

Mito, historia e identidad en Cachi (Valles Calchaquíes, Salta)

Paula Lanusse*

Resumen

El artículo trata acerca de la memoria de los antiguos en una localidad del sudoeste de la provincia de Salta (Cachi, región de los Valles Calchaquíes). En esta área la población aborigen fue sometida en el siglo diecisiete, iniciándose luego un proceso ambivalente de invisibilización étnica y persistencia de marcaciones indígenas en la definición de la singularidad de sujetos subalternos. A partir del análisis de relatos orales y de prácticas espaciales de estos sujetos cacheños, se busca interpretar el modo y el significado en que construyen una memoria de los antiguos, enfatizando las ideas de tiempo y espacio implicadas en esas historias y reflexionando acerca del correlato identitario que presuponen.

Palabras clave: *Antiguos; Memoria; Identidad aborigen; Salta.*

Abstract

This article is about memory of los antiguos (the ancients ones) in a southwestern locale of Salta (Valles Calchaquíes, Salta, Argentina). In this area the aboriginal people was subdued during the 17th century following an ambivalent process of ethnic invisibilization and persistent use of ethnic markers to define the subaltern population up to the present. By analyzing Cachi subalterns' oral narratives and spatial practices I attempt to interpret the modes in which they construe a memory of los antiguos, paying attention to the notions of space and time contained therein and the identity correlate they presuppose.

Keywords: *Antiguos; Memory; Aboriginal identity; Salta (Northwestern Argentina).*

Fecha de Recepción: Noviembre 2008 • Fecha de Aprobación: Julio 2009

El artículo que sigue aborda el tema de la memoria de *los antiguos* en una localidad del sudoeste de la provincia de Salta: el departamento de Cachi, ubicado al norte de la región de los Valles Calchaquíes¹. En tiempos prehispánicos, esta área fue habitada por diversos grupos étnicos originarios –a menudo categorizados por la historiografía y etnología tradicional bajo el nombre genérico de Diaguitas– a los que, en tiempos incaicos, se sumaron otros provenientes de diversos lugares del Incario (Lorandi y Boixadós, 1987-88; Lorandi, 1988). Los Valles Calchaquíes fueron conquistados por los españoles a fines del siglo diecisiete y su reparto entre los conquistadores dio lugar a la organización de inmensas propiedades agrarias que se explotaron con mano de obra suministrada tanto por pobladores locales como por nuevos contingentes indígenas importados a la región (cf. Mata de López, 2000; Rodríguez, 2008). Si bien estas extensas haciendas o “fincas” se fueron fraccionando a lo largo del tiempo, en lugares como Cachi, aún quedaban grandes latifundios al promediar el siglo veinte con un modo de explotación similar al de la Colonia (cf. Caro Figueroa, 1970; Manzanal, 1987)². Actualmente, sin embargo, es posible observar en esta localidad un número relevante de pequeñas propiedades agrícolas, producto de las expropiaciones de dos importantes fincas –la Finca-Hacienda Cachi y la Finca Palermo Oeste– promovidas por el gobierno provincial en los años 1949 y 1987 respectivamente, con la consecuente distribución de parte de las tierras entre los antiguos arrenderos³. De la población que vive hoy en el departamento de Cachi (aproximadamente 7000 personas), el treinta por ciento (alrededor de 2000 personas) se concentra en los pueblos de Cachi y Payogasta, cuya economía depende mayormente del empleo público y de distintas actividades comerciales ligadas en gran medida al turismo (hotelería, casas de comida, etc.), y el setenta por ciento (5000 personas) reside en zonas rurales donde se produce tomate, zanahoria, cebolla y alfalfa y se crían caprinos, ovinos y vacunos (cf. Censo Nacional de Población y Vivienda, 2001). Desde los años 1990 es posible observar una dependencia cada vez mayor de planes sociales estatales para la subsistencia, tanto en zonas rurales como urbanas (cf. Lanusse, 2008). Según criterios censales, a pesar de esta política asistencial, un treinta y seis por ciento de la población cacheña tiene necesidades básicas insatisfechas (Censo Nacional de Población y Vivienda, 2001).

¹ Una versión anterior y reducida de este trabajo fue presentada en el VIII Congreso Argentino de Antropología Social (Salta, 2006) y publicada en una revista de divulgación salteña (Claves, volumen XV, número 155). Agradezco a Claudia Briones, Roxana Boixadós y Sergio Visacovsky la lectura atenta que hicieron del mismo, aun cuando su versión final obviamente es de mi responsabilidad. Al evaluador/a anónimo de este artículo agradezco también sus comentarios y sugerencias. A Axel Lazzari le dedico este trabajo, por su insistencia en que analice el material que más me sorprendió en el campo.

² Desde tiempos coloniales la mano de obra en las haciendas cacheñas y vallistas en general se incorporó primordialmente en calidad de “arrenderos” (cf. Mata de López, 2001). Los arrenderos eran individuos con sus familias asentados en pequeñas fracciones de terreno de las haciendas donde construían sus viviendas y cultivaban o criaban animales. Por estos terrenos debían pagar al dueño de la propiedad prestando servicios personales en las tierras que él explotaba y/o retribuyéndolo con dinero de manera anual o mensual. Con variaciones en la cantidad de tiempo de trabajo o dinero destinado al patrón, el sistema de arriendo sigue siendo aún hoy una modalidad importante de explotación de la propiedad y de acceso a la tierra en fincas vallistas de diversa magnitud. Para una mayor apreciación de la complejidad que envolvió al sistema de arriendo en algunas propiedades cacheñas durante el siglo veinte (cf. Lanusse, 2008).

³ Para un panorama de la distribución actual de la tierra cf. Censo Nacional Agropecuario, 2002.

