

AÑORANZA Y REVOLUCIÓN.
LO INDIO, LO NEGRO Y LO CHOLO EN LO “SANTIAGUEÑO”,
EN EL NORTE ARGENTINO. ¹

José Luis Grosso
Grupo de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer
Doctorado en Ciencias Humanas
Línea de Investigación Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional de Catamarca
Argentina
jolugros@gmail.com

A Gilda, con cariño y gratitud.

Me propongo en este texto establecer un diálogo con un pensador, escritor y militante santiagueño poco conocido y mucho menos reconocido en los ámbitos académicos e intelectuales dominantes: Francisco René Santucho. Su relación con las gentes, movimientos y comunidades, que cuestiona el lugar determinado como propio del “intelectual” (lo cual a veces suele considerarse claro qué es lo que quiere decir), hace que sus pensamientos deambulen entre el conocimiento, la socialidad de pertenencia y la política, donde “caer” en el anonimato es derivar en el pensamiento colectivo. Este diálogo, a destiempo, como suelen ser los diálogos con recuerdos, tradiciones orales y discursos escritos (condición tal vez general de todos los diálogos, que, lo sepan o no, están preñados de tiempos), acompaña mi

¹ Este texto es resultado de investigación de la Línea *Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos en contextos interculturales poscoloniales*, coordinada por el autor, en el Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina; específicamente del *Proyecto de Investigación Mapas y mapeo de las configuraciones de la acción colectiva en sus luchas simbólicas*, Grupo de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer, *Estudio de Caso 1: Un estudio comparativo entre la Minga de Resistencia Indígena y Popular en Colombia y movimientos sociales y políticos en Catamarca y Santiago del Estero, Argentina: música, socialidad y movilización*, en ejecución, 2009-2012; y del *Proyecto de Investigación Gestión Ambiental en Comunidades Indígenas de la Provincia de Catamarca*, PICT2005 35295, FONCyT, UNCA, en ejecución, 2008-2012.

pensamiento (y el de todos quienes leemos este texto ahora) en torno a cuestiones que nos reúnen junto con Francisco René en la rueda compartida. Encuentro aquí aportes, que no dejo de agradecer, sobre la relación entre “cuerpos, estéticas y movimientos sociales” que nos convoca.

Creencias territoriales en pugna.

Los textos de Francisco René Santucho leen e inscriben en su escritura, en los contextos santiagueños, pero también del Norte de Argentina y de América Latina en general, superposiciones territoriales bajo la territorialidad dominante que impone un sentido de “realidad”:

1. En cuanto apropiación territorial, señala:

La “propiedad” española colonial se monta sobre el sentido territorial indígena local y regional. En un doble sentido: la fundación o la “propiedad” españolas suponen, junto con la tierra, la población indígena que sustenta con su trabajo a la población colonizadora (Santucho, 1962). Retomaremos esta doble apropiación colonial, del territorio y del trabajo.

2. Y en cuanto rediseño territorial:

El “Cabildo de Santiago del Estero” recorta los territorios indígenas, se impone fragmentando, tapando las redes de interrelaciones y centrando en un nuevo orden; tanto sobre lo prehispánico como después, cuando el espacio nacional redefine la “Provincia de Santiago del Estero”. La “Provincia” se puede ver en acción (sin crítica mediante) en el texto mismo de Francisco René *El indio en la Provincia de Santiago del Estero* (Santucho

1954); lo cual nos ubica performativamente en un mapa nacional. Y esto produce la apariencia de que en todo caso lo “indio” fuera pensado siempre encapsulado en el mapa provincial.

En ambos aspectos, lo territorial trae consigo una imposición de espacio-tiempo: el espacio-tiempo lineal y excluyente cristiano-feudal colonial, y luego el “espacio-tiempo vacío y homogéneo del Estado-Nación” (Benjamin, 2010; Chatterjee, 2008; Guha, 2002).

Sometimiento de las artes indígenas.

Francisco René señala que en la economía colonial se produce un sometimiento de las artes indígenas: el hilado y el tejido, la agricultura y la recolección, conocimiento del terreno y construcción. La población local sigue haciendo la obra, transfiriendo las pericias a otros materiales, sometidos a una relación de explotación (Santucho, 1954). Hay allí un hacer sometido y un hacer resistente trenzados: un *habitus* en los bordes (Bourdieu, 1999: Capítulo 4. *El conocimiento por cuerpos*), una *semiopraxis* en silenciosa *lucha simbólica* (Grosso, 2007a; 2009).

