

LA LITERATURA ORAL DE CULTURAS EN CONFLICTO

MARISA VILLAGRA*

*Universidad de Estocolmo. Departamento de Lenguas Romances. Stockholms Universitet.
Suecia-10691.

1. LAS CIENCIAS HUMANAS Y LAS CULTURAS EN CONFLICTO

Hablar a los asistentes al II Congreso Mundial Vasco 1.987 es para mí un honor y un desafío.-

Agradezco al Gobierno Vasco el Patrocinio de este Congreso y a sus Instituciones Académicas y Culturales la colaboración prestada para hacer posible este encuentro multidisciplinar.-

Debo confesar que esta invitación fue para mí motivo de gran sorpresa: soy Profesora de Lengua y Literatura Iberoamericana, pero me encuentro aquí hablando en las Sesiones Específicas de Antropología Cultural. Cómo se explica ésto. Bien, voy a intentarlo, aunque no sea tan simple. Como interesada en la literatura que se produce en nuestro continente, me he dedicado a la que no se escribe, a la que se puede oír, si uno deja la cátedra universitaria o el gabinete de investigación y se adentra en esa otra realidad paralela, poblada por seres que pertenecen a una situación sociocultural muy especial y desconocida para la mayoría de la gente.

A consecuencia de ello necesité informarme y formarme de una manera diferente, menos ortodoxa. Trabajé en grupos interdisciplinarios de investigación. Las necesidades se imponían día a día por sí mismas. Sin embargo, el equipo de investigación del Museo de Arqueología de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, me brindó generosamente su conocimiento y experiencia. Con ellos me siento aún en deuda, en especial con el Profesor Dante Soria, cuyo equipo de investigadores me permitió vivir la certeza de que, por encima de las especializaciones atomizadas, estamos cada vez más cerca de formas, enfoques y metodologías interpretativas integradoras. Desde 1.973 arqueología, antropología y lingüística funcionaban ya interdisciplinariamente. Para ese entonces, los investigadores de las ciencias humanas en nuestro país estábamos convencidos que las ciencias humanas se caracterizaban por su doble dependencia. Primero, carecían de una metodología de trabajo afín con nuestra realidad, así como de una visión crítica de la misma y, en segundo término, no poseían un objetivo claro de cambio social autónomo, es decir, no había -salvo raras excepciones- una voluntad

de servicio para la autodeterminación del hombre concreto y cotidiano de nuestra nación y de todas las diferentes culturas que la pueblan (Villagra-Ortiz, 1.975).

Como investigadora de la cultura, mi principal objetivo es señalar la situación de las culturas en conflicto a través de la documentación y estudio de la literatura oral. Mi segunda preocupación es apoyar y acompañar a los pueblos que intentan conservar sus valores étnicos, a pesar de los embates de las culturas foráneas. Mi tercera inquietud es advertir, toda vez que sea necesario, que las culturas autóctona cada vez son más conscientes de que todo proyecto o programa de desarrollo planeado por técnicos y estudiosos de las ciencias del hombre, sin tener en cuenta a los verdaderos protagonistas del «cambio» a impulsar, es peligroso o puede significar la total destrucción de los pueblos en cuestión (Villagra-Ortiz, 1.975).

Por último, antes de entrar en tema, quisiera repetir un pensamiento de Guillermo Bonfil: «No existe una manera de liberar a los otros si permanecemos esclavos -o señores- no existe forma de redimir al aborigen si no liberamos a nuestra propia sociedad, desalienando nuestra cultura. Para esto es necesario contar con el análisis crítico que la antropología-y las *ciencias del hombre*- pueden hacer de la realidad sociocultural. Este es su compromiso» (G. Bonfil, 1.984- el agregado y subrayado es nuestro).

1.1 Los sutiles límites entre las ciencias del hombre

Se opina arbitrariamente que el estudio de ciertos géneros de la literatura oral o la metodología empleada para su análisis e interpretación guardan más relación con la Antropología Cultural que con la Lingüística o Crítica Literaria. Sin embargo, no debe olvidarse que ya en 1.952 era integradora la perspectiva desde la cual ha sido enfocado el estudio de los mitos después que la Lingüística se transformara -con Saussure y sus sucesores- en la disciplina regente de las ciencias humanas. Así es como en el seno de la conferencia de Antropólogos de Bloomington (Indiana, 1.952) Jakobson y Lévi-Strauss elevaron propuestas para integrar Antropología y Lingüística. (L. Strauss, 1.972)

Esto nos lleva a pensar que la *integración temática y metodológica es* ya una realidad en algunos países para un considerable número de investigadores. Podemos citar en esta oportunidad los últimos estudios sobre mitos realizados por Pierre Maranda y Elli Köngäs, que intentan superar limitaciones de trabajos anteriores antropológicos y lingüísticos emprendidas por Propp, Méletinski, Chomsky, Lévi-Strauss y Greimas. (Maranda-Maranda, 1.971).¹

(1) Se puede consultar: Greimas, A.J., *Semántique structurale*, 1.966; Propp V., *Morfología del cuento clásico*, 1.976, *Edipo a la luz del folklore*, 1.980; *Polémica Lévi-Strauss&Vladimir Propp*, 1.972; Méletinski, E., *Estudio estructural y tipológico del cuento*, 1.972; Chomsky, N., *Estructuras Sintácticas*, 1.974; E. and Maranda, *Structural Models in folklore and transformational essays*, 1.971, *Structural Analysis of oral tradition*, 1.971, *Mythology*, 1.972.

El trabajo de Joxemartin Apalategi, *Inntroducción a la Historia Oral*, 1.987 que, en palabras de Don Julio Caro Baroja, es un significativo aporte a la falta de «una Lingüística para Antropólogos o una Antropología para lingüistas» también es digno de citarse en esta oportunidad.

Una estrategia lógico-investigadora de aproximaciones e integraciones, sigue siendo de interés principal para los teóricos contemporáneos de las ciencias del hombre. Los que nos identificamos con esta necesidad, estamos en la búsqueda de una metodología adecuada a las características de las producciones orales específicas, con el fin de analizar e interpretar el «imaginario popular» de una cultura determinada mediante el estudio de su literatura oral -contada o cantada- desde una perspectiva interdisciplinaria.-

Mientras los sabios puristas siguen polemizando acerca de que si la literatura oral es o nó literatura y si su estudio corresponde al área de la Literatura o al de la Antropología Cultural, nosotros, convencidos de que la producción oral es la única forma económica y placentera para la expresión de la fantasía de los pobres, y que al mismo tiempo, consciente o nó, deja constancia de un modo de pensar en un momento y lugar determinado, desde ya nos dedicamos de pleno a abordar este campo de prueba, donde en el centro está el hombre, antes de que sea tarde.

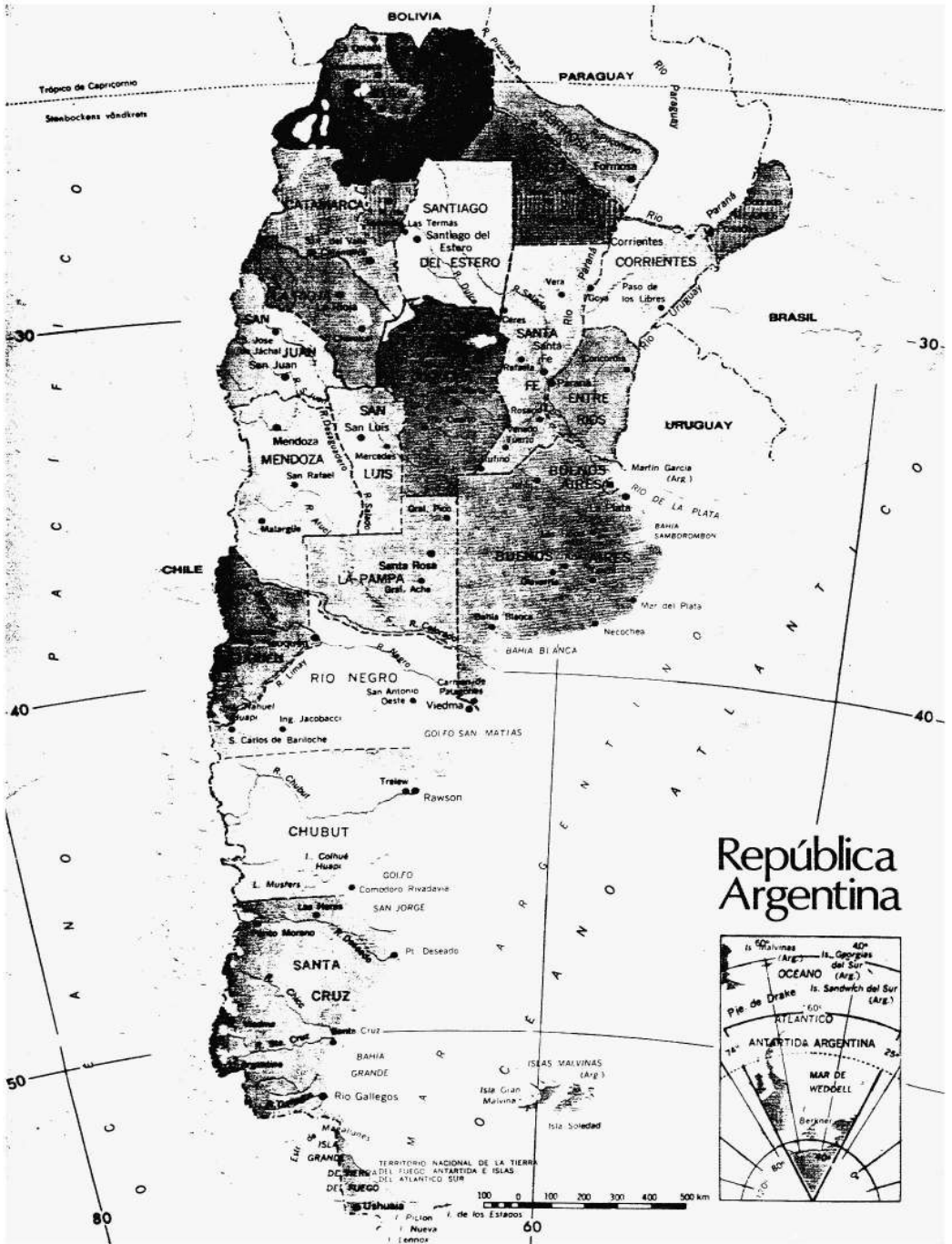
2. IDENTIDAD CULTURAL DE LOS ZAZOS, AMAICHA DEL VALLE

El estudio de un corpus incluye asimismo el tiempo, lugar y medio donde el mismo se produce. Por lo tanto, debemos recurrir a los datos que nos brindan otras disciplinas, tales como la arqueología, etnografía y antropología. Para ello contamos con un basto trabajo llevado a cabo por la Profesora Martha Ortiz de Malmierca. Nosotros nos hemos servido de él para las relaciones contextuales que esta cultura en peligro de desintegración no nos puede ofrecer de su pasado en forma directa. (Ortiz, 1.984).

