



DE APARICIONES Y ALIANZAS. VÍRGENES E HISTORIA TERRITORIAL EN CATAMARCA (ARGENTINA)

OF APPARITIONS AND ALIANCES. VIRGINS AND TERRITORIAL HISTORY IN CATAMARCA (ARGENTINA)

Cecilia Argañaraz¹

Este artículo tiene por objetivo sistematizar un conjunto de reflexiones que involucran a las vírgenes como figuras articuladoras de formas locales de concebir y construir vínculos con el entorno circundante. Las maneras en que vírgenes, personas y entorno se relacionan han atravesado transformaciones significativas a lo largo del tiempo. Estudiar estos recorridos puede abrir algunas puertas para comprender la historia de un territorio, concebido como entramado complejo y profundo de relaciones entre actores y elementos heterogéneos. Partiendo de premisas teórico-metodológicas centradas en las ideas de actores-red y de rastreo (Ginzburg 1992 [1982]; Latour 2005), se intenta reconstruir una red de vínculos entre vírgenes y otros actores no-humanos. El trabajo se detendrá en la relación entre vírgenes, árboles y territorialidades y sus transformaciones en el tiempo, y presentará un análisis de caso en la provincia de Catamarca, Argentina. A través de este ejercicio es posible pensar las relaciones entre vírgenes y entorno como relaciones de antagonismo en los siglos XV y XVII, describir luego un movimiento de asociación y localización en el que las vírgenes pasan a formar parte de una red de vínculos territoriales locales en el siglo XVIII, junto a entidades previamente antitéticas, para luego volver a aparecer como “antagonistas” o aliadas de los ejércitos durante las guerras de independencia en el siglo XIX.

Palabras claves: antropología histórica, vírgenes, territorio, Catamarca, colectivos.

This article aims to systematize a set of reflections that place virgins as structuring figures of local ways of conceiving and building relations with the surrounding environment. The ways in which virgins, people, and the environment are connected have been subject of important transformations over time. The analysis of these relations can open doors to understanding the history of a territory, conceived of as a complex, deep networks of relationships between actors and heterogeneous elements. Starting from theoretical-methodological premises that focus on network-actors and tracking ideas (Ginzburg 1992 [1982]; Latour 2005), attempts are made to reconstruct a network of relations between virgins and other non-human actors. By focusing on the relationship between virgins, trees, and territorialities and their transformations over time, and presenting a case analysis in the Catamarca Province, Argentina, the study allows to understand the relations between virgins and environment as relations of antagonism in the fifteenth and seventeenth centuries, and describe a movement of association and localization in the eighteenth century, where virgins become part of a network of local territorial relations, along with previously antithetical entities, and then reappear as “antagonists” or allies of the armies during the independence wars in the nineteenth century.

Key words: Historical anthropology, virgins, territory, Catamarca, collectives.

La participación de las figuras asociadas actualmente al dominio de lo religioso en aspectos múltiples de la vida de nuestras poblaciones es un tópico que merece alguna reflexión histórica, en vistas de su presencia en diversos debates y controversias actuales. Mientras en el ámbito de la discusión política y el avance hacia derechos fundamentales la defensa de un mundo laico surge como necesidad inmediata e incontrarrestable, preguntas de mayor profundidad acerca de las complejas relaciones que involucran elementos “religiosos” y sus raíces quedan relegadas.

La intención de este artículo es recorrer algunas de estas relaciones, haciendo hincapié en el papel que una figura en particular, la Virgen, ha jugado en la incorporación/separación del entorno local como parte

de diversos colectivos. En este juego de incorporaciones y oposiciones, los términos a partir de los cuales este entorno o sus elementos son percibidos serán de importancia crucial para pensar el tipo de relaciones que diferentes actores, humanos o no, pueden entablar con ellos y a partir de ellos. En este sentido, las formas en que las relaciones de poder se expresan en el espacio y la definición acerca de los seres que lo habitan se convierten en parte del mismo problema.

La Virgen del Valle ha operado como una entidad fundamental para articular las relaciones entre distintos seres humanos y no humanos en la ciudad y Valle de Catamarca desde los inicios de la instalación colonial en el área. Este trabajo explorará las transformaciones en la naturaleza de esas relaciones a medida que el abierto

¹ Instituto de Antropología de Córdoba (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Córdoba), Córdoba, Argentina.

antagonismo con el entorno y sus habitantes originales por parte de la población conquistadora fue sustituido por otro tipo de vínculos. Estos se construyeron a partir de narrativas y prácticas que habilitaron la asociación de Vírgenes u otras divinidades cristianas con un nuevo conjunto de seres, entre los cuales destacan los cerros y árboles, particularmente los algarrobos: seres “dadores” en el mundo indígena, fueron pensados como demoníacos durante la conquista, para luego asociarse a divinidades cristianas con una fuerte carga localizadora. La potencia localizadora de las vírgenes, entonces, deviene posible gracias a un conjunto cambiante de “alianzas” con otros actores no humanos que habitan o construyen territorialidad.

Este trabajo sistematiza un conjunto de informaciones y reflexiones que fueron “apareciendo” a lo largo de varios años de análisis de documentación histórica referida a la instalación urbana en el Valle de Catamarca. Este “aparecer” fue posible gracias a ciertas decisiones metodológicas que procuraban no anticipar la naturaleza de los elementos que podían entrar a formar parte de las relaciones entre personas y entorno. El objetivo de la investigación de la que surge este trabajo radica en reconstruir redes de relaciones en las cuales se insertan las formas de habitar el Valle desde la fundación de la ciudad de Catamarca. Particularmente el interés de la pesquisa se encuentra en el análisis de las transformaciones que las relaciones con el agua, su concepción, gestión y distribución territorial sufrieron a lo largo de varios siglos.

El papel de la Virgen del Valle de Catamarca como elemento constitutivo de las relaciones con la ciudad, el entorno y el agua fue de una importancia inesperada en esa reconstrucción de vínculos. No sólo por actuar como una verdadera fuerza geográfica, que participa activamente en la distribución y circulación de la población desde hace cuatrocientos años, sino por su enorme capacidad de asociarse a nuevos seres, espacios, personas y relatos, articulando nuevas redes. De ese modo, la historia de los vínculos de los cuales participan las vírgenes es también una historia del modo en que las personas se piensan como parte de diversos colectivos, a los cuales ciertos espacios, seres humanos y no humanos pueden o no pertenecer.

En ese sentido, una cuestión conceptual interesante a discutir radica en la posibilidad de abordar el carácter territorial de las relaciones desde una perspectiva antropológica. El pensamiento geográfico utiliza generalmente la categoría “territorio” para hablar de los vínculos entre espacio y poder (Lopez de Souza 2008). La inclusión de seres no humanos como agentes de territorialidad podría ser una vía para recuperar sentidos “otros” de esos vínculos, en los cuales agencias y formas de poder situadas, o “nativas”, puedan visibilizarse. Tal vez esta propuesta permita pensar de nuevo la categoría

de “antropogeográfico” bajo la cual Romualdo Ardissonne (1941) nombró a su estudio histórico-espacial sobre la instalación humana en Catamarca hace casi ochenta años, sin dar precisiones conceptuales sobre sus implicaciones teórico-metodológicas.

Antes de proseguir, cabe aclarar el uso que haré en este trabajo de las categorías de “entorno” y “territorio”. La primera se reserva para referir al proceso de definición de lo que hay en el mundo y las relaciones a entablar con esos elementos Ingold (2000). La segunda responde a un uso ya instalado en las ciencias sociales, en el cual el “territorio” remite a la dimensión espacial de construcción de relaciones de poder. En forma condensada:

Según la concepción hoy dominante entre los geógrafos (Raffestin, 1980: 129 y ss.; Di Méo, 2000: 37 y ss.; Scheibling, 1994: 141 y ss. y Hoerner, 1996, 19 ss.), se entiende por territorio el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas. (...) El proceso de apropiación sería entonces consubstancial al territorio. Este proceso, marcado por conflictos, permite explicar de qué manera el territorio es producido, regulado y protegido en interés de los grupos de poder. Es decir, la territorialidad resulta indisociable de las relaciones de poder (...) (Gimenez 2001:6).

