

SÉRIE ANTROPOLOGIA

189

LOS INDIOS ESTAN TODOS MUERTOS

José Luis Grosso

Aluno do Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade de
Brasília, em nível de Doutorado.

Brasília
1995

**LOS INDIOS ESTAN TODOS MUERTOS
(NEGACION, OCULTAMIENTO Y REPRESENTACION DE
IDENTIDADES ETNICAS EN SANTIAGO DEL ESTERO,
NOROESTE ARGENTINO)**

José Luis Grosso

Santiago del Estero es una de las cinco Provincias que conforman la Región del Noroeste Argentino (junto con Jujuy, Salta, Tucumán y Catamarca). Estas han sido agrupadas de este modo por su relevancia histórica durante el período colonial (el camino real que unía Potosí y Buenos Aires atravesaba cuatro de ellas; salvo Catamarca) y por su más antigua vinculación con el mundo incaico. En el siglo XVI, la corriente colonizadora del norte, fundó la primera ciudad en el actual territorio argentino: llamada Ciudad del Barco (1553), que tras sucesivos traslados debidos a frecuentes inundaciones provocadas por desbordes del Río Dulce vino a llamarse Santiago del Estero.

Entre las orillas de los Ríos Salado y Dulce, que atraviesan en paralelo de norte a sur la actual provincia, se encuentra el campo sobre el que versa este trabajo. Esta "mesopotamia santiagueña" se circunscribe al área central de la extensa provincia. Allí se polariza el proceso histórico constitutivo de la identidad "santiagueño".

"Los indios están todos muertos"

En toda esta zona abundan restos arqueológicos, algunos de ellos a flor de tierra y varios ya bastante diezmados por arqueólogos, curiosos o las propias poblaciones. Todo asentamiento urbano o comunidad rural tiene en sus proximidades un "cementerio de indios", siendo varios de ellos en realidad antiguos cementerios indígenas (prehispánicos o coloniales) abandonados. Hacia allí señalan los pobladores cuando afirman: "Los indios están todos muertos". Indicación que va acompañada de la propia diferenciación: "Nosotros no somos indios".

El cementerio es el icono de la desaparición de los "indios".

En esta frase: "Los indios están todos muertos" se reúnen el discurso colonial y el discurso nacional.

El discurso colonial ha homogeneizado, excluído y subordinado las poblaciones nativas (o mestizas) en cuanto "indios". La construcción de la Nación, después de haberse servido mayoritariamente en sus ejércitos, durante las guerras de independencia y las guerras federales, entre 1812 y 1850, de negros ("liberados"), indígenas (ya domesticados) y mestizos, puso en práctica durante la década del '70 el programa de aniquilación de los indígenas aún no vencidos: la "conquista del desierto". Dicho programa desplazó la

frontera de la mitad del actual territorio argentino hacia el sur (del centro de la Provincia de Buenos Aires hacia la Patagonia), e incorporó la selva chaqueña y los valles calchaquíes (precordillera al noroeste de la ciudad de Tucumán) a la soberanía nacional en el norte.

Así, el discurso nacional parece ser quien por detrás está hablando cuando se escucha repetidas veces en el campo santiagueño: "Los indios están todos muertos".

De los negros ni siquiera se habla; aún cuando los censos borbónicos de fines del siglo XVIII revelan en la ciudad de Santiago del Estero que la mayoría de la población eran esclavos negros. Los negros, como en el resto del territorio nacional, están reducidos a su "invisibilidad" (Segato 1991). Se ignora su presencia aún cuando se manifiesta en inconfundibles rasgos fenotípicos.

Pero, hasta aquí, podría tratarse simple y llanamente de una confirmación del estereotipo oficial de Argentina como una nación en la que la homogeneización ha sido lograda: Argentina como *un país de "indios" muertos* (y negros "invisibles"). Sin embargo, no encaja todo dentro de este estereotipo en la "mesopotamia santiagueña". Entre otros fenómenos sociales "desentonantes", elijo dos de gran significatividad: el quichua santiagueño y la Fiesta de San Esteban.

El quichua santiagueño

El *quichua santiagueño* es la lengua materna en toda la zona rural de la "mesopotamia santiagueña". Las sucesivas migraciones permanentes por razones laborales, a partir de 1950, hacia la ciudad capital: Santiago del Estero, y hacia Buenos Aires, Rosario, Córdoba, ciudades de las más importantes del país, han llevado consigo el quichua a los entornos suburbanos. Pero en las ciudades se niega saber quichua públicamente; allí rige el ideal del centro, de una ciudadanía "civilizada". Se lo oculta, en el núcleo familiar o de las antiguas solidaridades, porque el quichua "es de indio".