De los actuales pobladores de Amaicha del Valle y pueblos vecinos se habla esporádicamente en revistas, periódicos y en uno que otro ensayo que se presenta en congresos y jornadas. La atención de los medios de comunicación masivos se vuelven hacia ellos con voracidad en especial para el tiempo del Carnaval, época en que también se celebra la fiesta de la Pachamama (Madre Tierra). Eventualmente, alguna que otra anécdota atraen la atención de la prensa. De otro modo, el silencio de los cerros se impone majestuosamente sobre ellos.-

«Pachamama, cusiya, cusiya»², con esperanza todavía invocan en quechua -a pesar que el cacán fue su lengua originaria- los viejos de Amaicha del Valle y pueblos cercanos. Esta población, enclavada a 1.900 metros sobre el nivel del mar, rodeada de cerros y quebradas, se encuentra con sus ca-

(2) Pachamama, ayúdame, ayúdame.



República Argentina

APROBADO POR EL INSTITUTO GEOGRAFICO MILITAR ESP. N° 8283/70

①

lles polvorientas y sus más de 3.000 habitantes a 167 kilómetros al oeste de la ciudad de San Miguel de Tucumán, en pleno Noroeste Argentino (desde ahora NOA) y forma parte de los Valles Calchaquies, extensión que abarca de Norte a Sur, el Nevado de Acay y el valle de Lerma, en Salta, pasando por los Cordones occidentales del Aconquija, en Tucumán, gran parte de Catamarca, zonas vecinas de la Rioja, hasta el paralelo 30° 30': su límite austral (S. Canals Frau, 1.940).

Nosotros afirmamos que la Comunidad de los Zazos, Amaicha del Valle, posee una identidad cultural, entendiendo ello «la conciencia compartida por los miembros de una sociedad que se considera en posesión de características o elementos que la hacen percibirse como distinta a otra y dueña de una fisonomía propia «(León Portilla, 1.975)».

Esta identidad cultural se estructuró a partir de una cultura indígena, cuyo desenvolvimiento conocemos a través de los datos que nos brindan otras disciplinas. Por ello sabemos que el origen de esta comunidad es remoto. Sus vínculos culturales y comerciales se han establecido siempre con los pueblos situados en la línea de la Cordillera de los Andes: Perú, Bolivia y Norte de Chile. Es por esta razón que los arqueólogos la ubican dentro del área andina meridional.

Se puede afirmar que 10.000 años A.C., la región estaba habitada por recolectores y cazadores. Tenían, por lo tanto, una economía de subsistencia. Estos cazadores primarios usaban hachas de piedra muy toscas, logradas por percusión directa sobre grandes bloques de basalto. Tiempo después, la actividad de la caza se especializó y, para cazar animales más pequeños y veloces, comenzaron a fabricar puntas de proyectiles de lascas que se desprendían de los bloques de piedra y que ellos tallaban o pulían para hacer más eficaces. Como las relaciones eran de parentesco y cooperación, y la propiedad, sólo de uso, no se generaban contradicciones sociales en este período. Pero un gran cambio se operó en el año 2.000 A.C. Fue cuando se convirtieron en productores de alimentos. Esto significó el advenimiento de la agricultura, la cual produjo cambios en las condiciones materiales y en las relaciones de los miembros del grupo. El desarrollo de la fuerza productiva dependía ahora directamente de los instrumentos, el producto de trabajo y la tierra misma. Como los primeros elementos y la fuerza de trabajo no habían alcanzado en esta etapa un gran desarrollo, el trabajo y la tenencia de la tierra en mancomún seguían siendo los ejes de su política de vida comunitaria.

La sedentarización trajo como consecuencia la formación de poblados dispersos en los campos de cultivo y constituídos por familias extensas. Las viviendas variaban en su forma de construcción según el período sea tardío o temprano. Así, tenemos la cultura denominada Taffí, considerada por los arqueólogos la cultura agroalfarera más antigua, con viviendas de piedra en círculos y un centro para las áreas domésticas o para los enterratorios familiares. La alfarería de esta cultura era tosca. Se destacaba por su escultura en piedra, con caracteres felinos, los cuales suponen un culto (María E. Vargas de Sánchez, 1.984).

MARISA VILLAGRA

DIAGUITA-FOIXET



Distribución de la población diaguita. Salvador Canals Frau, Poblaciones indígenas de la Argentina, Ed.Sudamericana, 1.973,Argentina.-

La cultura llamada Santamariana aparece en un período tardío. Se caracteriza por su elevada tecnología en la cerámica y en la metalurgia. En la decoración de los objetos aparecen figuras zoomorfas y antropomorfas. En la pintura aparecen líneas geométricas, escalonadas, grecas, rombos, daderos, etc. También abundan representaciones de batracios, ñandúes de perfil y serpientes, que a veces combinados entre sí dan origen a una nueva figura; «complejo transformacional» llama a este fenómeno A. Rex González. (Rex Gonzalez, 1.974)

Los problemas mayores para la denominación y ubicación de los diferentes pueblos del Valle los han originado los cronistas, historiadores y lingüistas, quienes han empleado los términos *diaguita*, *calchaquí* y *cacán* con diferentes valores semánticos. Nosotros hemos investigado esta problemática” y estamos en condiciones de afirmar que las diferentes hipótesis y conclusiones acerca de los términos en cuestión responden a interpretaciones particulares a la que los autores de épocas diferentes han arribado por distintos caminos. Frente a ello, y mientras *modelos de interpretación* no se encuentran lo suficientemente respaldados por *modelos de clasificación y descripción lingüísticos*, emplearemos el término *calchaquí* y *amaicha* para referirnos a los pueblos históricos de los Valles, *diaguita*, para los pueblos protohistóricos del NOA. *Cacán* para la lengua originaria y extinguida.

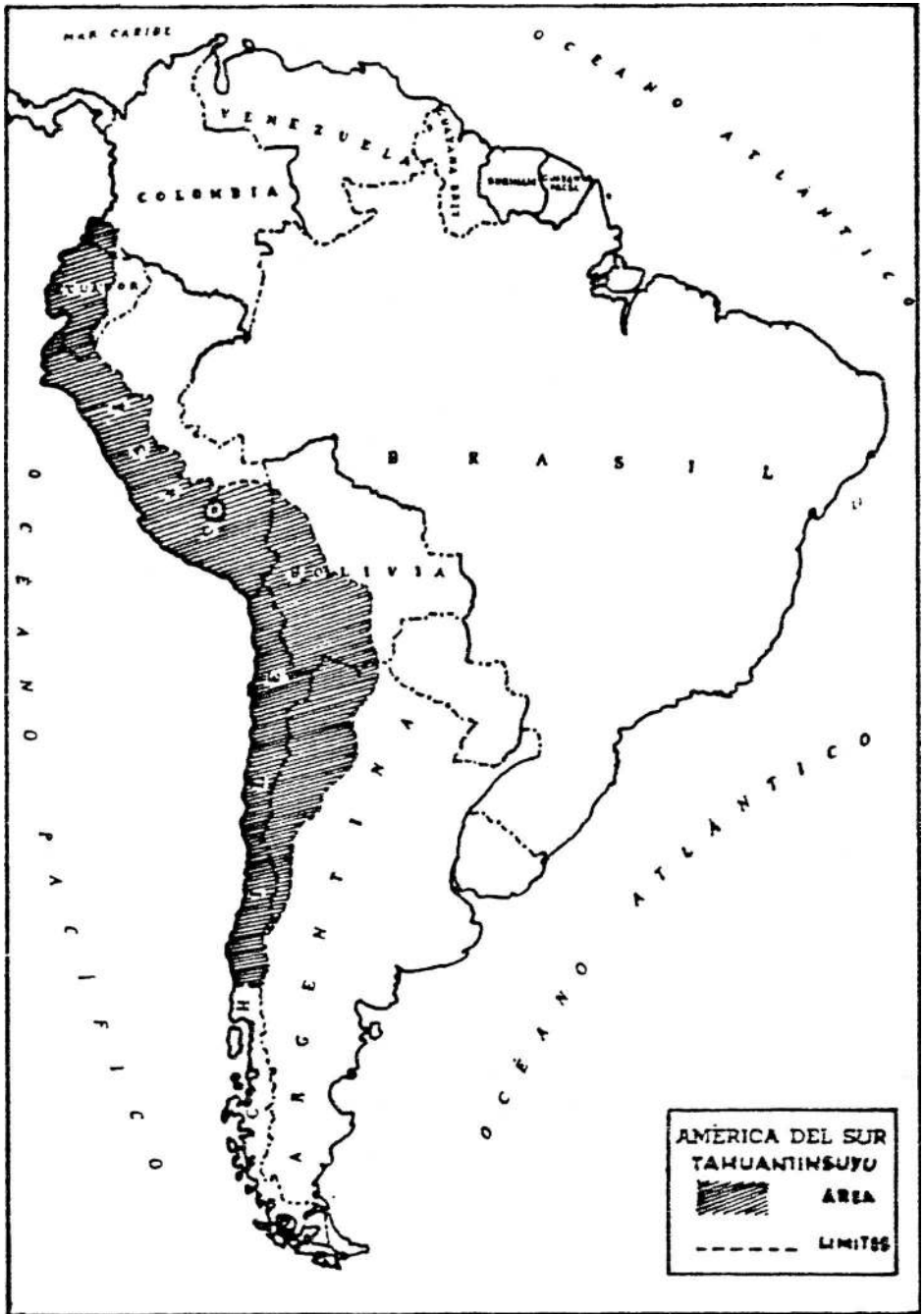
3. LOS SEÑORES DEL SOL

Hacia fines del siglo XV, año 1.480, poco antes de la llegada de los españoles a América, los pueblos de los Valles Calchaquies sufrieron la invasión de los Incas, que habían entrado ya hace tiempo en proceso expansivo de sus dominios. El Imperio Incaico llegó a extenderse hasta el actual Ecuador y el río Maule, al Sur, en Chile.

La dominación incaica del NOA fue llevada a cabo por el Inca Tupac. Este hecho trajo aparejado cambios culturales, políticos y religiosos, si bien no llegó a modificar en lo fundamental el núcleo que caracteriza la identidad cultural de los diaguitas. A pesar que el Inca impuso el quechua -su propia lengua- como medio de comunicación oral oficial, los cronistas, no obstante, dan testimonio, que aún hasta la llegada de los españoles a la zona se seguía hablando el cacán juntamente con el quechua. Esta última presentaba -ya entonces- algunas alteraciones por el mismo hecho de ser una lengua extraña a la población diaguita. (D. Bravo, 1.965).