La idea de una historia de las asociaciones de elementos humanos y no humanos como forma de historia espacial proviene de la Teoría del Actor Red (TAR) (Latour 2005). La TAR propone un abordaje teórico-metodológico de los vínculos “sociales” en el cual la distancia entre personas y cosas o seres no humanos deje de considerarse como una frontera analítica o explicativa. En otras palabras, donde no se suponga que los límites entre lo natural-material-dado-real y lo cultural-social-relativo-construido funcionan en todos los tiempos y espacios como *a priori* para comprender mundos otros. Este planteo la convierte en una buena herramienta para abordar análisis históricos desde una perspectiva antropológica, en tanto habilita colocar en el centro de los interrogantes la pregunta por la mirada de los protagonistas de los fenómenos que estudiamos sobre esos mismos fenómenos; o en otras palabras, a “estudiar cómo viven las personas una aventura intelectual de manera colectiva”, de acuerdo a la particular definición de Descola (2018:78).

A fines de evitar caer en la dicotomía fundamental antes planteada, la TAR propone estudiar a las sociedades como *ensamblados* o *colectivos* de elementos heterogéneos: personas, infraestructuras, objetos,

entidades no humanas, otros seres vivientes, y una amplia gama de posibilidades. Esto habilita algunos senderos de investigación que de otro modo podrían quedar vedados, principalmente porque no sabemos *a priori* con qué clase de seres se vinculan aquellos fenómenos que deseamos estudiar (en mi caso, las transformaciones en las infraestructuras hidráulicas, por ejemplo). Por lo tanto, existe un amplio espacio para que formas “otras” o “nativas” de vincularse con el mundo “aparezcan” como relaciones inesperadas entre elementos. Las formas de construir relaciones con el entorno por parte de diversas poblaciones, y sus transformaciones a lo largo del tiempo, se expresan como transformaciones en los ensamblados, en los conjuntos de seres y objetos que “aparecen”, desaparecen y se vinculan de ciertas maneras para construir ese mundo y no otro.

Desde esta perspectiva, al hacer foco en una entidad no-humana, en este caso una virgen, es posible estudiarla como un ensamblado de *relaciones*, en ambos sentidos de la palabra: como un conjunto de vínculos y como un conjunto de relatos, que se enlazan, se transforman, emergen, se desdibujan o desaparecen en el tiempo.

Es por esta razón que no se utilizan términos como “advocaciones” o “devociones marianas” para definir el objeto de estudio de este artículo. Estas palabras nos invitan a hacer foco en la acción humana, en los actos de advocar o de rendir culto. La intención de este trabajo es en cambio tratar a las vírgenes como actores-red: el objeto de estudio no lo constituirán las prácticas humanas, sino las vírgenes: qué hacen y sobre todo *con quienes* se asocian o se enfrentan, y cómo ocurren estas asociaciones¹. Una ventaja adicional de esta elección de vocabulario es que permite atenerse a las formas “nativas” de nombrar: la Virgen es llamada así, o con términos equivalentes (Nuestra Señora...), por quienes participan de la red de relaciones que la involucra. La clásica apuesta antropológica de recuperación de la palabra nativa se ve reforzada en este caso por la invitación latouriana a prescindir en lo posible de una “taquígrafía” académica que delimita o define anticipadamente las relaciones entre los existentes: “Es como si dijéramos a los actores: no trataremos de disciplinarlos ni de hacerlos encajar con nuestras categorías; los dejaremos desplegar sus propios mundos y sólo entonces les pediremos que expliquen cómo lograron establecerse en ellos” (Latour 2005:42).

Utilizo aquí el término “aparecer” remitiéndome a lo que Carlo Ginzburg llamó “azar controlado” (Ginzburg 2004). La metodología de la TAR no fue pensada para trabajar en archivos históricos, sino mediante etnografías, pese a lo cual en ella toma protagonismo una idea con la cual los historiadores ya estamos familiarizados, la de “rastreo”. Ginzburg (1995 [1982]) piensa en el

rastreo como el proceso por el cual vamos descubriendo vínculos entre aspectos de una realidad pasada que nos son ajenos, y propone modos de relacionarnos con los documentos que faciliten o permitan su emergencia. Prestar atención a elementos que se repiten, a resonancias y analogías entre situaciones, a lo inesperado, serían algunas de las herramientas a tener en cuenta a esos fines. La “aparición” de las vírgenes en documentación variada vinculada a los conflictos por agua y a la historia territorial del Valle de Catamarca puede ser considerada un caso de emergencia de relaciones “otras” con un entorno en el cual diversos seres no humanos participan activamente.

Esta coincidencia metodológica no deja de llamar la atención. La propuesta de Ginzburg, que él llamó “paradigma indiciario”, piensa la actividad de rastreo de un modo bastante similar al que plantea Latour, como la confección de un tapiz (Ginzburg 1995 [1982]:102) compuesto de hilos o vínculos que enlazan diversos elementos hasta formar una trama tupida. En el caso del segundo, la idea de “hilos” aparece también ligada a la tarea de seguir o rastrear, pero ligada a dos metáforas. Una, la de la marioneta: por los hilos circula una agencia que no puede sino distribuirse entre humano y no humano; mientras más hilos consigamos identificar y seguir, más complejo se tomará el entramado de relaciones en el que nuestro fenómeno está inserto (Latour 2005:91-92, 189). La segunda metáfora que involucra a los hilos es la de Ariadna, donde el rastreo de las agencias no humanas posibilita describir/explicar conexiones que no serían posibles sin aquellas (Latour 2005:277), a la vez que localizarlas².

Geografías y Sacralidades

La presencia de las divinidades cristianas en la región del NOA se remonta a las primeras entradas de la conquista española en el territorio. En las probanzas de méritos, Dios, vírgenes y santos aparecen como protagonistas centrales de las batallas y salvadores de los diversos avatares a los que los conquistadores se ven sometidos en un entorno que perciben hostil. El papel de las divinidades en la conquista y colonización del actual territorio argentino es un tema aún poco estudiado desde una perspectiva antropológica, es decir, rescatando las concepciones “nativas” (no necesariamente indígenas) sobre qué actores y qué elementos estaban participando de las contiendas y las alianzas que permitían o no instalarse en diversos espacios. Para el caso de las entradas al territorio de la Gobernación del Tucumán, Bixio y Berberían (2007:11) llaman la atención sobre esta cuestión, analizando testimonios variados de los colonizadores:

Las únicas descripciones del paisaje surgen en el interior del conflicto, la oposición, la dificultad. El soldado español puede sobreponerse a estos

impedimentos no sólo en virtud de sus cualidades, sino también porque permanentemente cuenta con la asistencia divina. El binomio héroe-auxilio divino es el fundamento que asegura el éxito frente a las fuerzas negativas de la naturaleza (Bixio y Berberían 2007:11).

En el caso específico del Valle de Catamarca (Figura 1), su Virgen tuvo un papel fundamental en la protección de este espacio durante las Guerras Calchaquíes. La relativa invulnerabilidad del Valle de Catamarca al avance indígena, en relación con la suerte corrida por otras ciudades, fue atribuida a su accionar benéfico. Esta figura dio muestras

de manifiesta hostilidad hacia los indígenas en el siglo XVII. Durante las Guerras Calchaquíes intervino en varias ocasiones para salvar al bando español de inminentes desastres. Por ejemplo, en el caso del alzamiento de Bohorquez dicen algunos testigos que “un soldado, en un solo caballo, invocando a la Santísima Virgen del Valle, fué, por medio de los enemigos que lo persiguieron 18 leguas, a pedir refuerzos a Tucumán para los españoles estrechados por los enemigos” (Larrouy 1916:92, nota al pie I).