“La pasividad indígena es así una pasividad agresiva y fuerte”, señala Francisco René Santucho en *Juan Balumba, un proceso colonial*: “La resistencia solapada del indígena es constante y corrosiva. Como era imposible una oposición franca, ya que carecía de derechos suficientes, de ahí las formas sutiles de su pasividad. Una pasividad en contraataque” (Santucho, 1961). Coincide en esto, como es claramente reconocible, con Bernardo Canal Feijóo, quien en la misma época piensa y escribe sobre la configuración político-cultural santiagueña casi en los mismos términos (Canal Feijóo, 1950). Pero asimismo podemos pensar que aquella “resistencia solapada” no pudiere deberse a un déficit social y político, sino que se trate de *otra*

teoría relacional: una “teoría local de la relacionalidad” (Haber, 2009; 2010), ritualmente agenciada, la que anima a “indios”, “negros”, “cholos”, “campesinos” y sectores “populares” en la interacción socio-política. Donde la “pasividad” abre entonces otro juego, corroe por debajo y contra-ataca desplazando el escenario: es una “pasividad” en la escena oficial pero una actividad en otra “lengua”.

“La sátira popular, las coplas bilingües quichua castellano (escondiendo en el quichua la intención grosera o agresiva), los cuentos campesinos, dice Francisco René, todo ello forma un complejo de literatura folklórica de neta intención corrosiva y revolucionaria, enderezada contra el español y su sistema de valores” (Santucho, 1961). Y esto era posible porque “la estratificación en castas de la sociedad colonial creaba dos mundos en abierta oposición”. Una “abierta oposición” si la formación social es considerada desde arriba, desde la supremacía española; pero, desde abajo, Francisco René acaba de señalar más bien una resistencia pasiva en esa “sociedad barroca”, estamental (Romero, 1978).

Francisco René reconoce en la mediación lingüística una materia simbólica que se tiende subrepticamente bajo el dominio colonial y nacional: “De simple o compleja contextura, existió una integración cultural (indígena), cuyos vestigios nos llegan por conducto verbal del pueblo, en manifestaciones que encuadramos como folklóricas (la quichua, mitos, relatos, coplas), pervivencias mitológicas de herencia aborígen que particularizan el inconfundible tipismo de lo santiagueño” (Santucho, 1954). Estos “*vestigios*” (Haber, 2011a; 2011b) son las *huellas* por donde la “*estructura del sentir*” (Williams, 1997) santiagueña de la “*añoranza*” se filtra y abraza *relaciones negadas* (Grosso, 2008). Lo que en el espacio-tiempo único y homogéneo dominante aparece como regreso y devuelta al “pasado”, en el *volver* como *gesto relacional de pliegue* de la “*añoranza*” se abre una *fisura* por donde se cae en, y por donde emergen, *espacio-tiempos otros*. El *pliegue* hace una *vuelta*, pisa y quiebra el espacio-tiempo hegemónico; es otra cosa que meramente devolverse al

“pasado” en lo liso. Es la diferencia entre pensar a distancia el “objeto” y dejarse llevar afectado por una *relación* que implica una “teoría de la relación” otra (Haber, 2010).

¿Qué *economía crítica* hay aquí entre “*pasividad en contraataque*”, *artes populares*, *corrosión revolucionaria* y *añoranza*? Se trata de hallar la “*dimensión*”, dirá Francisco René, por la que se abre camino el desajuste, la fuerza de lo posible.

Genealogía de la añoranza.

La *añoranza santiagueña* como “*estructura del sentir*” (Williams, 1997), “*existenciarío*” (Heidegger, 1980: ; Grosso, 2009: 44), “*modulación de la existencia*” (Merleau-Ponty, 1997), “*manera-de-estar*” (Kusch, 1976; 1978): un “*dolor-de-estar*”, opera emotivamente como *poder-de-ausencia*. Como digo en *Indios muertos, negros invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza*, es “la pena por algo entrañable que toca y reaviva el dolor por su ausencia, lo cual es una complicación del tiempo: algo pasado que llega y alienta la esperanza de reencuentro” (Grosso, 2008: 169). Aquí la palabra corre en el filo que hiere la línea del espacio-tiempo hegemónico y sangran desde el *repliegue espacio-tiempos otros*: la lengua *sabe* más de lo que dice, parece decir “pasado” donde *sabe* una *esperanza de reencuentro*, una *esperanza* que hunde sus pies de donde *llega, toca y revoluciona* (Benjamin, 2010). *La añoranza rompe abruptamente todos los caminos trazados en el mapa nacional de las identidades afectada desde la relación negada que irrumpe en un dolor al que se le pone el cuerpo*. El *desencuentro* resulta más poderoso que el *encuentro*, lo que no ha llegado a la “*identidad*” es la *fuerza negativa* de lo “*santiagueño*” que hunde y gesta un *materialismo histórico* (donde escucho y sigo a Benjamin, Bataille, Bajtin) en que *otros espacio-tiempos irrumpen abruptamente en las contra-narrativas de “la más inaparente de las transformaciones”* (Benjamin, 2010: 21) problematizando toda positividad.