Este trabajo se basa en entrevistas y observaciones de campo realizadas en su mayor parte entre ex arrenderos y sus familias de la Finca Palermo Oeste (municipio de Payogasta), y en menor medida, entre otros pequeños productores agrícolas cacheños y personas que actualmente residen en los pueblos. El tema tratado en este artículo se enmarca dentro de una investigación más amplia donde he problematizado la construcción de lo indígena en Cachi –en la actualidad– a través de un examen comparativo de discursos académicos, oficiales y subalternos (cf. Lanusse, 2008). El rasgo central de este problema es la doble marcación de sujetos subalternos como “no indígenas” e “indígenas”, en el marco de procesos específicos de invisibilización étnica de larga data (cf. Lanusse y Lazzari, 2005)⁴. Así, por ejemplo, personas y grupos que en ciertos contextos son categorizados como “arrenderos”, “pequeños productores” o “pobres”, en otros se persiste en la definición como “descendientes de indios (diaguitas)”, “kollas” o “mestizos”. Se expresa de esta manera un modelo hegemónico de mestizaje provincial en base al cual lo indígena está siempre presente como “reserva” de identificación hacia los subalternos, generando efectos de ambivalencia y ambigüedad (cf. Lanusse y Lazzari, 2005; Lanusse, 2008). En esa investigación me propuse, además, examinar la construcción de subjetividades entre sujetos subalternos cacheños de cara al estilo de marcación étnica antedicho. En este sentido, enfoqué especialmente el vínculo que se genera con “los antiguos”. Este tema se abordará aquí, atendiendo a las prácticas discursivas y no discursivas que dan forma a la memoria de los antiguos en Cachi.

Quisiera comenzar transcribiendo las palabras de un hombre de ochenta y nueve años que permitirán visualizar varios de los puntos más importantes que recorren las historias de los antiguos en Cachi:

[De los antiguos] ya he olvidao', señora. Sí, me contaban, pero hasta hoy me he olvidao', disculpe. No me acuerdo, directamente. Sí, vinieron unos antiguos⁵: dos hombres y una mujer. En este campo le han dado ellos, que se dice. Levantaban, hallaban huesos y conversaban con el hueso. Decían que este pueblo es muy rico porque hay plata en cualquier cantidad. “Nosotros no andamos por la plata, nosotros andamos por saber cómo era la antigüedad; de plata no necesitamos nosotros”. ¿De dónde serían ellos? Eran dos hombres y una mujer ¡Ellos se comían el choclo crudo! (risas) Y seguro que éstos habrán sabido todo. Por eso, allá arriba han dicho: “Aquí es un basurero, aquí debe haber algo...”. Y hemos pircado y nos han hecho cavar. Hemos cavao' y hemos sacado un cuchillo de bronce y una mazorca de maíz negro. ¡Mire los años que ha esta'o' y no se ha echao' a perder esa mazorca de maíz! Yo he visto que éstos decían: “En este campo hay plata, pero nosotros no andamos por dinero; nosotros andamos por saber cómo era la antigüedad”. Porque se sabe que la gente de antes trabajaba con la luna y sabían que cuando se venía el sol... Éstos bárbaros se han enterra-

⁴ En repetidas ocasiones utilizaré el concepto de subalternidad para referirme a mis entrevistados. He optado por el mismo siguiendo a Guha quien plantea que la idea de subalternidad parte de reconocer la condición de oprimidos de determinados sujetos en el campo de lo social pero busca no definir *a priori* el modo en que se piensan y se identifican a sí mismos (cf. Guha, 1981, en Rivera Cusicanqui, 1997).

⁵ Categoría utilizada localmente para referirse a los “arqueólogos”.

o' vivos porque sabían que los iba a quemar el sol. Por eso, hay ollas y cadáveres adentro (risas) Todos se murieron. Ha llegao' el sol y la gente creía que se iba a quemar y se han enterrao' vivos ;Han dejao' este campo con cualquier cantidad de plata! Así decían esos antiguos: "¡Aquí hay plata; cualquier cantidad!". Ellos pegaban un hueso y se ponían a conversar con el hueso. Así era (risas). [Yo no conversaba con los huesos], porque qué idioma sería que conversaban ellos. No conversaban idioma castellano ;Vaya a comprender qué saben querer decir ellos!

Muchos puntos contenidos en este relato tan rico se irán trabajando a lo largo del texto. Sin embargo, quisiera destacar la mención de ciertos elementos que, con ínfimas variaciones, se repiten en todas las narraciones sobre los antiguos: la referencia a objetos arqueológicos, la percepción de que estos elementos entrañan cierto halo de "misterio" y la historia del sol y la luna como una interpretación posible del devenir de los antiguos en la zona. En los apartados siguientes intentaré mostrar que las historias de los antiguos narradas en Cachi nos enfrentan a la necesidad de pensar las categorías de tiempo y espacio desde coordenadas diferentes a las que normalmente es posible apreciar en las memorias oficiales en general y en la memoria oficial cacheña en particular (cf. Lanusse, 2008). Así, en el próximo apartado veremos que, en los relatos históricos de grupos subalternos cacheños, temporalidades de diversos órdenes se combinan y coexisten, sin entrar en contradicción y proporcionando explicaciones acerca de fenómenos y hechos históricos de distinta naturaleza. Esta particular idea del tiempo imprime, a su vez, ciertas características específicas en el espacio cuyas particularidades analizaremos en el segundo acápite de este artículo.

El tiempo desdoblado

Al igual que el hombre del relato anteriormente expuesto, la mayor parte de las personas que entrevisté aseguraba no conocer demasiado acerca de los antiguos. En ciertos casos, como el mencionado, esta afirmación parecía surgir de una comparación negativa entre el propio saber y el de expertos como los arqueólogos con un conocimiento más particularista y detallado sobre diversos aspectos de la vida en "la antigüedad". Sin embargo, veremos más adelante que lo anterior está también relacionado con una serie de tabúes que pautan una circulación específica para los relatos vinculados a los antiguos. De un modo u otro, quisiera destacar que esta última categoría les era a todos familiar, aunque la asociación que yo hacía entre los antiguos y el término "indígena" a algunos les resultaba un tanto extraña o errónea. Para ellos los antiguos eran, básicamente, *otra gente*, seres que habían vivido en un tiempo no equiparable al actual. Según contaban, en la época en que estos personajes vivían sólo existía la luna. Los antiguos habían construido sus casas y habían trabajado la tierra siempre a la luz de la luna. Habían aprendido a moverse en la oscuridad lunar y ni los cultivos, ni los animales, ni las personas necesitaban luz para sobrevivir y crecer. Estos seres habían vivido relativamente tranquilos en aquellas tierras hasta que un día se alzó un sol muy fuerte en el cielo que los empezó a quemar. No sabían de qué se trataba y, asustados, comenzaron a enterrarse bajo la tierra para protegerse del calor. Se metieron dentro de unas ollas de barro y se llevaron consigo alimentos y algunas otras pertenencias. Seguramente pensaron que se trataba de un hecho momentáneo y que pronto podrían salir de sus "escon-

dites” o “trincheras”. Pero el sol nunca más se fue y los antiguos se murieron ahogados en la tierra. Según las personas a quienes entrevisté, esta aparición del sol marca el comienzo de “una nueva era”, aquella en la que actualmente vivimos y en la que “ya no queda ningún antiguo”. Estos últimos vivieron en *otro tiempo*, un tiempo que se distingue del actual, no sólo por su anterioridad cronológica, sino, también, por ser de un orden cualitativamente distinto.

