos analizado estos temas a través de relatos acerca de *Los Antiguos, Los Varela, las familias fundadoras, la bandera, los contratistas del ingenio, los arqueólogos*. Estos relatos han sido siempre contruidos en contextos históricos específicos donde los productores han sido a su vez actores sociales involucrados. Estas narrativas son una particular asociación de lo dicho, lo silenciado (lo que se sabe que existe pero no se nombra), *lo olvidado* (lo que ni siquiera se nombra) y *lo recuperado* o restaurado a partir de lo olvidado.

El enfoque interdisciplinario nos permitió caminar desde el presente hacia el pasado y del pasado al presente. Gracias a los textos y fuentes históricas “oficiales” detectamos “falsedades” y “mentiras”. Pero a ellas no las tomamos con tales, sino como puertas de entrada a la interpretación y producción del pasado (como ocurrió en el pasado mismo y como ocurre en el presente). Encontramos enriquecedor el haber esclarecido que interpretaciones que a nuestros ojos eran contradictorias, eran aceptables a los ojos de los iruyanos. Ejemplificamos esta idea con el análisis de la posición de algunos chicos: al mismo tiempo que se reconocen como “modernos” (y se molestan cuando se sienten

apelados como “primitivos” por ejemplo en el texto de Márquez Miranda) situándose en el camino de la memoria que condujo de lo “salvaje” a lo “civilizado”, también claman ser descendientes de nativos ancestrales en la zona. La combinación de tradicionalidad y modernidad no implica un conflicto para ellos.

En este trabajo hemos abarcado una profundidad temporal amplia, que si bien nos trajo dificultades en la etapa de búsqueda de fuentes, nos permitió contextualizar la génesis de determinadas prejuicios sociales que hoy en día condicionan la construcción de la memoria en Iruya.

En cuanto a las relaciones entre el pasado y el presente diremos que los esquemas de temporalidad lineal existen junto a otros no lineales en el campo de la memoria. Nosotras hemos seguido una organización cronológica en la organización de los capítulos, pero como pudimos ver, cada capítulo nos remitía al presente y a diferentes pasados al mismo tiempo. Al indagar acerca de “los inicios” nos encontramos con que existían distintos tipos de antepasados, incluso para un mismo sector de la población ya que como ha indicado Gutiérrez Estévez (1992) “los antepasados nacen de las necesidades del presente. De ellas depende la forma en que son concebidos, inventados, contruados”. Para clarificar la heterogeneidad de versiones sobre el pasado de Iruya, en el *capítulo 6* realizamos un cuadro donde identificamos esquemáticamente tres grupos. Cada uno funciona como productor del pasado. A la Iglesia católica, a partir de la presencia de los claretianos deberíamos ubicarla tanto en el Grupo A como en C, es decir tanto entre los que sustentan una versión oficial y autorizada del pasado (fundamentada en la pertenencia a una *familia fundadora*, o en el desconocimiento de otras narrativas históricas) como entre quienes la discuten. Los discursos y prácticas de estos tres grupos, al cual sumaríamos los discursos científicos presentes en Iruya como otra voz oficial y autorizada (aunque diferente a la del grupo A) representan las fuerzas vivas de la “producción social de la memoria”. Todas participan en la construcción del pasado, pero con diferentes herramientas.

Yo misma como antropóloga realicé entrevistas, aporté el material de Márquez Miranda, propuse reflexionar acerca del pasado. En este sentido, funcioné como una “activadora” de la memoria. Y como otros investigadores, he dejado una impronta más en el conocimiento sobre Iruya y su gente.

En el andar por los caminos de la memoria iruyana llegamos al presente propiamente dicho: a los chicos y jóvenes que se replantean temas relacionados a su identidad, y a mí

misma con mi propósito de trabajar sobre la memoria del pueblo. Nos interesamos por el significado que los iruyanos dan a la palabra que eligen como representativa: *collas*. Por un lado analizamos cómo atravesando diferentes procesos históricos ha existido una pretensión de los intereses hegemónicos por imponer la idea del progreso como algo positivo en sí mismo, despreciando todos los elementos relacionados con “lo salvaje”, colaborando así con la imagen desvalorizada que algunas personas tienen de sí mismas y de los otros. Por otro lado, planteamos que algunos grupos, están interesados en aprender del pasado, es decir en usar la memoria para el presente y el futuro.

Al trabajar sobre la memoria, nos encontramos con recuerdos y olvidos. Entre todo lo escrito en estas hojas, algunas historias pudieron haber sido olvidos, pero a partir de ahora se convertirán en recuerdos. Para que sobrevivan deberán ser tomados como elementos fundamentales a ser enseñados, compartidos y transmitidos a las generaciones subsiguientes.