Son el “indio” en cuanto “muerto”, el “negro” en cuanto “invisible”, el “cholo” (en su mayoría zambo) en cuanto “borrado”, que en la *semiopraxis* de una primaria y última “modulación de la existencia” (Merleau-Ponty, 1997) brotan de lo oscuro de la tierra y deambulan clandestinamente en salamancas, lo que *llega, sufre, llora, rasga, canta, danza y festea* en la añoranza del “santiagoueño”. La *manera* como los *espectros*, los *muertos*, los *desaparecidos*, los *expropiados* de tumba y vampirizados en glorias ajenas *exceden* los límites fundacionales del Estado es *restando*: se hacen *menos-que-nada, suciedad, claroscuro, evanescencia barrota* (Arteaga, 2011), *resonancia del grito, hueco de silencio, temor, temblor, abismo cóncavo de olvido, pendencia de justicia*. Son *fuerza-de-negación* (Grosso, 2008).

La *añoranza* tiene una larga genealogía emotiva en las obligadas migraciones y desplazamientos prehispánicos por inundaciones, por sequías, por cambios de curso de los ríos, por invasiones; en la *re-estructuración piramidal urbano-rural* en todos los órdenes bajo el dominio colonial; a la que se incorporó el *dolor del desarraigo forzado* de los esclavos traídos de África, por su tierra, su comunidad, sus dioses distantes; y que toma una configuración específica desde el siglo XIX (*añoranza* de los “santiagoueños”, por tanto) por el *borramiento étnico-territorial* bajo el modelo único de ciudadanía nacional que desaparece lo “indio”, lo “negro”, lo “cholo”, en sus diversas configuraciones, y sobre el que se opera el retruécano local de su *re-curso negado, sentido, íntimo*, colectiva e individualmente *dramatizado, musicalizado, ritualizado* (Grosso, 2008).

Veamos, siguiendo la documentación existente y la escritura de los ríos, algunos ejemplos. Las condiciones de vida en el área mesopotámica santiagoueña, entre los ríos Dulce y Salado, supusieron, desde los tiempos prehispánicos y hasta la actualidad, una gran movilidad poblacional por detrás de los cauces cambiantes de ambos ríos, de las sequías e inundaciones, de las pestes, de los ciclos y las

circulaciones territoriales de subsistencia y, más tarde, de las alternativas laborales en otras regiones. Los cambios de cauce de los Ríos Salado y Dulce han dejado sus marcas en toda el área mesopotámica, atravesada por hondonadas y lechos secos y arenosos, más recientes y más antiguos, espectrales, ya que los diques y canalizaciones construidos desde finales del siglo XIX en los tramos medio-superiores de ambos ríos han reducido al mínimo el caudal de agua que ambos arrastran; sobre todo el Río Salado; aunque con las copiosas lluvias siguen desbordando, retomando cauces viejos o abriendo nuevos hasta hoy, al punto que cuentan lugareños que ahora, en estos tiempos, han vuelto a ver a la *Mayup Maman*, que se había retirado desde hace algunas décadas.

Por detrás del azar de los ríos, se trasladaban las poblaciones. Por ejemplo, desde pasada la mitad del siglo XVIII hasta 1785, el Río Salado se unía con el Dulce, desembocando ambos en la Laguna de los Porongos (cuenca mediterránea donde hoy sólo desemboca el Río Dulce). En 1785 el Salado vuelve a su curso anterior y desemboca en el Río Paraná, afluente del Río de la Plata (Palomeque, 1992). En 1807 el Párroco de Matará, Don Juan Antonio Paz, testimonia que el Pueblo de Indios de Mopa se agregó al de Matará, porque el Salado se desvió (otra vez), y los Indios tomaron el rumbo que les pareció; luego volvió a desviarse de Matará hacia el Este, con lo cual se fueron muchos Indios y este Pueblo se mudó unas 80 leguas hacia el norte (AGN, *Documentos Diversos, Sección Colonia, Serie XV Revisitas y Padrones, Intendencia de Salta, Años 1786-1806, Legajo 33, Folios 145b y 146*). También los Indios del Pueblo de Guañagasta, en el Salado, se hallaban dispersos por Paso Grande, Gramilla y Bracho, al sur, por el desvío del Salado (*Folios 296 a 299*). En el caso del Río Dulce, en 1799 Manuel de Palacio, Diputado en Santiago del Estero del Consulado de Comercio, informaba al Real Consulado de Buenos Aires que los vecinos de la ciudad de Santiago no habían podido continuar con la siembra de algodón y de trigo que había comenzado en 1795 por causa de que el cauce se había desviado de curso y no llegaba ahora a la acequia (AGN, *Sala IX, Años 1794-*