Esta historia del sol y la luna se repetía una y otra vez entre distintas personas. Aunque algunas la calificaban de “leyenda”, “creencia” o mero “cuento”, en general el relato gozaba de mucha credibilidad y autoridad como explicación histórica. El hecho de referirse a esta historia como si fuera un “cuento”, la mayoría de las veces no guardaba más intención que distinguirla de otro tipo de datos sobre el mismo “período” que, por lo general, habían leído en libros o extraído de alguna otra fuente escrita como ser la folletería turística. Normalmente, estos datos no contrariaban sus conocimientos acerca del tema, sino que agregaban información más detallada –información que sus padres o abuelos desconocían o no les habían transmitido– sobre quiénes eran y cómo habían vivido los antiguos. En ocasiones sí ocurría que otorgaban un mayor prestigio a las historias científicas, oficiales o escritas, como de algún modo puede percibirse en el extracto de entrevista citado. Pero esto, no obstante, no significaba que pusieran en duda la veracidad de aquellas historias “propias” que circulaban en forma oral y en la intimidad del hogar. Para muchas personas, la autoridad de las primeras estaba dada, antes que nada, por el grado de publicidad que habían alcanzado, vinculado principalmente al hecho de que circulaban en forma escrita. Pero en la medida en que sus interpretaciones históricas también eran valoradas, por lo general utilizaban ambos tipos de información de manera complementaria ya que, en última instancia y como veremos, permitían explicar fenómenos diferentes. La integración del relato nativo del sol y la luna en una descripción más “universal”⁶ del pasado no era, por otra parte, algo que pudiera observarse normalmente. La mayoría de la gente decía no saber mucho más acerca de los antiguos que esa “leyenda” que alguna vez habían escuchado del sol y la luna, y que pocas veces vinculaban con otro tipo de información histórica como aquella que conocieron, por ejemplo, en la escuela.

¿Qué concepción del tiempo pone en juego esta historia del sol y la luna? ¿Qué es lo que diferencia la temporalidad de los antiguos del tiempo actual? ¿Qué relación con el pasado plantea esta historia? En su libro “Nuestros paisanos los indios”, Martínez Sarasola (1992) –quien también registró este relato en una localidad cercana al Valle Calchaquí (Santa Rosa de Tastil)– comenta que esta historia se corresponde con una concepción del tiempo basada en la denominada “doctrina de las edades”, presente en la cosmovisión de muchos pueblos del mundo. De acuerdo con esta idea del tiempo, la tierra y/o los hombres fueron sucesivamente creados, destruidos –a causa de un fenómeno telúrico o un colapso social– y vueltos a crear, en una concepción que, según asevera Martínez Sarasola, “nos remite a una idea de regeneración permanente, de una impostergable necesidad de revitalizar las cosas y lo humano” (Martínez Sarasola, 1992:450).

⁶ Tomo el término “universal” de Joanne Rappaport (1998), quien lo utiliza para definir una perspectiva histórica que interrelaciona los procesos sociales de una comunidad con los desarrollos mayores de la sociedad dominante que orientan la historia local y los procesos políticos.

En el libro “El regreso de los antepasados” (2001), Nathan Wachtel afirma, a su vez, que la historia del sol y la luna es un “mito de origen” ampliamente difundido en los Andes meridionales⁷. En efecto, el autor comienza su estudio contando que los aymara del altiplano boliviano insultan a los chipayas –cazadores-recolectores descendientes de los urus y grupo al cual estudia Wachtel– diciéndoles que no forman parte de la humanidad actual. Para referirse a ellos, usan el término “chullpas”, que designa a los seres que poblaron la tierra antes de la aparición del sol y que murieron incinerados una vez que el astro nació. Según los aymara, de aquellas “sombras” previas a la salida del sol descienden los chipayas, últimos testigos en este mundo de una humanidad primordial (Wachtel, 2001). Los paralelismos entre esta historia y la que me contaron en Cachi son evidentes, al igual que lo que ocurre en las otras localidades nombradas con anterioridad. Sin embargo, a diferencia del caso que presenta Wachtel, en Cachi no se afirmaba que en la actualidad existieran “vestigios” humanos de aquella época primigenia. Sólo una mujer, en una ocasión, manifestó dudas en relación al hecho de que nadie haya sobrevivido a la tragedia, señalando que seguramente “algunos habrían quedado”. Otra vuelta, ante mi pregunta sobre si en la actualidad quedaba algún “antiguo”, una señora me indicó que en un cerro cercano vivía un hombre muy anciano que quizás era de aquel tiempo, aunque dudaba mucho de que estuviera en lo cierto y lo más probable era que ese hombre fuera “ya de este siglo”.

Muchas veces afirmaban que la historia que me contaban había ocurrido en “otro siglo”. Con cada cambio de siglo, me dijeron en varias oportunidades, ocurrían fenómenos como los que habían vivido los antiguos. Aunque algunas veces me decían cosas tales como “*nosotros somos del 1900, así que ellos habrán sido del tiempo del primer...del 8000 [sic] algo, no sabemos...*”; esta idea de “siglo” a la que hacían alusión parecía reflejar una periodización del tiempo en eras, distinta a la de la cronología occidental moderna. De hecho, en una ocasión le pregunté a una persona cómo era posible que no haya ocurrido un cataclismo ahora que acabábamos de cambiar de siglo (“del 1900 al 2000”), y su respuesta fue que “este tiempo” todavía no estaba terminado. En otra oportunidad, le pregunté a un anciano si su padre era de la época de los antiguos y me contestó que, si bien había vivido “en el ochocientos”, su progenitor era “del mismo tiempo” que él. Así, por un lado, el uso del término “siglo” buscaba indicar un lapso extenso de tiempo; tiempo cuyos límites, por otro lado, no se medían en términos cuantitativos sino cualitativos. El principio y el final de lo que llamaban “siglo” estaba dado por un cambio radical en el ordenamiento del mundo. La diferencia entre el tiempo de los antiguos y el actual no era, entonces, tanto de orden cronológico sino, más bien, de orden ontológico. Para referirse a uno y otro de estos tiempos empleaban, además, distintos géneros narrativos –mítico e histórico–, aspecto que indica también la distinción que establecían entre ambos.