Sin embargo, en el área rural "mesopotámica", el quichua tiene su habitat social natural, y establece significativas redes con las clases medias urbanas en grados muy diferenciados, según las sensibilidades e intereses que van desde el parentesco y el comercio a la identificación cultural y la espectacularidad folklórica. De un modo impresionista, señalaré algunas de estas redes que manifiestan la inocultable presencia idiomática.

Los sábados por la tarde, en la Radio Nacional de la ciudad de Santiago del Estero, tiene su espacio un programa llamado "Correo del Campo", íntegramente hablado en quichua, en el que los campesinos y sus parientes y amigos urbanos se comunican las más variadas informaciones, desde los hechos de la vida doméstica hasta los acontecimientos sociales de mayor importancia. En la misma ciudad existe una institución liderada por las clases medias: el "Alero Quichua Santiagueño", que cuenta con un programa los Domingos por la mañana en Radio Nacional, de gran audiencia suburbana y rural. Allí se promueven el estudio de la lengua, la tradición de relatos y costumbres, la producción musical y los modelos de solidaridad urbano-campesina. La enseñanza primaria en toda el área rural es bilingüe: los maestros, si no lo saben, deben aprender quichua; aunque es claro y previsible en dicho "bilingüismo" que el castellano es privilegiado. En la Universidad Nacional, con sede en la ciudad capital, funciona, vinculada al Laboratorio de Idiomas, una cátedra de

quichua. Su promotor, "quichuista", vinculado al "Alero" y director del Instituto de Etnología y Folklore de la Universidad, Domingo Bravo, ha confeccionado y publicado el primer "Diccionario Quichua Santiagueño - Español". También ha traducido al quichua el Himno Nacional Argentino, que se canta en las solemnidades patrias en algunas escuelas del campo y en los programas radiales alusivos del "Alero".

El quichua rural y suburbano consiste en una estructura gramatical quichua en la que abundan términos españoles quichuizados y términos quichuas españolizados, como es por otro lado común, en mayor o menor grado, en todas las áreas quechua-hablantes del Sur de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, norte de Chile y norte de Argentina. Pero aún el español de las élites o las clases medias urbanas en la "mesopotamia santiagueña" hace uso cotidianamente de muchos términos quichuas españolizados, y hasta de frases.

De este modo, el quichua es un diacrítico emblemático de la identidad "santiagueña". Hasta en algunas ocasiones aparece como su sinónimo: la identidad "quichua". (Con el desajuste propio de todo "sinónimo").

Esta notable presencia idiomática en el seno de una nación homogeneizadora de todas las procedencias étnicas, nativas o inmigrantes, y concentrada en el lugar como en una "isla" (ya que no existe continuidad geográfico-dialectal o idiomática con las comunidades quichua-hablantes del sur de Bolivia y norte de Argentina), ha desencadenado en el ámbito intelectual-académico la necesidad de historiar su origen en la región. Las hipótesis elaboradas son tres:

1. Se debería a una expansión incaica temprana, durante el siglo XV, que luego se habría contraído por la resistencia ofrecida por grupos guerreros de la zona. (Cuando llegaron los españoles bajando del Cusco, los límites fortificados (pucara) del Incario estaban en el piedemonte próximo a la actual ciudad de Tucumán, a unos 150 Km de la zona aquí estudiada).

2. Habría sido traído e impuesto por los jesuitas sobre las poblaciones nativas, extendiendo una de las Lenguas Generales (para el Kollasuyu existían tres: puquina, aymara y quechua) en su empresa evangelizadora y catequética, en el siglo XVII.

3. Habría llegado junto con mitimaes trasladados por el Incario (una de las técnicas de dominación que unía el desarraigo a las situaciones de frontera) desde el sur de Perú: mitimaes Chankas, región lingüística con la que tendría una significativa semejanza dialectal. Esto habría ocurrido entre finales del Siglo XV y principios del XVI.

En lo que concuerdan las tres hipótesis es en la existencia previa en la región de importantes asentamientos poblacionales, rastreados en la toponimia, en la profusión de términos de raíz desconocida en el quichua santiagueño y que D. Bravo remite a una lengua anterior: el "cacán", y cuyos testimonios materiales se hallarían representados por los restos arqueológicos levantados por los hermanos Wagner en la década del '30 y que ellos reunieran en lo que llamaron "Civilización Chaco-Santiagoña".