Hasta ese momento, la comunidad, que era la propietaria de la tierra en mancomún, dejó de serlo y pasó a manos del Inca. El encarnaba la comunidad y la representaba. Por eso es a él a quien se rendía tributo primero, para luego ser distribuido entre los miembros del pueblo o comunidad.

(3) Villagra, Marisa, El motivo de Los dos hermanos o de las Figuras duales en la Literatura Oral del NOA. Primera entrega de la Tesis de Doctorado al Seminario de Doctorandos, de Regina af Geijerstam, 1.984, Estocolmo, Suecia.



Los jefes locales pasaron a depender de la élite, que estaba constituida por los descendientes del Inca. Los «*curaca*»⁴ ocuparon el puesto de delegados o intermediarios entre el pueblo sometido y el Inca.

Las divinidades locales también fueron suplantadas oficialmente por las pertenecientes al panteón incaico. En especial se intentó imponer el culto al sol «Inti», a la luna «Killa» y a la «Pachamama», la madre tierra. También se introdujo el culto a otras divinidades menores como ser el Llastay, Puhllay, el Chiqui, el Mikilo, Huayrapuca y la Zapam-zucum.

El arqueólogo Rodolfo Bravo, ha investigado las creencias de las culturas agrícolas de la zona. Es así como todos los fenómenos y sus representaciones, a veces geométricas, otras veces zoomorfas, giran alrededor del elemento eje agua, que al mismo tiempo los colma de significado. Aparecen, entonces, en la cerámica, imágenes de rayos, truenos, lluvia, serpientes, batracios, avestruces. Parece ser que antes de la invasión incaica ya se había extendido el culto aymará denominado Katekil (dueño del agua del cielo)⁵. Este tendría como formas de representación el trueno, el rayo y el relámpago. La conformación de esta divinidad tendría más relación con la cultura Tiahuanaco, opina el célebre investigador Adán Quiroga. Esto nos haría suponer la existencia de una trilogía formada por la serpiente, avestruz y sapo, anterior a la influencia incaica, pero que como consecuencia del dominio inca, pasaron a ser conocidos actualmente por sus nombres en lengua quechua. Es así como *ampatu*=sapo, *suri*=avestruz (también conocido por *pi-guero*) e *illapa*=serpiente. El sacerdote Guevara afirma que los calchaquíes eran supersticiosos al trueno y al rayo. Parece ser que los adoraban en lugares especiales (templos o chozas) en cuyo interior formaban una circunferencia rodeada de cañas rociadas con sangre de carnero. (Rodolfo Bravo, 1.984)⁶.

Estas prácticas religiosas fueron permitidas durante la dominación incaica, pero con un carácter secundario, ya que en la religión imperial, el Inca era adorado como dios.

Como ocurre con todo invasor que impone el uso oficial de gran parte de su cultura, el pueblo sometido no consiguió ser dominado completamente y conservó su lengua originaria: el cacán, que sobrevivió hasta la llegada de los españoles y luego se extinguió. De esta lengua se sabe muy poco. El sacerdote Bárzana escribió un ARTE Y VOCABULARIO CACANO, que no llegó a editarse y del cual algunos religiosos, entre ellos, el sacerdote Añasco

(4) «*curaca*» (voz quechua) m. Amér. Mérid. Cacique, potentado o gobernador, Diccionario Enciclopédico de la Lengua Española, EAPSA, 1.979, Madrid, España.

(5) Adán Quiroga relaciona este culto con los aymará y la cultura de Tiahuanaco, anterior a la incaica.

(6) Ver: Quiroga, Adán, La Cruz en América, Folklore Calchaquí, Revista de la Universidad de Buenos Aires, Sección VI, TV, Bs. As., 1.929; Ambrossetti, J.B., Bs. As., 1.899, Rosemberg, Tobías, La serpiente en la medicina, Ed. Tridente, Bs. As., 1.946, El sapo en el Folklore y en la medicina, Ed. Periplo, Bs. As., 1.951, Bravo Rodolfo, El agua en el Folklore calchaquí, IV Jornadas del Valle Calchaquí, Tucumán, Argentina, 1.984.

nos dan testimonio. También desaparecieron las copias manuscritas que Añasco tomó del original. Por referencias de otros jesuitas se sabe que el cacano era de muy difícil pronunciación «por ser muy gutural» (R. Lozano, 1.783)

Respecto del cacán, hay numerosas interpretaciones e hipótesis elaboradas por investigadores de diferentes disciplinas. Como el resultado de los estudios es confuso y hasta contradictorio, nosotros adherimos al estudio de Eusebia Martín por considerarlo el más cercano a un modelo de descripción e interpretación lingüístico. E. Martín ha intentado delimitar las áreas del cacano, también en relación a la toponimia. La conclusión a la que arriba es que el cacán era lengua hablada por los juríes y diaguitas en el área comprendida entre el Valle Calchaquí, al Norte, y el Valle de los Capayanes, al Sur, y la región del Río Dulce y N.O., de la actual ciudad de Córdoba, al Este. Dentro de esta área E. Martín distingue dos zonas: el cacán, al Norte, con las terminaciones en -ao, -aho, -ahaho, que correspondería a los pueblos calchaquíes, pulares, guachipas, tolombones, quilmes, yocaviles, amaichas, hualfines, luracataos y chuschas. El cacán del Sur, cuya forma se caracterizaría por las terminaciones -gasta, era propio de los andalgalas, catamarcas, famatimas, abaucanes y paccipas, diaguitas de Ancasti y del Río Dulce. (E. Martín, 1.969-70).

4. LOS SEÑORES DEL OTRO LADO DEL MAR

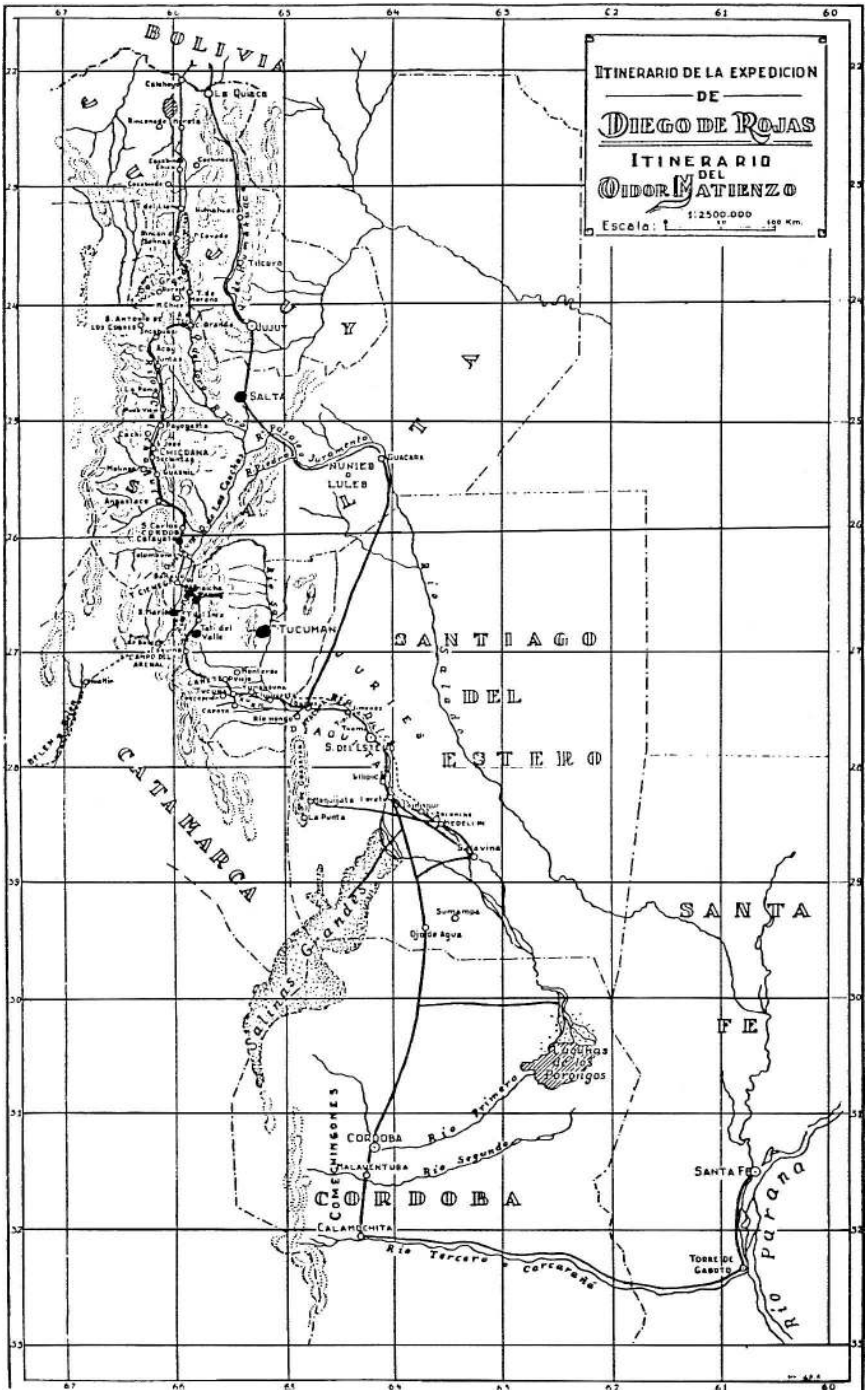
Los españoles lograron penetrar en la zona de los Valles Calchaquíes más de cien años después de su primer intento. Y lo consiguieron gracias a una de esas figuras que aparecen en la historia de los pueblos para desbaratarlo todo. El Falso Inca Bohorquez, andaluz de nacimiento y falso inca por profesión, creyó tener el juego perfecto para triunfar, y confundiendo a unos y a otros con sus palabras y falsos compromisos, mintió y dispuso de todo mientras la mentira continuaba. Cuando el andamio montado por Bohorquez comenzó a tambalear, intentó retirarse del lugar de los sucesos. Al reaccionar los españoles, comenzaron los ataques a las tribus del Valle. Aproximadamente en 1.670 lograron vencer a las más belicosas.

La conquista y colonización de la zona se realizó teniendo en cuenta tres aspectos fundamentales: *el despojo de la tierra*, para ser explotadas por los españoles, la imposición de la *encomienda* (con todas sus variantes) para emplear ala población india como fuerza de trabajo y su *extrañamiento*, para asegurarse la paz teniendo a las tribus más rebeldes lo más lejos posible. (Serbín, 1.981).

El español impuso el castellano para la comunicación con el blanco, evangelizó a los indígenas en lengua quechua, por eso se dice que la región fue «quichuizada». La geografía de la zona, al trasladarse pueblos enteros de lugar, no solamente fue alterada, sino que modificó seriamente la armonía ecológica reinante allí antes de la llegada del español. Este *etnocidio* sig-

NORDVÄSTRA ARGENTINA (1.500-talet)

El Noroeste argentino en el momento de la conquista española. Manuel Lizondo Borda, Historia del Tucumán (siglo XVI), Tucumán, 1942.



nificó un delicado conflicto para las culturas autóctonas, que entraban en contacto con otros pueblos indios y en territorios desconocidos, que no eran su habitat natural. Se entraba así a una nueva situación de crisis.