Más en general, afirma Don Baltazar de Castro:

en aquel tiempo obro grandes prodijios, asi en el dicho Valle Viejo, como en las guerras tan

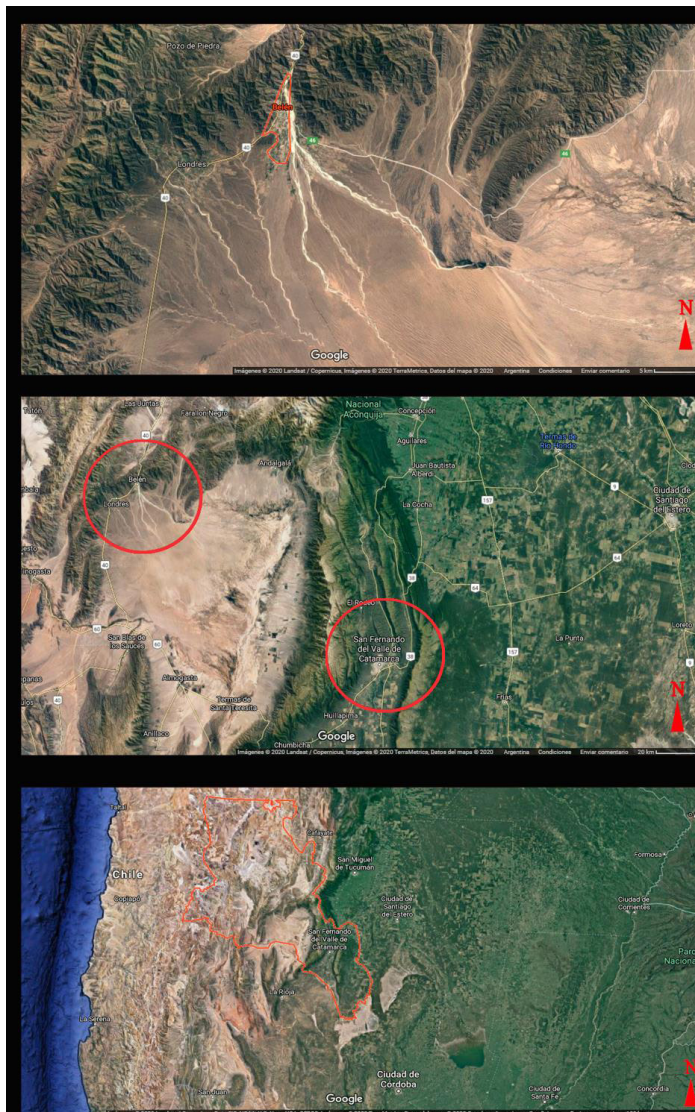


Figura 1. Localización de la provincia de Catamarca y pueblos mencionados (elaboración propia en base a Google Maps <http://maps.google.com.ar/> consultado el 29-02-2020).

Location of Catamarca Province and towns mentioned (prepared by the author based on Google Maps <http://maps.google.com.ar/> on February 29, 2020.

sangrientas en tiempo del alsamiento de los Indios Calchaquíes, en que con muerte de Innumerables Indios enemigos consiguieron victorias tan grandes Los pocos Españoles, que ally militaron, en cuyas ocasiones se dejó ver La Soberana Reina del exercito enemigo cauzandoles tanto terror, y espanto, q' se presipitaban puestos en fuga consiguiendo el Español La Victoria con muerte, y pricion de muchos de los Quales repartió el General algunas familias a los moradores de este Valle, que militaron en dichas Guerras quienes entraron con dichos Indios a dar gracias a la Iglesia, descubriendo el cura a Nra. Señora del Valle. La conocieron Los Indios, y temerosos se querian salir a fuera, y preguntando La cauza de aquella novedad Dijieron Que aquella Señora era La que Les avia derrotado, y vencido, y que aella la temian y no a los Españoles (Larrouy 1915:263).

De la misma manera, la gran proporción de población blanca-española y el éxito de la ocupación del valle en el siglo XVII en comparación con otras zonas aledañas, como La Rioja o los valles del oeste catamarqueño, fueron atribuidos a la influencia de esta entidad,

por los muchos milagros de la Santa Imagen el mayor número de sus habitantes es toda gente española... (Larrouy 1916, tomado de Ardissonne 1941:113).

Dicen que el culto de la Virgen del Valle, aparte los repetidos favores con los que ha asistido en la paz como en la guerra, tiene el muy grande de haberlos congregado de unos cuarenta años antes, desde ocho vecinos que entonces sólo había, mientras que al presente el número llega más o menos a de cuatrocientos como hay en la ciudad y su jurisdicción (Larrouy 1916, tomado de Ardissonne 1941:152).

Los testimonios que cita Larrouy permiten pensar una territorialidad nativa, en la cual ciertas entidades organizan la ocupación del territorio y ejercen su poder para favorecer un estado de cosas y no otro: el valle es protegido y se torna un sitio próspero para la instalación española, mientras que otros lugares no. Al oeste del valle se localizan los territorios inhóspitos, caracterizados por la "escasa fe" de sus habitantes, y por la proliferación de "borracheras" "en sus algarrobales" e indisciplinas de distintos tipos entre la población indígena en particular.

Y experimenté por vista de ojos la esterilidad grande de esta ciudad de San Juan de Londres y su mal terreno y pocas y muy malas aguas, sin haberlas en muchas leguas, donde no habita

ningún español (...) [los indios] siguen fieles a la inveterada idolatría que se transmite de generación en generación. Este paganismo lleva aparejados la haraganería con el pésimo vicio de la embriaguez que practican con brebajes fuertes hechos con algarroba que cosechan en abundancia" (Carta de Gobernador del Tucumán José Garro al Rey. Tomada de Ardissonne 1941:154-55).

Frases similares se encuentran en el caso mendocino, donde el paisaje era descrito como carente de "un árbol que dé alegría" (Mafferra y Marconetto 2017), y los montes nativos eran ignorados como fuente de alimento, leña o abrigo. En contraposición, cuando en ese paisaje hostil y estéril se insertaban plantas introducidas, "árboles de Castilla", el paisaje se "ennoblecía", y las narrativas pasan a exagerar la fertilidad de la tierra y la abundancia y variedad de sus productos, vinculadas a la constitución de un paisaje agrícola-pastoril:

(...) los testimonios escritos refieren especialmente a la variedad, cantidad y calidad tanto de los árboles introducidos como de sus frutas. Aun reconociendo que el ambiente mendocino era muy inferior al chileno, se dice que 'las cosechas de Cuyo son más abundantes y las frutas mayores y más sazonadas que en Chile' y se aclara que '... es esta tierra abundantísima de pan, carne, vino, legumbres y todo género de frutas de Europa' (Mafferra y Marconetto 2017:10).

En el siglo XVII, entonces, pueden encontrarse dos conjuntos de elementos que resultan antitéticos. Por una parte, el valle fértil, protegido por una Virgen, caracterizado como un sitio de notable fervor religioso, mayoritariamente poblado por españoles, regado por abundante agua. Por otro lado, los cerros (el oeste) estériles y peligrosos, siempre sensibles a la sequía, de difícil acceso, poblados por indígenas y resistente tanto a la evangelización como a la penetración de población española.

En el caso catamarqueño, la Virgen parece haber estado íntimamente vinculada a los procesos de transformación del paisaje y de las relaciones posibles con él. El culto ya no a "Dios Nuestro Señor", como aparece en las fuentes de principios de la conquista, sino ahora a una Virgen local, "del" valle, vinculada a sus habitantes (españoles, en principio) y preocupada por su prosperidad y seguridad, puede estar hablando del establecimiento de nuevas relaciones con el entorno. En ese sentido, analizar los modos en que la Virgen se asocia a personas y espacios puede ser una vía para explorar las transformaciones que atravesarán los ensamblados territoriales en los que se involucra en tiempos posteriores.

En el siglo XVIII observamos el surgimiento de una nueva narrativa acerca del pasado, en el cual la

Virgen parece involucrarse en un mundo de relaciones bastante diferente al descrito en el apartado anterior.

La “nueva” tradición, datable en el siglo XVIII (Ardissone 1941; Lorandi y Schaposchnik 1990), nos habla de una Virgen que apareció en una gruta en los cerros. Una virgen morena que fue adorada antes que nadie por indios, en esa misma gruta, llevada por uno de ellos hacia el pueblo del valle (sitio de la capilla original) y custodiada por un español. Sin embargo, no permaneció en la casa del hacendado, sino que regresó a su gruta en el cerro hasta que se le construyó una capilla a orillas del río del valle.