Con respecto a este último tema, quisiera detenerme en las distinciones entre mito e historia que presentan algunos autores, ya que considero que esto es útil para comprender mejor las ideas del tiempo que dan forma a los relatos históricos de mis entrevistados, y para

⁷ En los Valles Calchaquíes, esta historia fue también escuchada por una colega hace pocos años en Santa María, localidad ubicada al sur de la región, en la provincia de Catamarca (conversación personal con Lorena Rodríguez). En este lugar, más de cien años atrás, Adán Quiroga –pionero de la antropología argentina– también registró este relato (cf. 1895). Recientemente me encontré con el mismo, a su vez, en Molinos, departamento salteño vallisto, ubicado al sur de Cachi.

identificar con mayor claridad las particularidades que caracterizan a la temporalización de los antiguos. Aunque la distinción entre mito e historia forma parte de un viejo debate teórico en las ciencias antropológicas –y, más recientemente, también en las disciplinas históricas– me limitaré a introducir sólo algunos de los aspectos trabajados en los aportes más recientes acerca del tema.

Durante mucho tiempo, la antropología consideró al “mito” y a la “historia” como modos opuestos de representar el pasado, cada uno de ellos correspondiente a distintos tipos de sociedades – “frías” o “calientes”, “primitivas” u “occidentales”. El estructuralismo sostuvo, concretamente, que mientras el mito se vinculaba a un orden atemporal, hacía alusión a hechos “ficticios” y estaba orientado, principalmente, a producir y reproducir una conciencia colectiva, la historia no perseguía otro fin que el de ordenar en secuencias cronológicas una serie de eventos “reales” (Hill, 1988). Autores recientes han cuestionado estas ideas basándose en distintas argumentaciones. Muchos coinciden en señalar que, si bien es verdad que el mito y la historia constituyen maneras diferentes de entender los procesos a través de los cuales se crean, reproducen y transforman las formas de existencia social, a su vez, ni son incompatibles, ni representan estadios consecutivos de una evolución cultural (Hill, 1988; Oliveira Filho, 1988; Turner, 1988; White, 1992). Estos autores prefieren hablar del mito y de la historia como distintos modos de “conciencia social”, que envuelven maneras diferentes de entender el tiempo, que se expresan a través de géneros narrativos y no narrativos (prácticas espaciales, rituales, conmemoraciones, etc.) particulares y que no se oponen sino, más bien, se combinan, tanto en los relatos históricos de las sociedades nativas como, así también, en los de las occidentales (Hill, 1988; Turner, 1988; Rappaport, 1998; White, 1992)⁸. Estos autores parten de la idea de que los modos de narrar el pasado están ligados a concepciones sociales y culturales específicas que es preciso desentrañar, teniendo el cuidado de no juzgarlas desde las nociones de verdad propias de una historiografía occidental (Friedman, 1992; Hill, 1988; Turner, 1988). Las fronteras entre “realidad” y “ficción” quedan también desdibujadas cuando estos investigadores afirman que toda representación del pasado es producto de posiciones y circunstancias sociales determinadas (Friedman, 1992; White, 1992). En este sentido, señalan que la historia no es únicamente un registro de eventos concretos, sino, también, como el mito, una forma de conciencia colectiva que sirve para orientar la acción (Hill, 1988; Turner, 1988; White, 1992). Los mitos, por otro lado, no siempre constituyen estructuras narrativas atemporales, sino que pueden hacer alusión también a eventos históricos que, sin embargo, se interpretan de maneras diferentes a como lo hace la historia. En este sentido, Hill dirá que existen mitos “historizados” como, así también, historias “mitologizadas” (Hill, 1988).

Volviendo sobre nuestro caso, podríamos pensar que la historia del sol y la luna constituye un ejemplo de los llamados “mitos historizados”, si es que la contraponemos a otro tipo de narrativa que aparecía entre los grupos subalternos cacheños y que ellos llamaban “cuentos” propiamente dichos. Estos últimos consistían en relatos fantásticos que discurrían entre animales, destinados a los niños y transmitidos a través de generaciones. Estas narraciones carecían de referencias temporales y su carácter ficticio no se ponía en duda, contra-

⁸ Todos los autores citados, a excepción de Hayden White, basan sus estudios en el análisis de relatos históricos de sociedades amerindias. Este último, en cambio, está más preocupado en cuestionar el supuesto carácter verídico y neutral que caracterizaría a las historias occidentales.

riamente a lo que ocurría con otros relatos como el del sol y la luna. Más arriba he dicho ya que, aunque muchos calificaban a esta historia de “leyenda”, proveía un tipo de información sobre el pasado que gozaba de gran credibilidad (cf. también Oliveira Filho, 1988; Briones, 1988). No obstante, distinguían este tipo de conocimiento histórico de otro que asumía un carácter más “fáctico”, en tanto hacía alusión a un tiempo pasado cualitativamente igual al presente⁹. Es este último tiempo el que nuestros autores llaman “histórico” para distinguirlo de otro “mítico” –como el del sol y la luna– que no sólo hace referencia a un período anterior y envuelve una temporalidad específica, sino que, además, revela un orden de fenómenos diferentes. Ambos, sin embargo, proporcionan información sobre el pasado, presuponiendo y creando un cierto sentido de devenir. Puede ocurrir incluso, como algunos de estos autores han demostrado, que un mismo hecho histórico o fenómeno sea interpretado recurriendo tanto a géneros míticos como a géneros históricos: el uso de uno u otro dependerá del contexto de enunciación de la historia y/o del origen de la audiencia (Turner, 1988; Hill, 1988). En Cachi era posible identificar estos pasajes de género, por ejemplo, en los pocos casos donde se vinculó el destino final de los antiguos con la historia de la conquista española de la región aprendida, por lo general, en la escuela. Este cambio de género, a su vez, se producía generalmente con la intención de “traducir” a la antropóloga que los entrevistaba los contenidos de conocimientos locales en términos para ella más familiares.