1810, *Consulado, Salta, Catamarca, Santiago del Estero, 4.6.7, Folio 185*). En 1825 el Dulce se desplaza hacia el Oeste desde el sur de la ciudad de Santiago, abandonando Manogasta, Tuama, Sumamao, Loreto (viejo), Villa Atamisqui, Soconcho y Salavina (varios de ellos antiguos "Pueblos de Indios", que quedan sin agua para sus tierras cultivables). El nuevo curso alcanza las salinas al este de Salavina y se saliniza (e inutiliza) todo el curso inferior (Palomeque, 1992). En 1897, se abre un canal desde Tuama a Loreto (viejo), que se desborda con la creciente de 1901 y el Dulce vuelve a su curso anterior (Palomeque, 1992). Con cada creciente, el Salado desbordaba creando brazos de unión con el Dulce, que, al secarse, volvían muy fértil toda el área mesopotámica (Palomeque, 1992, 12-13).

Las frecuentes inundaciones alternaban con grandes sequías y pestes. Un ejemplo de los muchos que abundan en la documentación: en 1789, Don Nicolás de Villacorta y Ocaña informa que la inundación hace imposible el cobro de los tributos de los Pueblos de Indios, por el estado de los caminos, pero que, además, la seca de ocho meses que la precedió impidió que se cosechara grana, algarroba (la suficiente para el tributo total), maíz ni trigo. Y se desencadenó una peste y una epidemia de "grano" o "carbunco" que acabó con los animales de los troperos de carretas y hacendados y con los habitantes de la campaña (nombrados como indios, negros, mulatos y mestizos, y algunos españoles) (*AGN, Sala IX, Año 1789, Justicia, Legajo 25, Expdte.731, Folios 10a y b*). Tampoco éstos han podido coleccionar cera ni miel, y han quedado sin vestido y sin comida. Por esto, la mayor parte de los Indios se han ausentado a otras partes, incluso a otras Jurisdicciones. Los que han quedado viven de la caza (*Folios 3a y b*). Según certificación del Cura y Vicario Interino del Curato de Salavina, Don Miguel Ibañez, los Indios Tributarios se han ido, algunos a Santa Fe y otros a Buenos Aires, y han muerto 70 ese año (*Folio 19b*). También han muerto o se han ido los de los Pueblos de Indios del Curato de Tuama: Manugasta, Tuamá, Sumamao y Tilingo, según informa el Cura y Vicario, Don Luis Trejo (*Folio 21b*). Igualmente los de los Pueblos de Indios del Curato de

Soconcho: Umamac, Soconcho, Sabagasta y el Passado, según certificación de su Cura y Vicario, Doctor Don Josef Juan Corbalán y Castilla (*Folio 22b*); lo mismo notifica el Cura y Vicario del Curato de Matará (a orillas del Salado), Don José Antonio Paz: que han muerto o se han ido los Indios Tributarios de los tres Pueblos de Indios de su Curato (los más numerosos de todos): Matará, Inquiliguala y Mopa (*Folio 24b*). El Sargento Mayor de la Frontera de Salavina y de las Compañías de Milicias, Don Manuel Lopes Caballero, con fecha 16 de Septiembre de 1789, certifica que el Alcalde de Primer Voto de la Ciudad de Santiago, Don Nicolás de Villacorta y Ocaña, ha visitado los Pueblos de Indios de Tilingo, Soconcho, Umama, Sabagasta y el Pasao, cobrando tributo, y en los cinco Pueblos encontró sólo 30 indios, siendo que muchos se habían ido para Buenos Aires y otras partes (*Folio 29*). Las sequías sucedían con frecuencia: en 60 años, 9 secas: 1790, 1794, 1799, 1802, 1803, 1817, 1818, 1820 y 1846 (esta última fue una larga seca con una gran peste) (Palomeque, 1992: 51 nota 36). También las epidemias: a las grandes pestes y epidemias de 1579, 1590, 1609 y 1618, le suceden, por citar sólo algunas, la epidemia de viruela de 1718 (que produce gran mortandad), las epidemias de cólera de 1868, de 1874 y de 1887, y la epidemia de paludismo de 1902 (Oddo, 1973).