Años después, cuando se debatía el sitio de fundación de la ciudad de Catamarca, la Virgen comenzó a abandonar de nuevo su asiento para cruzar el río (siempre por el mismo sitio) e ir a aparecer al pie de un gran algarrobo. El sitio en que la Virgen se aparecía coincidía, dice el relato, con el señalado por el Gobernador para fundar la ciudad, y el lugar donde se erigía el algarrobo con el sitio donde se construyó la Catedral.

Según Lorandi y Schaposchnik 1990, el contexto de aparición de este relato coincide con dos situaciones que requieren intervención divina: el desdoblamiento continuo del núcleo urbano y la necesidad por parte de una reducida y tambaleante elite blanca de crear una narrativa que contribuya a afirmar sus derechos sobre el espacio y la identidad de los colonizadores como pertenecientes a él. De ese modo, tanto el “mito de origen” de la ciudad de Catamarca como la *Información Jurídica sobre la Historia de Nuestra Señora del Valle* de 1764 serían parte de una serie de intentos de apropiación espacial y construcción de un pasado glorioso y legitimador por parte de una población colonizadora en crisis. En ambos casos, la actitud del elemento indígena sirve para marcar la frontera de quienes pertenecen y quienes desaparecen: el indígena sumiso y fiel será parte del nuevo orden social³, mientras que otros serán desplazados y castigados.

Pese a la validez de esta interpretación, es interesante observar que sucede cuando corremos el foco de los elementos exclusivamente humanos que forman parte de la asociación, como el equilibrio demográfico y las condiciones de la mano de obra local. Si analizamos los relatos como asociaciones de elementos humanos y no humanos, vemos aparecer un mundo nuevo, donde la Virgen pasa a relacionarse en profundidad con entidades que antes le eran antitéticas: las grutas, los cerros, los indios como fieles⁴, el algarrobo y los cursos de agua.

Este fenómeno no es exclusivo de la narrativa catamarqueña. Es posible datar en el siglo XVIII diversos relatos que vinculan a imágenes sagradas (generalmente vírgenes, pero también Cristos) con elementos del entorno local que antes se asociaban al mundo de las “idolatrías”, lo demoníaco o lo natural-amenazante. Entre ellos, los árboles locales merecen una atención especial.

De Árboles y Territorios

Durante los primeros siglos de la conquista y colonización española, los árboles “de Castilla” y los árboles locales pertenecieron a dos mundos diferentes, descritos en términos tan contrastantes que se tornan antagónicos. Los árboles locales eran registrados como parte de un “desierto” donde nada podía crecer. La presencia de monte era sinónimo de aridez. Para el caso de Mendoza, Marconetto y Mafferra analizan las características atribuidas al paisaje local en estos términos:

los paisajes nativos de la región son descriptos desde momentos coloniales tempranos como “*miserabilísimos*”, o tierras tan “*agrias, frías*” como “*inhabitables*” (BIBAR 1952:137). En el mismo tono, en el siglo XVII se los describe como una tierra “*melancólica*”, sin un árbol “*que de alegría*”, donde todo se “*tiñe de tristeza y desgano*”. Se especifica cómo en ella abundan las tierras secas y estériles, donde no se cultiva, ni se siembra, ni se cría ganado, sino que parecen tierras sobradas donde sólo existen “*espinas*” (Ovalle 1646:29). Estas *espinas* o *espinos* con las que posiblemente se hace referencia a las especies nativas de *Acacia* o *Prosopis*, o a otros árboles o arbustos del monte, son descriptos en otros documentos como “*más ofensivos que provechosos*”, a pesar de que los naturales se sustenten con “*su desabrada fruta*”. (...) (Marconetto y Mafferra 2016:468).

De la misma manera, se despreciaba el uso de la madera de los árboles locales como combustible o para construcción, atribuyéndole características indeseables⁵ (“*dura pero vidriosa*”), así como tampoco se incorporaron a la alimentación los productos que el entorno nativo ofrecía (Chiavazza y Mafferra 2007; Mafferra 2015). Los algarrobales, particularmente, fueron considerados sitios demoníacos, lugar de idolatrías y borracheras, asociados a la rebeldía indígena y peligrosos para el español. El nombre mismo del algarrobo proviene de Al-Carob, una denominación árabe para otra especie “maléfica”. Carob es el árbol de los genios. Dormir a su sombra es peligroso y trae mala suerte. Por oposición, el árbol del cual proviene la corona de espinas de Cristo es sagrado en muchos sitios en el mundo árabe y dormir a su sombra trae buena suerte (Dafni et al. 2005).

Llama la atención que el algarrobo sea nombrado a raíz del árbol maléfico de los árabes. Esta operación parece invertir la posición que esta especie ocupó al interior del mundo forestal indígena. El algarrobo era El Árbol por excelencia, dador de alimento, combustible, madera para construir y sombra. Una especie sobrerrepresentada en el registro arqueológico, que participa en todos los órdenes

de las relaciones entre personas y árboles (Marconetto 2008). En ese mundo, el árbol “peligroso” parece haber sido en cambio el quebracho, que sólo aparece en el registro arqueológico en situaciones excepcionales, “flecha” y “come” a las personas si no es tratado con respeto, y puede ser considerado un árbol “guerrero” (Marconetto et al. 2017).

Aproximadamente al mismo tiempo que la Virgen del Valle se asociaba a un algarrobo para explicar el origen de la ciudad, el Señor de Mailín aparecía en el hueco de otro algarrobo en la provincia de Santiago del Estero (Aiziczon 2000). Este árbol sigue siendo venerado hasta hoy, simultáneamente con la imagen del Cristo, que se ubica en una capilla contigua. Del siglo XVIII datan también otros relatos, como el de la virgen de Cotoca, hallada por esclavos fugados al pie de un árbol; la de Urkupiña que conversaba en quechua con una pastora indígena en el cerro, o el de la Virgen de Iruya, que aparece en una gruta en altura en las plantaciones indígenas de maíz. En este mismo momento abundan también los relatos de imágenes religiosas que deciden “quedarse” en un sitio, a veces luego de “aparecerse”, y pasan a ser divinidades “de” un lugar. Además de la ya citada Virgen del Valle, como ejemplo conocido puede citarse a la virgen de Luján.

¿Cómo es posible entonces que en el siglo XVIII las vírgenes y otras figuras sagradas se asocien a estos seres y espacios, luego de haber mantenido un fuerte antagonismo con ellos en épocas anteriores?

(...) todo cabe en tratándose de cristianos tan recientes, impregnados de supersticiones seculares. Esto, entre otras muchas cosas., contiene un librito del muy autorizado jesuita P. Arriaga, impreso en Lima, en 1621, acerca de las prácticas que todavía usaban los indios del Perú, aunque convertidos desde hacía 80 años: «Ha llegado a tanto este atrevimiento de los Indios que ha acontecido en la fiesta del Corpus poner una Huaca pequeña (idolillo) en las mismas andas al pie de la Custodia del Santísimo Sacramento, muy disimuladamente... Como también se averiguó en Huarochiri que para adorar un ídolo en figura de mujer, llamada Alamayoc, hacían fiesta a una imagen de Nuestra Señora de la Asunción, y para adorar un ídolo varón, llamado Huayhuay, hacían fiesta a un Ecce Homo.

Por estos valles y sierras de Catamarca, aún entre personas por otra parte muy piadosas, existen rastros abundantes del antiguo culto al cerro del Ambato y a grutas suyas. Paganos mixtos de cristianos ¿no habrían los indios de Choya llevado a la gruta la imagen de su capilla para cumplir a la vez con sus creencias antiguas y nuevas? (Larrouy 1916:47-48).

Esta pregunta puede constituir una buena base de interrogación. Larrouy nos enfrenta a la cuestión de cómo puede ser explicada la asociación entre dos

elementos dispares, y toma ejemplos de otras asociaciones igualmente curiosas. Una huaca puede compartir la fiesta del cuerpo de Cristo, y una Virgen puede compartir las fiestas de Alamayoc. En el caso de la Virgen del Valle, no parece que exista una acción coercitiva que impida adorar directamente a la gruta, si esa es la intención de los indígenas. Es posible concluir entonces que la asociación entre ambas, gruta y virgen, es voluntaria.

