

IGUALDAD Y JERARQUÍA EN ANTAJÉ



Hebe VESSURI

CoLECCIÓN
LA OTRA VENTANA

ides Centro
de Antropología
Social

AM
Ediciones
Al Margen

Igualdad y Jerarquía en Antajé

HEBE VESSURI

**IGUALDAD
Y JERARQUÍA
EN ANTAJÉ**

Directora: Rosana Guber

ides Centro
de Antropología
Social


COLECCIÓN
LA OTRA VENTANA


Ediciones
Al Margen

Vessuri, Hebe

Igualdad y jerarquía en Antajé. - 1a ed. - La Plata : Al Margen, 2011.

334 p. ; 21x15 cm. - (La otra ventana / Rosana Guber)

ISBN 978-987-618-130-3

1. Antropología Social. I. Título

CDD 306

Fecha de catalogación: 02/09/2011

© Ediciones Al Margen

Calle 16 n° 553

C.P. 1900 - La Plata, Buenos Aires,

Argentina

E-mail: info@edicionesalmargen.com

Página web: www.edicionesalmargen.com

Diseño de interior: DCV María Victoria Goicoechea

ISBN 978-987-618-130-3

Printed in Argentina - Impreso en Argentina

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

Todos los derechos reservados. No puede reproducirse ninguna parte de este libro por ningún medio, electrónico o mecánico, incluyendo fotocopiado, grabado, xerografiado, o cualquier almacenaje de información o sistema de recuperación sin permiso del editor.

— PRÓLOGOS —

Este libro, como la autora lo aclara en el prefacio, es la elaboración de su tesis doctoral en antropología social en la Universidad de Oxford, en 1971.

La investigación antropológica de la comunidad agraria santiagueña de “Antajé” realizada por Hebe Vessuri, fue iniciada en 1965, hace más de cuatro décadas que, como la autora sostiene, *“lo que en ese momento era el tiempo presente ha pasado a ser tiempo pasado bien pasado”*.

Sin embargo, independientemente de la calidad propia del trabajo, la decisión de su publicación actual, le otorga una mayor relevancia. Es un anacronismo virtuoso difundir hoy hechos relevados hace tanto tiempo porque no han perdido vigencia.

Si este texto correspondiera a una investigación realizada hace pocos años, su importancia radicaría exclusivamente en su profundidad analítica. Si se hubiese publicado hace cuarenta años, sería una fuente bibliográfica de consulta obligatoria para quien estudie la región.

Sin embargo, difundirlo en estos momentos, aporta un valor adicional, ya que permite la superposición radiográfica de la estructura agraria y social de entonces con la actual, lo cual nos brinda una imagen del efecto relativo del tiempo en la transformación de las estructuras agrarias en las regiones de menor desarrollo del país.

Coincidentemente, pocos días antes de estar escribiendo esta introducción, falleció en la ciudad de Santiago del Estero, a la edad de 94 años, el “eterno caudillo” Carlos Juárez. En 1948 era ya gobernador del peronismo y luego con algunas interrupciones, fue nuevamente

mandatario provincial durante reiterados períodos, hasta el año 2004, cuando el gobierno federal intervino la provincia. Fue, además, el primer gobernador investigado por crímenes de lesa humanidad.

Juárez fue gobernador de la provincia desde antes de la investigación de Hebe Vessuri, y hasta hace pocos años continuó liderando un modelo autoritario de gobierno, en el cual las clases dominantes ejercieron el poder, entre ellas, los terratenientes que se describen en el libro.

A partir de la profunda investigación de la estructura social agraria de Antajé, la autora realiza un importante aporte a la antropología de las comunidades rurales santiagueñas, más aún teniendo en cuenta lo poco que hasta ese momento había sido estudiada ese área.

La unidad de la investigación –Antajé– había sido una gran finca, ubicada en la región de riego del Río Dulce. La incipiente “empresa”, cuyo origen se remonta a las últimas décadas del siglo XIX, combinaba desde entonces, modalidades de producción capitalista, con características tradicionales de sometimiento por parte del dueño o “patrón” hacia los campesinos y trabajadores.

En su primera parte, el libro relata de manera clara y profunda los principales aspectos de los orígenes de la historia económica de Santiago del Estero: las transformaciones ocasionadas a partir de la llegada del ferrocarril y el proceso de valorización de las tierras, que dio lugar al obraje santiagueño, proveedor de durmientes y carbón.

Se presentan, además, los orígenes de la región de riego del Río Dulce, la estructura agraria dual de latifundios y minifundios, y la importancia económica de la finca de Antajé. Dichos orígenes se remontan a fines del siglo XIX y ya a principios del siglo XX contaba con más de tres mil hectáreas con canales de riego y sistemas de acequias, lo que permite suponer la potencialidad económica de la misma.

La estructura de gestión de la finca se asentaba en mecanismos de dominación directa por parte del “patrón” hacia los trabajadores y campesinos que poblaban el predio.

El poder patronal excedía los límites de la finca y se integraba con el poder político y policial. El dueño de Antajé, era además, el jefe político del departamento La Banda, con atribución de nombrar al comisario y de convertir a algunos de sus peones en agentes de policía.

Una parte fundamental de la investigación radica en explicar el pro-

ceso de desestructuración de la “gran” finca de Antajé, como producto de sucesivas subdivisiones familiares y del deterioro económico de la producción bajo riego, que desde la década de 1930 continúa hasta la actualidad.

Es curioso observar que algunas de las condiciones de la disminución productiva de la región de riego del Río Dulce que comenta el trabajo de Hebe Vessuri, como el deterioro de la infraestructura de riego y la caída de la rentabilidad, continúan hasta nuestros días, debido a la desidia de los dueños de las tierras y de sus sucesivos representantes en los gobiernos provinciales.

El área de riego del Río Dulce, una de las zonas de mayor potencialidad productiva de Santiago del Estero, fue decayendo paulatinamente a lo largo del siglo XX, convirtiéndose en un fantasma perdido, mostrando un paisaje gris de salinización y deterioro de los suelos, producto de la falta de inversión.

Hacia fines de la década de 1960, cuando Hebe Vessuri realizó la investigación en Antajé, la finca si bien era significativamente más reducida que la de principios de siglo, no denotaba roles ocupacionales muy diferentes dentro de la población.

La autora describe y tipifica de manera precisa la categoría de los trabajadores: el capataz, el mancerero, los peones permanentes y los cosecheros, los paleadores, macheteadores, tractoristas, las mujeres trabajadoras durante la cosecha, los juntadores migrantes procedentes de otras zonas, que a su vez eran campesinos.

Es muy rica la caracterización de las clases sociales trabajadoras de la Antajé de los años 1960, siendo el patrón y el capataz quienes organizaban la producción, basada fundamentalmente en el algodón.

La gran demanda de trabajadores para el período de la cosecha, desde febrero a mayo, significaba una de las preocupaciones más importantes del dueño de la finca, razón por la cual arrendaba pequeños lotes de tierra a campesinos, para que cultivaran algodón. De este modo, evitaba la preocupación de conseguir cosecheros y remuneraba menos a los trabajadores que se tornaban en sus aparceros y arrendatarios.

La finca era un centro productivo grande. El patrón concentraba el poder central en la medida que toda la tierra era suya, disponía de campesinos productores de algodón, que le entregaban el producto para su comercialización.

Dice la autora: *“El alquiler constituía un medio de extraer a la vez renta en trabajo y plusvalía. La primera procede de la transferencia gratuita de una fuerza de trabajo producida en la economía doméstica campesina hacia el sector capitalista, la segunda de la explotación de la fuerza de trabajo del productor comprada por el capitalista. Esta forma de organización permite continuar la inversión en la agricultura, independientemente de su baja rentabilidad en términos monetarios...”*

Las relaciones de producción, y/o de dominación y subordinación, estudiadas en Antajé a fines de los años 60, se asentaban en el algodón como la actividad agrícola predominante, que necesitaba una amplia cadena productiva. La “gran” finca era, a su vez, proveedora de una industria oligopólica –Bunge y Born– que había establecido una importante desmotadora en La Banda e industrias textiles –“Grafa”– en esa misma ciudad y en Tucumán.

En cuanto a los obreros asalariados sin tierra, carecían de sindicatos. La primera legislación en relación a salarios fue el Estatuto del Peón de 1944.

La autora brinda información relevante de la pobreza en Santiago del Estero; impacta la mención que realiza sobre un índice dietético elaborado en el país en 1944, donde Capital Federal se ubicaba en 143.1 y Santiago del Estero en 13.3.

El surgimiento del peronismo influyó fuertemente en toda la provincia y en la zona de Antajé, por su impulso a la sindicalización y a la mejora en los salarios obreros.

No obstante, la autora relata que los antajeños nunca se sindicalizaron y *“continuaron funcionando hasta el momento de este estudio dentro de la estructura de patronazgo”*.

Señala la autora: *“El peronismo ganaría más tarde en Antajé gracias a la organización de las unidades básicas como máquina política local. Éstas fueron manejadas por los miembros de la élite no tradicional que surgieron como líderes peronistas”*.

La investigación realizada por Hebe Vessuri aporta ricos elementos para la comprensión de las contradictorias relaciones entre igualdad y jerarquía en Santiago del Estero.

Dice la autora: *“...podemos ver la finca desde un doble punto de vista: por un lado, como un reflejo del ethos patriarcal de una clase dominan-*

te con elementos tradicionales y, por el otro, como el modo particular como los peones y restante población dependiente se han adaptado a quienes han ejercido poder sobre ellos”.

La ideología de la población de Antajé –explica la autora– no deviene ni se construye exclusivamente a partir de las relaciones de producción dominantes, sino que tienen una determinada autonomía. *“Los principios de igualdad y jerarquía, de naturaleza eminentemente ideológica, se encuentran entre los más básicos de la vida social y política”.*

Hebe Vessuri intenta responder a una pregunta crucial: *“Cuáles son los mecanismos empleados por los ricos para mantener a los pobres en su lugar”.* Para ello, la autora investiga en la noción de igualdad que manejan los pobladores de Antajé.

Sostiene la autora: *“Podemos decir también que las distintas ideas, creencias y leyendas que conforman la ideología antajeña constituyen un modelo, es decir, son orientadoras del comportamiento. Como algunas son potencialmente subversivas y otras real o potencialmente conservadoras, se requiere analizar su articulación ideológica y a la vez la articulación entre el cuerpo ideológico que las engloba y la estructura socioeconómica”.*

El lector podrá apreciar la profundidad de la investigación realizada sobre la ideología y práctica de la familia de Antajé, sobre la concepción de la familia como universo moral, los distintos roles dentro de la familia, el concepto de “Mujer Bruja”, de qué modo se conforma la red de parentesco real y virtual, la figura del “compadre”, de los amigos y vecinos, la función de la “bebida” en la comunidad, la noción de la “Suerte” y “La Salamanca”, distintos mitos como el del “estudiante de magia”, entre otros.

Este conjunto de elementos constituyen un verdadero estudio del hombre y de la mujer de Antajé, en su doble dimensión biológica y cultural, que permite intentar comprender la relación entre dominación y subordinación.

La autora dedica un capítulo completo del libro al análisis de los “Patrones Religiosos” en la comunidad de Antajé. Analiza el “sufrimiento” que afecta *“a todos entre los pobres del campo santiagueño”* y su relación con un nivel sobrenatural de identificación de las desgracias. Existen muchos santos, cada uno con una función particular, e incluso con atributos que difieren entre los devotos.

De las distintas festividades religiosas la del Señor de Mailín es la más importante en la provincia, su origen se remonta al siglo XVIII, cuando *“un hombre de la villa de Mailín encontró una imagen iluminada del Señor Crucificado en un algarrobo hueco”* y los milagros que se le atribuyen son cuantiosos, por lo cual es una de las imágenes y festividades más populares.

Las celebraciones del Señor de Mailín duran entre diez y quince días, durante los cuales se construye una especie de mercado donde los quioscos venden de todo, desde fruta hasta velas y santos. Se ofrece abundante comida. *“La gente gasta libremente el poco dinero que han logrado ahorrar de la cosecha, o que han pedido prestado al patrón para la fiesta”*.

La autora relata que una de las grandes atracciones son los pequeños comercios de magia *“en las que por unos pocos pesos la gente puede ver cosas extraordinarias, como una cabeza de mujer sin cuerpo que les habla, una gata que dice la suerte, víboras y loros que conocen el futuro, etc.”*

La festividad del Señor de Mailín es una fiesta de multitudes, en la que cada peregrino va a enfrentar el juicio divino, porque considera que ha actuado mal.

Explica la autora: *“Las condiciones que acompañan la idea del juicio de la conducta podrían correlacionarse también con rasgos fatalísticos del agricultor santiagueño. El hombre reconoce que su habilidad para controlar su propio destino tiene limitaciones considerables. Además, cree que una especie de fuerza más allá de su control ejerce influencia sobre su destino. La aceptación de esa fuerza es una explicación parcial de su actitud pasiva”*.

Dice Vessuri, que esta actitud fatalista influye también en moldear una conciencia de capacidades limitadas para mejorar las condiciones de vida. Es *“fácil explicar sus fatalismos hacia el cambio, aunque esto no significa necesariamente que no trate de manipular ventajosamente los poderes sociales y sobrenaturales, en un intento de minimizar el sufrimiento...”*

Desde que Hebe Vessuri iniciara su investigación sobre la comunidad agraria de Antajé, han pasado ya más de cuatro décadas, casi medio siglo si queremos poner al tiempo transcurrido como una condición implacable.

Muchas cosas siguen igual, quizá más agravadas, no obstante las transformaciones en el perfil productivo de la provincia, que pueden sintetizarse de manera exclusiva, en el avance arrollador de la soja sobre otros cultivos, entre ellos, uno de sus históricos: el algodón.

Tan sólo a título ilustrativo, vale la pena recordar que al momento de culminar la investigación de Hebe Vessuri, durante la campaña agrícola 1969/70 el algodón cubría 45.300 ha de suelo santiagueño. En la actualidad, cuatro décadas después, se siembra un área levemente menor (43.445 ha durante la campaña 2008/2009).

Hace cuarenta años, la soja era desconocida en Santiago del Estero. Recién en 1973-74 existen registros de tan sólo 800 ha. En el año agrícola 2008/2009 se sembraron 628.600 ha en la provincia. Es decir, la soja es hoy lo que predomina en Santiago del Estero.

Semejante reemplazo de cultivos intensivos de alta demanda de fuerza de trabajo, por la soja, de escasísimos requerimientos en mano de obra, en una provincia con muy pocas manufacturas, con una notable disminución de la industria de desmote y procesamiento de algodón, ha traído aparejado el agravamiento del problema del desempleo y la pobreza.

Tampoco son muchas las posibilidades del trabajo migrante, que fundamentalmente se dirige a la cosecha de caña de azúcar, y en la actualidad se encuentra totalmente mecanizada.

Muchos de los campos de cuando Hebe Vessuri realizó su investigación, han sido comprados por capitales externos a la región y son administrados en sistemas de “pools” de siembra.

En gran medida, la estructura de patronazgo que Hebe Vessuri estudió hace más de cuatro décadas, ha sido reemplazada por verdaderas plantaciones capitalistas, basadas en una actividad agrícola de bajo valor agregado, que no necesita la concentración de población, que requería el Antajé de antaño.

El Antajé de los años 1960/70 era excedentario en tierra y demandante de mano de obra, a tal punto que el “patrón” repartía en alquiler pequeñas parcelas, porque necesitaba disponer de un número importante de trabajadores.

En la actualidad, las plantaciones modernas de soja son “devoradoras” de tierra, constituyen empresas netamente capitalistas, para las cuales el recurso escaso es la tierra y el “sobrante” la mano de obra.

Esos capitales compran todo lo que pueden, alquilan todo lo que tienen a su alcance.

Desde hace más de veinte años están ocurriendo hechos de amenazas hacia campesinos de distintas regiones de Santiago del Estero, por parte de grupos empresarios que los intiman a abandonar campos, donde vivieron desde siempre.

En la mayoría de los casos, son campesinos dedicados a actividades de autoconsumo, muchos de ellos tienen derechos adquiridos de posesión veintañal. En algunas oportunidades se han registrado acciones violentas por parte de agentes de seguridad privada de las empresas, que reclaman haber “adquirido” esa tierra.

A partir de estos acontecimientos, los campesinos iniciaron desde hace casi dos décadas una importante actividad de organización para resistir los desalojos. Se han formado comisiones vecinales, muchas de ellas basadas en relaciones de parentesco y amistad con pobladores de distintos lugares.

En agosto de 1990, el conjunto de organizaciones campesinas decidió constituir el “Movimiento Campesino de Santiago del Estero”, institución que desde su origen tiene como reclamo central la lucha por la tierra y por el mejoramiento de las condiciones de vida de la población campesina.

Los campesinos de Santiago del Estero están avanzando sostenidamente en el reconocimiento de sus derechos a la tierra, a la salud, a la educación, a la alimentación.

Su movilización es permanente, desde agruparse para resistir el intento de penetración de las topadoras en fincas habitadas desde siempre por familias campesinas, hasta los discursos y proclamas en festividades religiosas como la del Señor de Mailín.

El fin de la economía de patronazgo ha permitido avanzar en la conciencia de combatir la desigualdad, en la conciencia de desobedecer, de la necesidad de organizarse para resistir y reclamar derechos por la tierra y la vida.

Este proceso de construcción de conciencia y organización campesina de Santiago del Estero, seguramente no fue indiferente al control policial de los sucesivos mandatos del gobernador fallecido este mes.

El gobernador Juárez, investigado por crímenes de lesa humanidad, disponía de un sistema de espionaje provincial que contaba con cuarenta mil expedientes.

Quizá, algunos de éstos, registraban las actividades de campesinos de Antajé, quienes impulsados hacia la pobreza extrema y la posibilidad de perder el pedazo de tierra, decidieron organizarse, reclamar por sus derechos y comenzar a desobedecer a los patronos de todo tipo.

Carlos León
28/07/2010

Leer *Igualdad y Jerarquía en Antajé* nos lleva a entender cuán rica puede ser la mirada del antropólogo. De inmediato nos sentimos formando parte de un modo de comprender la realidad social como complejo de rasgos y procesos interrelacionados y en movimiento. Claramente es un estilo que deja atrás la guía de los clásicos Manuales de Etnografía con sus largas enumeraciones de aspectos de la vida social para ser incluidos en un trabajo antropológico. Queda claro que también esas listas son satisfechas por la autora, que comienza el libro con una minuciosa atención al escenario antajeño y con sus descripciones de las “regiones” de la realidad antajeña a lo largo de todo el libro.

Las descripciones nos permiten conocer Antajé y sirven de base a una solidez interpretativa que ilumina y otorga significación a la vida de la finca. Ni descripción ni interpretación ni teoría general son omitidas.

La rica mirada del antropólogo que, pensando en Hebe Vessuri, mencionamos más arriba, combina enfoques que captan, retoman y conectan. El trabajo del antropólogo es, ante todo, el de alguien que sabe mirar y que también sabe recorrer todo el camino del conocimiento y la experiencia que llega a explicar. El trabajo de Hebe Vessuri nos arrastra o nos hace volar por ese camino, sacudiéndonos momento a momento con las circunvoluciones en las que aspectos del análisis antropológico se entreveran y se recuperan en forma muchas veces sorprendentes. Un importante aporte de la autora es mostrar cómo las interacciones entre sus grandes temas, las jerarquías y los poderes, el mundo del trabajo, la vida de familia, las ideas y la religión interactúan de un modo que no es unidireccional sino un ida y vuelta cuya fuerza

de determinación va cambiando en situaciones diversas. Captar Antajé es incorporarse a un movimiento vertiginoso.

Como señala Hebe Vessuri, si bien su trabajo es un detallado estudio de una finca en la década de los 60, o sea una presentación y un análisis de una institución social concreta, es también un trabajo que se propone, y logra, ofrecer desarrollos teóricos. Ante todo, su método de investigación y análisis tiene de por sí una densidad filosófica que resulta de su forma de conectar distintos niveles de la realidad, empezando por los aspectos geográficos y culminando con las características y el papel de la religión. En segundo lugar, sus análisis de distintos aspectos de la vida social de la finca, aspectos tales como la familia, el vecindario, el mundo del trabajo, la ideología social o la religión, aportan lo que podemos llamar teorías sociales “regionales” para cada uno de esos temas. En tercer lugar, su aporte teórico es especialmente valioso en tanto muestra cómo un principio rector, el de la igualdad y la jerarquía, organiza a todos los elementos otorgándoles unidad sin dejar de reconocer las contradicciones internas. A mi entender, esa unidad se hace presente a través del funcionamiento interactivo de tres niveles: me refiero a la construcción de un esquema de análisis que muestra cómo el funcionamiento de esa sociedad puede comprenderse a partir de la interacción de una base estructural fundada en las reglas e instituciones del patronazgo, complementada luego con la rica descripción de conductas propias de cada uno de los diversos aspectos, laborales, vecinales o ideológicos, en los que el patronazgo actúa como modelador de acciones e ideologías. Estos dos niveles crean las condiciones para el funcionamiento de un tercer nivel en el que se despliega la capacidad de los individuos para generar prácticas y orientaciones que construyan respuestas específicas a la realidad y a sus necesidades.

Entiendo que el capítulo final sobre la religión, permite mostrar el funcionamiento de estos tres niveles con una peculiar brillantez que culmina con el enfoque de la religión como actividad práctica, en la cual los elementos que ésta trae desde lejos son asumidos por los sujetos como respuesta a sus problemas. La religión se muestra no simplemente como un factor preexistente que gobierna los ritos, mitos y acciones de los sujetos: los sujetos construyen y emprenden búsquedas en las que pretenden entenderse con la realidad. Más adelante veremos algo más sobre esto.

Pero lo que queda claro desde el comienzo es que la presencia de estos tres niveles implica que no se pueden enfocar los temas especí-

ficos –los temas de los niveles 2 y 3– derivándolos directamente de la estructura general. El libro nos muestra cómo la diversidad y lo específico se captan incorporando descripciones e interpretaciones que van más allá de lo estructural. Más aún, lo estructural se va enriqueciendo y modificando en tanto se conecta con la problemática específica. Al mismo tiempo, la potencia de lo estructural es tal que no puede liquidarse con un recurso interpretativo que la reduzca a la estratificación. Así, la cuestión central es la del patronazgo con sus expresiones de jerarquía e igualdad que dan lugar a formas de ejercicio y prácticas de la igualdad en la vida política, en el trabajo, en diversas formas de sociabilidad en las cuales la búsqueda de la igualdad se enfrenta con la jerarquía y da lugar a versiones significativas, si bien menores, de igualdad. La jerarquía sigue siendo dominante pero sin ser desplazada por la igualdad, si bien es compatible con afirmaciones igualitarias. Hasta tal punto el compromiso con la igualdad está presente que los antaños, nos dice la autora, se consideran en un pie de igualdad intrínseca con los demás, que son sólo los de su clase. Pero esa igualdad no les basta: los antaños detestan a los terratenientes. En este nivel 2 se dan las formas concretas de sociabilidad que tienen que hacer posible esta casi dialéctica forma de inserción en la jerarquía y de consagración a la igualdad. Como nos dice Hebe Vessuri, la noción de igualdad que manejan no es nada simple y tampoco es simple el conjunto de prácticas que concretan tal noción. Hay mecanismos cuyo funcionamiento lleva a que los ricos mantengan a los pobres en su lugar y que éstos, a su vez, manejen “su limitado espectro de elecciones”, de modo que sus convicciones acerca de la igualdad y el alcance de su industriiosidad individual tengan lugar.

En cuanto al nivel 3, es especialmente significativo para ir al meollo de esta cultura y a la preocupación por la igualdad. Es aquí donde vemos cómo la participación en la estructura de la jerarquía, y la subsunción en creencias, ritos y mitos, lleva a que las prácticas religiosas, por ejemplo, permitan a los sujetos orientarse de acuerdo a sus propios objetivos. Hasta se puede llegar a influir en los santos conduciéndolos hacia los propios objetivos. Y en un movimiento típico de la autora, aparece aquí el mito popular de La Salamanca, que puede ser vista como centro del mal, pero también como un ser que da acceso a toda una serie de actividades creativas. Formas míticas estáticas también tienen su papel y ayudan a mantener a los antaños en su lugar.

Otra línea de análisis que enriquece la captación de la vida antaño reside en la atención al cambio histórico, y a la diversidad en distintas etapas o en comparación con otras culturas. De este modo, se analiza el cambio a través del cual se van afirmando elementos capitalistas, pero sin desplazar totalmente lo tradicional. Recordemos que uno de los objetivos de H. Vessuri es mostrar cómo en la Argentina persistían en esa época elementos precapitalistas. Especial interés tiene su referencia a los orígenes mediterráneos de conductas y doctrinas. Tal caracterización le da a lo tradicional un contenido histórico menos general. Otra muestra de cambio y combinación es la forma en que el proceso combina los enfoques de tipo europeo con enfoques vernáculos, si bien con predominio de lo europeo.

Dentro de los diversos planteos acerca de las pautas básicas, las específicas y las prácticas de búsqueda de soluciones, aparece también el tema de la relatividad de las pautas. El patrón y el cosechero se roban mutuamente dentro de una relación no pautada.

Cada tema específico, o como lo he llamado antes “regional” refiriéndome a regiones de la realidad, nos muestra la presencia de los tres niveles que he mencionado. Pero con una riqueza para cada uno de los temas que a la vez los sitúan en un área diversa de conocimiento.

La Parte II del libro, con los capítulos sobre relaciones laborales, organización política y articulación social e ideológica, muestra la base relacional de las jerarquías, la participación política como fuente de igualación y la articulación social e ideológica que lleva a formas diversas de combinación. En el nivel de lo estructural nunca deja de estar presente la combinación de jerarquía y búsqueda de igualación, que pone de manifiesto “las ideas, creencias y valores –en una palabra, la ideología no ocupa un lugar secundario en la vida social”.

La Parte III se encamina a mostrar cómo la ideología pasa a través de la sociabilidad directa de familia, parientes y amigos, y activa su capacidad de combinación y de orientación de los sujetos en los terrenos más cercanos a la vida cotidiana. Siempre está presente la tensión entre procesos que pueden debilitar los lazos más cercanos y las situaciones que los revitalizan. Se ve así, por ejemplo, cómo la permanencia local y las migraciones aportan modos de renovar los lazos aún en situaciones de fragilidad.

Considero que tanto los temas generales como muchos de los “regionales” confluyen en un tema que funciona como una culminación de toda la temática del libro y de su metodología. Los procesos de aceptación de pautas y de construcción de prácticas retoman, en el capítulo final sobre religión, el movimiento que va desde la vida cotidiana hasta la ideología asociada a los valores religiosos.

Al llegar a la religión encontramos, junto a mitos ligados a su aceptación, la acción de formas movilizadoras de la ideología.

La religión católica vigente nos muestra también la importancia de la base general del sistema antajeño, moldeado por el patronazgo: la religión es un sistema de patrones, a través del cual éstos ejercen su poder. Es alrededor del sistema de patronazgo que se articulan las prácticas religiosas, y estas prácticas permiten que los sujetos traten de actuar sobre sus problemas trascendentes: el sufrimiento y la muerte, que moldean todas sus expectativas de vida.

La unidad de estos tres momentos se expresa a través de un carácter fundamental de la religión de los antajeños. Se trata de una religión que la autora caracteriza como religión práctica, siguiendo la sugerencia de Max Weber. No se trata de una religión doctrinaria o en la cual sea central una teología o desarrollos que parten del habla y las disertaciones. Este carácter práctico fue señalado también por Oscar Lewis en la gente de Tepoztlán, a la que ve adhiriendo a una religión práctica sin misticismo ni preocupaciones metafísicas, orientada a la búsqueda de soluciones concretas. Aún ese carácter práctico de la religión se potencia con el mecanismo que señala Durkheim: con la capacidad de movilizar en el individuo fuerzas mayores que la que éste tiene regularmente. Dentro del mundo antajeño, la religión popular es la que maximiza este carácter práctico, frente al carácter teológico que emerge en la religión culta y que lleva a que los practicantes de ésta desprecien a la religión popular.

Insertada en un sistema de autoridad religiosa similar al patronazgo, la religión popular puede también utilizar las líneas de autoridad de éste. Más allá de la utilización directa, el patronazgo funda lo que antes llamamos el primer nivel. El patronazgo es la base para que toda la estructura social empuje hacia la religiosidad. Si pasamos al ya mencionado segundo nivel, las prácticas y ritos siguen dos caminos distintos: uno es el de intentar servirse del patronazgo para situarse en el mundo de la religión y otro es el de asumir creativamente las muchas

prácticas ligadas a los ritos religiosos, en particular el culto de los santos y las fiestas celebratorias.

Hebe Vessuri construye una visión de los fines prácticos, de los objetivos de la vida cotidiana y de las conductas a ellos asociados como camino a los grandes fines trascendentes. Una secuencia que me he atrevido a diferenciar en los tres niveles ya mencionados se trata de enfrentar el sufrimiento y la muerte y lograr la salvación. Para entender ese camino lo fundamental es entender la acción religiosa para lo cual la conducta cotidiana y los ritos ofrecen una multiplicidad de prácticas, a partir de las cuales el sujeto se hace cargo de un camino hacia lo trascendente, hacia la salvación. Hebe Vessuri nos muestra cómo una diversidad de conductas religiosas, que ella nos describe ricamente, se despliegan en terrenos fastos y nefastos. Este 2º nivel de análisis lleva a la autora a presentar una diversidad de ritos, que sin convertirse en ceremonias complicadas, logran la intensidad de lo festivo, tal como ocurre especialmente con la fiesta del señor de Maílín. Las prácticas que Hebe Vessuri describe magistralmente llegan a constituir una metodología destinada a lograr objetivos, característica principal del 3er. Nivel. Si esos objetivos no se presentan de entrada como objetivos para logros en la vida cotidiana, la capacidad de la religión consiste precisamente en hacer posible esos logros utilizando las fuerzas extra que se movilizan en el sujeto, tal como nos lo dice Durkheim. Así, los objetivos religiosos permiten un traslado de las conductas religiosas hacia áreas diversas de la vida, al igual que lo que sucede con los empresarios de Weber.

La metodología de acción que la autora encuentra en Antajé incluye el establecimiento de relaciones personales con la Virgen o los santos, y el emplear palabras y realizar acciones para obligar a un Santo a realizar actos deseados por los devotos. Es necesario conocer entonces las virtudes específicas de los Santos. Y manejar las situaciones límite, en particular la muerte, atendiendo por ejemplo a la disposición del cadáver. Y ser capaz de combinar lo sagrado y lo profano de la fiesta.

Me acerco al fin de mi intento de transmitir a los lectores el atractivo de la visión de Hebe Vessuri sobre la elaborada riqueza del laberinto antajeño. La riqueza descriptiva del material de Vessuri, poblado de matices y de colores fuertes, nos conduce a una riqueza interpretativa, llena de contenido teórico y de fructíferas combinaciones entre áreas de actividad social, entre principios que las orientan, entre prácticas diver-

sas. Vessuri nos muestra que para entender la vida antajeña y el tipo de institución social que representa la finca, hay que comprender el juego a veces desconcertante de la jerarquía y la igualdad y, por sobre todo, ver a los antajeños enmarañando y desenmarañando sus conductas prácticas para la búsqueda de objetivos cotidianos y trascendentes.

Miguel Murmis

30/03/2011

— PREFACIO —

Este libro tiene su origen en mi tesis de doctorado en antropología social en la Universidad de Oxford, bajo el título de “*Land Tenure and Social Structure in Santiago del Estero, Argentina*”, defendida en 1971 como estudiante del Instituto de Antropología Social, donde mis maestros fueron Edward E. Evans-Pritchard, Rodney Needham, Raymond Carr y Peter Riviere. Varios capítulos fueron luego publicados como artículos, pero nunca antes salió el libro ya que la vida me llevó por otros derroteros. Ahora, gracias a la generosa insistencia de Rosana Guber, me decidí a traducir el manuscrito original en forma integral para publicar este libro. Estoy en deuda con Isabelle Sánchez Rose y María Sonsiré López Cadenas que leyeron la traducción e hicieron comentarios y críticas útiles. Decidí no intervenir sobre el contenido porque no sé qué pasó después en la región. Lo que en ese momento era tiempo presente ha pasado a ser tiempo pasado, bien pasado. La relectura de este texto, después de este largo intervalo, me ha hecho reconocer que he estado moviéndome constantemente, transitando sobre lugares, conmutando entre mundos. Mucha gente nace y muere en un mismo lugar, otra nace en un lugar pero vive en otro. A mí me tocó viajar, por circunstancias no elegidas primero, aunque admito que me gusta viajar, siempre. Viajar es un montón de cosas: explorar, olvidar y dejar atrás, pero también atesorar en la memoria, recordar. El viajero está solo consigo mismo. Deja el centro de su vida atrás, las personas y las cosas más familiares, si bien de muchas maneras las lleva consigo. Me doy cuenta hoy cuán metidas se han quedado en mi memoria tantas personas con las que conversé en Santiago del Estero,

compartiendo su pobreza, sus creencias y sus esperanzas y dolores. Tal vez no sea demasiado tarde para compartir mi comprensión de la realidad con otros lectores.

H.V.
Caracas, abril de 2010

— INTRODUCCIÓN —

I

El presente trabajo es una contribución al análisis de algunos aspectos de la estructura social rural de Santiago del Estero, Argentina. Dicho estudio es útil no sólo para la comprensión de la Argentina, sino que también pretende ser un aporte a la sociología general. Para la década de 1960 no existía un análisis comprehensivo sobre la organización social rural del noroeste del país, y como estudios importantes de la realidad santiagueña sólo se contaba con las memorias descriptivas hechas a fines del siglo XIX por Gancedo (1885) y Fazio (1889), los trabajos de Di Lullo y Canal Feijóo en el segundo cuarto del siglo XX y los de Bilbao para la zona del Salado en el noroeste de la provincia en esa misma década.

Éste es un estudio de una institución socioeconómica -la finca- tal como se la encuentra en la región de riego de esa provincia. La finca combina elementos de una empresa moderna con otros que sugieren un sistema de producción más tradicional. Como institución social tiene una naturaleza contradictoria. Es una fuerza que en algunos niveles liga al patrón y sus trabajadores en una comunidad solidaria mientras que en otros produce su acerbo distanciamiento. Una razón para el estudio de la finca es que los elementos culturales de la sociedad son ininteligibles fuera del escenario que ella ofrece. La relación entre el terrateniente y sus trabajadores está en su centro. El escenario de la finca está también en la raíz de las fuerzas sociales y económicas

que atraen a los minifundistas independientes al círculo ampliado del paternalismo. La teoría de la modernización se beneficia así del estudio de estas formas aparentemente híbridas de relaciones socioeconómicas a través de un enfoque que combina estos elementos.

La finca debe verse, entonces, desde un doble punto de vista: por un lado como un reflejo del ethos patriarcal de una clase dominante más o menos tradicional y, por el otro, como el modo particular en el cual los peones y restante población dependiente se han acomodado a aquéllos que han tenido poder sobre ellos. Una de las principales hipótesis que este trabajo desarrollará es que la finca y su sistema socioeconómico asociado son una adaptación peculiar al capitalismo moderno en una región periférica: la fuerza laboral de esta región no es absorbida en la forma típica descripta para el capitalismo en los países desarrollados, pues no logra convertirse en fuerza de trabajo formalmente libre con ocupaciones asalariadas caracterizadas por algún grado de estabilidad, y tiene un estándar de vida que está muy por debajo del de los trabajadores industriales en el país.

La mayor parte de la investigación social, económica e histórica sobre la Argentina se ha concentrado en la región litoral, un área más estratégica para la comprensión de la realidad nacional, enfocándose en gran medida en problemas de la sociología industrial o de la agricultura capitalista característica de esa región. Otras áreas a menudo han sido descuidadas como pobres, subdesarrolladas y 'psicológicamente deficientes'.¹

Por otro lado, la literatura argentina existente sobre desarrollo para la época del estudio tendía a concentrarse, cuando lo hizo, en el poblador rural sólo cuando éste se convertía en migrante incorporado al medio urbano, adquiriendo un patrón de consumo diferente y convirtiéndose en un participante potencial de empresas políticas: la sociología del desarrollo ha estado principalmente interesada en las consecuencias sociales y políticas de la incorporación del poblador rural a la ciudad

¹ Una excepción es el proyecto sobre Marginalidad realizado por J. Nun, M. Murmis y otros, primero en Santiago de Chile y más tarde en Buenos Aires, cuyo objetivo es la construcción de un marco teórico para el estudio de la marginalidad en América Latina, un análisis histórico de los procesos de marginalización en varios contextos nacionales y regionales, y el estudio comparativo de situaciones típicas de marginalidad en la Argentina y en Chile. Véase la serie de artículos publicados en 1969 bajo la edición general de J. Nun.

industrial.² Dentro de esta orientación, la sociedad rural fue descuidada hasta el punto que en las teorías del desarrollo se hacía referencia a ella en forma residual, meramente en términos del ‘trasfondo rural’. Pero precisamente la existencia de áreas centrales y marginales en la organización de sociedades complejas como la argentina deja una terra incognita periférica en el contexto del sistema socioeconómico total que debiera ser estudiada sistemáticamente, poniendo al descubierto sus relaciones con las principales instituciones nacionales.

Como la estructura socioeconómica del campo santiagueño sufrió cambios importantes durante el siglo XX, para el momento del estudio busqué reconstruir las estructuras económica, social e ideológica condicionadas por la institución de la finca en su período de expansión, observé la naturaleza y función del vínculo patrón-cliente dentro de ese escenario y traté de ver hasta qué punto los cambios económicos posteriores requirieron la modificación o el mantenimiento de los rasgos estructurales. Sin embargo, mi interés no era principalmente histórico; esta reconstrucción resultaba el prerequisite para la comprensión de la estructura social actual y de los valores básicos de la población rural. En todo el trabajo, la estructura rural es vista como parte de una red rural-urbana que incluye al gobierno nacional, el complejo industrial y el sistema educativo.

Dentro de este marco de análisis me concentré en los trabajadores agrícolas y campesinos en su inserción en la estructura socioeconómica recién mencionada, e investigué algunos de los rasgos distintivos comúnmente descuidados por la sociología del trabajo con respecto a estos trabajadores rurales marginales. De esta manera examiné las formas en las que los trabajadores agrícolas encajaban en el proceso de producción, cómo vivían de acuerdo con formaciones culturales específicas, qué acomodos hacían para compartir los patrones de la cultura y sociedad nacional, y, finalmente, cómo participaban en los procesos políticos que conciernen a toda la nación.

Así, por ejemplo, analicé al peronismo no tanto desde el punto de vista del migrante urbano de la ‘política de masas’ (Germani, 1962) sino para investigar las formas peculiares que adoptó con respecto al sistema de patronazgo tradicional. Debo observar aquí que para el

² Los estudios sobre urbanización realizados por G. Germani fueron los más influyentes en esta área de investigación. Véase Germani, 1962, 1965.

momento en que este trabajo fue desarrollado, el peronismo sólo había sido estudiado en contextos urbanos. No se había hecho aún un análisis del peronismo rural y este estudio trataba de avanzar hipótesis que no sólo ayudaran a explicar esta forma distintiva tal como se la encontraba en Antajé sino que también contribuyeran a una comprensión general del fenómeno.

Semejante perspectiva ubicaba este trabajo en un campo controversial entre quienes sostenían el carácter feudal del sistema socioeconómico del interior de Argentina y Latinoamérica y quienes, por el contrario, afirmaban su naturaleza capitalista.³ La tesis más tradicional, avanzada por las élites liberales de América Latina en el siglo XIX, planteaba para los años 1960 el carácter feudal, tradicional y cerrado de las economías rurales latinoamericanas. Concibiéndolas como sistemas autosuficientes y refractarios, se consideraba necesario postular la creación de focos dinámicos de desarrollo para lograr una integración progresiva en el mercado mundial. El desarrollo se identificaba con la expansión creciente del sector externo de la economía y la creciente incorporación al proceso de cambio de lo que era el interior de la economía cerrada.⁴

Este enfoque, aunque produjo análisis satisfactorios de la realidad latinoamericana, fue responsable de algunas distorsiones importantes debido a formulaciones simplistas y al descuido de las variables más significativas en el marco de la economía colonial. Trabajos contemporáneos al que presentamos acá, de economistas e historiadores económicos, mostraron de qué manera la economía colonial latinoamericana constituyó un todo estructurado que, lejos de ser autosuficiente, estaba conectado con la metrópolis española y el mercado mundial.

Las insuficiencias de este esquema se pusieron de relieve por las realidades de la crisis mundial de 1929-1930 que develaron un proceso de gran complejidad de participación en el mercado mundial, una interdependencia estrecha y de larga duración. No obstante, todavía creo que es correcto afirmar la persistencia de la coerción extraeconómica de los trabajadores en importantes sectores de la economía rural latinoamericana. En el curso de este trabajo trataré de mostrar que la

³ El siguiente argumento se apoya en Laclau, 1969, pp. 277-281.

⁴ Enfoques similares, que confunden la ilusoria sociedad folk con las sociedades subdesarrolladas, aparecen en los trabajos de Hoselitz (1964), Moore (1967), Redfield (1963), Parsons (1954) y Germani (1962), entre otros.

manera como en Santiago del Estero tuvieron lugar la articulación de los modos existentes de producción y su inserción peculiar en el sistema de mercado capitalista requiere una interpretación de la realidad socioeconómica que vería al uso precapitalista del trabajo en una situación de dependencia económica y marginalidad; menos como un reflejo de la transición del feudalismo al capitalismo que como reforzando esos modos de producción precapitalistas y esos patrones sociales tradicionales para minimizar las desventajas crecientes de esta área marginal en el marco de un mercado capitalista competitivo.

Un enfoque opuesto al mencionado caracteriza como capitalistas los varios complejos socioeconómicos latinoamericanos desde el momento de la conquista.⁵ Pero dejando de lado la discusión de la transición del feudalismo al capitalismo en el siglo XVI, y considerando al siglo XIX como caracterizado por un indiscutido sistema económico capitalista mundial, es no obstante cierto que en sectores numéricamente importantes de la economía latinoamericana la compulsión extraeconómica de los trabajadores prevaleció en la esfera de la producción, en muchos casos a través de prescripciones legales de trabajo obligatorio, como un medio de asegurar la fuerza de trabajo.

Cuando pasamos a analizar el comportamiento de los varios grupos sociales envueltos en este particular contexto histórico y geográfico de Santiago del Estero, encontramos una transformación en la relación comunidad-nación concomitante a la consolidación del estado-nación. En el nivel local, esto se refleja en cambios en las 'funciones de mediación de los patrones' (Wolf, 1956, p. 1075; Silverman, 1965, p. 172). Esta transformación puede expresarse en términos del cambio de un patrón individual a uno burocrático, como puede observarse en muchas naciones subdesarrolladas, y nos ayuda a entender rasgos significativos de la ideología política en el campo.

⁵ Véase, por ejemplo, a A. Gunder Frank, 1967.

II

Cuando llegué a Santiago del Estero en el otoño de 1966 para discutir mi proyecto de trabajo de campo con los historiadores y folkloristas locales, encontré rápidamente que incluso los más entusiasmados entre ellos podían decirme relativamente poco acerca de la vida rural, los tipos de comunidades y la estructura social en la región de riego. Estaban más orientados a describir restos folklóricos o la historia romantizada de costumbres pasadas en el campo. De mis charlas con sociólogos y antropólogos en Buenos Aires, Córdoba y Tucumán, al igual que de una revisión de las fuentes escritas existentes, había aprendido que la literatura sobre la antropología de las comunidades santiagueñas era casi inexistente. No había investigación social de estándar científico apropiado sobre las provincias, las fuentes folklóricas o históricas eran con frecuencia de dudoso rigor científico y en buena medida estaban obsoletas.

Una excepción es la descripción que hizo Santiago Bilbao de San José del Boquerón, una comunidad pastoril en el Departamento Copo a orillas del río Salado. Sus estudios (1965-1970) incluyen un censo de grupos domésticos, mapas de vecindarios y territorios familiares, censos de migraciones estacionales y descripciones de los ciclos anuales de actividades de individuos particulares en términos de las características especiales de sus ingresos, al igual que una descripción histórica de los cambios en las actividades económicas desde tiempos coloniales. Pero como el área que él estudió tiene diferentes rasgos ecológicos y es una economía pastoril primitiva muy diferente de mi escenario en una agricultura de riego, su trabajo ha sido útil más que nada con respecto al análisis de las pautas de migración estacional en la provincia y el marco histórico de una economía pastoril común a la entera provincia en épocas anteriores.

La pobreza de la información específica que pude recoger en un principio se vio compensada por mi conexión de parentesco con mucha gente tanto en la ciudad como en la región de riego. Mi madre descendía di-

rectamente del viejo dueño de la finca Antajé. Por una disputa familiar a nivel de sus mayores, su rechazo de cierto parroquialismo provinciano, y su casamiento con un ingeniero italiano, yo me crié como una porteña urbana de origen europeo, muy cercana a mi familia paterna. Sólo visité Santiago del Estero cuando decidí hacer investigación allí. Elegí hacer trabajo de campo en la finca donde mi madre había pasado su infancia por razones teóricas y prácticas. Me interesaba la estructura agraria del noroeste argentino y la vida rural arcana de esa árida provincia. Pensaba que el hecho de estar conectada por parentesco a la familia terrateniente de otros tiempos tal vez me ayudaría a lograr una relación más estrecha tanto con los patrones como con los trabajadores, pues consideraba necesario estudiar la transición de la finca grande del siglo XIX a las fincas de tamaño mediano de la década de 1960. Era conciente de que esta conexión no sólo traería ventajas sino también desventajas: no me preocupaba mucho la posibilidad de una falta de objetividad de mi parte debido a un cierto ‘trasfondo terrateniente’, sino la posible desconfianza y hostilidad de los trabajadores. Pero como era una recién llegada a la zona y mi familia directa no tenía ningún reclamo sobre la tierra y/o los trabajadores, mi distante origen terrateniente no me impidió lograr una relación abierta, cordial y en algunos casos de afecto con miembros de los grupos más pobres de la sociedad rural.

Con los pobres de mayor edad, a menudo desarrollé lazos de pseudo-parentesco. Me llamaban *nieta* o *hija* en una relación mucho más estrecha que la que normalmente se establecía entre un miembro del grupo terrateniente y un trabajador, distinguido por los términos de respeto *niño* o *niña*. Debo mencionar aquí que esta casi inclusión en la intimidad de varias familias de trabajadores tuvo lugar en el contexto de una ambivalencia básica: en algunas ocasiones se enfatizaba mi posición como miembro casi adoptado del grupo familiar mientras que en otras se ponía en destaque mi status socioeconómico diferente del de los peones. Me pedían dinero, ropas, medicamentos y otros favores. Mi juventud, mi clara distancia de tradiciones familiares y mi real falta de conocimiento de varios de mis parientes, al igual que mis opiniones políticas ‘neutrales’ que no les impedía la posibilidad de afirmar su peronismo, resultó en un flujo de comunicación relativamente sincero, libre y no reprimido.

Con respecto al grupo terrateniente, yo era percibida como miembro de un cierto grupo de parentesco, una de las familias provincianas tra-

dicionales, y me aceptaron socialmente como una de ellos, aunque mi posición como mujer investigadora no era vista sin preocupación por los elementos más conservadores de esa clase. Me sorprendió descubrir que incluso entre miembros santiagueños de la burocracia nacional y profesionales que vivían en otras provincias, yo era automáticamente aceptada como 'santiagueña', y las puertas se me abrieron de esa forma para brindar información inesperada en más de una ocasión.

Aunque visité el área brevemente en 1965 y 1967, la falta de fondos en ese momento me obligó a posponer el trabajo de campo hasta 1968. El estudio se basa en la investigación realizada de mayo a septiembre de 1968 y de febrero a octubre de 1970, gracias a una beca del Canada Council, país donde vivía en esa época. Durante el período de trabajo de campo pasé casi todo mi tiempo estudiando a Antajé, que elegí porque había sido el sitio de una importante finca en la región de riego del Dulce desde el último cuarto del siglo XIX. Pasé menos tiempo trabajando en las vecinas San Lorenzo y El Aibe, ligadas a la familia terrateniente, donde me concentré en una pequeña muestra de grupos domésticos. He enfatizado la posición de los trabajadores que habían dependido más directamente de la familia terrateniente y entre quienes los cambios en la estructura y la economía de la finca produjeron las consecuencias más notables. He dedicado menos atención a los trabajadores periféricos en lo que a la finca se refiere, cuyo cambio ha consistido en convertirse o bien en peones de otros patrones o pequeños propietarios en El Aibe o en San Lorenzo. Naturalmente, la declinación de la finca produjo sufrimiento e infelicidad a quienes habían estado más cerca del centro de poder. Capataces, sirvientes domésticos, etc., quienes en el pasado habían gozado de algunos privilegios con respecto a la restante población trabajadora ligada al establecimiento rural, fueron los más afectados tanto en términos económicos como emocionales con su decadencia y transformación, y muchos no se recuperaron de esos golpes.

Es importante que aclare el alcance del trabajo y su validez. Tomé para el análisis un área que no pretende ser típica de la provincia con el propósito de estudiar la evolución y el colapso del sistema de patronazgo que siguió a los cambios económicos y políticos del peronismo. La finca de Antajé ofrecía un claro caso de patronazgo, especialmente interesante por las asociaciones políticas del patrón con los gobiernos provincial y nacional más allá de los límites de su propiedad. De esta

manera, aunque el área es relativamente especial por su agricultura de riego, pienso que mis resultados pueden ser extendidos con las modificaciones apropiadas para alcanzar una comprensión de las actitudes del trabajador rural hacia su patrón. Pero el punto de vista elaborado debiera verse más como la presentación de un caso basado en una pequeña muestra sometida a investigación intensiva que como una narrativa generalizada del patronazgo en Santiago del Estero.

A lo largo del estudio describo y analizo el crecimiento de la preocupación de los antajeños por la política nacional y la manera como la política ha afectado y afecta sus vidas personales, en contraste con la anterior lealtad a su patrón/caudillo. Este desarrollo tuvo paralelos en cambios sucesivos en los patrones económicos, sociales y políticos de la región. Pero esto implicó hacer algunas breves excursiones al campo de la economía, la historia y la política nacional, pues dada la naturaleza del país y el período histórico considerado, las disputas políticas nacionales normalmente se convirtieron en cuestiones locales, o al menos afectaron a los residentes locales de una u otra forma. Por lo tanto presento las principales cuestiones políticas y económicas pasadas y presentes en la Argentina tan concisamente como fue posible, apoyándome principalmente en fuentes escritas y el asesoramiento de especialistas en estos campos que escapan a mi formación.