Las migraciones “santiagoueñas” y su deambular que va y vuelve, por tanto, parecen tener una genealogía que se hunde en lo arcaico. Una larga conversación ecológico-ambiental ha configurado una *estructura del sentir* como *dolor-de-estar*, *dolor-por-volver*, “añoranza”. Una *trama de espectralidades* se tiende bajo la planicie mesopotámica. Un *dolor-de-volver agencia* territorio. Lo que en su positividad podría llamarse y verse como memoria colectiva toma la forma de un *dolor-de-ausencia* que, frente a la puesta-en-visibilidad y la espacialización del presente indefinido operada por el espacio-tiempo único del Estado-Nación, se vuelve *lucha simbólica*, que en su *fuerza-de-alteración espacio-temporal* y *fricción intercorporal* es *violentación simbólica* y *semiopraxis crítica* (Grosso, 2010; 2011a): *un sentimiento que hace sentido*,

choca y revoluciona en la intimidad de las maneras de hacer. Porque pone el cuerpo a una pertenencia comunitaria sostenida que se expande como rizoma y amenaza universalizarse en cada fiesta. En el cotidiano deambula por debajo, como salamanca una y diversa que se sabe aquí y allá. En esta genealogía, Francisco René piensa en la lechuza llorona de la escenografía mesopotámica de la muerte, arcaica y actual, diseñada en las urnas, vasijas y figuras levantadas en el campo tras cada lluvia, desborde o cambio de curso de los ríos en lo que en diálogo con Alejandro Haber llamo una arqueología social indisciplinada (Haber, 2011b; Grosso, 2007b; 2008); y piensa también en el grito de lamento de la mujer-hermana-kakuy, que se vuelve ese pájaro nocturno en las alturas del árbol, llamando a su hermano, tal como lo cuenta el relato mítico y se metamorfosea en la creencia (Santucho, 1954): la lechuza llorona y la mujer-hermana-kakuy tienden un texto arcaico en la genealogía de la añoranza.

La añoranza como violentación simbólica.

Esta estructura local del sentir hace a la ligadura (en cuanto fortaleza sacrificial del vínculo, que es una forma del re-ligare) revolucionaria: no habrá revolución sino (em)pujando desde esta creencia re-currente de la añoranza, desatada en su des-obramiento (Nancy, 2001) de justicia, que es lo que hace-fuerza en aquella "pasividad en contraataque"; pero hay y habrá revolución, y, como no puede ser de otra manera, está-siendo abrupta, rompe el bloque espacio-temporal dominante desde otro suelo (Kusch, 1976; 1978). La entrega, el riesgo, la lucha, el don sacrificial, la épica ritual, el dar-la-vida en la muerte, la caída emotiva en la tierra, la solidaridad colectiva, así lo exigen: es lo que se insinúa en cada vuelta, lo que asoma abruptamente en cada fiesta, en cada revuelta.

El fragor de los bombos – que hasta hace algunos años se tomaban la Iglesia de San Francisco en Santiago del Estero acompañando a San Gil, acto invasivo de una “pasividad que contraataca” que convertía a la iglesia gótica en una caja de resonancia, en un inmenso bombo, el más grande que el *luthier* anónimo popular haya podido hacer (Grosso, 2008); desplazada ahora a una iglesia más cercana a la ciudad de La Banda, de donde llega la atronadora, arisca y alzada marcha del Santo – en la *Marcha de los Bombos*, desde hace una década, atraviesa por medio la ciudad de Santiago de sur a norte, siguiendo la antigua Ruta 9: un *volver audible los indios muertos, los negros borrados, los cholos espectrales, ausentes-con-poder que vuelven presionando* en lo cotidiano de las *artes populares, presión* que puede verse no obstante como “pasividad” de las costumbres desde la óptica ilustrada y se procura entonces ponerla-en-representación como “tradicción y folklore” para el turismo invernal, pero que amenaza y asola a la vez la inquieta tranquilidad dominante como un *malón* encajonado en las calles que golpea en el pecho, una *montonera* que galopa volviendo polvareda la obscena visibilidad urbana, una *salamanca* salida de abajo endiablado los pasos, un *retumbo ancestral* magnificado que destroza el cristal de la visión cotidiana a puro golpe de parche. *Llegan espacio-tiempos otros en que se desandan caminos y se desatan olvidos que guardan, movimientos de interpretación velada que anuncian, insinúan y sostienen otras historias radicalmente antagónicas. Un anacronismo revolucionario* (Colectivo Situaciones, 2008). *Revolución* que llega a cada paso en falso sobre el “espacio-tiempo único y homogéneo del Estado-Nación” y que, *con sus ritmos y cadencias* (Gutiérrez Aguilar, 2008; Grosso, 2011a), *irrumpe* colectivamente cuando la *añoranza cobra-cuerpo-entero, de los pies a la cabeza, en montonera dolida, imantada y alzada.*