Respecto a las características distintivas del mito y la historia en tanto modos específicos de conciencia social, Jonathan D. Hill (1988) y Terence Turner (1988) establecen una primera distinción entre ambos señalando que no es igual la relación que plantean entre estructura y agencia. En el mito, afirman estos autores, la estructura de la sociedad y el cosmos es vista como el resultado de la acción de fuerzas sobrehumanas o supernaturales que operan más allá de la voluntad de los sujetos ordinarios. Estos últimos no tienen ningún poder para crear o modificar las formas de su existencia y, en su rol de agentes sociales, no pueden hacer otra cosa que reproducir las estructuras recibidas. Así, desde la perspectiva del mito, todos los eventos ocurridos en un tiempo posterior al de la “creación” son vistos como determinados por las formas generales establecidas en aquel momento pre-social o mítico primigenio (cf. también Oliveira Filho, 1988). En este sentido, Turner define al mito como una fetichización del proceso de producción de la sociedad (Turner, 1988). Lo que éste hace, concretamente, es formular las propiedades “esenciales” de la experiencia social en términos de una serie de “eventos genéricos” que suceden en un nivel que trasciende cualquier contexto particular de relaciones históricas.

La conciencia histórica parte de una concepción del mundo distinta. Aquí, el orden social existente no es el producto de hechos acontecidos en un pasado inaccesible, sino el fruto de las acciones individuales o colectivas llevadas a cabo en el presente o en un tiempo anterior equivalente al actual. Las acciones de los individuos se piensan como informadas por conocimientos adquiridos en un tiempo pasado en el que los hombres, quizás habiendo vivido en condiciones diferentes a las actuales, tuvieron esencialmente el mismo poder para producir cambios tal como lo hace la gente en la actualidad (Hill, 1988). Es por esto que Turner califica al tiempo de la historia como un tiempo “homogéneo”, es decir, un tiem-

⁹ Dentro de este último se encuentran, principalmente, los relatos vinculados a la vida en las fincas.

po en el que el presente es sustancialmente igual al pasado (Turner, 1988) y en el que los sucesos pueden ser aprehendidos “como si careciesen de temporalidad propia” (Palti, 2001:32).

El tiempo de las narrativas míticas, en cambio, es de otra naturaleza. Como señala Turner, el mito refleja una “doble” temporalidad que se manifiesta de dos maneras diferentes. Por un lado, los relatos míticos identifican –tal como observamos en el caso de la narrativa cacheña– un momento original de existencia sociocósmica que es representado como un tiempo cualitativamente distinto al actual. Por otra parte, este tiempo mítico no sólo precede al contemporáneo, sino que, además, continúa operando en el presente en un nivel que enmarca y complementa aquella otra temporalidad en la cual el mundo social es directamente vivido, conocido y recreado (Turner, 1988). Como veremos a continuación, en los relatos cacheños este último aspecto de la temporalidad mítica se manifiesta con mayor claridad cuando las memorias de los antiguos se espacializan. Pero si en sus relatos el mito y la historia no aparecen como modos contradictorios de conciencia, esto fundamentalmente se debe, como vemos, al hecho de que implican formas de entendimiento referidas a cuestiones diferentes. En este sentido, el tiempo de los antiguos no sólo informa acerca de un período de la historia en el que los humanos vivieron en un mundo que en muchos aspectos difería del actual, sino que, además, es asociado a una serie de fenómenos que imprimen ciertas características extraordinarias en el universo local contemporáneo.

Espacios animados

Al comenzar este artículo he señalado que entre los sujetos subalternos cacheños el espacio aparece fuertemente temporalizado. En este sentido, son fundamentalmente los relatos de los antiguos los que aparecen asociados de manera muy notoria a sitios de importancia histórica. El relato transcrito al inicio del trabajo constituye un buen ejemplo de lo señalado. No obstante, no sólo lo que otros ven como ruinas arqueológicas constituyen referentes espaciales marcados por una temporalidad indígena, también lo son otros elementos del paisaje. Todos ellos, y el entorno en el cual se emplazan, son concebidos, a su vez, de maneras muy distintas a las que son posible apreciar en el discurso oficial (cf. Lanusse, 2008).

En términos generales, podemos clasificar los “referentes topográficos” que los sectores subalternos cacheños ligan –de maneras más o menos directas– a los antiguos en dos tipos (cf. Santos-Granero, 2004). En primer lugar, están aquellos elementos del paisaje que adquirieron su configuración actual como consecuencia de las actividades transformadoras de seres humanos y, en segundo lugar, están aquellos otros que lo hicieron como efecto de la acción de fuerzas sobrenaturales. Entre los primeros, cuentan restos de viejas edificaciones, “tumbas”, caminos abandonados, artefactos antiguos, pinturas rupestres y otros frutos de la labor humana efectuada en un pasado remoto y que conforman, asimismo, el foco de atención de los “antigueros”. Los elementos del segundo tipo, en cambio, son componentes naturales (por lo general, cerros o montañas) que se destacan en el paisaje por constituir “pruebas” que confirman sucesos acaecidos en un pasado mítico, o bien por presentar ciertas propiedades extraordinarias. Empecemos por ver algunos ejemplos de este segundo tipo de elementos.

Refiriéndose a grupos aborígenes australianos, Jeremy Beckett (1993) señala que, a menudo, sus relatos históricos buscan dar sentido a determinados elementos del paisaje –o el firmamento– los cuales, a su vez, proveen de “sustancia” a las historias que cuentan.

Según sostiene este autor, el paisaje funciona en la memoria de sus informantes como un factor que –entre otras cosas– permite certificar la “verdad” de los relatos que narran. En Cachi, la gente también apelaba a ciertas características del entorno geográfico con el fin de autenticar las historias que contaban. En relación al relato del sol y la luna algunos señalaban, por ejemplo, que, aún hoy, podían encontrarse en el paisaje rastros del catastrófico “incendio” (entendido en un sentido literal) que –según los decires familiares– provocó la aparición del astro solar en el universo. En este sentido, el sitio al que se referían con mayor frecuencia era el “cerro negro”, una pequeña montaña ubicada en el camino que va de Payogasta a La Poma (localidad vallista colindante al departamento de Cachi). Tal como reconocían algunas de las personas entrevistadas, dicho “cerro” era en realidad un viejo volcán cuya última erupción había ocurrido muchos años atrás, en una fecha que desconocían¹⁰, pero que ubicaban dentro del período en que se produjo la transición de la época de los antiguos a la actual –es decir, en el momento en el cual el sol se alzó en el cielo. De este modo, si bien admitían que el color negro que había adoptado el terreno en aquella zona se debía a los efectos que el lodo provocó en la tierra, por momentos también consideraban que esa característica del paisaje era producto de la “quemazón” producida cuando “cambió el siglo”. Algunos incluso planteaban una relación causal entre ambos fenómenos; afirmaban que si la tierra había sido quemada a causa del calor intenso expedido por el volcán, éste pudo haberse activado como consecuencia del colosal movimiento cósmico que signó a aquel cambio de época.