Algunos aspectos de mi contacto inicial con los antajeños tuvieron efectos duraderos en la forma de mi trabajo de campo. Rápidamente caí en la informalidad quieta y fluida del estilo conversacional. El interrogatorio persistente sobre un tema por largos períodos era difícil de mantener y tendía a agotar a ambas partes rápidamente. Mi estado financiero no me permitía pagar informantes, aparte de dar ocasionalmente y de manera informal presentes (alimentos), de modo que todas las conversaciones y entrevistas tomaron la forma de un intercambio amistoso de información. Gradualmente me di cuenta que mi trabajo de campo debería basarse más en la observación participante y las conversaciones informales que en entrevistas formales. También el que la Corporación del Río Dulce estuviera activa haciendo interrogatorios intensivos en la zona me hizo elegir este enfoque alternativo, porque los cuestionarios formales eran automáticamente identificados con esa organización y no quería que la gente me asociara con ella. No obstante, me apoyé en sus datos estadísticos y mantuve estrecho contacto con investigadores de la CRD.

A partir de la informalidad de situaciones no estructuradas pude distinguir una gama de variaciones en el comportamiento real entre personas, que aparecía totalmente sumergido en las ocasiones más formales en las que los informantes sentían la necesidad de producir descripciones claras, sin ambigüedad de prácticas culturales que obviamente mezclaban la conducta ideal y la real en combinaciones a menudo difíciles de desentrañar. Una brecha entre el ideal y la realidad se volvió obvia y el estudio de una gama de comportamientos y soluciones individuales a ese ideal absorbió una buena parte de mi tiempo.

La descripción de los patrones generales de comportamiento entre los antajeños y sus vecinos exigió que enfocara la atención primordialmente en las setenta y tantas viviendas de la zona. También tuve que asistir a reuniones en otros lugares, incluyendo bailes, fiestas, carreras de caballos, juegos de taba y celebraciones comunitarias, notando quién estaba presente o quién faltaba y cualquier cambio o variación de una circunstancia a la siguiente. La participación y observación en la cosecha de algodón, el cultivo de cebolla y la cosecha de frutas supuso algunos viajes, pues las mejores oportunidades de observar estas actividades podían ocurrir en diferentes establecimientos en distintos momentos. La religión y otras ocasiones ceremoniales tienen un papel menor en la vida de Antajé. Los antajeños acuden a la iglesia para la fiesta del santo patrón de la comunidad y en alguna que otra visita del sacerdote, pero no han elaborado significativamente el ritual básico de su fe católica, y muchas costumbres populares que todavía son practicadas en otras regiones del noroeste hace mucho que dejaron de estar vigentes en Antajé. Los funerales, por supuesto, son ocasiones importantes, y también lo es el Carnaval, pero todo esto constituye una delgada parafernalia ritual.

Ninguno de los escenarios de comportamiento esenciales a una descripción de la sociedad de Antajé parece a primera vista requerir hazañas difíciles de observación. Sin embargo, esta aparente simplicidad oculta un universo que envuelve complejidades de otro tipo. En el nivel de la organización económica, por ejemplo, conceptos como el de subempleo, desempleo encubierto, migraciones estacionales son difíciles de definir de manera precisa y son incluso más difíciles de medir. En la esfera de la organización social hay pocos contextos para la interacción comunitaria que permitan hacer generalizaciones claras acerca de las relaciones sociales en esta sociedad. Particularmente

complejos son aquellos aspectos que tienen que ver con las sutilezas de valores y conductas en el grupo familiar: la gente se resiste a contarle a alguien ajeno al círculo íntimo de su grupo familiar los detallados intrínquilos de lo que realmente ocurre en su mundo doméstico, algunas veces por vergüenza de tener que reconocer el fracaso en el mantenimiento de valores ideales, en otras ocasiones simplemente porque no son conscientes que lo que ellos realmente hacen difiere de lo que piensan que hacen.

Debido a que, aparte del racimo de viviendas que conformaban Antajé propiamente dicho, las casas estaban desparramadas ampliamente en el espacio y dado que los intereses de mi investigación requerían que también mantuviese contacto estrecho con los sectores más altos de la clase agrícola, que vivían en su mayoría en la ciudad, tuve que mantener un alto grado de movilidad. Algunas veces podía conseguir mucho haciendo una visita a un conjunto de viviendas una después de la otra. Otra dificultad importante fue establecer una comunicación sincera y objetiva con los productores más grandes. Los terratenientes en principio se negaban a discutir problemas conectados con el manejo de los trabajadores, considerándolo un tema extremadamente sensible y de mal gusto. A esta actitud puede haber contribuido probablemente mi status en el esquema de clases local. Traté de subsanar este obstáculo con algún grado de éxito obteniendo información indirectamente, y viviendo por algún tiempo en la casa de un importante terrateniente como su sobrina ocupada en hacer investigaciones sobre la historia local. Obtuve de ese modo acceso a documentos de familia y libros de la administración de sus fincas.

En general, sin embargo, encontré una actitud defensiva y reluctante a revelar ganancias, relaciones con los trabajadores y aspectos relacionados. Mi análisis se concentró en los sectores más pobres de la población rural, aunque presento material relevante sobre el sector más alto para facilitar la comprensión de la relación de patronazgo. Esta restricción al trabajo de campo intensivo sobre este grupo se debió a que un análisis de la élite agraria nos llevaría a considerar no sólo las ciudades de La Banda y Santiago del Estero sino también la estructura de poder en el nivel del gobierno provincial, una tarea que hubiera necesitado más de un único estudio ya que la organización del poder no es bien conocida y requiere un examen profundo.

Una de las principales hipótesis de este trabajo es que Antajé era una

sociedad tradicional caracterizada por un sistema de patronazgo cuya persistencia podía explicarse por su situación económica marginal en un país capitalista dependiente. Semejante sistema es una manera de minimizar las desventajas del área dentro del nivel dado de inversión de capital que los agricultores locales pueden permitirse. Se necesitaría un cambio estructural sustancial para alterar significativamente esta situación. Obviamente, el intento de preservar este sistema de patronazgo requiere que sus valores específicos se mantengan. Sin embargo, los cambios en la realidad económica actual del área (por ejemplo, los crecientes costos de producción, rendimientos más bajos por falta de fertilizantes y salinización de los suelos, etc.) hicieron que esos valores perdieran efectividad. Se dio una brecha entre el ideal y la práctica. En consecuencia hubo un conflicto entre el intento de conservar tanto como fuera posible el sistema social y el cambio en las condiciones económicas, que impidió que ese sistema funcione adecuadamente.

En todas las fases de mi trabajo fui guiada por mis supervisores, el profesor Raymond Carr y el Dr. Peter Rivière, y quiero reconocer aquí su paciencia y consejo. Estoy en deuda con Richard N. Adams, Santiago A. Bilbao, Juan C. D'Alessio, Ezequiel Gallo, Herbert Gamberg, David Goddard, Tulio Halperín Donghi, Dudley Jackson y Lawrence Whitehead, quienes leyeron distintos capítulos del manuscrito y me ayudaron a corregir muchos errores e imprecisiones. Recuerdo con gratitud la amabilidad y el apoyo de mis amigos santiagueños. Particularmente, los señores Jorge W. Abalos, Domingo Bravo, Alberto Figueroa Cueto, Pío Palomino Bruchman, Humberto Filippi, Augusto Ruiz, Armando Ruiz, Rosita Lund, Luis A. Ledesma Medina, Rafael Luna, Santiago Olmedo Santillán, Manuel Suffloni, Manuel Ruiz y René Santucho brindaron generosamente parte de su tiempo para ayudarme a comprender rasgos no obvios de su provincia. También deseo agradecer la ayuda entusiasta e infatigable de jóvenes amigos como Ramón Coceancigh, Luis Coronel, María Angélica Palumbo y Sonia Filippi, quienes me apoyaron en muchas ocasiones cuando las circunstancias inestables de la vida política y social de la Argentina me impedían visitar bibliotecas universitarias y archivos por huelgas, tomas estudiantiles de escuelas y facultades, etc. Más recientemente, Isabelle Sánchez Rose y María Sonsiré López, en Venezuela, leyeron

generosamente el manuscrito traducido por mí para corregir errores y revisar detalles de la forma expositiva.

Éste es, por último, el lugar para expresar mi profundo reconocimiento a la gente de Antajé, siempre cordial y educativa a lo largo de mi estadía entre ellos. Va a ellos mi gratitud y admiración por su capacidad de resistir y seguir allí.

Buenos Aires, 1° de mayo de 1971
Caracas, febrero de 2010

CAPÍTULO II

LA EXPANSIÓN AGRÍCOLA DEL OCHENTA

Elegimos el último cuarto del siglo XIX como punto de partida para el análisis de la estructura social de la región. Esta elección descansa en distintas consideraciones. La década de 1880 fue testigo de una extraordinaria transformación en los fundamentos socioeconómicos del país, con importantes consecuencias para los desarrollos posteriores. Por entonces la Argentina se incorporó plenamente al sistema mundial como productora de materias primas. En ese proceso la región litoral, que ya tenía su producción orientada hacia las actividades agropecuarias, se convirtió en la más dinámica, hasta el punto que todo el proceso de expansión económica ha sido frecuentemente identificado con ella. Precisamente, uno de los objetivos de este trabajo es refutar interpretaciones de la realidad socioeconómica del interior del país, según las cuales las provincias habrían permanecido inmodificadas en este período por contraste con la impresionante transformación del litoral.

En ese contexto, el caso de Santiago del Estero es interesante porque muestra un proceso prolongado de subdesarrollo y marginalidad que fue agudizándose sin encontrar correctivo al menos hasta el momento de este estudio. No obstante, ese proceso no careció de alternativas. En diversos momentos de su devenir histórico, la provincia se vio sacudida por explosiones productivas que prometían revertir la condición secular de pobreza, sólo para volver a sumergirse tiempo más tarde en el estancamiento. Hasta fines del siglo XIX, la contribución de Santiago del Estero a la economía regional había estado invariablemente ligada a la miel y la cera de sus colmenas silvestres, que eran frutos de la tierra menos despreciables de lo que podría suponerse en una

época en la que el azúcar era escasa y cara, no había energía eléctrica y la religión ocupaba una porción tan grande de la vida colectiva (Bilbao, 1967). Pero en todo caso éstas eran insuficientes para asegurar prosperidad a la provincia. Permanente proveedor de emigrantes temporarios y permanentes que formaron la base de la mayoría de las empresas agrícolas en el litoral, el grueso de su población se dedicaba a las actividades agrícolas en las zonas con riego natural en los largos y estrechos oasis formados por los ríos Salado y Dulce.

Las distancias, las dificultades topográficas, la presencia de densas e impenetrables comunidades vegetales y la falta de medios de transporte habían conservado impoluto el bosque santiagueño, cuya importancia todavía no había sido percibida en toda su magnitud. Pero entonces comenzó la extracción sistemática de maderas requeridas por el ferrocarril en su avance hacia el interior. Y con él creció una nueva demanda por los productos del bosque: la intensa actividad de la construcción de ferrocarriles exigió postes para las líneas telegráficas, durmientes de quebracho para las vías y leña para alimentar las calderas de las locomotoras. Los alambrados para marcar los límites de los campos en los establecimientos agrícolas de la pampa húmeda, que se extendieron masivamente entre 1875 y 1910 (Sbarra, 1975:73), se hicieron con postes en su mayor parte de madera dura de Santiago del Estero. Desprovista como estaba de una cobertura vegetal, la región litoral carecía de combustible, y fue el carbón santiagueño el que llenó esas necesidades durante un lapso prolongado.

En este período de violenta irrupción de la modernidad en la provincia, la estructura social experimentó cambios importantes. La explotación maderera resultó en una estrecha conexión entre los intereses de la oligarquía local y de los grupos dominantes porteños y capitalistas europeos de los ferrocarriles. En contraste con el desarrollo de la actividad maderera en la provincia del Chaco, donde los intereses europeos en la industria taninera fueron dominantes, en los obrajes santiagueños el capital local fue importante, y los nombres de los propietarios con frecuencia fueron los mismos que los de los terratenientes agrícolas de la región del Dulce y de Buenos Aires. Pero las inversiones en la explotación maderera propiamente dicha siempre fueron comparativamente pequeñas en Santiago del Estero. La base de la riqueza continuó siendo la explotación del trabajador (el hachero), pues los dueños de los obrajes consideraban entre sus fuentes de

ganancia más importantes el beneficio que obtenían de la explotación de sus obreros (Dorfman, 1942). Las redes de conexiones sociales se volvieron especialmente manifiestas desde la década de 1890, cuando el gobierno provincial adoptó como filosofía oficial la entrega masiva de las tierras públicas. En 1898, durante el gobierno de Adolfo Ruiz, por ejemplo, se vendieron 2 millones de hectáreas a 0,26 pesos la hectárea, siendo compradas en su mayor parte con fines especulativos por las sociedades colonizadoras de Santamarina y Pereyra Iraola, del litoral. El mismo año, la zona de Campo del Cielo y el desierto de Otumpa fueron otorgados a un grupo de capitalistas presidido por el porteño Luis Zuberbuhler.

Después de una breve discusión del programa de desarrollo nacional estructurado por la oligarquía en el último cuarto del siglo XIX, este capítulo describe los principales rasgos del campo en Santiago del Estero en la región de riego del Río Dulce durante este período significativo. Aunque la visión de un interior inmóvil durante este período es falsa, el impacto diferenciado del proceso de transformación en las distintas regiones del país resultó en un contraste entre áreas más desarrolladas y otras subdesarrolladas marginales dentro del mismo país. Durante los años 1880 y los que siguieron, pese a la retórica grandilocuente de los grupos gobernantes locales acerca de fábricas e inversión de capitales, la energía santiagueña se concentró principalmente en la agricultura y la extracción de maderas. Los mentores locales de la generación de 1880 argumentaron que si se desarrollaban las potencialidades de la provincia, particularmente de ciertas partes de la misma que eran generalmente reconocidas como con potencial económico, los beneficios serían compartidos por todos. Sin embargo, la inversión de capitales y el desarrollo de algunas actividades no resultaron en la prosperidad colectiva. Por el contrario, la región era y seguía siendo hasta finales de los años 1960, un paisaje pobre salpicado sólo con unos pocos enclaves más prósperos. La consideración de la historia de un importante establecimiento agrícola cuya expansión data precisamente de los años de 1880 y cuyos dueños estuvieron estrechamente vinculados a las esferas políticas de la época nos permitirá examinar algunos aspectos cruciales del proceso, tal como afectó a la sociedad provincial en general y al medio rural en particular.

• EL PROGRAMA DE DESARROLLO

En las décadas finales del siglo XIX la relación de la Argentina con los países centrales cambió profundamente. Los grupos gobernantes trabajaron activamente hacia la construcción de una base de instituciones y condiciones indispensables para poner en movimiento un programa de desarrollo económico e integración con los mercados internacionales de mercancías y capitales. Esta acción, que acompañó todo el proceso de modernización y racionalización de la actividad económica, correspondía a un programa altamente coherente, comenzado en 1852 y acelerado después de 1880. La respuesta aceptada del período al problema de la expansión económica requería la consolidación del estado nacional como un sistema de dominación, la modernización del aparato estatal, la eliminación de las peligrosas fronteras indígenas, la llegada de capitales y fuerza laboral y el desarrollo de los medios de comunicación.

a) Los acontecimientos de 1880 cerraron una era de guerras civiles y de dispersión del poder crónico en la Argentina desde la ruptura de los vínculos con España. La centralización del gobierno, lograda en 1862, fue seguida de un período de consolidación del poder por el nuevo Estado nacional que no obstante todavía tenía que combatir fuertes focos de resistencia, no sólo debido a los levantamientos de los caudillos provinciales sino también a la revolución mitrista de 1874 y a los conflictos resultantes del predominio de Buenos Aires con su control del puerto, el tráfico comercial directo, la aduana, el mercado, el crédito y el tesoro de la nación, lo cual reforzaba la subordinación del gobierno nacional a su poder. Este conflicto fue al menos institucionalmente aliviado con la federalización de Buenos Aires en 1880. Ese año se logró la pacificación de las provincias y la legitimización final del gobierno nacional cuando el General Roca, candidato de las provincias, fue elegido Presidente de la República. Él logró articular a los diferentes grupos en un partido político, el Partido Autonomista Nacional, que aseguró durante veinticinco años la continuidad y la canalización en un marco legal de las tensiones políticas internas en la oligarquía, subordinando a las oligarquías provinciales dentro del sistema de dominación. Esa integración era fundamental en el nuevo estado nacional, pues tenía que asegurar la paz interna, otorgando innegable peso político a las oligarquías marginales, particularmente en los cuerpos colegiados. Sobre esa base, los grupos provinciales podían aprovechar los beneficios de la expansión económica del litoral, mientras que el Estado ac-

tuaba como redistribuidor del ingreso nacional a favor de los sectores dominantes sin mejorar mucho la situación de las provincias.

b) El funcionamiento del Estado fue modernizado siguiendo criterios de eficiencia y agilidad, pero manteniendo intacto su control en las manos de los sectores tradicionales, que se negaban a innovar en este punto y a aumentar la participación política. La oligarquía logró mantenerse cerrada y aumentar su poder interno, entregando al país su Constitución y los cuerpos de gobierno nacionales, haciendo toda la tarea de codificación y organización del Estado. El desarrollo de la burocracia estatal, en todos sus niveles, permitió emplear a los sectores dominantes del interior, “tradicionales y permanentemente decadentes” (Rofman y Romero, 1973). Este marco ofreció el apoyo del orden interno y la garantía indispensable a los inversionistas extranjeros.

c) Las fronteras indígenas se mantuvieron más o menos igual durante todo el período colonial. El área entre las líneas punteadas (véase mapa 3) estuvo relativamente libre de indígenas no subyugados. La frontera inferior se fue trasladando lentamente hacia el sur en los siglos XVIII y XIX, pero la frontera norte, que corría paralela a la orilla noreste del río Salado y que reducía a la provincia de Santiago del Estero a la mitad de su tamaño actual, permaneció fija por un largo período. Santiago del Estero tenía que defender del ataque indígena una frontera demasiado extensa que estaba pobremente protegida por una única línea de fortines. El nuevo Estado confió en el ejército para expandir y defender las fronteras indígenas, ganando tierras al indio y asegurando su distribución dentro de la clase dominante. Con sus campañas de 1850-1870, el general A. Taboada ganó las ricas tierras de la región del Chaco para la explotación capitalista. Disputas posteriores respecto a fronteras interprovinciales con el Chaco fueron resueltas en 1902. De esta manera, Santiago añadió a su territorio las tierras boscosas norteñas y se convirtió en uno de los más importantes reservorios madereros del país.

d) En la segunda mitad del siglo XIX, la Argentina empezó a recibir una corriente sostenida de inversiones europeas, en su mayoría británicas, que se concentraron casi en su totalidad en la región litoral, teniendo en la mayoría de los casos como su propósito final el estímulo a la producción agrícola. El grueso de las inversiones británicas estuvo orientado a préstamos estatales, pagarés, los ferrocarriles y los puertos, a través de los cuales los ingleses actuaron directamente en la producción (Ferns, H.S., 1971). Los ferrocarriles cubrieron densamente la región litoral y se extendieron como largos dedos por todo el país. Estas inversiones tuvieron dos tipos de efectos. En el corto plazo los

inversores en el ferrocarril obtuvieron grandes beneficios de la explotación misma al igual que de las concesiones de tierras que las compañías obtuvieron a ambos lados de las vías; no menos importante fue el impulso dado a la industria ferrocarrilera inglesa. En el mediano plazo, la red de ferrocarriles estimuló notablemente la producción agrícola, haciendo posible que los productos llegaran a los mercados y volviendo rentable una actividad como la agricultura, que hasta entonces no había encontrado condiciones favorables para su desarrollo. Los ferrocarriles orientaron la producción de acuerdo con las necesidades metropolitanas, pues además de la influencia que tuvo su diseño, hicieron uso sistemático de tarifas diferenciales para estimular la producción primaria y desalentar la de las manufacturas.

En este contexto general debemos considerar el impacto del ferrocarril como una inversión de capital en Santiago del Estero. Ya hemos dicho que llegó a la provincia en un primer momento simplemente como un medio para alcanzar las dulces tierras de Tucumán. La falta de interés existente entonces por Santiago del Estero se refleja en el hecho de que, cuando la línea Central Norte unió a Córdoba con Tucumán en 1876, entraba en la provincia de Santiago del Estero en el extremo sudoeste (Totoralejos), atravesando una mera extensión de 218 kilómetros del enorme territorio provincial. Naturalmente, esa ubicación marginal del ferrocarril beneficiaba poco o nada a la producción local. Pero pronto las compañías ferrocarrileras cobraron conciencia de la importante riqueza maderera escondida en los bosques santiagueños y chaqueños y penetraron profundamente en esos territorios. Desde 1890 y comenzando en Añatuya partieron las dos líneas norteñas del ferrocarril General Belgrano: una que unía a Quimilí, Tintina y Campo Gallo (completada en 1912) y la otra que pasaba por los Juríes, Tomas Young y Bandera (completada en 1911), ambas en plena zona de obrajes. Otras líneas más pequeñas, construidas por los propios dueños de obrajes para comunicación y transporte de su producto, completaron la red ferroviaria provincial que en 1915 tenía una extensión de 1.600 kilómetros (Lascano, 1972).

e) Santiago del Estero no recibió el impacto del influjo migratorio sur europeo que había impulsado el desarrollo del litoral. En contraste con las condiciones en la región litoral, la importancia del sustrato nativo en Santiago y el noroeste puede inferirse en primer lugar por el predominio decisivo de indígenas sobre españoles en el período colonial más temprano, y luego por el hecho de que hasta mediados del siglo XIX todavía existían “pueblos de indios” en Santiago del Estero, La Rioja, Córdoba y otras regiones. Debe notarse, sin embargo, que

en el noroeste, además de la base nativa, podían encontrarse también fuertes rasgos africanos. Una estimación sostiene que en Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca y Salta, el 64%, 54%, 52% y 46% de la población respectiva era negra o de casta con abundante sangre africana (Comadrán, 1958-59 citado en Sánchez Albornoz y Moreno, 1968). No obstante, estas cifras deben tomarse con precaución y como mera aproximación, con respecto a una demografía histórica. Santiago es una provincia que tiene pocas fuentes para el estudio de la evolución de su población. Con toda probabilidad a fines del siglo XVIII la población urbana contenía una mayoría de españoles, negros y mulatos, mientras que los mestizos constituían la mayoría de la población rural, siendo ampliamente clasificados como indios de acuerdo con el criterio válido en la América Hispánica colonial que identificó crecientemente los rasgos étnicos y sociales.

Según Cúneo, de los veinte mil inmigrantes que llegaron al puerto de Buenos Aires entre 1857 y 1860, 5.939 se establecieron allí. La mayoría de los restantes permanecieron en la región metropolitana. Sólo 82 se aventuraron a establecerse en Santiago del Estero (Cúneo, 1967). Después de la Primera Guerra Mundial, una ola de balcánicos, sirios y armenios agregaron al medio una nota de diversidad cultural y religiosa.

Cuando el ferrocarril llegó a la provincia con sus cuadrillas de peones y artesanos y con sus mejores salarios, Santiago del Estero adquirió la apariencia con que se la ha conocido en tiempos modernos. El pequeño grupo de inmigrantes europeos se orientó gradualmente a las ocupaciones agrícolas, desplazando a los campesinos nativos y trabajadores rurales en algunas zonas. La coincidencia de los intereses forestales y ferroviarios proporcionó una atracción inigualable a los obrajes, impulsando a la población rural santiagueña a un proceso de proletarización creciente. Así, no sólo la porción de inmigración extranjera en Santiago del Estero fue pequeña, sino que esta provincia declinó constantemente en su peso demográfico con respecto al resto del país. La distribución relativa de la población de Santiago del Estero con relación a la población total del país muestra una disminución que va del 7,7% en 1869 al 2,4% en 1960, debido al efecto de una pérdida de población nativa (Lattes y Lattes, 1969).

• LA VALORIZACIÓN DE LA TIERRA

Uno de los presupuestos obvios de la economía agrícola es que cuanto mejores son las condiciones del medio físico, mayores son las posibilidades de libertad en la elección del tipo de agricultura o ganadería.

Una posición favorable con respecto a los centros de comunicación y distribución aumenta las posibilidades de desarrollo de una agricultura comercial moderna. Comparada con la fertilidad del suelo de las pampas (describiendo la fertilidad como un conjunto de factores que incluyen la humedad, la composición química y mineral del suelo, la profundidad de los depósitos de arena y arcilla, etc.), Santiago del Estero aparece como poco fértil, aunque los principales problemas -insuficiente humedad, poco material orgánico y suelos arcillosos- podían minimizarse en áreas con recursos hídricos si se implementaba un eficiente riego y el uso de fertilizantes. Pero hasta bien entrado el siglo XIX la tierra -seca y deshabitada- no era objeto de codicia. El paisaje y la escasez de riqueza hicieron que la costumbre y la tradición perduraran en el manejo de la tierra pública por el mero peso de la inercia. Cuando en la segunda mitad del siglo Santiago, como el resto de las provincias, entró en una época de “orden y desarrollo” y el fondo de tierras disponibles comenzó a ser sistematizado, se hizo patente que la presencia del desierto presionaba sobre las tierras agrícolas y pastoriles alrededor de los pueblos. El asentamiento en nuevas tierras, que podría haber disminuido la colisión de intereses, era impedido por el desierto (con la presencia de una población indígena rebelde) y por la falta de agua. Era necesario derrotar el desierto y hacer uso del agua para extender la tierra arable y planificar el desarrollo agrícola de la región (Cárcano, 1972:90-91).

En la década de 1880 el clima general de euforia que reinaba en el país contribuyó a cambiar también la vida económica de Santiago del Estero. Como el Chaco, la Patagonia y las otras provincias centrales, esta provincia fue arrancada de su inmovilidad ancestral por los estímulos del Estado. Una vez que el aparato provincial de gobierno fue puesto en movimiento y el telégrafo y el ferrocarril extendieron sus líneas a lo largo y a lo ancho del territorio, habiendo eliminado a los indígenas y comenzado la expansión de la actividad maderera y una nueva zona de agricultura y ganadería, Santiago del Estero también cayó presa del optimismo general. Los enormes espacios vacíos favorecieron la idea de trabajar la tierra y poseerla en grandes extensiones. Resultados positivos en los negocios, una inmigración creciente, programas de colonización privados protegidos por la ley, la facilidad de créditos, los enormes beneficios producidos por la agricultura, todos

eran elementos que impulsaban a la adquisición de grandes porciones de terreno. El negocio de las concesiones era la ambición general de todo el mundo, ya que se imaginaban fabulosas ganancias de la transferencia de contratos a importantes firmas colonizadoras (Cárcano, 1972). De este modo, la tierra provincial, que por cientos de años había carecido prácticamente de valor desde un punto de vista económico, aportando puramente status y prestigio social a sus poseedores, se vio transformada en su importancia. En pocos años la clase terrateniente provincial vio subir astronómicamente el valor de sus propiedades.

Los propietarios originarios quienes no habrían podido imaginar el cambio repentino: conservaron apenas un recuerdo de sus fincas en el papel sellado, legando a sus sucesores la tarea de organizar expediciones en busca de los campos adquiridos... Todo esto en una época no muy lejana cuando los abuelos de nuestros abuelos no podían prever el cambio que nos estimularía a buscar en el desierto una cuadra de terreno para reivindicar nuevamente el derecho que peligraba perderse con la consumación de documentos decrepitos (Fazio, 1889:268).

Hasta 1880 no se hacía distinción entre tipos de terreno. Pero las tierras regadas se beneficiaron con el boom más que las no regadas, y en unos pocos años el precio de una legua en la región de riego subió de 300 a 5.000 pesos (Fazio, 1889).

El Boletín del Departamento de Agricultura en 1883 incluía una carta de Alejandro Gancedo en la que éste comentaba que el valor de la propiedad, principalmente la tierra regada, había subido notablemente. Ya no se hablaba de diez o veinte chirolas, como en años anteriores, sino de cientos o miles de patacones. La región estaba transformada y la imagen que se daba en el texto era que Santiago era la California de la República Argentina (Departamento de Agricultura, 1883). Esta carta es un ejemplo claro del optimismo y sorpresa ante la repentina transformación de la vida económica en la provincia. La entrega masiva de la tierra pública había pasado a ser la filosofía oficial de los sucesivos gobiernos de la provincia.

Típico exponente del estilo de pensamiento prevalente en la élite liberal respecto a la tierra pública es el texto siguiente de la Memoria Política del Gobernador Antenor Alvarez:

Por medio de leyes liberales el Gobierno contribuye a la adquisición de tierra de un modo fácil y económico. La enorme extensión de tierras que poseemos da la ilusión de riqueza pero efectivamente no representa un verdadero valor económico. La tierra retenida por el Estado retarda el progreso económico y social de la provincia. Apresurémonos entonces a darla con la alta intención de civilizar y poblar.

Encontramos aquí una posición común al gobierno nacional, que favorecía el dinamismo del mercado de tierras, estimulado por la perspectiva de acrecentar el potencial productivo del país con la incorporación de grandes extensiones de tierra a la producción nacional. El Ejecutivo no contemplaba los varios factores que gravitaban en esta importante tarea: los inconvenientes de la propia ley de tierras, la naturaleza de la maquinaria administrativa y los rasgos geográficos y climáticos específicos. La tierra se entregaba sin conocimiento de la misma, sin tomar en cuenta sus condiciones geológicas, posición geográfica o aptitud productiva (Cárcano, 1972). Aproximadamente cuatro millones de hectáreas de tierra pública fueron otorgadas por el gobierno provincial entre 1856 y 1946 (Ríos, 1948).

El valor especulativo de la tierra favoreció las operaciones de reventa. Este tipo de inversión permitía rápidas ganancias y una capitalización acelerada; generalmente, la actividad especulativa encontró apoyo en el sistema crediticio estatal, por medio de pagarés. No obstante, las únicas personas que en ese momento podían obtener la tierra ofrecida en venta pública o en ventas privadas eran aquéllas con capital, crédito o influencia, es decir, los miembros de la élite tradicional que era la clase terrateniente en la provincia o en la región litoral. De este modo, se aseguró la persistencia de los latifundios impidiendo el crecimiento de pequeños propietarios, al igual que la provisión de una abundante mano de obra sin tierras.

Dejando de lado el control de vastas extensiones de tierras boscosas por el complejo obraje/ferrocarril, comenzó a crecer una región agrícola en la región del Río Dulce, en el Departamento Banda. Para lograr la expansión de la producción, la inversión en tierras estuvo acompañada por la inversión de capital en los establecimientos agrícolas: en primer lugar, se construyó un sistema de riego; luego se hicieron aguadas, molinos de viento, se incorporaron variedades de ganado para la cría, se cercaron los campos, se desarrollaron cultivos de alfalfa

para el engorde del ganado y para la exportación, que vinieron a completar la nueva infraestructura de la moderna actividad agrícola (Di Lullo, 1949). Sin embargo, una comparación entre las áreas cultivadas de Santiago del Estero y de las provincias litorales muestra que la expansión de la agricultura santiagueña no siguió un ritmo similar al de Buenos Aires y Santa Fe.

Cuadro 1: Evolución de la tierra bajo cultivo en las provincias de Buenos Aires, Santa Fe y Santiago del Estero.

Provincias	1888	1895	1908	1914	1837
Buenos Aires	951.377	1.395.129	6.616.634	9.193.420	11.127.343
Santa Fé	598.568	1.684.937	3.486.246	4.584.730	4.541.809
Santiago del Estero	120.400	152.912	172.729	236.540	242.919

FUENTE: Censos Nacionales

Las características de la enajenación de la tierra pública fueron tales que en 1945, cuando la población de Santiago del Estero era de aproximadamente 500.000 habitantes, había sólo 15.000 propiedades rurales y otras tantas propiedades urbanas, totalizando así 30.000 propiedades en un total de medio millón de habitantes. Algunos poseían hasta cien mil hectáreas (*El Liberal*, 1945). Estos latifundios se encontraban en las zonas secas de pastoreo, pero incluso en la región de riego, donde la tenencia de la tierra se caracterizaba por una mayor subdivisión, algunos terratenientes poseían entre 5.000 y 10.000 hectáreas.

• LOS ESTABLECIMIENTOS AGRÍCOLAS

La provincia de Santiago del Estero se mantuvo predominantemente rural. En 1880, de una población de 132.763 habitantes, sólo 8.425 vivían en la ciudad capital; esto es, menos de un quinceavo del total (Gancedo, 1885). El sistema social rural tradicional se centraba en la estancia, una estructura social señorial -patriarcal, pastoril y latifundista- con acentuada tendencia a la autosuficiencia (Bilbao, 1967). Particularmente con referencia a los territorios del norte de la provincia, Bilbao describe a la estancia como un fundo especializado en actividades de cría de ganado vacuno, donde el patrón mantenía una familia extensa constituida por su esposa, hijos y sus “hijos de crian-

za”. Peones y agregados completaban la población local. Los “hijos de crianza” constituían uno de los rasgos más característicos del campo santiaguense:

Cada hogar pudiente era un verdadero patronato o “vivero” de seres humanos. Las mujeres tenían familia en solteras por lo general y allí se criaban junto con [los] hijos [del patrón], etc. A veces se casaban o hacían rancho aparte para vivir en su mayoría en concubinato y se formaban poblaciones donde todos tenían un regular pasar, criaban vacunos, cabras, ovejas, caballos, mulas, etc., y todos abrevaban sus ganados en la represa o pozo común de los principales, hijos legítimos, naturales, entenados, sobrinos, tíos (Gil Rojas, 1962, citado por Bilbao, 1967).

En compensación, el patrón utilizaba sus servicios: los “hijos de crianza” estaban a cargo de los “puestos” de la estancia principal y mantenían sus lazos con los “padres” (Bilbao, 1967). De esta manera, a menudo los puestos eran divisiones internas de las estancias, aunque también podían ser unidades de explotación independientes. A fines del siglo XIX había más de setecientas estancias y mil quinientos puestos en la provincia (Fazio, 1889).

Pero aun si Santiago del Estero siguió siendo fundamentalmente una región de pastoreo, la situación fue diferente en las zonas regadas del Dulce. Allí la antigua estancia pastoril fue crecientemente reemplazada por la finca agrícola. Hacia 1890 ya había más de cien establecimientos agrícolas, instalados con equipos modernos y vivienda para los propietarios (Fazio, 1889). El factor que motivó la expansión de la agricultura comercial en lo que hasta entonces había sido principalmente tierra de pastoreo y agricultura de subsistencia con pequeños excedentes para mercados locales fue la mayor rentabilidad de la agricultura comercial hecha posible por la expansión del nuevo mercado nacional y regional. Ésta estuvo asociada con la construcción de una infraestructura de regadío, con un sistema de transporte más eficiente y barato después de la llegada del ferrocarril y con una mayor disponibilidad de mano de obra.

En la región de riego, las fincas, quintas y chacras se hicieron comunes. Las dos últimas en particular estaban ubicadas cerca de la ciudad de Santiago; su tamaño estaba entre las siete y las treinta hectáreas y se especializaban en la producción de verduras y frutas en demanda

en el mercado urbano local. Las fincas se dedicaban al cultivo en mayor escala de alfalfa, cereales, etc. Un establecimiento agrícola típico de la región en 1880 era el de T. Segura, a veinte kilómetros al sur de la ciudad de Santiago. A la entrada de la finca, a ambos lados del camino que llevaba a la casa, había campos de alfalfa; más allá, hacia el noreste, había nueve hectáreas con viñedos seguidos por nueve hectáreas con maíz, zapallos, sandías, etc.; al sur, desde la casa, había tres hectáreas de caña de azúcar y cuatro hectáreas de trigo. Además, el Sr. Segura daba en arriendo setenta y dos hectáreas a arrendatarios pobres, en parcelas de cuatro hectáreas por la suma anual de 8 pesos bolivianos (Gancedo, 1880).

Los hermanos Silva eran otros agricultores prósperos en 1880. Eran dueños del establecimiento Nueva Trinidad en el Departamento Banda, una finca de 650 leguas cuadradas, dedicadas principalmente al cultivo e industrialización de la caña de azúcar. Tenían 140 cuadras con caña de azúcar, 60 cuadras con pastos, 200 cuadras con cereales y otros cultivos, y tenían tierra arrendada a los peones del establecimiento para sus cultivos de subsistencia, junto con más de 200 hectáreas cubiertas de bosques. Para el tráfico de la finca había cuarenta y cinco carros, 500 mulas y 100 bueyes para el cultivo de la caña de azúcar. El establecimiento tenía dos canales de riego que se derivaban del río Dulce y del Canal de la Cuarteda respectivamente, con una longitud de 14 kilómetros, y estaban en contacto inmediato con la ciudad por medio de una línea telefónica (Gancedo, 1885).

Absalón Rojas, dos veces gobernador de la provincia, poseía una finca vecina, La Trinidad, con 300 cuadras cuadradas regadas por dos canales. El establecimiento se dedicaba a invernada y tenía alfalfares y viñedos. En su establecimiento de Santa Cruz el señor Maximio Ruiz, un hermano del patrón de Antajé y gobernador de la provincia, tenía cincuenta cuadras con alfalfa, 5 con viñedos y 80 con cereales. Engordaba vacunos en sus campos de alfalfa para luego venderlos al ejército (Gancedo, 1885).

Los otros terratenientes de la región hacían un uso similar de la tierra. No obstante, las actividades pastoriles todavía involucraban la mayor parte de la tierra disponible en el Departamento Banda. En 1908, había 2.562 hectáreas de tierra agrícola y 232.100 hectáreas registradas como pertenecientes a establecimientos pastoriles (Censo Agropecuario Nacional, 1980), y de los cultivos locales la alfalfa era el

cultivo predominante, corolario de la actividad ganadera. Ya en 1869 había “unos hermosos campos de pastoreo que sirven para invernada, y la tierra muy fértil produce abundantes cosechas de trigo”, comenta el Primer Censo Nacional, si bien en 1889 todavía no era claro si los campos de alfalfa locales exportarían forraje a otras provincias o si los productores se limitarían al negocio de invernada (Fazio, 1889). También los informes de Gancedo acerca de la maquinaria e implementos agrícolas en uso en la provincia en el año 1885 (Gancedo, 1885) y los Censos Nacionales de 1908 y 1914 mostraban que la provincia estaba poco mecanizada (Di Lullo, O., 1949).

En 1914, en el Departamento Banda había 125 estancias y 301 puestos, 123 establecimientos dedicados a la alfalfa, 3 a viñedos, 100 a cereales y lino y 33 a la producción frutícola y hortícola. En cincuenta años las tierras se subdividieron hasta que las primitivas fincas, estancias o colonias, como se llamaban los grandes establecimientos dedicados al cultivo e industrialización de la caña de azúcar, desaparecieron casi por completo. Esta subdivisión, que ocurrió principalmente a través del mecanismo de la herencia o por venta, tuvo lugar simultáneamente con la incorporación de los inmigrantes como productores agrícolas y con la mano de obra criolla que se fue asentando como medieros y aparceros de grandes propietarios para luego pasar a ser minifundistas. Para los años de nuestro estudio, y como resultado de ese proceso, la propiedad agraria en la zona de riego estaba mucho más dividida y un productor mediano-grande de la zona tenía una finca de entre 20 y 50 hectáreas (El Liberal, noviembre 3, 1968).

Cuadro 2:4: Canales de riego en el Departamento Banda

Propietarios	Año de Construcción	Extensión en Km.	Hectáreas bajo cultivo	Hectáreas que pueden ser cultiv.
Silva & Hnos.	1873	14	202	337
MacLean Hnos.	1874	9	135	337
R. Rojas	1878	7	101	211
M. Ruiz	1878	5	168	337
J. Fernández	1879	9	84	253
M. Figueroa	1879	7	67	211
D. Herrera	1879	35	---	253

Propietarios	Año de Construcción	Extensión en Km.	Hectáreas bajo cultivo	Hectáreas que pueden ser cultiv.
M. Ibañez	1879	9	42	202
N. Juárez	1879	4	34	211
Marcos Hnos. & Co.	1879	17	---	304
G. Barrios	1880	5	25	253
P. Gutiérrez & Silva Co.	1880	2	168	304
P. Lucero, G. Martínez & Castellanos	1880	9	---	337
B. Moreno	1880	9	50	219
J. Cobacho	1881	9	34	211
M. Cornet	1881	11	---	202
D. Herrera & Co.	1881	9	---	211
J. Iramain	1881	9	---	168
A. Montenegro	1881	14	desconocido	337
T. Rojas	1881	22	---	202
M. Ruiz Hnos.	1881	9	135	253

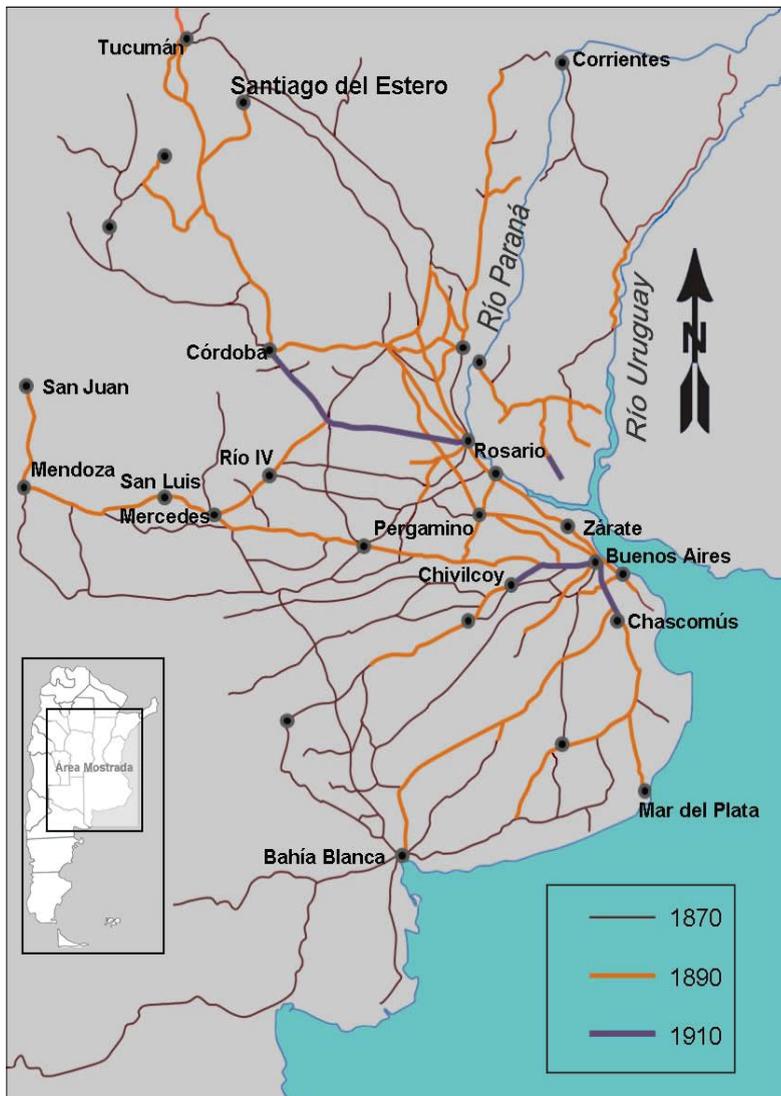
FUENTE: Gancedo, 1885, pp.77-78.

Mapa 3: Fronteras Indígenas



Fuente: H.C.E. Giberti , Historia de la ganadería argentina, p. 49.

Mapa 4: Expansión del Sistema de Ferrocarriles Argentino, 1880-1910.



Fuente: Scobie, J.R. (1974). Buenos Aires: Plaza to Suburb, 1870-1910. Oxford., pp. 93.

CAPÍTULO I

EL ESCENARIO

• EL PAISAJE

La provincia de Santiago del Estero es una extensa llanura aluvial de aproximadamente 135 mil kilómetros cuadrados, limitada por 65° y 61,5° de longitud oeste y por 25° y 30° de latitud sur (ver Mapa 1). El paisaje es árido y agreste, un semi-desierto habitado por cardones y otras cactáceas, interrumpido por grupos de árboles de quebracho y algarrobo o los meandros de un riacho que corre entre los arbustos.

El terreno plano con una ligera pendiente en la dirección noroeste-sudeste sólo es modificado por las serranías de Guasayán, Ambar-gasta y Sumampa hacia el oeste y el sur. Sobre su superficie alternan grupos de cardones y quimiles de la zona seca con los bosques bajos y tierras cultivadas de las regiones irrigadas. El ambiente es polvoriento y la tierra seca. Los suelos son en parte arcillosos, pero mayormente arenosos, y el subsuelo contiene grandes cantidades de yeso y sal: como consecuencia de esto último, el agua de los manantiales es generalmente salada o amarga.

Los principales ríos que atraviesan la provincia, el Dulce y el Salado, no llevan mucha agua y están secos durante varios meses al año. El Salado, aunque privado de agua para el momento del estudio, está rodeado de granjas y campos de zapallo en la tierra que fertiliza. El Dulce alimenta los campos de algodón y las tierras dedicadas a los cereales y pasturas. Estos dos ríos son considerados providenciales para la provincia, porque casi toda su agricultura depende de sus aguas. No obstante, hasta poco tiempo antes de mi trabajo de campo

tuvieron sólo una limitada zona de influencia debido a la inadecuación de las obras de riego. Los cursos de agua restantes -Horcones, Urueña, Albigasta-, al igual que las vertientes de las regiones montañosas, contribuyen en medida reducida con su utilización a nivel local, a la economía general de la provincia.¹

El clima es de tipo subtropical semi-árido con una temperatura media anual por encima de los 18° C. La estación seca coincide con el invierno, y es también el período cuando el rango diurno de la temperatura es mayor. Las horas tempranas de la mañana son bastante frías y pueden llegar a ser tan bajas como 6° C bajo cero. El sol brilla cálido y los días son tibios y claros, alcanzando a menudo los 28° C o más. Después de la puesta del sol la temperatura cae rápidamente. En verano, es regularmente caliente. Tradicionalmente el problema ha sido la insuficiente humedad, dada la distribución estacional de las lluvias. Hay un predominio bien definido de lluvias de verano. Las lluvias alcanzan un promedio anual de 500 milímetros, pero de esta cantidad 450 milímetros caen en la estación lluviosa que se extiende de octubre a abril, mientras que en la estación seca, de mayo a septiembre, las precipitaciones ocurren en tormentas ocasionales alcanzando sólo unos 50 milímetros, sin que haya prácticamente lluvias durante junio, julio y agosto. En estas condiciones, la agricultura requiere el riego por lo menos durante cinco o seis meses del año (Harza Engineering Company, 1965). Los vientos predominantes en el área son del norte, secos y cálidos, mientras que los vientos menos frecuentes del sur traen consigo tormentas y cambios en las condiciones meteorológicas.

Hacia el norte la provincia comparte rasgos del bosque natural chaqueño², pero en nuestra región de estudio prevalece el tipo de vegetación de “monte”: una cobertura vegetal achaparrada, resistente a la sequía con ramas u hojas difusas y pinchudas, que soportan

¹ La utilización racional de estas fuentes de agua ha sido contemplada por la Dirección Provincial de Aguas y hay varios diques en construcción.

² El bosque natural chaqueño se caracteriza por bromeliáceas epífitas dispuestas en organización de soto -especialmente de las variedades caraguatá y chaguar- y presenta una abundancia de cactus de distintas variedades. El quebracho colorado (*schinopsis Lorentzii*) y el quebracho blanco (*aspidosperma*), que rinde maderas duras y de los cuales se obtiene extracto de tanino, son los dos especímenes dominantes; el palo santo (*bulnesia Sarmientii*), palo blanco (*calcophyllum multiflorum*) y el palo borracho (*chorizia insignis*) son las especies que siguen en densidad demográfica. H. Difrieri en Aparicio y Difrieri, 1958-1963, vol. 1, pp. 406-418.

a tipos pobres de ganado, ovejas y cabras.³ Pero el paisaje de nuestra área de estudio difiere en varios sentidos respecto del que es típico de la formación del monte. Como fue zona de asentamiento de las primeras corrientes colonizadoras del país, además de ser una economía agrícola intensiva y de presentar la mayor densidad demográfica en la provincia, su vegetación ha sido profundamente modificada en su composición al igual que en su distribución y estructura. Como resultado del exceso de pastoreo y de uso humano, el terreno aparece desnudo con una pobre cobertura arbórea de jarilla, pichana, algarrobo negro, tusca, churqui y garabato. El riego artificial en la zona del Dulce forma un oasis dentro de la región semiárida mayor. Permite la producción de cultivos favorecidos por un clima subtropical seco. Los “primeros” frutos de la producción agrícola argentina se obtienen aquí debido a una primavera temprana y cálida.

• EL RIEGO

La importancia del riego como medio de estimular el crecimiento económico ha sido enfatizado por muchos programas de desarrollo en las regiones áridas y semi-áridas del mundo. Nuestra instancia es interesante pues muestra los cambios asociados con la expansión del riego y las consecuencias de un uso no planificado e irracional de los recursos de agua.

El riego local fue conocido desde el asentamiento temprano de la provincia, hace cuatro siglos. En el siglo XVI las autoridades ya eran concientes de los beneficios limitados del riego.⁴ Durante el siglo XIX la agricultura de riego se expandió en la región del río Dulce y por muchos años el gobierno provincial consideró diferentes programas de riego. Cuando finalmente el Estado comenzó la construcción del Dique de Derivación de Los Quiroga en la década de 1940, tuvo que trabajar dentro de las limitaciones del marco arquitectónico previo, que fue principalmente el resultado de iniciativas privadas desorganizadas. La amplia red de canales fue planeada para irrigar aproximadamente 250 mil hectáreas. Como no había áreas de riego densas en el

³ Especímenes típicos del monte son el chañar, la brea, el vinal, la tusca, atamisqui, jarilla, retama, algarrobo, tala, quebracho blanco y guayacán. Difrieri, op.cit.

⁴ En 1594 Barzana dijo que “Santiago era un jardín cuando [ellos] se establecieron y ahora se ha vuelto estéril debido al salitre”. Citado en R. O. Fraboschi, en Aparicio y Difrieri, 1958-1963, vol. IV.

sistema fue necesario construir largos canales cuya extensión excede los 12 kilómetros en la mayoría de los casos, con la desventaja resultante de pérdidas de agua y mayores costos de mantenimiento. Sólo unas 120 mil hectáreas tienen posibilidades de riego dentro del sistema.

El sistema de riego del río Dulce comprendía para la época el Dique de Río Hondo, el Dique de Derivación de Los Quiroga, el Canal Matriz, y dos subsistemas formados por el Canal de La Cuarteada en la margen izquierda del Dulce, con aproximadamente 95 mil hectáreas registradas para el agua, y el canal San Martín, que servía a otras 20 mil hectáreas. El sistema ha sido administrado desde 1968 por Agua y Energía de la Nación,⁵ que operaba y financiaba los gastos de las principales obras de construcción hasta el nivel de los canales terciarios. Pero ya muchos canales terciarios estaban a cargo de comunidades de regantes. Los canales cuaternarios o canales comuneros eran mantenidos por la comunidad o consorcio de regantes y cuando no existía tal asociación, directamente por los usuarios entre quienes se dividían los gastos.⁶ Las acequias son acueductos menores derivados de las hijuelas o canales más grandes para la distribución de agua dentro de la propiedad del regante (Código de Aguas, 1950). Algunos canales servían sólo a algunos establecimientos agrícolas mientras que otros a establecimientos adyacentes o alternos. Muchos canales servían a más de cien establecimientos y requerían un sistema de rotación periódica. En el período de riego comprendido entre marzo y diciembre las rotaciones de provisión no eran más de seis, dos durante el período de crecientes y los cuatro restantes de acuerdo a

⁵ Hasta entonces el riego provincial estuvo bajo la jurisdicción de la Dirección Provincial de Aguas. Con la construcción del Dique de Río Hondo y el proyecto de recuperación y desarrollo de la Corporación del Río Dulce, Agua y Energía ha asumido la administración y racionalización del sistema del Dulce, mientras que la Dirección Provincial de Aguas mantiene la jurisdicción sobre el sistema del Salado y los restantes recursos de agua en la provincia.