Nosotros entendemos por crisis una situación de peligro de desintegración que puede o nó variar el núcleo composicional anterior.

Este dominio español en lo político, social, religioso y lingüístico, trajo como consecuencia el sometimiento a España de todos los grupos indígenas, lo cual significó el abandono, por ejemplo, del régimen de propiedad comunitaria por el de privada, tal como lo exigía la colonia.

El choque entre la cultura del conquistador y el conquistado, produjo un fenómeno que podríamos denominar aculturación, entendiendo este concepto «como el cambio producido por el contacto entre dos culturas que puede dar como resultado un sincretismo *cultural*» (Beals-Hoiger, Ed. Aguilar). Este sincretismo hizo posible la perduración de los antiguos caracteres culturales indígenas junto a los nuevos.

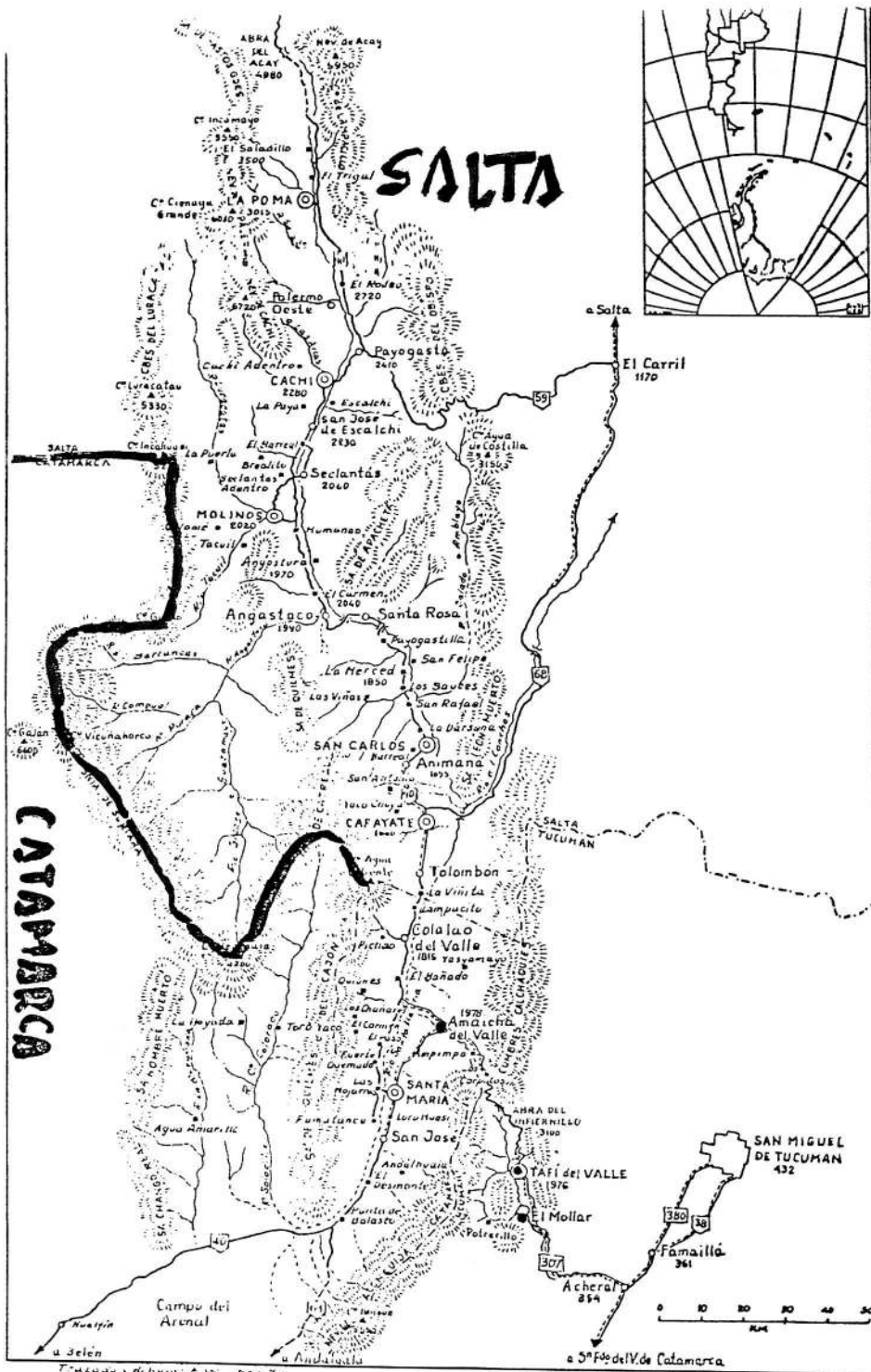
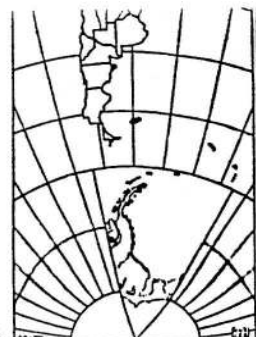
5. LOS HABITANTES DE AMAICHA VUELVEN AL VALLE

Los habitantes de Amaicha del Valle fueron los más sumisos frente al invasor, lo cual les valió, que una vez conquistado el Valle Calchaquí, los Gobernadores de Tucumán, en nombre del Rey y mediante una Cédula, les donaran a perpetuidad en el año 1.716 las tierras por ellos antiguamente habitadas. Dicha donación fue entregada en la persona del cacique Chapurfe y estaba suscrita por Francisco de Nievar, Gerónimo Luis de Cabrera, Pedro Luis Doria y Francisco Lamercado de Villacorta, en representación del Rey. Esta Cédula tenía por finalidad «integrar al territorio colonial» a los indígenas que hacía 50 años habían sido reducidos y despojados de sus tierras. (J.M. Rodríguez Espada, 1.984). Comenzó, entonces el regreso de los descendientes de aquellos aborígenes que en tan duras situaciones habían sucumbido. Inmediatamente surgieron los problemas para detectar los límites de las tierras otorgadas por la Cédula Real. Todo depende de lo que se entienda por Eucalilla. Lo cierto es que están en juego más de 93 mil hectáreas, sin agregar a esto lo que corresponde a El Nevado.

La tradición oral confirma que cuando regresaron los descendientes de los antiguos pobladores de la zona, la encontraron ocupadas en su mayor extensión por encomenderos españoles. Por esta razón debieron afincarse en terrenos desconocidos, ubicados en su mayoría en lugares alejados de ríos y por lo tanto, con escasas posibilidades de emplear agua para riego.

Pero lo fundamental para los españoles, como hemos destacado ya, era la conversión de los indígenas al catolicismo y su continuidad dentro de esta religiosidad. Es así, como con esta Comunidad no se registran enfrentamientos directos o violentos durante esta época debido a que el cacique Utibatina y su hijo Francisco Chapurfe se cristianizaron y la comunidad permaneció durante mucho tiempo sumisa a la nueva religión.

LA LITERATURA ORAL DE CULTURAS EN CONFLICTO



T. F. de Salta, dibujo: E. L. Nov. 2011

6. LAS GUERRAS POR LA INDEPENDENCIA Y LOS CONFLICTOS CULTURALES

La mayoría de los investigadores no se detiene a considerar en forma especial el conflicto originado en las culturas indígenas de América Latina a raíz de las Guerras por la Independencia de la corona española. Pero nos parece adecuado detenernos en este período que abarca en forma especial la primera mitad del siglo pasado.

La guerra por la independencia en Argentina se encargó de abrir caminos para la implantación de políticas económicas, sociales, educativas, sanitarias y legales favorables a cierta clase social: los criollos, es decir, los hijos de españoles nacidos en América, cuyos intereses y necesidades eran contrarias a las de los indígenas. Es más, ni siquiera existía en sus proyectos un eje reivindicatorio de las «minorías indígenas». Como muestra de ello, desde comienzos del siglo XIX, los indígenas de los Valles Calchaquíes han demostrado sentirse cercados «por un cordón sanitario de silencio» que los mantenía hasta hace poco tiempo como «autistas forzados». Es decir, podían trabajar, servir, sobrevivir o morir, pero no podían hablar como tales, mejor dicho, no se lo impedían, pero no eran escuchados debidamente, sólo cuando era menester emplearlos en aquellos tiempos como *carne de cañón*.

En este sentido citamos un trabajo interesante titulado «*Los indios pampas defensores de la soberanía*» (Mario Tesler, 1.971). Respecto de las Invasiones Inglesas de 1.806 y 1.807 al Virreynato del Río de la Plata, la participación del indio durante la resistencia fue un tema de estudio donde, previa investigación de las Actas del Cabildo de Buenos Aires, quedó expresamente demostrado el interés y la preocupación de los indígenas del Sur argentino por defender el territorio nacional ante la posibilidad de otra invasión más. Extraemos del Trabajo de Mario Tesler una transcripción de las Actas del Cabildo de Buenos Aires que por ella misma es bastante elocuente:

«...se avisó por el portero que diez caciques de estas pampas pedían permiso para entrar en la sala, y habiéndolo obtenido entraron, tomaron asiento y arengaron por medio de intérprete en la forma siguiente:... a los que tan largas noticias tenemos de lo que han ejecutado en mantener estos reinos; a los que gloriosamente habeis hechado a esos colorados de vuestra casa, que lograron tomar por una desgracia; a vosotros que sois los Padres de la Patria, venimos personalmente a manifestaros nuestra gratitud, no obstante que por nuestros diferentes enviados os tenemos ofrecido cuantos auxilios y recursos nos acompañan; hemos querido conocerlos por nuestros ojos, y llevamos el gusto de haberlo conseguido; y pues reunidos en esta grande habitación donde igualmente vemos a nuestros reyes, en su presencia y no satisfechos de las embajadas que os tenemos hechas, *os ofrecemos nuevamente reunidos todos los grandes caciques que veis, hasta el número de veinte mil nuestros súbditos; todos gente de guerra y cada cual con cinco caballos; queremos sean los primeros en embestir esos colorados*» (Archivo General de la Nación, 1.806. Lo destacado es nuestro).

Esta cita merece un análisis aparte, pero siguiendo, por ahora, con nuestra exposición, resaltamos que desde hace muchos años algunos investigadores vienen sosteniendo nuevas ideas respecto de las guerras por la liberación de las colonias de América. Desgraciadamente, las mismas, no han llegado aún a niveles de divulgación popular, menos aún aparecen publicadas en textos educativos de nivel primario, secundario o universitario de Argentina.