El tradicionalismo que pretende apresar, definir, representar y frenar este *anacronismo* es la política cultural oficial de los sectores dominantes (Grosso y Larcher, 2010). Pero en esta *añoranza popular* hay un agudo *sentimiento de pertenencia, una fe*, que no es posible traer a la luz y espectacularizar. Más que

memoria, es *poder-de-ausencia* que se levanta en el olvido y que brota en entereza de espacio-tiempo, sin traducciones, como *olvido mismo* que ha guardado lo que en este orden del mundo no tiene lugar. Francisco René dice en 1956: "El carácter, la tipología colectiva de nuestro pueblo, nuestro ser colectivo considerado como ente histórico, vive de algún modo también en pasado, digámoslo así en términos aparentemente contradictorios, balanceándose entre pasado y devenir", "atraído por su ancestro" (Santucho, 1956). Este *anacronismo* es un exceso exterior replegado en la prescripción espacio-temporal de la Modernidad que *añora* en la ligazón corporal-emotiva.

Esto, en todo caso, es lo "*indio*", diríamos junto con Francisco René, mucho más acá de la investigación histórico-antropológica en términos de "objeto de estudio" y de las nuevas políticas de reetnización y visibilización del Estado-Nación, a nivel nacional y provincial, y, específicamente, en Santiago del Estero. Los investigadores pasan al lado de la *añoranza* pero no la sienten; temen su roce, creen que todo el cuerpo y la emotividad que en ella se agitan han caído en manos de los ingenieros culturales de antes o de hoy, que todo es presa de las políticas culturales del folklorismo esencialista, y así se vuelven cómplices complementarios de las mismas políticas: por temor y por negación del *con-tacto*. Porque esta *añoranza* es hermenéuticamente intraducible, incapturable como origen y fundamento, y es imposible de integrar como "demanda": por eso alcanza la "*dimensión*" *revolucionaria*. Sólo en el dolor y la lucha se abre camino. Es *revolucionaria* porque forcejea y hace chirriar este orden impuesto. Es *violentación simbólica* y *semiopraxis crítica*: no se la percibe sino dejándose tocar por ella; no busca ser comprendida ni explicada, sino sentida y participada; no se procura intelectuales, sino compañeros. Francisco René está allí, es allí que nos encontramos con él.

Éstas son las "búsquedas de la dimensión" revolucionaria "santiagueña" "entre la realidad y lo posible", que fue, y aún es, porque aún buscamos juntos, un motivo

largamente recorrido y enunciado por Francisco René Santucho (Santucho, 1956). En este sentido, la añoranza "*santiagueña*" popular a la vez cuestiona y problematiza la necesidad de una minoría políticamente esclarecida que conduzca el proceso superando la demanda económica de las "bases" y el concepto de la "revolución" concebida en términos de una base económica que universaliza el "desarrollo" y que por eso piensa como protagonista de la misma al "proletariado" o al "trabajador" (urbano o rural) en calidad de tal, sin hacer la crítica de la propia construcción de estas categorías productivas y, por tanto, sin que el colectivo gane un relieve primario simbólico-material *popular-intercultural*.

Respecto de las tesis de una *praxis crítica*, la añoranza "*santiagueña*" popular renueva una estructura de *vínculo orientado a una autoridad re-ligante que viene de atrás del olvido*, que en el siglo XIX fue "*federal popular*", "*montonera*", y que hace del "caudillo", del "santo" o la "virgen", de sus *wak'as* o *dioses*, la efigie de un molde que junta lo negado: "*pueblos en movimiento*" llamaba Domingo Faustino Sarmiento a las *montoneras* (Sarmiento, 1900: Tomo XXXVIII, 130). Su "caudillo", o sus imágenes santas, o sus muertos o dioses poderosos, son en cada caso el cuerpo colectivo que imanta las comunidades que han sido dispersadas y las esperanzas postergadas de los vencidos: "una débil fuerza mesiánica" (Benjamin, 2010: 20) opera a través de ellos; "débil" porque no es la persona, cuya biografía se pierde y gana la extensión del olvido, ensanchándose en el gran tiempo de sus genealogías y reapariciones; son menos-que-un-"sujeto" pero perentorios en sus tiempos como una maldición; la solidaridad los constituye por adherencias rotundas y espectrales de aquellos que, juntándose, se reúnen con los antepasados, que son las relaciones más poderosas, en la materialidad de un mundo que se sufre y se toca otro. *Vínculo solidario* que opera desde *creencias territoriales en espacio-tiempos otros, exteriores*, y que corroen y combaten el espacio-tiempo moderno-nacional-capitalista.

