

Los “antiguos de antes”, hoy y antes. Exploración etnohistórica de la memoria quebradeña (Jujuy, Argentina)

Patricia B. Salatino*

DE INDIOS, ANTIGUOS Y ANCESTROS

Al igual que en otras partes del país, en las tierras altas de Jujuy, los lugareños recuerdan a quienes habitaron el territorio antes que ellos como “los antiguos”. En la Quebrada de Humahuaca, algunos poblados -actualmente en ruinas- constituyen verdaderos monumentos, que se erigen en lo alto de los cerros, coronados por una infinidad de cardones, por lo que es posible distinguirlos a la distancia. Estos antiguos poblados, junto con sus cementerios y campos de cultivo, son denominados “antigales” y principal objeto de estudio de la Arqueología.

Uno de los primeros arqueólogos que recorrió la región en los albores del siglo XX, preguntó a “los indios” de la Puna argentina y boliviana por las ruinas de los “habitantes prehispánicos” y encontró que aquellos “no creen en absoluto que son los descendientes de los antiguos, gentiles o infieles, como los llaman. Muy por el contrario, se oye en todas partes la leyenda que (...) han vivido antes de que existiera el sol” (Boman, 1991[1908]: 508). El arqueólogo encontró esta leyenda semejante a la que recogieron algunos cronistas siglos atrás, que cuenta cómo el dios Huiracocha creó el sol y convirtió a la gente de la noche en piedra. Pero el sueco Eric Boman también informa que, aún en el siglo XX, los “indios del altiplano” daban el título de Huiracocha como marca de respeto a los blancos que, como él, viajaban seguidos de “caravana compuesta de servidores, mulas y equipajes” (*Ibid*: 506-7), dando cuenta cómo fueron actualizados los sentidos de ciertas categorías mitológicas con el transcurrir del tiempo. Asimismo, los arqueólogos pioneros observaron el temor que causaba en los peones hurgar en los antigales, tanto que el entrerriano Juan B. Ambrosetti recomendó a sus colegas, que además de una generosa paga, les acompañen “en sus prácticas propiciatorias como la de ofrecer á los muertos, antes de abrir una tumba, alcohol y coca para que el ‘antiguo’ quede complacido y se entregue sin venganzas ulteriores” (1907: 8-9).

Si bien la mayoría de los arqueólogos que trabajaron desde entonces en el norte, dejaron de mencionar estas creencias y costumbres en sus escritos, esta situación comenzó a revertirse con los recientes procesos de identificación étnica, organización comunitaria y lucha por

* Lic. en Ciencias Antropológicas con orientación en Arqueología, ex becaria de CONICET (2010-2015), doctoranda en Arqueología en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. patriciasalatino@gmail.com

la recuperación territorial, que habilitaron un espacio de disputa por el acceso a los sitios arqueológicos y el destino de las cosas allí enterradas. Por ejemplo, los arqueólogos Pablo Cruz y Verónica Seldes -que en febrero de 2005 asistieron al rescate de una “momia” que asomaba fuera de la tierra, según denunciaron los habitantes de Valiazo en Humahuacuentan que escucharon aquel relato “muy común en los Andes meridionales”, según el cual los antiguos se escondieron en el interior de la tierra, por miedo a ser ahogados por el Diluvio -en el caso de Valiazo- o quemados por el Sol -como también escucharon en Potosí (Bolivia), donde los antiguos son referidos con el término de “chullpas” (2005: 188).

Asimismo, estos arqueólogos informan que una persona organizó una chayada colectiva antes de iniciar las excavaciones, práctica que consiste en ofrendar a la Pachamama con vino o alcohol, hojas de coca y/o cigarrillos, es decir, la misma descrita por Ambrosetti, poco más de un siglo atrás. En esta ocasión, quien la presidía no era un peón, sino un militante indígena, estudiante de la carrera de Antropología en Jujuy, que se acercó al lugar reclamando que el ancestro -refiriéndose así a la momia- no fuera sacado del territorio (Cruz y Seldes, 2005). Para estos investigadores, la diferencia entre un momento y otro radica en que la identificación -en términos de ancestralidad- con el “pasado arqueológico” contrasta con la vieja creencia de que los antiguos vivieron en un tiempo mítico anterior y, por eso, concluyen que dicha identificación emerge “en torno a una territorialidad que refuerza una cierta búsqueda identitaria” (*Ibid*: 189), que estaría contribuyendo a la “pérdida de pensamientos locales” (*Ibid*: 191).

Pero esta interpretación pasa por alto, por lo menos, dos cosas. En primer lugar, si se toma el mito de los antiguos, gentiles o chullpas en toda su dispersión geográfica, se encontrará que en muchos lugares, los narradores reconocen relaciones de descendencia con los muertos “prehispánicos” o “arqueológicos”. Por ejemplo, la antropóloga María Gabriela Morgante sostiene que los habitantes de Coranzulí (Puna Jujeña) se consideran a sí mismos descendientes de los antiguos, “categoría abarcativa que refiere a todas las humanidades que poblaron el mundo desde sus orígenes hasta la llegada del hombre blanco” o “gringo” (2001: 48). Si bien la autora no describe el modo en que los habitantes de Coranzulí reconocen discursivamente esas relaciones de descendencia, varios casos documentados por otros investigadores, informan que sus interlocutores fueron categóricos al respecto. Tal es el caso de los habitantes de Caspana, en el Alto Loa, II Región chilena (Martínez, 2010) o los uru-chipaya del Lago Coipasa (Wachtel, 2001) y del Lago Poopó (Dillon y Abercrombie, 1988) en Bolivia. Para mayor seguridad, los investigadores registraron que así también son discriminados por sus vecinos: los caspaneños son llamados “restos de gentiles” por los habitantes de Toconce (Martínez, 2010); mientras que los urus del Lago Coipasa son insultados por los aymara con el término *chullpa-puchu*, que significa “sobras de los chullpas” (Wachtel, 2001: 15).