⁶ Sobre la base de las asociaciones de regantes existentes, Agua y Energía planea la promoción de una organización general de consorcios de regantes para administrar el riego en el nivel local. Se espera que todos los regantes que usan el mismo canal secundario, terciario o cuaternario o que pertenecen a la misma sección de riego sean miembros obligatorios de la correspondiente sociedad de regantes (cláusula 68, capítulo VIII del *Reglamento de Aguas, Proyecto, Agua y Energía de la Nación, Intendencia de Aguas de Santiago del Estero*, 1969). En el presente muchos canales están cubiertos de árboles y arbustos y están fuera de funcionamiento. Los registros de la Dirección de Aguas se quejan de que la provisión de agua a menudo debe ser interrumpida porque los canales están en malas condiciones. Lo mismo es observado por Harza Engineering Co., op.cit.

la provisión del período. Aunque el intervalo entre riegos en algunos casos era de treinta días o menos, en la mayoría la rotación tenía lugar cada cuarenta y cinco o cincuenta días.⁷

La estación de lluvias en la llanura santiagueña coincide con el pico del flujo de los tributarios del río Dulce, localizados en la provincia de Tucumán. De esta manera, el riego sólo aumenta los efectos de la precipitación estacional. De hecho, debido a la falta de drenajes naturales, el nivel freático se eleva durante el verano; y aunque en el invierno tiene lugar un movimiento inverso, a medida que pasan los años hay un aumento del nivel freático. Este proceso ha tenido consecuencias perniciosas para la agricultura: las sales que el agua de lluvia y el riego pudieran eliminar del suelo a través de la lixiviación se agregan a las sales del subsuelo en su ascenso estacional y llegan a la superficie, dejando sobre el terreno una cobertura salina de consecuencias nefastas para la vida de las plantas. Los resultados de este proceso son claros: de más de cien mil hectáreas de riego en Santiago del Estero, unas treinta mil habían sido abandonadas para el momento de nuestra estadía, debido a la salinización del suelo. Este proceso y las limitaciones del riego estacional mantenían la producción en niveles tan bajos que impedían el desarrollo de la región. Esto explica que de un total de 7.500 parcelas, para 1969 había en los padrones 4.500 minifundistas o pequeños propietarios (La Nación, julio 13, 1969). Detener este proceso, al igual que lograr una provisión cierta y suficiente de agua para racionalizar la selección de cultivos, era un objetivo de la Corporación del Río Dulce, que se fijó como meta el drenaje y recuperación de los suelos en la región del Dulce y el desarrollo de una agricultura eficiente en un área de 118 mil hectáreas.⁸

⁷ La práctica de riego dictaba media hora por hectárea, más 1 hora de trayectoria por kilómetro de canal y 1 hora básica por cada establecimiento agrícola, independientemente del área registrada. Si con estos datos investigamos el riego de un establecimiento con un área de diez hectáreas con derechos de agua, y una extensión de canal de 8 kilómetros, vemos que tenía derecho a 14 horas distribuidas de esta forma: 5 horas a 30 minutos por hectárea, 8 horas porque tiene derecho a una hora por kilómetro de canal, y otra hora básica por establecimiento servido. Ing. H.L. Grigera, comunicación personal.

⁸ La Corporación del Río Dulce (de aquí en más CRD) era una entidad creada por el Gobierno Provincial en 1966, que estaba envuelta en un proyecto hidrológico y de colonización. Varias organizaciones nacionales e internacionales la financiaban, entre ellas el Gobierno Nacional y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

• LA TIERRA. TENENCIA Y USO

En la región de riego podían distinguirse tres principales tipos de unidades de explotación agrícola: a) dedicadas a la producción de verduras y frutas; b) dedicadas a praderas naturales y la cría extensiva de ganado; y c) dedicadas a la agricultura y la cría de ganado con pasturas sembradas.

Las granjas hortícolas (a) eran las que se trabajaban más intensivamente y por tanto las que rendían comparativamente mayores beneficios. Las empresas con praderas naturales y dedicadas a las actividades de cría (b) eran las más comunes; la mayoría sólo rendían lo suficiente para la subsistencia del productor, quedando poca producción para la venta. El veinticinco por ciento de estas tierras con pastos naturales que bordean la zona de riego pertenecían al Estado. Por otro lado, las tierras regadas eran propiedad privada. En esta área se encontraban los establecimientos de producción mixta (c) que se concentran en la producción de algodón, cereales y alfalfa. Establecimientos de este tipo eran prominentes en la zona delimitada por Antajé, el Aibe y San Lorenzo, tres distritos del Departamento Banda donde realicé el trabajo de campo más intensivo, pues respondían a mi interés en el análisis de la finca y formas relacionadas de producción agrícola. Estos distritos particulares presentaban conexiones históricas interesantes con un establecimiento agrícola representativo -la finca de Antajé- y características ocupacionales, pues despliegan los principales tipos de productor que se encuentran en la economía regional y exhiben bastante claramente sus asociaciones con la finca hegemónica.

La tabla 1:1 describe los principales rasgos de la propiedad de la tierra en Antajé, El Aibe y San Lorenzo. El grado de concentración de la propiedad de la tierra era mayor que lo que indica esta tabla porque dentro del propio grupo propietario la tierra estaba altamente concentrada. De los veintidós propietarios de Antajé para la época, por ejemplo, nueve poseían menos de 10 hectáreas; veintiocho de los sesenta y cuatro propietarios de El Aibe y veintisiete de los cuarenta y seis de San Lorenzo tenían predios de menos de 10 hectáreas.

La línea divisoria entre establecimientos que permitían la existencia independiente y otros 'inviabiles' es algo arbitraria. Técnicos del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) y el público

en general coinciden en que entre 25 y 40 hectáreas era la mínima cantidad viable de tierra en el área en términos de productividad, dependiendo de la calidad de la tierra y la disponibilidad de agua. Si consideramos en más detalle las parcelas de menos de 25 hectáreas que constituían la gran mayoría, la tasa de explotaciones inviables muy pequeñas aumenta:

Tabla 1.1: Distribución de la tierra agrícola en el distrito por tipo de propiedad y uso

TIPO DE PROPIEDAD	% DE PROPIETARIOS	TIERRA CULTIVADA COMO % DEL TOTAL DE TIERRA CULTIVADA EN EL DISTRITO	TIERRA NO CULTIVADA COMO % DE LA TIERRA CULTIVADA EN ESE GRUPO DE PROPIEDAD
DISTRITO ANTAJÉ			
Propietario	48,4	77	48
Arrendatario	4,3	3,2	---
Mediero	32,6	10,6	53
Aparcero	8,2	9,2	98
Otro	6,5	---	---
DISTRITO QUIMIL			
Propietario	67,4	76,7	61,6
Arrendatario	3,2	4,7	---
Mediero	16,8	13,4	29,7
Aparcero	6,3	4,0	29,2
Otro	6,3	1,2	16,7
DISTRITO SAN LORENZO			
Propietario	70,7	79,4	29,6
Arrendatario	1,5	3,5	---
Mediero	15,5	10,3	18
Aparcero	1,5	0,3	1,5
Otro	10,8	6,5	4,5

Nota: Cifras elaboradas por la CRD, 1966. Los grupos de productores serán descritos en el capítulo IV.

Esto significa que varios productores tenían propiedades tan pequeñas que para vivir debían obtener ingresos adicionales, generalmente trabajando para quienes tenían suficiente tierra y capital. Aquéllos con acceso parcial e insuficiente a la tierra realmente pertenecían a una misma clase junto con los trabajadores agrícolas sin tierra, en tanto que ambos dependían para su sobrevivencia del empleo que les daban los dueños del capital, incluyendo la tierra. Los medieros y propietarios muy pequeños juntos comprendían setenta y uno por ciento de toda la población local con algún acceso a la tierra. De acuerdo con la CRD, el 59% de los productores de su zona I, donde están ubicadas las tres localidades de nuestro estudio, eran dueños de la tierra que trabajaban (74,7% del área total). De ellos, el 44% eran pequeños propietarios o minifundistas que sólo poseían el 7% de la tierra correspondiente al sector terrateniente. Miembros de estas familias minifundistas estaban obligados a suplementar su ingreso con otras ocupaciones o a emigrar (CRD, 1966, p. 34).

La tierra bajo cultivo presentaba variaciones anuales. Sin embargo, había una relación entre la tierra cultivada y la tierra de monte que, aunque variable, tenía cierto grado de estabilidad porque estaba parcialmente asociada a la posibilidad o imposibilidad de regar las tierras más altas. El monte proporcionaba una fuente de ingreso adicional a partir de su leña. Como el monte original fue explotado durante los períodos de auge de la expansión ferroviaria, la cobertura arbórea era por consiguiente de baja calidad.

El algodón era el principal cultivo comercial del área. La producción algodonera era reciente, habiendo comenzado unos cuarenta años antes del desarrollo de nuestro trabajo de campo, si bien se había desarrollado a nivel de subsistencia desde las etapas tempranas de la colonia española. Misioneros españoles lo introdujeron en la provincia de Santiago del Estero en 1556. Comenzó una industria textil local, y pronto la gente se vestía con 'ropa de la tierra'. Rápidamente se difundió a las provincias vecinas de Tucumán y Catamarca, y durante doscientos años se reportó como el principal cultivo agrícola de estas regiones. Comenzando en 1750, la producción de algodón declinó gradualmente en la medida en que se fueron introduciendo otros cultivos y que el nivel local de la demanda de fibra de algodón se redujo por una producción en aumento de lana. Desapareció casi por completo alrededor de 1860 y, pese a los vigorosos esfuerzos de

los británicos para estimular la producción cuando la Guerra Civil en los Estados Unidos redujo las provisiones mundiales, no reapareció como cultivo comercial en el cinturón regado del Departamento Banda sino hasta el segundo cuarto del siglo XX (García Mata, 1945). Desde 1890, cuando se retomó la producción en una escala nacional, el centro de la región algodonera se trasladó al noreste, a las provincias del Chaco y Formosa, que en 1960 producían cerca del setenta por ciento de la producción anual (Censo Nacional Agropecuario, 1960, vol. III, p. 952). Pero la zona algodonera del Río Dulce era importante porque producía las mejores fibras en el país. Tenía proporciones sustanciales e importancia económica en la provincia con casi 7000 hectáreas sembradas con algodón.⁹

De esta forma, la economía de la mayoría de los productores dependía del cultivo del algodón (tabla 1:2). Las unidades productoras de algodón a menudo eran pequeñas y su existencia estaba estrechamente asociada a la presencia de los productores más grandes. Prevalecía el minifundio; de los 266 productores en el área 204 explotaban unidades menores de veinte hectáreas. Debe observarse que los productores de menos de cinco hectáreas han sido ignorados. Su inclusión aumentaría significativamente la cantidad de minifundistas.

Aunque en esta región predomina la actividad agrícola, el pastoralismo de ninguna manera estaba ausente. De hecho, en Santiago del Estero la producción de ganado siempre tuvo gran importancia económica, coexistiendo de manera peculiar con la economía agrícola. Esta especialización pastoril introducida por los españoles durante el período colonial, muy bien ajustada a vastas zonas del territorio provincial, se vio acompañada de un sistema de valores y patrones organizacionales que fundamentalmente dieron forma a las comunidades agrícolas en las cuales las dos actividades convivieron. De este modo el marco cultural general llegó a compartir rasgos estructurales importantes con otras sociedades pastoriles. Incluso podemos hablar de una unidad cultural regional con tipos variables de comu-

⁹ En la provincia de Santiago del Estero, en el período 1959-1960 había 28.940 hectáreas sembradas con algodón. Aparte de la región del Río Dulce se encuentran otras pequeñas zonas productoras de algodón en los Departamentos Figueroa, Avellaneda, Taboada y Robles, todas dependientes de las aguas del río Salado, excepto la de Robles que está ubicada en la cuenca del Dulce. Pero las infraestructuras de riego son muy primitivas en todas estas zonas, y por lo tanto la provisión de agua es incierta. La producción restante ocurre en secano. Censo Nacional Agropecuario, 1960.

nidades agrícolas y pastoriles con fronteras borrosas entre sí. En el curso de este estudio desarrollaremos varias consecuencias para la estructura social y la unidad cultural que dependen de este sustrato combinado ecológico y económico, particularmente lo que llamaremos la brecha entre ideal y realidad en el capítulo IV.

Tabla 1:2: Producción agrícola, por localidad y cultivo (hectáreas)

LOCALIDAD	ALGODÓN	BATATA	CEBOLLA	TRIGO	ALFALFA	MAÍZ	SANDÍA
Antajé	892	6	3	267	126	42	---
El Aibe	528	61	11	36	108	116	16
San Lorenzo	270	47	4	26	6	43	3

Fuente: CRD, elaborado a partir de datos censales recolectados para la *Investigación Socioeconómica*, Zona I, 1966.

Nota: Cifras más pequeñas corresponden al cultivo de arvejas, melones, zapallo, anco, sorgo y otros.

Desde la expansión urbana a finales del siglo XIX, la presión sobre los productos agrícolas por los centros urbanos limitó los recursos disponibles a los pastoralistas en las zonas mejor ubicadas tales como el cinturón de riego del Río Dulce, y confinó la producción animal a zonas marginales y áridas donde las pasturas se deterioraron y no eran explotadas de manera racional, o a los intersticios que separaban los campos cultivados integrando la economía pastoril en establecimientos grandes. La consecuencia fue una baja densidad de ganado por hectárea. En las zonas secas del Departamento Banda, donde los pastos son duros, la densidad era de 10 hectáreas por cabeza de ganado. Los establecimientos dedicados a este tipo de producción eran los incluidos en el rubro (b), es decir, estaban dedicados a praderas naturales y la cría extensiva de ganado. La variedad de ganado predominante era el Aberdeen Angus.¹⁰ En la zona de riego también había ganado dedicado a la producción lechera, de la variedad Holando-Argentina.

Santiago del Estero era el principal productor de caprinos en el país. En los establecimientos de la zona de riego había un promedio de 20 cabras por establecimiento, mientras que en otras regiones

¹⁰ Las condiciones climáticas no son adecuadas para las razas Shorthorn y Hereford, la primera por el exceso de calor y la calidad del alimento, la segunda por la gran luminosidad que afecta sus ojos.

alcanzaba a 50 o más cabezas por predio. Una pequeña proporción de la producción de carne caprina se dedicaba al consumo familiar, mientras que el resto era vendido en mercados locales y de las provincias vecinas (CRD, 1965, vol. 5). Otros productos animales generadores de ingresos, relevantes para la población más pobre más que para los productores más grandes, eran los huevos, leche y carne de aves. Hasta donde pudimos estimar, subproductos como pieles eran usualmente intercambiados con los almaceneros locales a cambio de mercaderías. No se hacía ni manteca ni queso en base comercial. Todas las unidades domésticas criaban pollos, pero esta actividad llenaba mayormente necesidades domésticas y sólo se vendían unas pocas gallinas al intermediario quien a su vez las vendía en el mercado de la ciudad. Como las aves no recibían ningún cuidado especial y circulaban libremente, la producción de huevos era casual y naturalmente mínima. No se hacían intentos de engordar las aves cuya carne es dura y magra. Se criaban unos pocos pavos para la venta pero, otra vez, éstos no recibían un cuidado especial. La pesca en la represa de Los Quiroga y algo de caza proporcionaban una fuente ocasional adicional de proteínas al habitante rural. Así, en la interacción y competencia entre agricultura y pastoralismo es claro que la producción de carne tenía poca importancia económica para el sector pobre de la población en esta zona, aunque complementaba sus magras dietas en tiempos de rigor económico. Nuevamente, esto no impide la significación cultural del pastoralismo en el mismo sector.

• LA GENTE Y CÓMO VIVÍAN

Los barrios o localidades de Antajé, El Aibe y San Lorenzo están situados a aproximadamente cinco kilómetros entre sí en la ruta 34 Norte desde La Banda (véase mapa 2). A comienzos del siglo XX la finca de Antajé era el centro de control socioeconómico y político de la región. Ésta y San Lorenzo eran dos empresas agrícolas de propiedad de la misma familia. La fuerza laboral de estos establecimientos y de fincas vecinas similares formaba lo que hoy se conoce como las localidades epónimas. En la misma medida El Aibe estaba poblado por viejos residentes de Antajé que habían dejado de ser trabajadores de la finca para convertirse en minifundistas. La influencia de la finca de Antajé en el campo circundante, que se volverá más clara en capítulos posteriores, justifica el uso del término Antajé como

denominador común para referirnos al área rural. De esta forma sólo distinguiré entre las diferentes localidades en contextos específicos cuando tal distinción sea relevante para el análisis. Había 77 grupos domésticos en Antajé, 122 en El Aibe y 84 en San Lorenzo. Las cifras de población correspondientes para la época eran 403, 651 y 469 personas respectivamente.

Cuando desde los rasgos del paisaje natural nos movemos a considerar el asentamiento humano, nos sorprende un agudo contraste, que no es sólo de rango socioeconómico sino que también se expresa en formas inmateriales. Una dicotomía entre ricos y pobres que, como veremos, se presenta mayormente en el nivel simbólico, aparece al ojo desnudo en rasgos externos como la distribución espacial de los asentamientos y establecimientos, los árboles que rodean las casas o los materiales de construcción. Había diferencias obvias entre la gran mayoría de los peones, medieros y minifundistas, por un lado, y la estrecha minoría de esta sociedad rural constituida por los grandes finqueros, por el otro.

Entre los peones, medieros, arrendatarios pobres y pequeños propietarios, para construir un rancho se limpiaba un amplio espacio en el monte para evitar que un árbol cayera sobre la casa. El monte formaba así un círculo distante alrededor de las viviendas y sólo uno o dos árboles de algarrobo se dejaban en el patio. El agricultor pobre hablaba del algarrobo, cuya sombra proporciona la única protección en los calurosos días de verano, como “el árbol”. El algarrobo no era sólo otro tipo de árbol para el pobre, era el árbol por excelencia. De sus frutos, muy ricos en calorías, se hacen el patay y la aloja. La maduración de los frutos del algarrobo coincide con el Carnaval y de esta manera siempre ha sido asociado con la alegría y la abundancia.

En contraste con esto, el agricultor más rico despreciaba la vegetación del monte y consideraba al algarrobo cerca de la casa como una plaga, una señal de poca cultura. Usualmente plantaba especímenes de árboles más finos, siguiendo un diseño específico, ya sea bordeando una avenida con olmos, plantando una huerta con naranjos o comenzando un bosque de coníferas.

Pero había más que una mera diferencia de gustos. Los dueños de la tierra se quejaban sistemáticamente y criticaban a los pobres porque no plantaban árboles frutales u otros árboles, tanto para sombra como para complementar su dieta. Como veremos, esto se relaciona

con las formas diferentes en las cuales los miembros de los dos grupos se veían así mismos y sus nociones respecto a lo que deberían hacer con lo que los rodea. En un nivel, el contraste se ve entre el empresario activo que quiere cambiar las cosas y el pobre que espera los dones de Dios o la naturaleza; si el primero quiere poner a su favor la riqueza de la tierra y producir, el segundo acepta su destino con resignación, preguntándose por qué Dios no puso árboles frutales dándole abundancia. En otro nivel, el mismo contraste es entre civilización y barbarie, una oposición de larga data en la tradición argentina¹¹, que ocupa las mentes de la gente de campo. Esta actitud se muestra claramente en la opinión general que se tenía de un hombre de extracción de élite, venido a menos en el mundo y que todavía poseía algo de tierra, pero que vivía en un rancho como los pobres a dos kilómetros de la carretera dentro del monte. Los demás terratenientes decían de él que vivía como un “salvaje”, que era un “bárbaro”, pues vivía demasiado simplemente para su origen de clase, al estilo de los pobres. En este contexto, el pobre aparece como el prototipo de la barbarie, mientras que el rico representa la civilización. Pero esta visión polarizada también está presente en las conversaciones de los pobres. Al no vivir de acuerdo con su status adscripto, esta persona era considerada un “salvaje” por ellos también, aunque viviera de una forma parecida a la de ellos, con lo que se comprueba que ambos grupos compartían las mismas ideas morales básicas. En otros casos, la oposición entre civilización y barbarie aparece en distinciones geográficas, típicamente en términos de vecindarios rivales. A menudo se decía que la civilización terminaba con la localidad de uno. Un kilómetro más allá estaba el mundo salvaje donde se decía que la gente cometía los actos más atroces. La hostilidad podía expresarse en partidos de fútbol pero no estaba de ninguna manera institucionalizada.

Otros contrastes se observan en los patrones de distribución de la vivienda. La elección de un sitio para construir una casa estaba limitada por las condiciones de la tenencia de la tierra y la accesibilidad al agua. La visibilidad del establecimiento agrícola próspero y la invisibilidad del rancho pobre sorprenden al observador externo,

¹¹ Esta distinción aparece en su forma clásica en D.F. Sarmiento, *Facundo o civilización y barbarie*.

que tiene dificultad para descubrir las casas de los pobres desde el camino. Cuando era posible, los ranchos no se ubicaban inmediatamente al lado del camino porque la gente prefería no estar expuestos al acceso fácil de los extraños que pasan por el camino. Se llegaba al rancho usualmente por medio de dos sendas diseñadas no perpendicularmente sino diagonalmente al camino, de tal manera que el paseante no pudiera ver la edificación porque los arbustos la ocultaban de la vista. Había senderos peatonales entre las viviendas en medio de los arbustos.

Sin embargo, en el barrio de Antajé varios ranchos de trabajadores sin tierra estaban desparramados a lo largo del camino principal (Mapa 2). Esto parece deberse a que ocupaban la tierra no reclamada de un viejo sitio de aldea. Los negocios o almacenes también estaban contruidos a propósito al lado del camino para lograr el máximo de visibilidad. Aquí ni cerco ni muro separaba a un rancho del otro, y el ruido y la presencia de vecinos, particularmente niños, era un rasgo constante. En la zona de minifundio de El Aibe las viviendas estaban dispersas en pequeñas parcelas de tierra de propiedad del grupo familiar que las trabajaba; las casas estaban relativamente cercanas entre sí y estaban separadas de los vecinos por acequias de riego y cercos. Los medieros y arrendatarios construían sus casas en el sitio decidido por el dueño de la tierra en las propiedades de este último. Lo mismo sucedía en el caso del agregado, ocupante libre, vestigio de tiempos coloniales todavía presente en Santiago del Estero y otras provincias nortañas para finales de la década de 1960.¹²

Los principales edificios de los establecimientos más grandes estaban dentro de las propiedades; se accedía a ellos desde el camino por caminos secundarios comúnmente bordeados de bosque. Los agricultores más grandes vivían en casas de ladrillo, algunos en viejas mansiones que se remontan a la próspera era de los años de 1880; otras, especialmente la primera y segunda generación de inmigrantes, vivían en casas más recientes que construyeron ellos mismos. Estas casas eran más confortables que los ranchos, con cocinas y refrigeradores de kerosene, gas o carbón, ventanas de vidrio y puertas. La variedad de instalaciones, como el molino de viento, los campos para los caballos,

¹² Para referencias más detalladas a la figura del agregado véase capítulo II.

cerdos y ganado, los depósitos y el tamaño mismo de las construcciones distinguían claramente a la casa del patrón de las de sus peones.

Nuevo Antajé ofrecía un ejemplo típico de diseño de un casco de finca. La casa principal, que es el núcleo administrativo donde vivía el patrón o encargado, estaba ubicada en un bosque de coníferas altas y eucaliptos y estaba rodeado por el núcleo de la producción: corrales para el ganado, un molino de agua y grandes edificios externos para el depósito de la maquinaria agrícola, así como la proveeduría del patrón que se usaba durante la cosecha. Una hilera de habitaciones grandes con piso de madera que se intercomunican por medio de puertas daban a una galería en el frente con piso de grandes mosaicos blancos y negros. La habitación central era el salón comedor, que abría hacia atrás a una galería cuadrada enmarcada por habitaciones laterales en forma de U. De un lado había un baño bastante lujoso, con los artefactos sanitarios estándar como inodoro, ducha, bañera, etc., excepto que ninguna de estas instalaciones funcionaba cuando la visitamos. Del lado contrario al del baño estaba la cocina donde el propietario había instalado una cocina a gas. El dueño, que vivía en la ciudad de Santiago del Estero, traía agua potable consigo todos los días porque las aguas subterráneas eran saladas. Más allá de la galería del lado de atrás estaba el área del encargado, y en un edificio separado a través del patio se encontraban los graneros y el cobertizo de herramientas. No había ninguna otra vivienda de trabajador en su vecindad inmediata. Los trabajadores permanentes estaban distribuidos por la finca. Fuera de los límites de la finca estaban salpicados los asentamientos de los trabajadores ocasionales.

Entre los pobres, el material usado para construir un rancho se conseguía localmente. Una inversión principal era el esqueleto de madera que debía ser bueno y fuerte ya que la fortaleza de la construcción depende del mismo. Anteriormente, la gente iba al monte a buscar horcones (postes en forma de Y) de quebracho o algarrobo; para cuando realicé mis observaciones los postes solían comprarse. Los techos se hacían de paja, pasto o ramas mezcladas con barro. Las paredes tenían postes de madera de menor tamaño y los espacios entre ellos se rellenaban con torta (una mezcla de barro y paja) o ramas de quincha. Muy pocos ranchos tenían paredes de ladrillo; los pisos eran de tierra apisonada.

Aunque los materiales y el sistema de construcción eran comunes a todos los ranchos, era más bien el ingreso del grupo doméstico que el tamaño del grupo lo que determinaba el tamaño de la construcción. Viviendas abarrotadas eran características de la zona. Usualmente, la vivienda comprendía lo que se llama localmente las casas, que parecían ser ranchos separados de una habitación cada uno, pero que de hecho eran las diferentes habitaciones que constituían la vivienda en el Santiago del Estero rural. Los muebles consistían en catres rústicos, un armario destartalado y sillas. Ya sea encima del armario o en una pequeña mesa estaban las imágenes religiosas de la casa, rodeadas de jarrones con flores y velas.

En el verano, y a menudo en el invierno también, los pobres dormían afuera en la galería o en el patio porque preferían el aire libre: como el rancho no tiene ventanas –había pequeños huecos triangulares en la parte alta de las paredes para fines de ventilación– se volvía demasiado caliente dentro. De hecho, la casa, en contraste con el patio, parecía más una suerte de depósito donde se guardaba la escasa propiedad de la familia que el lugar para la vida familiar. La mayor parte de las actividades tenían lugar en el patio. La gente trabajaba y comía allí, leía el periódico, se sentaba a cebar mate o meramente dejaba pasar el tiempo. El patio era un espacio abierto libre de malezas cuyos límites estaban determinados por los patrones variados de circulación entre las diferentes habitaciones y alrededor de la casa. Conspicuas en el patio eran las sillas, que eran los ítems más móviles en la casa. La gente siempre estaba moviendo sus sillas para evitar el sol, para protegerse del viento polvoriento o de un chaparrón, o para conseguir un poco de brisa. Cuando llegaban visitas, los dueños de casa sacaban sillas y las colocaban en un círculo en torno al fuego si era invierno. El patio y la galería eran el lugar para el hombre de la casa y sus hijos mayores. Las mujeres y los niños permanecían en la cocina, fuera de esta área.

La cocina era una estructura separada compuesta de tres paredes sobre una base rectangular o, en los grupos domésticos más pobres, simplemente una ramada o pantalla de ramas que protegía al fuego de los vientos fuertes, con un techo o a la sombra de un árbol. La mayoría de las cocinas tenían un fogón en el suelo para fines de cocción de los alimentos. De un lado o en la parte de atrás del patio estaba el horno de tierra. Ollas, cacerolas y otros utensilios colgaban de las

paredes de la cocina o de las ramas del algarrobo que en muchos casos daba sombra al patio. La mesa, si había una, en general quedaba afuera o en la galería. La gran mayoría de las casas no tenían facilidades sanitarias. La gente iba al monte a hacer sus necesidades. La iluminación se obtenía de manera más económica por medio de un mechero, una simple botella con kerosene y una mecha, mientras que las lámparas manufacturadas de kerosene también eran comunes, al igual que varias otras formas de lámparas a presión. El agua se obtenía de vertientes por medio de bombas manuales. Sólo en Antajé algunas personas tenían agua para beber provista por grifos del acueducto de Simbolar o de molinos de viento.

Entre los minifundistas y arrendatarios, a alguna distancia del rancho se construía el corral para las cabras, ovejas y cerdos, y las trojas o graneros para conservar lo producido en la cosecha. Pollos, gallinas y patos circulaban alrededor de la casa. Pero en Antajé era prácticamente imposible que los trabajadores sin tierra criaran nada sino pollos, ya que los patrones no permitían que los animales de los pobres entraran a sus campos cultivados.

• CAMPO Y CIUDAD: COMUNICACIONES

Antajé queda a unos veinte kilómetros de la ciudad de La Banda y a veintiséis de la capital provincial -Santiago del Estero- atravesando el puente sobre el Río Dulce desde La Banda. La gente de clase baja parecía preferir La Banda a la ciudad de Santiago. Tenían más familiaridad con ella, era más parte del campo, les gustaban las huertas que la bordeaban; rica en verduras y frutas presentaba un paisaje muy diferente al de la región productora de algodón. Pero también con sus desmotadoras de algodón, la cooperativa agrícola, grandes firmas como Bunge y Born o Bonacina, la estación de ferrocarril y sus depósitos y las facilidades de compras, La Banda era la ciudad de mercado para la región agrícola circundante y los grandes agricultores la visitaban prácticamente todos los días, particularmente en tiempos de cosecha. Sin embargo, aunque para sus negocios agrícolas iban a La Banda, muchos seguían viviendo en la ciudad de Santiago del Estero o, si residían en el campo, mantenían contactos de naturaleza social y política en la ciudad, con diligencias en oficinas públicas como la Dirección Provincial de Aguas, El Registro de Propiedad, etc.

Como la gama de actividades y necesidades de los pobres era menos variada, su alcance geográfico también era más limitado. No tenían necesidad de ir a la ciudad de Santiago a menos que debieran ir a los Tribunales, al Departamento de Trabajo o a ver a un médico especial. Era común que los pobres del campo tuvieran hijos u otros parientes que vivieran en La Banda, por lo tanto siempre tenían un lugar donde quedarse cuando necesitaban ir a la consulta externa del hospital. No obstante, la mayoría de los pobres del campo no se sentían atraídos por la ciudad. Incluso los más jóvenes raramente iban allí en busca de diversión y entretenimiento, prefiriendo quedarse en el vecindario. Había una línea de autobús que hacía dos viajes diarios de La Aurora a la ciudad de Santiago del Estero por la ruta 34. La tarifa simple costaba cien pesos, de modo que el viaje envolvía casi la mitad del jornal de un peón. Este hecho contribuía a hacer que La Banda se percibiese como un lugar relativamente distante, y que los viajes hasta allí fuesen un evento relativamente poco frecuente.

Los agricultores grandes viajaban en auto, camioneta o camión. Había dos automóviles y catorce camiones en Antajé, mientras que no había ninguno en San Lorenzo. Pero los pobres no sólo viajaban en autobús. Como prácticamente todo el mundo se conocía, un terrateniente o un camionero llevaba a un vecino pobre que necesitaba ir a la ciudad. La gente sabía que tal agricultor iba por el camino de La Dársena a Antajé a las 7 de la mañana, y que si lo esperaban en el puente los levantaría; otro iba a las 9 por el camino principal; el camión del amigo usualmente pasaba en esa dirección los viernes al mediodía, etc. En última instancia, la gente caminaba, tomando atajos que reducían la distancia a La Banda a unos trece kilómetros de Antajé.

Un medio común de transporte para la gente del campo era el sulky, un vehículo liviano de dos ruedas tirado por un caballo, con un asiento para dos. Pero no todo el mundo podía permitirse un sulky; alguna gente nunca ahorra suficiente como para comprar uno, o ya no tienen un caballo, se les ha roto una rueda o el eje y no tienen cómo repararlo. A pesar de la creciente popularidad de la bicicleta entre los jóvenes y los asalariados, el caballo todavía era el medio de transporte más común para los hombres, porque el mismo caballo de montar era usado entre los medieros y minifundistas para tirar del arado. El caballo ha tenido muchas connotaciones simbólicas en

la cultura criolla, sosteniéndose como un atributo fundamental de la hombría criolla. Las condiciones de la época habían vuelto difícil para los asalariados mantener caballos. El sentimiento de pérdida cultural resultante de esto fue descrito por Canal Feijóo:

hay lugares donde el caballo ha desaparecido, al menos como esa clase de atributo categorial -funcional en todo caso- del orgullo y la excelencia criolla que fue alguna vez, y que escasamente perdura en condiciones deplorables de bestia de carga sujeta a una servidumbre penosa, previamente reservada a la mula o el burro. Y el 'criollo' debe resignarse a la 'humillación' antes inimaginable de tener que ir a pie. Pues este no es precisamente el caso del hombre que deja el caballo porque ahora puede viajar en automóvil (Canal Feijóo, 1948, p. 32).

Aunque la bicicleta se daña en los caminos de tierra, se consideraba más fácil de mantener que un caballo, que necesita alimento, ejercicio y que a veces se metía en los campos cercados ocasionando problemas con los vecinos. La edad era un factor en la apreciación diferente de bicicletas y caballos. Y el sexo era otra. Las mujeres preferían el sully como medio de transporte, y de hecho se veían inhibidas a montar en bicicleta. Estas aparecían entonces como un atributo de los hombres jóvenes. Le dedicaban grandes cuidados a la bicicleta, y a menudo le agregaban accesorios adicionales para aumentar el prestigio de su dueño.

No había correo en Antajé. Los vecinos, no sólo quienes vivían en la localidad sino muchos de los alrededores, usaban los servicios informales del dueño de uno de los negocios que también era un terrateniente grande, lo que refleja la preferencia por las relaciones personales en el campo. Este agricultor distribuía y enviaba todo el correo de la localidad en sus viajes diarios desde La Banda. Aun la gente que vivía en El Aibe o en San Lorenzo, donde había una oficina de correos, preferían viajar diez kilómetros y dejar su correspondencia en el almacén para que Antonio G. lo recogiese más tarde. Si no, los mensajes eran entregados personalmente por amigos, parientes o contactos que viajaban. Esta costumbre no se restringía a las áreas rurales. En muchas ocasiones, en mis viajes a Buenos Aires tuve que atender los pedidos de gente de la ciudad de Santiago del Estero que quería enviar cartas y paquetes a parientes a través de mí. En la ca-

dena de servicios recíprocos negarse es imposible. Los paquetes y las cartas viajaban en ambas direcciones todos los días, aunque no como parte del correo oficial, sino confiados a empleados del ferrocarril por alguien en un extremo para ser entregados a alguien más que estará esperando en la estación de ferrocarril en el otro extremo.

Las cartas eran de los trabajadores migrantes, o de quienes estaban haciendo el servicio militar. El contenido de los mensajes era siempre el mismo: saludos, preguntas acerca de la salud, o pedidos de los pobladores locales de dinero, medicamentos o ropas para que les sean remitidos. Un funcionario de correo local consultado dijo que la mayor actividad de la oficina de correos era la entrega de transferencias de dinero de los hijos de la localidad que trabajan en el litoral. Cuando un miembro de la familia se enfermaba, se mandaba rápidamente una carta a los hijos que estaban lejos pidiendo ayuda económica o su presencia en la casa. Esa ayuda era crucial para la subsistencia de los pobladores pobres.

En la vieja finca de Antajé acostumbraba a haber una línea de teléfonos que estaba disponible a toda la región. Luego sólo quedaba el viejo aparato de teléfono. Pero nadie sentía que esta falta fuera un obstáculo serio. La relativamente rápida velocidad con que las noticias se difundían nunca deja de sorprender al observador externo. Los mensajes eran transmitidos rápidamente por la gente que se encontraba en los senderos. Para los grupos domésticos que se encontraban más allá del perímetro estrecho de la localidad, los agentes usuales de noticias eran los niños que iban a la escuela y se enteraban de las últimas noticias. Después de la escuela los mismos niños eran enviados a hacer mandados para sus madres y nuevamente pasaban más información. Una aguda capacidad de observación hacía que la gente fuera consciente de cambios menores, pequeñas novedades acerca de las cosas y las situaciones. Desde sus ranchos mantenían un registro minucioso de toda persona, sulky o automóvil que pasaba por el camino. Se sentaban en el patio mirando al camino, o trabajaban en la cocina y desde los huecos en la pared observaban quién pasaba montado a caballo, llevaba naranjas en ese camión rojo, o adónde iba esa mujer en su sulky toda vestida en un día de semana. El cuidadoso escrutinio de su ambiente les permitía maneras adicionales de obtener información relevante para la vida cotidiana.

El tráfico diario era más pesado en la mañana temprano, después del amanecer, y al atardecer. Cuando los campos estaban distantes, el patrón enviaba un camión para buscar a los trabajadores de la localidad alrededor de las 6 de la mañana. A medida que comenzaban las labores del día, los niños parten a la escuela. Regresaban a la casa después de las 12:30 del mediodía. Los hombres regresaban de los campos alrededor de la 1:30 para comer. El ritmo era lento. Los santiagueños siempre han sido el objeto de bromas por su reputada lentitud y ociosidad. Repentinamente una camioneta pasa a alta velocidad atrayendo la atención de todos y levantando nubes de polvo: “Ahí va el loco fulano de tal...” dicen, refiriéndose al hijo joven de uno de los patrones. El movimiento raramente envolvía a grandes cantidades de personas. Los caminos siempre se veían vacíos; un hombre pasaba en la dirección de El Aibe llevando una pala en su hombro; por diez minutos no pasa nadie, luego una mujer y su hija pasan en la misma dirección. Media hora más tarde un tractor lleva a cuatro hombres encima.

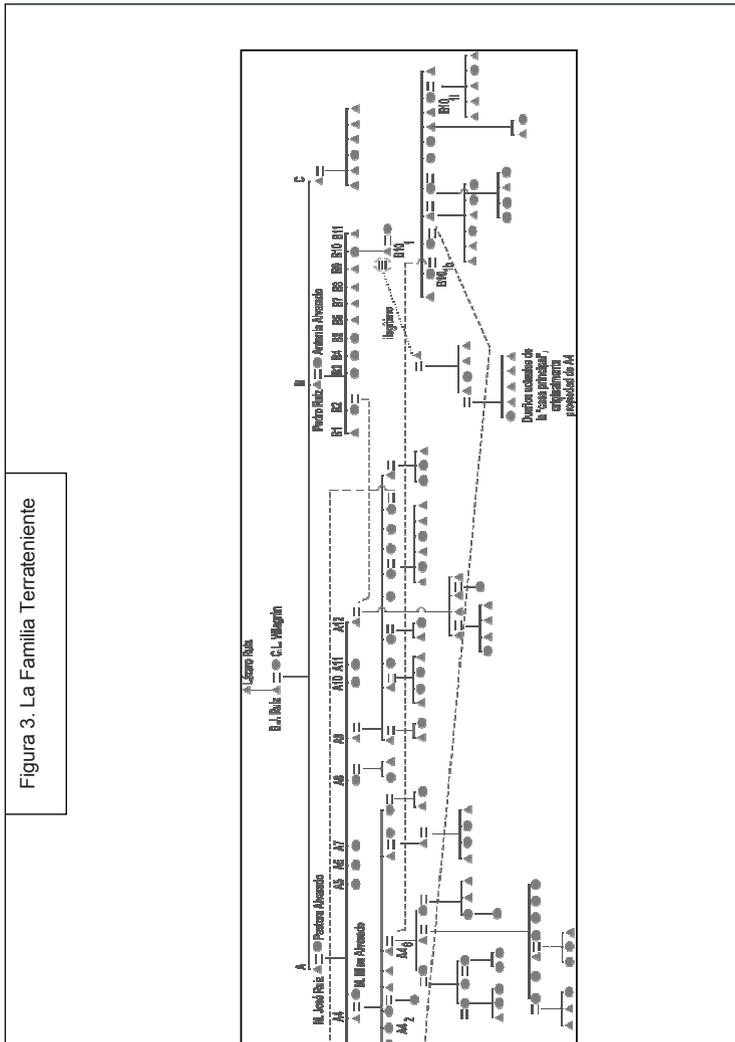
En época de cosecha camiones recogían el algodón, el trigo, la cebolla, etc. Cuando la zafra iba a comenzar en Tucumán, también otros camiones buscaban a familias enteras que iban a trabajar en la cosecha de la caña de azúcar. Igualmente, se veían los carros de las familias que llevaban todas sus pertenencias a Tucumán con ellos, dejando la entrada de su rancho vacío bloqueada con algunas ramas apiladas en lugar de puertas. En los meses secos del invierno el flujo del movimiento, ya bajo, disminuía aún más debido a la falta de trabajo y porque el campo estaba más desierto como resultado de la migración temporaria a otras áreas agrícolas.

Las visitas inusuales de comerciantes ambulantes y funcionarios de gobierno rompían la monotonía por un momento. Las camionetas de la Corporación del Río Dulce agregaron una nueva presencia regular en el área. La fiesta patronal en agosto atraía a gente de regiones vecinas y de la ciudad. La otra gran ocasión era el Carnaval, cuando los hijos de las familias locales que trabajaban en las ciudades volvían a pasar sus vacaciones. Un partido de fútbol para celebrar alguno de los feriados nacionales también atraía visitantes de afuera.

Para resumir, el área de análisis era una región algodonera en condiciones de una infraestructura de riego costosa, y con la existencia de una pequeña producción campesina al lado de las grandes uni-

dades de producción, lo que proporciona la base de un semi-proletariado cuyos costos de mantenimiento descansan sobre los propios campesinos (el “apretarse el cinturón” tan común en sociedades campesinas). La existencia de este campesinado aseguraba una provisión de mano de obra estacional a los grandes establecimientos agrícolas, funcionando así como reserva de mano de obra. Al producir cultivos comerciales para el mercado, el campesino también constituía una fuente de ganancia para el terrateniente o comerciante más grande de la zona, que compraba su producto barato y a menudo vendía bienes de consumo a valores de sobreprecio. El espectro social incluía varios grupos de personas en posiciones intermedias entre los agricultores ricos y los asalariados subempleados, pero como ambos grupos -y a veces también los otros- tendían a tener una visión dicotómica de la realidad, consideraremos el juego entre la dicotomía en la visión del mundo y el sistema de estratificación socioeconómica más complejo. Hemos indicado algunos elementos descriptivos generales enfatizando este contraste. El tema del capítulo II es la historia del área desde la expansión de la agricultura a finales del siglo XIX, pues proporciona el marco de referencia para la comprensión de los desequilibrios y ‘arcaísmos’ en la estructura social actual.

Mapa 1. Provincia de Santiago del Estero
 Fig. 1. Número de parcelas según el tamaño.
 Zona de Irrigación, CDR 1996.



Mapa 2: Los Vecindarios Rurales: Antajé, El Aibe y San Lorenzo

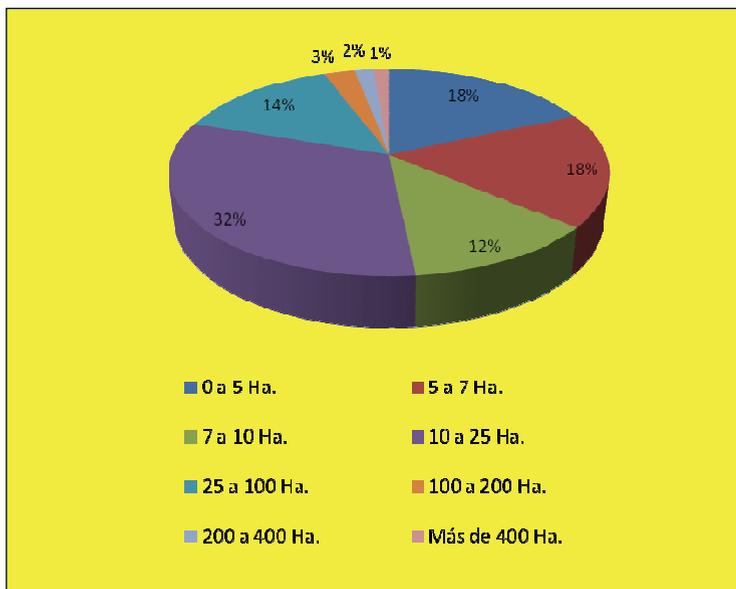
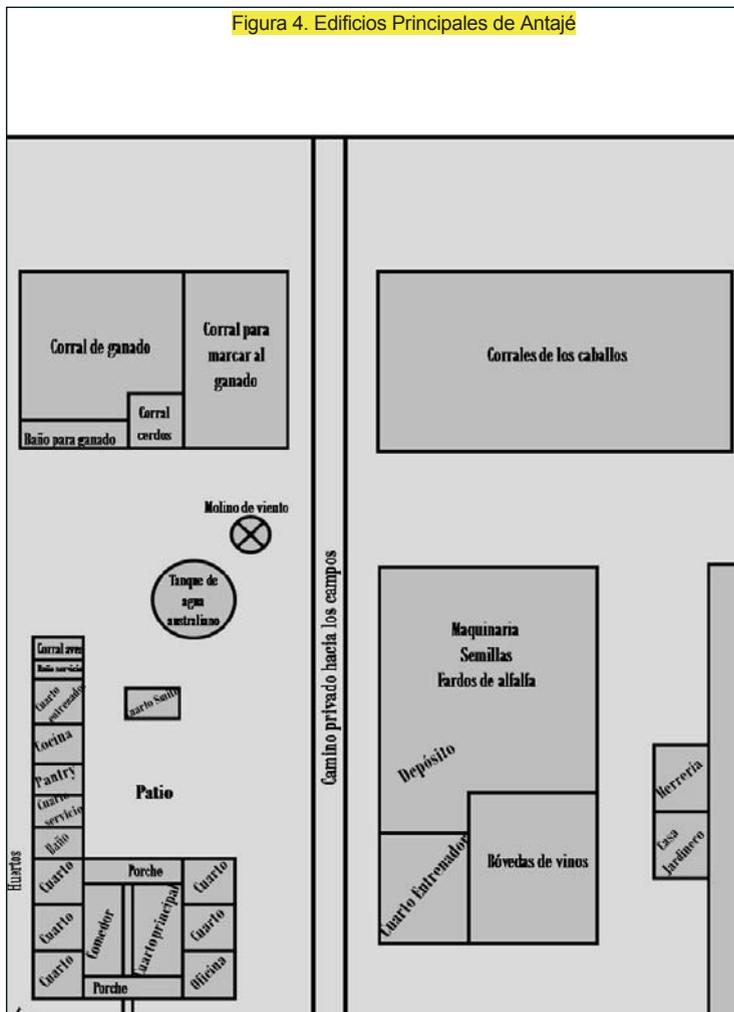


Figura 4. Edificios Principales de Antajé



CAPÍTULO III

ANTAJÉ

Ahora podemos volcarnos a una descripción de la finca de Antajé y la familia terrateniente. La familia principal, su asociación con la tierra y con los trabajadores de la finca, reflejaban los rasgos arcaicos todavía comunes en las relaciones sociales y políticas y la vida económica a comienzos del siglo XX. Algunos de esos rasgos sobrevivían de manera solapada en la década de 1960 produciendo las distorsiones que se percibían para el momento de la realización del trabajo de campo.

Documentos familiares indican que un antepasado de la familia Ruiz, oficial de la real armada española en Salta, había sido enviado en confinamiento a la región de La Banda de Santiago del Estero junto con otros oficiales realistas hacia 1812, durante la guerra de independencia en las provincias norteafricanas. Eran estancieros, pero también tenían intereses directos en el comercio. La familia, como otras en la región, estaba activa en el tráfico de mulas para el ejército y las minas. Los terratenientes del período eran troperos que conducían ganado hasta su destino. Esta gente trabajaba con sus manos, y sus modelos y actividades eran por cierto muy diferentes de los de la élite europeizada de unas pocas décadas más tarde. La propiedad de la tierra y el comercio dio a estas familias una base para el poder económico. La mayor parte de las fortunas del Noroeste anteriores a la Guerra del Pacífico derivaron de la exportación de vacunos, lanares y mulas al Perú y Bolivia¹. El volumen de las transacciones comerciales

¹ Este comercio era antiguo en la región. Mendoza, citado en Bagú, 1953, pág. 89, dice que en tiempos coloniales, el mercado del Valle de Lerma era el más grande del mundo, con más de 60.000 mulas y 4.000 caballos,

era bastante sustancial. Sánchez Albornoz informó acerca de una estratificación de comerciantes de mulas, según el volumen de sus operaciones entre 1778 y 1808 en Salta, distinguiendo cuatro categorías principales. Estas comprendían desde traficantes que vendían entre 1 y 500 mulas hasta quienes vendían más de cien mil (Sánchez Albornoz, 1965).

Más tarde, durante la Guerra del Pacífico entre Chile y Bolivia, alrededor de 1879, el comercio entre las provincias norteñas de Argentina y Bolivia aumentó, siendo transportado de Tucumán a Salta en caravanas, y desde Salta a Bolivia en tropas de mulas para sortear las sendas abruptas de la región andina. Fue una época de prosperidad para Antajé y otras regiones ubicadas sobre el camino real a Bolivia, en la que se establecieron numerosos establecimientos para proveer de pasturas a los animales destinados al transporte de manufacturas a Bolivia, trayendo de regreso plata y estaño. Después de la guerra, Chile pasó a ser el principal proveedor de Bolivia y el comercio con el noroeste argentino decayó rápidamente, afectando seriamente la región y obligando a los productores a buscar otros mercados para sus productos (Payró, 1960).

La familia propietaria de Antajé estaba relacionada por parentesco con varias familias tradicionales del Noroeste, principalmente de Jujuy, Salta, Tucumán y Catamarca. Estas familias poseían y controlaban una gran parte de la riqueza. La endogamia de clase compelia a las familias de la élite a estar unidas a menudo por más de un lazo de matrimonio. Como la población era pequeña el resultado era una recombinación generacional de comparativamente pocos nombres de familia, lo cual resultaba en grandes círculos de parientes. Había casamientos frecuentes entre primos segundos o primos hermanos que requerían la dispensa de la Iglesia, que con frecuencia era concedida². La capilla de Antajé fue construida después de que se con-

lanares y vacunos a ser distribuidos en los corrales, y con la presencia de varios miles de personas. Este mercado continental duraba más de un mes cada año.