Asimismo, cabe destacar que este tipo de asociaciones son frecuentes en el mundo “original” de esta figura, que en la misma España y más en general en Europa tiene la costumbre de “aparecerse” en grutas y árboles y “quedarse” cuando se intenta sacarla de los sitios que ha escogido como morada. Como ejemplos pueden tomarse a la Virgen de Montserrat, que apareció en una gruta en la montaña; la Virgen de Valvanera, que apareció en un roble; o la de Lidón, al pie de un almez. A nivel cuantitativo, sabemos que en España al menos hasta mediados del siglo XVII la abrumadora mayoría de las vírgenes habían escogido aparecerse en árboles (32 casos), y que las grutas ocuparon el siguiente lugar, considerablemente detrás (17 casos). De la misma manera, el lugar escogido es confirmado en la gran mayoría de los casos (32/39) por el retorno de la imagen al lugar (Christian Jr. 1990:21).

Es decir, las vírgenes comienzan a hacer en esta región algo que ya acostumbraban. Estas figuras poseen cierta afinidad o capacidad de asociación con grutas, cerros y árboles en el mundo hispánico, y en cierto momento ese potencial se expresa en entornos americanos.

Por otra parte, grutas, cerros y árboles son entidades con poder y agencia propias en el mundo indígena, que en el caso andino son inclusive objeto de procesiones (Rostworowski 2003). En otros lugares del Virreinato, estos seres se asociaron tempranamente con las divinidades cristianas, en un proceso de superposición y pluralización de los significados asociados a su adoración que solo recientemente comenzamos a comprender: una huaca o cerro puede ser al mismo tiempo un santo o varios, y uno o más elementos meteorológicos, y estas formas de ser operan en simultáneo:

en el Santuario de Manquiri -uno de los más poderosos y visitados de la región [de Potosí] (...) la iglesia colonial, que se destaca por su belleza, se encuentra precisamente localizada sobre un importante afloramiento rocoso, un punku que contiene numerosos aleros y grutas en los cuales se concentran las actividades rituales. Es interesante señalar que la divinidad de este santuario, San Santiago, a pesar de su investidura celestial, está asociada por los campesinos y especialistas rituales de la región con el rayo y en función de tal con el inframundo, llamado ukhupacha o supaypacha (Cruz 2006:38).

Para el caso de los territorios altoperanos, es posible documentar casos tempranos y potentes de vínculos entre

vírgenes o santos y cerros u otras huacas (Gentile 2012). Esta rápida vinculación no parece darse en el caso de los Valles Calchaquíes, donde como ya dijimos los cerros y serranías constituyeron espacios asociados a la resistencia y la belicosidad indígenas, por lo tanto, lugares peligrosos e indeseables, y las deidades españolas sólo se manifestaron para hacer la guerra. En el mundo indígena local, en cambio, estos espacios formaron parte de una matriz de relaciones que involucraba la producción, la protección, los ciclos de movilidad anual y también la sacralidad (Quiroga 2014). Los vínculos entre estos seres “poderosos” de ambos bandos aparecen más tarde, y con modalidades diferentes.

Un mundo en el cual la identidad de las cosas sea fluida posiblemente no puede ser comprendido desde una perspectiva “moderna” o “naturalista” (Descola 2012) en la cual cada entidad puede ser identificada, clasificada, medida y asignada a un dominio específico (natural o cultural) del universo. El carácter polimórfico, fluido, permeable e indeterminado de entidades como vírgenes, árboles, rayos, cerros y otros seres, invita a pensar en formas diferentes de concebir el mundo: cada ser está asociado a otros, es uno y muchos a la vez, y en ocasiones su nombre o aspecto pueden variar en función de las circunstancias de enunciación: Santiago puede ser también Illapa o “el rayo”, dependiendo de lo que se quiera decir. Es decir, existen vínculos tales entre algunos seres que no es fácil (o necesario) distinguir donde comienza uno y termina el otro. Descola ha llamado “analogismo” a este modo de concebir y practicar el mundo. La Edad Media europea o la China imperial han sido propuestas como ejemplos históricos de ese tipo de mundos relacionales.

Si pensamos en esta clave, tal vez la transformación de los mundos relacionales en los que se involucran vírgenes, cristos y santos no sea tan extraña. Para el caso de la relación con los algarrobos o los cerros es posible pensar que dos entidades, cada una con un “poder” propio, fuertemente vinculadas a las relaciones de pertenencia entre grupos humanos y espacios, se asocien con distintos grados de intensidad.

Tal vez estas consideraciones puedan ofrecer un marco de inteligibilidad situado para analizar discusiones “nativas”, en el sentido etnográfico del término, desde otro punto de vista. En el siguiente apartado intentaré adentrarme en la lógica argumental de un juicio por aguas de mediados del siglo XIX, teniendo en cuenta el lugar que en él ocupa la Virgen local y su importancia a la hora de (re)producir y disputar territorios.

Derechos Sagrados: los Poblados y sus Vírgenes

La participación de las vírgenes en las relaciones territoriales y su vínculo con los mitos fundacionales se extiende también al mundo jurídico. En el siglo XIX,

podemos observar otra forma de relación en la cual aguas, vírgenes, espacios, disputas y mitos fundacionales se entrelazan. Esta vez sí cruzaremos hacia el oeste del Valle de Catamarca, al pueblo (actual ciudad) de Belén.

En el año 1847 los vecinos de Belén inician un juicio por aguas contra los propietarios rurales de los parajes de La Ciénaga y Puerta de San José, ubicados río arriba. El juicio tiene varias partes. Inicia en 1847 y finaliza en 1860, sin que ninguno de los litigantes originales tome parte directa en su resolución. Esto se debió principalmente, en orden cronológico, a las irregularidades cometidas por los jueces locales a la hora de resolver el pleito inicial; a la resistencia de los vecinos de San José y La Ciénaga a perder sus derechos al agua, que les fueron negados desde la primera etapa del juicio; y a la ausencia de un elemento probatorio fundamental, que analizaré en los próximos párrafos. En la última etapa del juicio, el pleito se desarrolla entre los curas de cada uno de los pueblos o parajes, como representantes de los intereses de sus habitantes. En el caso del cura de Belén, el cura representa al mismo tiempo a los fieles, al poblado y a la Virgen, y se refiere a sí mismo como representante de uno u otro según el caso, y a los habitantes del pueblo como “enfiteutas” de la Virgen, término al que también ellos se adscriben en sus declaraciones (Figura 2).

Al inicio del juicio, los vecinos del pueblo de Belén afirman que los propietarios de La Ciénaga y San José, cuyo carácter de “particulares” se acentúa repetidamente, han aumentado la cantidad de tierras sembradas y para regarlas están privando de agua al pueblo, cuyo derecho debería ser considerado superior. Esta superioridad se asienta en dos argumentos: el primero, más predecible para el lector actual, reivindica la superioridad del derecho al agua de un pueblo entero por sobre el de unos pocos hacendados. El segundo, sin embargo, se aparta sensiblemente de nuestro sentido de la legitimidad y la inteligibilidad: los vecinos de Belén se definen a sí mismos como arrendatarios o enfiteutas de la Virgen de Belén, y consideran que privando del agua (es decir de las condiciones básicas de subsistencia y reproducción) al pueblo, se priva a la Virgen del servicio al que tiene legítimo derecho:

(...) los vecinos de la Ciénaga, abusando de nuestra indulgencia tienen extraviada escandalosamente la mayor parte de la agua perteneciente a la Señora Virgen, y por ella a los que poseemos sus tierras en clace de arriendo (...), con grandísimo perjuicio de los arrenderos de la Virgen, notable detrimento de las fincas establecidas a merced de esa agua (...), y lo que es más, con menoscabo escandaloso de los homenajes debidos a tan Ecselsa y Soberana Dueña, Augusta Patrona de este Pueblo (...).



Figura 2. Virgen del Valle de Catamarca (izquierda) y Virgen de Belén (derecha) (elaboración propia en base a imágenes extraídas respectivamente de atlas.catamarca.gob.ar/ y <https://www.elancasti.com.ar/info-gral/2016/12/28/inician-fiestas-patronales-virgen-beln-321190.html>).

Virgin of the Valley of Catamarca (left) and Virgin of Belén (right) (prepared by the author based on images from atlas.catamarca.gob.ar/ and <https://elancasti-com.ar/info-gral/2016/12/28/inician-fiestas-patronales-virgen-beln-321190.html>).