En segundo lugar, en la Quebrada, la categoría de antiguo también es usada para referirse a ancianos y ancianas o “gente antigua” que aún vive. En este sentido, recordando una conversación que tuvo con su abuela un día del año 1997, el sikuri y antropólogo tilcareño René Machaca, observa que la expresión “antiguos de antes” es el modo en que “ella denomina a las épocas de la memoria larga” y además agrega que en la memoria oral de los quebradeños, los antigales remiten a “pueblos en ruinas, donde habitaron los antepasados, ‘antiguos’, ‘antiabuelos’ o ‘gente antigua de antes’” (2007: 76). Por su parte, la antropóloga

Guillermina Espósito sostiene que, en las memorias de los habitantes de la Quebrada de Tumbaya Grande, “los antebuelos son los padres de las personas de mediana edad, categoría que se proyecta de modo difuso a quienes ‘estaban antes, desde siempre’” (2012: 133). De este modo, aun cuando no reconozcan relaciones de descendencia con los antiguos arqueológicos, para los quebradeños, la categoría de antiguo abarcaría sucesivas generaciones, que van desde los ancianos y ancianas actuales hasta los antiguos de antes, incluidos los de antes del Diluvio o la aparición del Sol.

Todo lo dicho justifica explorar los sentidos particulares que asumen estas categorías a la luz de la experiencia histórica de los quebradeños, las formas particulares de narrar su propia historia y los “ajustes reflexivos” (Platt, 2002: 130) que hicieron a lo largo del tiempo hasta el día de hoy. Para eso, primero exploro una serie de relatos orales registrados entre las décadas de 1950 y 1960 en etnografías y recopilaciones del folklore local, que narran una historia colectiva “de ahora para atrás” (Lema y Pazzarelli, 2015: S/P); y luego, analizo algunos contextos enunciativos en que las categorías de “antiguo” y “antiguos de antes” fueron usadas con distintos sentidos. A lo largo de la exposición iré sumando datos obtenidos de mis propios trabajos de campo realizados entre 2010 y 2012 en las localidades de Juella y Tilcara.

LOS “ANTIGUOS” EN LA HISTORIA LITERALMENTE ENTERRADA

Entre 1948 y 1968, la maestra oriunda de San Luis, Berta Vidal de Battini emprendió la admirable tarea de recopilar toda clase de relatos orales a lo largo y ancho del país, compilados en una edición de diez tomos bajo el título “Cuentos y Leyendas Populares de la Argentina”. Entre aquellos reunidos en el tomo VII con el rótulo “Leyendas de Tapados, Entierros o Tesoros”, hay un grupo de doce relatos narrados por habitantes de la Puna, la Quebrada y el Valle, que refieren a distintos “tiempos” ubicados entre el Diluvio y la actualidad (1980, VII: 315-340). Asimismo, en el tomo VIII, publicó siete versiones del mito de los antiguos, cinco precedentes de Tilcara y dos de Abra Pampa, localidad que como indica su nombre se ubica en un abra que comunica la Quebrada con la Puna (Vidal de Battini, 1980, VIII: 789-798).

Los relatos de tapados cuentan sobre tesoros o riquezas metálicas, cuyo origen se explica porque -bajo determinadas circunstancias- sus dueños tuvieron que enterrarlas y abandonarlas. Estos relatos ofrecen tanto información sobre el contexto histórico en que fueron enterrados como la suerte que corrió quien los encontró tiempo después, ya que -como todavía afirman los quebradeños- los tapados suelen ser custodiados por el espíritu de sus antiguos dueños, el Diablo o la Pachamama, que castigan a quien intenta tomarlos. No obstante, los relatos también informan sobre las noches del año en que se ven fuegos o luces, marcando los entierros, en caso de que alguien quiera extraerlos aun corriendo el riesgo de ser castigados. Esas noches están consignadas por fechas del santoral católico, siendo la más frecuentemente mencionada, la de San Bartolo o Bartolomé, el 24 de agosto, o San Lorenzo, el 10 de agosto, que coinciden con el mes en que la Pachamama “está abierta” (entre la última cosecha y la próxima siembra) y es alimentada o “corpachada”. En los últimos años, la tradición de la corpachada de agosto pasó del ámbito doméstico al público, congregando varias familias y diversos grupos sociales.

De los doce relatos, es posible identificar un subgrupo que responde al formato de narración enmarcada y comparte el mismo motivo. La secuencia principal cuenta sobre una pastorcita que encuentra un tesoro asomando fuera de la tierra en el Cerro Yacoraite y, aunque antes de partir deja una seña, al retornar al día siguiente tras avisar del hallazgo -al abuelo o al patrón, según la versión- ya no lo vuelve encontrar (Vidal de Battini 1980, VII: 322-325, 331-337). En este caso, la Pachamama le estaría ofreciendo el tesoro a la pastorcita, pero aun así, en una de las versiones en la que avisa al abuelo, éste le explica que tendrán “que llevar alcohol y coquita y cigarritos (...) pa que deje sacar las cargas y no se enoje” (*Ibid*: 323).

La narración secundaria ubica el origen de los tapados, ya sea en el tiempo del éxodo (o los realistas) o en el tiempo de los Varela, al igual que el resto de los relatos registrados, con excepción de dos en los que me detendré más adelante. Históricamente, el “tiempo de los Varela” refiere al paso del caudillo federal Felipe Varela por la Quebrada, que los narradores rememoraron unánimemente como invasiones de hombres muy malos, que robaban, saqueaban y mataban. La recopiladora indica, por su parte, que los relatos aluden “sin duda, a Felipe Varela, caudillo de triste memoria, que al mando de una partida de maleantes saqueaba las poblaciones del Noroeste y que en 1867 tomó por asalto la ciudad de Salta; vencido, huyó a Bolivia y después a Chile en donde murió” (*Ibid*: 54).