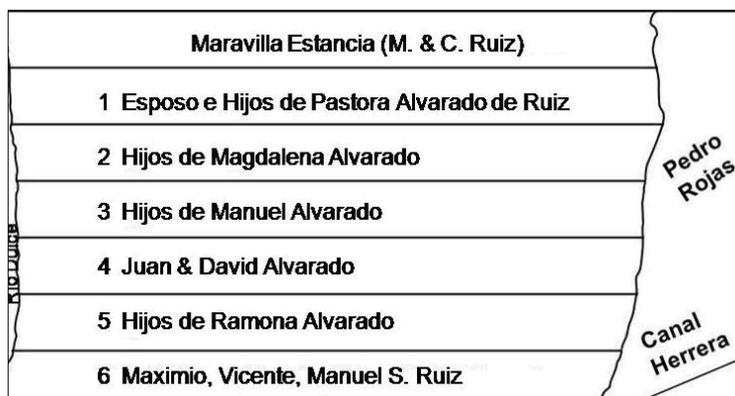
² Una situación similar se describe para el parentesco de la élite salteña durante las guerras de independencia (podemos notar de paso que estas familias estaban estrechamente conectadas por parentesco y matrimonio a la élite santiagueña); también ilustrativo del carácter clánico de estas familias era la elevada incidencia de matrimonios en ellas. No sólo los Figueroa se casaron, por ejemplo, con familias emparentadas como los Cornejo, sino que "sus matrimonios frecuentemente eran entre primos dentro de las familias. Mercedes Figueroa se casó con Mariano Figueroa Aráoz. El padre de la novia y el padre del novio eran hermanos. La misma situación ocurrió en el casamiento de Damascena Figueroa y José Figueroa Güemes" (Frias, 1902).

cediera dispensa a la familia terrateniente para un casamiento entre primos hermanos.

Para nosotros es de interés la conexión de la familia Ruiz con la familia Alvarado de Jujuy, que eran los propietarios anteriores de Antajé. En base a la genealogía disponible se observa que las conexiones de parentesco con los Alvarado parecen haber existido por lo menos desde la revolución de 1810, con el casamiento de dos hermanos -Manuel José Ruiz y Pedro Ruiz- con dos hermanas Alvarado. En 1879 tuvo lugar la división de la estancia de Antajé, correspondiéndole una sección a cada uno de los seis grupos herederos. De estas seis secciones, una le tocó a Manuel José Ruiz y sus hijos, como herederos de su esposa fallecida Pastora Alvarado, otra fue comprada por sus hijos Maximio, Vicente y Manuel Segundo a otra heredera -Antonia Alvarado- casada con el hermano de Manuel José -Pedro Ruiz. Una porción de la tercera hijuela fue vendida por una de las herederas de Ramona Alvarado de Suárez a Vicente Ruiz, hermano de Manuel Segundo. En 1890, los herederos de Manuel Alvarado que todavía poseían la tercera hijuela de Antajé-, la vendieron a Manuel y Vicente Ruiz, y un tercer pedazo a P. Lucero, cuyos descendientes todavía conservaban una pequeña propiedad en tiempos de mi trabajo de campo³.

³ Predio de los herederos de Manuel Alvarado en Antajé, 1890, Departamento de Geodesia, Provincia de Santiago del Estero.

Mapa 5: La subdivisión de la estancia de Antajé, 1879⁴.



Fuente: Mapa simplificado de mensura y división de Antajé. 1879. Dirección de Geodesia, Pcia.de Santiago del Estero.

De esta manera, por medio de la herencia, las alianzas matrimoniales y las transacciones comerciales, los hermanos Ruiz llegaron a poseer grandes extensiones de las mejores tierras en el Departamento Banda. Es interesante observar que en generaciones subsiguientes hubo matrimonios entre los descendientes de los dos hermanos Ruiz casados con las dos hermanas Alvarado, mientras que no hay casamiento endogámico entre los descendientes de los restantes cuatro hermanos originarios que no estaban asociados con las tierras locales. Como ambos hermanos se casaron con herederas de la estancia de Antajé, la conexión con la tierra parece ser una de las razones más importantes para la estrecha alianza entre los dos grupos. Observamos cinco casamientos endogámicos, tres de los cuales corresponden a alianza entre tío y sobrina y dos a matrimonios entre primos hermanos.

En familias numerosas como ésta, las diferencias en edad absoluta entre los miembros de generaciones sucesivas no necesitan ser grandes. Así el matrimonio entre tío y sobrina no involucraba necesariamente a un hombre anciano y a su joven sobrina. Aun en esos casos, sin embargo, la ideología de la élite sostenía la idea de "amor román-

⁴Las fracciones de la estancia subdividida presentan la forma típica de las suertes de estancia comunes en América Latina. Los lotes rectangulares estaban distribuidos en forma paralela de manera tal que uno de los extremos angostos de cada uno desembocaba en el río Dulce. El propósito de esta forma de los lotes era proveer a cada unidad con suficiente cantidad de agua (Giberti, 1961).

tico". Sólo que el sentimiento estaba estructurado y los principios que lo canalizaban eran los de la propiedad de la tierra, la facción política y el status social. Así como la ventaja de la tierra y la posición podían hacer aceptable y aun deseable un casamiento dentro de la familia, la falta de tierra, la baja posición económica u otros inconvenientes podían hacerlo fuertemente indeseable, especialmente entre miembros de la misma familia. La visión era que el miembro "pobre" de la familia quería casarse con el miembro rico por interés, mientras que la familia que estaba mejor situada podía obtener un mejor candidato para el matrimonio.

En el caso de nuestra familia terrateniente, se daba el caso entre las dos ramas A y B del cuadro genealógico, cuyos descendientes habían tenido aparentemente distinta suerte en la escala social. Alrededor de 1900 sus posiciones eran como sigue: la familia de A₄ había hecho un avance económico notable con la agricultura agrícola y el comercio de ganado y caballos. La esposa de A₄ era la hija ilegítima de un francés y una mujer Alvarado. Ella y sus hijos eran considerados por otras ramas de la familia como los "nuevos ricos" que daban valor supremo al poder de la riqueza. La familia B₁₀, por otra parte, tenía pretensiones aristocráticas. Sin embargo, la hija de B tuvo un hijo como resultado de relaciones extra-matrimoniales con un miembro de una rica familia tradicional de Tucumán. En este sentido es interesante observar que los hijos naturales de los miembros de la élite no parecen haber sido objeto de discriminación significativa. A menudo hijos ilegítimos de apellidos "respetables" alcanzaron posiciones elevadas en el gobierno y magistratura. Adolfo, hijo de B₁₀, heredó mucha tierra y se casó con una joven española de antiguo linaje. Pero tenía el temperamento dispendioso que caracterizó a la oligarquía argentina del período y era pródigo y extravagante en sus gastos. Murió después de un grave revés político dejando a su esposa e hijos en la pobreza. Hubo un matrimonio entre una de sus hijas -B_{10i1b}- y el tío de la joven (hijo de B₄). Entre las dos familias se produjeron problemas y tensiones a causa de esta unión. Cuando un hermano de B_{10i1b} se enamoró de la hermana de su esposo A₄₂, en un momento en que B_{10i1} estaba a cargo de una de las propiedades que su cuñado estaba administrando para el condominio familiar, el esposo de B_{10i1b} y su familia se opusieron tan firmemente a la unión que el ofendido enamorado abandonó la provincia para no regresar nunca.

Cuando se efectuaba un matrimonio contra la voluntad de la familia, por lo común se llegaba a un acuerdo que terminaba el derecho de una persona al patrimonio de su "familia" natal. Cuando esto sucedía, era inevitable que hubiera reproches de ambas partes ante la sospecha de que el acuerdo había sido injusto. El interés económico del grupo familiar de controlar los casamientos de sus miembros es obvio. Si no había candidatos adecuados, era mejor no casarse. Esto es lo que ocurrió a las hijas de A. De sus doce hijos, cinco eran varones y siete mujeres. De las mujeres sólo dos se casaron, una de ellas con un primo hermano. Las restantes cinco hermanas murieron de viejas, sin haberse casado. Los miembros de la familia recuerdan a una de ellas que siempre repetía como una letanía, refiriéndose al hermano que comandaba el grupo doméstico: "*si será Manuel, por qué no me habrá dejado casar, siquiera con un peón,... siquiera con un peón...*". Evidentemente aquí no era cuestión de amor romántico; la élite era pequeña, la camaradería política la hacía más pequeña aún. El "siquiera" de la expresión de esta mujer profundamente frustrada es significativo en su apreciación de los trabajadores por una integrante de la élite. Cuando consideramos los cinco hermanos, encontramos que tres de ellos se casaron con parientes cercanos del lado paterno, y uno se casó con un pariente por el lado de su madre.

Por supuesto, las personas también se casaban fuera de la familia, y esta tendencia aumentó con el tiempo, siendo este un factor que, entre otros, produjo la decadencia de la propiedad. Cuando una persona se casaba en una "familia" satisfactoria no perdía derechos en el patrimonio de su familia natal. Pero sus derechos, si él o sus sucesores los reclamaban, significaban inevitablemente la subdivisión. Este problema llegó a la finca en la segunda generación después de la consolidación de las propiedades bajo una sola administración. En pocos años Manuel Ruiz llegó a ser dueño de varias estancias y propiedades en la región: Antajé, Maravilla, Quirogas, San Lorenzo, Trinidad, Palmares y Quisca. Los establecimientos florecían. La administración, aunque dependiente de un dueño, estaba subdividida en dos grupos, uno centrado en Antajé para Antajé, Maravilla y Quirogas y el otro en San Lorenzo para el grupo que comprendía San Lorenzo, Trinidad, Palmares y Quisca.

• ANTAJÉ EN 1922

Antes de proceder a la descripción del período de decadencia de la finca y de su familia terrateniente es pertinente describir la finca tal como se había consolidado bajo Manuel Ruiz.

En 1922 sus propiedades en el Departamento Banda totalizaban 3.335 hectáreas. Antajé propiamente dicha, que era la residencia del patrón, comprendía 277 hectáreas, de las cuales 170 hectáreas tenían alfalfa, 8 tenían viñedos y 3 hectáreas eran de huertas. Tenía su canal propio derivado del Canal Principal de la Cuarteada y un sistema de acequias para el riego completo del establecimiento. Estaba rodeada por alambrados y dividida en potreros. El casco de la finca comprendía las siguientes instalaciones: ubicada en un bosque de eucaliptos la casa principal, construida con ladrillos y barro, tenía nueve habitaciones, dos galerías, un baño moderno, dos habitaciones para los sirvientes, una cocina, la vivienda del cochero y varios galpones. Los pisos variaban del pino y teka al ladrillo y mosaicos. En esa casa vivía el dueño con su esposa e hijos. Sus hermanas solteras vivían en casas vecinas y varios de sus hermanos poseían fincas aledañas. En el sector de los sirvientes vivían el cochero con su familia; su esposa era la cocinera. La familia del quintero, al igual que las domésticas más jóvenes y los jóvenes mandaderos, vivía cerca de las huertas. Detrás del patio había dos habitaciones más, de adobe, para el herrero. En un depósito grande de zinc sobre pilotes de quebracho se guardaba la maquinaria, fardos y semilla. Una bodega había sido construida dentro del mismo y allí se guardaban también los carros y tílburis. Cerca de los edificios principales había tres corrales, bebederos y un bañadero para los animales.

Los animales de la finca comprendían 310 vacas Durand con cría, 8 toros, 220 novillos, 80 yeguas con cría, 22 caballos de montar, 10 caballos de tiro, 2 padrillos Clysdale y 3 burros criollos ("hechores"). En ese momento había en Antajé 230.000 kilogramos de maíz blanco, 7.000 kilos de semilla de alfalfa, y 10.000 fardos de alfalfa. El desarrollo técnico de Antajé a comienzos de la década de 1920 se ve en el equipamiento agrícola: había una máquina cosechadora, una enfaradora de trigo, 6 cortadoras de alfalfa, 4 enfaradoras de alfalfa, una sembradora, 20 arados de distinto tipo y otros implementos menores.

En la mayoría de las fincas, especialmente aquéllas con un dueño residente, que era el caso usual en la región del Río Dulce, el patrón

controlaba su propiedad personalmente y no necesitaba un subalterno inmediato como administrador. En casos de ausencia del terrateniente, había un mayordomo o administrador. El administrador usualmente pertenecía a la familia del terrateniente, siendo un hermano, primo, hijo ilegítimo reconocido o “hijo de crianza” del dueño. Cuando se le confiaba la administración del establecimiento a un hombre no emparentado, de clase más baja, era porque esta persona probaba tener las cualidades necesarias de responsabilidad e inteligencia. El capataz o encargado organizaba y dirigía las actividades conectadas con la operación de la finca. Tenía que ser experimentado en el trabajo de los campos, en el rodeo, en el corral, montando, etc., y debía conocer cómo manejar el arado y la azada. Distribuía las tareas en la mañana temprano, al amanecer, cuando los trabajadores se reunían en el galpón o en el patio del establecimiento, y era responsable de su trabajo. Llevaba el detalle minucioso de la yerra de los animales, castraciones, caballos domados, envío de animales y cultivos, así como el registro del personal empleado y demás aspectos del funcionamiento de la finca. Dada su posición, el capataz, y aún más el administrador, debía mantener distancia respecto de sus trabajadores, ser estricto, idealmente justo, pero por sobre todo debía defender los intereses de su patrón.

El *mancero* era el hombre a cargo del ganado y los caballos: cuidaba que no se enfermaran y se alimentaran adecuadamente, contaba el ganado para saber si faltaban algunos en el rodeo. Si el establecimiento tenía numerosas cabezas podía haber dos o tres *manceros* que eran directamente responsables ante el capataz.

Los peones de labranza hacían los trabajos conectados con la agricultura. Una tarea pesada era desmontar para poner más tierra bajo cultivo. En ausencia de maquinaria esta tarea la hacían los hacheros. La operación de desmonte proporcionaba una buena cantidad de leña que era usada como tal o manufacturada como carbón para la venta. Una vez que la tierra era limpiada de monte, se construían acequias para el riego y se reparaban las ya existentes. El paleador cavaba las acequias, las profundizaba si se habían llenado de barro y sacaba las plantas y malezas arrastradas por el agua. También se encargaba de regar los campos.

Como los productos eran llevados a su destino en carros o en trenes, se dedicaba gran esfuerzo a la construcción, mantenimiento y

manejo de los carros, y a la cría y cuidado de las mulas y caballos necesarios para tirarlos. Una cierta cantidad de tierra se dedicaba al cultivo exclusivo de pasturas para los animales de tiro. El capataz de carros de Antajé recuerda que alrededor de 1920 él llevaba grupos de hasta quince carros tirados por seis mulas cada uno a las estaciones de ferrocarril de San Román y el ramal privado de la finca en San Lorenzo, cargados con fardos de alfalfa. Esta operación se repetía todos los meses, varios días seguidos. El problema no era falta de alfalfa sino de vagones de tren. En el depósito de la finca siempre cientos de fardos esperaban ser despachados.

Alrededor de la mansión del terrateniente, los sirvientes domésticos realizaban un variado número de actividades. Los domésticos estaban comparativamente bien. Algunos habían nacido y se habían criado en la casa principal; la asociación constante del sirviente con el señor y su familia conducía a una unión estrecha que a menudo llevaba consigo fuertes sentimientos de lealtad. La familia del patrón y los domésticos se mezclaban libremente, no en términos de igualdad social pero sí en constante interacción. Los hijos de los dos grupos jugaban, cazaban, pescaban y nadaban juntos en las acequias. Las mujeres de la casa principal hacían visitas regulares a los ranchos, cuidando a los enfermos, inspeccionando a los niños e intercambiando noticias con ellos. En la ciudad las mujeres no realizaban tareas domésticas; pasaban el tiempo rezando, bordando, u ocupadas en tareas artísticas. Pero la casa principal de la finca constituía un verdadero centro de industrias doméstica y artesanal.

Bajo la guía y supervisión de las mujeres principales se desarrollaba la vida cotidiana de la servidumbre. La mayor parte de lo que se consumía en la finca era producido localmente (Chazarreta, 1967). Las demandas de mano de obra calificada no eran grandes. Muebles sencillos, carros, trabajos en cuero llenaban las necesidades locales; unos pocos ítems eran vendidos en la ciudad o a los troperos de mulas que pasaban camino a Salta. Asociados a las fincas podían encontrarse carpinteros, yeseros, herreros, carreros, albañiles, talabarteros, tanineros, tejedores, toneleros, canasteros, zapateros, silleros, jardineros, cocineros, lavanderas, costureras, domésticas de todo trabajo. Las mujeres de la familia principal y las domésticas hacían velas y jabón. La ropa de cama y demás lencería se manufacturaba en los telares domésticos con algodón local. La elaboración de queso,

dulces, tasajo, lo mismo que comidas tradicionales hechas con frutos silvestres o productos locales, ocupaba a las mujeres en la cocina. Las mujeres y los niños acostumbraban ir al monte a recoger frutos y varias clases de miel silvestre. El ciclo de actividades conectado con los frutos silvestres⁵ y la preparación de comidas tradicionales se realizaba simultáneamente en la finca y en las casas de los peones (cf. Di Lullo, 1935). Duraznos, ciruelas, damascos e higos eran secados al sol y guardados para el invierno. Se hacía vino con uvas cultivadas localmente. El carnicero carneaba un vacuno o más todos los días para el consumo de la población local. Dos o tres personas estaban a cargo del tambo con vacas lecheras holandesas de calidad.

El patrón asignaba pequeños terrenos en una sección de la finca a los trabajadores permanentes para su propia producción de subsistencia. Los peones trabajaban por el jornal en los campos del patrón o en la casa principal y fuera de hora trabajaban en sus parcelas, permitiéndoseles tomar prestados los carros y herramientas del patrón cuando los necesitaban. Cultivaban maíz y zapallos que ya eran los alimentos básicos de la población local en la época de la llegada de los conquistadores españoles. También se les permitía a los trabajadores criar sus propios animales. Compraban los productos de almacén y las ropas en la proveeduría del patrón. Diariamente o semanalmente se daban alimentos básicos como carne, leche, cereales y azúcar a los trabajadores como parte del jornal.

Aún en 1920 las necesidades de los trabajadores eran satisfechas por el patrón. La relación del trabajador y su familia con el patrón era personal. De esta manera, el contrato que lo ligaba a la finca no era meramente económico sino que involucraba muchos otros aspectos. El patrón curaba a sus peones cuando ellos o miembros de sus familias se enfermaban; el patrón o su esposa se preocupaban por el casamiento de sus trabajadores, que se casaran por iglesia, que los hijos fueran bautizados, que los trabajadores asistieran a los servicios religiosos. El patrón ayudaba a un trabajador a evitar la conscripción, hablando en su favor en el regimiento local, o lo ayudaba a salir de la cárcel si el hombre se había mezclado en una riña de cuchillo en el almacén, bajo el efecto del alcohol.

⁵ Para la importancia de la miel silvestre en la vida santiagueña. Cfr. Academia Nacional de la Historia, 1941, 1942, 1946 y Bilbao, 1967.

Alrededor de 1900 el patrón de Antajé era el jefe político del Departamento Banda. Recordemos que

Los jefes políticos estaban investidos de múltiples atributos, ejerciendo el control total del Departamento del cual estaban a cargo en las esferas política y administrativa en todo lo que estaba fuera de la responsabilidad de las cortes de justicia y las municipalidades. Eran propiamente considerados los gobernadores de la región, desarrollando su acción independiente dentro de la ley bajo su propia inspiración y responsabilidad... Su acción sobre la población se sentía más por la ascendencia personal que gozaba como tributo de su status y honorabilidad que por los poderes legales que poseían (Cabanillas, 1917: 49-50).

En Antajé don Manuel Ruiz atendía los asuntos referentes a su cargo desde el casco de su finca, sin ir a La Banda todos los días. Varios de sus peones (conversé con uno todavía vivo) habían sido nombrados agentes de policía. En la villa de Antajé, el patrón nombró comisario a un pariente suyo para mantener la ley y el orden localmente. Los peones se sentían personalmente compensados por el poder y la importancia de su patrón. Su identidad social les era dada porque pertenecían a la finca X, y porque trabajaban para fulano de tal. Cuanto más importante el patrón, más posibilidades tenía el trabajador de manipular las pequeñas ventajas de su posición. El patrón usaba su influencia en el mundo exterior para defender sus intereses que, en algunos casos, coincidían con los de sus trabajadores. Los trabajadores sabían que estaban allí "para defender la riqueza del patrón", como me dijeron varios ancianos; pero también sabían que un patrón poderoso podía ayudar a sus obreros.

• LA DECADENCIA DE LA FINCA

Los recuerdos de un miembro de la familia que vivió la decadencia económica de su familia paterna y que más tarde se casó con un empresario en ascenso, proveen un eslabón entre el contexto social de las décadas del veinte y el treinta y la del sesenta.

Antes de referirnos a esta historia de vida particular, es útil dar algunos lineamientos con respecto al destino de la finca. Es difícil dar una fecha que marque la ruptura de la finca autosuficiente y de su modo tradicional de vida. Hubo cambios a lo largo de toda su

historia, al igual que en otras fincas. Hasta se podría decir que la finca nunca fue autosuficiente ni tradicional, ya que era una empresa capitalista dedicada a la producción y comercialización de productos agrícolas y la ganadería. Su tradicionalidad se podría explicar mejor en términos de la posición marginal del campo santiagueño vis a vis los principales mercados de consumo y las fuentes más importantes de capital. La consideración detallada de este período transicional, aunque importante, cae más allá del alcance del presente trabajo.

Las causas de la decadencia de Antajé son muchas y complejas. El ciclo de existencia de familias poderosas ha sido mostrado en otros contextos sociales, a menudo con intentos de superar la decadencia por medio de casamientos dentro de la familia (como ya hemos apuntado). Algunas causas conciernen exclusivamente a la idiosincrasia peculiar de la familia terrateniente, y como tales pueden ser consideradas más anecdóticas. Sin embargo, otros factores eran compartidos con muchas otras fincas y reflejan las condiciones socioeconómicas generales del período. Desde el punto de vista de la herencia, el destino de esta propiedad fue el mismo que el de muchas otras que sucumbieron ante las demandas conflictivas del principio de herencia sancionado por la ley argentina, que otorga iguales derechos a los hijos del fallecido, junto con los cambios económicos que afectaron la región.

Esto no significaba que la partición fuera inevitable. Para evitar decaer en el mundo la familia rica tiene recursos que no están disponibles a las clases más bajas. Cuando una familia posee un número de propiedades, éstas pueden ser fácilmente divididas con los ajustes apropiados (cf. Pitt-Rivers, 1963). Pero cuando el predio es una única extensión de terreno que es impráctico subdividir, aparece una forma de propiedad conjunta, el condominio, que permite su explotación a favor de la colectividad de herederos quienes comparten, no la propiedad, sino sus ganancias⁶. Esto es usualmente sólo una solución transitoria cuando la tasa de ganancia obtenida de la fuente no es suficiente para satisfacer las necesidades de los condóminos.

⁶El "condominio" parece haber sido muy frecuente en Santiago del Estero. A menudo concluyó en la pérdida de la tierra por los herederos de derecho. En estos casos la división era y es todavía con frecuencia imposible, porque como el derecho a la tierra deriva de co-propietarios varias generaciones atrás, puede ser muy difícil probar que uno es un heredero con derecho del propietario o comprador originario, ya que las antiguas transferencias de propiedad se hacían sin formalidad, siguiendo el acuerdo verbal de la honestidad criolla (Ríos, 1945).

Una vez que la "cabeza paterna" de la familia desaparece, es sólo cuestión de tiempo hasta que se venden las porciones colaterales, con frecuencia para ventaja de uno de los herederos. El problema con este tipo de "familia" es que después de una o dos generaciones en que los intereses individuales pueden quedar sumergidos en beneficio de los de la familia, no hay de hecho reglas de organización o valores que puedan producir una solidaridad social efectiva dando continuidad a la familia y a la propiedad. Las disputas aumentan a medida que el tiempo destruye los lazos que se originaron en la familia terrateniente inicial y aumenta la distancia entre los parientes colaterales.

Los herederos de Antajé vivieron en condominio durante quince años después de la muerte de su padre en 1921. La administración se confió a uno de los hijos del patrón, que ya había estado dirigiendo el establecimiento en vida de su padre debido a la mala salud del anciano. Para trabajar en la finca el administrador abandonó sus estudios de medicina en Buenos Aires. En compensación su padre le había dado Villa Nueva, establecimiento vecino a Antajé⁷. Durante los años de la administración de A46, la infraestructura de la finca sufrió importantes cambios. Se abrieron nuevos canales de riego, se repararon edificios y se compró maquinaria, todo lo cual requirió préstamos sustanciales y créditos del Banco Hipotecario Nacional.

Los ocho herederos que vivían del producto de la finca resentían las limitaciones impuestas por el administrador a sus gastos extravagantes y siguió un período de crisis familiar con acusaciones entre los hermanos. Finalmente el administrador y un hermano que había estado compartiendo responsabilidades en la administración renunciaron en 1934 a sus derechos de condominio, aceptando en cambio una propiedad en el campo (una fracción de Los Quirogas) y una casa en la ciudad. Las restantes propiedades continuaron en posesión colectiva de los otros seis hermanos, peleando constantemente, cambiando sucesivas administraciones mientras se producía un lento deterioro y declinación de la finca.

⁷ Para evitar problemas de herencia se hizo una venta ficticia al hermano del terrateniente quien el mismo año de 1915 transfirió Villa Nueva al hijo del terrateniente.

El condominio fue finalmente disuelto y subdividido entre los herederos en 1958⁸. Varios de ellos ya habían vendido sus fracciones. La fracción que incluía la casa familiar ancestral fue vendida a descendientes ilegítimos de un miembro de la familia terrateniente, quien antes había vivido en las barriadas de los trabajadores en el caserío vecino. Los dos grupos familiares llevaban el mismo apellido, pero cuando alguien se refería a la familia “principal” no había ambigüedad respecto a qué familia se estaba refiriendo. Para los trabajadores significaba el grupo de gente que había acostumbrado vivir en la casa principal, los “verdaderos” propietarios de la finca, no quienes vivían allí para finales de los años 1960, a quienes consideraban sus iguales y usurpadores ilegales⁹. Varios miembros de la familia principal también resentían el hecho de que los descendientes ilegítimos establecieran su residencia en la casa principal.

Otro factor condicionante en la decadencia de las viejas familias terratenientes fue la preocupación por la vida profesional y política que llevó al abandono de la actividad agropecuaria en sus establecimientos rurales. El poder político y el prestigio asociado al mismo distrajeron a los herederos de la riqueza pastoril y agrícola de las actividades que habían hecho la fortuna de sus antepasados. Los terratenientes de la élite querían que sus hijos tuvieran los refinamientos de una educación, querían tener médicos y abogados en la familia, que pudieran participar en los nuevos mundos de la política y finanzas nacionales. Cuando era posible, se preparaba todo para que quedara quizás sólo un heredero familiarizado con las actividades rurales que eran la fuente de riqueza de la familia, mientras que el resto vivía en la ciudad ocupado en profesiones liberales y actividades sociales. En el caso de Antajé, como ya he mencionado, el administrador había abandonado sus estudios de medicina para convertirse en agricultor. Dos de sus hermanos estudiaron medicina, otro derecho y el quinto siguió la carrera naval.

Entre esas familias se veía la tierra como una fuente inagotable de riqueza, lo que llevaba al descuido de su administración. Olaechea y Alcorta, miembro educado de la clase alta provincial, se lamentaba hacia el año 1909 que los hombres principales habían abandonado

⁸ El expediente de la finca Antajé está ahora en posesión del ingeniero M. Suffloni.

⁹ De hecho se habla de “los Ruíces blancos” (entendiendo por tales los “legítimos”), y “los Ruíces negros” (o ilegítimos).

la "vida fecunda de trabajo hasta el punto que a menudo descuidan intereses valiosos, para dedicarse a ocupaciones extrañas a su condición". Alababa a los terratenientes individuales que residían y administraban sus fincas personalmente, pero se refería a ellos como a algo pasado, pues "esa gente dio impulso a las industrias y estimuló en general la prosperidad de la sociedad, que hoy desfallece en languidez mortal de tal pobreza extrema que alarma los sentimientos patrióticos de la buena gente"¹⁰. Las actividades más prestigiosas dejaron de ser aquellas que más probablemente aumentarían la riqueza de la familia y esto condujo en muchos casos al desastre financiero.

Entre los factores coyunturales más generales que afectaron la finca debe señalarse que, desde fines de la Primera Guerra Mundial hasta la crisis del sistema multilateral en 1930, los factores estructurales externos que actuaron como fuerzas integradoras de la economía argentina -capital, trabajo y demanda mundial expansiva- perdieron el impulso del estadio anterior de crecimiento. Las dificultades crecientes que llevaron a la crisis económica de la década de 1930 se reflejaron a nivel local, entre otras cosas, en la inhabilidad para mejorar la infraestructura de riego que hubiera vuelto competitiva la agricultura local, debido a la insuficiente inversión de capitales.

El Liberal ofrece una síntesis de la agricultura local en 1928:

La cesión de las propiedades de alguna importancia al Banco Hipotecario Nacional, debido a la falta de cumplimiento en el pago de intereses, es en sí misma una prueba clara de la deficiencia que debe existir, ya sea por falta de capital para explotar los recursos naturales santiagueños o por falta de conocimiento con respecto a su explotación. Las obras de riego del sistema de la Cuarteada fallan desde la misma base. La arena se acumula en los canales en cantidad alarmante. Todas las acequias están en condiciones deplorables, hasta tal punto que la mayor parte del agua que llevan se pierde en su curso por absorción de la acequia o por pérdida, inundaciones en los caminos... Los regantes no pueden mantener sus acueductos en buenas condiciones porque las deficiencias básicas hacen irrisorias todas las demandas de la administración pública (2 de agosto de 1928).

¹⁰B. Olaechea y Alcorta se quejaba que el comercio, la agricultura, las artes y artesanías habían dejado de ser consideradas "fuentes sólidas y lentas de avance material". El viejo agricultor había dejado paso al nuevo profesional urbano, pomposo, engreído y arrogante, que alcanzaba posiciones políticas abusando del crédito público. (Olaechea y Alcorta, 1909).

Además, estaban los altos costos de transporte por ferrocarril. El transporte tradicional con carros, que había sido una importante fuente de ingresos para la finca de Antajé y otras empresas similares, sufrió un golpe severo en la competencia con el ferrocarril. Actividades como la cría de mulas, la construcción de carros y el cultivo de pasturas decayeron, reemplazadas por nuevos productos y actividades. Si bien el ferrocarril aumentó las posibilidades económicas de la provincia, los nuevos productos agrícolas, que por un momento parecieron encontrar posibilidades comerciales como resultado del sistema de transporte más eficiente, se encontraron con fuertes fletes que los volvieron no rentables. Repollos, pimientos, tomates, cebollas, etc., que se exportaban a Buenos Aires, enfrentaron posibilidades de comercialización cada vez más difíciles como consecuencia de las tarifas de ferrocarril, que a menudo consumían la mitad del precio de la venta.

Cuadro 311: Precios de hortalizas y Tarifas Ferroviarias. Santiago del Estero-Buenos Aires. Ministerio de Agricultura, 1914.

	Diciembre 19	Diciembre 21
Canasto de Tomates	333	175
Producido por ventas	\$ 714,80	\$ 407,00
Comisión	\$ 85,77	\$ 48,82
Tarifa ferrocarril	\$ 372,90	\$ 180,20
Resultado Líquido	\$ 256,13	\$ 178,01

La tarifa del ferrocarril en cada uno de estos dos casos era 52,16% y 44,27% respectivamente. (*El Liberal*, 13 de enero de 1915)

Con respecto a la producción agrícola, el área cultivada en la provincia se había expandido entre 1914 y 1937, alcanzando ese año cifras que no fueron replicadas desde entonces, a pesar de la modernización de la estructura de riego. Esto indica que la disponibilidad de agua no era el único factor limitante de la agricultura santiagueña, sino también en gran medida las condiciones económicas en que la producción tuvo lugar. Desde 1937 hasta el final de la guerra hubo importantes fluctuaciones, pero hasta 1950 el sector agrícola no había logrado ganancias significativas y había atravesado un largo período de cuantiosas pérdidas. Así podemos explicar la disminución considerable de

tierra cultivada, que también estuvo influida por la actividad forestal y restricciones oficiales de varios tipos (Bierti, 1950). Alrededor de 1952 la actividad agrícola había disminuido espectacularmente a menos del 50% de la de 1937 (mientras que las cifras equivalentes nacionales eran el 30%). Pero, mientras que en 1952 en el país en general la mano de obra agrícola también estaba disminuyendo aunque con menor intensidad, en Santiago del Estero continuó creciendo, reduciendo a menos de la mitad los índices de hectárea por persona. En esta provincia, lo mismo que en otras como Salta y La Rioja, el proceso de pérdida relativa de importancia dentro de la economía nacional se aceleró durante este período, y los niveles de ingreso *per capita* alcanzaron los índices más bajos del país (Ferrer, 1963). Debido al retroceso de la actividad agrícola, en la década del cuarenta el campo santiagueño se convirtió en un importante foco de expulsión de la población. Esta emigración quedó rezagada con respecto a la caída en la actividad productiva, siendo esto muy claro en el período 1937-52, en el que las condiciones económicas de la población agrícola empeoraron notablemente. Esta situación se revirtió parcialmente en los primeros años de la década del sesenta por la emigración agrícola, y hacia 1969 por un aumento del nivel de actividad.

Ahora podemos retomar el problema de la conexión entre las viejas familias tradicionales y la nueva riqueza empresarial. Marcela Ruiz es la hija de Bernardo Ruiz (A21 en la genealogía), un terrateniente que se suicidó después de entrar en bancarrota a fines de la década de 1920. Era agricultor progresista e inteligente, pero el riesgo involucrado en la innovación y experimentación en un momento crítico para la agricultura mostró ser fatal para él. Su familia quedó en la miseria y su mujer tuvo que abandonar el confort de la ciudad retirándose con sus hijos a su propiedad de Quirogas en el campo. Allí los crió en condiciones duras, a veces teniendo que trabajar como peones para vecinos y parientes. Marcela se casó con un hombre local de origen totalmente contrastante con su familia, manifestándose ésta (la familia de Marcela) fuertemente en contra de una unión tan desigual. Su novio, H. Filippi, era un agricultor pobre de origen italiano perteneciente a una familia de colonos de El Aibe. Entre sus actividades estaba la de conductor de carros y también instaló un negocio de carnicería en Antajé que se capitalizó durante la construcción del dique Los Quiroga a comienzos de 1940 con la provisión de carne a los obreros ins-

talados allí. La pareja invirtió en tierras y expandió sus actividades agrícolas en la actividad lechera y en la organización de un tambo. Cuando su posición financiera ya era firme, volvieron a comprar la tierra ancestral de la familia de la esposa –Nuevo Antajé– que anteriormente había sido vendida privadamente al señor Castañeda Vega y luego a un Banco. Desde entonces perteneció a la familia.

Con el tiempo Filippi se convirtió en uno de los agricultores más importantes de la provincia, con amplio crédito en los Bancos y en agencias como Bunge y Born. Posteriormente, en su vejez, su capacidad de trabajo disminuyó, pero seguía estando entre los agricultores más importantes; las fuentes de crédito e influencia le estaban ampliamente abiertas. A menudo se le podía encontrar en el Jockey Club, frecuentemente en el Casino. Seguía siendo considerado como un agricultor rudo enriquecido por los miembros de la élite, mientras que los antaños pobres lo veían como alguien que no había olvidado sus orígenes humildes y el único “buen patrón” a la vista en aquel momento.

Sus cuñados que trabajaban con él decían que Filippi se había casado en la familia por resentimiento, como una venganza personal contra la vieja familia terrateniente de quien había sido peón. Ellos insistían en que él siempre hacía todo lo posible para humillarlos a ellos y a sus familias. Yo lo escuché haciendo bromas acerca de la sangre “azul” de los Ruiz, sus antepasados, los hábitos aristocráticos de la familia, etc., lo que podría confirmar algunas de las afirmaciones de sus cuñados respecto a su antipatía por actitudes de la familia principal, enraizada en cierto resentimiento de clase.

En cuanto a sus cuñados y otros miembros de la familia principal de Antajé, ellos mantenían una apariencia de autoridad en algunos puntos más aislados. Toda la vitalidad que hubo en su ejercicio de la autoridad se había debilitado con la crisis y depresión de 1930. La mayor parte de los herederos de la familia no poseía riqueza para cuando se realizó el estudio. Algunos vivían sobre falsas pretensiones sociales, pero no podían ofrecer el liderazgo necesario en el área rural, aun en aquellos lugares en los que retenían una porción de su propiedad y unos pocos empleados fieles.

Otros de los Ruiz contemporáneos todavía conectados con la tierra eran buenos agricultores; la mayoría, sin embargo, carecía de la influencia que habían tenido sus mayores. Algunos lograban enfatizar la diferencia de clase sólo por medio de excentricidades supuesta-

mente utilizadas para liberarse de su linaje, pero que a los ojos de los vecinos pobres sólo los hacía más diferentes. Los tipos sociales de clase alta que los numerosos cambios han producido en los últimos treinta años son de dos variedades: aquellos individuos que del status de terrateniente pasaron al de agricultor moderno (aunque eso implicara cierta decadencia), y aquéllos que habiendo sido arrendatarios o minifundistas se convirtieron en agricultores propietarios, en un proceso de ascenso social. Los hijos de la familia terrateniente tradicional en general mantenían un mínimo sentido de responsabilidad social; localmente, eso era lo que se esperaba de ellos. Ejemplos son las damas de las principales familias, quienes se ocupaban de las actividades anuales de la capilla local en preparación de la fiesta del Santo Patrón o las decisiones de los terratenientes respecto a la construcción de caminos públicos o acequias de riego. Los agricultores nuevos a menudo estaban tan absorbidos en asuntos de familia y negocios agrícolas que les quedaba poco tiempo para asuntos comunitarios.

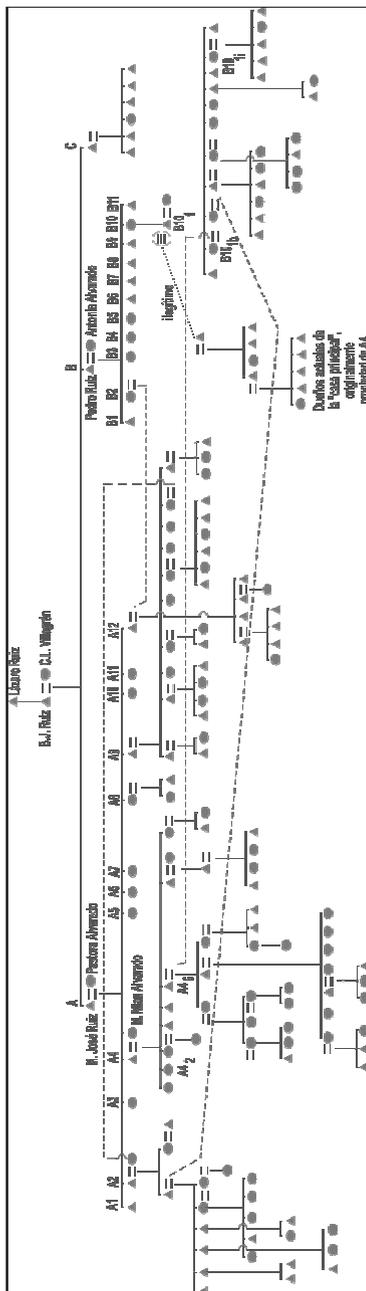
La actitud de los pobres hacia los nuevos ricos surgidos de su propio medio reflejaba la ideología de clases de la sociedad, y la persistencia de la vieja mitología de clases. Particularmente cuando el empresario había salido del barrio local, se lo acusaba de tratar de comportarse como miembro de una clase diferente -"se da aires". Esta acusación tenía un fundamento en los hechos. Un hombre así tenía negocios financieros más complicados que los que preocupaban a sus vecinos pobres; crecientemente sus lazos sociales lo impulsaban hacia el mundo exterior, y su grupo de referencia cambiaba a personas que eran mantenidas a distancia por los vecinos pobres. De esta manera el nuevo empresario violaba uno de los principios básicos de la solidaridad del vecindario: la igualdad.

La mayoría entre los pobres predicaba la igualdad en la pobreza. Se desalentaba y despreciaba la ambición. El prestigio y la autoridad en términos de la desigualdad económica y del poder todavía se conferían en gran medida a cierto grupo de gente, cuyos rasgos no eran meramente el ser propietarios de fincas, sino que gozaban del respeto público y de prominencia local por su "estirpe" y trasfondo social. Así es como se podía distinguir en el sector rural alto por lo menos dos grupos principales: la clase pudiente tradicional y los nuevos agricultores, frecuentemente más poderosos que los anteriores en términos económicos.

En general la vieja élite tuvo una declinación económica obvia, aunque entre sus filas se encontraban algunos de los nuevos empresarios más exitosos. Es interesante observar en este sentido que, en lo que respecta al prestigio de la familia terrateniente y los valores adheridos a los grupos gobernantes tradicionales, aun cuando el período de opulencia hubiera concluido no había una ruptura marcada y final. Los cambios en actitud mental y estructura social ocurrieron paulatinamente, de manera casi imperceptible. En este sentido, un problema del moderno empresario en esta sociedad era que no había sido muy exitoso en producir y legitimar un estilo de vida y un sistema de valores diferentes del de las familias terratenientes tradicionales. Se ha argumentado que esto resultó en una falta básica de dinamismo de la sociedad. Así, hubo movilidad social relativa, pero el orden socio-económico giraba en torno a los grupos terratenientes privilegiados con honor de status, subordinando a los grupos y estratos más o menos privados de ese honor. Los nuevos grupos que surgieron no lograron desafiar el liderazgo y supremacía de la élite terrateniente y se integraron a ella. Es esta capacidad de absorción lo que constituyó un factor importante en dar un sabor arcaico a muchas de las pautas de comportamiento de la sociedad provinciana de finales de la década de 1960.

En síntesis, Antajé pasó de las rigideces del patronazgo como médula de la sociedad pre-industrial tradicional, a través de la crisis del peronismo que aumentó la conciencia de clase de los trabajadores, y de vuelta a la dependencia de los sectores más bajos respecto de la clase terrateniente. En el trayecto, la base moral que mantenía unido al sistema en la sociedad tradicional se disolvió. El conflicto entre la legitimidad basada en el patronazgo y la conciencia de clase y el reconocimiento de otras clases es una concomitante de los muchos cambios que tuvieron lugar en décadas recientes. Algunos de los cambios entre jóvenes y viejos en el nivel local son una consecuencia de esta transición. Los viejos todavía veían al terrateniente tradicional a través de un halo de romance. La vieja finca representaba una mítica edad dorada. Esto no era ya cierto entre los jóvenes. Sus mentes no estaban llenas de recuerdos. Sus valores no habían salido de la cocina de la finca, sino del conocimiento de tractores, un mercado de trabajo restringido y la vida en la ciudad.

Figura 3. La Familia Terrateniente



CAPÍTULO IV

ESTRUCTURA PRODUCTIVA Y RELACIONES LABORALES²

• LA ESTRUCTURA OCUPACIONAL

Dado que la finca como institución resultaba para aquel momento la principal fuente de empleo, la primera sección de este capítulo se concentra en el análisis de la división del trabajo y el sistema de roles ocupacionales dentro de la finca. En los apartados siguientes nos referiremos a la pequeña producción campesina, a otras ocupaciones en este ámbito regional, a los ingresos y al crédito.

La mano de obra de la finca tenía intereses similares; sus bajos ingresos y un estilo de vida parecido permiten describirlos como un grupo social homogéneo. Sin embargo, una visión más ajustada de este grupo social revela líneas de diferenciación en lo que se refiere a roles ocupacionales, pues la operación de la finca requería la coordinación de una variedad de actividades. Había una estratificación de los trabajadores en términos de responsabilidad, tipo de trabajo y remuneración. Éstos, en general, eran agrupados en roles o categorías de supervisión y de ejecución, aunque individuos en roles de supervisión también hacían trabajos manuales. Sólo en fincas muy grandes había empleos administrativos, correspondientes al contador y/o tenedor de libros.

En los años de 1960, a primera vista, los roles ocupacionales en la finca agrícola santiagueña no parecían haber cambiado mucho respecto a las primeras décadas del siglo excepto por una disminución

² Una versión de este capítulo fue publicada con el título "Tenencia de la tierra y estructura ocupacional en Santiago del Estero", Desarrollo Económico No.46, Vol.12, julio-setiembre 1972.

en importancia del carrero, que en el pasado había tenido un papel considerable en el transporte de productos, y que había sido reemplazado por las nuevas categorías del tractorista y camionero. Había aparecido también la enfermera que, junto con el médico, visitaba la zona rural a intervalos frecuentes. Ésta continuaba siendo una región agrícola, por lo que los trabajadores agrícolas naturalmente predominaban.

Como ya se mencionó en el capítulo II, en la cima de la jerarquía estaban los trabajadores cuyo prestigio derivaba tanto de su posición de responsabilidad y su ingreso estable como de su cercanía al patrón. Éstos son el *capataz* y el *mancero* (ganadero), quienes eran los únicos trabajadores de la finca pagados mensualmente. El *capataz* era usualmente el trabajador más importante y responsable en los establecimientos locales; un residente, normalmente un peón bueno, experimentado, aunque también podía ser miembro de la familia terrateniente. Estaba a cargo de la supervisión de las actividades de la finca, controlaba a los trabajadores y podía estar a cargo de las transacciones económicas a favor del propietario del establecimiento.

El *mancero* estaba subordinado al *capataz* pero tenía cierto grado de independencia en su área de especialización. Se encargaba del ganado, caballos y mulas del establecimiento. Si la finca tenía muchos animales se necesitaban dos o tres *manceros*; a menudo los productores medianos y grandes tenían hijos u otros parientes en estas funciones.

Los peones de la finca se dividían en permanentes y cosecheros. Los peones que vivían en la finca trabajaban exclusivamente para el patrón. Si eran buenos, éste podía darles una parcela en la cual cultivar a medias con él durante un año o más. Otros peones que vivían en los vecindarios trabajaban para diferentes empleadores en forma eventual.

Se esperaba que los peones generales hicieran las distintas tareas agrícolas que se necesitaban en la finca, las cuales meramente demandaban energía y aptitud genérica. Un peón puede tener una habilidad especial, como ser bueno con el machete o con la pala; un paleador es un peón con una habilidad de la cual está orgulloso, aunque esto no impide que sea considerado para otras tareas. Se consideraba que el trabajo de pala y riego eran las tareas más pesadas de la finca,

especialmente porque con frecuencia la tierra no estaba nivelada². Por lo tanto, ser un buen paleador era una prueba de masculinidad y orgullo por el trabajo bien hecho. El paleador también era mache-teador; sacaba las raíces y arbustos de las acequias y estaba asimismo a cargo del riego. Había unos pocos tractoristas en el área, que tenían mejores ingresos que los peones generales y recibían una mayor gratificación en su trabajo, tanto desde el punto de vista económico como social, ya que un cierto grado de prestigio acompañaba al hombre que maneja maquinarias.

Los peones eran siempre hombres. Las mujeres sólo participaban en el trabajo agrícola durante el período de la cosecha. Algunos niños y unas pocas mujeres también trabajaban en las cuadrillas de deshierbe o carpida. La edad provee otra distinción. Los hombres de mediana edad trabajaban con la pala; los viejos eran a menudo empleados como capataces, aunque también se daba esa responsabilidad a hombres jóvenes.

El trabajo era organizado por el capataz y/o el patrón. El número de personas y el trabajo que se les asignaba dependía de los requisitos de la producción. Con el ritmo característico de la actividad agrícola, excepto en momentos específicos del año, el trabajo era escaso y no había seguridad de ocupación para los obreros. Usualmente el día anterior el capataz informaba a los trabajadores que habría trabajo disponible. En algunas ocasiones había trabajo para todos, pero más a menudo sólo para algunos. El cuadro 7 da idea del tamaño de la fuerza de trabajo en una finca de tamaño relativamente grande en su variación según el mes del año agrícola. Las cifras aumentadas durante la cosecha incluyen trabajadores residentes y cosecheros migrantes. Esta finca, con mil hectáreas explotadas con algodón y alfalfa por el propietario, empleaba solamente seis trabajadores permanentes; el resto (véase cuadro 7) era ocupado sobre la base del trabajo a destajo, de acuerdo con los requisitos de la estación.

² La nivelación de las tierras es uno de los problemas típicos que no son enfrentados por la mayoría de los agricultores, porque no trae ganancia. El hecho de que la tierra no está nivelada resulta en un riego pobre y desigual, la pérdida de agua, la salinización de sectores del campo y la pérdida de productividad. Los agricultores estimaban que aunque ésta sería una manera de dar trabajo a obreros disponibles, el costo de la inversión en la nivelación de los campos era demasiado elevado en la época del estudio para justificar la pérdida de productividad.

CUADRO 7 : Fuerza laboral de la finca según el mes y la actividad agrícola*

Mes	Tarea	Número de trabajadores
Octubre	Siembra	10
Noviembre	Deshierbe	10
Diciembre	Deshierbe	150
Enero	Riego	150
Febrero	Riego	150
Marzo	Cosecha	500
Abril	Cosecha	500
Mayo	Cosecha	500
Junio	Cosecha	500
Julio	Tareas de mantenimiento	15
Agosto	Tareas de mantenimiento	15
Setiembre	Tareas de mantenimiento	15

* Comunicación personal del administrador de la finca.

Como el algodón es el principal rubro comercial del área, los requerimientos de su cultivo eran relevantes a las características del empleo de fuerza de trabajo local. El procedimiento para el cultivo era estándar y las variaciones individuales se explican en términos de diferencias en el tamaño de la parcela, el tipo de suelos, capital y por supuesto diferencias individuales en habilidades y actitudes. El cultivo comprendía los pasos siguientes:

- a) Preparación del suelo. Esto envolvía dos aradas de invierno. Los tractores redujeron la necesidad de mano de obra a un mínimo. Después de la arada el campo era regado.
- b) Cuando pasaba el peligro de la última helada, normalmente desde comienzos de septiembre hasta mediados de octubre o incluso más tarde, tenía lugar la siembra. Para entonces, los trabajadores locales que migraban cada año a la cosecha azucarera en Tucumán estaban de regreso y listos para empezar a trabajar en el algodón³.
- c) La fase siguiente es la de las tareas que comenzaban cuando apa-

³ Desde 1967, debido a la crisis de la industria azucarera en Tucumán, los trabajadores santiagueños, particularmente de la región de riego, dejaron de asistir a la zafra de la manera masiva en que lo habían hecho en años previos.

recían las plántulas, y comprendía el raleo, la carpida, el aporque y el riego. Para algunas de estas tareas que se extendían de octubre a fines de enero, o inclusive febrero, se necesitaban varios trabajadores. En estos casos, el trabajo era hecho por cuadrillas de hasta treinta personas que trabajaban una "tabla" (campo de dimensiones específicas) y luego pasaban a la siguiente. Las cuadrillas formadas por los trabajadores no eran grupos cooperativos. En efecto, la reciprocidad y la cooperación no se requerían en la mayoría de los trabajos del campo. En la organización formal de la cuadrilla cada trabajador era un individuo independiente. Su tarea del día era asignada a él individualmente y su pago acordado entre él y la administración, dentro del marco de las tasas de jornales estándar. El algodón necesitaba por lo menos dos períodos de riego, desde el comienzo de la floración hasta que se formaran la mayoría de las cápsulas o peras. Esto mantenía ocupado al paleador.

d) La cosecha comenzaba a finales de febrero y duraba hasta mayo o en algunos casos junio y julio, ya que no todas las cápsulas de algodón se abren al mismo tiempo. Dado que nunca habían suficientes manos durante la cosecha, el algodón era cosechado continuamente. La cosecha traía consigo una repentina demanda de fuerza de trabajo, pues hasta aquel momento poco se había logrado en el desarrollo de la cosecha mecánica⁴. Las filas de los peones locales se engrosaban por la llegada de trabajadores temporarios. Algunos eran pequeños productores campesinos, normalmente de áreas vecinas, que combinaban su trabajo de pequeños productores con el de cosecheros, hacheros o carpidores⁵.