Al margen del derrotero posterior del juicio, es interesante notar que este argumento no implica originalmente a actores eclesiásticos como portavoces, sino a los vecinos. Los párrocos sólo entrarán a formar parte del litigio en 1860. Mientras tanto, desde las primeras fojas, la contraparte se ocupa de garantizar el respeto a los derechos de la Virgen. Dicen los vecinos de San José:

Todos los que arriendan los terrenos del Pueblo pertenecientes a la Virgen están gozando de la suficiente agua, y sólo aquellos que quieren labrar los otros que están fuera de estos terrenos son los que se aunaron para perjudicarnos con el mayor descaro (...)⁷

no se cuestiona de los derechos del Pueblo, ni de la Iglesia, ni de la Virgen, el agua que nos han quitado es para sus propiedades particulares, este es el velo con que quieren cubrir tan cruel pretensión⁸.

En ese sentido, es destacable que aunque se trate de dos argumentos separados, la idea de que los derechos de un pueblo son superiores a los de un particular se expresa repetidamente bajo la fórmula “*los derechos*

sagrados de un pueblo”. Es decir, existe un doble uso de la idea de sacralidad: los derechos de Belén son sagrados porque se trata de un pueblo, y además los derechos de la Virgen sobre las tierras y personas de ese pueblo son sagrados. Cabría entonces preguntarnos hasta dónde estos aspectos son disociables.

La doble sacralidad de los derechos del pueblo de Belén depende a su vez de un relato fundacional cuya legitimación documental es la piedra angular del juicio. Según el relato, las tierras del pueblo fueron donadas a la Virgen de Belén por un hombre piadoso en épocas “inmemoriales”. Esas tierras debían ser destinadas a “los pobres” y administradas por un cura párroco para mayor servicio de la Virgen.

Este relato no es discutido o cuestionado durante el juicio en ningún sentido. Lo crucial es la aparición de la prueba documental que lo legitime al interior del juego jurídico, y la ausencia de esa prueba es el tercer factor que explica la demora en su resolución. Finalmente, en 1860, la donación original “aparece” en Salta, en manos de un antiguo presbítero de la Iglesia de Belén. En este caso, el mito fundacional y la “prueba” documental coinciden. La escritura narra la donación por parte del “maestre y cura vicario” Bartolomé de Olmos y Aguilera de una serie

de tierras de su propiedad, quien “daba las Tierras sino a la Sacratísima Virgen de Belén, y al Rey Nuestro Señor” para que fueran repartidas entre los pobres “forma de que cada Pobre que coja estas cuadradas esté obligado a dar cada año dos pesos para la Virgen Santísima de Belén en señal de Tributo para que a la Reina de Cielos y tierra se le compren ornamentos y adornos de su Santa Iglesia, y que hallan de celebrar y hacer fiesta (...)”⁹. Estas disposiciones son las primeras de una larga lista de arreglos que apuntan a que el arrendamiento de tierras tenga por finalidad el servicio de la Virgen en forma de misas, evangelización, fiestas y un largo etcétera. La escritura une indisolublemente el servicio de la Virgen con la prosperidad del pueblo y con la presencia de los párrocos que deben ordenar esta relación.

Este modo de describir las relaciones entre la Virgen y el pueblo, que en los primeros 12 años del juicio no involucra directamente a portavoces eclesiásticos, invita nuevamente a pensar en que el vínculo entre vírgenes y pobladores coloniales operó como eje de ordenamiento del mundo, de las prácticas y las narrativas que permitían ciertas relaciones con el entorno. Este juicio, creemos, ofrece pruebas de que este ordenamiento continuó operando durante el siglo XIX, lo cual abre nuevas preguntas acerca de los modos en que se vinculó con discursos, prácticas, seres y territorialidades “naturalistas” (sensu Descola), cuestión que exploraremos brevemente en el apartado siguiente.

Para el caso de la ciudad de Catamarca, además del relato fundacional trabajado en el apartado anterior, es importante destacar el rol de la virgen y “Dios nuestro Señor” como agentes intervinientes en el orden de la ciudad. A partir de la lectura sistemática de las Actas Capitulares del Cabildo de la ciudad, es posible concluir que la organización de las prácticas de higiene del poblado coincidía con las fiestas o las procesiones religiosas, particularmente dirigidas a la Virgen. Para estas fechas, las calles son “libradas de malezas”, las acequias limpiadas, los caminos puestos en condiciones para que las procesiones puedan transitar. La ciudad es embellecida. La asociación entre la estética y la higiene de la población y el éxito de los eventos litúrgicos es tal que al recibirse la noticia de la muerte del rey Felipe V10 en 1747, los homenajes fúnebres se posponen “dejando las fiestas reales para el día dose de diciembre del presente año por la suma pobreza del besindario por el tiempo tan estéril para aserlo” (Argañaraz 2016:92).

Los casos de San Fernando del Valle de Catamarca y de Belén pueden contribuir a pensar como los límites de lo “urbano” y sus características y condiciones de posibilidad están estrechamente asociados a los vínculos de las poblaciones con la Virgen local. Estos vínculos son contruidos no sólo a partir de la práctica (cíclica y cotidiana) sino también a partir de la presencia y reactualización de una mitología (fundacional) compartida.

Pensando en la perdurabilidad de estos vínculos, es interesante tener en cuenta el carácter no excluyente y acumulativo de los modos de relación de las vírgenes con espacios y personas. Algunas ya visitadas volverán a aparecer en este momento bajo nuevas modalidades.

Las Vírgenes de la Revolución

Con el regreso de la guerra durante las luchas por la independencia del siglo XIX, regresan también las vírgenes guerreras. Esta vez, como generalas y patronas de los ejércitos. Este tema ha sido desarrollado por Ortemberg (2011), quien analiza el papel de las Vírgenes en las tres campañas del ejército del norte. Tomando los datos que nos ofrece, es posible visitar esos episodios poniendo el foco en los vínculos entre vírgenes, población local y entorno.

En este sentido, es interesante notar la presencia de las vírgenes en ambos bandos de las guerras de la independencia. Fueron movilizadas inicialmente por las fuerzas realistas, en gran parte como reacción al “ateísmo” (o al menos, laicismo) de algunos referentes patriotas, Castelli y Monteagudo en particular, y durante un breve tiempo existió en Buenos Aires el temor de que ese estado de cosas desembocara en una “guerra santa” donde independencia y herejía se fundieran, lo cual hubiera sido desastroso en el norte (Ortemberg 2011). Sin embargo, el bando patriota no tarda en movilizar las relaciones necesarias para garantizar la participación de las vírgenes en la causa independentista.

Al respecto, Ortemberg (2011) señala la novedad que significó en América la inclusión de vírgenes en la jerarquía castrense, como Generalas, durante la guerra de la independencia. Interpreta este nombramiento como producto de la necesidad de aglutinar y homogeneizar a ejércitos indisciplinados y altamente heterogéneos en origen étnico, procedencia geográfica y condición social. Esta línea argumentativa coincide notablemente con lo que manifiesta Belgrano a San Martín al entregarle el comando del Ejército del Norte:

La guerra, allí [en los Pueblos del Interior], no solo la ha de hacer V. con las armas, sino con la opinión, afianzándose siempre ésta en las virtudes morales, cristianas y religiosas, pues los enemigos nos la han hecho llamándonos herejes, y solo por este medio han atraído las gentes bárbaras a las armas, manifestándonos que atacábamos la Religión (...). Acaso se reirá alguno de este mi pensamiento, pero V. no deje llevarse de opiniones exóticas, ni de hombres que no conocen el País que pisan; además, por este medio conseguirá V. tener al Ejército bien subordinado, pues él, al fin se compone de hombres educados en la Religión Católica que

profesamos, y sus máximas no pueden ser más a propósito para el orden (Ortemberg 2011:32).