El “tiempo del éxodo” alude a la estrategia de guerra dispuesta por el General Manuel Belgrano contra el ejército realista, que consistió en despoblar la Quebrada y la ciudad de Jujuy mediante migraciones masivas hacia el sur, de las que se conocen al menos tres, ocurridas entre 1810 y 1824 (Conti, 2007); si bien actualmente sólo se conmemora oficialmente la del 23 de agosto de 1812. Los tapados suelen ser cargas de oro y de plata que los realistas tuvieron que enterrar escapando del enemigo y, los relatos sobre la pastorcita, especifican que son cuarenta o treinta cargas de plata o quintos y soles peruanos, que según la recopiladora corresponden a las “monedas que corrían en el Norte de la Argentina en el siglo pasado” (Vidal de Battini, 1980, VII: 327). Un relato procedente de San Antonio, también refiere al tesoro de la “carreta de Belgrano” (*Ibid*: 315).

El relato que ofrece otras referencias temporales, no se encuadra en las formas narrativas de los anteriores, sino que se trata de una enumeración de varios tapados, que el narrador agregó a los que venía mencionando previamente. Éste comienza diciendo entonces que “Como los tapados de las carretas, hay otros en San Antonio” (*Ibid*: 319) y, donde se localiza uno de ellos, “sale un hombre vestido de esa época antigua, con esa como gorra antigua, con un pergamino en el brazo (...) que usaba el notario antiguo (...) como un español”, agregando un poco más adelante que “según dicen que ese tapado también ha sido de los antiguos. Pero no sé en qué época puede ser. Ha sido ante de Belgrano y ante de los Varela” (*Ibid*: 319). La sucesión temporal que ubica el tapado de los antiguos antes del período republicano queda claramente establecida, aunque el narrador asegura no saber “qué época puede ser”; mientras que la mención de un notario español sugiere que “esa época antigua” se corresponde con el período colonial. Es decir, que la época antigua pareciera remitir, en términos generales, a todo tiempo anterior a las guerras de independencia.

Finalmente, uno de los relatos localiza un tapado con “plata enterrada en dos tinajas” en el Pucará de Tilcara (*Ibid*: 329), antiguo poblado reconstruido y abierto al turismo en la década de 1960, bajo la administración de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de

Buenos Aires (Casanova, 1975). El tiempo o época cuando se enterró el tapado no es precisado, pero si se lo interpreta junto con el mito de los antiguos, cabe suponer que sería cuando cayó el Diluvio o apareció el Sol. Históricamente, puede asociarse al momento en que el antiguo poblado o “pucará” fue desocupado y sus habitantes reducidos -relocalizados- en el Pueblo de Tilcara, emplazado algunos metros más abajo. Si bien todavía se desconoce el momento preciso en que esto ocurrió, la etnohistoriadora Gabriela Sica (2008) considera que debió ser entre 1595, cuando el encomendero Francisco de Argañaraz apresó al gran curaca Viltipoco; y el año 1606, cuando su sucesor, Don Felipe Viltipoco -ocupando ya el cargo colonial de Cacique Principal- consigue un amparo sobre una merced real que otorgaba una importante extensión de tierras comunitarias para los indios del pueblo de Tilcara. Durante la colonia, muchos caciques indígenas fueron responsables de cobrar los tributos a los indios de su pueblo y también de resguardar las tierras comunitarias (Sica, 2008).

Con respecto a las versiones del mito registradas por Vidal de Battini (1980, VIII), los antiguos -también referidos como indios, gentiles y, en un caso, chullpas- se enterraron con todas sus cosas, escapando del Diluvio o del Sol. Particularmente, las tres versiones recogidas en Tilcara, explican el Diluvio como un castigo del Dios cristiano y afirman que los antiguos se convirtieron en cardones, lo que evidencia la incorporación de lógicas no-católicas que disputan sentido a los discursos doctrinarios católicos. Así se dice que “si hace la cuenta que eran gente antigua. (...) ‘Tan como una madre con sus guaguas. Y después han brotado. Cada gajo es un chico’” (*Ibid*: 791); de esta forma “Si la planta tiene, en un ejemplo, seis brazos, es que ha sidu una familia con seis guaguas” (*Ibid*: 798). Estos relatos suelen finalizar con una expresión formularia, que aún se escucha con frecuencia en la Quebrada: “Ande hay muchos cardones, seguro que es antigal” (Vidal de Battini, 1980, VII: 794).

En síntesis, los relatos de tapados ofrecen una secuencia temporal, que -de ahora para atrás- se remonta a tres tiempos históricos: de los Varela, del éxodo y del Diluvio. Asimismo, se deduce que la época antigua sería todo tiempo anterior al éxodo o las guerras de independencia. Sin embargo, la expresión los “antiguos de antes” permite rastrear tanto rupturas como continuidades, que atraviesen estos “tiempos” hasta la actualidad, como se muestra a continuación.