El escritor santiagueño Bernardo Canal Feijóo, uno de los más relevantes ensayistas argentinos del presente siglo, habló reiteradamente, entre los años '30 y '80, de la "voz secreta del indio" por detrás de la declarada no-indianidad del "santiagueño".

El quichua santiagueño pone por tanto una nota disonante dentro del discurso homogeneizador "argentino".

La fiesta de San Esteban

La Fiesta de San Esteban, el 26 de Diciembre, comienza en realidad nueve días antes: con el traslado de la imagen desde Maco, a unos cinco Kilómetros de la ciudad de Santiago del Estero, sobre el Río Dulce. La peregrinación parte de la casa de los "dueños del santo" y, por el camino a lo largo del río, llega hasta una pequeña capilla (en realidad un cuarto, ya que la antigua capilla permanece abandonada, medio derruida por un incendio y por el descuido, junto a unas pocas casas). El lugar se llama Sumamao y dista unos cuarenta Kilómetros de la ciudad capital.

Cuentan los devotos que hace unos cuarenta años un rayo cayó sobre la anterior capilla de adobe (mezcla de barro y paja) y madera, que comenzó a arder. Los pobladores acudieron a retirar las imágenes, que desde entonces permanecen en sus casa y que son expuestas en sus puertas para la fiesta. La familia que "salvó" la de San Esteban se trasladó luego a Maco. Se trata de una imagen mediana, en yeso, pintada.

Si bien los peregrinos "de tiempo completo" y los penitentes son en su mayoría campesinos y pobladores suburbanos, acuden a la fiesta muchos devotos urbanos de las clases medias.

La Iglesia siempre ha tenido una relación conflictiva con las devociones (de "paganismo indígena") que rodean a este santo, y su asistencia pastoral, desde el incendio, ha sido definitivamente abandonada.

Según cuentan, la fiesta fue organizada en su rica coreografía de colores, personajes y rituales bajo los misioneros jesuitas durante la colonia. En la zona había un gran asentamiento poblacional indígena. Lo cierto es que toda la celebración está impregnada de la presencia de los "indios": la peregrinación de Maco a Sumamao, y su regreso (el 27) se realiza al son de la música de guitarras, bombos y violines, pero el rasgo típico lo dan los erchenchos o "cornetas" (instrumento de viento andino compuesto con una caña de unos tres o cuatro metros de largo y un cuerno de res adosado a uno de sus extremos), que acompañan la marcha con su sonido sordo y monocorde en número de treinta ó cuarenta, al modo "*como lo hacían los indios*". Los colores propios de la fiesta y del santo son el naranja y el amarillo, que aparecen en las túnicas frailescas de los "promesantes" y en las omnipresentes cintas, colgadas en toda parte, atadas al cuello y a las muñecas de todos los asistentes: eran los "*colores de los indios*". El 26 por la mañana llegan corriendo, habiendo partido de sus casas, por distantes que ellas estén, aquellos que han decidido hacer penitencia. Castigan sus piernas con unas ramas y van pasando por las casas vecinas, en cuyas puertas son expuestas las imágenes rescatadas del incendio: se acercan a ellas de rodillas, las besan, reciben agua y bendiciones y luego prosiguen su camino. Así llegan hasta el santo. Es la llamada "*carrera de los indios*".

La fiesta de San Esteban pone, en las representaciones de lo sagrado y en el ámbito de las prácticas instituidas como fuentes de poder, una fuerte connotación étnica que parece contrariar la mutua alianza fundacional y renovada de la Patria con la Fe Católica, purificada de sus excesos coloniales.

Se trata tal vez, parafraseando a Taussig (1987), de una "dialéctica de las imágenes" (W. Benjamin) que sostiene en el contexto ritual una vinculación con los poderes excluidos ("salvajería"), en las fronteras de la hegemonía: allí donde los "indios" y el santo se confabulan en la memoria y la heterodoxia¹.

La identidad "santiagoño"

Teniendo en cuenta las paradojas de la identidad ilustradas hasta aquí, propongo una lectura posible de lo que está en juego cuando el habitante regional se dice "santiagoño", y un esbozo del proceso histórico constructivo del término diferenciador.

Podría decirse que la identidad "santiagoño" responde a lo que Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1984) han tematizado como "invención de tradiciones" dentro de los cánones de los discursos nacionales, metropolitanos y coloniales: una "episteme" social y política que pone en funcionamiento su poder racionalizador de la "sociedad barroca" (Romero 1976) en base a los principios de coherencia y continuidad. En ella, Iluminismo y Romanticismo se complementan, por encima de sus diferencias.