Otro tipo de cosechero lo constituyen los habitantes de los cinturones suburbanos de la región algodonera. Se diferencian de los minifundistas recién mencionados por su residencia y porque sus ingresos anuales dependían del empleo ocasional más que del producto del trabajo agrícola de sus predios. Todos estos trabajadores y los "juntadores" migrantes procedentes de otros departamentos constituían una fuerza de trabajo rural que, dadas las condiciones del mercado de trabajo, circulaban de un establecimiento agrícola a otro. La mayoría procedía de los distritos norteños de la provincia:

⁴Desde 1927 y hasta el momento del estudio, se había intentado resolver esta situación por medio de cosechadoras mecánicas y esto se repitió frente a crisis renovadas de fuerza de trabajo. No obstante la cosecha manual continuaba siendo más barata que la mecánica. Además, la mecanización sólo resolvería el problema para un estrato alto de productores, quienes eran una minoría. Factores ecológicos y el tamaño de la mayoría de las unidades de explotación no permitían una mecanización adecuada. García Mata y Franchelli, 1942.

⁵El pequeño productor semiproletario será tratado más adelante.

Brea Puncu, Chaupi Pozo, la zona del río Salado, los departamentos Copo y Alberdi. Un obrero residente de Antajé comentó con respecto a los migrantes que:

Ellos trabajan todo el día sin sentirlo tanto. Vienen aquí decididos a juntar toda la plata posible, porque necesitan plata y trabajo. Para los norteños esta es la única oportunidad que tienen de hacer algún dinero. Esta gente dice que donde ellos viven tienen animales pero no ven plata porque el pago se hace en mercadería y no con plata. Por eso vienen aquí, para ver plata, mientras nosotros que vivimos aquí no sentimos esa necesidad y no nos exigimos tanto.

Los agricultores grandes con frecuencia buscaban a los cosecheros con sus camiones, o enviaban cartas a los peones que ya habían trabajado para ellos avisándoles la fecha en que comenzaría la cosecha. Mantenían esta conexión durante años; usualmente, con la noticia del trabajo, enviaban dinero por adelantado para asegurarse que el trabajador pudiera viajar. Este cosechero era uno de los más apreciados por el agricultor, porque la relación permitía la confianza, que protege al agricultor no sólo de encontrarse sin brazos sino también del abandono de obreros en momentos inoportunos de la cosecha. Pero por lo común no había necesidad de ir en busca de cosecheros. Estos venían a la región todos los años. En las fincas se podían observar las precarias estructuras que se dejaban en pie de un año al otro para los migrantes. Los recién llegados simplemente tenían que agregar unas pocas ramas a modo de techo y paredes para sus viviendas temporarias. Entre los agricultores locales importantes era común tener entre 150 y 200 cosecheros en momentos topes. En la finca La Porteña, por ejemplo, había 300 hectáreas sembradas con algodón, y se estimaba que eran necesarios 200 cosecheros para recolectar la totalidad del algodón en aproximadamente dos meses; pero ese agricultor tenía entre 50 y 300 cosecheros, según el día. En su finca de Nuevo Antajé, el mismo agricultor tenía 400 hectáreas de algodón y 100 cosecheros. Cuando finalizó la cosecha en Nuevo Antajé llevó a esos cosecheros a La Porteña, totalizando de ese modo unos 150 obreros. Un pequeño productor podía llegar a tener de uno a tres trabajadores; él y otros miembros de su familia trabajaban en el predio familiar junto a los cosecheros contratados.

Para cosechar el algodón, cada juntador tomaba una línea y avanzaba por la misma arrastrando una bolsa (la "maleta") de su cintura, en la que arrojaba los capullos. Las bolsas estaban marcadas con números, para identificar el trabajo de los cosecheros. Éstos podían trabajar como individuos independientes, pero usualmente se agrupaban en cuadrillas de parientes o amigos. Decían que el propósito de trabajar en cuadrillas es que la mayor división del trabajo aumenta la eficiencia y velocidad, pero esto es dudoso. Una razón que parece ser más probable es que, como había robos entre los trabajadores antes del recuento final, el hecho de tener tanta gente como fuera posible llevando la misma marca facilitaba el control de las bolsas y minimizaba el problema. Las bolsas eran apiladas diariamente hasta el sábado por la mañana, en que se las pesaba y se pagaba el trabajo semanal. Era durante ese lapso que a veces ladrones vaciaban las bolsas, las daban vuelta para ocultar la marca original, y las agregaban a su propia pila. Para evitar ese inconveniente cada día, al final de la jornada, el cosechero y el capataz anotaban el número de bolsas entregadas por el trabajador o cuadrilla.

En 1968 el pago por el algodón era 10 pesos moneda nacional el kilogramo. Hasta entonces no había datos confiables acerca de la capacidad de trabajo del cosechero; debe observarse también que con frecuencia era una tarea familiar, pudiendo participar hasta seis y siete niños en un grupo familiar. Algunos juntadores trabajaban muy rápidamente, llegando a recoger hasta 70 kilogramos por día, desde que se secaba el rocío hasta el anochecer; sin embargo, este ritmo no podía mantenerse todos los días. De cualquier modo, la mayoría juntaba entre 40 y 60 kilogramos. Las mujeres, que trabajaban en gran número en la cosecha algodонера, y los niños ganaban menos pues podían recoger menos. Al comienzo de la cosecha el precio del trabajo a destajo era más bajo, porque como había más algodón era más fácil recoger una gran cantidad; la remuneración aumentaba lentamente hasta alcanzar un máximo en las últimas semanas de la cosecha, para retener a los trabajadores. En general, los obreros preferían que el pago fuera parejo durante toda la cosecha, pero no hay acuerdo con los agricultores, ya que los últimos no tenían ninguna garantía de que los trabajadores no los fueran a abandonar en la etapa final de la cosecha, cuando el algodón es más difícil de recoger.

Para resolver el problema de la falta de brazos, los salarios durante la cosecha eran comparativamente elevados⁶. Para absorber este alto costo el agricultor utilizaba varios recursos. Uno era la provisión de mercadería (comida y ropas) al cosechero. Los agricultores grandes usaban como medio de atracción los bajos precios de la mercadería en sus proveedurías, bajos, claro está, en relación con los precios en el comercio local. De este modo perjudicaban a los productores pequeños y medianos que no podían competir con ellos.

Otro recurso eran las balanzas arregladas a favor del agricultor, anotaciones en la libreta del obrero más bajas que el peso real del algodón cosechado, etcétera. El escamoteo, sin embargo, era recíproco. El cosechero llegaba a introducir piedras y objetos pesados en las bolsas, humedecía el algodón para hacerlo más pesado, o abandonaba el lugar debiendo mercadería o llevándose consigo bolsas de algodón. El resultado en estos casos era una baja calidad del trabajo. Pero el objetivo del trabajador a destajo era maximizar la actividad por la que se le paga, descuidando actividades secundarias que podrían resultar en mejor calidad pero que no son remuneradas. Es así como la operación del extendido del algodón recién cosechado para su secado, o el no presionar excesivamente el algodón en las bolsas para evitar estropear la fibra -lo que significa hacer más viajes para transportar la carga de la maleta o de la bolsa-, eran tareas que el cosechero procuraba evitar porque le tomaban tiempo de la recolección propiamente dicha, que era, después de todo, la medida de lo que ganaba en la calidad de su producto; esto lo conducía a descuidar el control, sin importar cuán internalizada tuviera la pauta de orgullo por "su" algodón. El resultado era una pérdida en la calidad del producto debido en gran medida a las deficientes condiciones de cosecha⁷.

Las recomendaciones técnicas para cosechar un algodón "seco, sano y limpio" contradecían la realidad de las tareas gobernadas por el sistema del destajo. Por otra parte debemos observar que la baja calidad del trabajo del cosechero no tenía nada que ver con la calidad "intrínseca" de la mano de obra local, sino que era un efecto de la posición conflictiva del productor capitalista de la región en la ausencia

⁶El salario promedio en 1970 era 450 pesos diarios, mientras que un cosechero podía ganar 600 pesos o más.

⁷ Para un análisis detallado del trabajo del cosechero de algodón véase Bilbao, 1970.

de una diferenciación de precios en favor del algodón de más calidad en el mercado nacional. El agricultor no recibía mejor precio por la buena calidad de su producto.

• LA PEQUEÑA PRODUCCIÓN CAMPESINA

El destajo no era el único mecanismo por el cual el agricultor grande abarataba el costo de la mano de obra. El pequeño productor también estaba ligado al sistema de producción de la finca, inserto en el mismo de modo específico. Por producción campesina entendemos aquí el tipo de unidad productiva basada predominantemente en el trabajo familiar. Esto no excluye el uso de trabajo asalariado durante los picos anuales, como en la cosecha, pero los llamamos campesinos para enfatizar una característica específica. El campesino combina factores de producción obtenidos en el mercado para extraer una ganancia por medio de la venta ventajosa en el mercado de productos. Sin embargo, no opera su empresa en sentido económico estricto; podríamos decir que maneja un grupo doméstico más que una empresa comercial, aunque produzca cultivos industriales como el algodón, que están destinados al mercado nacional e internacional (Wolf, 1966).

Entre los campesinos tenemos que distinguir a aquéllos que poseían la tierra en propiedad -que llamamos minifundistas o pequeños propietarios- de quienes sólo tenían derecho al uso de la tierra bajo las condiciones impuestas por el terrateniente -arrendatarios, aparceros y "medieros".

a) *Los campesinos no propietarios* (en las distintas variedades que se encontraban en la región) trabajaban predios ajenos y con el producto pagaban la renta o parte de la renta exigida por el terrateniente. Entre los productores no propietarios, los medieros estaban en peor posición, observándose una intensa insatisfacción entre ellos. "Compartían" el 50 por ciento de su producción con el patrón. Éste poseía la tierra, les prestaba o alquilaba maquinaria, insecticidas y adelantaba dinero. Es decir, el patrón hacía la inversión de capital, el mediero ponía su trabajo. Un propietario de Antajé tenía 150 hectáreas cultivadas con algodón por sus medieros y arrendatarios en 1967. Los arrendatarios decían que les había pagado 46.000 pesos por tonelada de algodón cosechado. A su vez, según comentarios de sus "socios", él había

vendido esa producción, junto con la que hacía él mismo y la de otros arrendatarios y minifundistas con quienes tenía una relación de intermediario, a 56.000 pesos la tonelada, obteniendo de ese modo una ganancia de 10.000 pesos por tonelada. En total en 1967 este productor vendió, según los residentes locales, unas 400 toneladas de algodón, ganando más de cuatro millones de pesos viejos, mientras que el ingreso de sus "socios" permaneció a nivel de subsistencia.

La propiedad privada de la tierra y su característica concentración elevada en un número pequeño de fincas relativamente grandes, produce como contrapartida una sobrepoblación relativa del campo, o lo que es lo mismo, una forma de subempleo crónico. En estas condiciones, y dados los grandes requerimientos de mano de obra en el cultivo del algodón, al propietario le interesaba más dar en alquiler una proporción sustancial de su tierra en pequeños lotes que explotarla directamente contratando trabajo asalariado y operando como un único centro productivo grande. Los arrendamientos, aparcerías y medierías aparecen de este modo como otra manera de remunerar a los trabajadores, ahorrando en el costo de mano de obra en la producción pues el esfuerzo de la familia campesina no era pagado, y evitando problemas en el manejo de obreros. El alquiler (veremos que también la existencia misma del pequeño propietario minifundista depende de la coyuntura) constituía un medio de extraer a la vez renta en trabajo y plusvalía. La primera procede de la transferencia gratuita de una fuerza de trabajo producida en la economía doméstica campesina hacia el sector capitalista, la segunda de la explotación de la fuerza de trabajo del productor comprada por el capitalista. Esta forma de organización permite continuar la inversión en la agricultura, independientemente de su baja rentabilidad en términos monetarios. Como en el caso de los obreros asalariados, las familias campesinas que tienen una pequeña parcela en el interior de establecimientos grandes pueden ser empleadas por el dueño de la finca, por medio de salarios complementarios, en la preparación de nuevas tierras, en la construcción de caminos, en cultivos permanentes o en otras formas de inversión (cf. Furtado, 1969). En algunos casos, el agricultor también obligaba a sus medieros y arrendatarios a ayudarlo a amortizar los gastos en mejoras tecnológicas, cobrándoles un alquiler por el uso de los tractores y otros implementos agrícolas. Como lo expuso un informante: "Nos sentimos mal porque el patrón nos hizo desprendernos de nuestros caballos para usar el tractor; y ahora nos encontramos con que el tractor es más caro que tener dos o tres caballos que también podíamos usar para otros fines, para tirar el sulky, para movilizarnos nosotros mismos, etc."

b) *Los campesinos propietarios* se diferencian en dos categorías principales; los que llamaremos *campesinos puros*, que son aquéllos cuya tierra y conocimiento tecnológico pueden transformarlos en "agricultores", y los *semiproletarios*, cuya pequeña cantidad de tierra y la relativa falta de fertilidad de su parcela los obliga a trabajar por jornales. En el latifundio la productividad por hectárea es relativamente baja, aunque la tierra es a menudo de calidad por encima del promedio. Esto sucede porque para el latifundista la tierra es el factor abundante, mientras que la mano de obra es relativamente escasa y cara. La productividad del trabajador es consecuentemente más elevada en el latifundio que en los predios pequeños -la calidad de la tierra es superior y el propietario sólo contrata trabajadores cuando tiene trabajo por hacer. Por el contrario, en el predio pequeño la calidad promedio de la tierra es frecuentemente inferior y la tierra es el factor escaso, mientras que el trabajo familiar es relativamente abundante y está disponible aun cuando no es necesario. De este modo la producción por hectárea tiende a ser mayor en la pequeña propiedad que en el latifundio, mientras que la productividad del trabajo tiende a ser menor.

CUADRO 8 Índices de eficiencia de establecimientos agrícolas en la Argentina en la década de 1960

Tamaño de la unidad productiva	A	B	C
Unidad familiar	30	50	250
Unidad mediana	50	62	470
Latifundio	12	49	620

Notas:

A = Valor de la producción por Ha de tierra agrícola.

B = Valor de la producción por Ha de tierra cultivada.

C = Valor de la producción por trabajador agrícola.

Fuente: C. Furtado, 1969, pág.76.

Ambos tipos de empresa proveían, por supuesto, al mismo mercado, pero sus características contrastantes resultaban en una distribución asimétrica de la ganancia. Normalmente los establecimientos más grandes pueden vender su algodón en términos más favorables que los pequeños propietarios (que tienen que vender a través de intermediarios y no pueden retener su producto hasta que los precios sean más favorables). En todo caso, aun si ambos tipos de empresa reciben el mismo precio por su algodón, es la empresa mayor la que

más probablemente obtendrá mayores beneficios. La razón para esta rentabilidad diferencial es que la productividad del trabajo es más elevada en los latifundios que en los predios pequeños, pero el costo del trabajo en los primeros no tiende a elevarse muy por encima del costo del trabajo en los últimos. Si ese fuera el caso habría una creciente provisión de trabajo para los latifundios y la tasa de salarios caería otra vez.

De este modo la gran empresa genera sus excedentes de tres fuentes: i) mejores precios por su producto fijo, ii) mejor calidad de la tierra, iii) exceso de su productividad de mano de obra por sobre la tasa de salarios. La unidad productiva pequeña, por el contrario, tiende a ser marginal. Si hay una caída en los precios del algodón, normalmente son los pequeños productores en las peores tierras quienes quiebran. En tal caso, su fuerza de trabajo se agrega a la provisión de mano de obra jornalizada, mientras que su tierra es retirada de la actividad agrícola tendiendo a restringir el volumen de producción y por lo tanto contribuyendo al aumento de los precios del algodón, para beneficio de los grandes productores que pueden aguantar la caída inicial de precios. La pequeña producción campesina actúa como un colchón protector contra la oferta de mano de obra de precio fluctuante para quienes ocupan las mejores tierras y extraen la mayor parte del excedente generado por la producción algodонера. Esto ha sido característico del desarrollo de la fuerza de trabajo local desde la fase de los "agregados" y peones de la vieja finca de 1880 hasta la estructura de arrendamientos y minifundismo que observamos al momento del estudio.

Usualmente después de la cosecha el pequeño productor no logra saldar su deuda con el intermediario. Su trabajo del año no era suficiente para mantenerse él y su familia en un nivel mínimo de subsistencia. Agregaba esa deuda al crédito, semilla, etcétera, que el intermediario le daría otra vez para comenzar a preparar el suelo para una nueva siembra. Un campesino resumió la situación bastante dramáticamente: "¡Cosa triste es estar aquí! Pasó la cosecha del algodón y pasó todo. No nos queda un centavo, quedamos sin disponer. El acopiador nos sostiene. Y quedamos a la par o aun él nos gana siempre...". Indirectamente las demandas del mercado, y directamente el acopiador, restringen y así determinan las alternativas de producción del arrendatario o minifundista con respecto a los

cultivos, el uso de la tierra ya exhausta, la rotación de los cultivos y la organización temporal de las actividades agrícolas. No podía dedicarse a cultivos de subsistencia sino que estaba obligado a cultivar algodón, pues era el único modo de obtener dinero. Se escuchaba repetidas veces la queja de que "si uno no cultiva algodón, sólo algodón, nadie le ayuda. Es el único modo de conseguir plata. Pero uno no puede comerse el algodón".

Así, los pequeños productores estaban atrapados en una economía monetaria. Debían cultivar para obtener dinero, pero en realidad el dinero que obtenían era siempre un préstamo, y era una cantidad tan exigua que apenas les alcanzaba para comprar los productos que en algunos casos podrían haber cultivado ellos mismos. En este estado de cosas tenían que trabajar para obtener dinero, que a menudo nunca veían porque estaban constantemente endeudados. El arrendatario y mediero ya tenía su producción y venta limitadas por y para un gran terrateniente -bajo la amenaza de desalojo de la tierra-, mientras que el minifundista tenía que dar su cosecha y su tierra como garantías y debía consignar la producción a su acreedor para lograr la subsistencia y crédito esenciales para la supervivencia. Lo que tenemos, entonces, es un tipo de relación de trabajo caracterizado por la persistencia de rasgos como pago en especie, endeudamiento y fijación de la mano de obra, que están comúnmente asociados con una forma latifundista y precapitalista, pero que en este caso coexisten con un sistema en el que las relaciones de producción capitalista están plenamente desarrolladas.

Si consideramos a los campesinos semiproletarios, veremos que usualmente eran trabajadores temporarios en las cosechas y otras ocupaciones estacionales, como la actividad de los obreros forestales. En comparación con las regiones norteñas de la provincia, donde las cifras de migración podían llegar al 50 por ciento para cada familia⁸, la población campesina de la zona de riego no dependía tanto de las migraciones temporarias para su subsistencia. La Corporación del Río Dulce (CRD) daba como migrantes permanentes o ausentes al 10 por ciento de la población zonal total, que junto con los migrantes temporarios comprendían más del 16 por ciento del total. Por mi

⁸Cf. Bilbao, 1970.

experiencia personal, considero que estas cifras son muy conservadoras, pues un alto porcentaje de familias de mi muestra tenía la mitad o más de los hijos viviendo en otra parte⁹. Pero parece haber una relación obvia entre migración y tenencia de la tierra. El 78 por ciento de los migrantes trabajaban menos de 10 hectáreas, mientras que sólo el 21 por ciento abandonó la región en el grupo de los que laboraban más de 10 hectáreas.

Las migraciones temporarias en el momento de elaboración del censo de la CRD eran en su mayoría para la cosecha de la caña de azúcar de Tucumán, y mucho menos para los obrajes forestales de los distritos norteños. Las épocas de las distintas cosechas permitían la participación anual sucesiva en la cosecha algodонера local, lo mismo que en la cosecha cañera y otras actividades. Como el algodón se recogía desde comienzos de febrero hasta mayo-junio, el cosechero tenía tiempo de prepararse para la cosecha de Tucumán. Los obreros que trabajaban en la cosecha azucarera partían en mayo si se ocupaban en los ingenios, o más tarde, en junio, para el trabajo en los surcos. Julio, agosto y setiembre eran los meses que requerían una mayor cantidad de mano de obra para cosechar la caña de azúcar. Contrastando con la estación azucarera, el trabajo en los obrajes forestales no depende de un período preestablecido, sino que fluctúa con las demandas del mercado consumidor, principalmente la demanda de durmientes para los ferrocarriles. Sin embargo, el otoño y el invierno son las estaciones preferidas, porque son menos rigurosas para el pesado trabajo forestal.

• OTRAS OCUPACIONES

Algunas veces el campesino semiproletario era un semipequeño burgués, esto es, un pequeño almacenero rural, agente de policía o empleado de la burocracia nacional o provincial. Su actividad agrícola aparece como una ocupación secundaria para suplementar el ingreso que deriva de otro trabajo. Por ejemplo, el juez de paz local derivaba parte de su ingreso de las multas que cobraba a los infractores y las tarifas que demandaba por sus servicios como mediador

⁹ Como en el área de mi investigación había comparativamente menos pequeños propietarios y más jornaleros sin tierra que el promedio para la zona de la CRD, esto ayuda a explicar la diferencia en las estimaciones, que sería consistente con la hipótesis de que sólo emigran quienes tienen poca o ninguna tierra.

en disputas. Por supuesto, esto se prestaba a excesos. La opinión frecuente entre ricos y pobres era que aquél que no sirve en el trabajo es juez de paz o tiene otra ocupación en la burocracia. Aparte de sus funciones legales, el juez de paz era arrendatario, aunque procuraba trabajar lo menos posible y tratar de vivir de su puesto. El empleado del registro civil que estaba a cargo de la anotación de nacimientos, muertes y casamientos en la zona era un caso similar. Vivía con sus dos hermanos arrendatarios y se ocupaba transitoriamente en actividades agrícolas. Obtenía dinero extra haciendo pequeños servicios (trámites) para sus vecinos, tales como la obtención de certificados en el tribunal de trabajo, papeles para la jubilación, etcétera, en los organismos de la burocracia urbana. Los comisarios de distrito también tendían a ser agricultores locales. El jefe de policía de la zona poseía tierra en la localidad y era hermano del terrateniente más importante de Antajé. En el nivel inferior, el agente de policía local era asimismo mediero de un agricultor de la zona.

Los comerciantes también estaban asociados a las actividades agrícolas dando crédito a los productores, actuando como acopiadores, y en algunos casos por su misma producción. Los vecinos no compraban en un almacén donde no se les daba crédito. Ni ellos ni el almacenero podían vivir a menos que los últimos pudieran soportar un aparato crediticio. No había sistema bancario que apoyara al almacenero, sino que éste obtenía crédito del comerciante mayorista que le adelantaba una cierta cantidad de mercadería y esperaba hasta que pudiera saldar su deuda. El almacenero usualmente extendía crédito sobre una base semanal, siguiendo la pauta de pagos a los trabajadores jornaleros, o por períodos más largos a los minifundistas. Los almaceneros competían en términos de crédito más que en términos de precios. Todos los negocios vendían los mismos artículos a aproximadamente el mismo precio, pero algunos atraían más clientela según su capacidad de darles mejores condiciones de crédito. El comportamiento prescrito de cada una de las partes dependía de la deuda no saldada. Este endeudamiento perpetuo se prueba por el hecho de que una persona que es capaz de saldar sus deudas raramente lo hace; en tanto que siga endeudado a un almacenero, no hará sus transacciones con otro comerciante. Las desventajas también son claras: para el almacenero, porque su cliente puede ser incapaz de pagarle o relucante a hacerlo y como consecuencia él tendrá que correr con

los gastos; para el cliente, porque tiene que pagar el precio fijado por el almacenero y está obligado a cumplir las obligaciones recíprocas implícitas en el acuerdo de crédito sin poder recurrir a la posibilidad de "mirar alrededor" en la búsqueda de precios más convenientes.

La gama de productos que se encontraba en los comercios de la zona cubría las necesidades básicas de la población. Las ganancias de un comerciante de alguna importancia al que entrevistamos le redundaban en un ingreso mensual de unos 95.000 pesos¹⁰. La carne que se vendía en los almacenes era de animales criollos. El pan, las verduras, medicamentos, kerosene, vino, ginebra, fósforos, comida enlatada, etcétera, provenían de La Banda. En el almacén había intercambio de productos locales como algodón, cueros, pavos, cabritos, sandías, ancós, zapallos, azúcar o harina.

Aparte de estos comercios más adecuadamente equipados, otros muy pequeños proliferaban en el ámbito rural. A menudo eran las mujeres quienes se encargaban de este tipo de actividad. Los ingresos derivados de estas empresas menores eran muy reducidos por comparación, aproximadamente unos 9.000 pesos por mes¹¹. También algunas mujeres se ocupaban en transacciones triples, como doña María B, que iba con su sulky a ranchos aislados y compraba a bajo precio pollos, huevos, un cerdo o productos hortícolas y luego se trasladaba en el ómnibus con una bolsa llena de mercadería al mercado de la ciudad de Santiago del Estero, donde los vendía a otros comerciantes o privadamente.

El hecho de que abundaran tantos pequeños comercios o "boliches" en aquel tiempo podría explicarse como un intento de escapar de una situación de subempleo en el sector agrícola. Quienes instalaban un negocio en su rancho eran también reclutados de la población trabajadora agrícola. No había un sector comercial tradicional exceptuando a los *turcos* (sirio-libaneses emigrados), cuyo análisis está más allá del alcance de este trabajo.

Los docentes, el portero de la escuela, la enfermera y el médico

¹⁰ Este ingreso mensual podía ser subdividido en los siguientes artículos que vendía: carne: \$65.000; harina: \$15.000; azúcar: \$5.000; artículos varios: \$10.000. Total: \$95.000. Estas cifras representaban ganancia reducida de ingresos totales.

¹¹ El pequeño comerciante obtenía aproximadamente unos \$600 semanales con la venta de vino, \$300 con harina, \$250 con azúcar, \$300 yerba, \$300 fideos, \$25 sal, \$120 latas de picadillo de carne, \$120 latas de caballa, \$100 grasa, totalizando unos \$9.000 por mes.

eran forasteros que trabajaban en la zona. La mayoría de los maestros eran extraños a la comunidad; de hecho, muy pocos residentes tendrían las calificaciones requeridas. Sólo había una maestra local en El Aibe y otra residente en Antajé. Las restantes vivían en La Banda e iban a la escuela en un auto de alquiler.

No hemos mencionado al único artesano independiente de Antajé, un zapatero. Epifanio L. trabajó como zapatero desde que completó el servicio militar en 1942. Prefería su trabajo al del surco como jornalero. No obstante trabajaba en la carpida de cebollas y algodón durante la cosecha, y luego continuaba trabajando en su actividad específica cuando regresaba al atardecer. Totalizaba unos 500 pesos diarios; su mujer y sus hijos también trabajaban.

En la periferia de la finca, asociadas marginalmente con ella, se encontraban ciertas ocupaciones a tiempo parcial, en las que participaban mujeres como lavanderas, planchadoras, modistas, panaderas. Estas mujeres eran primariamente amas de casa y hacían un poco de trabajo a destajo extra para complementar el ingreso familiar. La finca absorbía parte de esta labor, y la población local y la ciudad el resto. Las lavanderas recibían ropa para lavar de las familias terratenientes y comerciantes. Su equipamiento era muy primitivo. Tenían un ingreso de unos 2.000 pesos por mes. Otras mujeres hacían pan para la venta; la tradición de hornear el pan para el consumo familiar estaba siendo poco a poco abandonada localmente, porque era más fácil comprar el pan en el almacén y no se ahorraba demasiado haciéndolo en el hogar. Sin embargo, algunas mujeres tenían reputación de buenas panaderas, y los vecinos acomodados de la zona les encargaban pan criollo. Algunas llevaban canastas de pan y dulces recién horneados para vender en La Banda.

Las modistas tenían más trabajo cuando se aproximan las fiestas. En las casas de los terratenientes había máquinas de coser para llenar necesidades domésticas, pero también las había en algunos ranchos y sus dueñas hacían algún dinero con la costura¹². El trabajo femenino, en gran parte no remunerado, representaba una importante contri-

¹² Había ocho máquinas de coser en Antajé, 16 en El Aibe y 12 en San Lorenzo, la mayoría comprada a crédito en grandes comercios de la ciudad. Es interesante mencionar en este punto la acción demagógica de más de un gobernador, que vendía máquinas de coser a los pobres de las zonas rurales a precios simbólicos durante el ejercicio de su mandato.

bución al ingreso familiar. Después de la cosecha los hombres estaban ociosos en la casa durante días enteros, mientras que no había interrupción en el trabajo de las mujeres: buscar agua y leña, preparar la comida, lavar, coser, llevaban varias horas por día. Si había gallinas, patos, cabras o caballos, eran las mujeres de la casa quienes los alimentaban y atendían, controlando que no se introdujeran en campos cultivados. Además de estas actividades "permanentes", vimos que las mujeres también trabajaban en la cosecha y en tareas de cultivo o en otros trabajos remunerados. Con sus distintas responsabilidades, la mujer retenía una cierta independencia en el matrimonio.

• **LOS INGRESOS EN LA ZONA DE RIEGO**

Pese a que la Constitución no prohibía la organización de los trabajadores rurales, los sindicatos agrícolas eran prácticamente inexistentes en la provincia¹³. Los líderes potenciales locales no querían participar en la organización de un sindicato por temor a posibles represalias de sus empleadores. La falta de organización era responsable de que los trabajadores rurales se encontraran privados de los beneficios de leyes como las que regulan los salarios agrícolas mínimos. La ineffectividad de la legislación salarial se manifiesta en que más del 90 por ciento de los trabajadores no tenían contrato de trabajo escrito y el 70 por ciento tenía salarios más bajos que los legales. También había problemas con respecto a las vacaciones legales, y no se pagaban adecuadamente los salarios familiares (Departamento Provincial de Trabajo, comunicación personal).

La legislación de los salarios obreros en la provincia comenzó con el Estatuto del Peón de 1944. Los jornales listados en el Estatuto correspondiente a la provincia de Santiago del Estero son un tercio más

¹³Todavía en 1940 el Director del Departamento Provincial de Trabajo denunciaba la precaria e indigna condición de los trabajadores. Los salarios actuales en el momento eran los mismos que los de veinticinco años antes. Tuve datos similares de informantes que recordaban que se les había pagado 1.20 por día toda su vida hasta que Perón llegó al poder. Además de la ausencia de salarios mínimos, estaba la presencia de contratistas que contrataban trabajadores para la zafra en Tucumán, recibiendo el 10 por ciento de las ganancias de los peones, y les daban adelantos monetarios antes del viaje a Tucumán, que usualmente gastaban en alcohol en el mismo lugar. También había explotación en el sector de Obras Públicas, pues los contratistas no cumplían sus obligaciones de contratos de trabajo mínimos y la prohibición de instalar sus propias tiendas. Ninguna de estas obligaciones eran respetadas, pese a las frecuentes inspecciones que tenían lugar. Los formularios en que se escribían los salarios eran perfectos, los salarios mínimos para categoría aparecían claramente pagados en moneda y nadie podía decir que el contratista tenía una proveeduría. Si los peones querían trabajar tenían que firmar las planillas de salarios imaginarios. (Olmos Castro, 1940)

bajos que el promedio nacional, pues se estima que el costo de la vida es menor. Además, esos jornales listados son válidos solamente en el papel y en la mayoría de los casos no son respetados por los empleadores. En 1968, por ejemplo, el jornal estándar pagado en el área era 350 pesos, mientras que de acuerdo con el Estatuto se debería haber pagado 520 pesos más compensaciones adicionales. En 1969, a pesar de los 561,60 pesos diarios establecidos por el Estatuto, el pago usual era 400 pesos (esto, claro está, no niega la existencia de empleadores que cumplían con la ley y pagaban las sumas acordadas, pero lamentablemente constituían una minoría).

A título ilustrativo damos el cuadro siguiente con ingresos corrientes en la zona para 1970:

Cuadro 9: Ingreso promedio mensual Santiago del Estero 1970

Ocupación	Ingreso promedio mensual (pesos moneda nacional)
Capataz	22.000
Mancero	8.000
Servicio doméstico	casa y comida y dinero de bolsillo
Peón	10.000
Tractorista	16.500
Cosechero	15.000
Lavandera	2.000
Planchadora	2.000
Pequeño comerciante	9.000
Gran comerciante	95.000

Fuente: El Liberal.

El jornal se calculaba sobre la base de la cantidad de trabajo efectuado. Por supuesto, esto implica la presencia de un estándar de producción promedio en un día de trabajo, y también un cálculo de las necesidades promedio de subsistencia en la región para la época, que es en efecto como parecía determinarse el jornal localmente. Los empleadores se quejaban de que sus obreros les costaban mucho porque eran ineficientes, aunque reconocían que los jornales que ellos pagaban eran bajos. Pero sostenían que si les pagaban más lo que

ocurriría es que los obreros no trabajarían sino sólo un día en la semana. De esta manera, dado el pago tan bajo, trabajaban más para obtener el equivalente a un jornal. Como puede esperarse, el aumento en producción se correlacionaba, en el trabajo a destajo, con una disminución en la calidad.

Esta situación tiene paralelos en muchas otras partes del mundo. Si el trabajador estuviera motivado enteramente por fines económicos, podríamos esperar que se presentara a trabajar toda vez que hubiera ocupación disponible. Pero esto no es así. Jayawardena, investigando en una plantación guayanesa, encontró una diferencia interesante entre trabajadores calificados y no calificados. Los obreros no calificados trabajaron el 78 por ciento del número promedio de días disponibles, mientras que los calificados lo hicieron el 99 por ciento (Jayawardena, 1963).

Los miembros de Yorkshire estudiados por Dennis, Enriques y Slaughter (1956) también tenían una actitud que los investigadores describen como "frivolidad", definiendo frívolo como "el no pensar en el futuro". Esa "frivolidad" puede interpretarse como un aspecto del sentimiento de inseguridad creado por los jornales fluctuantes y el empleo incierto. El mismo sentimiento de inseguridad que Jayawardena encontró expresado en giros idiomáticos usados por los trabajadores de la plantación de Guayana aparece en los obreros de Antajé: a menudo se comenzaba una promesa de actividad con la condición "Si Dios quiere", "y así ha'i ser", etcétera.

A los terratenientes no les gustaban los jornaleros locales porque los consideraban poco confiables y temperamentalmente difíciles de manejar. El alcoholismo estaba difundido, y no mucho después que habían recibido sus jornales, los obreros estaban en el almacén o en su casa ebrios. Continuaban bebiendo hasta que se les acababa el dinero y al día siguiente probablemente no iban a trabajar aunque el patrón los estuviera esperando para seguir cavando una acequia o cercar un campo. Los patrones sostenían que les gustaría ver una fuerza de trabajo eficiente, pero naturalmente las condiciones físicas en que los obreros vivían no permitían la eficiencia, ni siquiera el cumplimiento adecuado de responsabilidades de trabajo. Estaban subalimentados y habían estado crónicamente desnutridos. "La productividad era por sobre todo una función del equipamiento puesto

a disposición del trabajador, de su nivel cultural general y técnico y de su capacidad de esfuerzo físico" (cf. Mandel, 1968). Ahora bien, las condiciones en Antajé revelaban un bajo nivel en estos tres factores de productividad. Puede sostenerse con mucha más justificación que el bajo nivel de productividad no era la causa sino el resultado del bajo nivel de jornales y del subempleo general que era característico de la economía. Si los peones no se sentían comprometidos a trabajar era, entre otras razones, porque el trabajo no era continuo y producía inseguridad y fluctuaciones en el ingreso, y por lo tanto no promovía hábitos para una existencia ordenada. Había demasiadas horas de inactividad indeseada. La causa económica fundamental del bajo nivel de los ingresos yacía en el desempleo y subempleo rural, esto es, en la existencia de un ejército industrial de reserva, que no fue absorbido debidamente por el desarrollo industrial urbano.

Los jornaleros sufrían usualmente de ingresos más bajos y de condiciones de vida más precarias que los arrendatarios y medieros. Aun si puede decirse que eran parte de un sistema económico de producción más avanzado porque su relación con el trabajo era más capitalista, involucrando el nexo monetario (que en algunos casos de mediería y arrendamiento estaba ausente), tanto en términos de libertad como de ingresos eran socialmente dependientes y económicamente desvalidos. Un peón podía pasar de una forma de empleo a otra o al desempleo, pero esta movilidad no le daba "libertad", pues se encontraba privado de la seguridad que le permitiría una cierta libertad de acción, y como su ingreso permanecía en el escaso mínimo no tenía espacio para la elección de alternativas, dependiendo siempre de un patrón como fuente de trabajo. Para no pasar hambre se veía forzado a emplearse aceptando condiciones que se le imponían. Su ingreso debía ser asignado, prácticamente en su totalidad, a la comida, y aun así no era suficiente para satisfacer sus necesidades y las de su familia. En estas condiciones en que sus miembros ganaban muy bajos salarios o ninguno, estando sometidos a un permanente desempleo encubierto, el grupo familiar aparecía como el único mecanismo de defensa. En rigor, el salario *horario*, el precio pagado al obrero por la compra de su fuerza de trabajo, se calculaba en relación al costo de manutención del trabajador durante, y sólo durante, su período de trabajo, pero no de su mantenimiento y de su reproducción. Estas funciones básicas se realizaban al margen de las

fuentes de trabajo capitalistas, en el marco de la institución familiar. De este modo se comprobaba que la empresa capitalista no estaba aprovechando únicamente la fuerza de trabajo del obrero sino que explotaba a toda su unidad doméstica, la cual asumía el costo de mantenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo requerida por el sector capitalista (Meillasoux, 1977).

La consideración de la familia en el contexto del trabajo y el ingreso nos lleva entonces a tomar en cuenta otras categorías de trabajadores no mencionadas todavía. Entre los trabajadores rurales una importante proporción no recibía una remuneración monetaria fija. Estos eran los trabajadores familiares, que laboraban en el predio familiar y constituían aproximadamente el 20 por ciento de la población ocupada total de la zona de riego del departamento Banda. Alrededor de la mitad de la población trabajadora de la zona era dependiente, empleada en trabajo asalariado. Menos de un cuarto eran trabajadores totalmente independientes (por cuenta propia), como aparece en el cuadro 10.

CUADRO 10: Distribución ocupacional en la zona de riego del río Dulce, 1966

Categoría del trabajador	No.	%
A) Trabajador dependiente	1.033	50
B) Trabajador independiente	497	24
C) A + B(a)	92	4
D) Trabajador familiar	410	20
E) D + A(b)	24	1
F) Empleado agrícola	18	1
Totales	2.074	100

(a) La región considerada es la incluida en la zona I del proyecto de la CRD (ver mapa 2-Cap. I)

(b) C y E incluyen trabajadores que ocupan dos roles de trabajo diferentes, como el semi-proletario.

Fuente: Corporación de Desarrollo Del Río Dulce, 1966.

Otra manera que tenía la familia obrera rural o campesina de completar el ingreso que le permitiría la subsistencia y reproducción era la migración temporaria o definitiva de uno o varios miembros de la misma. Los emigrantes eran principalmente gente joven y, como se

puede ver en el cuadro 11, más de la mitad eran mujeres. El traslado a las ciudades no era necesariamente el resultado de una decisión individual. Toda la familia contaba con los beneficios económicos que llegarían cuando el hijo o la hija trabajaran en la ciudad. Las remesas enviadas por los hijos emigrados constituían, para muchas familias, un importante suplemento del ingreso familiar. Por lo tanto, la migración era vista como una actividad económica significativa. No es exagerado afirmar que muchas familias locales podían continuar viviendo en la región simplemente porque las remesas que enviaban los migrantes formaban su ingreso básico.

CUADRO 11: Emigrantes según edad y sexo

Localidad	Edad y sexo del migrante										
	0 - 14		15 - 24		25 - 34		35 - 44		45 - +		Total
	v	m	v	m	v	m	v	m	v	m	
Antajé	-	4	14	15	16	24	6	1	5	1	92
El Aibe	3	4	11	24	7	10	8	4	2	2	75
San Lorenzo	-	1	13	30	9	17	8	7	5	4	93

Fuente: Censos Nacionales

• EL SISTEMA DE CRÉDITO

La estructura agraria exhibía una cadena de dependencia, cuyos rasgos específicos se manifestaban al examinar más atentamente las formas de pago y el acceso al crédito. Estos dependían del tipo de cultivo, las fluctuaciones de la producción y la disponibilidad o demanda de mano de obra, pero por sobre todo estaban condicionados por las relaciones de poder en el campo, en última instancia explotadoras. (Ver figura 5).

Esta sección examina el crédito para fines de producción y comercialización del producto. Las principales agencias de comercialización eran por un lado empresas de gran escala como Bunge y Born, la Cooperativa Agrícola Algodonera y, en menor grado, Bonacina; y por el otro los propietarios-acopiadores y los comerciantes rurales. Bunge y Born era una de las mayores empresas para la comercialización de productos agrícolas en el país, ejerciendo un monopolio sobre el comercio del algodón en los mercados de importación y exportación. Fue establecida a fines de la década de 1880 como firma exportadora

de trigo, y con Dreyfus, Weil Brothers y Huni y Wormser constituyeron los Cuatro Grandes que dominaron la comercialización de los granos argentinos. Las transacciones de estas firmas exportadoras se realizaban usualmente de manera directa con los acopiadores, propietarios-intermediarios, almaceneros o molineros, muchos de los cuales se convirtieron en virtuales agentes de las casas exportadoras. De estas últimas provenían los recursos que a su vez permitían al acopiador y al comerciante adelantar dinero o productos al agricultor mucho antes de la cosecha.

Cuando se expandió el cultivo del algodón, siguiendo los mismos pasos que los productores de granos, Bunge y Born estableció sus propias oficinas y agentes en la zona de riego del Dulce, para contratar envíos directamente del productor o acopiador local, y más tarde abrió una desmotadora en La Banda. Posteriormente instaló una moderna fábrica textil -Grafa- en la misma ciudad y una gran planta en la vecina provincia de Tucumán. Las cifras siguientes son ilustrativas de la proporción de las compras de Bunge y Born relativas a la producción total de la provincia, tal como son recogidas en los expedientes de la propia compañía¹⁴.

Tabla 12: Producción de algodón, Provincia de Santiago del Estero (producto bruto en toneladas).

Año	Totales provinciales	Compras de Bunge y Born
1960	19.1205	6.135
1963	31.476	18.415
1966	33.281	17.671
1969	34.643	12.983

Fuente: Oficina de Contabilidad de Bunge y Born. Comunicación personal del gerente.

La Casa Bonacina es el resultado del esfuerzo de un empresario local que abrió un aserradero en la ciudad de Santiago del Estero alrededor de 1890. Más tarde proveedor de nafta, repuestos de automóviles y otros productos, este establecimiento promovió la ex-

¹⁴Según funcionarios del INTA, en comunicación personal, Bunge y Born domina el mercado de algodón de la provincia, pese a comprar aproximadamente el 50 por ciento de la producción. Por qué no hay un competidor alternativo a Bunge es un problema que requeriría otro estudio.

pansión del algodón en la provincia, dando el ímpetu inicial al cultivo intensivo del mismo. De acuerdo con las prácticas comunes en las regiones agrícolas del país, Bonacina acostumbraba a dar la cantidad necesaria de semilla a los agricultores que querían producir algodón. Desde 1920 tuvo una sucursal en La Banda para atender la producción regional. Es un negocio de ramos generales, que cubre varios sectores de actividad como ferretería, implementos agrícolas, materiales de construcción y electricidad. La operación de la firma en lo que concierne a la comercialización del algodón era similar a la de cualquier acopiador. Un pequeño propietario describió su experiencia con la casa Bonacina para la venta de su algodón:

Yo debía a Bonacina 10.000 pesos de un préstamo que me habían dado al comienzo de la producción de este año. Sería marzo, cuando yo recién empezaba a cosechar el algodón, que ellos enviaron a un hombre de la compañía -uno de esos que recogen el algodón de los pequeños productores-. Yo sólo tenía 800 kilos de algodón en casa. El hombre quería llevárselos, pero me negué y le dije que los llamaría cuando tuviera listo todo el algodón que quería darles. Como siempre he cumplido mis obligaciones con la compañía no me gustaba ese trato prepotente. El hombre insistió diciendo que tenía el camión medio vacío y podía llevarlo ese día. Le dije que quería completar por lo menos una tonelada antes de llamarlos para que lo retiraran. Entonces le pregunté cuánto estaban pagando: 47.000 pesos la tonelada. Yo no quería vender tan bajo. Le contesté que les debía poco, el poco dinero que le dan a uno en la compañía antes de la cosecha para ir tirando... ¿Qué puede hacer uno con tan poco? El hombre dijo que estaba seguro de que en la compañía me pagarían 50.000 pesos por tonelada. "Deme el algodón y yo le anoto la cantidad en una boleta, y en La Banda la compañía le dará la diferencia", insistió. En esas condiciones las cosas parecían distintas. Le di el algodón. Cuando fui a la ciudad a buscar el dinero me vinieron con que el precio era 47.000 pesos por tonelada. Como protesté me dijeron que fuera a ver al gerente. Él dijo que las boletas ya estaban hechas. "¿Qué puede hacer, hombre?... Esto es lo que estamos pagando ahora", dijo. Discutimos un rato y finalmente dijo que me pagarían algún otro día, cuando les trajera más algodón. Y que debía recordarle. Traje algodón en otra oportunidad, pero el gerente no estaba. Pasó el tiempo y no me pagaban. Hasta que un día me crucé con el gerente. Le planteé la situación y discutimos otra vez. Una vez más él estuvo de acuerdo en pagarme pero en otro momento. Al final me cansé tanto

de todo eso que estallé y les dije lo que pensaba de ellos. Estaban muy enojados...Mire, tanto lidiar por una mísera suma que para nosotros los pobres significa mucho pero que no es nada para ellos.

Comunicación Personal.

Así era como los pequeños productores, que no tenían suficiente dinero para financiar sus cultivos, vivían endeudados a acopiadores y comerciantes. La gran mayoría de los pequeños productores en la agricultura -que sólo podían producir- quedaba, al final del ciclo productivo, igual que al principio, haciéndose casi imposible la acumulación de capital.

El control de la comercialización por unas pocas agencias produjo conflictos también a nivel de los productores independientes más grandes, quienes decidieron organizarse en defensa contra las presiones del creciente monopolio ejercido por las grandes empresas comercializadoras. La Cooperativa Agrícola Algodonera fue establecida en 1939 en la ciudad de La Banda. Los principales propietarios de fincas de la zona fueron los organizadores de la cooperativa y han estado siempre entre los miembros de la comisión administrativa. La cooperativa reunía a los principales productores de algodón de la zona, para atender la producción individual y la venta colectiva de la producción de los miembros, y asimismo para la comercialización de otros productos agrícolas, la adquisición de maquinaria, implementos, semilla, etcétera. Para el momento en que se realizó este estudio el mecanismo de funcionamiento era como sigue: el socio dejaba su producto en las manos del personal de la cooperativa, y cuando se completaban las operaciones de venta recibía la cantidad obtenida en la transacción, según su contribución individual, menos el tres por ciento como contribución para la suscripción de acciones. La cooperativa también ofrecía crédito en el momento de recepción de los productos.

Sin embargo, aun esta cooperativa, apoyada por terratenientes relativamente poderosos, tuvo dificultades con respecto a su sobrevivencia y efectividad. Mientras no contara con más capital no podía operar exitosamente. El problema principal era que no podía pagar al productor inmediatamente al recibir el producto; tenía que vender el producto primero. El Banco de la Nación daba crédito a la cooperativa, pero era insuficiente para sostener el proceso de comerciali-

zación y al mismo tiempo a los agricultores⁵. Dada esta situación, sus propios miembros se veían forzados a boicotear la cooperativa vendiendo su cosecha a Bunge y Born o a Bonacina, de los que obtendrían dinero en efectivo en forma inmediata. Vendiendo a través de la cooperativa podían obtener 3 ó 4.000 mil pesos más por tonelada, pero necesitaban capital para soportar el retraso. La cooperativa enfrentaba las mismas dificultades con otros productos agrícolas. En las palabras de un productor: "Estamos todos ansiosos de ver el momento en que el primer algodón sale de las fincas, o el primer trigo, porque necesitamos dinero, porque tenemos pagarés vencidos en el banco o porque hay otros compromisos urgentes que atender. Uno está ansioso por ver plata", comentó un terrateniente importante. Esta situación era la de la mayoría de los agricultores, grandes y pequeños por igual.

Los productores medianos y grandes que daban su cosecha a una de estas grandes agencias comercializadoras eran también acopiadores de la pequeña producción campesina. Como Bonacina y Bunge y Born también operaban con los pequeños productores, había un cierto grado de competición entre las grandes compañías y los propietarios-acopiadores para tratar de asegurarse el control de la cosecha de los minifundistas. Los propietarios-acopiadores tenían en sus establecimientos agrícolas espacio extra de depósito y facilidades de distribución como camiones, tinglados, etc., subrayando el hecho de que entre sus actividades estaba el acopio de productos agrícolas. Esto es porque incluso para la producción, los pequeños productores no tenían ninguna fuente de crédito distinta de la personal. Los bancos raramente operaban con pequeños productores. Debe observarse que había una "abstención espontánea al crédito" de parte de los pequeños campesinos. Según ellos temían "no ser capaces de saldar la deuda" o que los procedimientos para la obtención

⁵En 1970, con la existencia de una cosecha abundante, hubo una fuerte baja en los precios de fibra en el mercado. Los industriales recibieron ofertas tentadoras de los productores. Las operaciones comerciales tuvieron lugar con precios notablemente más bajos que el año anterior, con un producto de inobjetable largo y resistencia. En estas circunstancias el Banco de la Nación quedó atrás en el otorgamiento de créditos a cooperativas, desmotadoras y fábricas textiles, restringiéndolos sólo a la cosecha de 1970, mientras que todavía había grandes cantidades de fibra excedente de la cosecha anterior que no podría ser vendida sin facilidades bancarias. En 1972, las probabilidades de exportación de la producción de algodón eran muy reducidas porque el costo y los precios eran más altos que los internacionales. La baja tecnología redundaba en baja productividad. En esta situación hubo un conflicto entre productores e industriales, ya que los primeros debieron vender al costo o con muy poco margen de ganancia y dando muchas facilidades para el pago a los industriales.

de un crédito fuesen muy complicados y llevaran mucho tiempo y dinero. De hecho, las fuentes de crédito no estaban adecuadamente abiertas a los pequeños productores. Las rígidas condiciones del sistema de crédito bancario con respecto a garantías, tasas de interés y términos de pago podían ser consideradas como factores en la autolimitación de los campesinos. Para satisfacer su necesidad de capitales el campesino recurría a uno u otro acopiador, que le daba un pequeño préstamo a largo plazo sin pedirle certificados o firmas, ni ningún otro documento.