Sin embargo, resta la pregunta de qué implica esta religiosidad “bárbara” para quienes participan de ella. Incluso recurriendo a los testimonios de las elites locales, caso de los miembros del Cabildo de Catamarca, podemos intentar una nueva reflexión sobre las implicaciones de la participación de las vírgenes en la guerra:

En atención a que se experimentan diariamente los efectos y estragos que ocasiona la actual guerra entre los mismos pueblos de América con una desolación total de ellos y al mismo tiempo experimentarse una seca notable que causa la destrucción de las labranzas de que este pueblo su subsistencia [los capitulares] eran de sentir que se cantase un novenario de misas a nuestra especial Protectora María Santísima para que por su especial intercesión consigamos el fin de tan horrorosa guerra y nos dé el rocío celestial para que coadyubados las labranzas fructifiquen y consigamos cosechas de las que tenemos nuestra subsistencia y para el efecto se disputaron varios individuos para que recolectasen algunas limosnas para el efecto y acopiados que sean se pasasen a la Iglesia [para que] se cantase dicho Novenario de rogación¹¹.

Este breve fragmento puede servir para ilustrar el punto que he intentado resaltar a lo largo de estas páginas: la Virgen es una figura nodal en un conjunto de vínculos que permiten a los pobladores de Catamarca relacionarse con su entorno y obtener auxilio frente a adversidades sobre las cuales no poseen capacidad de agencia directa (Argañaraz 2016, 2017). Las lluvias, la enfermedad y la guerra son tres entidades cuyo comportamiento escapa a las posibilidades de agencia humanas: es necesaria la intervención de una entidad poderosa, que proteja el territorio y a sus habitantes.

En este sentido, sería posible pensar las vírgenes ya no como “elementos homogeneizadores” de un conjunto de actores humanos cuya heterogeneidad resulta problemática para el funcionamiento del ejército, sino como partes esenciales de la conformación de un colectivo, siempre heterogéneo, en ese tiempo y esos espacios. Si las Vírgenes eligen donde se deben ubicar los poblados, si los protegen de múltiples adversidades, si organizan el tiempo y las tareas vinculadas al entorno, si se asocian con los árboles que supieron hacer lo mismo por las poblaciones prehispánicas e indígenas coloniales, ¿cómo pelear sin ellas? ¿cómo suponer que un colectivo, una “sociedad” puede existir sin sus vírgenes?

Estas preguntas pretenden ser preguntas *situadas*, preguntas que se acerquen a los modos de concebir el

mundo de los habitantes del Valle de Catamarca (y tal vez del NOA en general) en el siglo XIX. El objetivo de este recorrido, centrado en pequeños episodios pero abarcando un arco temporal amplio, fue rastrear la constitución de un entramado de relaciones del cual las vírgenes forman parte al menos desde el siglo XVII. Este entramado permite delinear y comprender un mundo que tiene ritmos y modos de funcionamiento en los cuales la participación de ciertos no-humanos es esencial para su mantenimiento.

Discusión y Resultados

Este trabajo intentó presentar una serie de relatos, interrogantes, evidencias y reflexiones orientados a comprender el papel que jugaron las vírgenes en la constitución de diversas relaciones entre poblaciones y entorno, centrándonos particularmente en el caso de Catamarca entre los siglos XVII a XIX. Se intentó responder a este interrogante a partir del rastreo de los vínculos que las vírgenes mantienen con otras entidades significativas y el análisis de las formas de concebir el entorno que esas relaciones habilitarían. Metodológicamente, esto implica partir desde un supuesto anclado en la mirada antropológica: las vírgenes forman parte un mundo compuesto por seres que no necesariamente son los mismos que componen el nuestro, lo cual es tal vez más evidente en el caso de otras divinidades o entidades como los árboles y cerros. El modo en que estos seres “potentes” se asocian puede describir, a la manera de los mitos, ese mundo, en el sentido de plantear una red de relaciones a partir de las cuales se define qué/quienes existen y cómo vincularnos con ellos.

La Virgen del Valle ha operado como una entidad fundamental para articular las relaciones entre distintos seres humanos y no humanos que habilitaron ciertos modos de existencia de la ciudad y Valle de Catamarca, y no otros, desde los inicios de la instalación colonial en el área. La naturaleza de esas relaciones se transformó a medida que el abierto antagonismo con el entorno y sus habitantes originales por parte de la población conquistadora fue sustituido por otro tipo de vínculos. Estos se construyeron a partir de narrativas y prácticas que habilitaron la asociación de Vírgenes u otras divinidades cristianas con un nuevo conjunto de seres, anteriormente antagonistas, entre los cuales destacan los cerros y árboles. En este movimiento relacional llama particularmente la atención la posición de los algarrobos respecto a las vírgenes y al mundo español: Árboles omnipresentes y “dadores” en el mundo indígena fueron nombrados y pensados como demoníacos durante la conquista, para luego ser sitios donde divinidades cristianas, pero ahora locales (“del” Valle, “de” Mailín) elegían “aparecer” y “quedarse”. Como entidades dotadas de una potencia y significatividad propias, previas a la conquista y

resistentes a ella, los algarrobos y cerros en asociación con vírgenes ahora “situadas”, que se “quedan” en poblados y espacios particulares, son parte de un nuevo colectivo, humano y no humano, con contradicciones y características propias.

En el NOA, es este colectivo el que deberá ser movilizado en las guerras de la independencia del siglo XIX. Las diferentes aproximaciones a estos seres por parte de los generales a cargo de las campañas en Tucumán y Alto Perú dan cuenta de una controversia implícita en la decisión de incorporar o no a las Vírgenes en la batalla: la controversia por qué se defenderá como propio (qué existe en el mundo), y quiénes se aliarán para hacer esa defensa posible. La participación de las vírgenes generales en ambos bandos da cuenta de la permanencia de una concepción de “sociedad” en la que estas entidades juegan un papel articulador fundamental, como protectoras y también como marcadoras de lo “propio”, en términos territoriales y simbólicos.

En el mismo sentido, estos seres mantienen presencia activa en el mundo jurídico hasta bien entrado el siglo XIX. En el caso abordado, el vínculo entre un pueblo y su virgen, a través del relato mítico o de la pertenencia territorial permite construir como “sagrados” a ciertos espacios y grupos que los habitan. La asociación entre el “pueblo” o “ciudad” (en su acepción colonial) como formas de habitar y la presencia de una Virgen protectora parece formar parte de una trama de sentidos que involucra a lo sagrado en varias dimensiones: son sagrados los pueblos por ser tales y son sagrados los espacios protegidos por las vírgenes o pertenecientes a ellas, y esas dos cosas suelen coincidir.

Una característica particularmente interesante para comprender la forma en que las vírgenes y otras entidades similares articulan relaciones de poder y movilizan sentidos es su carácter de “singularidades plurales”, o en términos

de Descola (2012), analógicas: una Virgen pertenece a un lugar o comunidad en particular, es “de” Belén o “del” Valle, y como tal posee cierto poder, protagoniza ciertos relatos, y está vinculada a un espacio específico que goza de su protección. Al mismo tiempo, cada una de esas entidades remite a las otras, dado que todas son manifestaciones de un mismo ser. El poder de cada uno de los relatos e imágenes refuerza la potencia de las demás para movilizar relaciones. A su vez, en diversos relatos y espacios estos seres se asocian con otros, como árboles, cerros o santos, con esa misma capacidad. La interacción entre ellos parece esbozar los contornos de un entorno sacro o sacralizable que tiene siempre la oportunidad de ampliarse mediante la incorporación de nuevos vínculos o el recurso a expresiones más abarcativas de las ya existentes.

Finalmente, creemos en la necesidad de profundizar en estas líneas de análisis, que permiten comenzar a visibilizar entramados de relaciones complejos y describir formas “otras”, situadas, de construir territorialidad. Comprender los modos y los procesos por los cuales ciertos seres no humanos, cuya presencia es hoy altamente polémica a nivel político y territorial, articulan vínculos entre diversos elementos de un colectivo, puede llevar a plantear mejores preguntas sobre ellos.

Agradecimientos: A la Dra. Bernarda Marconetto, cuyos comentarios y sugerencias hicieron posible este escrito. Los errores que pueda contener son de mi exclusiva responsabilidad. Este trabajo se realizó en el marco de una investigación doctoral que cuenta con financiación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. A los evaluadores de este trabajo, cuyos amables comentarios y sugerencias permitieron precisar y profundizar este análisis.