Los interesados podrán tomar este trabajo como una fuente más o desecharla, apartándola a un lado del camino.

Bibliografía

- Abercrombie T.
1998. *Pathways of memory and Power. Ethnography and history among an andean People*. England, the University of Wisconsin Press.
- Akoschky, J.
1978. "Soy un Colla Chiquitito", en el disco *Ruidos y Ruiditos*, I. Buenos Aires, Tarka.
- Appadurai, A.
1981. "The past as a scarce resource". *Man* 16 (2). Royal Anthropological Institute.
- Arana, M.
2001. "Ciudad y Memoria". En Ulriksen de Viñar, Maren (compilador); *Memoria social: fragmentaciones y responsabilidades*. Montevideo, Ediciones Trilce.
- Arenas, P.
1985. *Apuntes para la historia de la Antropología 1852-1930*. Buenos Aires, Biblioteca del Museo Etnográfico.
- Bechis, M.
1992. Instrumentos para el estudio de la relaciones interétnicas en el período formativo y de consolidación de los Estados nacionales. En Hidalgo y Tamagno (comp.); *Etnicidad e identidad*. Bs. As, CEAL.
- Beckett, J.
1988. Introduction. *Past and Present. The Construction of Aboriginality*. Canberra, Aboriginal Studies Press.
- Boff, Cl.
1987. *Opción por los pobres*. Madrid, Ed. Paulinas.
1991. *Nueva Evangelización. Perspectiva de los oprimidos*. México D.F., Palabra Ediciones.
- Briggs, Ch.
1986. *Learning how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Briones, C.
1994. "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición". *Runa* XXI: 99-129 Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la U.B.A.
1995. "Hegemonía y construcción de la 'nación'. Algunos apuntes". En Papeles de Trabajo. Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-sociales.
1998. *Construcciones de aboriginalidad en Argentina*. Encuentro na America Latina: O Estado de arte. Universidad de Brasilia.
1998. *La Alteridad en el cuarto mundo, una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

- Brow, J.
1990. "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past". *Anthropological Quarter* 63 (1): 1-6. Traducción de la cátedra de etnolingüística de la Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A. (Mimeo).
- Calmels, D.
1997. *Cuerpo y Saber*. Buenos Aires, D y B Editores.
- Caro Figueroa, G.
1970. *Historia de la gente decente en el norte argentino*. Buenos Aires, Ediciones del Mar Dulce.
- Carrasco, M.
2002. *El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*. Comunicación personal.
- Carrier P.
2000. Places, politics and the Archiving of Contemporary Memory in Pierre Nora's *Les lieux de mémoire*. En Susannah Radstone (ed); *Memory and Methodology*. Nueva York, Berg.
- Casanova, E.
1930. Excursión arqueológica al Cerro Morado (departamento de Iruya. Provincia de Salta). *Notas del Museo Etnográfico* III. Buenos Aires, Imprenta de la Universidad.
- Cohen, M.
1998. The Big Man and the Puppeteer. A transcultural morality tale from West Java, Indonesia. *The Puppetry Year Book* 4:103- 154. New York, The Edwin Mellen Press.
- Cornu, L.
2001. Transmisión y confianza. En Ulriksen de Viñar, Maren (compilador); *Memoria social: fragmentaciones y responsabilidades*. Montevideo, Ediciones Trilce.
- Derborn, Seddon y Baver
1998. "The Sanctuary of Titicaca: where the sun returns to earth". *Latin American Antiquity* 9 (3).
- Debenedetti, S y Casanova, E
1939. Titiconte. *Publicaciones del Museo Antropológico y Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras* III A 7: 36. Buenos Aires, Imprenta de la Universidad.
- Delfino, D.
2001. <http://www.unca.edu.ar/LB/lagunistos>
- Di Stefano, R. Y Zanatta, L.
2000. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Grijalbo Mondadori.