Esto creo que es difícil de aceptar desde los preceptos y creencias “modernos” de “ciudadanía ilustrada” de nuestras izquierdas. Y es cierto que tenemos desde hace muchos años en el gobierno de la Provincia de Santiago del Estero, y en general en el Norte del país y como figura latinoamericana conservadora del “caudillo” en cuanto “dictador”, del cual dice García Márquez en *El olor de la guayaba*: “el dictador es el único personaje mitológico que ha producido la América Latina, y su ciclo histórico está lejos de haber concluido” (García Márquez, 1993: 75), una autoridad tradicional re-ligante cómplice con el espacio-tiempo moderno-nacional-capitalista, que en lo “tradicional” congela la verticalidad estamental de la formación de poder colonial y aplanar en el único espacio-tiempo todo antagonismo en la catálisis de las “diferencias” como síntomas del “pasado”, el “atraso” y la “barbarie”, asignándole a la política, so pretexto de “cultura”, el mantenimiento de esa condición bajo el gesto paternalista de condescendencia. Aunque también es cierto que ha habido *movimientos interrumpidos o cooptados* y *oscuras revueltas* contra esa autoridad tradicional que han trepado desde el olvido y han sido sometidas por represoras contenciones.

El *espacio-tiempo revolucionario de la añoranza* parece ser más largo, más ancho y más demorado que el de nuestras urgencias intelectuales. Mas, *cuando llega, todo lo da y todo lo consume... des-obra, como el fuego*. Por eso el *sacrificio* es el “método” *destrutivo y celebratorio* de una *manera popular* no-acumulativa de estar juntos: todo se va en *volver-a-la-tierra*. En el fondo sustenta una *manera-de-estar*, una *manera-de-vivir-y-morir*. Esos *espacio-tiempos otros* (no sólo para Santiago, sino para la región del Norte del país, tal vez para Sudamérica, o Nuestra América) son “indios”, “negros”, por aproximación en cada caso regional, rural y urbano, son “cholos”. Eso es lo *revolucionario* en ciernes ya operante y lo *revolucionario* que anhelamos.

No hay visibilización que ahorre, en Santiago del Estero (y en el Norte en general), bajo la presión de la omnímoda y reluciente hegemonía “argentina”, la *fuerza-de-*

ausencia de la añoranza que pone el cuerpo y retuerce en sus retruécanos emotivos la inversión de este orden. No hay qué la sustituya o la acelere en la materialidad simbólica de su praxis. Más bien, la visibilización promovida por el Estado-Nación y por las políticas culturales provinciales, regionales, nacionales, busca reprimirla en una integración depotenciadora de toda fuerza revolucionaria, y es la manera como se renueva la denigración desarrollista del “campesino” (extendida a lo largo y a lo ancho del siglo XX y que campea estos inicios del siglo XXI), lindo para consumir en los fugaces circuitos del turismo en sus costumbres y sus obras, pero que debe ser desplazado de su estancia en la tierra de sus antepasados, y como se resuelve la coartada multiculturalista en la segmentada entrega de tierras y de recursos a “comunidades “indígenas”, que, tras la extenuación centenaria de su sobrevivencia, deben hacer frente al avance de la frontera agrícola y de la explotación minera a gran escala como nuevo trazado y reapropiación del mapa colonial del capitalismo. Esta nueva arremetida expropiadora es un nuevo surco por donde la añoranza sigue espectralmente su huella. Tarda, pero llega; ningún experto o analista sabe dónde y cuándo.

San Fernando del Valle de Catamarca, Junio de 2011.-

BIBLIOGRAFÍA

Arteaga, Javier

2011 *Poéticas del espectro*. Proyecto de tesis doctoral, Doctorado en Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.

Benjamin, Walter

2010 *Sobre el concepto de historia*. (1939-1940) Bogotá: Desde Abajo.

Bourdieu, Pierre

1999 *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama (1997).

Canal Feijóo, Bernardo

1950 *Burla, credo, culpa en la creación anónima*. *Sociología, Etnología y Psicología en el Folklore*. Nova, Buenos Aires.

Colectivo Situaciones

2008 "Palabras previas." En R. Gutiérrez Aguilar. *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Chatterjee, Partha

2008 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

García Márquez, Gabriel

1993 *El olor de la guayaba. Conversaciones con Plinio Apuleyo Mendoza*. Buenos Aires: Sudamericana.

Grosso, José Luis

2007a "El revés de la trama. Cuerpos, praxis e interculturalidad en contextos poscoloniales." *Arqueología Suramericana*, Vol. 3 N° 2: 184-212, Universidad Nacional de Catamarca - Universidad del Cauca, Colombia, Catamarca y Popayán.

2007b *Semiopraxis de una arqueología social*. Ponencia presentada a la IV Reunión Internacional de Teoría Arqueológica en América del Sur - TAAS, Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca, julio 3 al 7 de 2007. Publicado en la Página del Grupo de Investigación Interinstitucional PIRKA - Políticas, Culturas y Artes de Hacer <http://www.grupodeinvestigacionpirka.org>

2008 *Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor - Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca UNCa.