La identidad "santiagoño" se construyó, junto a las otras identidades provinciales en Argentina, durante las guerras de independencia y las guerras federales de la primera mitad del siglo pasado. Las Provincias, en sus élites y grupos populares, vivamente movilizados, se vieron constreñidas a moldear, frente a la hegemonía porteña, una identidad nacional "argentina" no-porteña. Así, el término diferenciador "santiagoño" quiere decir simultáneamente "argentino" pero no-porteño. Los detalles de los avatares de dicha identidad quedan por fuera en el marco un tanto programático de este trabajo.

Los fenómenos sociales anteriormente señalados -- el quichua santiagoño y la fiesta de San Esteban -- trascienden y transgreden sin embargo los requisitos de coherencia y continuidad de esta tradición nacional inventada: en ellos coexisten, conviven, auto-representaciones discordantes con una identidad única, y que no se inscriben dentro de una genealogía superada. No es de un *pasado* indígena del "santiagoño" (por lo menos siglo y medio después de haber visto la luz nacional) de lo que el quichua y la fiesta de San Esteban nos hablan.

Las migraciones al Gran Buenos Aires, desde 1950, colocaron en condiciones de sobrevivencia y de vecindad, entre los más notables, a "santiagoños" con "correntinos" (procedentes de la provincia litoraleña de Corrientes), "bolivianos" y "paraguayos". En el caso de estos últimos, la ascripción nacional (Bolivia, Paraguay) tiene a la vez una fuerte connotación étnica: simbolizada, entre otras cosas, por el quichua (y, en segundo plano y en algunos casos, también el aymara) y el guaraní, respectivamente. En cambio, en principio, a pesar de que los "correntinos" usan domésticamente el guaraní o intercalan en el español términos o frases de ese origen, y de que lo mismo ocurre en su caso con los "santiagoños" y el quichua, ni unos ni otros connotan explícitamente identidades étnicas en sus identidades provinciales-nacionales.

Sin embargo, todos ellos, frente a la sociedad urbana porteña, se hacen los

1. Los "indios" son ritualmente representados también en otras fiestas religiosas de la zona.

herederos apropiados de los descalificativos indígenas históricos: "haraganes", "atrasados", "sucios", "indios".

La identidad "santiagueño" construye un espacio a medio camino entre la identidad nacional y una identidad étnica. Es casi una identidad étnica en la identidad nacional. Al afirmar: "los indios están todos muertos", el "santiagueño" introyecta la exclusión y aniquilación hegemónica, colonial y nacional, del "indio". A nivel terminológico, el "indio" muerto ha sido interiorizado, bloqueando cualquier identificación con él. Pero dentro de su identidad nacional "argentino", el "santiagueño" coloca su diferencia, como hemos visto, en el idioma y en el ritual, en los que el "indio" (aún en su homogeneización no cuestionada, pero donde se puede todavía guardar sus experiencias históricas y sus tradiciones) no está tan muerto así.

Tal vez se trate de una convivencia, en medio de conflictos y disonancias irresueltos, de varias identidades. La "invención de tradiciones" convive con *otras políticas de la representación*².

Las políticas de los modos del representar: gestualidad, música, lenguaje

En la "mesopotamia santiagueña" están en operación *modos alternativos de construcción de identidades*: lingüísticos (el término "santiagueño"; el quichua), rituales (la fiesta de San Esteban), y enseguida hablaré de la música (la chacarera, ritmo por el que se reconoce al santiagueño en todo el país).

Una multilocalidad en la representación de identidades *no congruentes entre sí*: en la aparente unidimensionalidad de su pertenencia al discurso nacional, con su técnica de "invención de tradiciones", los sectores populares y los campesinos de la región se representan como "argentinos" en cuanto "santiagueños", como "quichuas" o "quichuistas" por su idioma, como "indios" en San Esteban. Yuxtaponiendo de este modo varias tradiciones: la que se mueve entre las alternativas del origen del quichua en la zona, entre el siglo XV y el XVII; la que señalan los rituales de San Esteban y que se habrían institucionalizado entre los siglos XVII-XVIII bajo las misiones jesuíticas; la que remonta el proceso constructivo de la identidad "santiagueño" a principios del siglo XIX.