Esos préstamos, aunque eran hechos a productores, no servían como vehículo para otras transacciones en un mercado de capitales. Eran, como ya hemos dicho, modos indirectos de financiar los costos de producción de los grandes productores-acopiadores. Ahora bien, como el acopiador funcionaba en ese sentido como prestamista, debía enfrentar las dificultades del cobro de la deuda, particularmente complicadas en el caso de los campesinos con menores recursos.

Los prestamistas cobraban un interés muy alto. Sin embargo, dado el sistema imperante, una parte considerable del elevado interés era el seguro por el riesgo que corría el acreedor. Una garantía para el acopiador-prestamista era exigir que el deudor le comprometiera la totalidad de su producción. Pero la garantía mayor era el carácter personal del préstamo, que se basaba en el conocimiento de las partes y en el respeto de las sanciones sociales. En el nivel local, entonces, el sistema funcionaba como una cadena de operaciones que se originaban en el agricultor arrendatario y pequeño propietario y se extendían hacia arriba a los relativamente grandes terratenientes y agencias comerciales, lo que resultaba en la extracción de ganancia en cada uno de estos niveles. Naturalmente, quien recibía menos por su trabajo era el pequeño productor, quien estaba totalmente subordinado y dependía del eslabón inmediatamente superior en la cadena. Cuando nos movemos hacia las categorías más afluentes hay una cierta ampliación de la elección, aunque ésta es limitada. Un terrateniente de tamaño mediano podía elegir entre los precios ofrecidos por uno o dos comerciantes, la Cooperativa y Bunge.

En un intento de disminuir esta situación de constante y creciente endeudamiento, surgió una cooperativa de pequeños productores en San Lorenzo en 1968, bajo la iniciativa de la CRD. Los miembros de la cooperativa agrícola San Lorenzo eran pequeños productores cam-

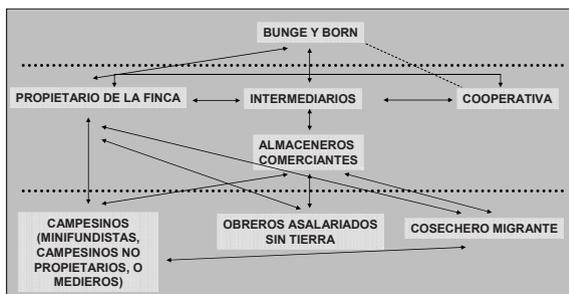
pesinos; algunos poseían 5 hectáreas, y sólo unos pocos entre 20 y 30 hectáreas. En 1968 había 51 cooperativistas. Cada acción costaba tres mil pesos. Dos años después de su creación alguna gente todavía no había pagado sus acciones: sólo 28 miembros habían cumplido con sus compromisos. La falta de capital en esta organización se refleja en su carencia de cualquier medio de transporte para realizar las actividades normales; así, cada vez que el tesorero o el presidente necesitaban ir a la ciudad, debían tomar el autobús. El problema que se sentía de forma más inmediata con respecto a la comercialización era el del transporte: falta de vagones de ferrocarril, de camiones, caminos deficientes. Hasta la formación de la cooperativa el área ni siquiera tenía un camino adecuado, que fue construido por los vecinos en 1970. Uno de los primeros objetivos de la cooperativa era obtener un tractor con dos conjuntos de implementos agrícolas para usarlos entre los miembros, y para eso debía primero obtener crédito del banco. Ya durante el primer año de operaciones la pequeña cooperativa obtuvo precios que revelaron ser mejores que los que pagaban los intermediarios. Pagaría alrededor de 45.000 pesos por tonelada en momentos en que los intermediarios estaban pagando entre 38.000 y 40.000 pesos. Pero esto no era prueba suficiente para convencer a todos los pequeños campesinos que la cooperativa era una alternativa real a los patrones. Había vecinos que decían que la cooperativa era demasiado lenta en producir frutos¹⁶. Sin excepción, los campesinos más tradicionales y menos emprendedores preferían lidiar con un patrón y no con la cooperativa. Valentín B. era residente en San Lorenzo pero no pertenecía a la cooperativa. Trabajaba para Filippi, de Antajé, pues, como comentó, “¿quién puede ser mejor que el patrón de uno?”

¹⁶ Hay bases concretas que justifican esta actitud de los campesinos. Por ejemplo, cuando la CRD promovió la creación de esta pequeña cooperativa de productores, prometió ayudarles con préstamos dirigidos a cubrir las necesidades de los productores, facilidades de vivienda, etc. Esto fue en 1966. Pero los créditos no llegaron. Más tarde, la CRD dijo que mientras que el drenaje y los trabajos de riego no estuvieran terminados no podía otorgar créditos, pues estaban vinculados a los términos de acuerdos con el Banco Interamericano de Desarrollo, que financiaba la mayor parte de las obras. Mientras tanto, el Departamento de Aguas, que había hecho las obras junto con la CRD y estaba encargada de administrar las aguas de la provincia, obligaba a los minifundistas a pagar nuevos impuestos por servicios que todavía no estaban disponibles. Las tasas de riego aumentaron sustancialmente imponiendo una pesada carga sobre el presupuesto del campesino pobre sin darle más agua por el momento. Los campesinos manifestaban estar dispuestos a pagar cuando el trabajo estuviese hecho y ellos se pudieran beneficiar de los servicios mejorados, pero no cuando la productividad no podía mejorar más allá de los niveles ya alcanzados. Esta clase de presión desde arriba sobre el productor pobre, proyectos demagógicos y falta de resultados concretos, conducen a la desilusión y escepticismo profundos de la población rural.

Las ventajas que los grandes terratenientes sacaban de la continuidad del sistema es ilustrado por el siguiente ejemplo, donde podemos ver que preferían dejar el área bajo su influencia relativamente aislada para controlar mejor la distribución de la producción local, y no arriesgar abrir el área al acceso fácil de comerciantes e intermediarios competidores. Una prioridad urgente de la cooperativa local fue mejorar el camino vecinal que hasta entonces había sido una primitiva senda de carros. Los vecinos construyeron el nuevo camino de tierra participando en el esfuerzo común con su trabajo. Por otro lado, los terratenientes grandes aportaron poco al esfuerzo colectivo, en algunos casos notorios con contribuciones simbólicas de dos dólares.

Nos vemos llevados a concluir que las dificultades de los emprendimientos de la cooperativa estaban estrechamente correlacionadas con el sistema de patronazgo local. Mientras la relación básica entre pequeño productor y comerciante continuara siendo de patronazgo, y el crédito se canalizara a través de esta relación, cualquier tendencia hacia la modernización, la responsabilidad de grupo, las acciones comunes basadas en la similitud de objetivos, no podrían lograrse, y por lo tanto el sistema cooperativo no actuaría adecuadamente. Este fue de los principales problemas que enfrentó la CRD. Debió ser capaz de proporcionar soporte al pequeño productor no sólo en el proceso de distribución, como era el caso en aquel momento, sino a lo largo de la etapa productiva, de manera de reemplazar primero y ante todo al patrón sacándolo del universo del campesino, y llevando adelante todas las tareas modernizadoras y educativas necesarias para aumentar el producto y mejorar los niveles de vida.

Figura 5. Cadena de Dependencia-Sistema de Crédito



Fuente: Elaboración propia.

— **CAPÍTULO V** ————— **POLÍTICA Y PATRONAZGO AYER Y HOY**

• **EVOLUCIÓN DE LA POLÍTICA Y EL PATRONAZGO**

De lo visto hasta aquí no puede inferirse que el sistema del patronazgo haya sido idílico y carente de fricciones. En este sentido, discrepo de Martínez-Alier quien, si lo entiendo correctamente, parece tomar demasiado literalmente la afirmación de que las relaciones de patrón-cliente implican beneficios mutuos para ambos socios de la diada asimétrica. Él dice:

Lo que caracteriza una relación de patronazgo es que ambas partes resultan favorecidas, y que ambas partes nieguen que los mutuos favores tengan motivos interesados. El patronazgo se disimula, por así decir, bajo otro tipo de relación en la cual es normal, institucionalizado, el recibir y hacer favores: la amistad, la relación entre compadres, por ejemplo. (Martínez-Alier, 1968: 259).

Podemos distinguir entre qué beneficios los socios derivan realmente de la relación de patronazgo y lo que creen que obtienen de la misma. Algunos de los beneficios involucrados pueden medirse en términos puramente económicos, y en lo que al cliente se refiere se puede decir (o puede que no) que son pocos, cuando escasamente le permiten sobrevivir. Un sistema profundamente desigual, que sólo pudo sobrevivir bajo la premisa de una sociedad estable que perpetuaba la pobreza de los pobres, traía beneficios recíprocos sólo en tanto que se los aceptaba como tales por el socio inferior, dentro del conjunto de presupuestos contenidos en el sistema.

Para entender los cambios que tuvieron lugar en las relaciones de trabajo en años más recientes, es necesario mirar la relación de patrón y trabajador desde una perspectiva diferente. Encontramos que fuera de leyes y decretos específicos, Santiago del Estero nunca tuvo un código de trabajo antes del Estatuto del Peón. El Código Rural Provincial, por ejemplo, no contiene ninguna legislación respecto a los derechos de los trabajadores. Únicamente lista los derechos y privilegios de los terratenientes¹. En 1917 por primera vez fue creada una Oficina del Trabajo en Santiago del Estero, con el propósito de implementar la ley 9688 con respecto a accidentes de trabajo, sancionada por el Congreso en 1915 (*El Liberal*, julio 8, 1944). La oficina, sin embargo, no funcionó con efectividad, entre otras razones porque sólo era un apéndice de la Dirección de Estadísticas y Registro Civil, cuyos funcionarios no tenían entrenamiento en legislación laboral; otra causa de su fracaso estuvo en las insuficiencias de las reglamentaciones de la ley, que dejaba de tomar en cuenta dos de los artículos más importantes, sobre sustitución de la responsabilidad del empleador en accidentes y sobre enfermedades profesionales, procedimientos a seguir y su determinación. Sólo en 1928 fue corregida esta falta por una regulación más completa.

Después de 1928 algunas leyes que beneficiaban a los trabajadores comenzaron a implementarse de manera más o menos sistemática. Además de la ley 9688, ese mismo año se organizaron dos instituciones indispensables para la descarga de indemnidades por accidentes y multas por violación de las leyes laborales, la “Caja de Garantía” y el Consejo de Compensaciones por Accidentes. También en 1928 se pasaron leyes sobre salarios y pagos de salarios en moneda (leyes 11278 y 11337) y una ley sobre el trabajo de mujeres y menores (ley 11317), y se creó un Registro de Empleo Departamental para coordinar el mercado de trabajo. En 1930 se aprobó la jornada laboral de ocho horas. Todo esto implica que, en comparación con otras provincias argentinas, la de Santiago del Estero estuvo rezagada en la adopción de medidas oficiales para la implementación de la legislación laboral. Estas “conquistas”, sin embargo, fueron en buena medida teóricas y por muchos años la mayoría de los trabajadores quedaron librados a su destino.

¹ Podemos notar de paso que el Primer Código Rural de la provincia data del período de expansión de la agricultura, en 1898. Fue comisionado a los doctores N. Taboada, A. Sánchez y C. Ruiz por el gobierno de A. Ruiz.

La ley que creó el Departamento Provincial del Trabajo también creó el instrumento para regular conflictos entre empleadores y sindicatos laborales: el Consejo del Trabajo. Pero la breve existencia de este organismo mostró que los grupos gobernantes no tenían intenciones reales de hacer que funcionara una ley del trabajo. De esta forma, la mayoría de las intervenciones del Consejo fracasaron en la confrontación de intereses conflictivos; por encima de todo, porque los funcionarios carecían de poder para implementar sus decisiones.

• LA INFLUENCIA DE PERÓN EN EL CAMPO

La situación de los trabajadores santiagueños en vísperas del surgimiento de Perón al poder era mala –tan mala o peor de lo que había sido antes. Un índice dietético elaborado en 1944 daba 143.1 por ciento para la Capital Federal y sólo un 13.3 por ciento para Santiago del Estero, que de esta forma ocupaba la penúltima posición en el país. En una estimación del Departamento Provincial del Trabajo de comienzos de 1943 se estableció que 146 pesos por mes era el costo mínimo de vida para un trabajador casado con tres hijos, sin contar el vino y extras. Pero se observaba que eran pocos los trabajadores que ganaban esa suma: “Con la excepción de los funcionarios de los sindicatos que hicieron acuerdos con sus patrones a través del Departamento Provincial del Trabajo, los trabajadores no ganan ni la mitad de los 146 pesos necesarios para vivir una vida decente” (*El Liberal*, enero 11, 1943). Acuerdos colectivos arbitrados por el Departamento Provincial del Trabajo ilustran acerca de los bajos jornales comunes en ese tiempo: los peones del sindicato de albañiles, 2,85 pesos por día; los ladrilleros, 2,50 pesos diarios. Surgió un conflicto entre el patrón y los trabajadores en una fábrica de aceite cuando los trabajadores demandaron un jornal mínimo de 2,50 pesos en lugar de los 1,50 pesos que recibían. Además, el jornal mínimo establecido por el Departamento del Trabajo se basaba en los precios de alimentos en las ciudades y pueblos. La situación del campo empeoraba por la presencia de la proveeduría general del patrón, quien a menudo no admitía limitaciones sobre los precios. Si a todo esto le agregamos que ningún peón podía trabajar más de 25 días al mes, puede imaginarse cuál era la situación de las familias más pobres (*El Liberal*, enero 11, 1943).

Además, los jornales corrientes a comienzos de la década de 1940 en la agricultura, al igual que en la industria forestal y en los pueblos, eran los mismos que veinticinco años antes, a pesar de la inflación (Olmos Castro, 1940). Los peones de Antajé habían sido pagados 1,20 pesos por día durante los años de 1930 hasta 1944, es decir, cerca de 3,50 pesos por semana para toda la familia del trabajador. Antes, durante la gestión de H. Ruiz, los jornales de la finca eran de 1,80 pesos diarios más la provisión de alimentos básicos. Sus sucesores en la administración de la finca después de 1930 consideraron que los trabajadores recibían demasiado y redujeron los jornales, primero a 1,50 pesos por día y luego a 1,20 pesos.

El 20 de diciembre de 1945 el gobierno nacional decretó un aumento de salarios que Perón había iniciado justo antes de ser desplazado de la Secretaría de Trabajo en octubre. El aumento era sustancial, en un rango que iba del 13% al 33%, y se aplicaba a todos los trabajadores y empleados de cuello blanco. Y Perón, aunque ya no estaba en el cargo, recibió el crédito por la medida. El principal grupo de empleadores, la Unión Industrial Argentina, votó ignorar el decreto, pero las amenazas del gobierno de imponer multas fuertes pronto resultaron en su aceptación. Al final, la resistencia de los empleadores sólo aumentó la convicción del trabajador promedio que nunca sería capaz de mejorar su suerte sin la protección de Perón.

De hecho, entre 1945 y 1951, los jornales nacionales se elevaron en aproximadamente un 35% en términos reales, para luego nivelarse. Pero después de la caída de Perón, comenzó la reacción: los salarios reales se hundieron rápidamente y en 1958 alcanzaron nuevamente el nivel de 1945 (Silvert, 1967: 351). “De acuerdo con las estadísticas producidas por el Banco Central, en 1958 la participación del sector laboral en la distribución del ingreso nacional fue el 53,3%, comparado con el 46,7% que representaba la porción de los propietarios, profesionales y rentistas. Estas cifras cambiaron notablemente en 1959, cuando el primero cayó al 45,8% y el segundo subió al 54,2 %. Mientras tanto se había producido una caída global del 4,8% en el ingreso nacional bruto y en consecuencia una caída del 6,6% en el ingreso per cápita, si se toma en cuenta la tasa de aumento de la población” (Portnoy, en Silvert, 1967).

Perón adquirió prestigio rápidamente después de convertirse en Secretario de Trabajo a finales de 1943. Durante el período 1943-1945,

concentró sus esfuerzos en la expansión del movimiento laboral. Antes de asumir el cargo, había unos trescientos mil trabajadores organizados en Argentina; en un par de años esta cantidad había crecido sustancialmente. También llevó a su Departamento al campo de las negociaciones colectivas. Primero estimuló y luego insistió en que los conflictos colectivos fueran llevados a la Secretaría para conciliación y decisión. Muchas veces, después de la conclusión de negociaciones colectivas realizadas en la Secretaría, él presidía la firma formal de los nuevos contratos. Los trabajadores pronto llegaron a la conclusión, frecuentemente correcta, que el Coronel Perón había jugado un papel más importante en su aumento de salarios y otros beneficios que el de sus propios líderes sindicales (Alexander, 1962).

Desde los titulares del periódico provincial *El Liberal* podemos percibir el ritmo cada vez más rápido en que se formó una imagen de Perón en la provincia como campeón de los trabajadores. La siguiente cronología fue construida a partir de los titulares de *El Liberal* entre 1943 y 1946. No pretende ser exhaustiva, sino que simplemente intenta ilustrar las ideas y valores que Perón trató de transmitir a la clase trabajadora.

Tabla 13: Actividad política de Perón tal como se veía en la prensa de Santiago del Estero, 1943-1946.

3, XII, 1943	Discurso inaugural, Secretaría de Trabajo y Previsión.
12, XII, 1943	Perón habla a diez mil trabajadores ferroviarios en Rosario. Dijo a los trabajadores: "Al lado de mis hombres, vivo las fatigas del taller".
1, I, 1944	Discurso de Año Nuevo a los trabajadores por la radio. Declaraciones sobre política social para el año 1944.
11, I, 1944	Discurso radiofónico de Perón anunciando decretos sobre los problemas ferroviarios.
20, I, 1944	Perón habla en ocasión del terremoto de San Juan.
23, I, 1944	Discurso en el Luna Park durante una ceremonia en memoria de las víctimas del terremoto.
Julio , VII, 1944	Perón es vicepresidente de la República.
24, VII, 1944	"No permitiremos la explotación del hombre por el hombre" dijo Perón en Rosario.

25, II, 1944	Discurso del Coronel Perón en la inauguración de cursos de entrenamiento para trabajadores en la Capital Federal.
6, VIII, 1944	Perón pide la cooperación de la prensa y declara que él es un enemigo de la censura.
11, VIII, 1944	En La Plata, Perón aludió a la reaparición de injusticias sociales.
13, VIII, 1944	El Coronel Perón habló de los problemas de la clase media.
27, VIII, 1944	Perón hizo declaraciones y dijo que la Secretaría del Trabajo funcionaba normalmente en todo el país y que no había ningún conflicto entre empleadores y trabajadores en toda la nación.
28, VIII, 1944	Discurso enérgico de Perón en Pergamino.
5, IX, 1944	Los trabajadores azucareros tuvieron una entrevista con el Coronel Perón.
9, IX, 1944	Perón proclamó el principio de la independencia económica.
10, X, 1944	El Coronel Perón habló en San Juan.
4, X, 1944	Perón habló sobre el trabajo de las mujeres.
7, X, 1944	Perón se refirió a la oposición sentida por la Secretaría del Trabajo
16, X, 1944	Perón afirmó en Junín la voluntad del gobierno de proteger a los trabajadores.
22, X, 1944	Perón anunció que los miembros de las fuerzas armadas iban a retornar a sus funciones específicas.
29, X, 1944	Perón hizo discursos sobre la justicia social en Villa María.
30, X, 1944	Perón anuncia un decreto para mejoras de los ferrocarriles.
27, XI, 1944	“O el capital se humaniza, o es declarado indeseable para el Estado”, dijo Perón.
.....	
1, III, 1945	Perón hizo un discurso en Tucumán. Recomendó a los trabajadores que se unieran y “limpiaran” los sindicatos.
11, III, 1945	“El estatuto militar me prohíbe ser candidato de ningún partido político”, declara Perón.
13, III, 1945	Una delegación de trabajadores santiagueños entrevista a Perón.
20, IV, 1945	El Coronel Perón habla sobre el sentido de la justicia social.
1, V, 1945	Perón hablará a los trabajadores hoy.
7, VII, 1945	A fin de año la nación será llamada a las urnas, dice Perón. “Ha llegado el momento de dejar de lado la conveniencia e intereses personales”.
31, VII, 1945	“El futuro será controlado por las masas populares trabajadoras”, dice Perón.
1, VIII, 1945	Perón habló ante un Congreso del trabajo. Dijo que los gobiernos de la burguesía estaban superados.

9, VIII, 1945	Perón habla del decreto sobre reducción de las rentas agrícolas.
22, VIII, 1945	Perón acusa a la oligarquía y los diarios. Dijo que la República estaba dividida en dos, y que la división se originaba en la acción de la Secretaría del Trabajo. La oligarquía que pretende levantar la bandera de la democracia que no siente, para servir sus intereses políticos futuros... drenó a los pobres trabajadores... Señaló que ellos (los oligarcas) se sienten apoyados por los diarios porque los diarios de nuestro país, dijo, no son reporteros de la opinión sino empresas financieras.
6, IX, 1945	Perón dijo que no tiene ambiciones personales.
8, IX, 1945	“Lo que necesitamos es que quienes consumen sin producir desaparezcan”, dice Perón.
13, IX, 1945	Perón advierte a los trabajadores contra los agentes del desorden y los disturbios.
16, IX, 1945	Perón podría renunciar a los cargos que ocupa.
23, IX, 1945	Perón habló a los trabajadores de Salta.
25, IX, 1945	“La oligarquía se rinde y cae, o caemos nosotros”, declaró Perón.
4, X, 1945	“Nuestro caso ya está ganado”, expresó Perón. “Es la causa de los trabajadores. Necesitamos que los trabajadores permanezcan unidos si quieren que sea suya la victoria final.”
10, X, 1945	Perón renuncia a sus tres cargos para preparar su programa presidencial.
17, X, 1945	La huelga de los trabajadores azucareros en Tucumán, como demostración de simpatía a Perón, amenaza extenderse a otros sindicatos. Trabajadores de compañías de ómnibus urbanos y rurales se unen a la huelga. Los líderes sindicales despliegan gran actividad, para lograr la paralización completa en la provincia.
18, X, 1945	Miles de trabajadores se reunieron en la Plaza de Mayo vitoreando a Perón. Perón dice que abandona el uniforme militar para mezclarse con el pueblo y luchar por ellos.
.....	

<p>1, I, 1946</p>	<p>Se dio una gran recepción al Coronel Perón en su visita a Santiago del Estero, terminando de esta forma la gira por el interior del país. “En nuestro país ya estamos cansados de propaganda. Las viejas fuerzas demagógicas se han agotado en sus propios pecados...Representamos un nuevo movimiento, que a lo largo de una senda luminosa marcha hacia una nueva Argentina, más grande y más gloriosa...Nuestro movimiento viene a decirles que hemos empezado un movimiento de reforma total en toda la república. .. Ustedes necesitan agua. La han necesitado por ciento treinta años. ¿Y qué se hizo al respecto? Aquí sólo se practicó una economía doméstica y no una economía de un nivel más elevado. Es necesario empezar a trabajar y construir cincuenta represas si se las necesita. Ellos preguntan de dónde va a venir el dinero: pregunté a quienes los guardan en sus bolsillos. Pregunto, si en la República Argentina cien familias tienen cien mil millones de pesos, ¿no sería mejor que esos millones fueran compartidos por los catorce millones de argentinos?...La existencia y razón de ser del Partido Laborista es esta. Hasta ahora los trabajadores estuvieron reducidos a su condición miserable, hoy tienen el derecho de unirse legalmente y disputar el derecho de los demagogos a gobernar el país...Representamos esa nueva fuerza que queremos ser como el agua cristalina.... “</p>
--------------------------	--

Cuando tuvieron lugar las elecciones, los terratenientes locales fueron acusados por los vecinos pobres de haber engañado en las urnas a los peronistas. En Antajé las autoridades electorales eran todas terratenientes, muchos de ellos terratenientes tradicionales y unos pocos nuevos empresarios². Los resultados de las elecciones en el nivel local fueron los siguientes:

Tabla 14: 1Resultados electorales. Distrito 25 (Antajé), febrero 1946.

Localidades	Partidos	
	Unión Democrática	Partido Laborista
Antajé	134	123
El Aibe	117	105

Fuente: *El Liberal*, marzo 2, 1946.

² El Liberal, febrero 3, 1943. Las autoridades en las elecciones locales fueron C. Filippi, A. Gómez y G. Gutiérrez, para la Mesa I, y P. Lucero, A.T. Ruiz, R. Ramos para la Mesa II, ambos en Antajé. En El Aibe, los funcionarios fueron D. Heredia y H. Filippi en la Mesa I y C.A.B. Ruiz, H. Tagliapietra y D. Rodriguez en la Mesa II.

El Peronismo ganó en el Departamento Banda³, al igual que en todo el país, pero, de acuerdo a muchos antajeños, los terratenientes locales “hicieron que el radicalismo ganara en el distrito por medio del fraude”. La gente arrojó puñados de tierra y otros objetos a las autoridades electorales. Con o sin fraude, sin embargo, los eventos del período reflejan el agudo conflicto que se había desarrollado entre los patronos y los trabajadores. Un hombre contó sus dificultades con los terratenientes locales, y su historia fue confirmada por otros vecinos:

Me metieron preso porque cuando Perón ganó las elecciones yo tiré cohetes para expresar mi alegría y grité ‘viva Perón’ en la calle. A. Ruiz le dijo al jefe de policía que me metiera preso. Mi hermano pasó más de un año en la cárcel porque vino a visitarme cuando estaba borracho, gritando vivas a Perón y ‘ellos’ (los terratenientes) lo resentían

Perón aumentó la conciencia de la real falta de poder y el poder potencial de las masas populares. El peronismo ganaría más tarde en Antajé gracias a la organización de las unidades básicas como máquina política local. Estas fueron manejadas por los miembros de la élite no tradicional que surgieron como líderes peronistas.

Antes de seguir analizando las implicaciones que esto tuvo para los trabajadores locales, podemos ver la posición de los empleadores rurales de Santiago del Estero. Cuando todos estos cambios tenían lugar en el sector laboral, los empleadores agrícolas no estaban ni callados ni inactivos. El Estatuto del Peón sancionado en octubre de 1944 no fue bien recibido por ellos, sobre la base de que implicaría un aumento en los costos de producción y que muchos cultivos deberían ser eliminados porque se volverían antieconómicos y no podrían competir con productos de otras regiones menos distantes de los mercados, con costos de transporte más baratos y un mayor nivel de desarrollo tecnológico en el proceso productivo. El artículo editorial de *El Liberal* del 4 de noviembre de 1944 reproduce las opiniones de un ganadero de Choya. Esta posición del terrateniente, muy común entre los terratenientes de la época, era que las propiedades de tamaño más pequeño y mediano sólo podían sobrevivir porque los empleados a cargo de las mismas recibían un ingreso reducido.

³ Los resultados fueron 3526 votos para la UD contra 5599 para el PL. *El Liberal*, 2 de marzo de 1946.

Son hombres de familia a quienes uno les da un rebaño de cabras a un tercio o la mitad de lo que se produce. Tienen tierra para cultivar lo que quieren, tienen la leche de las vacas para sus familias y para hacer queso para la venta. Además, en la mayoría de las estancias hay tunales, con cuya fruta pueden ayudarse a reducir sus costos de alimentación... Sólo las propiedades de más cinco mil hectáreas capaces de soportar entre 250 y 300 cabezas de ganado y una producción anual de 200 terneros pueden sostenerse a sí mismas en las condiciones actuales, sobre la base de una estricta economía. De este análisis se sigue que sólo los propietarios de 10 mil a 20 mil hectáreas se beneficiarán de su producción ganadera y sobrevivirán a los cambios que exige el Estatuto. Estos problemas de los criadores son comunes a los propietarios de fincas, con la complicación en el caso de los primeros que son necesarios más peones y más gastos, además de los jornales. (*El Liberal*, 1944)

En general, encontramos que los productores locales, al razonar como la mayoría de los agricultores capitalistas en todo el mundo, buscaron mantener un ambiente socioeconómico constante para la población más pobre. Según sus pretensiones, los costos laborales por sí solos daban cuenta de sus márgenes de ganancia, y deberían mantenerse en el nivel más bajo posible para que el equilibrio entre insumo y producto no se viese perturbado. De esta forma los salarios de los trabajadores agrícolas no se ajustaban a los precios mundiales, ni al ingreso del agricultor o el país como un todo. El productor argumentaba que no podía permitirse elevar los jornales durante los años buenos porque los precios e ingresos probablemente bajarían más tarde y entonces quedaría en bancarrota. Para que las fincas agrícolas sobrevivan, deben mantener sus pagos a los trabajadores en el menor denominador común. Este bajo denominador común significaba que, como hemos visto, el trabajador recibiera un salario más o menos constante, independientemente que los precios en un año dado fueran buenos o malos. El gran productor y el intermediario sacaban ventaja del excedente durante un año bueno y se veían protegidos de pérdidas en los años malos (*El Liberal*, noviembre 4, 1944). Así, se podía esperar que la reacción de los productores al Estatuto del Peón fuera negativa.

En el mismo mes en que se aprobó el Estatuto, los agricultores santiagueños locales se unieron en una acción común y produjeron un breve listado de las condiciones en las que se realizaban las activi-

dades agrícolas en la provincia. El siguiente es un resumen de las conclusiones del panfleto de 1944:

Riego: incertidumbre e insuficiencia de riego. La agricultura se realizaba en la zona de influencia de los ríos, cuyas aguas se perdían porque llegaban en momentos cuando eran inadecuadas para los cultivos; las obras de riego de Salta y Tucumán habían disminuido considerablemente el volumen de los principales ríos de la provincia; el riego por medio de canales era costoso debido a las largas distancias, de 60 kilómetros en algunos casos.

Transporte: el problema del transporte en la provincia era serio. Caminos pobres constituían un factor adverso, al igual que las elevadas tarifas del ferrocarril y la falta de suficientes medios de transporte.

Maquinaria agrícola: el elevado precio de la maquinaria agrícola.

Agentes climáticos y pestes: las sequías persistentes y las casi permanentes pestes de variados tipos.

Costo de producción: por ejemplo, de treinta mil hectáreas sembradas con algodón en 1935 sólo ocho mil hectáreas quedaban en 1936. De veinte mil hectáreas sembradas en años anteriores en Loreto, Atamisqui y Villa San Martín, quedaban menos de cien.

Vivienda: más del noventa y ocho por ciento de los agricultores y ganaderos no tenían viviendas mínimamente confortables. Cuando llovía, debía interrumpirse el trabajo por falta de ropas adecuadas.

Las conclusiones del panfleto reclamaban la suspensión de la aplicación del Estatuto hasta que se crearan las condiciones necesarias, tales como obras de riego, de caminos, erradicación de plagas y hasta el establecimiento de precios mínimos para los ítems que satisfarían las necesidades del agricultor y lo colocaran en posición de enfrentar la nueva situación (*El Liberal*, noviembre 9, 1944).

El 26 de octubre, 1944, los terratenientes de la Cooperativa Agrícola Algodonera de La Banda se reunieron para discutir el Estatuto, con la presencia de agricultores de diferentes Departamentos que contaban con el apoyo de varias regiones productoras de la provincia. Se acordó que dadas las características del trabajo rural, era imposible poner a funcionar el Estatuto. Sin embargo, decidieron compartir el objetivo general de mejorar las condiciones laborales que estaba contenido en la nueva ley. Enviaron un telegrama a la Secretaría del Trabajo pidiendo una entrevista con Perón. Entre los firmantes estaban

Carlos Ruiz, presidente de la Cooperativa y terrateniente de Antajé, su cuñado Luis Espeche, propietario de la finca vecina El Paraíso en las afueras de La Banda, y otros productores de la región de riego (*El Liberal*, 26 de octubre, 1944).

Pero los trabajadores rurales expresaron su inquietud: que el Estatuto pudiera no ser aplicado.

Los delegados regionales deben adoptar los medios más urgentes para calmar la inquietud aparente en algunas esferas rurales en las que hay temor que pudiera suspenderse la aplicación del Estatuto. Se les debe repetir frecuentemente a los peones quienes sienten esta inquietud que nada de eso ocurrirá, y que es un propósito irrevocable del Secretario del Trabajo, el Coronel Perón, extender la aplicación de sus regulaciones con prudencia pero con firmeza (*El Liberal*, diciembre 13, 1944).

El desarrollo del sindicalismo rural es difícil en todas partes por el carácter de la mano de obra. En vísperas del ascenso de Perón al poder el movimiento sindical argentino se concentraba en Buenos Aires y sus alrededores; aunque había algunos sindicatos en las ciudades del interior, la fuerza relativa del movimiento laboral en la capital y alrededores no se encontraba en ningún otro lugar, mientras que una gran parte de la clase trabajadora permanecía completamente fuera de los sindicatos.

Bajo el peronismo, los trabajadores en Santiago del Estero siguieron la tendencia general del país y se volvieron más concientes de la necesidad de organización en sindicatos locales. En octubre de 1945 el Congreso Provincial de la Federación del Trabajo se reunió en sesión plenaria, con la presencia de los delegados santiagueños de la Federación del Trabajo y de trabajadores de la construcción, metalúrgicos, del comercio mayorista, sindicatos de panaderos, los trabajadores del Dique Los Quiroga -muchos de los cuales eran residentes de Antajé- y otros grupos. Se acordó designar comisiones para el interior de la provincia con vistas a organizar a los trabajadores, especialmente aquéllos en la industria maderera, e impulsar la unidad de la clase trabajadora sin considerar los costos (*El Liberal*, octubre 11, 1945).

Los antajeños, sin embargo, nunca se sindicalizaron y continuaron funcionando hasta el momento de este estudio dentro de la estructura de patronazgo. Pero surgieron sindicatos agrícolas en la vecina

Clodomira y en La Aurora que eran conocidos por los antajeños. Ésta, debe notarse, no fue su única experiencia sindical. Muchos antajeños ya estaban familiarizados con el movimiento sindical del Dique Los Quiroga y de los trabajadores agrícolas, y eran conscientes de la diferencia en actividad política entre Tucumán y el campo santiagueño. Las consecuencias de esta conciencia de acción de clase y la conciencia de clase en otras regiones, han producido por lo menos una ambivalencia en la relación entre empleadores y trabajadores en el nivel local. Los sindicatos que surgieron en el campo requirieron varios cambios radicales en las relaciones interpersonales, que aun si no involucraron directamente a los antajeños no podían dejar de marcar una huella en ellos. Estos sindicatos requirieron la presencia de funcionarios locales que pudieran enfrentar de manera independiente tanto a la administración de la finca como a otras agencias externas conectadas con el funcionamiento del sindicato. De hecho, necesitaron cambios más generales cuando el gobierno construyó una organización laboral y garantizó a los sindicatos locales el ejercicio del poder en su bajo nivel de operación en el nivel local. Esto se logró en áreas como Antajé, principalmente a través de la organización y actividades de las Unidades Básicas del Partido Peronista. Había una Unidad Básica en Antajé y otra en El Aibe. Ellas constituían los organismos primarios del partido. Estaban a cargo de toda la actividad política, y en contacto directo con sus miembros. Funcionaban principalmente como centros culturales y de propaganda a cargo de la educación política. Estos centros permitieron la incorporación a la vida política de muchos nuevos líderes surgidos de las clases medias y trabajadoras rurales.

Impulsados por el Estatuto del Peón y la creciente presión de los sectores más bajos, los agricultores empezaron a organizar la Asociación Agrícola Ganadera de Santiago del Estero. Vemos entonces que, mientras que los agricultores no tuvieron problemas especiales en la producción y comercialización directa de su producción, la organización que tuvieron entre sí se mantuvo esencialmente informal. Sólo necesitaban acordar cooperar y mantener un techo sobre los jornales a pagar a los trabajadores. Cuando sintieron que la cooperación se había vuelto necesaria para competir con organizaciones mayores en el nivel nacional, se organizaron más formalmente en la Cooperativa Agrícola Algodonera Ltda. Cuando los derechos del trabajador cre-

cieron por las políticas laborales de Perón, los trabajadores lograron esquivar los controles de poder que antes ejercían los agricultores. A menudo el acceso múltiple al poder al cual me estoy refiriendo era meramente un sentimiento, un estado mental del trabajador. Más de un trabajador de Antajé escribió cartas a Evita, Juan Duarte u otros colaboradores cercanos a la cima, quejándose de su patrón avaro o resentido. Aunque en muchos casos este poder puede haber sido ilusorio, muestra el gran cambio de depender de un patrón a la acción independiente y la transferencia de lealtades.

En una interacción dialéctica los agricultores aumentaron la formalización de su organización con la creación del sindicato de empleadores. Si bien antes de la llegada de Perón algunos agricultores habían pertenecido al capítulo local de la Federación Agraria Argentina, en general los empleadores en Santiago del Estero tenían escasa experiencia en negociación colectiva. Después de que se sancionó el Estatuto del Peón, se volvió común que la Federación Agraria Argentina actuara en beneficio de los empleadores y la Federación Argentina de Seccionales Agrarias lo hiciera a favor de los trabajadores. Ahora los empleadores y trabajadores rurales podían entrar en la negociación de contratos colectivos porque ambos grupos tenían suficiente poder de confrontación. Este fue un período de expansión en la organización de la población rural⁴.

Otra innovación en las relaciones de trabajo introducidas por el régimen de Perón fue el sistema de tribunales del trabajo. Para finales de los años de 1960 había dos organismos en la provincia con funciones como tribunales del trabajo: la Dirección General de Trabajo y Asuntos Sociales, que era una parte del sistema judicial provincial, y la Delegación Regional de la Secretaría del Trabajo, bajo la órbita del Gobierno Federal. La Dirección General de Trabajo aumentó sus operaciones en la provincia, pero su principal área de actividad en el campo eran para aquel momento los obreros madereros, y no trabajaba mucho con los obreros agrícolas. Era raro que un trabajador agrícola

⁴El Estatuto del Peón estableció una Comisión Nacional de Trabajo Rural, cuyo propósito era decidir anualmente qué jornales se establecerían para esta categoría de trabajador. El Estatuto también providenció que los trabajadores agrícolas recibieran vacaciones pagas, trabajaran una jornada de ocho horas y gozaran de otros beneficios comunes entre los trabajadores urbanos. Los trabajadores migrantes no estaban cubiertos por el Estatuto, sino que eran manejados por la Ley del trabajador Agrícola, también aprobada por el régimen de Perón. (Alexander, 1962)

llevara su caso al tribunal. Las causas comunes de reclamos de parte de trabajadores agrícolas eran incendios, accidentes o la retención de beneficios familiares y pagos de vacaciones⁵. En la mayoría de los casos el trabajador se encontraba en una posición de inferioridad e incapaz de funcionar incluso frente a las leyes disponibles, principalmente por su bajo ingreso, lo que le impedía conseguir la ayuda legal profesional disponible, esencial para llevar a cabo cualquier reclamo legal exitoso. También carecía de reservas que le permitieran sostenerse él y su familia durante los largos meses de procedimientos de tribunales. El trabajador, entonces, era obligado a llegar a acuerdos determinados por su patrón, y tenía muy poco que decir o poder de negociación a pesar del mecanismo oficial existente. Hasta nuestra visita, no había surgido ningún sindicato agrícola rural en la provincia que pudiera extender la negociación privada, y por lo común el trabajador continuaba estando a merced del empleador, excepto en las pocas instancias en que se recurría a la autoridad superior del Departamento del Trabajo como árbitro en disputas entre patrón y trabajador.

Un caso típico sometido a la corte del trabajo es el del Expediente 541-10/1969, en el cual un patrón fue denunciado por retener los jornales de un trabajador. El querellante había trabajado en una finca de Cara Pujio, en el Departamento Banda, desde abril de 1968, como peón general. Hasta noviembre de 1968 él había recibido 350 pesos por día y de allí en adelante 400 pesos por día hasta mayo de 1969, cuando el patrón le dijo que no tenía trabajo para él. Además, el hombre había hecho dos hectáreas de limpieza de maleza para el mismo patrón. Pedía, a través de la Dirección del Trabajo, que se le pagara lo que se le debía. El patrón certificó que el reclamante no era un empleado permanente en su establecimiento, y dijo que sólo había realizado algunas tareas para las cuales se le había pagado oportunamente. Con respecto a la limpieza de maleza, el empleador dijo que había sido hecho por cuenta del propio trabajador con el acuerdo de explotar el producto de la tierra para su propio beneficio. El patrón dijo que había recibido la tierra lista para el cultivo pero

⁵La Dirección General del Trabajo de Santiago del Estero no tenía registros estadísticos respecto a la frecuencia del uso del tribunal de trabajo. Mis datos los obtuve a través del Director Provincial, quien amablemente dispuso que sus empleados recogieran información sobre los casos agrícolas sueltos de los años 1968 y 1969. Los comentarios aquí se hacen de una revisión de los casos sometidos a los que tuve acceso de esta forma.

que el producto de la cosecha había sido dispuesto por el querellante. Por lo tanto, considerando que el reclamo formulado contra él era inapropiado, el patrón rechazaba la demanda en todas sus partes.

Un testigo afirmó que el peón había trabajado por más de un año para el mismo empleador y que lo había visto manteniendo un horario de trabajo para el cultivo y otras tareas. Además, sabía que el hombre había sido un mediero del patrón y había producido algodón para él. El patrón, a su vez, trajo testigos en su favor, que declararon que el peón también había trabajado para ellos, argumentando de esta forma que él había tenido más de un patrón y no era un empleado a tiempo completo del acusado.

El descarte del trabajador como empleado permanente es el argumento más común de los empleadores rurales. Varios peones de más edad de Antajé se quejaban que sus patrones se negaban a firmar documentos requeridos por el Plan de Jubilaciones de los trabajadores, certificando que ellos habían sido empleados de la finca durante un cierto período. Los empleadores usualmente no asumían ningún tipo de compromiso con respecto a sus trabajadores, ningún documento escrito, ni certificado, ni boleta de pago, excepto las que se enviaban a la Oficina de Impuestos, que con frecuencia no hacían más que desfigurar los arreglos reales en sus establecimientos. Para evitar esta situación se supone que los inspectores de la Policía del Trabajo, cuya función era aplicar las leyes del trabajo, visitaban los establecimientos dentro de su jurisdicción.

• CAMBIO POLÍTICO

El voto a favor de Perón en 1946 marcó un punto de partida completamente nuevo respecto de los procedimientos electorales tradicionales para el pueblo de Antajé. Cuando el sufragio universal se introdujo en la Argentina en 1912 (Ley Sáenz Peña), esto no había resultado en la verdadera participación electoral de los sectores más bajos en Santiago del Estero. El sistema de patronazgo lo impidió, ya que se esperaba que trabajadores y clientes siguieran la voluntad de su patrón y votaran por su candidato. El voto era simplemente un repago al patrón o político por su parte en el “contrato” de patronazgo, pero no afectaba significativamente la naturaleza jerárquicamente concebida del mundo y sus responsabilidades. Perón alteró este arre-

glo y lo consolidó a través de la organización del Partido Peronista después de su ascenso al poder, generando un fuerte resentimiento entre patrones y trabajadores en el campo.

Puede suponerse que el sistema de patronazgo funcionó más o menos exitosamente mientras predominaron ciertas formas económicas y sociales. Pero las transformaciones tecnológicas y económicas minaron seriamente la efectividad de este complejo institucional, amenazando los fundamentos del sistema de estratificación tal como existía y empujando a la primera línea la situación de clase en toda su crudeza económica. Perón llegó al poder con todo a su favor. A pesar de la seria controversia en torno a él, había una disposición difundida a darle la bienvenida y apoyarlo como un hombre capaz de romper con el pasado y conducir la nación a un nuevo y mejor futuro. Los trabajadores locales, cuya conciencia política estaba creciendo rápidamente, llegaron a ver a los “ricos” como un grupo que controlaba las finanzas y la vida política del país buscando su propio interés egoísta. El poder económico se veía como lo que tenían los terratenientes. Los ricos tenían el dinero, la tierra, la maquinaria y la semilla. Los trabajadores locales sentían que eran empleados sólo si el patrón gustaba de ellos; de otro modo, dada la situación de excedente laboral, el empleador prefería gente de afuera. Los patrones no respetaban ni siquiera la ley y pagaban jornales más bajos que los que fijaba el Gobierno. Esta visión crecientemente generalizada de los patrones ha sido, por supuesto, destructiva de la ideología del patronazgo.

El componente de lealtad en el código de honor de los pobres rurales se vio profundamente minado con respecto al sistema de patronazgo. El lenguaje con el cual la gente se refería a sus patrones en ese tiempo no se correspondía ya con el modelo tradicional de las relaciones de patrón-cliente. Los pobres hablaban de capitalistas, de omnipotencia patronal (una expresión común entre los peronistas). Se reconocían a sí mismos como clase obrera, junto con los trabajadores urbanos, como opuestos a los que consideraban los grupos dominantes. El análisis de los nombres por los cuales los integrantes de las varias clases en la sociedad se distinguían a sí mismos es de primordial importancia en consideraciones de la teoría de clases, pues reflejan la manera en que la gente se piensa a sí misma como parte de un grupo y cómo agrupan y categorizan a otros grupos (Centers, 1961: 75). Esta es una indicación de la conciencia de clase.

A los ojos de los peones con los que hablamos, los terratenientes en los años de 1960 (me refiero aquí a los propietarios de más de cincuenta hectáreas de tierra en la región de riego) no eran verdaderos patrones. Se tenía resentimiento de los patrones por su fracaso en satisfacer las demandas de la imagen tradicional de su status. El peón no aceptaba pretensiones de status legítimo por parte de los terratenientes, mientras que los patrones no sentían que debían cumplir con ninguna obligación tradicional tampoco. Su prestigio, incluso en los casos de los terratenientes de extracción de élite, se basaba en su mayor parte en factores económicos. Aquellos terratenientes eran principalmente hombres de negocios en la rama de la agricultura. Su relación con los trabajadores de sus establecimientos era de naturaleza contractual o envolvía el intercambio de trabajo por dinero. Con la excepción de unos pocos servicios en algunas formas individuales, no había ya el vínculo complejo del patronazgo; las reciprocidades entre el peón y el patrón se restringían a un mínimo. El dueño de la finca a menudo descartaba cualquier responsabilidad hacia sus trabajadores más allá del pago de jornales. A semejanza de lo observado por Pitt-Rivers (1965) para España, la lealtad tradicional entre el peón y el patrón se asociaba a un código de honor derivado de las cualidades de las personas, mientras que la conducta de los empresarios actuales derivaba del control sobre las cosas.

La deslealtad al patrón asumió nuevas características. El trabajador no era desleal porque fuese malo o no confiable, aunque estas pueden haber sido razones aducidas por el terrateniente y podían ser ciertas en algunos casos, sino porque él ya había comprometido su lealtad a alguien más. Por primera vez con Perón, los pobres expresaron y afirmaron lo que consideraban sus intereses en la urna de votación y a través de las acciones militantes que eran diferentes de las demandas del sistema tradicional. La defensa de sus intereses y las ganancias obtenidas del régimen requería de su parte una transferencia de la lealtad que tradicionalmente habían sentido hacia sus patrones, a Perón y a ellos mismos colectivamente⁶. Perón reem-

⁶La lealtad como valor tenía un peso destacado en la ideología peronista. Es suficiente mencionar aquí el Día de la Lealtad (17 de octubre, el aniversario de la liberación de Perón de la cárcel por la demanda de los trabajadores en la Plaza de Mayo en 1945), y la consideración de la lealtad como uno de los principales rasgos de los candidatos a posiciones dentro del Partido Peronista. Las Reglas Generales del Partido sostenían que lealtad significaba una devoción sincera, voluntaria e infalible a la causa peronista, y tenía una estrecha

plazó a los patrones, convirtiéndose en el patrón paradigmático. Un antajeño puso la cuestión de esta manera:

Entre las masas están quienes dicen que Perón es esto o aquello o lo de más allá. No, señor. Un hombre ;primero tiene que ser hijo antes de ser padre. El padre cría a sus hijos, los alimenta, los viste, los cría hasta una cierta edad. De ahí en adelante los hijos se hacen a sí mismos. Perón fue el creador del movimiento y el partido peronistas. Pero como todos los demás, él es mortal, no es eterno; no, a menos que lo pensemos, si un día nuestro padre ya no está con nosotros, no seremos nada cuando, de hecho, debemos pelear para convertirnos en algo más que lo que nuestro padre nos dejó. Esto es lo que el movimiento peronista debe hacer, llegar a ser más de lo que es. El árbol da su fruto, hay una cosecha, y el árbol sigue produciendo, ¿no? La juventud peronista muestra que el árbol sigue produciendo.

El peronismo no consiguió alcanzar un contenido ideológico impersonal en el campo (y esto es verdad, en gran medida, para el peronismo a nivel nacional también), peculiaridad que podemos atribuir al hecho que implicó en buena medida la destrucción de las formas tradicionales de participación política y social: una apertura masiva y prematura del sistema político con relación al modelo europeo sin la contraparte de una mayor industrialización. Los rasgos carismáticos de Perón como líder aglutinaron valores y concepciones que previamente se encontraban en el marco cultural del patronazgo, en un sistema político más avanzado con participación masiva directa.

analogía con el sacrificio, ya que imponía la completa eliminación de los propios gustos, esperanzas, deseos e intereses para lograr el triunfo de la causa peronista. “Hay dos clases de lealtad, una lealtad superior y una inferior. Debemos ser leales a nuestra masa al igual que a nuestros líderes. La lealtad hacia la masa engendra lealtad hacia el líder” (Partido Peronista, 1948: 192-193).

El tipo de respuesta de los sectores rurales en esta participación política tiene paralelos en muchas otras partes del mundo, en sociedades en transición de patrones sociales preindustriales a industrializados. El Informe de la Comisión Real de Terranova de 1933, por ejemplo, llamaba la atención en una cantidad de lugares a un fenómeno que todavía está ampliamente difundido entre los campesinos de Terranova, la concepción de que ‘alguien más’ es de alguna forma responsable y más capaz de tomar decisiones que afectarán el bien común de la gente. Usualmente el sacerdote, el comerciante o el político se consideran las personas más responsables, pero la responsabilidad también puede extenderse de los ‘extraños’ locales hasta aquéllos en la cúspide del gobierno (Swzed, 1966).

Al decir esto, sin embargo, no quiero implicar que sectores importantes de la élite tradicional de la provincia no tuvieran participación relevante en el régimen, pues de hecho la tuvieron, sino meramente que el Departamento Banda y Antajé en particular habían sido un bastión tradicional del radicalismo y esta situación se vio severamente afectada después de 1945. Para datos sobre los patrones electorales del Departamento Banda desde 1912, véase Cantón, 1968, vols. 1 y 2.