COSTUMBRES DE LOS “ANTIGUOS DE ANTES” QUE TODAVÍA PERDURAN

En la misma época que Vidal de Battini registraba por escrito la memoria oral de los quebradeños, el arqueólogo y antropólogo Ciro Rene Lafon observaba que algunos lugares de la Quebrada parecen “haber sido sede de grupos humanos con una continuidad cultural no sospechada” (1969-1970: 275). Tras haber visitado el Santuario de la Virgen de Copacabana de Punta Corral y conversar con el Esclavo Alberto Méndez en agosto de 1961, decidió volver con sus alumnos al año siguiente “para documentar fielmente un proceso cultural y social en vías de radical transformación, si no de extinción total” (Lafon, 1967: 256-7). Hoy podemos afirmar que su pronóstico fue errado, porque si bien sufrió modificaciones, la fiesta de Punta Corral ha sumado cada vez más devotos, peregrinos y turistas que, desde entonces, se acercan a recibir a la Virgen o -como todavía la llaman cariñosamente los quebradeños- la “Mamita del Cerro”.

Aun hoy, el cargo de Esclavo es hereditario y vitalicio, pero voluntario, asumido por quienes cuidan las imágenes de Vírgenes y Santos junto con sus oratorios, que suelen localizarse en el campo o el cerro (Machaca, 2011). El relato de Lafon resulta aquí pertinente, porque según su descripción del diálogo con el Esclavo de la Virgen de Punta Corral, éste se mostró reticente a proveer información “respecto de viejas creencias y supervivencias que demostró conocer, Don Alberto, [pero] de las que habló con ademanes y gestos, que daban a conocer que eso no era cosa de él, que él estaba por encima de todo eso, que son costumbres de ‘los antiguos de antes’ que todavía perduran” (Lafon, 1967: 270).

Lafon no especifica cuáles son esas costumbres, pero en un libro en el que figura como colaborador, los compiladores diferencian, dentro de la religiosidad popular amerindia, las “supervivencias puramente paganas”, como la Pachamama en agosto, de las formas del “catolicismo popular”, como la fiesta de la Virgen de Copacabana de Punta Corral (Dussel y Esandi, 1970: 61). La ruptura generacional entre los antiguos de antes y los de ahora, implícita en el concepto -fuera de uso en la actualidad- de supervivencia, ya se manifestaba en el uso diferencial que Ambrosetti hacía del concepto de antiguo, a modo de calificativo, según se tratara de vecinos o de indios. Un “antiguo vecino” sería aquel de avanzada edad, que vive desde hace mucho tiempo en un lugar (Ambrosetti, 1907: 123). Sin embargo, cuando se refería a los indios, Ambrosetti distinguía entre los “actuales” y los “antiguos”, de los que aquellos habrían heredado sus “creencias supersticiosas” (*Ibid*: 100); creencias, que como observó Boman, los indios de entonces solían ocultar temiendo a las “bromas indiscretas y a veces groseras que haría su señor si viera este acto pagano” (1991[1908]: 482-3).

Según Lafon, el Esclavo fundamentó su interés en que documentara adecuadamente la fiesta porque “queremos (...) hacer conocer allá en Buenos Aires, cómo vive, cómo habla, cómo piensa, cómo cree la gente de Punta Corral, que es tan argentina o más que la de la Capital” (1967: 263). De este testimonio, es posible deducir que demostrar adhesión a la religión católica era, para los quebradeños, una forma de garantizar su adscripción a la ciudadanía argentina. Paradójicamente, los compiladores del libro sobre religiosidad popular antes mencionado sostienen que “Jujuy es, ciertamente, la provincia cuya religiosidad nos habla todavía de tiempos pre-hispánicos” (Dussel y Esandi, 1970: 61).

Lafon entonces aclara que no insistió con sus preguntas, “no porque [don Alberto] no crea o porque no las respete, sino porque prefiere no hablar de ellas, pues su condición de Esclavo de la Virgen no condice con las viejas creencias y no es lógico atraer sobre sí la atención de la Iglesia” (1967: 270). Dice esto, porque cuando visitó por primera vez el Santuario de Punta Corral, ubicado en las serranías que conducen a los valles húmedos del este, se enteró que el cura párroco de Tilcara, apoyado por la elite tilcareña, pretendió “retirar de manos de sus devotos la imagen de la Virgen e impedir ritos tradicionales como el ‘tomar la gracia’ individualmente, tocando la imagen, el manto o las cintas”, acusándolos “de adorar ‘un palo’ (...) olvidándose de Dios Padre” (*Ibid*: 283-4). Es decir que, aún bajo formas católicas, las creencias de los quebradeños seguían siendo condenadas por la Iglesia como paganas.

Si bien el conflicto se resolvió transitoriamente con el alejamiento del cura de la parroquia, los hechos tuvieron un desenlace definitivo en el año 1970, cuando el culto se desdobló en dos peregrinaciones separadas y, dos años después, los devotos tilcareños construyeron una nueva capilla en el Abra de Punta Corral, próxima a la anterior pero en jurisdicción

tilcareña, y encargaron la factura de una nueva imagen de bulto, que desde entonces descansa en la Iglesia de Tilcara bajo propiedad del Obispado de Jujuy (Costilla, 2010). Por su parte, la Virgen de Punta Corral siguió siendo propiedad de la familia Méndez, por lo que permanece solo seis semanas al año en la parroquia de Tumbaya y el resto del tiempo descansa en la capilla de Punta Corral, custodiada por su actual Esclavo (Amara, 2008).