Referencias Citadas

- Aiziczon, C. 2000. Fiestas religiosas populares en el Noroeste argentino. *Actas Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Ardissone, R. 1941. *La Instalación Humana en el Valle de Catamarca. Estudio Antropogeográfico*. Universidad de La Plata, La Plata.
- Argañaraz, C. 2016. *El Líquido Derecho. Acequias, Clima y Sociedad en San Fernando del Valle de Catamarca (Siglos XVII-XVIII)*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Argañaraz, C. 2017. Agua y ciudad en San Fernando del Valle de Catamarca (siglos XVII-XVIII). Algunas consideraciones sobre sus vínculos. *Quid* 16 (7):56-75.
- Bixio, B. y E. Berberían 2007. Primeras expediciones al tucumán: Reconocimiento, valor del espacio y poblaciones Indígenas. *ANDES. Antropología e Historia* 18:1-25.
- Chiavazza, H. y Mafferra 2007. Estado de las investigaciones arqueobotánicas en Mendoza y sus implicancias en la arqueología histórica. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 1:127-152.
- Christian Jr., W. 1990. *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*. Nerea, Madrid.
- Cruz, P. 2006. Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de Punkus y qaqaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11 (2):35-50.
- Dafni, A., S. Levy y E. Lev 2005. The ethnobotany of Christ's Thorn Jujube (*Ziziphus spina-christi*) in Israel. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 1(8) <https://doi.org/10.1186/1746-4269-1-8>.
- Descola, P. 2012. *Más Allá de la Naturaleza y la Cultura*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Descola, P. 2018. *Una Antropología Alterada por la alteridad*. Buenos Aires. Ethnographica, Buenos Aires.
- Gentile, M. 2012. Geografía y política. La gobernación de Tucumán en 1582, según la Relación de Pedro Sotelo Narváez. *Anuario Jurídico y Económico Escurialense* XLV:581-608.

- Giménez, G. 2001. Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. *Alteridades* 11 (22):5-14.
- Ginzburg, C. 1995 [1982]. Señales. Raíces de un paradigma indiciario. En *Discusión sobre la Historia*, editado por A. Gilly, Subcomandante Marcos y C. Ginzburg, pp. 73-128. Taurus, Mexico DF.
- Ginzburg, C. 2004. Conversar con Orión. En *Tentativas*, editado por C. Ginzburg, pp. 229-240. Prohistoria, Rosario.
- Hering Torres, M. y N. Rojas (eds.) 2015. *Microhistorias de la Transgresión*. Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales, Bogotá.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment*. Londres, Routledge.
- Larrouy, A. 1916. *Historia de Nuestra Señora del Valle*. Sudamericana, Buenos Aires.
- Larrouy, A. 1915. *Santuario de Nuestra Señora del Valle. Documentos Relativos a Nuestra Señora del Valle y a Catamarca. Tomo Primero: 1591-1764*. Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, Buenos Aires.
- Latour, B. 2001. *La Esperanza de Pandora. Ensayos sobre la Realidad de los Estudios de la Ciencia*. Gedisa, Barcelona.
- Latour, B. 2005. *Reensamblar lo Social. Una introducción a la Teoría del Actor-Red*. Manantial, Buenos Aires.
- Lopes de Souza, M.J. 2008. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. En *Geografía: Conceitos e Temas*, coordinado por I. Elias de Castro, P. da Costa Gomes y R. Lobato Corrêa, pp. 77-116. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- Lorandi, A.M. 2000. Constitución de un nuevo perfil social del Tucumán en el siglo XVII. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*. Tercera serie N° 21:99-133.
- Lorandi, A.M. y A. Schaposchnik 1990. Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca. *Journal de la Société des Américanistes* 76:177-198.
- Mafferra, L. 2015. *Arqueología de los Paisajes Forestales del Norte de Mendoza*. Tesis de doctorado inédita. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Mafferra, L. y B. Marconetto 2017. Sin un árbol que dé alegría. Experiencias del paisaje nativo y colonial en Mendoza entre los siglos XVI y XIX. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* 7 (2):1-17.
- Marconetto, B. 2008. Linnaeus en el Ambato. Límites del uso de la clasificación taxonómica en Paleobotánica. En *Arqueobotánica y Teoría Arqueológica. Discusiones desde Suramérica*, editado por S. Archila, M. Giovannetti y V. Lema, pp. 143-166. UNIANDES, Bogotá.
- Marconetto, B., G. Gardenal y P. Barría 2017. Arqueología, piel y quebracho. En *Sentidos Indisciplinados Arqueología, Sensorialidad y Narrativas Alternativas*, editado por R. Pellini, A. Zarankin y M. Salerno, pp. 183-220. JAS Arqueología, Madrid.
- Marconetto B. y L. Mafferra 2016. Todos los fuegos el fuego: discusión en torno a las categorías modernas en la interpretación de registros antracológicos en contextos prehispánicos y coloniales. *Cadernos do LEPAARQ* XIII (25):459-483.
- Michieli, C. 2000. *La Disolución de la Categoría Jurídico-Social de Indio en el Siglo XVIII*. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo-UNSJ, San Juan.
- Ortemberg, P. 2011. Las Vírgenes Generales: acción guerrera y práctica religiosa en las campañas del Alto Perú y el Río De La Plata (1810-1818). *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* III (35/36):11-42.
- Quiroga, L. 2010. En sus huaycos y quebradas: formas materiales de la resistencia en las tierras de Malfín. *Memoria Americana* 18 (2):185-209.
- Rostworowski, M. 2003. Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes* 89 (2):97-123.

Fuentes primarias

- AHC (Archivo Histórico de Catamarca, Argentina). Causa civil, sección B, caja 36, depto. Belén, juzgado de paz. Año 1855. Expte. N° 1649
- AHC. Actas Capitulares del Cabildo de San Fernando del Valle de Catamarca. Tomo V. 21 de septiembre de 1811.

Notas

- ¹ Se asume, en coherencia con la propuesta teórica, que la pregunta por la existencia o inexistencia de estos actores no es pertinente (sobre esta discusión ver Latour 2001).
- ² La idea latouriana de "oligóptico", que tiene su origen en este movimiento metodológico, ha sido asociada al método microhistórico por Hering Torres y Rojas (2015:13)
- ³ La especificidad del conjunto social colonial que se afianza en la Gobernación del Tucumán en el siglo XVIII ha sido ya analizada (Lorandi 2000; Michieli 2000), pero los vínculos con el entorno y las concepciones de mundo, que están imbricados en esas transformaciones "humanas", no constituyen un eje significativo de estos análisis.
- ⁴ Esta idea se comprende mejor por contraposición. En el siglo XVIII existe un notable esfuerzo de incorporación de la figura del indígena devoto como elemento clave de la acción de la Virgen del Valle, contrapuesto al infiel/rebelde. Estos dos elementos no están igualmente presentes en las narrativas sobre "indios amigos" del siglo XVII, cuyo carácter de evangelizados es más bien motivo de dudas, y destaca por su ambigüedad.
- ⁵ En cuanto al uso de nativas como combustible, existen al respecto matices en el análisis antracológico de distintos sitios de la ciudad de Mendoza, atribuibles tal vez a la presencia indígena en prácticas vinculadas al manejo de los fuegos (Marconetto y Mafferra 2016:468-469).
- ⁶ Archivo Histórico de Catamarca (en adelante AHC). Causa civil, sección B, caja 36, depto. Belén, Juzgado de paz. Año 1855. Expte. N° 1649. Foja 63
- ⁷ AHC. Causa civil, sección B, caja 36, depto. Belén, Juzgado de paz. Año 1855. Expte. N° 1649. Foja 7.
- ⁸ AHC. Causa civil, sección B, caja 36, depto. Belén, Juzgado de paz. Año 1855. Expte. N° 1649. Foja 13.
- ⁹ AHC. Causa civil, sección B, caja 36, depto. Belén, Juzgado de paz. Año 1855. Expte. N° 1649. Foja 65.
- ¹⁰ Las prácticas rituales relativas a la monarquía son análogas a las prácticas religiosas, y de hecho pueden considerarse contenidas en este último conjunto. Para el caso específico de Catamarca ver Argañaraz (2016).
- ¹¹ AHC. Actas Capitulares del Cabildo de San Fernando del Valle de Catamarca. Tomo V. 21 de septiembre de 1811. Pág.159-160.