Se afirma, por ejemplo, que el tema de la Independencia, como nudo histórico en el desarrollo de los pueblos de América, es una independencia convocada y realizada por los descendientes de los españoles afincados en nuestras tierras. Es decir, que se trataría únicamente de una independencia criolla, a pesar que se eliminaran, al lograrse la Independencia, las instituciones esclavizantes del indígena como ser la mita, encomienda y el yanaconazgo, así también la compra y venta de esclavos negros.

Esta lucha por la independencia de España se trataría de una descolonización para los hijos de los europeos, pero nó para los representantes de las culturas autóctonas. En este sentido, la independencia de las colonias sería un hecho indebidamente caracterizado porque más que una independencia, para algunos investigadores, se trataría de una *Revolución Separatista* (Pablo Macera, 1.985).

Para los indígenas «este anticolonialismo de los latino-como ellos no llaman-resulta risible y, nuevamente, como en las revoluciones separatistas de eurasia, una herramienta que delata ante las poblaciones indias de América la mecánica que se utilizó para quedarse «legítimamente» con los territorios indígenas» (José Sackrun, Revista Pueblo Indio).

Los indígenas se expresan de esta manera al respecto:

«-Pizarro conquistó el Perú, San Martín y Bolívar lo independizaron... y muchos indios hasta hoy nos preguntamos en silencio: Se llamaba Perú la nación que Pizarro no pudo exterminar? Y la respuesta es obvia. Y por qué Bolívar y San Martín independizan algo que no existía como tal? Por qué se consagra y se crea con la independencia algo inexistente?» (Revista Pueblo Indio).

Y esto es real. Para la mentalidad del indio que no está integrado a la nación, que no mantiene relación con el sistema, sólo las que corresponden a toda situación de conflicto y discriminación, la idea de país resulta confusa y provocadora.

Me acuerdo, que no hace muchos años, estando con un colega amigo en Cochabamba, Bolivia, él se puso a conversar con una señora de origen colla. En la charla aparecieron expresiones tales como «porque aquí en Bolivia» o «allá, en Argentina». Pues bien, la señora preguntó, entonces, al colega, si qué significa país. Mi compañero comenzó a tratar de explicar a esta señora la noción que tenemos o que está establecida en el Diccionario de la Lengua Española. Fíjense qué cosa más descabellada!

Por supuesto que, para otras personas, es decir para la gran mayoría, esta señora pasaría a ocupar el nivel de india ignorante, analfabeta. Y así es como se miden las cosas y la gente en nuestro mundo cristianizado.

Como país es una idea abstracta para el indígena, le costará también aceptar que los pueblos indios de Argentina fueron empujados cada vez más lejos de lo que se llaman las *fronteras internas nacionales*, a lugares inhóspitos, estériles, alejados de toda posibilidad de contacto y ayuda.

7. LA ORGANIZACION NACIONAL

7.1. El concepto de igualdad en la Constitución de los Estados Nacionales

¡No hay nada más injusto que proclamar igualdad frente a grupos desiguales! (Isabel Hernández, 1.984). Desde la constitución de la República y hasta no hace mucho tiempo atrás, en la mayoría de los países de América se ha intentado desconocer la heterogeneidad de la población, es decir, se ha desconocido la presencia de los grupos indígenas siendo que los mismos constituyen, en algunos países más del 80% de la población. Se habla del indígena como de «minoría étnica» cuando está matemáticamente demostrado que constituye la mayoría de la población de la mayoría de los países de América Latina. Y no obstante las enmiendas que se llevaron a cabo en algunos países, a los fines de destacar la heterogeneidad de los habitantes, sólo se trató de una limpieza de conciencia, puesto que en la realidad el poder económico, político, social y religioso no está en manos de los «heterogéneos».

Bien, si se da el caso de reconocer la presencia del indio (como lo hizo la Constitución Argentina de 1.853) lo hace para el logro de una integración «igualitaria», que en verdad es irrespetuosa de las formas particulares de la personalidad indígena y sus diversas expresiones.

En la Constitución Argentina aprobada en 1.853, vamos a detenernos unos minutos en el artículo 67, inciso 15. Dice así:... proveer a la seguridad de las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios y promover de ellos el catolicismo. Este ejemplo es bastante elocuente y guarda relación con lo que antes dijimos. Además, habría que recordar las palabras del Dr. Eulogio Frites, primer profesional indígena del país, «es para referirse a sus obligaciones y no a sus derechos como pobladores de Argentina. (E. Frites, 1.986).

Domingo Faustino Sarmiento llegó a la presidencia de la República con 30 años de experiencia en la docencia. Fue propuesto por los militares a través de la persona de Julio V. Mansilla -autor del libro *Una excursión a los indios ranqueles*. Durante su gobierno se llevó a cabo el primer Censo Nacional, que arrojó una población de 1.830.214 habitantes, incluyendo los indios que sumaban 93.000, la mayoría alojados en el Chaco y la Patagonia.

El analfabetismo llegaba al 71%. El Censo reveló al gobierno que nuestro país era un extenso territorio, al cual le faltaba población y educación popular. Es así como Sarmiento declaró: «Necesitamos hacer de toda la República una escuela y transformar a nuestros gauchos en pacíficos vecinos».

El conocimiento y expresión a través de la lengua escrita es sabido que ha sido utilizado como factor de poder, como bien lo serialara Lévi-Strauss cuando decía: «La aparición de la escritura parece favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación... Así la lucha contra el analfabetismo se confunde con el refuerzo del control de los ciudadanos desde el poder. Porque es necesario que todos sepan leer para que el poder pueda decir: se supone que nadie desconoce la ley» (cita extraída de J. Held, 1.980)

Pero resulta que los gauchos de los que habla Sarmiento son nuestros representantes mestizos y debían transformarse en concurrentes a los centros agrícolas en calidad de peones, cuando su cultura no tenía casi nada que ver con la del blanco. Su forma de vida estaba más cercana a la del indio, aunque fuera cristiano. La pampa extensa era el lugar de trabajo diario, sin jefes ni patrones. Pero había que educar al «soberano», es decir al pueblo, a todo ser humano que transite o que se encuentre en la República. De esa manera teníamos asegurada la erradicación de la *barbarie*.

Si bien, a partir de 1.867 el gobierno de Argentina comienza a mejorar su política indígena mediante decretos y leyes de otorgamiento de tierras a los indígenas sometidos, las medidas tomadas no significaron cambio alguno para su prolongada situación de avasallamiento.

Pero paralelamente a estas medidas, hay toda una política instrumentada a través de las guerras que se entablaron contra las naciones indígenas para exterminarlas o reducir las a reservas fuera de las fronteras internas nacionales que impone el sistema basado en el capital.

«Ya en el gobierno de J. M., de Rosas, en 1.832, para resolver el problema del Indio, se decidió realizar una campaña» así afirma un texto escolar editado en Argentina en 1.979. Rosas había llegado con su expedición hasta el Río Colorado y el Negro. Pero poco a poco las tribus habían ido recuperando terreno, y desde 1.855 comenzaron a derrotar a las fuerzas enviadas para contenerlos. Y es el General Roca, como Ministro de Guerra del Presidente Avellaneda, quien decide en 1.879 poner en marcha el avance general contra las tribus del Sur. Esto debiera ser conocido como la Masacre del Desierto y no como figura en los textos de estudio: la Campaña del Desierto. Los resultados fueron fulminantes: un baño de sangre y 15.000 leguas de campo reconquistadas e incorporadas al dominio del gobierno nacional.

Durante la Presidencia del Gral. Julio Argentino Roca (1.880-86 y 1.898-1.904) culminó la guerra genocida contra las naciones Mapuche-Araucano-Tehuelche, con la consiguiente reducción de los mismos a Reservas, que aún hoy todavía existen en las provincias de Neuquén, Chubut y Santa Cruz.

En el año 1.875 culminó la guerra con los collas de la provincia de Jujuy por la recuperación de las tierras para la Nación.

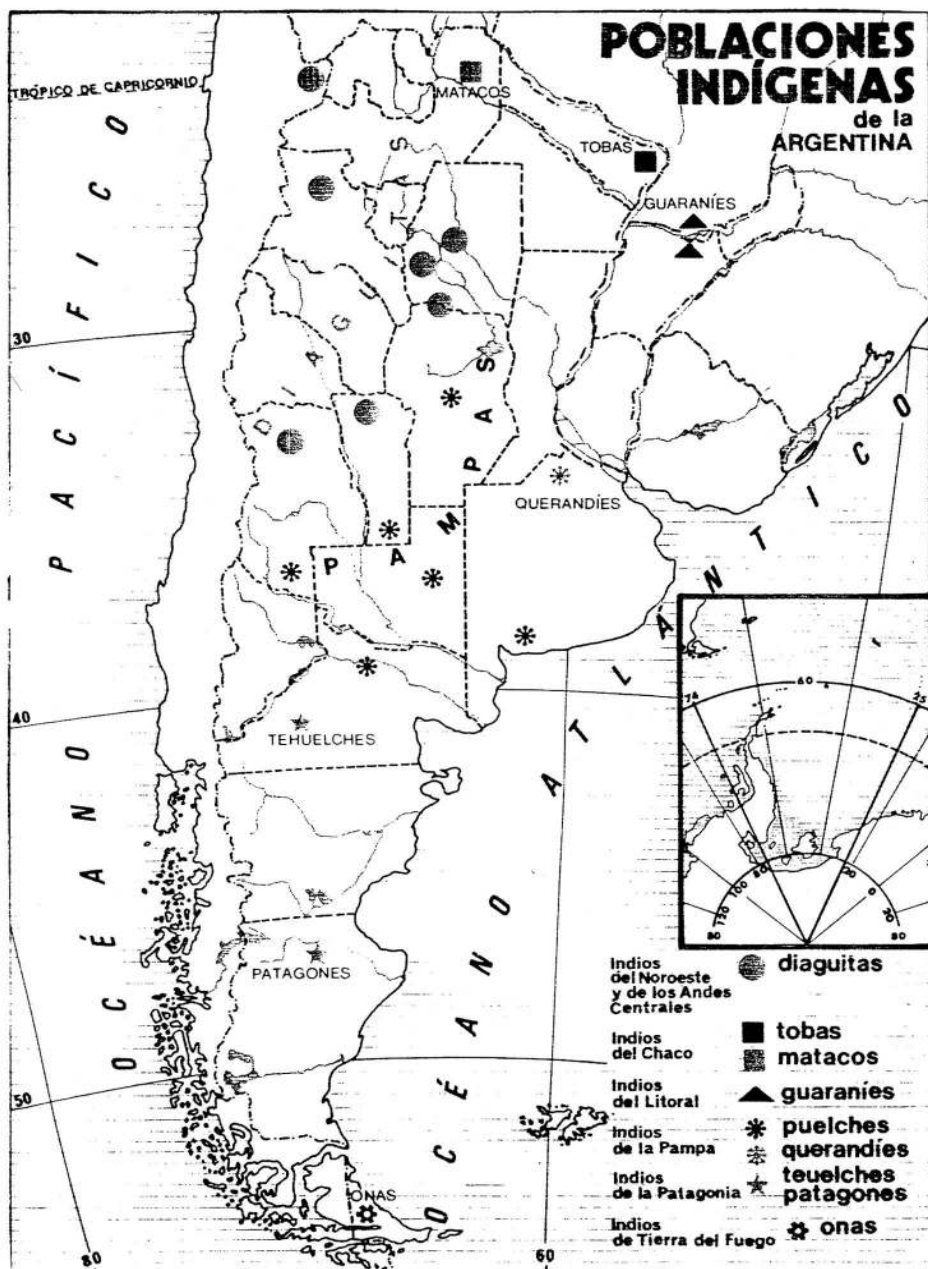
En las provincias de Chaco, Formosa, Norte de Salta y Este de Jujuy existen asentamientos también llamados Misiones. Los que las habitan son maticos, mocobíes, pilagas, tobas, chanés y guaraníes, que fueron vencidos al cabo de más de 10 años de guerra con el ejército argentino. La guerra militar terminó en 1.917 y los pueblos nombrados no eran propietarios de las tierras que habitan hasta la sanción de la actual ley 23.302.