Las disputas por la tenencia de la Virgen, se expresaban además -según Lafón (1967)- en dos versiones contrapuestas del relato que narra el modo en que hizo su primera aparición, dando nacimiento al culto: por un lado, la versión difundida por el célebre folklorista Augusto Raúl Cortazar, que calificó de “oficial”; y, por otro, la versión “tradicional”, registrada por él mismo del Esclavo. La primera cuenta que, hacia fines del siglo pasado, el pastor don Pablo Méndez, mientras caminaba con sus vacas hacia el valle, tuvo la visión de una señora blanca que le habló pidiéndole que vuelva a buscarla al otro día. Tras contar la experiencia a su familia, el único que le aconsejó regresar fue su cuñado don Jacinto Torres, hombre capaz y leído; y al hacerlo, encontró una piedrita con la forma de la Virgen de Copacabana, que ya era conocida en la Quebrada por sus estampas. Después de llevarla frente al cura de Tumbaya, que certificó el parecido, Pablo Méndez le levantó una capillita, que pronto quedó en el olvido; hasta que Jacinto Torres construyó la capilla que se conoce en la actualidad, en agradecimiento por haberse salvado de una enfermedad tras solicitar la imposición de la imagen sobre su cuerpo o “hacerse pisar por ella” (Cortazar, 1965: 42).

En cambio, la versión “tradicional” no hace mención a la señora, sino solo a una piedra bonita, que después de hacerla bendecir, el pastor Pablo Méndez sacó en procesión por los valles y quebradas, hasta que peregrinos de tierras lejanas comenzaron a llegar a Punta Corral, llamando la atención de las autoridades de Tumbaya (Lafon, 1967: 276). Fue entonces que Méndez quedó detenido en la comisaría junto con la piedrita, la que pronto desapareció para ser encontrada nuevamente en el lugar de su primera aparición, suceso que motivó que Méndez edificara un oratorio, en el mismo lugar donde luego se habría erigido la capilla actual (*Ibid*: 277).

Por su parte, Vidal de Battini también registró relatos orales sobre el origen de la Virgen de Punta Corral (1980, VIII: 112-119), que aparentemente Lafon desconoció. Unificando los relatos, las seis versiones cuentan que el pastor Clemente -y no Pablo- Méndez, encontró una piedrita que ya parecía una Virgen -ninguna especifica la advocación- que trasladó a su casa, de donde desapareció para reaparecer en el lugar del hallazgo; donde su esclavo decidió levantar un oratorio o capilla, al que los peregrinos se dirigen una vez al año, para buscar a la piedra ya convertida en Virgen, que sigue creciendo con los años. Si bien la mayoría de las versiones explican el surgimiento de la imagen de bulto apelando a un proceso de metamorfosis de la piedra, siguiendo la misma (bio)lógica que por entonces explicaba la conversión de los antiguos en cardones, una narradora sostiene que la imagen finalmente “ha reemplazado a la piedra” (*Ibid*: 121).

La versión difundida por Cortazar no dice nada sobre el origen de la imagen de bulto, pero el investigador asegura haber tenido acceso a unos cuadernos escritos por Jacinto Torres, donde registró que la construcción de la capilla actual comenzó en 1889 y que en 1891 se compraron accesorios de plata en Potosí para dicha imagen (1965: 43). Para Lafon, la

versión de Cortazar sobre la milagrosa aparición de una mujer blanca, junto con los datos del cuaderno, legitiman el reemplazo material de la piedra por la imagen de bulto, con la finalidad de cristianizar un culto, que aquel no dudó en considerar un “caso de idolatría” (1967: 280).

Lo calificó así por dos razones. Primero, porque la disputa entre promesantes y la Iglesia se fundaba –según el autor– en la “sutil distinción de raigambre teológica” de adorar la imagen en sí misma y no por lo que representa (*Ibid*: 284), algo que en este caso se advierte en prácticas como las de tomar la gracia o hacerse pisar por la Virgen, aún vigentes en la actualidad (Machaca, 2011). En segundo lugar, Lafon consideró que el culto a la piedra-Virgen es comparable a aquellos descritos por los curas extirpadores de idolatrías de principios del siglo XVII y que “el comienzo de la leyenda de Punta Corral” es semejante a las “de algunas huacas famosas (...) en la antigua provincia de Huarochiri”, localizada en las serranías de Lima, en Perú (1967: 282).

Actualmente, Machaca coincide en que la versión narrada por Cortazar “debe haber influido en la versión oficial” que difunde la Iglesia de Tumbaya (2011: 51), sin embargo, esta versión agrega un dato que no está presente en ninguna de las otras aquí expuestas: actualmente la Iglesia de Tumbaya afirma que la primera aparición de la piedra-Virgen ocurrió en julio de 1835, cerca de la fiesta de San Santiago (Amara, 2008). Tomando en consideración que la única versión que ofrece referencias cronológicas –la de Cortazar– ubica la primera aparición en los últimos años del siglo XIX, cabe indagar cuál es la relevancia histórica del año 1835.

LA HISTORIA HISTORIOGRÁFICA: LOS ANTIGUOS DE ANTES ¿DE QUÉ?

En primer lugar, la investigación pionera del historiador Guillermo Madrazo reveló que en 1839 los pueblos de indios quebradeños perdieron definitivamente las tierras de comunidad, cuando el Estado las confiscó mediante la aplicación de la enfiteusis, para finalmente darlas a la venta en 1860 (1990: 104). Por lo tanto, la fecha de 1835 ubica la aparición de la Virgen entre las guerras de independencia y el momento en que comienza el proceso enfiteutico; mientras que el tiempo del éxodo y de los Varela, comprende el período en que los pueblos de indios entran en disolución y los originarios pierden definitivamente sus tierras de comunidad.

Recientemente, las historiadoras Cecilia Fandos y Ana Teruel mostraron que, si bien el resultado de dicho proceso fue la concentración de la mitad del valor fiscal de la tierra en unas pocas haciendas, en comparación con la estructura agraria de la Puna y los Valles, en la Quebrada fue posible el acceso a la pequeña y mediana propiedad, quedando muchas veces en manos de los otrora “indios originarios con tierras” (2012: 237). Pero aun así, Fandos (2015) también encontró que, a raíz de la sucesión –mejor conocida– de rebeliones y levantamientos campesinos fuertemente reprimidos en la Puna a principios de la década de 1870; entre 1879 y 1884, las haciendas quebradeñas también fueron escenario de protestas, presentaciones legales y alzamientos.