En Antajé, la identificación con Perón, “el padre de la clase trabajadora”, llegó a significar que ser leal a un patrón local, dentro del antiguo marco de referencia del sistema de patronazgo, era traicionar a los pobres: en lugar de votar por Perón, el trabajador fiel votaría por el candidato del patrón, o alternatively, siguiendo el consejo del patrón no se incorporaría a un sindicato de trabajadores rurales, evitando así la formación de uno, o de una unidad básica del Partido Peronista. Se ello vería como un “corre-ve-y-dile” del patrón sobre el descontento de los trabajadores o sus planes para la acción.

Los empresarios eran vistos diferentemente por la comunidad local y por la élite tradicional. Por supuesto, había grados variables de éxito que determinaban diferentes tipos de empresario. Nos referiremos aquí solamente al empresario pequeño o de rango medio que había abandonado las filas del grupo de solidaridad del vecindario local, y el empresario grande con pretensiones de clase alta. Un análisis sociológico detallado de los rasgos empresariales modernos en Santiago del Estero sería un esfuerzo interesante, pero cae fuera del alcance del presente trabajo.

Los antajeños insistían en que ‘todo el mundo es igual aquí’, aunque la observación y sus propios comentarios en otros contextos revelan un amplio abanico de desigualdad en el vecindario rural. Pueden decirse dos cosas a este respecto: en cierto punto la afirmación puede significar simplemente que los miembros pobres del vecindario se sentían como constituyendo la comunidad, independientemente de los terratenientes más ricos, considerados como ajenos. En otro nivel, la afirmación de igualdad expresaría el temor de que algunos pudieran ser o quisieran ser ‘más iguales que otros’. En este caso, también, el actor en el contexto social significativo en el cual semejante evaluación tenía lugar era el vecindario de trabajadores pobres y minifundistas. Asociado a esta noción peculiar de igualdad estaba el hecho económico de una economía sin posibilidades previsibles de expansión o desarrollo por parte de los individuos en el contexto local. La movilidad era visualizada por los vecinos sólo en términos de cambiar de residencia y ocupación, es decir, saliendo de la sociedad local. Hemos visto que quienes intentaban o tenían éxito en mejorar su posición eran vistos como desbaratadores del equilibrio de recursos locales, pues la ganancia de una persona sólo podía lograrse a expensas de la pérdida de otra, y de esta forma se consideraba obje-

table. Cuando un individuo mostraba un avance obvio de naturaleza económica y social, se le recordaba constantemente los pequeños favores que se le habían hecho en el pasado y se lo acusaba en los chismes de mala fe y falta de gratitud en las relaciones interpersonales.

En San Lorenzo, por ejemplo, un agricultor próspero surgió del grupo de trabajadores locales. La actitud de la gente hacia él era ambivalente. En su trato con él expresaban su desconfianza y desprecio (ante su riqueza, que consideraban que había conseguido por medios sospechosos). Uno de los “principales” de Antajé, un hombre que reflejaba en su conducta el antiguo ethos de la era del patronazgo, dijo de esta persona:

Debe cuidarse de XX. Fue un hombre que acostumbraba ir por las acequias, pescando. Después fue mancerero de la finca San Juan, hasta que Don Lorenzo N. lo contrató para la finca San Lorenzo. Así fue como XX “calzó”, aunque era un hombre pobre. Como el encargado de la finca iba al establecimiento sólo una vez por semana, XX, a quien se le había encargado su funcionamiento, disponía de todo sin control la mayor parte del tiempo. Durante la cosecha del maíz, salía un carro cargado para el patrón y otro quedaba para él. Y empezó a hacer su fortuna de esta forma, con el producto de San Lorenzo. También se quedó con animales de la finca. Era un “cuatrero” –y los escondía por una represa en la finca La Trinidad o en las acequias llevándolas a venderlas por la noche a Clodomira. En más de una elección política, también, XX había estado “tragándose” a su patrón con votos. Consiguió que los trabajadores de la finca votaran en contra del patrón en lugar de favorecerlo a él o a su candidato. Ese hombre es un “zalamero”. Su afecto es falso y sólo piensa en sí mismo, siendo desagradecido con quienes lo ayudaron. No se puede confiar en él.

Los elementos de juicio en este texto son paradigmáticos: deshonestidad e insinceridad, medios ilícitos de adquisición de la riqueza, traición a su “buen patrón”, y orígenes pobres.

Otro caso que despertaba sentimientos mezclados entre los vecinos era el de los agricultores que tenían los principales edificios y tierra aldeaña a la vieja finca de Antajé; ellos también habían tenido orígenes socioeconómicos humildes. Eran residentes del vecindario y el padre era un descendiente ilegítimo de la familia principal que se había convertido en jefe de policía del distrito, un puesto que después

retuvo uno de sus hijos. Después de que uno de los hijos trabajara por varios años como empleado administrativo en un ingenio azucarero en Tucumán, los hermanos compraron los principales edificios de la finca. La gente decía que no sabían de dónde había provenído el dinero. Según los rumores, los hermanos lo habían conseguido de manera ilegal del heredero de esa fracción de la finca (Suffloni) en un momento en el cual los hermanos eran arrendatarios del Sr. Suffloni, aunque no había pruebas de esto y puede muy bien haber sido el resultado de una o dos buenas cosechas. En otra oportunidad, según los rumores, como ellos controlaban la estación de policía en la localidad, habían sacado ventaja de las consignaciones de mercancías enviadas por Eva Perón a la zona, guardando para ellos muchas cosas y vendiendo otras. Varias personas que habían sido iguales o superiores a ellos en otros tiempos, pasaron luego a ser sus empleados. Y ellos lo resentían, en parte porque no reconocían el derecho legítimo de los nuevos terratenientes a ser propietarios del casco de la finca por todas las connotaciones emocionales y morales vinculadas, y en parte porque sería reconocer su inferioridad frente a aquéllos a quienes habían conocido antes como sus iguales. En este respecto, es interesante mencionar de paso la opinión de los nuevos propietarios respecto a su posición. Uno de los hermanos me dijo: “No tenemos ninguna vocación para estar aquí, en esta casa; ahora estamos en la casa de los principales cuando nunca lo habíamos soñado ni remotamente.”

Estos dos ejemplos ilustran un sentimiento común en la población rural, que distingue entre los viejos y los nuevos ricos. Esta clase de actitud de los pobres hacia los nuevos ricos provenientes de su propio medio social refleja la ideología de clase de la sociedad y la resistencia de la vieja mitología de clase. La mayoría predicaba la igualdad en la pobreza, inclusive con tonos morales compulsivos. La ambición era muy despreciada y desestimulada. El prestigio y la autoridad en términos de desigualdad económica y de poder todavía se conferían en gran medida a un cierto grupo de personas, cuyos rasgos no eran meramente ser los propietarios de fincas, sino que gozaban del respeto público y prominencia local por su “crianza” y trasfondo. De esta forma podemos distinguir en el sector rural por lo menos dos grupos principales: la clase tradicional acomodada y los nuevos agricultores, a menudo más poderosos que los anteriores en términos económicos. Esta distinción se vuelve más evidente cuando consideramos a la clase alta misma.

Con la caída del régimen peronista, nuevos grupos se volvieron políticamente poderosos en la provincia a pesar de no ser miembros de la élite provincial. Un segmento de la población correspondiente a la minoría sirio-libanesa se volvió crecientemente poderoso como un importante grupo profesional y comercial. Los problemas de status y honor con respecto a ellos eran una de las cuestiones álgidas en la provincia: el problema del turco. El turco estaba sometido a la discriminación social en la distribución de status. Comúnmente se sostenía que “todos” los turcos habían llegado a Santiago del Estero empujando un pequeño carrito con ruedas, en el cual llevaban sus mercancías baratas o vendían dulces fuera de las escuelas. En el campo, un comerciante árabe o sirio-libanés a menudo era dueño del comercio local y actuaba como una fuente de crédito para los vecinos. Aunque una importante fuerza en la vida económica de la provincia, los turcos eran resentidos como grupo étnico y quienes experimentaban el mayor rechazo por la clase alta tradicional, particularmente en lo que respecta al casamiento. No obstante, la participación más amplia en la vida política de la provincia permitió que hubiera un gobernador *turco* durante el gobierno del presidente Frondizi.

Aunque la estructura de poder haya sufrido profundos cambios durante el peronismo e inmediatamente después, más tarde, cuando el gobernador Zavallía asumió el poder provincial, hubo un retorno de la élite tradicional. Este gobierno fue considerado un retorno de la élite al poder tanto por la misma élite como por el resto de la sociedad provinciana. El golpe de estado de 1966 intensificó esta tendencia en lo que se refiere a la provincia, en lo que se consideró un retorno del patriciado en plena forma. Prácticamente todos los puestos importantes de gobierno llegaron a ser ocupados por miembros del patriciado, de una forma que hizo pensar a la gente que se daba la restauración de un sistema social pasado. Esta posición monopólica de la élite, que después de muchos años de eclipse político había recuperado las riendas del poder, por supuesto produjo conflictos en varios niveles y en diferentes sectores de la vida social, en particular con otros grupos dentro de la clase alta. Una confrontación interesante tuvo lugar en 1969 con la elección de representantes agrícolas para el Directorio de la Corporación del Río Dulce. Había dos listas, de las cuales una contenía nombres de agricultores tradicionales: Carlos De Arzuaga, Santiago Olmedo Santillán y Guillermo Pinto. La

segunda lista puso nombres de hombres del nuevo sector empresarial, todos con trasfondos inmigrantes: Héctor Armando Machiarola, Domingo Manfredi y José Dos Santos (*El Liberal*, septiembre 6, 1969).

La primera lista ganó la elección después de una campaña muy tormentosa y de un intento de disputar la legalidad de la elección por parte del grupo derrotado, con una acusación de fraude electoral (*El Liberal*, septiembre 6, 1969). Olmedo Santillán, además de su ocupación como terrateniente y como miembro del Directorio de la CRD en su posición como representante de los agricultores, era también Secretario General de la Dirección Provincial de Aguas. De Arzuaga era conocido como uno de los más auténticos agricultores de élite; sus modales no se parecían a los de otros terratenientes que eran conocidos como “agricultores de café” y que se pasaban la vida chismeando en el Jockey Club; también había sido recientemente el Presidente de la Cooperativa Agrícola Algodonera de La Banda, la principal empresa cooperativa de su tipo en la provincia, que siempre estuvo conectada a los intereses de la élite agrícola asentada en la región de riego. Guillermo Pinto era un miembro de la familia que tenía el mayor latifundio en la región de riego y todavía tenía grandes propiedades en la cuenca del Dulce. En esta instancia, como en muchas otras, el patriciado desplazó a otros grupos de poder de las fuentes de ingreso y prestigio que dan los cargos gubernamentales. La lista derrotada incluía nombres de representantes del nuevo sector empresarial que se había desarrollado en el campo, mayormente durante y después del gobierno de Perón. Ellos habían conocido la prosperidad y querían tener una voz en el manejo de los negocios, que les había sido negada en alguna medida. Este hecho es interesante porque muestra la resiliencia, adaptabilidad y poder de la vieja élite que había estado siempre cerca de las fuentes del poder, y continuaba siendo influyente.

El conflicto entre las clases altas más antiguas y más nuevas es un tema frecuente en la descripción de las sociedades modernas. La fricción asociada con la presencia de todo tipo de monopolios materiales o inmateriales, algunos de los cuales hemos discutido, tales como la endogamia matrimonial en los grupos privilegiados, puestos de gobierno claves preferenciales, y el honor social. Las clases altas, especialmente las más antiguas, basan su estilo de vida en la explotación de la gloria pasada, los ancestros y convenciones especiales de

comportamiento y gusto. En buena medida los grupos privilegiados monopolizan el “honor” que a su vez es buscado por los grupos que buscan ascender. A pesar de todas estas barreras que se supone protegen a los grupos de status y clases sociales, sin embargo, la composición de grupo cambia con el paso del tiempo. Siempre hay un nuevo rico que tiene poder económico pero cuya riqueza de origen ajeno al status lo vuelve inaceptable en un grupo que monopoliza el status. Como los rasgos del honor han sido establecidos por la élite más antigua, cualquier pretensión basada en poder puramente económico que desafía esas convenciones debe rechazarse.

En lo que respecta a la élite ha habido, en general, un deterioro económico obvio, aunque muchos en sus filas se encuentran entre los más exitosos nuevos empresarios. Es interesante observar en este sentido que, en lo que se refiere al prestigio de la familia terrateniente y los valores adheridos a los grupos dominantes tradicionales, aun cuando el período de opulencia concluyó no hubo una ruptura aguda y final. Los cambios en las actitudes mentales y en la estructura social tuvieron lugar lentamente, casi en forma imperceptible. En este sentido, un problema del empresario moderno en esta sociedad es que él no ha sido muy exitoso en producir y legitimar un estilo de vida independiente y un sistema de valores diferente del de las familias terratenientes tradicionales. Se ha argumentado que esto ha resultado en una ausencia básica de dinamismo de la sociedad. Es decir, ha habido relativamente una gran movilidad social pero el orden socioeconómico giró en torno a los grupos privilegiados con tierras con honor de status y a los grupos y estratos subordinados más o menos desprovistos de ese honor. Los nuevos grupos que fueron creciendo no consiguieron desafiar el liderazgo y la supremacía de la élite terrateniente y se integraron a ella. Es esta capacidad de absorción lo que constituye un factor importante que da un sabor arcaico a muchos de los patrones de comportamiento de la sociedad provinciana.

Para ser aceptado y reconocido en los círculos superiores el nuevo rico gasta de más y exhibe su riqueza. Esto tiene un efecto doble. Despierta el disgusto de la más antigua élite agrícola que tiene reglas fijas para el ejercicio de la generosidad estructural y a la que le desagrada la exhibición gratuita o heterodoxa de la riqueza, y estimula su resentimiento y envidia ante el bienestar real del recién llegado. En última instancia, el poder económico es todopoderoso

y los círculos más altos de la sociedad casi invariablemente están abiertos al advenedizo. Él gana acceso a los mejores clubes, el Casino, los restaurantes selectos. El conflicto es particularmente intenso desde el punto de vista de las familias más antiguas, cuyos intereses económicos han ido declinando en contraste con la nueva riqueza en ascenso de los empresarios agrícolas e industriales; se anudan alianzas y compromisos para evitar que sus intereses conflictivos se vean afectados fatalmente. Como los intereses industriales a menudo están ligados a productos primarios, esto significa que los industriales y agricultores encuentran fácil y conveniente interactuar a varios niveles, compartiendo intereses comunes; otra manera de integración que ya hemos visto continúa siendo la reinversión en la tierra, y una solución común y efectiva es la del casamiento de la nueva riqueza con la antigua riqueza y prestigio.

CAPÍTULO VI

IGUALDAD Y JERARQUÍA: LOS PROCESOS DE ARTICULACIÓN SOCIAL E IDEOLÓGICA*

En el capítulo anterior hemos descrito y analizado el crecimiento de la preocupación de los antaños por la sociedad nacional, y con ello el modo en que la problemática política ha afectado sus vidas personales, a partir de una condición de lealtad a un patrón/caudillo hasta desarrollos posteriores de participación de tipo sindical y partidaria, como parte de un proceso de desarrollo de la conciencia de clase. Ese desarrollo fue paralelo a cambios sucesivos en los patrones económicos, sociales y políticos de la región y del país. Las disputas políticas nacionales normalmente se convertían en cuestiones locales o al menos afectaban de alguna manera a los pobladores. Por lo tanto, hemos presentado en forma sumaria las principales cuestiones económicas y políticas de distintos momentos del proceso argentino, basándonos fundamentalmente en fuentes escritas y en el asesoramiento de especialistas en esas disciplinas que escapan a nuestra formación.

Los datos expuestos corresponden a generalizaciones teóricas, que sirven para explicar nuestras observaciones y contrastarlas con las de otros estudios de la problemática campesina y obrera. En el presente capítulo intentamos resumir algunas reflexiones resultantes de la elaboración y discusión de teoría, observaciones e interpretaciones.

* Una versión de este capítulo fue presentada en la 2a. Reunión del Grupo de Trabajo sobre Procesos de Articulación Social de CLACSO, realizada en Quito, Ecuador, en diciembre de 1976 y publicada en la revista Estudios Rurales Latinoamericanos, Vol.2, No., pp.38-55.

• IGUALDAD Y JERARQUÍA: UNA DEFINICIÓN

Se ha escrito mucho sobre la igualdad y la desigualdad social, pues son temas que preocuparon a los hombres desde la antigüedad. Los filósofos griegos, las grandes religiones como el cristianismo y el hinduismo, las filosofías morales relacionadas con las mismas, los pensadores del iluminismo, los ideólogos de la Revolución Francesa, son algunos de los hitos intelectuales en la discusión de estos conceptos. La noción de igualdad estuvo siempre rodeada de un halo de progresismo, de evaluación positiva, de aspiración moral, y ha persistido -y a veces inclusive ha florecido- en contextos donde reinaba una profunda desigualdad social (Myrdal, 1969).

Es todavía un problema histórico y sociológico en gran medida irresuelto el por qué y cómo esta visión luminosa de la dignidad del ser humano individual y de su derecho básico a iguales oportunidades se originó tan temprano y en forma tan general en diferentes civilizaciones, y cómo se mantuvo en el nivel de un ideal supremo durante siglos de desigualdad y de opresión rampantes.

El pensamiento social occidental nació y se desarrolló imbuido en estas ideas. Tanto los ideólogos como los filósofos occidentales han estado dominados por las concepciones de la igualdad social que se encuentran en sus sociedades, tratando la desigualdad social y la jerarquía con reluctancia, como si ésta fuera simple expresión de las inevitables y residuales desigualdades de aptitud y función (Dumont, 1970).

Pero, amén de haber constituido la matriz de otras tradiciones culturales, la desigualdad también ha sido parte esencial e irreducible de la nuestra. No obstante, lo que ha ocurrido es que las formas más sofisticadas de ese pensamiento social han manifestado una tendencia persistente a confinar la reflexión al universo individualista, y dentro de él a algunas de sus ideas componentes, expresadas de variadas maneras por el término "individualismo".

El individualismo ha sido caracterizado como la auténtica filosofía de la sociedad occidental (Halévy, citado por Lukes, 1975), pues vincula las nociones de autonomía individual, intimidad, auto perfeccionamiento, igualdad de respeto y la noción de sociedad como producto de voluntades individuales, sostenida por el derecho romano, la moralidad cristiana y por filósofos tan distintos como Rousseau, Kant y Bentham (Lukes, 1975). En la confusa y enorme variedad de temas y perspectivas que se dan en el marco de un discurso pro-

fesional sofisticado, lleno de sutilezas, con frecuencia oscuro para el lector común, se nota una tendencia parcializadora en la elección de los conceptos, restricción que desde cierto punto de vista podría considerarse arbitraria. Dicho en otros términos, la reflexión de los filósofos profesionales con frecuencia se asume como el pensamiento social occidental "ortodoxo", "puro", mientras que las ideas y prácticas que tienen lugar en estos países, pero que no se encuentran reflejadas en el cuerpo "superior" de teoría, son consideradas como formas degradadas, folklóricas, supervivencias de formas anteriores de cultura.

Precisamente nuestra inquietud va en la dirección opuesta. Nos interesa la organización de un campo conceptual concreto no sofisticado -los procesos de pensamiento en una comunidad de obreros rurales- en una forma racionalmente persuasiva, pero en los propios términos de la interacción de los conceptos expuestos. Y la noción de desigualdad aparece como crítica en esa interacción.

Dumont, en un importante trabajo sobre el sistema de las castas y sus implicaciones para una tradición cultural basada en el principio de la desigualdad, reivindicó el rol del concepto de jerarquía, explorando sus raíces religiosas y aportando una visión de las castas de la India que atiende a la cultura e ideología de esa nación. En su definición, *jerarquía* es el "principio por el cual los elementos de un todo tienen distinto rango con relación al todo", entendiéndose que en la mayoría de las sociedades es la religión la que proporciona la visión del todo, y que la jerarquización será de este modo religiosa por naturaleza (Dumont, 1970: 66).

Dejando en suspenso momentáneamente la discusión de si la jerarquía es una dimensión de naturaleza religiosa, coincidimos con Dumont en que la sociedad occidental moderna, con su ideología igualitaria, no entiende el significado de la jerarquía y la reduce a la "estratificación social", esto es, a la "jerarquía avergonzada, o no consciente, o reprimida". De este modo, siguiendo la sugerencia de Dumont, procuramos evitar la parcialización del problema que hace la sociología al reducirlo a un problema de estratificación social. Insistimos, en cambio, en ver a la igualdad y la desigualdad en el campo santiaguense en sus propios términos, como una sociedad basada en principios ideológicos que requieren un tratamiento comprensivo y que responda a su especificidad. Creemos que la presentación de los hechos y observaciones que constituyen la sustancia de este análisis

es valiosa en sí misma como aporte al conocimiento de un segmento de la realidad argentina, pero además esperamos mostrar la necesidad de que se preste mayor atención a cierto tipo de datos empíricos, cuya ignorancia puede empobrecer los resultados de la investigación. En el caso particular de la historia política de la Argentina, nos puede ayudar a conocer mejor el comportamiento y los valores de importantes sectores del proletariado rural, sobre los cuales se especula demasiado sin que se atienda a su verdadera problemática y realidad.

• LA IGUALDAD Y LA JERARQUÍA EN SANTIAGO DEL ESTERO

El punto de partida del análisis es la consideración de la estructura social del distrito rural de Antajé, lo cual implica el reconocimiento de distintos grupos sociales jerarquizados, que se relacionan entre sí en torno a una institución: la finca tradicional. Como institución económica, ésta combina elementos de una empresa moderna con otros que sugerirían un sistema de producción más tradicional. Como institución social tiene una naturaleza contradictoria. En algunos niveles liga al patrón y a los trabajadores en una comunidad solidaria y en otros produce su acerbo distanciamiento. Aparecen así, definidas al nivel del modo de producción, en su especificidad histórica, las dos clases fundamentales: la fuerza de trabajo y la propiedad social del producto, expresadas idiosincráticamente en las relaciones entre peones y patrones de la finca.

Pero el universo social de nuestro estudio no se circunscribe a éstas exclusivamente. Los diversos elementos culturales de la sociedad agraria local son ininteligibles si se los considera aislados del marco contextual que les proporciona la finca. En ese mismo contexto se encuentra también la raíz de las fuerzas sociales y económicas que atraen a los minifundistas independientes al círculo cada vez más amplio del paternalismo patronal. Por ende, podemos ver la finca desde un doble punto de vista: por un lado, como un reflejo del *ethos* patriarcal de una clase dominante con elementos tradicionales, y por el otro, como el modo particular en que los peones y la restante población dependiente se adaptaron a quienes ejercían poder sobre ellos.

Las ciencias sociales han enfrentado dificultades persistentes en el tratamiento de la estructura agraria del mundo no industrializado, especialmente la sociología de las clases sociales. El corte absoluto y la frecuente ininteligibilidad recíproca entre las monografías cultu-

ralistas sobre comunidades rurales de tradición antropológica y los surveys sociológicos de programas de desarrollo son sólo un ejemplo que puede ser usado como ilustración de algunas de esas dificultades. Pero los propósitos de este estudio nos impiden adoptar algunos enfoques fáciles que soslayan las dificultades mencionadas. No nos interesa presentar un caso más de estratificación social, registrando observaciones más o menos interesantes pero donde por definición estaría cerrada la posibilidad de enriquecer nuestras concepciones fundamentales ya que nunca abandonaríamos el punto de partida. Tampoco suponemos de entrada que las ideas, creencias y valores -en una palabra, la ideología- ocupan un lugar secundario en la vida social y pueden ser explicados por, o reducidos a, otros aspectos de la sociedad. El ámbito ideológico no es un mero reflejo pasivo de lo que determinan las estructuras económicas y sociales sino que tiene un grado variable de autonomía y se articula de manera compleja con los procesos sociales en los que se inscribe. Para profundizar en el análisis de las concepciones políticas de los obreros agrícolas santiagueños no podemos reducirnos a una interpretación esquemática de lo ideológico ni de sus contenidos. Así, por ejemplo, los principios de igualdad y jerarquía, de naturaleza eminentemente ideológica, se encuentran entre los más básicos de la vida social y política.

Podemos observar que en Antajé ambos principios operan en diversos niveles: por un lado, los consideramos en el plano de la organización social, en la estratificación de grupos sociales y sus relaciones recíprocas, vale decir, dentro de la problemática de la estructura social. Pero como principios básicos de la sociedad, no se limitan en su operación a ese nivel. Dentro de cada subgrupo social ambos principios siguen operando y sus relaciones e incluso contenidos varían respecto del nivel ideológico global más elevado. Así, por ejemplo, vemos que los antajeños se consideran en un pie de igualdad intrínseca respecto a los demás (limitando el universo social en la noción de "los demás" para comprender sólo a los de su clase), vale decir, que el status elevado de un individuo dado, en un cierto momento es visto como adquirido. Nadie nace políticamente superior a nadie (entre los iguales). Todos los antajeños creen que la industriosisidad individual es la clave del logro personal y que sólo la ineptitud, la holgazanería o la mala suerte impiden que alguien alcance los objetivos buscados o, inversamente, puede hacer que un hombre importante en la estima-

ción de sus pares se encuentre en circunstancias apremiantes. Para justificar este credo, invariablemente se señalan unos pocos individuos a los que el esfuerzo y la inteligencia elevaron desde orígenes muy humildes a una posición de relativa afluencia y reconocimiento. Así es como en el mismo acto de defender su modelo "folk" de una sociedad igualitaria y homogénea, evocan estándares de prestigio y afluencia que hacen bastante obvio a un observador que la sociedad antañeña está jerarquizada, entre otros, según el principio de status relativo, cuyos criterios son la riqueza y, subsidiariamente, la edad.

Por otra parte, encontramos que al conformar toda una orientación cultural ambos principios interactúan en la elaboración de creencias y evaluaciones de los tipos más dispares, totalizando los diversos aspectos de la compleja realidad social. En la inconfortable situación del abismo entre el principio igualitario y la realidad imperfecta, los individuos procuran encontrar racionalizaciones para reconciliar sus exaltados ideales y sus evaluaciones en el nivel más bajo, que en su mayor parte determina su vida cotidiana. Los antañeños son plenamente conscientes de que un peón sin tierra tiene infinitamente menos oportunidad de convertirse en un hombre próspero que alguien nacido en cuna de oro. Esto es, reconocen la existencia de dos estratos sociales bien diferenciados, dentro de los cuales hay considerable variación social pero entre los que es muy poco probable la movilidad ascendente. En torno a este conocimiento objetivo hay una cantidad de creencias y evaluaciones entretreídas para presionar de modo diferente en el complejo compromiso moral resultante de los valores en pugna. Por ejemplo, la posibilidad de movilidad social, por más teórica que sea y por más desviada que esté respecto a su significación corriente (por ejemplo, como veremos en el curso del trabajo, el diablo y la Salamanca actúan como mediadores del prestigio y ascenso social para los distintos estratos), persiste para que los antañeños se perciban como libres y a su sociedad como viable para vivir. Las nociones de igualdad pueden servir así como herramienta política para atenuar un *status quo* difícil de tolerar y que eventualmente podría generar una conciencia de clase activa.

El análisis en profundidad de las implicaciones de estas afirmaciones invita al abandono de cierto prejuicio en el registro etnográfico respecto a definiciones simples como sería el clasificar a la sociedad como igualitaria o estratificada. La realidad es más compleja: en

nuestro caso, si bien encontramos un determinante social básicamente jerárquico dado por la estratificación existente en la estructura agraria, también es cierto que la sociedad tiene fuertes elementos de igualitarismo operando simultáneamente y que requieren explicación conjunta, fundamentalmente con referencia a las condiciones de clase y a la lucha política¹.

Precisamente la articulación de estos principios, ideas, creencias y valores con el proceso de proletarización que se fue dando en la región, resulta significativa para explicar la falta de desarrollo de movimientos reivindicativos de clase y la dificultad de movilizar a esos grupos, y también para descubrir algunos de los imbricados mecanismos por los cuales la ideología dominante se combinó con los sistemas de pensamiento del grupo dominado para paralizar su potencial de acción colectiva.

Conviene, entonces, que antes de pasar a considerar cómo se articularon esas ideas, revisemos brevemente los rasgos principales que asumió ese proceso de proletarización en Antajé.

• PROLETARIZACIÓN DEL CAMPESINADO E IDEOLOGÍA OBRERA

Para estudiar el proceso específico de proletarización de la población campesina del Río Dulce, conviene referirnos a tres fases de cambio, estrechamente vinculadas al desarrollo del sistema de la finca agrícola y, de hecho, a las correspondientes fases de desarrollo del capitalismo como un sistema mayor: una primera fase es la de la expulsión de la tierra de los pequeños productores campesinos por la expansión de la agricultura empresarial -finca agrícola-, no tanto para aumentar su propia producción comercial como para obligar a los hombres a aceptar trabajar para el sector capitalista bajo las condiciones fijadas por éste. En la finca misma se permite a la población "cohesionada" mantener pequeños cultivos de subsistencia, reduciendo de ese modo los

¹Dumont (1970) rescata la distinción hecha por Parsons (1964) al comienzo de su estudio sobre la teoría de la estratificación social, respecto a que la diferenciación de status lleva consigo y presupone la igualdad dentro de cada status o, en otros términos, que la igualdad que se da dentro de un grupo supone la jerarquización del mismo con relación a otros. Pero el ideal de igualdad, en el que se confunden la igualdad de los hombres que se deriva de su valor personal intrínseco o humano y la igualdad de derechos y oportunidades políticas y sociales (de los filósofos sociales), tiende a destruir esta relación estructural y la igualdad pasa a ser un *continuum* difuso, en donde se distinguen una multiplicidad de desigualdades graduales, en lugar de discontinuidades categoriales.

gastos de remuneración de los trabajadores al mismo tiempo que se anula la posibilidad de que un sector de pequeños productores puedan competir con la finca en la venta de los productos en el mercado. Inclusive, cuando la población local y aledaña no resulta suficiente, la finca tolera intrusos o los invita a que desmonten un poco de terreno a cambio de las cosechas que se obtengan y de otorgarles el derecho de comprar en la proveeduría de la finca.

Más tarde, sin embargo, cuando la situación del mercado favorece el aumento de la producción de una cosecha en particular -la alfalfa y/o el algodón o de cierto tipo de ganadería- la finca expulsa a los intrusos e incluso a la vieja población "dependiente" (los *agregados*), que ya resulta superflua u ocupa tierra que ahora sí le conviene al terrateniente poner en producción bajo su control directo.

Las relaciones de producción implican la existencia de mecanismos como el pago parcial en especies, la concesión de crédito, obligaciones de pago hereditarias, compromisos de aparcería en parcelas de subsistencia, el deber de proporcionar a la finca más trabajo gratis y la obligación de suministrar también, cuando se le ordene, el trabajo de otros miembros de la familia.

En estas condiciones, la explotación e insatisfacción unifica a los peones, a los pequeños propietarios y a los intrusos.

Esta segunda etapa es de estabilización. Se generaliza el trabajo asalariado pero todavía conserva las características de utilizar la mano de obra en forma intensiva y represiva. En los intersticios y márgenes dejados por el control de la finca en la región de riego, se van extendiendo pequeños propietarios comerciales de origen frecuentemente italiano y español.

La tercera fase marca la declinación de la finca con las características apuntadas. Ubicada en una región marginal, la crisis de 1930 la afecta más agudamente que a otras empresas agrícolas mejor situadas. Entre los cambios que se producen, los terratenientes comienzan a desprenderse de tierras que en muchos casos parcelan en venta a sus obreros, dándoles así la "oportunidad" de convertirse en pequeños propietarios. De esa forma, se crean cordones de propietarios minifundistas ligados con sus ex-patronos terratenientes por relaciones de deuda fundiaria, de créditos para cosechas y comercialización de su producto. La producción de algodón es confiada a los minifundistas "clientes" y a arrendatarios y medieros en la propia finca. También entran a par-

participar en la producción de cosechas comerciales los nuevos grupos de pequeños y medianos productores surgidos en la etapa anterior.

Mientras que en las primeras etapas la población se ligaba estrechamente al sistema de dominio de la finca, a medida que se diversifican más los grupos encargados de la producción y la distribución de los recursos la misma heterogeneidad de sus intereses hace que sean menos previsibles y estables los compromisos políticos. Aumenta la escala de las ventajas que pueden extraerse de la participación en política, y nuevas y diferentes clases de buscadores de poder entran a la arena política en pos de nuevas clientelas. Desde el momento en que surgen nuevos contendientes en la lucha por el poder, el acuerdo tácito que existía entre los antiguos terratenientes y los dueños de las nuevas empresas agrícolas se hace cada vez más contingente y sujeto a renegociación.

Desde su inicio la finca se caracterizó por los mecanismos de control y la inhibición de acciones independientes de protesta por parte de sus peones. Ante la opresión, los peones directamente subordinados o los campesinos desplazados no pudieron hacer la práctica organizativa en el contexto local, pero sí la fueron adquiriendo en su desempeño como obreros del surco temporarios en los ingenios azucareros y latifundios cañeros de Tucumán. El sindicalismo se difundió en el enclave de plantación tucumana, primero en la primera década del siglo XX y luego en forma constante a partir de la década de 1930.

En este punto consideramos conveniente aclarar que estamos conscientes de los problemas involucrados en la dupla conciencia sindical/conciencia de clase, puesto que se nos podría muy bien imputar que ignoramos las diferencias. Pensamos que el argumento de Lenin en el cual aparece por primera vez la distinción (argumento que puede ser verificado o refutado en términos históricos) estaba dirigido contra los "economicistas" que planificaban la lucha sindical espontánea como la lucha de la clase proletaria y objetaban el énfasis de los social-demócratas en la lucha política revolucionaria contra la autocracia zarista. La conciencia sindical, argumentaba Lenin, emerge espontáneamente a través de la lucha cotidiana entre trabajadores y empleadores; en sí misma es la "política burguesa de la clase trabajadora". La conciencia de clase socialista en cambio, es según él siempre traída a la clase trabajadora por intelectuales burgueses individuales por medio de un partido socialista revolucionario (cf. Stedman Jones, 1975: 47).

No pretendemos aquí discutir la validez general de la distinción leninista, pero es bastante claro que se encuentran dificultades importantes cuando intentamos aplicarla a Antajé, siguiendo los lineamientos del argumento de ¿Qué hacer? En primer lugar, estamos hablando de un lugar donde no había un partido socialista revolucionario y donde no entraba a jugar una teoría socialista revolucionaria. El socialista N. Repetto, en sus notas de viaje a Santiago del Estero y Tucumán como delegado del Partido Socialista Argentino en 1901, observaba que la lucha política sería larga y ardua. La escasa actividad partidaria existente en la provincia se basaba en una propaganda de tono fuertemente anticlerical, consistente en conferencias, libros, periódicos, etc., en un medio en el que más del 90 por ciento de la población era analfabeta, y se desarrollaba en unos pocos núcleos urbanos que eran también centros ferroviarios. No había un proyecto político concreto respecto a los obreros agrícolas y al campesinado. El texto de Repetto (1956:48-49) que citamos a continuación es esclarecedor:

¿Qué se puede hacer con los peones del campo? Confieso que para mí esta pregunta encierra una de las cuestiones más difíciles. Lanzarse a hacer propaganda entre los peones de los ingenios y los hacendados de leña, es una obra difícilísima, llena de peligros para los que intentaran realizarla y a la que puede pronosticarse de antemano un resultado negativo. Se trata de una gente muy ignorante, envilecida en una vida casi salvaje, que llegaría tal vez, después de un ímprobo trabajo de propaganda, a sentir vagamente la explotación de que es víctima, pero sería incapaz de disipar de su cabeza la idea supersticiosa que atribuye su triste condición a los designios de la fatalidad; en estas condiciones me parece que la acción de nuestros compañeros debe ser indirecta. Proclamar continuamente las ventajas y la necesidad de multiplicar las escuelas rurales y denunciar sin descanso la indigna condición en que se mantiene a los peones del campo, para estimular con esto la acción y el celo de aquellos que tienen el poder y el deber de mejorarla.

Evidentemente las concepciones mismas del Partido Socialista Argentino, eminentemente urbanas y pequeño-burguesas, dificultaban la posibilidad de desarrollar una acción en el medio rural. Pero sin entrar a discutir la política del PSA, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que no hubo intelectuales de origen burgués que, a través de un

partido revolucionario, contribuyeran a un esclarecimiento de la conciencia de clase obrera. No hubo mayores cambios en esta situación hasta la década del cuarenta en que surge el movimiento peronista.

En segundo lugar, si cualquier cambio radical en la constitución de la sociedad requiere el establecimiento de un partido político capaz de explotar las crecientes contradicciones del sistema, en el cual las clases o grupos particulares son sólo algunos de los elementos importantes, entonces, en esa perspectiva, la protesta y organización reivindicativa rural adquiere importancia, no tanto en cuanto revolucionaria o no en sí misma, sino porque por el mero hecho de ser desafia a todo un sistema de poder (Wolf, 1975).

En la experiencia de formación de la conciencia de clase en los grupos vinculados a la agroindustria tucumana participaron en más de una manera los obreros y campesinos de Santiago del Estero, quienes, trabajando en la zafra tucumana, entraban en contacto con obreros organizados y llevaban la semilla de la conciencia y la organización de regreso a su provincia. Aunque las condiciones mismas de organización de la producción y el control y represión en las fincas de la región no permitieran lograr la cristalización de una organización obrera en Santiago del Estero, quedaba abierta la posibilidad de la incorporación a un movimiento político -el peronismo- que brindaría a los obreros la posibilidad de articularse como clase, con una organización interna. Cabe recordar que una de las primeras medidas de Perón fue crear sindicatos de fábrica y surco en Tucumán y de hacheros en Santiago del Estero. El peronismo se manifestó como un partido político capaz de poner en acción estratos diferentes y dispares de la población en un proceso de rápido aprendizaje político que llevaría a la participación efectiva a poblaciones previamente inactivas.

En la tercera etapa, que hemos descrito como correspondiente a la disolución del sistema tradicional de la finca, se rompe la ideología del patronazgo y se modifican las ideas de igualdad y jerarquía en términos de la evolución de la conciencia social y política de ese segmento de la clase obrera y de sus relaciones cambiantes con las restantes clases sociales. Es entonces cuando tiene lugar la transición del concepto de jerarquía o condición al de clase, de palabras como "los pobres" o "el pobrerió" a "la clase obrera", "la clase trabajadora" o "el proletariado" (pasando por "el pueblo" y "las clases populares") y la aparición de expresiones como "clase media" o "burguesía agraria",

salidas de las "capas medias de la sociedad". En Europa occidental ese cambio se produjo en la primera mitad del siglo XIX, probablemente antes de 1830-1840 (Hobsbawm, 1973: 14). En el contexto rural de Argentina se dio a partir de la década del cuarenta del siglo XX.

• EL SISTEMA DE LA DESIGUALDAD ESTRUCTURAL

De entrada, el observador de Antajé se enfrenta con una clara dicotomía que envuelve cierta complejidad. La sociedad local aparece diferenciada en dos clases principales: una, la minoría, que impone su voluntad sobre la otra, la vasta mayoría de la población. En la cima, la aristocracia terrateniente se aproxima a la conciencia de clase de la escala moderna, supralocal, nacional o inclusive internacional, aunque uno de los criterios de autodefinición todavía importante no sea económico, mientras que en las clases más modernas es principalmente económico. En el otro extremo, la base de la jerarquía social funciona como una especie de sub-sociedad que reconoce la primacía de los principios igualitarios en la interacción cotidiana, ya que está desprovista de rasgos estructurales significativos que caractericen la zona vacante entre el nivel de la familia extensa y el de los terratenientes. Su horizonte de auto identificación operativa es estrecho, circunscrito a límites puramente locales que aparecen de hecho como la sociedad y la economía reales y concretas; por otra parte, sin embargo, hay un criterio de definición más amplio incluso que la clase misma, como cuando se habla de "gente", "pobres", "pobrerío" o "los humildes" de Eva Perón, una categoría indeterminada pero que potencialmente puede dar lugar a una identificación de clase.

La dicotomía social de Antajé se caracteriza por un contraste entre el *ethos* individualista, igualitario, que distingue a los dominados y las actitudes autocráticas, autoritarias, desplegadas para con ellos por el grupo terrateniente. A primera vista sorprende la tolerancia exhibida por los primeros al dominio ejercido sobre ellos por los últimos. La posición sociológica clásica que postula que el dominio se basa en el consenso o en la obediencia voluntaria es poco satisfactoria pues los pobladores no están contentos con su status inferior y detestan esa subordinación a los terratenientes, quienes aparentemente hacen poco o nada por ellos.

Los ricos ejercen su influencia sobre los pobres y los pobres no ven otra alternativa que aceptar esta situación en un espíritu de implaca-

ble resignación. La cuestión es: ¿por qué? o, en otras palabras, ¿cuáles son los mecanismos empleados por los ricos para mantener a los pobres en su lugar? Las respuestas a estas preguntas son complejas. Por un lado, es obvio que los antaños del estrato bajo confrontan, en su existencia diaria, un espectro de elecciones entre cursos de acción posibles mucho más limitado que el que tienen los miembros del estrato alto, de manera que su subordinación política se convierte en una necesidad inexorable más que de libre voluntad. Pero la situación real es más compleja aún y contiene contradicciones como las siguientes: ¿cómo es que los pobladores están descontentos con su situación de inferioridad y por otra parte están convencidos de que el orden de cosas es un orden natural impuesto por Dios?, o también, ¿cómo se reconcilia la igualdad y el individualismo de los pobres con el colectivismo tradicional que por otra parte los caracteriza? Evidentemente, la noción de igualdad que manejan no es una noción simple.

• LAS RELACIONES DE IGUALDAD

A lo largo del trabajo de campo, amén de los vericuetos de la noción de jerarquía existente entre los miembros del grupo dominado -"los pobres", según su autocalificación-, a la que ya hemos hecho referencia, también fue cobrando forma una noción de igualdad social con complejas facetas.

Se observan dos ámbitos fundamentales de pensamiento y acción, en los que predomina la noción de igualdad. En uno de ellos, la concepción de la igualdad es la que se deriva del cristianismo, para el cual todos los hombres son hijos de Dios y por lo tanto merecedores del mismo respeto y de un trato igualitario. Esta noción implica considerar como iguales y tratar como tales a todas las personas, en virtud de que poseen un conjunto de características compartidas por todas, esto es, en virtud de que son seres humanos.

El otro ámbito es mucho más restringido. Abarca el contexto de las relaciones entre miembros de la misma categoría social, entre quienes son "nosotros" en tanto diferentes de "ellos", es decir, "los ricos". La igualdad aquí se patentiza en las redes de interacción entre parientes, vecinos y amigos.

Entre esos dos ámbitos están los problemas que resultan de la interacción social entre personas "desiguales", ubicadas en situaciones fundamentalmente jerarquizadas, mientras subsisten los ideales de

igualdad. Esto se puede apreciar más claramente a través de un ejemplo: ante la situación de que alguna gente tiene más bienes y poder que otra, los menos afortunados en el sistema social desigual sienten simultáneamente que ese es el orden natural y por lo tanto legítimo de cosas y al mismo tiempo que se trata de un orden ilegítimo que debe ser convertido en igualdad. Así, sienten que debe exigirse a los más favorecidos que compartan su riqueza, alimentando actitudes tales como la de *noblesse oblige* hacia sus congéneres menos afortunados.

La segunda concepción de igualdad, que se enmarca en el vecindario como campo de la interacción social de los antaños, constituye un ámbito concreto para la existencia de intereses comunes. Las relaciones recíprocas entre parientes, amigos y conocidos, entretejadas en una red que comprende un número relativamente pequeño de individuos, resulta en una interacción frecuente.

En ese marco de la sociabilidad entre iguales se desarrolla el ideal del auto perfeccionamiento como atributo de la libertad individual de los iguales. Se trata de una actitud que implica por una parte la posibilidad de determinar y controlar el rumbo de nuestras vidas y, por la otra, la oportunidad de realizar ciertas virtudes humanas características.

Como veremos más detalladamente en el capítulo IX, la Salamanca es el contexto mítico que permite este desarrollo, al brindar la posibilidad de realizar todas las variedades de la creatividad sin que esto implique perjudicar a los demás o engendrar desigualdad socioeconómica. Según la leyenda, la Salamanca es el templo subterráneo del diablo y de las brujas, al que se accede por determinados huecos en el suelo. Allí se desarrollan orgías obscenas y se pergeñan las maldades que sobrevendrán a los seres humanos que han rechazado caprichos de las brujas o que no han colaborado con el diablo. Pero su valor no es simplemente negativo; la Salamanca no es un mero centro del mal. Como tantos otros aspectos de la sociedad antañea, también incluye aspectos positivos. En la Salamanca alcanza expresión la concepción del hombre como ser dotado de una amplia gama de potencialidades creativas, cuya realización existe en cuanto exigencia interior, necesidad. Un hombre que desea descollar en las artes, en el amor, en la belleza, va a la Salamanca y allí obtiene o aprende lo que busca. Allí se despliega la riqueza del ser humano en el cultivo o creación de la sensibilidad artística (tener oído musical, ser sensible a la belleza formal, ser habilidoso en los movimientos corporales de la danza, de

la doma de potros; en suma, poseer las aptitudes capaces de producir satisfacción humana, y que se confirman a sí mismas como facultades humanas).

Aquí no se supone que exista la exclusiva concentración del talento artístico en determinados individuos, con su consiguiente supresión en la amplia masa, como es el caso en nuestra sociedad, sino que por el contrario hay simplemente personas que pueden llegar a descollar tocando un instrumento, contrapunteando o cantando, entre otras actividades que realizan en su vida diaria. Es importante remarcar que esas dotes del individuo creativo son básicamente artísticas, en una concepción netamente romántica del artista como paradigma del auto perfeccionamiento y la creatividad. Lo que resalta es que es en comunidad con otros que el individuo cultiva sus dotes en todas direcciones. Esta "riqueza" no crea diferenciación social sino que, por el contrario, exalta las posibilidades de desarrollo de la individualidad en el contexto de la comunidad de iguales. Tendremos oportunidad de ver más adelante que es también el diablo, aunque en otro contexto, el elemento mítico que participa en la generación de "otra" riqueza, aquélla que sí produce diferencias sociales y que explica la existencia de los ricos terratenientes o industriales. Pero, por el momento, volveremos a la interacción social entre iguales, considerando ahora la dimensión del parentesco.

En las relaciones entre parientes, veremos que las obligaciones de índole económica son mínimas, porque las posibilidades reales de apoyo son mínimas también y se restringen al ámbito doméstico. No obstante, se sabe que el parentesco impone ciertos patrones difusos de comportamiento. Hay favores o servicios que se hacen sin pensar por un pariente. Pero la naturaleza de las redes de interacción social es tal que resulta apropiado considerar las relaciones de parentesco en asociación con las de amistad: se espera que los derechos y obligaciones válidos para parientes fuera del ámbito de la familia también operen entre amigos. Las relaciones de parentesco y amistad son complementarias y presentan correspondencias básicas.

La ritualización de la amistad como hermandad espiritual se realiza en el compadrazgo. El componente fundamental aquí es la relación entre los compadres, uno de los "nudos" en la red de relaciones sociales cuyos lazos son los más fuertes fuera de la familia nuclear. El compadrazgo se practica mayoritariamente dentro de los confines de la clase

trabajadora, entre los iguales. Establecer una relación de compadrazgo con un patrón o administrador de finca se siente como si en lugar de establecer una igualdad sólo se reforzara la diferencia existente, pues el padrino del hijo del trabajador de ese modo no sólo conserva su posición de dominio en la esfera social, sino que asume también un rol jerárquico inclusive dentro del ámbito familiar de ese trabajador.

El principio del respeto a las personas, que presupone un trato igualitario, es fundamental para el ideal igualitario en Antajé, aunque como resultado del proceso histórico deba coexistir de diferentes maneras con otros principios morales y políticos, entre ellos los que se vinculan con las estructuras que confieren rango o prestigio a las personas, en tanto que éstas se consideran en términos de su relación con aquellos bienes cuya distribución la desigualdad enfatiza. Ese componente de respeto se epitomiza en el respeto institucionalizado entre los compadres, aunque también está presente en las relaciones entre parientes, amigos y vecinos. Ahora bien, cabe preguntarse ¿qué significa ser una persona respetable en el contexto de los iguales? O planteado de otra forma, ¿cuáles son los rasgos relevantes de los seres humanos que les señalan como personas en el contexto del criterio moral? ¿Qué significa realmente "respeto a las personas" en la práctica? ¿En qué consiste el comportamiento "respetuoso"?

En su discusión de la noción de dignidad individual en el pensamiento occidental, Lukes (1975) sostiene que respetar a una persona implica hacer todo lo posible por preservar y acrecentar su libertad. Por tanto, su discriminación supone falta de respeto y manifestación de desigualdad.

En Antajé se respeta a alguien cuando se le considera libre, dueño de sus actos y de sus pensamientos, cuando se estima que toma sus propias decisiones, que elige, que opta, que está centrado en su propia persona y como tal actúa y decide. Esta condición no es de ninguna manera general, ya que en la interacción con los demás los individuos encuentran con demasiada frecuencia que sus actos y pensamientos no les pertenecen, y que son determinados por agentes o causas fuera de su control. Carecen de autonomía en el plano social en la medida en que, enfrentados a determinadas presiones y normas, la restricción de la gama de alternativas posibles en su condición social los lleva a acatarlas pasivamente, sin someterlas a una evaluación consciente y crítica, sin llegar a tomar decisiones

prácticas ni a plantearse intenciones como resultado de una reflexión independiente y racional. Las presiones sociales tienden a establecer situaciones en las que un individuo no es tratado como una persona sino tan solo como actor de un papel o como simple medio para alcanzar un fin, o inclusive y peor de todo, como mero objeto. En tal caso, se le niega su rango de persona autónoma puesto que la actitud hacia él se guía exclusivamente por algún atributo suyo, casual y socialmente definido, como su situación social o su papel ocupacional. En esta situación, es bastante frecuente que el hombre llegue a perder el respeto a sí mismo.

• IDEOLOGÍA Y ARTICULACIÓN SOCIAL

Nos hemos referido a algunas formas de expresión de la conciencia política de los trabajadores de Antajé en un lapso bastante prolongado. Hemos visto que no es nada sencillo informar acerca de las variaciones en esas formas y que para intentar comprenderlas debemos apoyarnos en un estudio histórico detallado de las mismas.

Esbozamos las líneas más gruesas de la ideología entre los antajeños y del proceso de proletarización en que estuvieron envueltos. Corresponde ahora examinar en forma preliminar los niveles y modalidades de articulación de la ideología con la realidad de las clases sociales.