Los entramados socio-culturales de los modos del representar, con su superposición de representaciones, conforman *nudos polisémicos de identidades*, en los que los sentidos se reflejan, se deforman, se transfiguran, se pierden, se recuperan, se potencian.

Concluyo proponiendo uno de esos "nudos", que me parece de gran relieve significativo y potencialidad política. Los "*indios muertos*" y sus *cementerios* podrían

2. "Representar", "representación" está tomado aquí en su dimensión simbólica social (Durkheim, Mauss) y según el énfasis gadameriano ("Verdad y Método"): la multiplicidad de figuras y de modos mediadores que circulan por las tradiciones y que potencian y diversifican sin término los sentidos puestos en juego. Pero radicando dicha simbólica y su hermenéutica inmanente no en un abstracto y suspendido "horizonte" cultural, sino en los "campos" sociológicos (Bourdieu) en los que los actores sociales en conflicto se agencian sentidos, pergeñan estrategias y construyen políticas. Es decir, instalando la cuestión del poder dentro de la hermenéutica. Me interesan sobre todo los modos populares de representación en las fronteras de la hegemonía.

guardar alguna vinculación con la terrible "*añoranza*"³ del santiagueño migrante, lejos de su "*tierra*", que lo hace pensar angustiosamente en volver (hecho que se simboliza cíclicamente cada año cuando se vuelve en forma masiva para Carnaval), y también con el relieve peculiar del *culto a los muertos*, tanto en el campo como en los cementerios urbanos, para el 2 de Noviembre (las familias enteras desde la víspera se reúnen junto a sus muertos, y pasan toda la noche y todo el día al son de la música y la danza, la bebida y la comida, los rezos, los chistes y las lágrimas). Creo que en esa vinculación la *música* sea tal vez la mediación privilegiada. La chacarera, ritmo emblemático del santiagueño, expresa esa pertenencia a su "*tierra*", que alcanza extrema tensión en la distancia. En la década del '60 fue compuesta la chacarera "*Añoranzas*" (Julio Argentino Jerez), que se ha transformado en el (¿segundo?) himno del santiagueño. En la canción se lamenta quien tuvo que irse, dejando sus afectos familiares, el lugar donde vivía cantando: ahora, lejos, vive llorando, deseando siempre el regreso, y espera, el día de su muerte, ser devuelto a su "*tierra*", bajo el rezo de chacareras. Una de las canciones recientes y de las más populares dice: "Soy santiagueño,/soy chacarera,/como el coyuyo cantor/nacido desde la tierra" (Peteco Carabajal). ("Coyuyo" es el nombre quichua de la cigarra, que pasa el invierno enterrada para salir en verano a cantar).

La *mediación musical* con lo *subterráneo*, donde están los "*indios*" y los *muertos*, se expresa también en el entramado mito-ritual de la Salamanca. Se considera que todo músico o bailarín de especial sensibilidad y habilidad ha pasado por allí. Se trata de una cueva, en un recodo del río, oculta, en la que el aprendiz ha entrado en trato con el diablo, quien le ha dado el don de la música o la danza. La memoria de dicho "pasaje" se conserva por ejemplo en algún elemento de la indumentaria usada al momento de interpretar (la faja que sostiene el instrumento), tratado con especial delicadeza. (Por otro lado, la música es una ofrenda que se realiza, tocando sin interrupción durante toda una noche o todo un día, a los santos en sus fiestas; lo cual sugiere una relación no maniquea entre santos y diablo).

Por último, el velatorio y entierro de los músicos siempre cuenta con el acompañamiento de sus compañeros artistas al son de vidalas (lamento) y chacareras. En algunas ocasiones, en forma de multitudinarios cortejos procesionales por las calles de la ciudad.

Tal vez en la mediación musical se esté construyendo un complejo de identidades, insospechado en el rostro nacional del "santiagueño", y que, más allá de su efectiva "folklorización", articula aún las prácticas de lo vivido.

3. Aproximable a la semántica que cubre el término "banzo" en portugués.

Agradezco los valiosos comentarios y sugerencias a Alcida Rita Ramos, Stephen Baines, Henyo Barretto Filho y Emilio Schnyder.

BIBLIOGRAFIA

HOBBSAWN, E & T. RANGER (orgs.) 1984. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

ROMERO, José Luis. 1976. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México: Siglo Veintiuno.

SEGATO, Rita Laura. 1991. *Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-brasileiros na Argentina como Processo de Reetnização*. *Dados* (34 (2): 249-278.

TAUSSIG, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism and The Wild Man*. Chicago: University of Chicago Press.