La historiadora explica que mientras los arrendatarios pedían “*volver al primitivo estado de nuestras tierras como indios*”, amparado por las Leyes de Indias; los hacendados

reclamaban la defensa del “*sagrado derecho a la propiedad privada*” instituido por el nuevo Código Civil Argentino (Fandos, 2015: 15). En relación con esto, Madrazo recordó el “ilustrativo” caso del terrateniente Alvarez Prado, que durante un juicio por la compra de tierras al cacique de Tilcara en 1833, adujo que “ser indio no tenía sentido porque ahora sólo había ciudadanos” (1994: 140). En cuanto a las denuncias de los indios arrendatarios, Fandos además observa que los documentos muestran “cómo estos actores, sujetos a la común experiencia del sistema de arriendos, procesaban en sus memorias la vinculación secular a la tierra que habitaban, agrupando el tiempo histórico en un *antes* y un *después* de la Independencia” (2015: 21). Esta marca temporal es la misma que, un siglo después, los quebradeños rememoraban en los relatos sobre tapados como el tiempo del éxodo.

Finalmente, Fandos advierte que los documentos muestran un clima de “mayor quietud y serenidad” hacia 1884, que relaciona con el inicio de la gobernación de Eugenio Tello, una “versión provincial del ‘orden’ roquista y burgués de la Argentina”, quien diseñó un programa de ordenamiento de la propiedad privada que implicaba subdividir latifundios, erradicar la posesión comunal convirtiendo a los campesinos en propietarios y copropietarios; expropiar a los grandes latifundios para la fundación de pueblos autónomos a su jurisdicción y colonizar tierras fiscales con la inmigración (Fandos, 2015: 20). Tomando esto en consideración, parece poco casual que la fecha que informa Cortazar para la construcción de la capilla en Punta Corral y del presunto reemplazo de la piedra por la imagen de la Virgen, suceda en pocos años a esta nueva etapa, que a escala nacional estuvo marcada por el fin de las campañas militares de exterminio y reparto de los indios sobrevivientes de la Patagonia y el Gran Chaco, los que hasta entonces conservaban control y soberanía de sus territorios, entregados luego a los militares y financistas de dichas campañas (Bartolomé, 2003).

Así se concretó, en palabras de Madrazo, la “política del estado liberal de destrucción de las comunidades” marcando la “transición definitiva desde la etnia en posición de clase hacia la clase social propiamente dicha” (Madrazo, 1994: 143). Sin embargo, como observa la antropóloga Gabriela Karasik, las referencias étnicas siguieron operando en la conformación de subjetividades colectivas sobre esos pequeños propietarios o arrendatarios, campesinos o asalariados, que sufrieron de la misma manera la estigmatización de sus costumbres y creencias como “inferiores y atrasadas” (2010: 277), a tal punto que -junto con la colla- la categoría de indio, constituye uno de los “insultos más potentes que se pueden emitir o recibir hoy en Jujuy” (2007: 480).

Si a mediados del siglo XIX, ser indio dejó de ser una garantía de derechos para convertirse en una categoría discriminatoria y estigmatizante; a mediados del siglo XX, conservar las costumbres de los “antiguos de antes”, equivalía seguir siendo indio y alejarse, por lo tanto, del ideal de ciudadanía argentina, representado por el blanco católico de la ciudad o, en su defecto, el criollo del interior. Sólo así llegaremos a entender lo que una mujer de Abra Pampa dijo a Lafon sobre su investigación, evitando hacer alguna mención de los antiguos: “Hacen ustedes bien, doctor. Diga cómo somos, muestre cómo vestimos, haga saber en qué penurias vivimos. Nosotros, que como criollos de aquí, de abuelos criollos, que eran criollos los abuelos de los abuelos, no somos nada. No tenemos nada. Todo lo tienen ellos. Ellos son los dueños” (1967: 263).

REFLEXIONES Y UNA PREGUNTA

A partir de todo lo expuesto, me interesa ahora reflexionar sobre tres cuestiones y dejar abierto un interrogante.

En primer lugar, destacar que la amplia dispersión temporal y espacial en que fueron registrados los relatos orales -cuentos, leyendas y mitos- con formas narrativas semejantes, nos habla de antiguas formas de la memoria colectiva que fueron recreadas a lo largo de varios siglos por comunidades que han habitado -y aun lo hacen- un territorio que excede por mucho las fronteras nacionales modernas. En segundo lugar, que los contenidos actualizados bajo esas formas narrativas nos informan, por un lado, sobre cosmovisiones compartidas -que en el caso de la Quebrada, le otorga preminencia y precedencia a la Pachamama- y, por otro, sobre las experiencias históricas particulares de cada comunidad en relación con las sucesivas formaciones estatales a las que estuvieron sujetas. En este sentido, arqueólogos, antropólogos e historiadores podemos hacer un esfuerzo -siguiendo el ejemplo de quienes ya lo hacen- por interpretar nuestros datos a luz de las memorias colectivas de las comunidades que habitan los territorios donde realizamos nuestras investigaciones.

En tercer lugar, retomando lo planteado al comienzo del artículo, se puede concluir que a lo largo del siglo XX los quebradeños dejaron de reconocerse herederos de los “antiguos de antes” como parte de una estrategia de asimilación a la ciudadanía argentina, mientras que ahora los re-conocen como ancestros en consonancia con la reivindicación de una identidad étnica. No obstante, lo hacen adscribiendo al Pueblo Kolla, que paradójicamente -o no- es la forma en que sus abuelos fueron denominados despectivamente por el blanco en aquellos momentos que intentaban diluir sus marcas de aboriginalidad (Lafon, 1969-1970; Karasik, 2010; Espósito, 2012).