2009 "Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales." Ponencia al XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología - ALAS 2007, Grupo de Trabajo Sociología del Cuerpo y de las Emociones, Guadalajara Agosto 13 al 18 de 2007. *RELACES - Revista Latinoamericana de Estudios Sociales de los Cuerpos y de las Emociones*, Año 1 N° 1: 44-77, Grupo de Trabajo Latinoamericano de Estudios Sociales de los Cuerpos y de las Emociones, Córdoba. <http://www.relaces.com.ar>

2010 "Gestar la gesta popular. Del sueño ilustrado de la sociedad del conocimiento a la economía crítica del conocimiento formalizada en las matrices epistémico-prácticas de nuestros vicios y deformidades subalternos." *Cuadernos de Ciudad*, N° 11: 8-33, Cátedra Nueva Ciudad, Alcaldía de Santiago de Cali, Santiago de Cali.

2011a "Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la Modernidad: movimientos, ritmos, cadencias." En M.E. Boito, E. Toro y J.L. Grosso (coords.) *Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)*. Córdoba: Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, CIES - Grupo de Investigación PIRKA - Programa Acción Colectiva y Conflicto Social, CEA-UNC.

2011b "Música, Socialidad y Movilización." En D. Díaz Benavídez (ed.) *Cuerpos y folklore(s). Herencias, construcciones y Performancias. III Simposio Internacional CORPUS, Lima, Perú, 21 - 23 de Octubre de 2010*. Lima: Red CORPUS Grupo Internacional de Estudios Culturales del Cuerpo - Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.

Grosso, José Luis y Nadia Larcher

2010 "Las memorias del bicentenario de mayo de 1810 en los festejos argentinos oficiales." *Arena - Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, Año 1 N° 1, Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de

Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca.
<http://www.huma.unca.edu.ar/revistarena>

Guha, Ranahit

2002 "Las voces de la historia." (1993) En R. GUHA. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.

Gutiérrez Aguilar, Raquel

2008 *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Haber, Alejandro

2009 "Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives." *Cambridge Archaeological Journal*, 19: 3, 418-30, McDonald Institute for Archaeological Research.

2010 "Epílogo para el arte indígena." "Disciplina, plasticidad y alteridad. Un epílogo para el arte indígena." En M.A. Bovisio y M. Penhos (coords.) *Arte Indígena. Categorías, Prácticas, Objetos*. Encuentro Grupo Editor - Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Córdoba.

2011a "Epílogo. Vestigio y represión en la arqueología de la violencia." En A. Zarankin, M. Salerno y M.C. Perosino (coords.) *Historias Desaparecidas. Arqueología, Memoria y Violencia Política*. Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca & Grupo Editor Encuentro: Catamarca & Córdoba.

2011b "Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada." *Revista Chilena de Antropología*, en imprenta.

Heidegger, Martin

1980 *El ser y el tiempo*. México: FCE (1927).

Kusch, Rodolfo

1976 *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.

1978 *Esbozo de una antropología filosófica americana*. San Antonio de Padua (Argentina): Castañeda.

Merleau-Ponty, Maurice

1997 *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona (1945).

Nancy, Jean-Luc

2001 *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.

Oddo, Vicente

1973 "Panorama General de la Ciencia en Santiago del Estero. Desde mediados del siglo XVI hasta comienzos del siglo XX." *Suplemento Especial de El Liberal 75° Aniversario*, Santiago del Estero.

Palomeque, Silvia

1992 "Los esteros de Santiago. Acceso a los recursos y participación mercantil. Santiago del Estero en la primera mitad del siglo XIX." *Data*, N° 2: 9-61, Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, Lima.

Romero, José Luis

1978 *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México: Siglo XXI.

Santucho, Francisco René

1954 *El indio en la Provincia de Santiago del Estero*. Santiago del Estero: Librería Aymaré.

1956 "La búsqueda de una exacta dimensión." *Revista Dimensión*, N° 1, Librería Dimensión, Santiago del Estero.

1961 "Juan Balumba. Un proceso colonial." *Revista Dimensión*, N° 5, Librería Dimensión, Santiago del Estero.

1962 *Datos sobre la propiedad colonial*. Santiago del Estero: Librería Dimensión.

Sarmiento, Domingo Faustino

1900 "Conflicto y armonías de las razas en América." (1883, primer tomo; 1888, segundo tomo) En D.F. Sarmiento. *Obras completas, Tomos XXXVII y XXXVIII*. Buenos Aires: A. Belín Sarmiento.

Williams, Raymond

1997 *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península (1977).