De una u otra manera, al sostener que este punto de inflexión en el tiempo ha quedado registrado en el espacio, no sólo “materializan” el mito, sino que, además, lo acercan a la “historia”. A través del espacio, aquel pasado *otro* se vuelve tangible y, en cierta medida, se familiariza. El tiempo “antiguo” deja de ser algo que vivenciaron otros para convertirse en una temporalidad susceptible de ser experimentada en el presente. En este sentido, como veremos a continuación, la espacialización del tiempo de los antiguos no es únicamente un factor que contribuye a otorgar autoridad a sus interpretaciones históricas, sino que, además, termina por incorporar esta temporalidad dentro de la vida cotidiana de los actores obligándolos, entre otras cosas, a organizar algunas de sus prácticas de maneras específicas.

Con respecto a esto último, es preciso señalar que, además de identificar sitios donde consideran que el pasado quedó registrado, se referían también a lugares que, si bien en apariencia no presentaban ninguna particularidad, en ellos habían vivenciado –o escuchado que ocurrían– fenómenos extraordinarios. Estos sitios y los sucesos que allí acontecían no siempre eran vinculados de manera directa con los antiguos, aunque, indefectiblemente, las veces que me hablaron de ellos fue en el marco de nuestras conversaciones acerca de los viejos pobladores de la región.

Uno de los lugares que reunía estas características “fantásticas” y del cual muchos me hablaron era el cerro San Miguel, una elevación montañosa ubicada en las afueras de Cachi. Mis entrevistados afirmaban que ese cerro era “bravo” y que era imposible transitar por él; que quienes pretendían atravesarlo, se veían expuestos a una serie de fenómenos anómalos y peligrosos. Una mujer de sesenta y dos años y un anciano de ochenta y nueve que en su juventud habían experimentado personalmente esos sucesos, me contaron que llegaron allí

¹⁰ Según me informó una geóloga de la Universidad Nacional de Salta, las últimas erupciones de este volcán ocurrieron hace aproximadamente 35.000 años.

persiguiendo unas vicuñas y que, al querer trepar la ladera del cerro para atrapar a los animales, comenzaron a caer piedras de la cima impidiéndoles adentrarse en el terreno. Las piedras no cesaban de caer y parecía que el cerro iba a desmoronarse, mientras ellos se veían impedidos de avanzar debido a que los pies se les habían puesto “pesados como botas” y no podían moverse. La mujer que me narró esta anécdota agregó, además, que, tanto a ella como a su hermana que la acompañaba, se les nubló la vista por completo y lo único que alcanzaban a ver era una terrible llamarada de fuego que se alzaba frente a ellas. Según me dijo, ese fuego se mantenía siempre encendido en la cumbre del cerro San Miguel y, cuando alguien intentaba penetrar en la zona, se avivaba de manera descomunal para no dejar pasar a la gente.

Cabe señalar que, inmediatamente después de hacer esta referencia al fuego, la mujer comenzó a contarme la historia del sol y la luna, como si de alguna manera entre ambos sucesos pudiera establecerse alguna relación. Lo que esta señora parecía indicarme era que existían sitios, como el cerro San Miguel, donde era probable que aún permanecieran encendidas mechas de aquel fuego temerario que acabó con los antiguos. Como vemos, entonces, tanto en éste como en otros casos, las historias de épocas pasadas que la gente escuchó de sus padres y abuelos no sólo brindan conocimientos acerca de cómo fueron las cosas en la antigüedad, sino que, además, proporcionan un marco interpretativo que les permite explicar acontecimientos sobrenaturales contemporáneos a los narradores, como aquel que revela el cerro San Miguel.

Vistos desde la perspectiva del mito, no sorprende, a su vez, que fenómenos como los que allí se manifestaban recordaran a estas personas el carácter “reversible” del tiempo (Palti, 2001). Estos sucesos sobrenaturales reflejaban un universo plagado de “intencionalidades extra-humanas” (Viveiro de Castro, 2004) que, según sabían y temían, en cualquier momento podían volver a movilizarse de manera trágica, provocando una transformación tan radical como aquella que había acontecido en el período de los antiguos. Aunque las personas con quienes tuve la oportunidad de conversar afirmaban que, llegado el momento, éste sería un hecho que no podría evitarse, también manifestaban que existían ciertas reglas, rituales y tabúes que, bien atendidos, lograban mantener en calma a las fuerzas alteradas que ocultaba la naturaleza.

Entre las prohibiciones que enumeraron algunos, estaba aquella que recomendaba no hablar del pasado “antiguo”, a riesgo de que se repitieran los hechos que derivaron en un cambio de época. Aunque es evidente que esta regla fue violada en repetidas ocasiones, cabe la posibilidad también de que ésta sea una de las razones por las cuales varias personas aducían no conocer nada de los viejos pobladores del lugar y, llegados a este punto, cambiaban con rapidez el tema de nuestras conversaciones. De ser así, la negativa a hablar de “sus antepasados” que muchas veces los sectores dominantes adjudican a los subalternos cacheños puede que, en algunos casos, responda, como señala Beckett (1993), a un “silencio electivo” –más que idiosincrático o amnésico. De todos modos, a mi modo de ver, esta norma opera fundamentalmente pautando una forma de circulación específica de las historias de los antiguos que circunscribe su publicidad a ámbitos domésticos y contextos de enunciación caracterizados por la intimidad. El hecho de que las personas que aludieron a esta regla lo hicieron con anterioridad a narrarme la historia del sol y la luna, creo que justamente apuntaba a generar un “clima” más propicio en el cual transmitir una historia que quedaba así definida como privada o de conocimiento restringido. El decir que no se conoce demasia-

do acerca de los antiguos –es decir, no mucho más (ni menos) que la historia del sol y la luna– es probable que también esté relacionado, como se dijo, con esta prohibición y que indique, entre otras cosas, cierta reticencia a hablar de aquello que no debería hablarse.