En todo este desenvolvimiento de injusticias humanas, bajo el avance de la ideología liberal se impone el progreso como solución al atraso de los pueblos. Su lema sería el mismo de Sarmiento: *Civilización o Barbarie*. El progreso se plantea teniendo a Europa como modelo al frente. Este modelo extranjerizante negó todo valor a lo propio de cada cultura, llamada por muchos erróneamente «cultura criolla». A lo autóctono lo confundían por «cultura criolla» y encima lo consideraban retrógrado, colonial. Había que imponerle al pueblo otra cultura más civilizada. Así se inaugura, junto a la dependencia económica al Imperio Inglés, la subordinación cultural a otros países europeos, entre los que sobresale Francia especialmente imitado.

Los liberales extranjerizados cerraban los ojos para no ver que el pueblo había hechado las raíces en una cultura autóctona, herida, moribunda en casos específicos, pero todavía sobreviviente. Esta cultura más atada a lo genuino, llevará desde entonces, una existencia subterránea, marginal y considerada, por lo tanto, una subcultura, producto de la barbarie, lícito para una clase que usa el «imaginario popular» para expresarse. Se trata, por consiguiente de una cultura con determinadas formas y códigos que responden a la visión del mundo que tiene la comunidad que le da origen. Los mitos, las leyendas, los cuentos, las fábulas, las coplas, las canciones constituyen una intromisión de la subcultura, que a través de su lengua siempre se está manifestando. No queremos reducir todo a sociedad-cultura-lengua-lenguaje de los hombres. Lo que sí deseamos destacar es que el «imaginario popular» es sonoro, se nutre, por lo tanto de la lengua hablada, de la oralidad como de las peripecias de cada cultura. Con el tiempo se va creando una trama comprensible sólo para los que pueden ver a través de ella. Los ciegos o incapacitados conscientes o inconscientes no entenderán nada, llamarán, en consecuencia, *subcultura* a la originaria, a la cultura del pueblo. Mientras que la *cultura* será la oficial o institucionalizada, producto de la civilización.

Este es otro de los absurdos históricos cometido por los hombres en su lucha por el poder.

A partir de entonces la cultura tratará de dominar incansablemente a la subcultura y de colonizarla a través de sus diferentes instituciones y de los mejores o peores medios. La mayor de las veces priva la degradación cultural «negra», (Alice Müller habla de pedagogía blanca y negra). La torpeza y sentimiento de superioridad es la marca distintiva del trato que recibe casi todo individuo que mantiene viva su identidad étnica. También la vestimenta, hábitos alimenticios e higiénicos, nombres y apellidos característicos son objeto de descalificación social. Imagínense Uds., si hasta hoy en día, si un campesino indígena se presentaba ante una oficina pública, mal vestido, no



se expresaba en correcto castellano y encima declaraba no saber leer ni escribir, era y es considerado y tratado como un indio sucio e ignorante, más que como un campesino pobre y analfabeto.

La educación fue otro vehículo empleado para la colonización del indígena y la descalificación social de las culturas autóctonas.

Esta situación inaugurada con los primeros invasores y agravada por el liberalismo se encuentra fuertemente arraigada en las diferentes capas sociales, al punto que se origina en el presente un conflicto interétnico entre sectores de una misma clase social. El indígena también está discriminado por los miembros no indígenas de su misma clase social y ésto, por supuesto, produce interferencias frente a posibles alianzas políticas igualitarias.

Si bien a comienzos de este siglo, el gobierno mejoró su política indígena mediante decretos y leyes de otorgamiento de tierra a los indígenas sometidos, las medidas de cambio no resultaron efectivas.

Es así, como las diferentes formas de explotación que se fueron generando a lo largo de los siglos posibilitaron el surgimiento de un estrato campesino rural aborígen semiproletario, con una economía de subsistencia practicada en pequeñas parcelas comunitarias o en tierras fiscales, cuando nó, el trabajo temporario en las fincas, estancias o plantaciones de caña o papa de los latifundistas de la zona, como peón, sirviente o paisano. Paralelamente a ésto debemos destacar el éxodo de los indígenas despojados definitivamente de sus tierras hacia las ciudades, donde se instalan, en su mayoría, en el cinturón de las grandes concentraciones urbanas, formando lo que en Argentina se conoce con el nombre de «Villas Miserias». Allí entran en contacto con otros indígenas procedentes de países limítrofes (Chile, Bolivia y Paraguay).

Las características que asumió la conquista y colonización de América insidió en las formas de combatividad y resistencia de los aborígenes de las distintas zonas de Argentina (A. Serbín, 1.981).

Es por eso, que el Movimiento Indígena de Argentina ha sido lento en su gestación. Alcanzó maduración y fuerza justamente en relación al desarrollo histórico del país.

En 1.973 se constituyó la Federación Indígena de Tucumán, pese a la aparente desaparición de indígenas diaguitas, que daba como resultado el Censo llevado a cabo ese mismo año por el Servicio Nacional de Asuntos indígenas. En consecuencia, grupos de campesinos y trabajadores rurales comenzaron a batallar en Amaicha del Valle y los Zazos por el reconocimiento de su condición de indígenas, teniendo en cuenta sus formas tradicionales de tenencia y trabajo comunitario de la tierra.

Se movilizaron en ese entonces para reclamar sus legítimos derechos territoriales, que les otorgara la Cédula Real de 1.716. Pese a que la donación real había sido legalizada, según el testimonio del Escribano de Hacienda, Cabildo y Guerra, en 1.853, los terratenientes de la zona y la oligarquía provincial aducían que dicho documento había perdido validez jurídica. Mien-

tras tanto, comenzaron a aparecer y exhibirse títulos «legalizados» de las distintas propiedades privadas de la zona en cuestión. La lucha por estas reivindicaciones fue respaldada por la Federación de Indígenas del Chaco y Neuquén -surgidas también por aquellas épocas-. Se organizó así el Primer Parlamento Indígena del NOA con el apoyo de las diferentes comunidades indígenas reactivadas y nuevamente organizadas, trabajadores de la cultura y militantes de diversos partidos políticos. El Parlamento decidió que los miembros de la Federación plantearan al gobierno provincial el problema de las propiedades. Hubo manifestaciones en contra de los terratenientes en defensa del derecho de «la pertenencia de la tierra a quienes la trabajan» y se exigió la legalización de los títulos de propiedad. Viendo que el gobierno no ofrecía ninguna solución, la Federación decidió tomar el pueblo de Amaicha por tiempo indeterminado. Se originó, así, el primer conflicto con el gobierno del Gral. Perón. El gobernador provincial, presionado por el gobierno central, prometió, ante la marcha de los violentos acontecimientos, la conformación de una Comisión de Estudios Jurídicos de la Cámara de Senadores de la Provincia. Al término de dos años de investigación, la Comisión concluyó que en efecto, las tierras pertenecen legalmente a los indígenas.

A todo esto, cabría detallar aquí que durante el período de investigaciones los miembros de la Federación y los pobladores de los Valles fueron constantemente hostigados por los terratenientes mediante cortes de agua para riego, desaparición de animales, incendio de la camioneta de la Federación, etc.

El Gobernador, contrariado por los resultados de la Comisión Parlamentaria, acusó públicamente de comunistas a sus miembros. Pocos días después se produjo el golpe militar de 1.976. Desaparecieron, por consiguiente, cerca de 40 miembros de la Federación (testimonio de un trabajador comunitario de los Valles) y uno de la Comisión Parlamentaria, el Dr. Vargas. Otros fueron encarcelados y puestos a disposición del Poder Ejecutivo Nacional, después de haber padecido tortura en el campo de concentración conocido como La Escuelita, en Famallá. Algunos colaboradores cercanos salieron al destierro.

Durante el período que abarca 1.976 a 1.984 no pudimos trabajar en contacto directo con la Comunidad de los Zazos y el pueblo de Amaicha. Pero suponíamos que sus pobladores vivían a diario situaciones difíciles de resolver por las características que asumió el «Proceso» en los diferentes niveles.

Bien, regresamos a nuestro lugar de trabajo en 1.985. Nos encontramos con un panorama mucho más grave del que esperábamos enfrentar. Los síntomas estaban allí, a la vista. Casas semiderruidas y abandonadas de gente que se había marchado durante los últimos años.

Alrededor de la Plaza de Amaicha estaban la mayoría de las oficinas estatales, a saber: Comuna Rural, una Comisaría, un Servicio Radieléctrico, un Juzgado de Paz y Registro Civil, una Biblioteca pública, un Dispensario

Médico, un Centro Artesanal, una cabina telefónica, una sucursal del Banco de la Provincia de Tucumán, una oficina de Rentas, una oficina de Agua y Energía. Eléctrica, una Hostería del Automóvil Club Argentino y pensiones familiares que brindan a los turistas y veraneantes comodidades elementales.

Los cambios operados en el período de la dictadura ejercieron resultados negativos en varios aspectos.

En lo que se refiere a identidad cultural y, como consecuencia de la descalificación permanente ejercida sobre la población, hemos observado que un alto porcentaje de la misma había internalizado ideas discriminatorias procedentes de la escuela o de otras instituciones desde las cuales se ejerce la autoridad.

La artesanía disminuyó considerablemente durante esta última década, tanto en calidad como en cantidad. Frente a una baja demanda de la producción artesanal y teniendo en cuenta los numerosos reclamos oídos acerca del mal funcionamiento del Centro Artesanal, en 1.985 nos pusimos en contacto con conocidas «teleras» de la zona, quienes nos confirmaron que efectivamente su arte se estaba desvirtuando. Habían comenzado a surgir los intermediarios de Buenos Aires, Córdoba, Rosario, Cafayate y Tucumán. Por medio de ellos comenzó a ser distribuída materia prima sintética con el fin de acelerar el trabajo y abaratar los costos. Esto, a su vez, trajo la consiguiente desvalorización y deformación de las técnicas de tejido a telar.