Asimismo se observa que, en tanto categoría histórica, “los antiguos” abarcan simultáneamente a: 1) los de antes del diluvio o la conquista; 2) del éxodo o las guerras de independencia; 3) de los Varela o el momento en que los indios pierden definitivamente las tierras de comunidad; 4) del reemplazo de la piedra por la imagen de bulto de la Virgen de Copacabana o la pérdida de control sobre sus ritos “paganos”, en coincidencia con el inicio de la gobernación de Eugenio Tello y la presidencia de Julio A. Roca, es decir, de la consolidación del Estado nacional.

Si bien la consolidación del Estado nacional significó un esfuerzo superior por homogeneizar culturalmente a la población, imponiendo de hecho la religión católica, el uso de la lengua española y la difusión de una historia oficial, existen algunos indicios de que los antiguos marcos de sentido transmitidos oralmente supervivieron -en cierta medida- al paso del tiempo. Así lo sugirió un joven quebradeño, estudiante del profesorado de Historia, cuando reconoció no haber escuchado nunca sobre el mito de los antiguos, pero recordó que su abuela “siempre me hablaba de los cerros, de la pacha, como algo superior que nos cuida. Siempre sentí que eso se mantiene”. Tanto más contribuyeron a la supervivencia de las creencias y costumbres antiguas, las formas no discursivas de la memoria colectiva. Después de todo, la Pachamama y los cerros, junto con todo lo que resguarda en sus entrañas, es “lo que siempre está aquí”. Esto respondió un

campesino y empleado de un museo en Maimará, integrante de la Comunidad Aborigen de Cieneguillas, cuando le pregunté por las costumbres que aprendió de sus abuelos y ofreció esa corta respuesta porque para los quebradeños “la Pachamama” es al mismo tiempo la Tierra, la práctica de alimentarla y el lugar donde se hace cada año, práctica que para algunos se preservó gracias a que las abuelas la siguieron ejecutando “puertas adentro” en sus hogares.

Siguiendo al antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, la afirmación de que la Pachamama siempre está -y estuvo- “ahí” puede ser entendida simultáneamente como ese pasado que nunca pasó y ese presente que no deja de pasar, de los que nos hablan las mitologías amerindias del continente (2010: 45). De esta forma, en tanto categoría mitológica, “los antiguos” habilitan un lugar de identificación desde donde luchar por todo lo que aquellos perdieron y que actualmente las Comunidades Aborígenes quebradeñas -así reconocidas por el Estado jujeño- quieren recuperar, empezando por la tierra.

Finalmente, siguiendo el consejo del antropólogo brasileño -recién mencionado- de tomar “en serio el pensamiento indígena” (Viveros de Castro, 2010: 208), me interesa reconsiderar algunos datos que para el caso del Pucará de Tilcara, permiten postular una hipótesis que aquí expreso a modo de pregunta. Cuando Ambrosetti llegó a excavar, a principios del siglo XX, el poblado deshabitado tiempo atrás, los tilcareños le informaron sobre la existencia de una “Iglesia de los antiguos” (Debenedetti, 1929: 38) o de “los indios” (Casanova, 1975: 34), compuesta por un conjunto de recintos reconocidos luego como el principal complejo ceremonial del Pucará.

Luego, cerca del año 1930, un antiguo vecino de Tilcara le aseguró al arqueólogo Salvador Debenedetti que en los cimientos de la actual Iglesia del pueblo -construida por Juan Alvarez Prado entre 1850 y 1865; y reconstruida en 1890 por encontrarse en estado de “completo abandono” (Seca, 1989: 82)- fueron usadas “piedras, seleccionadas por sus formas regulares, extraídas del Pucará” (Debenedetti, 1930: 24), semejantes a otras que todavía permanecen allí y que la arqueóloga Clarisa Otero interpretó recientemente como antiguas “huancas” (2013: 53). También sabemos que el primer tilcareño contratado para cuidar el Pucará -cerca del año 1948, cuando la provincia donó los terrenos a la FFyL de la UBA- era conocido por sus colegas como “el cacique” (Endere, 2007: 60) y que su hijo Alfredo Rivero, con 14 años de edad, le habló a Vidal de Battini sobre las veinticuatro campanas que suenan la noche de San Juan, pero solamente “para nosotros, los que vivimos aquí” (1980, VII: 329). Aun hoy la fiesta del santo se celebra todos los 24 de junio, cuando es sacado de su oratorio en la Quebrada de Huichairas, localizada justo frente al Pucará, custodiado el resto del año por Esteban Sajama, antiguo trabajador de las instalaciones universitarias emplazadas alrededor del poblado arqueológico.

La pregunta es: ¿Habría sido la “iglesia” del Pucará de Tilcara un espacio ritual usado por los quebradeños después de que el poblado fuera desocupado, tal vez hasta el tiempo del éxodo, cuando los indios del Pueblo de Tilcara todavía tenían dominio de sus tierras de comunidad; o aun hasta la década de 1880, cuando la Iglesia católica comienza a ejercer mayor control sobre las manifestaciones públicas de la religiosidad popular?