- Domínguez, D. y Mariotti, D.
1999. *Alianzas estratégicas en el escenario del MERCOSUR: nuevas dinámicas de acción en el conflicto por la tierra*. Facultad de Ciencias Sociales, Instituto Gino Germani. Mimeo.
- Duranti, A. y Goodwin, Ch.
1992. *Rethinking Context. Languages as an interactive phenomenon*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Floria, C. y García Belsunce, A.
1992. *Historia de los argentinos*. Buenos Aires, Larousse.
- Fentress and Wickham
1992. *Social Memory*. Cambridge, Blackwell.
- Fernández, J.
1979/1980. Historia de la Arqueología Argentina. *Anales de Arqueología y Etnología* XXXIV- XXXV. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- Golluscio, L.
2002. Introducción: la etnografía del habla y la comunicación. En Golluscio, L, Claudia Oxman, Corina Courtis, Cristina Messineo y Susana Skura (comp.); *Etnografía del habla. Textos fundacionales*. Buenos Aires, Eudeba.
- Greco, M..
1996. "El espacio andino y sus transformaciones. Reordenamiento espacial en las economías domésticas a partir de la cooptación temporaria de mano de obra por parte de la industria azucarera soltojujeña". *Geographikós*, 7 :61-70.
- Guber, R.
1991. *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires, Legasa.
1994. "Hacia una antropología de la Producción de la Historia". *Entrepassados. Revista de Historia* IV (6). Buenos Aires.
1996. "Las manos de la memoria". *Desarrollo económico* 36 (141). Buenos Aires.
1998. "Truchos y genuinos. Las identidades en el trabajo de campo". *Epistemología de las Ciencias Sociales* (4), Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Guber R. y Visacovsky, S. (Comp.)
2002. *Historias y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- Guido, R.
2001. "Cuerpo productor y soporte de múltiples imágenes". *Imagen y Representación del cuerpo. Fichas de Cátedra*, U.B.A, Facultad de Filosofía y Letras.
- Gumperz, J.
1981. Las bases lingüísticas de la competencia comunicativa. En Deborah Tannen (ed.); *Analyzing Discourse: text and talk. Georgetown University Round Table in Languages and Linguistics 1981*: 323-334.. Washington, D.C, Georgetown University Press.

1982. Contextualization conventions. En Gumperz, J. (comp.9); *Discourse strategies*. Cambridge, Cambridge U.P.
- Gutiérrez Estévez, M.
1992. Mayas y "Mayeros": los antepasados como otros. En Portiilla, Estévez, Gossen y Klor de Alva (eds.); *De palabra y obra en el nuevo mundo. Imágenes Interétnicas*. Madrid, Siglo XXI de España editores.
- Hanson, A.
1989. "The making of the Maori: Cultural Invention and Its Logic". *American anthropologist* 91 (4).
- Jurkowsky, H.
2000. "Among Deities, priest and shamans (Puppets within rituals)". *The Puppetry Year Book* 4, New York.
- Karasik, G
1984. "Intercambio tradicional en la Puna Jujeña". *Runa XIV*, U.B.A. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la U.B.A.
1994. *Cultura e identidad en el Noroeste argentino*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Kartun, M.
1999. "Poética y dramaturgia de la cosa". Algunos fragmentos sueltos de la desgrabación de clases del *I Taller Nacional de Dramaturgia para Titeres*, Teatro La Libélula Dorada, Santa Fe de Bogotá.
- Lapiere, A y Aucouturier, B.
1980. *El cuerpo y el inconsciente en la Educación y Terapia*. Barcelona, Editorial Científico-Médica.
- Le Goff J.
1991. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Bs.As., Paidós.
- Lenton, D.
1992. Relaciones interétnicas: Derechos humanos y autocrítica en la generación del '80. En Balazote y Radovich (comps.); *La problemática indígena*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Lorandi, A
1980. "La frontera Oriental del Tawantinsuyu: el Umasuyu y el Tucumán. Una hipótesis de trabajo". *RSAA*, XIV 1: 147-164. Bs.As.
1984. "Pleito de Juan Ochoa de Zárate por la Posesión de los indios Ocloyas. ¿Un caso de verticalidad étnica o un relicto de archipiélago estatal?". *Runa XIV*. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la U.B.A.
- Matoso, E.
2001. *El cuerpo, territorio de la imagen*. Buenos Aires, Instituto de la máscara, Editorial Letra viva.

- McIntyre, P.
1998. "Using puppets to address sensitive issues". *Puppets with a purpose. Using puppetry for social change*: 35- 43. Malaysia, UNICEF.
- Miranda Márquez, F.
1939. "Cuatro Viajes de estudio al más remoto Noroeste Argentino". Extracto de la *Revista del Museo Nacional de La Plata (Nueva serie)*, I, Antropología, Buenos Aires.
1945. "El ambiente geográfico y la vivienda rural en Iruya y Santa Victoria". *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos* VII, 2ª, Buenos Aires.
- Occhipinti, L
1999. *Global Visions, Local Voices: Economic Development and Religious Organizations in two indigenous Communities in Argentina*. Ph.D. McGill University.
- Panaia, M, Aparicio, S. y Zurita, C. (coord)
2000. *Trabajo y población en el Noroeste argentino*. Buenos Aires, Editorial La Colmena.
- Peluffo Linari, G.
2001. El museo: un espacio para la memoria crítica. En Ulriksen de Viñar, Maren (compilador). *Memoria social: fragmentaciones y responsabilidades*. Montevideo, Ediciones Trilce.
- Pérez Gollán, J
1995. "Mr. Ward en Buenos Aires: los Museos y el proyecto de Nación a fines del siglo XIX". *Ciencia Hoy* 5 (28):52-58. Buenos Aires, Fundación Ciencia Hoy.