Por otro lado, la pérdida paulatina de la propia identidad cultural, consecuencia del proceso de colonización de la iglesia y escuela, más la migración de los miembros más jóvenes hacia los centros urbanos, con el fin de obtener trabajo permanente o «golondrina», ha acarreado la paulatina disminución de la población y la lenta desaparición de las manifestaciones típicas del patrimonio cultural local, tal como sucede con esa forma especial de canto conocido como *joi-joi*⁷. Son muy pocos los jóvenes que hoy dominan esta forma de expresión musical en la Comunidad, no así en la alta montaña, donde es más difícil que las aculturaciones lleguen.

Las copleras y chayeras van muriendo sin dejar un buen número de herederos de su canto.

No contamos en la actualidad con un relevamiento total de las copleras. Pero tenemos el último relevamiento de artesanos realizado sobre el 50% de la población de Tafí del Valle. Fue llevado a cabo en 1.981 por la Secretaría de Estado de Bienestar Social de la Provincia de Tucumán.

(7) Canto lánguido que se acompaña con una caja chayera (especie de tamboril de pellejo de llama) El estilo peculiar del *joi-joi* está en un ritmo lento cuyos tonos se asemejan a un silabeo. El tema es variado, pero la estructura formal consta de una tonada y una copla cuyos versos se van trenzando uno a uno. Generalmente son dos estrofas de cuatro versos cada una. La rima es asonante. No hay número establecido de sílabas.

Los datos que arrojó este Censo parcial fueron los siguientes:

- a. el mayor porcentaje de artesanos 46%- reside en el Dpto., de Tafí del Valle.
- b. el mayor porcentaje -56%- son mujeres que se desempeñan como «teleras».
- c. el 66% de los grupos familiares cuentan con ingresos provenientes de su actividad como artesanos y *de otras*.
- d. sólo el 34% de los grupos tienen ingresos como artesanos *solamente*.
- e. el 92% de los artesanos no realizan aportes jubilatorios.
- f. sólo el 8% lo realiza de forma normal y corresponde en su totalidad a personas que tienen actualmente otro trabajo paralelo al de artesano.

De estos datos se puede fácilmente deducir que los recursos que reditúa la artesanía resultan, por lo general, insuficientes para el mantenimiento de las familias de artesanos. Al no existir un Gremio de Artesanos que 'con su personería jurídica luche por la solución de sus problemas, no se puede hacer nada a nivel oficial.

La situación de las personas en edad de jubilación es grave. La mayoría muere sin recibir adecuada ayuda o aporte económico ni atención médica específica.

Se puede decir, por lo tanto, que hasta 1.986 no había en el país ninguna institución pública o privada que se hiciera cargo concreta y eficazmente de la situación integral de los ancianos de las Comunidades Aborígenes. Ellos necesitan que su trabajo sea reconocido como tal y, por lo tanto, tener derecho a obtener su jubilación como «trabajadores de la cultura». Este panorama desolador sigue existiendo para los ancianos a pesar de la aprobación de la *Ley 23.302 sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes*. Esta ley responde al 90% de las necesidades indígenas y significa la posesión automática de los títulos de propiedad de las Comunidades. La escrituración de dichas tierras abre camino a cada comunidad para encarar su desarrollo autogestionaria.

Pese a que contamos con un trabajo titulado «*Para una Antropología Educativa en los Valles Calchaquíes*» (Soria-Pintos, 1.985) donde se proponen lineamientos teóricos y diagnósticos básicos para una educación regional en los Valles, teniendo en cuenta las características propias de la zona, queremos resaltar que existe una contradicción entre el sistema educativo (como parte del sistema general), sus instituciones y agentes y los depositarios de dicha educación.

Para los niños y jóvenes de los Valles Calchaquíes, hasta 1985 su educación no había sido discutida ni pensada en base a sus verdaderas necesidades. No sabemos qué sucede en el presente, pero esperamos que los reiterados pedidos de cambio por una educación bicultural sea ya una realidad en Amaicha y en los Zazos, como ya lo es en el Gran Chaco, entre los indios tobas.

Frente a esta realidad, mezclada con los hechos cotidianos y la gente, en cualquier escenario, están la Pachamama, el Yastay y el Puhllay, las brujas, el hombre tigre, vivos con más fuerza en los ancianos y como un recuerdo empañado en los pequeños. Cómo ven a Pachamama en la actualidad los más viejos? Es una santa de la tierra que nos ayuda, por eso siempre hay que venerarla, contesta una señora del lugar.

Pero el culto a la Pachamama estaba difundido en toda la zona andina y algunos investigadores opinan que correspondía a una cultura andina, pero anterior a la incásica. Lo cierto es que en los Valles ha quedado en la memoria colectiva parte del mito de la Pachamama. Habría que investigar las razones por las cuales sólo Pachamama queda en el recuerdo de la comunidad. Como este tema de la Pachamama es relativamente nuevo para los investigadores e interesados, todavía no hay una explicación indiscutible de la significación de la palabra. Para algunos Pachamama guarda más relación con el tiempo, basándose en posibles relaciones con la lengua aymará (A. Vera, 28). Pacha significaría eterno, en el sentido de «tiempo, morada en el tiempo». Por otro lado, hay quienes se inclinan por ver en el símbolo de la Pachamama no sólo la significación de tiempo, sino, a su vez, la de eternidad. Es así que Andrés Taboada afirma que para indicar el tiempo del amanecer (aurora) en aymará se dice «pachacantati» y en quechua «pachapacarii». La anciana que representa, entonces, a la «pachamama», probablemente simbolice la tierra y el tiempo. En un diccionario de símbolos se define a la palabra tiempo como una ordenación que suele depender de la de espacio. (Cirlot, 5 ed., 1.982). Esto lo podemos observar concretamente en aquellos pueblos cuya forma de producción sigue siendo básicamente agrícola. En efecto, para hacer referencia a los ciclos temporales, apelan a los diferentes ciclos de las estaciones.

La Pachamama o Madre Tierra se consideraba también símbolo de la fertilidad, la fuerza creadora femenina por naturaleza, un espíritu de la tierra. Por eso será que su nombre es pronunciado para asegurarse el logro de cualquier labor. Protege, además, el lugar, los sembradíos, el valle, los cerros. Representa, pues, la procreación y la abundancia del agua y de las mieses. Pero también significa lo contrario para quienes se olvidan de ella y no dicen su nombre ni le rinden tributo en las «apachetas»⁸. La fiesta que se celebra todos los años en su nombre en Amaicha tiene carácter oficial desde 1.947 y seguramente antes de esta ocasión se llevaría a cabo más cerca de fin de año, no para el carnaval, fecha de fiesta y forma de fiesta que no nos corresponde en América. Esta celebración de la Pachamama, sin embargo, hoy sigue teniendo algunos antiguos ritos y símbolos. Es la reunión más importante para la familia y los amigos. Los que se han ido a vivir lejos, vuelven para esa fecha y unidos, «amaichados», sin discusión ni peleas, festejan sen-

(8) «apachetas» montículo de piedras, especie de altar donde se ofrenda a la Pachamama.

cillamente a la Pachamama. Durante la fiesta hay pechazos y topamientos⁹ a pie o a caballo, entre comadres y compadres. Todo el día hay diversión. Se oye el típico retumbar de cajas chayeras de las bagualeras o copleras. Los cohetes estallan, la ropa de la gente y los rostros quedan cubiertos por el almidón, harina y talco, en tanto que los ramos de albahaca perfuman el ambiente desde los sombreros de los hombres o las cabezas de las mujeres. Como ahora hay menos copleras, es difícil encontrarlas y sentarse a oír con atención sus cantos al compás de las cajas chayeras. Canto monótono y lánguido.

Para la celebración central de la Fiesta vienen las autoridades de la ciudad. El cura párroco es ahora el sacerdote que bendice los frutos de la tierra que luego serán ofrendados a la Pachamama, cuando ella desfile con la ñusta, el Llastay y el Puhllay¹⁰, alrededor de la plaza del pueblo. En ese mismo lugar y en calles adyacentes se instalan las pascanas de ramas o kioskos, donde toda la noche uno puede saborear vino patero, asado de chivito, empanadas, estofado de cordero con pelones, pan casero, mate cocido con bollos. La fiesta sigue durante días hasta que el silencio comienza a subir por la montaña. Ya es tiempo, entonces, de enterrar al Carnaval, es decir, al puhllay, entre lágrimas y pesares, hasta «el año cabal».

Actualmente las chayeras sienten que se va perdiendo el sabor natural de la fiesta. Cada vez hay más aparatos raros y música extraña que traen los jóvenes de la ciudad. Contratan del gobierno, por intermedio del ministerio de Turismo, cada año más conjuntos folklóricos, en vez de dar el dinero a ellas, que son el alma de la fiesta. Por eso se sienten extrañas, sienten que la Pachamama debe volver a los cerros para no desaparecer y que son muy pocos los que saben del arte de su canto. Efectivamente, para poder tratar directamente con las chayeras, hay que alejarse del centro de Amaicha y acercarse a las estribaciones del cerro. Allí las encontrará cantando en rueda en la casa de algún amigo o pariente. Esa vez cantaba Dña Teresita Arjona la siguiente copla y tonada:

Me voy, qué vu'acer
si esto es de charla,
tiene otro poder.

(9) «pechazos y topamientos»: también llamado tincunacu o encuentro entre comadres y compadres. A través de una sencilla ceremonia sellan un pacto de amistad que perdurará de por vida. Suele realizarse los dos jueves anteriores al carnaval. Dentro de estos juegos rituales entran las pechadas. Pueden ser a pie o a caballo. Este desafío es una prueba de coraje, equilibrio, serenidad y agilidad. El que resulta ganador, es cubierto con coronas, ramas de albahaca y palomas de masa.

(10) Yastay o Llastay es el dios protector de todos los animales de la montaña. Es el dueño de la aves que allí se cazan. Castiga severamente al cazador que no ha solicitado su permiso dejándole harina de maíz como ofrenda en algún lugar apartado.

Puhllay: Es el dios del Carnaval, es el carnaval mismo. Divinidad a la que se le rinde culto con algaraza y bebida.

Ah, en mis tiempos cuando chinita
quince años tenía
las penas y los trabajos
como agua me los bebía.

ah en mis tiempos cuando chinita
me voy qué vu'acer
quince años tenía
si esto es de charla,
tiene otro poder.

Nosotros creemos que en estos momentos es necesario que los líderes indios consideren como necesidad política prioritaria una reorientación de la conciencia étnica. Es decir, a través de las organizaciones representativas indígenas y con la colaboración de los profesionales propios, llevar a cabo un programa hacia una conciencia de autoafirmación étnica, lo cual significa, en otros términos, una autoafirmación de la condición de indianidad. Esto determinará comportamientos activos de todo orden, lo cual llevará, a su vez, al protagonismo de los pueblos indios en la resolución de sus propios problemas.