BIBLIOGRAFÍA

- AMARA, Revista de Testimonios Orales de la Quebrada de Humahuaca. 2008. *Devociones populares, La Virgen de Punta Corral*, Año 4, No 5. Disponible en: <http://www.revista-amara.com.ar/es/index.php#> (11 de octubre de 2018)
- AMBROSETTI, Juan B. 1907. "Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehistórica de 'La Paya'. (Valle Calchaquí-Provincia de Salta). Campañas de 1906 y 1907." *Publicaciones de la Sección Antropológica*, Vol. 3, pp. 5 a 531.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. 2003. "Los pobladores del 'Desierto' genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina." *Cuadernos de Antropología Social*, Vol. 17, pp. 162 a 189.
- BOMAN, Eric. 1991[1908]. *Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- CASANOVA, Eduardo. 1975. *Restauración del Pucará*, Buenos Aires, Instituto de Antropología, FFyL, UBA.
- CORTAZAR, Augusto R. 1965. "La Virgen de Punta Corral." *Selecciones Folkloricas*, Vol. 1, No 2, pp. 29 a 44.
- COSTILLA, Julia. 2010. "Cristianismo indígena en el NOA: resignificaciones y resimbolizaciones en relatos orales del siglo XX (1940-1998)." En: Enrique Cruz (comp.): *Carnavales, fiestas y ferias en el mundo andino de la Argentina*. Salta, Purmamarka Ediciones. pp. 267 a 298.
- CRUZ, Pablo y SELDES, Verónica. 2005. "Patrimonio, identidad y práctica arqueológica en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina)." En: Elena Belli y Ricardo Slavutsky (Eds.): *Patrimonio en el Noroeste Argentino. Otras historias*. Buenos Aires, IIT, FFyL, UBA. pp.167 a 195.
- DEBENEDETTI, Salvador 1930. "Las ruinas del Pucará: Tilcara, Quebrada de Humahuaca (provincia de Jujuy)." *Archivos del Museo Etnográfico*, Vol. 11, pp. 1 a 142.
- DILLON, Mary y ABERCROMBIE, Thomas. 1988. "The Destroying Christ: An Aymara Myth of Conquest." En: Jonathan David Hill. (Ed.): *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past*. Urbana y Chicago, University of Illinois Press. pp. 50 a 77.
- DUSSEL, Enrique D. y ESANDI, María M. 1970. *El catolicismo popular en la Argentina*. Buenos Aires, Bonum.
- ENDERE, María L. 2007. *Management of archaeological sites and the public in Argentina*, BAR International Series 1708.
- ESPÓSITO, Guillermina. 2012. *La polis Colla: tierra, cultura y política en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Córdoba.
- FANDOS, Cecilia A. 2015. "Los 'sagrados derechos' en cuestión: El conflicto por la tierra en las haciendas de la quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina), décadas de 1870 y 1880." *Andes* [on-line], Vol. 26, No 1, pp. 1 a 24. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12743219004> (11 de octubre de 2018)

- FANDOS, Cecilia A., TERUEL, Ana A. 2012. “¿Cómo quitarles esas tierras en un día después de 200 años de posesión? Enfitéusis, legislación y práctica en la Quebrada de Humahuaca (Argentina).” *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, Vol. 41, No. 2, pp. 209 a 239.
- KARASIK, Gabriela. 2007. “Cultura popular e identidad.” En: Marcelo Lagos y Ana Teruel (Comps.): *Jujuy en la historia. De la colonia al siglo XX*. San Salvador de Jujuy, Unidad de investigación en Historia Regional e investigadores de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy. pp. 465 a 489.
- KARASIK, Gabriela. 2010. “Subalternidad y ancestralidad colla. Transformaciones emblemáticas y nuevas articulaciones de lo indígena en Jujuy.” En: Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (Comps.): *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia*. Buenos Aires, La Crujia. pp. 259 a 282.
- LAFON, Ciro R. 1967. “Fiesta y religión en Punta Corral (Pcia. de Jujuy).” *Runa*, Vol. 10, No 1-2, pp. 256 a 290.
- LAFON, Ciro R. 1969-1970. “Notas de etnografía huichareña.” *Runa*, Vol. 12, No 1-2, pp. 273 a 328.
- LEMA, Verónica S. y PAZZARELLI, Francisco 2015. “Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds*. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/67976> (11 de octubre de 2018)
- MARTÍNEZ, José L. 2010. “‘Somos resto de gentiles’: El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas.” *Estudios Atacameños*, Vol. 39. pp. 57 a 70.
- MACHACA, Antonio R. 2004. *Los sikuris y la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral*. Jujuy, Editorial San Francisco de Tilcara.
- MACHACA, Antonio R. 2007. *La escuela argentina en la celebración del encuentro con el ‘nosotros indígena’*. San Salvador de Jujuy, Plural Editores.
- MADRAZO, Guillermo. 1994. “Historia de un despojo: el indigenado del noroeste argentino y su transformación campesina.” *Andes: Antropología e Historia*, Vol. 6, pp. 127 a 156.
- MORGANTE, María G. 2001. “Tejiendo la historia: reflexiones acerca del ciclo mítico de Pedro Urdimal en la puna jujeña.” *Revista de investigaciones folclóricas*, Vol. 16, pp. 48 a 56.
- OTERO, Clarisa. 2013. Producción, usos y circulación de bienes en el Pucará de Tilcara (Quebrada de Humahuaca). Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- PLATT, Tristan. 2002. “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes.” *Estudios atacameños*, Vol. 22, pp. 127 a 155.
- SECA, Mirta A. 1989. *Introducción a la geografía histórica de la Quebrada de Humahuaca -con especial referencia al pueblo de Tilcara*. Tilcara, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto Interdisciplinario Tilcara.
- VIDAL DE BATTINI, Berta E. 1980. *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas. Secretaria de Estado de Cultura. Ministerio de Cultura y Educación. Tomos I, VII y VIII.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid, Katz Editores.

WACHTEL, Nathan. 2001. *El regreso de los antepasados: los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México, D.F., Colegio de Mexico, Fideicomiso Historia de Las Américas, Fondo de Cultura Económica.