No obstante, según me fue señalado en repetidas ocasiones, la manera más efectiva de mantener en calma a las fuerzas extraordinarias que ocultaba el medio ambiente era guardando un especial cuidado en no perturbarlas. Concretamente, esto significaba, entre otras cosas, evitar la circulación por sitios como el cerro San Miguel que manifestaban una naturaleza dudosa. Sin embargo, muchas otras prácticas estaban regidas por esta regla. Hablando sobre sus épocas de arrieros, muchos ancianos, por ejemplo, se refirieron a las ofrendas que debían depositar a la Pachamama (la madre tierra) en las múltiples apachetas que encontraban a lo largo de los caminos¹¹. El fin de esta ceremonia ritual era procurar que el viaje discurriera tranquilo, es decir, sin temporales, derrumbes en las montañas o trastornos “ecológicos” por el estilo. Este tipo de tributo a la Pachamama se repite en la actualidad cada vez que se lleva a los animales a pastar en cerros lejanos, amén de regalarle siempre a la “madre tierra” el primer sorbo de vino del vaso y “pedirle permiso” todos los años para realizar la siembra (cf. AA.VV, 2000). Como vemos, existe la idea de que el espacio en general puede llegar a manifestarse de manera destructiva o contraproducente si es intervenido sin mediación ritual. De este modo, como es posible apreciar, esta particular concepción del entorno con la cual se manejan sujetos subalternos cacheños en sus vidas cotidianas está sumamente influenciada por sus conocimientos acerca del pasado antiguo.

Esta singular idea del medio geográfico y el universo circundante queda también reflejada en la manera en que las personas se dirigen a aquellos referentes topográficos del primer tipo distinguido más arriba, es decir, a aquellos restos fósiles y otros objetos de épocas antiguas cuya presencia realmente es muy notoria en la zona. No sólo existen en Cachi y sus alrededores importantes yacimientos arqueológicos de reconocimiento nacional e internacional (como Puerta la Paya o Las Pailas), sino que, además, tal como manifestaban muchas personas, “uno pisa el suelo y todo el tiempo salen cosas de antes”. Como veremos a la brevedad, la actitud que mantienen respecto a dichos objetos es más bien de reserva. No obstante, en algunos casos he podido notar también que les otorgan un valor utilitario. En este sentido, si bien sus conocimientos acerca de los mismos están muy mediados por lo que leyeron en manuales escolares y folletos turísticos, o por aquello que les enseñaron algunos arqueólogos a los cuales acompañaron en sus expediciones, en general no existe la idea de que dichos materiales conformen un “patrimonio cultural” que es preciso preservar de manera intacta. A menudo ocurre, por lo tanto, que restos de pircas antiguas se utilizan como base para la construcción de corrales de piedra, o viejos morteros son usados a diario en algunos hogares (cf. Cortazar, 1949). También se da el caso de personas que adornan sus viviendas armando, por ejemplo, escalones de piedras con inscripciones rupestres.

¹¹ Las apachetas son montículos de piedras que se construyen en los caminos para rendir culto a la Pachamama, depositando en ellos víveres, cigarrillos u otros productos como ser hojas de coca. La arriería fue una actividad muy importante en Cachi durante el siglo diecinueve y hasta mediados del veinte. Consistía en el traslado de ganado fundamentalmente vacuno a Chile y mular a Bolivia (cf. Lanusse, 2008).

El uso cotidiano de estos materiales arqueológicos no quiere decir, sin embargo, que éstos resulten completamente familiares. En este sentido, un detalle importante es que la mayoría de los elementos antiguos que utilizan en sus vidas diarias fueron recogidos de la superficie de la tierra, y no extraídos de sus entrañas a la manera en que lo hacen los “antigueros” cuando escarban el suelo en busca de estos objetos. Este último aspecto resulta significativo, ya que el estatuto de los objetos arqueológicos, como ocurre también con el de otros componentes del paisaje (relacionados generalmente con los antiguos), suele ser señalado como ambiguo. Así, por ejemplo, como indica el hombre del relato inicial, aunque los huesos son en apariencia sólo huesos, resulta que si alguien conoce sus códigos ellos también pueden hablar. Del mismo modo, varias veces me fue señalado que muchas otras “antigüedades” pueden llegar a manifestar este tipo de propiedades “extrañas” y, al igual que ocurre con el cerro San Miguel, también creen que pueden activarse de manera negativa si es que se las “revuelve” demasiado. A esto se debe la extendida reticencia de los lugareños a hurgar de manera excesiva en el terreno a fin de extraer dichos objetos, prudencia ésta que pudimos notar personalmente en el campo, pero de la cual hablan también en sus ensayos arqueólogos y otros investigadores afines que trabajaron en la zona (ver, por ejemplo, Ambrosetti, 1907; Ardissonne, 1940; Cortazar, 1944, 1949 y, también, Podgorny, 2004).

Recordemos, por otra parte, que estos vestigios materiales del pasado están directamente relacionados con aquellos sujetos que, según sus conocimientos, murieron de manera trágica ahogándose bajo la tierra. En este sentido, no es menor el hecho de que, contraponiéndose a la opinión de los arqueólogos, afirmen que las ollas con cadáveres adentro que a menudo estos científicos encuentran no son “urnas funerarias”, como estos últimos aseveran, sino “escondites” o “trincheras” donde los antiguos procuraron resguardarse del calor fulminante que los amenazaba y que finalmente los liquidó. De alguna manera, al negar que estos artefactos de cerámica puedan ser asociados a prácticas rituales vinculadas con la muerte, también están enfatizando el hecho de que los antiguos no recibieron ningún tipo de ceremonia funeraria en el momento de su defunción (recordemos nuevamente que, de acuerdo con el mito, estos personajes se enterraron vivos). De este modo, si tenemos en cuenta, además, que para los sectores subalternos cacheños la muerte es una catástrofe corporal pero no necesariamente implica una desaparición espiritual –por lo que es preciso sepultar “correctamente” a los muertos a fin de que sus espíritus no se “despierten feo” – es probable que la reticencia que manifiestan a hurgar por objetos antiguos en la tierra esté también en parte relacionada con ese temor que sienten incluso respecto de sus propios muertos en la actualidad.

En definitiva, entonces, cuando las memorias de los antiguos se espacializan, nos encontramos con que ni éstos desaparecieron completamente, ni los vestigios materiales que de ellos se conservan en la actualidad constituyen precisamente restos fosilizados del pasado. Por el contrario, éstos y otros elementos de aquel período primigenio continúan formando parte del presente a la manera de fuerzas vivas e inmanentes que organizan el espacio local y algunas de las actividades de las personas contemporáneas de maneras específicas. Es a esto a lo que se refieren Jonathan Hill (1988) y Terence Turner (1988) cuando señalan que, en cierta medida, la conciencia mítica se opone a una cronología, aun cuando también identifique un tiempo pasado que difiere del presente. En este sentido, si bien la gente plantea una importante discontinuidad entre el período de los antiguos y el actual, sus ideas del tiempo y el espacio también permiten inferir una serie de continuidades que funden en uno

pasado y presente, aunque en un nivel en el que ellos –en tanto sujetos históricos– no necesariamente se ven involucrados.