Ellos son los que están en las mejores condiciones de encarar cada uno de sus problemas. Quizá nosotros, como investigadores podemos prestar nuestro conocimiento o experiencia, si somos consultados. Pero con cuidado, porque ya hemos visto cuántos errores se cometieron por no tener en cuenta que tenemos diferentes formas de enfrentar la vida y la naturaleza.

Recuerdo en estos momentos un mensaje que enviara uno de los caciques de Formosa: «Pedimos a los hermanos de la ciudad que comprendan que somos todos argentinos. A lo mejor los blancos piensan que si nosotros logramos estudios y ser profesionales, nos vamos a separar de ellos, pero queremos asegurarles que no será así, que queremos que haya un conocimiento mayor de las dos culturas para que estemos más unidos. Que todos sepan que tenemos los problemas que les hemos estado contando, pero que estamos en la lucha por superarlos y seguir adelante. Sabemos que nos falta, pero nosotros seguiremos adelante, pidiendo a todos que colaboren con nosotros». Nada más.

Dedico este trabajo especialmente al pueblo vasco y a la Comunidad de los Zazos. Estocolmo, 30 de agosto de 1.987.

Eskerrikasko!

BIBLIOGRAFIA

- ABAD NEBOT, F.
El signo literario, Edaf., Madrid, 1.977.
- AMBROSETTI, Juan.
Notas sobre Arqueología calchaquí, Boletín del Instituto Geográfico Argentino, T.XVII, 1.896 y T.XVIII, 1.897.
- APARICIO, F.
Los aborígenes del N.O.A., Bs. As., 1.933.
- BRAVO, Domingo.
Estratigrafía del quichua santiaguense.
- BOMAN, Eric.
Antiquités de la région andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama, Paris, MCMVIII, 2 tomos.
- Las ruinas de Tinti en el Valle de Lerma (Provincia de Salta), Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Bs. As... T.XXVIII, Ed. Coni, 1.916.
- Alfarería de Estilo draconiano de la región diaguita (República Argentina, Bs. As., Ed Ferrari, 1.923.
- CABRERA, PBRO. Pablo.
Datos sobre etnografía diaguita. Un documento interesante, Probanza de 1.594, Rev. Univ Nac. de Córdoba, Año IV, dic. 1.917.
- CANALS FRAU, Salvador.
Poblaciones indígenas de la Argentina, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1.973, (primera ed. 1.953).
- CARDUS, José.
Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia, Barcelona, 1.880.
- CARRILLO.
Estructuralismo y antihumanismo, 1.968.
- CHOMSKY, Noam.
Estructuras sintácticas, Siglo XXI, México, 1980 (I Ed. 1.974).

- DAVILA, PBRO. Francisco.
Relación de idolatrías en Huarochiri, Colección de libros y documentos referentes ala historia del Perú, T.XI, Lima, 1.918.
- DENIS, Ferdinand.
Une fête brésilienne célèbre à Rouen en 1.550 suivie d'un fragment du XVI e. siècle ro-lant sur la théogénie des anciens peuples du Brésil, Paris, 1.851.
- DE TORRES, Diego.
Cartas Anuas, T.XX, Apéndice.
- D'ORBIGNY, Alcide.
Voyage dans l'Amérique méridionale, partie historique, T.III, partie I, Paris, 1.844.
- DUBOIS, JAN Y OTROS.
Diccionario de Linguística, Alianza Ed., Madrid, 1.983.
- FREUD, Sigmund.
Totem y Tabú, Alianza Ed, 1.982.
- Garcilaso DE LA VEGA INCA.
Comentarios Reales, Primera Parte, T.II, Madrid, 1.829.
- GOLBERT-GOODBAR, Perla.
Epi Peñiwen (Los dos Hermanos), Documento de Trabajo, Centro de Investigaciones de Ciencias de la Educación, Sección Lenguas Indígenas, Bs. As., 1.975.
- GREIMAS, A. J.
Semántica Estructural, Ed. Gredos, Madrid, 1.976.
- GROUSSAC, Paul.
Notas a «La Argentina» de Rui Diaz de Guzmán, Anales de la Biblioteca ... T. IX, Bs. As., 1.914.
- KARSTEN, Rafael.
Mitos de los Indios Jívaros (Shuará) del Oriente de Ecuador, Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Americanos, No. 6, mayo-junio, Quito, 1.919.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor.
Vom Roroima zum Orinoco, T.II: Mythen un Legenden der Taulipang un Arekuna-Indianer, Stuttgart, 1.924.
- KÖNGÄS, Elli MARANDA, Pierre.
Structural models in folklore...
- Mythology. Selected readings, Ed by Pierre Maranda, Harmands-Worth, 1.972.
- Structural analysis of oral tradition, Ed. by P.Maranda and E. Kön-gäs, Philadelphia, 1.971.
- LAFONE QUEVEDO.
Tesoro de Catamarqueñismos, Bs. As., 1.894.
- LEVILLIER, Roberto.
Nueva Crónica de la Conquista del Tucumán, T.I, 1.542-1.563, Ed. Nosotros, Bs. As. -Lima, 1.926.

- LEVI-STRAUSS, Claude.
 Antropología Estructural, EUDEBA, Bs.As., 1.972.
- LIZONDO-BORDA, Manuel.
 Historia del Tucumán, (Siglo XVI), Universidad Nac. de Tucumán, 1.942.
- LOZANO, PBRO. Pedro.
 Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, Compañía de Jesús, Bs.As., 1.783, (5 tomos).
 - Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba, Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán, 1.941.
- MARQUEZ-MIRANDA, F.
 La antigua provincia de los diaguitas, Universidad de Bs.As, 1.936.
- MARTIN, HERMINIA Eusebia.
 Posibilidad de delimitación de las áreas del Cacán, Rev. Runa, V. XII, Partes I-2, Bs. As, 1.969-1970.
- MELETINSKI E.
 Estudio tipológico y estructural del Cuento, Ed. Fundamentos, Madrid, 1.981.
- METRAUX, Alfred.
 Mitos y cuentos de los indios Chiriguano, Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Etnología, Tucumán, 1.930.
 - La religion des Tupinamba et ses rapports....., Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, T.XIV, Paris, 1928.
 - La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani, Paris, 1.928.
- NEWBERRY, Sara J-Manuel M. ROCCA.
 El Carnaval Chiriguano-Chané, Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología, N. 8, Bs. As., 72-78.
- NIMUENDAJU, Curt.
 Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion des Apapocuvá-Guaraní, Zeitschrift für Ethnologie, T.XLVI, Berlin 1.914.
 - Sagen der Tembé-Indianer, Zeitschrift für Ethnologie, T.XLVII, Berlin, 1.915.
 - Bruchstücke aus Religion und Ueberlieferungen der Sipaia-Indianer Anthropos.T. XVI-XVII, St. Gabriel -Modling, 1.921-1.922.
- NORDENSKJÖLD, Erland.
 Indianliv i El Gran Chaco, STHLM, 1.910.
 - Forskningar och äventyr i Sydamerika, STHLM, 1.915.
 - Indianer och....., STHLM, 1.911.
 - Indianer pa Panamanäset, STHLM, 1.928.
 - Gudsbegreppet hos Cunaianerna..., Göteborg, 1.932.
 - Faiseurs de miracles et voyants chez les Indiens Cuna, Rev. de la Universidad Nacional de Tucumán, T.II, entrega 2, Tucumán, 1.932.
- ORIAS HERRERA.
 La interpretación psicoanalítica de las religiones y los mitos, El Mundo, PP. 4-5-Bolivia, 1.979.

- PIAGET, Jean.
El estructuralismo, Barcelona, 1.984 (Ia. Ed. France, 1.974).
- PREUSS, K.TH.
Der Unterbau des Dramas, Sonderabdruck aus: Vorträgender Bibliothek Warburg, VIII, 1.930.
- Religión und Mythologie der Uitoto, Göttingen, 1.921-23.
- PROPP, Vladimir
Morfología del Cuento. Las transformaciones de los cuentos maravillosos, Ed Fundamentos, Madrid, 1.981.
- QUIROGA, Adan.
Folklore calchaquí, Revista de la Universidad de Bs.As., Secc.VII, T.V, Bs.As., 1.929.
- REX GONZALEZ, Alberto, PEREZ, José.
El área andino meridional, XXXVI, Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, 1.966.
- Arte, estructura y arqueología, Ed. Nueva Visión, Bs.As., 1.974.
- RIVET, Paul.
Les éléments constitutifs des civilisations du Nord-Ouest et de l'Ouest Sud-américain, in Congrès international des Américanistes, Comptendu de la XXI e., session, deuxième partie tenue à Göteborg, 1.925.
- ROTH, Walter.
An inquiry into the animism and folk-lore of the Guiana Indians, 30 th. Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, 1.915.
- SERRANO, Antonio.
Los primitivos aborígenes argentinos, 1.930.
Op. - Los aborígenes argentinos, Ed. Nova, 1.947.
Op. - Observaciones sobre el kakán, BAAL, IV, 14 (abril-junio 1.936).
- SERBIN, Andres.
El Movimiento indígena, América indígena, V.XLI, No. 3, Julio-septiembre, 1.981.
- SOTELO DE NARVAEZ P.
en Jaimes-Freyre, El Tucumán Colonial, T.II, 1.582-83.
- TELLO, Julio.
Wira Kocha, Inca, T.I, Lima, 1.923.
- THEVET, Andre.
La Cosmographie universelle, Paris, 1.575.
- TOSCANO, PBRO, J.
La región Calchaquina, Páginas de Historia Pre y Post colombina, Bs, As., 1.898.
- VILLAGRA, M.^a Virginia - ORTIZ A. Martha.
La Cultura de los Valles Calchaquíes: peligros de su desintegración y posibilidades de desarrollo, Congreso del Hombre Andino, Salta, 1.975.

Op. y otros, Kalevala ochpopol Vuh. Tva berättelser om värld, Tidskrifte Saltomortal, N.I. STHLM. 1.982.

Op. - Kasat kertovat historiaansa, Tidskriften Aino International, 2, STHLM., 1.982.

Op. - Den som talar är inte död, Saltomortal 2-3, STHLM., 1.983.

Op. El mito como género literario, monografía presentada a la cátedra de Lengua y Literatura Española de la Profesora Regina af Geijers-tam, STHLM., 1.983.

WASSEN, Hery.

Mitos y cuentos de los indios Cuna, Extrait du Journal de la Société des Américanistes, Nouvelle Série, T.XXVI, Paris, 1.934.

Op. Cuentos de los indios Chocós, (recogidos por E. Nordenskjöld durante su expedición al istmo de Panamá en 1.927), Journal de la Société des Américanistes, Nouvelle Série, T.XXV, Paris, 1933.