1982. *Popular Memory: Theory, Politics, Method. Making Histories*. Centre for Contemporary Cultural Studies, ed., London, Hutchinson.
- Pratt M. L.
1987. *Linguistic Utopias*. En N. Fabb y A. Durant (eds.); *Linguistics of Writing*. Manchester: Manchester University Press.
- Radovich, J.
1992. "Política indígena y movimientos étnicos: el caso mapuche". *Cuadernos de antropología* 4. UNR.
- Radstone, S.
2000. *Working with Memory: an Introduction*. En Susannah Radstone (ed); *Memory and Methodology*. Nueva York, Berg.
- Raffino, R
1993. *Al este del paraíso. Inka: arqueología, historia y urbanismo del altiplano andino*. Buenos Aires, Ediciones Corregidor.
- Revel, J.
1995. "Micro- análisis y construcción de lo social". *Anuario IEHS* 1º: 125-143. Tandil, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

- Rodríguez, M
1999. *Fantasmas tehuelches en el imaginario santacruceño*. Tesis de licenciatura en ciencias antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Mimeo.
- Rutledge, I.
1987. *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy 1550-1960*. FFyL. Cicso
- Sapriza G.
2001. La memoria sobre el pasado, territorio de poder. En Ulriksen de Viñar, Maren (compilador); *Memoria social: fragmentaciones y responsabilidades*. Montevideo, Ediciones Trilce.
- Skura, S.
1998. *Usos y representaciones de la lengua de origen en la construcción de la identidad socioétnica. El idish en la comunidad judía de Buenos Aires*. Tesis de licenciatura en ciencias antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Mimeo.
- Schechner, R.
2000. *Performance*. Buenos Aires, Libros del Rojas, UBA.
- Sherzer, J.
1987. "Una aproximación a la lengua y a la cultura centrada en el discurso". *American Anthropologist* 89: 295- 309.
- Tamayo Acosta, J.
1989. *Para Comprender la teología de la Liberación*. España, Editorial Verbo Divino.
- Trincherro, H.
1994. Entre el estigma y la identidad. Criollos e indios en el Chaco salteño. En Karasik, G (estudio preliminar y compilación); *Cultura e identidad en el Noroeste argentino*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Trouillot, M
1991. Anthropology and the Savaje Slot. The Poetics and Politics of Otherness, en: R. Fox (ed.); *Recapturing Anthropology*. Santa Fe, School of American Research Press.
- Woodbury, A.
1992. Una defensa de la afirmación "cuando muere una lengua, muere una cultura". Paper entregado en abril de 1993 al Primer simposio Anual de Lenguaje en sociedad- Austin. (Traducción de la cátedra de Etnolingüística, UBA).
- Yerushalmi, Y
1990. "Reflexiones sobre el Olvido". En *Usos del olvido. Comunicaciones al Coloquio de Roycaumont*. Buenos Aires, Ediciones nueva Visión.

- Zanolli, C.
2002. "Reacomodaciones étnicas en la colonia temprana en el norte de Argentina y sur de Bolivia". En: *Historia y Sociedad*. Nº 8: 231-245. Departamento de Historia. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín.
- 2003. "Los Chichas Como Mitimaes Del Inca". *Revista Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. Tomo XXVII (en prensa).

Actas municipales de Iruya:

- *Acta Fundacional del pueblo y copia del expediente N 91- 7998/98 de la cámara, de diputados de Salta.*
- *Actas Municipales, de los años 1996, y 1997.*

Artículos periodísticos:

- Patricia Kolesnikov
1996. *Mil Años de Soledad*. Clarin
- 2001. *Iruya: un poblado que conserva ritos milenarios entre los cerros de colores de la Puna*. Clarín.

Bibliografía editada o facilitada por la Prelatura de Humahuaca

- Números de la Revista *Animadores*: Octubre 1993, Mayo 1994; Julio 1994, Abril 1995, setiembre 1997, octubre 1997.
- Folletos informativos (sin años) :
Iglesia de San Roque y Nuestra Señora del Rosario. Iruya.
150 años de gracia y servicio al Evangelio. Humahuaca.
O.CLA.DE. Obra Claretiana Para el desarrollo. Abrapampa
- Publicaciones:
1999. *La misión Claretiana*. Barcelona, Editorial Claret.
- Aparicio, R.
1993. *La tierra es Mía*.
- 2000. *La misión Claretiana*. Barcelona, Editorial Claret.