Para concluir, quisiera señalar que este último aspecto es muy relevante ya que plantea una diferencia importante entre la imagen de sí mismos que tiene la mayoría de las personas pertenecientes a sectores subalternos cacheños y la que de ellos sostienen sectores dominantes. Para estos últimos, las creencias “sobrenaturales” de los subalternos constituyen un indicador que indefectiblemente los une al pasado primigenio de la región –aunque ya no hablen lenguas nativas, estén cristianizados y hayan “perdido” muchas otras pautas culturales antiguas. Para las personas cuyos relatos pudimos apreciar en este artículo, en cambio, sus particulares concepciones del tiempo y el espacio de ningún modo las vincula de manera mimética con el pasado. Por el contrario, el mito les enseña que son lo que son debido a que se encuentran en una relación de oposición respecto a aquellos sujetos preexistentes o a otros elementos actuales ligados a aquella época primigenia. En este sentido, para comprender mejor los modos en que sectores subalternos cacheños construyen sus sentidos de pertenencia y devenir es preciso tener en cuenta que sus ideas del tiempo admiten tanto esferas de inmanencia como, así también, otras de cambio y trascendencia. La historia que consideran propia se desarrolla en este segundo nivel, por lo que no debería sorprender que la experiencia de vida en las fincas se privilegie como eje articulador de identificaciones –como las de “arrendero”, “trabajador rural”, “pequeño productor”– movilizadas en diversos momentos con el fin de proyectar futuros más justos (cf. Lanusse, 2008).

Bibliografía

Ambrosetti, Juan Bautista.

1907. *Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehistórica de La Paya*. Buenos Aires.

Ardissone, Romualdo.

1940. “La instalación indígena en el Valle Calchaquí. A propósito del pucará de Palermo”. En: *Anales del Instituto de Etnografía Americana*. N° 1. Buenos Aires: Belmonte. Pp.169-189.

AA.VV.

2000a. “De Sol a Sol”. *La revista de Palermo Oeste*. Año 1, N° 2.

Beckett, Jeremy.

1993. “Walter Newton’s history of the world –or Australia”. En: *American Ethnologist*. Vol. 20, N° 4. Pp. 675-695.

Briones, Claudia

1988. “Caciques y estancieros mapuches: dos momentos y una historia”. Ponencia presentada en el 46° Congreso Internacional de Americanistas. Ámsterdam, Holanda, 4-8 de julio.

Caro Figueroa, Gregorio

1970. *Historia de la "Gente Decente" en el Norte Argentino*. Argentina: Ediciones del Mar Dulce.

Ministerio de Economía de la Nación, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos

2001. *Censo Nacional de Población y Vivienda*

Ministerio de Economía de la Nación, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.

2002. *Censo Nacional Agropecuario*

Cortazar, Augusto R.

1949. *El carnaval en el folklore calchaquí*. Buenos Aires: Sudamericana.

Cortazar, Augusto R.

1944. *Hacia la investigación folklórica integral. Una tentativa en el Valle Calchaquí de Salta*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad.

Friedman, Jonathan.

1992. "The past in the future: history and the politics of identity". En: *American Anthropologist*. Vol. 94, N° 4. Pp. 837-859.

Guha, Ranajit

1997 [1981]. "Prefacio a los Estudios de la Subalternidad. Escritos sobre la historia y la sociedad surasiática". En: Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comps.) *Debates PostColoniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz, Bolivia: SEP-HIS, Aruwiyiri, Historias.

Hill, Jonathan D.

1988. "Myth and History". En: Jonathan D. Hill (ed.); *Rethinking history and myth. Indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Chicago Press. Pp.1-17

Lanusse, Paula

2008. "Memoria y alteridades indígenas en Cachi, provincia de Salta" (tesis de licenciatura). En CD-Rom Tesis de Licenciatura II. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Lanusse, Paula y Axel Lazzari

2005. "Salteñidad y pueblos indígenas: continuidad y cambio en identidades y moralidades". En: Claudia Briones (ed.) *Cartografías argentinas. Políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Lorandi, Ana M. y Roxana Boixadós

1987-88. "Etnohistoria de los valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII". En: *Runa*, N° 17-18. Buenos Aires, ICA. FFyL. UBA. Pp. 263-419.

Lorandi, Ana María

1988. "La resistencia y rebeliones de los diaguita-calchaqui en los siglos XVI y XVII". En: *Revista de Antropología*. N° 6. Buenos Aires. Pp. 3-17.

Manzanal, Mabel

1987. "Pobreza y marginalidad en el agro argentino: la producción agrícola y su comercialización en Cachi, Salta". *Cuadernos del CEUR*. N° 20. Buenos Aires.

Martínez Sarasola, Carlos

1992. *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

Mata de López, Sara E.

2000. *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*. España: Diputación de Sevilla.

Palti, Elías J.

2001. *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*. Buenos Aires: Alianza Editorial.

Podgorny, Irina

2004. "Antigüedades incontroladas. La arqueología en la Argentina, 1910-1940". En: Federico Neiburg y Mariano Plotkin (comps.); *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*. Buenos Aires: Paidós.

Oliveira Filho, João Pacheco de.

1988. *"O nosso governo": Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.

Quiroga, Adán

1897. "Folk-Lore Calchaquí". En: *Boletín del Instituto Geográfico Argentino XVIII*. Buenos Aires: Imprenta "La Buenos Aires". Pp. 548-574.

Rappaport, Joanne

1998. *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. USA: Duke University Press.

Rodríguez, Lorena

2008. *Después de las desnaturalizaciones. Transformaciones socio-económicas y étnicas al sur del Valle Calchaquí. Santa María, fines del siglo XVII – fines del XVIII*. Buenos Aires: Antropofagia.

Santos-Granero, Fernando

2004. "Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanesha". En: Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (editores); *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA. Pp. 187-217.

Turner, Terence

1988. "Ethno-ethnohistory: myth and history in native south american representations of contact with western society". En: Jonathan D. Hill, (ed.). *Rethinking history and myth. Indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Chicago Press. Pp. 235-281.

Viveiros de Castro, Eduardo

2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En: Alexandre Surrallés, y Pedro García Hierro (editores); *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA. Pp. 37-80.

Watchel, Nathan

2001. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.

White, Hayden

1992. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación de la historia*. Barcelona: Paidós.