Estamos tratando con una sociedad de clases y, por lo tanto, nos encontramos con una ideología de clases. Pero podemos apreciar que estamos lejos de una relación mecánica donde los esfuerzos para hacer coincidir las dos series son sencillos. Estamos más lejos aún ya que no existen clases dadas de una vez y para siempre, ya que no hay barreras infranqueables entre las clases, ya que la lucha de clases es el modo de existencia de las mismas.

La ideología que observamos no es un reflejo directo de los alineamientos contemporáneos. Las reglas morales existentes, las valoraciones y las creencias con frecuencia esconden y reducen las tensiones, aunque no expresan unanimidad. Categorías centrales de la ideología dominante pueden pasar a las clases dominadas, las cuales las adoptan pasivamente o las transforman, en forma más o menos radical, al ritmo de sus propios desarrollos de conciencia, de su lucha. Si la ideología es efecto de la estructura, vive en la estructura, de la vida de las clases (Labica, 1974), la cuestión está en determinar la función de las ideas en el cuadro de la configuración social estudiada.

Una vez reconocidas las dificultades inherentes al complejo juego entre los varios subsistemas ideológicos en el marco de referencia de las clases sociales, es preciso aceptar que esos aspectos no pueden ser estudiados como un todo que exhibe una coherencia interna. La literatura antropológica abunda en ejemplos de trabajos sobre religión, ideología, simbolismo, etc., en sociedades sin clases, en los que el énfasis está dado no en las pautas dinámicas de interacción entre los hombres sino esencialmente en el código, la lógica o la gramática implícita en las categorías de pensamiento y en los sistemas de relaciones entre ellas. Los antropólogos han demostrado las relaciones sistemáticas existentes entre las diferentes partes de ese orden ideológico o simbólico, contribuyendo con importantes conceptos para el estudio de esos problemas. Pero las complejidades que este enfoque minimiza se vuelven importantes cuando consideramos una sociedad compleja, de clases y ya no "primitiva".

La aprehensión de la realidad no se logra meramente a través del simple ejercicio de observarla. Ésta adquiere sentido para los individuos que la viven y para el observador que la estudia sólo cuando los hechos son enmarcados en conceptos, creencias, evaluaciones y teorías que la organizan y eliminan el caos. Las creencias y las opiniones acerca del mundo son expresiones del interés existente en el mismo; son en el fondo evaluaciones que permiten concebir la realidad y reaccionar ante ella. En el comportamiento cotidiano, las creencias y evaluaciones se mezclan de diferentes maneras sin que necesariamente presenten sistemáticamente argumentos racionales, aunque sin que se llegue a una confrontación de creencias o valores incompatibles. La resolución de los conflictos y el interés o la ignorancia de la gente respecto a cuestiones controvertidas, aparecen como respondiendo a un propósito. Una carga emocional de conflictos de valor presiona por medio de la racionalización, creando ceguera en algunos puntos, estimulando una urgencia de conocimientos en otros y, en general, haciendo que las concepciones de la realidad se desvíen en determinadas direcciones. Es razonable pensar que esos intereses, ignorancias y desviaciones estarían estrechamente ligados a una estructuración ideológica que podría expresar una falta de desarrollo de la conciencia de clase.

Podría preguntarse por qué razón ideas como las de igualdad y jerarquía, bravura, masculinidad, honor y lealtad, leyendas como las

de Fausto² o de la Salamanca, que nos retrotraen al mundo cortesano y caballeresco de la España y la Europa renacentista, se han conservado hasta nuestros días entre estos campesinos en un período tan lejano al de su origen y en un contexto tan diferente. La respuesta puede buscarse en la estructura de la sociedad santiagueña "antigua" que alcanza su forma más cabal en la zona del monte chaqueño: una organización señorial, patriarcal, ganadera y latifundista y con una acentuada tendencia al auto-abastecimiento (Bilbao, 1967). La sociedad rural se estructura en torno al vínculo del patronazgo, reflejo de la hegemonía de una clase terrateniente, primero pastoril y más tarde agrícola-ganadera, sobre una masa de campesinos y obreros agrícolas dependientes. En las condiciones en que se desenvolvía la producción, los pequeños campesinos y obreros agrícolas alternaban el trabajo con la frecuentación de los pequeños comercios rurales y los almacenes, que constituían los centros de reunión invaluable para esas poblaciones tan dispersas; allí tomaban parte en carreras de caballo, jugaban a la taba, a los naipes, a los dados, apostaban en las riñas de gallo, concurrían a los bailes populares, participaban en las fiestas religiosas de los caseríos, intercambiaban ideas, dialogaban, frecuentaban a vecinos, conocidos, amigos y familiares.

En esa interacción social, las virtudes caballerescas de la lealtad, la generosidad, la honestidad, la caridad, la valentía y la masculinidad aparecen como decisivas.

Muy diferente es la situación en las zonas de cultivos de enclave -Tucumán, Salta y Jujuy, por ejemplo-, donde las exigencias de la producción, en el marco de la escasez permanente de mano de obra disciplinada, llevaron a conflictos fuertes, a luchas obreras violentas y a desarrollos de la conciencia de clase que en un momento llegaron a encontrar expresión mítica en las historias opresivas sobre "el familiar"³.

Los puntos de encuentro entre ideología⁴ y sociedad han hecho mucho para preservar a esta última. En relación con este aspecto,

²Para una discusión de la leyenda que así llamamos, aunque no tiene ese nombre entre los antaños, véase el capítulo IX.

³La leyenda de "el familiar" surge con las luchas obreras de los ingenios azucareros. Se suponía que "el familiar" (una imagen del diablo en forma de perro negro) se alimentaba con carne humana, y los dueños del ingenio le entregaban los obreros revoltosos. Tratamos esa leyenda en más detalle en el capítulo IX.

⁴Ideología en el sentido amplio que hemos venido utilizando, esto es, abarcando creencias, valores, nociones, ideas religiosas, etc.

observamos que cuando se analiza la dimensión ideológica o mítica de los pueblos campesinos hay una tendencia a asumir que se trata de una guía emocional de la acción, o que al menos lo es potencialmente. Evidencia de ello son los estudios de las utopías, de mitos mesiánicos, del bandidismo social, etc. Pero los datos que hemos recogido en Antajé sugieren que, además de la variante movilizadora de la ideología, también es importante el análisis de las formas estáticas del pensamiento mítico, que reflejan o contribuyen a la inacción y aceptación del *status quo* en el grupo oprimido.

En la sociedad campesina santiagueña, algunas de las ideas que hemos descrito pueden llegar a actuar como fuerzas movilizadoras, ya que son potencialmente catalizadoras de la acción de los hombres. Así, las podemos entender como partes de un *continuum* ideológico complejo que contienen elementos capaces de excitar las pasiones de los hombres. Ideas similares como la de la igualdad de respeto a las personas en tanto que tales están en la base de las explosiones de entusiasmo o de rebeldía que llevan a los hombres a la acción y constituyen factores de liberación ante situaciones consideradas como desesperadas.

Pero hemos presentado otras ideas y creencias que, si bien no son necesariamente forjadas por el grupo oprimido, al menos son aceptadas como propias por el mismo, y aparecen como expresiones de un esquema metafísico, sin estar orientadas en el sentido de una lucha librada ya sea para defender un bien o para adquirirlo, vale decir, no son subversivas ni críticas sino más bien legitimizadoras, "resignadoras".

Podemos decir también que las distintas ideas, creencias y leyendas que conforman la ideología antajeña constituyen un modelo, es decir, son orientadoras del comportamiento. Como algunas son potencialmente subversivas y otras real o potencialmente conservadoras, se requiere analizar su articulación ideológica y a la vez la articulación entre el cuerpo ideológico que las engloba y la estructura socioeconómica.

Las ideas a las que hacemos mención no están sistematizadas en un encadenamiento lógico por un intelectual. Se trata de un conjunto de ideas, algunas de las cuales son esbozos de esquemas de pensamiento racionalmente contruidos, otras son nociones religiosas, es decir, representaciones del más allá o de las relaciones entre el más

allá y los hombres. Pero el esfuerzo de racionalidad alterna con la emoción metafísica en un mismo ámbito que, a falta de un término mejor, provisionalmente calificamos como el del pensamiento religioso. La base sería la misa, pero en la elaboración de ideas utópicas, potencialmente movilizadoras, aunque nacidas del interior de ese pensamiento religioso, habría un esfuerzo de construcción racional sobre la base de una forma de conciencia de la situación social.

CAPÍTULO VII

FAMILIA: IDEOLOGÍA Y PRÁCTICA

• EL GRUPO DOMÉSTICO

El sistema de parentesco del trabajador santiagueño se caracterizaba por un grupo doméstico muy enfatizado, hasta el punto de constituir la unidad operativa básica para el ejercicio de fines jurídicos y económicos en el campo. En nuestro análisis utilizaremos el término “grupo doméstico” para las personas que vivían juntas bajo el mismo techo, formando una unidad doméstica. Lo preferimos al que se usaba localmente -familia- por la ambigüedad de esta última tanto en esta sociedad como para propósitos comparativos. En Antajé, como en otras sociedades latinoamericanas, la familia es una categoría que incluye una cantidad variable de parientes dependiendo del nivel semántico considerado. Familia en un contexto era sinónimo del grupo doméstico; también podía estar separada analíticamente del grupo doméstico, llamando familia exclusivamente a la familia elemental, excluyendo de ella a miembros vinculados al núcleo por adopción, lazos colaterales o residencia común en el grupo doméstico; finalmente, el término familia podía ser usado para significar a los parientes, extendiéndose bilateralmente a varios grados de distancia genealógica.

La ambigüedad intrínseca de este término se manifestaba en conversaciones en las cuales en el mismo aliento el parlante se refería por los términos “mi familia” a su propia familia de procreación, luego a su familia de orientación, y finalmente a la sección de sus parientes reconocidos por el nombre de familia heredado patrilinealmente, que ellos también llamaban “rama” de descendencia. El oyente tenía que inferir del contexto un significado para cada uno de

los usos del mismo término. Por diferentes razones, y teniendo en mente un punto de vista comparativo, Meyer Fortes también evitó lidiar con la “familia” como tal y la fusionó en un concepto que llamó el “ámbito doméstico” de la sociedad y, que diferenció del “ámbito político-jurídico”. El ámbito doméstico era definido como “el sistema de relaciones sociales a través del cual el núcleo reproductivo se integra al ambiente y a la estructura de la sociedad total” (Fortes, 1966). Hemos tomado prestado este concepto de Fortes y nos sumergiremos a continuación en las complejidades del ámbito doméstico de Antajé.

Hay dos factores distintivos del grupo doméstico en Antajé, con consecuencias en el nivel de la organización. El primero se refiere a los patrones de distribución. No era raro encontrar una cantidad de familias estrechamente relacionadas que vivían en la vecindad inmediata, formando una gran área de residencia de parientes. Sin embargo, incluso con estos lazos de familia extensa, el conjunto específico de parientes que formaban el grupo doméstico continuaba constituyendo la unidad crucial. El segundo factor, que será analizado en la sección siguiente, era la migración de los hijos de la casa a las cosechas en otras regiones agrícolas o a las ciudades. Esta migración resultaba en una cadena específica de servicios recíprocos intercambiados entre los miembros del grupo doméstico.

El grupo doméstico usualmente comprendía las dos generaciones de la familia elemental. Generalmente se aceptaba que una pareja con una relación marital establecida conformase un grupo doméstico independiente. Esto encontraba expresión en el proverbio “el casado casa quiere”, y en efecto la residencia después del matrimonio era por lo común neolocal. Se suponía que el vínculo conyugal tenía precedencia sobre los de filiación y hermandad, y que siempre que fuera posible la nueva familia conyugal debía tener independencia irrestricta del control de padres y hermanos. Había un estadio en el desarrollo del grupo doméstico, sin embargo, en el cual era probable encontrar tres generaciones viviendo en proximidad física. Éste era el caso parejas jóvenes con niños pequeños, que vivían con los viejos padres del marido o de la esposa. Cuál de los esposos se trasladaba dependía de la etapa alcanzada por el grupo doméstico de los padres en el momento del casamiento. Si el grupo doméstico original consistía de los padres y de varios hijos, y el mayor se casaba, él o ella normalmente se iba independientemente del sexo. Pero si quien se

casaba era el hijo menor de la familia después que los otros se habían casado o se habían marchado, éste o ésta se quedaba en el domicilio de sus padres y a él o ella se le incorporaba el cónyuge. En los casos en que el muchacho y la chica vivían en la misma comunidad, si el padre del joven tenía tierra disponible, había preferencia por la residencia patrilocal y él traía a su mujer al predio donde vivía su padre. Esta preferencia se agregaba a otras que reflejaban el mayor valor asociado con el sexo masculino¹.

Entre los antañños sin tierra, la falta de tierra disponible no actuaba como un obstáculo para la residencia patrilocal. Como los hijos a menudo trabajaban para un único patrón bajo la responsabilidad del padre, formaban una unidad de trabajo cooperativa. Si la pareja casada residía virilocalmente o uxorilocalmente no era por tanto una elección arbitraria sino que dependía de las circunstancias del grupo doméstico de los padres y de sus posibilidades económicas. En los casos en que los dos grupos domésticos eran co-residentes, la pareja joven por lo común establecía un cuarto separado en el sitio de la vivienda de los padres de uno de los esposos. El grupo familiar co-residente imponía la cooperación y la interacción frecuente entre los varios miembros. La comida usualmente se resolvía como un fondo común y era compartida por todo el grupo doméstico. Sin embargo, las familias mantenían su carácter distintivo, y aparte de compartir la comida cada esposa llevaba una actividad independiente. Ella mantenía y arreglaba las ropas de su marido e hijos y tenía dinero separado para los gastos en los que incurría su familia conyugal.

Los grupos domésticos no estaban unidos sólo por los vínculos de la filiación, sin embargo; también estaban asociados con otros grupos similares a través de vínculos entre hermanos, como cuando varias hermanas y uno o más hermanos y sus familias vivían cerca. Este arreglo ocurría algunas veces cuando la vieja familia paterna había muerto. Constituía una fase más tardía en el ciclo de desarrollo que las que hemos considerado más arriba. La aparición de tales grupos dependía de la compatibilidad personal y en gran medida de la ausencia de derechos de propiedad a la tierra y otras ventajas económicas a través del marido y sus parientes que requerirían más probable-

¹ El prestigio del varón se reflejaba en la apelación despectiva de las muchachas como "chancletas", es decir, el calzado ordinario frecuente entre los pobres.

mente la separación de las hermanas. Estos grupos, especialmente unidos por las mujeres, podían tener un fuerte vínculo afectivo sobre sus miembros. Típicamente, se encontraban entre los asalariados sin tierra en Antajé. No obstante, aquí también los derechos y obligaciones hacia el propio grupo doméstico tenían prioridad sobre los de los grupos colaterales. Los grupos de hermanos no tenían continuidad estructural; tendían a romperse por peleas o se disolvían rápidamente si sus miembros conseguían mejores oportunidades de trabajo en otra parte (cf. Bott, 1957). Una instancia de tales agrupaciones de hermanos lo proporcionaba la familia Gómez de Antajé. El padre había sido un capataz de la finca que había muerto en la completa pobreza. Sus nueve hijos vivían en Antajé, con la excepción de uno, un viudo, quien varios años antes se había mudado a La Banda para vivir con sus hijos casados y murió mientras yo estaba allí. Todos los hermanos vivían dentro de un perímetro de dos kilómetros.

Cuando nos movemos de la consideración de los parientes primarios a los parientes colaterales, encontramos que casi no había casos en los que los parientes colaterales, ya sea del esposo o la esposa, vivan en el mismo grupo doméstico. En unas pocas instancias una muchacha no emparentada podía ser miembro del grupo doméstico como sirvienta.

• LA MIGRACIÓN DE LOS HIJOS

La migración de uno o varios miembros del grupo doméstico era algo común. Los migrantes eran abrumadoramente jóvenes y, como se muestra en la tabla siguiente, más de la mitad eran mujeres jóvenes².

Tabla 16: Los migrantes, según edad y sexo

Localidad	0-15		15-25		25-35		35-45		45 y más		Total
	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M y F
Antajé	-	4	14	15	16	24	6	7	5	1	92
El Aibe	3	4	11	24	7	10	8	4	2	2	75
San Lorenzo	-	1	13	30	9	17	8	7	5	4	93

Fuente: CRD, 1966.

² Los resultados del análisis de los registros de estación ferroviaria que registraban las mujeres que llegaban en las estaciones de ferrocarril de Buenos Aires y entraban en contacto con los trabajadores sociales de la OPJ (Obra de Orientación para la Joven) dan para el período entre enero y agosto de 1966 un porcentaje muy elevado a la provincia de Santiago del Estero, 27,6%, seguido de Tucumán con 19,4% y Chaco con 14,8%.

Precisamente por su relevancia económica en el nivel local, la migración del trabajador joven no significaba que él (o ella) cortase lazos con la sociedad antajeña. La migración era aceptada por la comunidad como la cosa natural que los jóvenes debían hacer, como parte del proceso de crecer y convertirse en adultos. Se esperaba que el joven estuviera en posición de dejar su hogar natal después de haber completado su servicio militar, aunque hombres jóvenes se iban a trabajar en las cosechas o en las fábricas de la ciudad siendo de más corta edad. Las chicas, como se señaló antes, se iban de Antajé muy jóvenes (ver tabla 16).

La partida del joven o de la chica era un punto importante en sus vidas, pues a partir de ahí tenían la posibilidad de mejoramiento económico y prestigio social, al igual que se les abrían nuevas expectativas culturales y sociales. Por supuesto, el riesgo de que se cortasen los lazos entre el migrante y aquéllos a quienes dejaba atrás siempre era una fuente de angustia y tensión para sus parientes cercanos. Precisamente eran estos sentimientos los que ayudaban a imprimir sobre los hijos muy profundamente desde una temprana edad el comportamiento ideal que se esperaba de los migrantes. El hijo aprendía el sistema de expectativas construido en torno al hecho de la migración a partir del elogio o el reproche de parientes migrantes según éstos enviaran remesas o se olvidaran de la familia. Había casos de migrantes que habían fallado las expectativas de la comunidad y siempre eran citados como ejemplo de conducta muy censurable. Estos eran los casos de hijos de la localidad que habían logrado un status social más elevado en las ciudades y habían sentido que el mantener su nuevo status requería un olvido de sus parientes del campo, o casos en los cuales las obligaciones con quienes seguían en el campo se volvían demasiado grandes y se veía necesario romper las conexiones con la comunidad natal. Pero estos casos eran raros, y usualmente envolvían la variable tiempo, es decir, migrantes que habían vivido lejos de sus localidades de origen por períodos prolongados. Si no, puede decirse que una relación intensa que envolvía especialmente la ayuda económica de los hijos, persistía entre el migrante y el resto de su grupo doméstico natal. Si alguien en la familia estaba enfermo salía inmediatamente una carta a los hijos ausentes. A menudo respondían al pedido y enviaban dinero. Cuando Juan G. se enfermó gravemente, sus hijos que trabajaban en Buenos Aires y

en los ingenios azucareros de Tucumán enviaron remesas continuamente para permitir que la madre comprara los medicamentos costosos que se necesitaban. Como el hombre tuvo que ser hospitalizado, se lo condujo al Hospital de los Trabajadores Ferroviarios porque uno de sus hijos era miembro del sindicato y por lo tanto sus padres pudieron gozar de las facilidades del hospital.

Los padres recibían encomiendas con aceite, comida enlatada, azúcar, ropas. Este flujo de remesas y mercancías era recíproco por los padres a través del envío ocasional de paquetes de salchichas caseras, carne de cerdo, frutas, poleo y otros productos locales que los migrantes extrañaban en el medio urbano. El flujo de encomiendas a y desde Buenos Aires y otras ciudades grandes era continuo, expresando a través de este intercambio de bienes y servicios una relación continua entre el migrante y su grupo doméstico natal. Se esperaba que el migrante también tratase de ayudar a pagar el viaje de su hermano o hermana menor si también quería migrar, o el de su madre si quería visitarlos. También implícita estaba la expectativa de que el migrante ofreciera su apoyo al pariente recién llegado a la ciudad. Finalmente, se esperaba que los migrantes apoyaran a sus hijos que habían quedado en su casa natal. Las familias que acostumbraban ir a Tucumán durante la zafra dejaban a los niños en edad escolar con los abuelos u otros parientes cercanos, y se esperaba que todos los beneficios familiares pagados por el ingenio más una suma adicional variable se remitiera a la persona a cargo de los niños. En el caso de las madres solteras veremos que el peso del apoyo financiero recaía en la madre del niño. Como una chica usualmente dejaba a sus hijos con su madre cuando ella iba a trabajar a la ciudad, adquiría una obligación muy fuerte de mandar dinero al grupo doméstico de su madre. En caso de imposibilidad por parte de la madre/abuela los miembros de su grupo doméstico tomaban el cuidado de los niños.

La reunión de los migrantes con sus familias en la comunidad de origen durante Carnaval era importante, pues era una afirmación de la unidad familiar y la solidaridad comunitaria. El patrón de visita de los trabajadores migrantes tenía ciertas regularidades. Los habitantes de la ciudad usualmente regresaban a sus comunidades de origen o a las de sus esposas por lo menos una vez al año, en Carnaval, y quienes vivían más cerca, también para la celebración del día del santo patrón de la villa. En la dirección inversa, los hermanos y

hermanas más jóvenes, sobrinos y sobrinas podían pasar períodos prolongados visitando a sus parientes urbanos. La afluencia de migrantes era tan impresionante que era difícil conseguir un asiento en los trenes que salían de Buenos Aires a las provincias durante las vacaciones de Carnaval. Se ponían en servicio trenes extras, y tres trenes diarios partían de la Estación Retiro a Santiago del Estero. Como el Carnaval coincidía con la estación agrícola más ocupada, al mismo tiempo que un hombre y su familia pasaban las vacaciones de verano en su comunidad natal, él podía ayudar nuevamente en los campos mientras que sus hijos de la ciudad –los porteños-, gozaban de la vida del campo.

Durante el año, los padres ancianos habían estado criando cabras, quizás un cerdo o dos, pollos y patos, para atender a las visitas. La atmósfera festiva era mayor por el consumo exagerado de comida. Los hijos que visitaban a sus padres traían dinero y regalos. La distribución económica tomaba la forma de entrega de presentes por parte de los hijos y la organización de fiestas por parte de los padres ancianos. Los migrantes comenzaban a ahorrar lo que podían dos o tres meses antes de regresar a casa, o conseguían un adelanto en la fábrica, o el aguinaldo, para los regalos. Cuando regresaban a la ciudad a menudo lo hacían con las manos vacías. Habían dado todo lo que tenían, inclusive las ropas bonitas que habían comprado para exhibirlas en su comunidad natal como una señal de su status urbano, y tenían que empezar de nuevo, amasando cosas hasta el año siguiente o el que le sucedía, cuando tendrían suficiente para hacer otro viaje a casa. En estos viajes renovados se ponían en evidencia los sentimientos más intangibles de compromiso y “pertenencia”. Las relaciones persistentes entre los parientes de la ciudad y el campo se facilitaban por el correo y la comunicación oral, ya que los vecinos que viajaban estaban deseosos de llevar mensajes.

En general, los migrantes que llegaban a Buenos Aires se congregaban en las “villas miseria” del cinturón suburbano que rodea a la Capital Federal. Casi la mitad de los migrantes antaños vivían en Buenos Aires, una cantidad sustancial vivía en otras partes de Santiago del Estero, y cantidades dispersas estaban distribuidas en el resto del país³. No he realizado investigación intensiva en Buenos Aires, pero por mi experiencia anecdótica parece que el gran contingente de migrantes santiagueños en la ciudad se distribuía siguiendo patrones regionales. Había una mayor concentración de gente de Copo en un distrito, o de Figueroa en otro, o de Bandeños en un tercero. Esta concentración era una causa y efecto del contacto social continuado entre parientes y vecinos. La elección de destino para la persona que emigraba estaba influida por el parentesco y las conexiones de vecindad⁴. Había evidencia respecto a que la gama de reconocimiento efectivo del parentesco se extendía más ampliamente en la ciudad que en la comunidad natal.

El migrante, entonces, formaba redes sociales que proporcionaban contextos sociales significativos dentro de los cuales sus acciones eran evaluadas y que consecuentemente formaban una base para el control social. El caso del hijo de Epifanio L. muestra cómo la red de parentesco funcionaba en la situación migrante. El joven había ido a Buenos Aires a hacer su servicio militar. Intercambió visitas frecuentes con sus primos Barrasa que estaban viviendo cerca. Por casualidad había encontrado a los hijos de su tía Sofía en la estación Retiro, el lugar de encuentro de todos los santiagueños recién llegados y los viejos residentes de la ciudad también. Después de ese día visitaba a estos primos todos los domingos en Del Viso. Llevaba con él a su joven hermana que estaba trabajando como sirvienta en la ciudad.

Una de las principales actividades de la red social era el chisme. Dada la estrecha comunicación entre las redes del campo y urbana,

³La investigación de las villas miserias realizada en 1958 por la Comisión Nacional de la Vivienda reportó que más del 10 por ciento de la población en las villas miseria era de Santiago del Estero.

⁴En un análisis de la migración en las provincias norteañas, R. Hernández (1967) observa lo que llama “el retiro del migrante” dentro de las zonas urbanas de atracción de migrantes rurales. Las ciudades del norte argentino han desarrollado importantes centros comerciales y áreas de entretenimiento en los que predominan patrones plenamente tradicionales, y que sirven como punto de encuentro de toda la gente que apenas si se integra a la vida propiamente urbana. La inestabilidad laboral parece favorecer el estrechamiento de los vínculos de parentesco, poniendo en práctica un sistema de solidaridad económica intrafamiliar

el chisme no se restringía a una de ellas sino que abarcaba a ambas. Es en este juego entre las dos comunidades que formaban parte de un único universo moral que la posición del migrante adquiría significado, pues se veía inducido a cumplir con sus obligaciones hacia sus padres y parientes a través de las difusas sanciones que operaban dentro del doble marco de referencia de sus dos comunidades de referencia. Este sistema de obligaciones ejercía mucha presión sobre el migrante. Se esperaba que no sólo se ocupase de sí mismo en el nuevo ambiente, sino que también actuase en gran medida como miembro de una familia, que imponía demandas sobre él dada la pobreza de esta última. De esta forma, era raro que el migrante pudiera ahorrar dinero, mientras que siguiese pensando en regresar a Antajé algún día. El mecanismo de control social tenía que ver principalmente con las características de la red social que el migrante formaba en la ciudad, la cual le recordaba constantemente la gente que había quedado atrás en su comunidad natal y que necesitaba su ayuda.

Por otro lado, el trabajo en la ciudad era inseguro, con creciente desempleo, y fuera de un trabajo remunerado había poco que un hombre pudiera hacer para ganarse la vida en la ciudad. En estas condiciones, la red de solidaridad que un individuo tenía en su comunidad de origen proporcionaba un lugar de apoyo, afecto y protección cuando el desempleo, la enfermedad y la incapacidad física golpeaban duro. El migrante sabía que había una aprobación generalizada de una persona que siempre había ayudado a su familia. La noción más básica de reciprocidad lo obligaba a dar para estar en posición de recibir en una ocasión futura. A menudo había temor de no haber satisfecho las obligaciones o expectativas del grupo doméstico o de la comunidad en general, especialmente en lo que respecta al éxito económico y prestigio, antes de que el migrante pudiera regresar a casa.

Sin embargo, había una predisposición hacia la erosión de las obligaciones de los trabajadores migrantes que estaban asentados permanentemente en la ciudad, lo cual era amargamente resentido por los padres ancianos y los hermanos. Especialmente cuando una persona se había establecido con su familia en la ciudad, y tenía ambiciones de movilidad social, había un conflicto evidente entre las necesidades de su grupo doméstico y las demandas estructurales de dispersión de recursos entre parientes necesitados en el campo. Pero ni siquiera era necesario tener un cambio de valores con la nueva

familia conyugal orientada hacia la movilidad, como a veces se describe la situación del migrante. Inclusive si el migrante continuaba adhiriendo a su grupo de referencia natal, ahora tenía que asignar sus recursos escasos en dos conjuntos sociales competitivos. Sin embargo, era probable que el migrante permanente que se establecía en la ciudad, si su red social comenzaba a contener más no-antajeños, estuviera correlacionado con una pérdida de contacto y sentimiento de obligación hacia su hogar paterno y su comunidad. Las sanciones habrían dejado de funcionar, lo cual es otra indicación de la función de control que cumplía la red social.

En conclusión, hemos visto que el grupo doméstico tenía flexibilidad y podía ajustarse a nuevas condiciones. Por la cooperación de sus miembros el grupo doméstico podía conseguir dinero para enviar a uno de ellos a la ciudad. Con este mayor poder de ganancia, el migrante podía entonces llevar a otros miembros jóvenes del grupo doméstico con él. La movilidad geográfica del grupo también aumentaba por la información confiable sobre empleos, vivienda, y ayuda al nuevo migrante en el momento de su arribo. La separación espacial no era temida por el grupo doméstico como una ruptura de los vínculos de parentesco y obligación filial. En lugar de encontrar que la familia era disfuncional a la industrialización, o que la urbanización era disfuncional al grupo de parentesco⁵, Antajé da prueba adicional de que las relaciones de la familia extensa proporcionan ventajas positivas a las familias nucleares de clase baja en su situación migrante y para aquéllos en la comunidad de origen. Lo que tenemos aquí, entonces, se asemeja un tanto a la “estructura de familia extensa modificada” de Litwak (1959), por la cual se entiende una relación de familia consistente en una serie de familias nucleares unidas en un base igualitaria por el apoyo mutuo. Además, estas familias nucleares no están unidas por demandas de propinquidad geográfica o similitud ocupacional. Este arreglo difiere de la familia extensa clásica en que no hay de hecho una cabeza con autoridad claramente definida pues no hay condiciones para el ejercicio de la

⁵Aún en 1967 un informe de DESAL sobre Marginalidad en América Latina sostiene que la familia extensa se vuelve un obstáculo para la incorporación de los campesinos a la vida moderna. Esto sigue la teoría sostenida repetidamente por T. Parsons desde 1949, que argumenta que las demandas de movilidad geográfica y ocupacional en una sociedad industrial son inconsistentes con la existencia de un sistema de parentesco extenso. Parsons, 1969, pág. 261 ss.

autoridad. Tampoco es necesaria la cercanía geográfica, que para la familia extensa clásica es un prerrequisito *sine qua non* ya que es el grupo doméstico -más que el individuo- el que controla los recursos económicos de la familia extensa. Aquí, por el contrario, el grupo familiar del trabajador migrante tenía mínima capacidad económica en un sentido colectivo; y no había dependencia ocupacional de los miembros respecto del grupo familiar. Por otra parte, difiere de la estructura de la familia nuclear estereotípica tal como la ve Parsons (1955), en que se supone que existe entre los miembros de la agrupación de la familia extensa considerable apoyo mutuo y como consecuencia la familia nuclear no enfrenta al mundo como una unidad aislada. Esta agrupación de familia extensa modificada opera dentro de la red social más amplia que comprende a la comunidad natal con la comunidad de destino del migrante. De esta forma, una red de relaciones personales conecta a la comunidad rural con las ciudades⁶. Hemos visto que la movilidad geográfica no tenía lugar a expensas de los lazos de parentesco. El cambio de residencia producía un cambio de ocupación de la agricultura al trabajo manual no agrícola o de servicios. Esta movilidad ocupacional no era necesariamente negativa para el parentesco tampoco. El migrante vinculaba sus parientes del campo a la cultura nacional de la Argentina a través de los canales de su diversidad ocupacional. De esta forma, la influencia urbana continua era una parte integral de la vida rural (Friedl, 1959^a). La red de asociaciones establecidas por los migrantes en las ciudades aumentaba la posibilidad de que sus parientes rurales aumentasen sus conexiones en el mundo institucional de la nación en una base personal, que se prefería al contacto totalmente impersonal y específico con las agencias gubernamentales.

Esto completa un cuadro bastante diferente del de las sociedades de las cuales se ha dicho que “los grupos domésticos sin tierra más pobres tienden a reprimir la tendencia a adoptar costumbres urbanas” por su muy limitada economía (Miner, 1939: 240). El proceso opuesto es el que tuvo lugar en Antajé. Siguiendo el esquema de Galtung (1965) para la investigación de la difusión de una cultura nacional moderna en el campo, encontramos que el sector primario bajo, par-

⁶E. Wolf (1956) habla de una “red de relaciones de grupo” para describir el mecanismo real por el cual las comunidades campesinas se conectan con las ciudades.

ticamente los trabajadores sin tierras, eran vectores reales o potenciales de valores modernos, más que los pequeños terratenientes y a menudo que los terratenientes medios. La migración era un factor que hacía que se volvieran concientes de los patrones de la sociedad moderna que aprendían por imitación si no por innovación, como pudiera haber sido el caso más frecuentemente durante la primera revolución industrial europea. La movilidad geográfica y ocupacional implicó que hubiera una estrecha interacción entre los sectores primario bajo, secundario y terciario, lo que aumentó la conciencia política, aunque sólo esporádicamente haya resultado en acciones de significación política en el campo. Rasgos modernos transmitidos del medio urbano al rural fueron los siguientes: el área estaba envuelta en una economía monetaria; la mayoría de la gente en algún momento dejó el área por otras regiones o por ocupaciones diferentes a la agricultura; la educación más allá del nivel primario estaba en los pueblos y ciudades; el hombre que quería que su hijo tuviera más educación o entrenamiento debía enviarlo fuera del campo con sus parientes en la ciudad; había pocos casos de jóvenes que se convirtieron en empleados gubernamentales, maestros o mecánicos; el servicio militar ofrecía más conciencia de otros valores y de posibilidades económicas reales en otra parte; había una predisposición creciente de los vecinos a ser hospitalizados por enfermedades graves o por partos: el patrón de visitas de los parientes migrantes y los frecuentes contactos con la ciudad a través de los terratenientes y funcionarios gubernamentales permeaban al país con influencia urbana. El vecindario rural no era así de modo alguno una comunidad cerrada.

• LA FAMILIA COMO UNIVERSO MORAL*

Las relaciones sociales, aquí como en cualquier otro lado, estaban gobernadas por estándares ideales a los cuales aspiraban los hombres y por los cuales podían ser evaluados. Sin embargo, tan pronto como analizamos los valores involucrados en el modelo de organización social, nos sorprende la falta de correspondencia entre el comportamiento ideal y lo que efectivamente ocurría⁷. No es simplemente que

* Una versión fue publicada en *Etnia*, Olavarría, No.16, artículo No.70, 1973, págs.7-19 y en *Gravitación del padre*, 1975, Editorial BONUM, Buenos Aires, pp.79-108.

⁷ De la descripción de Campbell de los sarakatsanos griegos, por ejemplo, aprendemos que sus prácticas

la realidad podía forzar a un individuo a actuar diferentemente de lo que él y su sociedad consideraban correcto, sino que las circunstancias obligaban a la mayoría de las personas a actuar en desacuerdo con sus normas ideales.

Nuestro punto de partida en el análisis de la distancia entre el ideal y la práctica es el reconocimiento de que los principios ideológicos operan sobre la conducta individual junto con otros factores que tienen que ver con los fenómenos de poder, económicos, políticos, etc.; esto es, con otros aspectos de la vida social diferentes de la ideología y que tienen una importancia determinante con respecto a la conducta del individuo. Decimos entonces que el fenómeno observado tiene un componente económico y social y otro ideológico, que discutiremos aquí.

La consideración de los aspectos ideológicos de la sociedad de Antajé nos lleva a tener en cuenta la tradición "superior" cultural y literaria asociada con el sistema de valores mediterráneos⁸ como así también la "cultura popular" que tiene elementos ajenos a esa tradición "superior", con todas las contradicciones y discontinuidades concomitantes. Como estamos tratando con una sociedad de clases, lo que detectamos es una moral de clase que no es un reflejo directo de los alineamientos estructurales contemporáneos. Las reglas morales existentes esconden y reducen las tensiones y no expresan unanimidad. La moral de la sociedad es la del sector dominante y el todo social reconoce, resiste o absorbe de manera variable las normas articuladas por ese sector particular.

En lo que hace al análisis de esos aspectos ideológicos, una vez reconocidas las dificultades inherentes al complejo juego entre los varios subsistemas ideológicos en el marco de referencia de las clases sociales, es una suposición común que esos aspectos pueden ser estudiados como un todo que exhibe una coherencia interna. La lite-

siguen estrechamente las de sus ideales, y el incesto entre hermano y hermana es impensable (citado por Riviere, 1967). La mujer en Castilla, nos dice Kenny, "sostiene unido al grupo doméstico, es el punto focal, el hogar, en torno al cual los hijos buscan la tibieza de la práctica tradicional en el ritual y la religión" (Kenny, 1961: 56). Los ejemplos podrían multiplicarse para mostrar que en las sociedades mediterráneas se plantea una correspondencia relativamente elevada entre el ideal y la práctica.

⁸Por sistema de valores mediterráneos entiendo los que caracterizan a los países europeos del Mediterráneo. Para el marco de análisis provisto por la investigación antropológica véanse, entre otros, Campbell, 1964; Pitt-Rivers, 1954; Pitt-Rivers y Peristiany, 1965; Lisón Tolosana, 1966.

ratura antropológica abunda en ejemplos de trabajos sobre religión, ideología, simbolismo, etc., en los que el énfasis está dado no en las pautas dinámicas de interacción entre los hombres sino esencialmente en el código, la lógica o la gramática implícita en las categorías de pensamiento y en los sistemas de relaciones entre ellas. Los antropólogos han demostrado las relaciones sistemáticas existentes entre las diferentes partes de ese orden ideológico o simbólico, contribuyendo con importantes conceptos para el estudio de esos problemas.

En el caso de Antajé las dificultades en este terreno son diversas. Una de ellas es la falta de claridad en cuanto a los ideales de conducta entre los miembros de la sociedad. A menudo los pobladores no tenían una idea clara de lo que era correcto o incorrecto, y no eran conscientes de los mecanismos de funcionamiento de la estructura familiar. "Es notable que esta estructura dramática, el producto mismo de la interacción del comportamiento y la experiencia de la gente no es, como regla, experimentado por quienes la generan y perpetúan, siendo desconocida por ellos" (Laing, 1969). Extrapolar esta afirmación al sistema familiar en análisis nos permite llamar la atención sobre las serias dificultades que se encuentran en el estudio de estos mismos aspectos en distintos sistemas sociales.

Otra dificultad se refiere a la recolección de datos. Aunque los antropólogos han observado con frecuencia que los juicios morales se distinguen por la facilidad con que se los expresa, no sucede así con todos los aspectos de un sistema moral, ni con todas las sociedades. Muchas veces, cuando se hacen preguntas directas acerca de algunas normas, el investigador encuentra dificultosa la tarea de hacer preguntas y los informantes la de contestarlas. El ámbito normativo es un área mucho menos claramente conceptualizada que otras que tienen que ver con relaciones económicas o de trabajo. Se hace más necesario que nunca inferir esas normas y reglas implícitas a partir del comportamiento real de las personas, los comentarios acerca de las acciones de individuos, las reacciones individuales ante acontecimientos y acciones, etc.

Los obstáculos para la percepción de un conjunto de normas claramente estructurado surgen de varias fuentes:

- a) La visión tradicional de los antropólogos según la cual era relativamente fácil obtener información acerca de las normas e ideas de

un pueblo ha sido reemplazada paulatinamente por afirmaciones más débiles en lo que respecta a la complejidad y coherencia interna del sistema ideológico; esto no significa irse al otro extremo y aceptar que haya inconsistencias fundamentales en los juicios morales, sino solamente que hay desajustes e incongruencias. Muchas de las incoherencias y huecos en las pautas morales se desprenden del hecho de que los miembros de la sociedad se ven continuamente desafiados por comparaciones morales. Por ejemplo, su propia individualidad e integración como comunidad puede reforzarse a través del crudo contraste de sus valores morales con el comportamiento de la gente de la ciudad (Caro Baroja, 1966). Pero el contacto y la exposición a nuevas ideas tienen siempre algún efecto. Hay una tendencia general a que la esfera de los juicios morales se amplíe a medida que se extiende la esfera de las relaciones sociales y que los intereses se vuelven comunes: Antajé no es excepción, aunque esto resulta en una menor rigidez y claridad en los juicios morales particulares. De esta manera encontramos que, en comparación con la situación que se da en sociedades donde hay una mayor unanimidad en cuanto al sistema moral, las normas aquí no constituyen un conjunto de reglas precisas, consistentes. Algunas son claras, otras vagas, mientras que otras se contradicen entre sí.

b) Hay ciertas reglas de las cuales no se puede hablar sin viciar la regla que dice que no se debe hablar acerca de ellas (si se obedecen estas reglas, uno no sabrá que existen). Esto se ha comprobado particularmente en la investigación psicoanalítica de la sociedad industrial urbana. Obviamente, tales reglas deben ser estudiadas de manera diferente que las afirmaciones ideológicas concientes de los individuos.

c) A nivel del comportamiento, hay reconocimiento de variación individual. El cumplimiento de las obligaciones morales dispuestas por los requisitos estructurales está condicionado por intereses individuales o sectoriales. Aquí nos estamos manejando con grupos restringidos, con ideologías (de clase) parciales. Además, los juicios morales individuales tienen un papel importante en dar ímpetu a las divergencias de lo que en general aparecen como las normas de la conducta. En tanto que aplicadas por individuos a sus propias situaciones particulares, las ideas de lo correcto o incorrecto proveen una importante justificación de la acción social.

d) Las normas se expresan más explícitamente solamente en momentos de crisis declarada en la familia o en la sociedad. Cuanto más suave sea su funcionamiento, más claras serán las reglas o ideas subyacentes, pero será más difícil descubrir qué es lo que está ocurriendo. "Hay resistencia concertada de la familia a descubrir lo que está ocu-

riendo, hay estratagemas complicadas para mantener a todo el mundo en la oscuridad, y en la oscuridad de que están en la oscuridad. La verdad debe ser suprimida para mantener una cierta imagen de familia" (Laing, 1969: 9-10).⁹

Dada la variación en las normas y valores que gobiernan la vida social, podemos entender por qué la gente encuentra tanta dificultad en hacer explícitas ciertas normas, mientras que hay otras que pueden desplegar abiertamente. Consideraremos en este trabajo, en primer lugar, algunas normas y valores fundamentales de los antajeños con respecto al comportamiento correcto e incorrecto. El paso siguiente será considerar el corte entre las normas expresadas por los pobladores y el comportamiento que no coincide con ellas. Para la situación que encontramos en Antajé, ni el análisis de normas por sí mismo ni la mera descripción del comportamiento son suficientes para una comprensión del sistema social. Necesitamos estudiar la dialéctica entre práctica e ideal. Teniendo esto en cuenta analizaremos primero los varios roles ideales de la familia elemental. Ésta es una tarea interesante de por sí en cualquier sociedad, pero aquí es particularmente importante, ya que, como veremos, expresan a nivel del comportamiento normativo los valores que gobiernan no solamente las relaciones de la familia y el parentesco sino la interacción social en general. Estos valores giran en torno de la dicotomía de los sexos y la sacralidad de la paternidad-maternidad, al igual que de la compulsión social a realizar las ideas involucradas en los roles familiares. La familia antajeña, como la de sociedades mediterráneas que presentan una ideología similar¹⁰, es un universo moral en miniatura.

El argumento procederá a considerar en segundo lugar el comportamiento masculino y femenino que se consideran como peligro potencial a la vida familiar y, finalmente, se discutirá el corte entre ideal y práctica observable en esta sociedad y el ajuste y cambios producidos por el hecho de la migración de los jóvenes y la difusión de los medios de masas, entre otros factores intervinientes.

⁹Regla a: no hagas. Regla a-1: la regla a no existe. Regla a-2: no discuta la existencia de la no existencia de reglas a, a-1 ó a-2 (Laing, 1969: 41).

¹⁰P. Riviere dice con referencia a la etnografía mexicana: "La familia forma la base de la estructura moral tradicional de esta sociedad, y dentro de la familia tradicional los atributos opuestos pero complementarios y las características de los dos sexos se vuelven una unidad, un universo moral" (Riviere, 1967: 580).

• EL ROL MASCULINO/FEMENINO EN LA ESTRUCTURA FAMILIAR

El padre era el pilar familiar. Dominaba el cuadro como una personalidad fuertemente autoritaria. El ideal del padre correspondía a una figura como la de un patriarca, que podía mandar y disponer de sus hijos como mejor le pareciera. Independientemente de la edad de los hijos, éstos debían obedecer a su padre y manifestarle respeto. En la misma vena, el hijo no debía hacer comentarios o bromas groseras acerca de temas sexuales en la presencia de sus padres. Si un joven se encontraba en el almacén cuando entraban su padre o su padrino, debía levantarse y abandonar el lugar, pues su presencia allí se volvería incompatible con el respeto que un hijo les debía. Los hijos idealizaban al padre y su respeto se podía medir en términos de la formalidad y distancia para con él. Recordemos la imagen del hijo de Martín Fierro, que comienza la historia de sus aventuras haciendo referencia a la posición única del padre, cuya palabra es ley para sus hijos:

*Aunque el gajo se parece
al árbol de donde sale,
solía decirlo mi madre
y en su razón estoy fijo
"jamás puede hablar un hijo
con la autoridad del padre"¹¹
Güiraldes (1879)*

Sin embargo, el padre estaba a menudo distante de sus hijos debido a una ausencia real de la casa por largos períodos durante las cosechas, lo que podía implicar una pérdida de su autoridad efectiva en la familia. Pero aun cuando él estuviera lejos, el grupo doméstico continuaba funcionando como si estuviera presente, y todas las actividades de la familia eran idealmente hechas considerando que se debería rendir cuenta de ellas cuando el padre regresara. Con su presencia y

¹¹Cito el Martín Fierro de Hernández porque aun cuando es una obra de ficción representativa de las condiciones del gaucho del litoral, es conocida igualmente por los santiagueños del río Dulce, quienes reconocen estas ideas como propias. No estoy preocupada aquí por asuntos folklóricos, sino que estoy simplemente interesada en el propósito servido por ideas y formas comúnmente reconocidas por los pobladores. Hay una larga tradición de familiaridad con la literatura gauchesca en zonas rurales de Santiago del Estero. Criollos locales solían comprar libros de poesía gauchesca a diez centavos cada uno y aprender los versos que más tarde modificarían en improvisaciones adaptadas a su medioambiente peculiar. Pastor Luna, Martín Fierro y Juan Moreira han sido los modelos más comunes seguidos por la población rural en la elaboración de su literatura oral.

autoridad el padre sostenía la estructura familiar, porque una familia sin un padre estaba a merced del pillaje de otros hombres.

La madre compartía con el padre un importante elemento de autoridad en la relación con sus hijos. Cuando el padre moría o estaba ausente de la familia, la madre tenía una posición de liderazgo en el grupo doméstico. Ella era entonces la persona más importante de la familia. Aun cuando el padre estaba presente, ella ejercía su autoridad en diversas áreas del comportamiento. Mandaba a sus hijos, no importaba cuál fuera su edad, y esperaba obediencia de ellos. El padre podía verse imposibilitado de reprender o criticar abiertamente a sus hijos adultos porque la relación podía peligrar, pero la madre sí podía hacerlo por sus derechos *in genetricem* ("ella los ha parido", decía el padre).

Un buen padre, un hombre cabal, mantenía a su esposa e hijos, no le temía al trabajo duro y enfrentaba la vida con coraje e integridad. Un hombre cuya esposa no trabajaba, a menudo hacía alarde y de esa manera publicitaba su reputación como proveedor de la familia. Si era honorable, encontraría doloroso el no poder brindar una vida decente a su familia. Sentía vergüenza, que era una medida de su honor herido y de su impotencia debido a su posición económica. Debemos notar que la vergüenza también tenía una connotación positiva. Un hombre honorable en este sentido era uno que tenía "vergüenza".

"'Vergüenza' era la estima de los valores morales de la sociedad, de las reglas por las cuales la relación social tenía lugar, de las opiniones que los otros tenían de uno, no sólo por cálculo sino porque 'vergüenza' era un modo de sentir" (Pitt-Rivers, 1954:113). Por lo tanto, el honor del hombre estaba asociado a los intereses familiares, aunque más adelante examinaremos otra dimensión del honor masculino.

En cuanto a la mujer, su honor se basaba exclusivamente en su devoción a la familia. El rol ideal de la mujer era el de madre, que era visto como una fuente de virtud. Esta dedicación a la familia exigía abstinencia sexual excepto en la relación marital. Lo contrario disminuía la hombría de su esposo, porque un hombre que no podía mantener satisfecha a su esposa no podía ser considerado un verdadero hombre y quien le quitase a su esposa sería más hombre¹². Esto,

¹²Jayawardena (1963), en su estudio de las Indias Orientales de Guayana, observa que el insulto más grave a un hombre es sugerir que ha sido engañado y que su esposa es promiscua. En realidad, se considera que él ha

sin embargo, era acompañado por la desaprobación general con que eran consideradas las necesidades sexuales exageradas de las mujeres. También la infidelidad de la esposa era un testimonio de su falta de vergüenza y por lo tanto de su fracaso como madre, porque una buena madre estaba totalmente dedicada a sus hijos y a su hogar, era el centro emocional de la familia. La Virgen era muy popular como figura de culto porque reflejaba en buena medida el ideal de femineidad como sinónimo de maternidad; con ella estaban asociadas la virtud y la ternura¹³. Si analizamos más profundamente este aspecto, sin embargo, descubriremos que son pocos los detalles de la Sagrada Familia que servían como modelo a la familia de Antajé. Podemos solamente descubrir a través de reflexiones vagas y fragmentarias, tanto en la palabra como en los hechos, la presencia de valores básicos englobados en ese modelo en la mente popular. Una figura como la de Eva Perón, por ejemplo, era a menudo comparada con la Virgen y se la describía como la "madrecita" desinteresadamente dedicada a la causa de los pobres, dejando de lado otras historias acerca de ella que hacían referencia a una vida menos casta y recatada, que normalmente sería desaprobada por los antajeños.

Cuando una niña entraba en la adolescencia, se suponía que una madre buena y cuidadosa no debía dejarla ir a ninguna parte sola, ni siquiera a traer agua de la canilla pública que estaba en la calle. Un hermano o su madre debían acompañarla siempre. Una chica "seria y decente" no debía ir a fiestas ni salir a la calle. Se esperaba que el padre y los hermanos protegieran su virginidad pero era la madre quien se suponía que tenía más responsabilidad en guardar el honor de la hija. La literatura oral de la región abunda en coplas como las siguientes que señalan a la "vieja" o "suegra" como la que guarda y mezquina a su hija.

*La vieja que venga a un baile
y no traiga sus muchachas,
permita Dios que le coman
las chanquetas las vizcachas.*

fallado en preservar el orden social establecido.

¹³La misma configuración general de valores está presente en España, y la posición de la Virgen como una figura de culto y modelo de comportamiento es discutida por muchos autores, notablemente por Kenny, 1961, pág.78 *et passim*.

*Yo te quisiera querer
y tu madre no me deja,
en todo se ha de meter
ése demonio de vieja¹⁴.
(Di Lullo, 1940).*

Por supuesto que la preocupación por la virginidad y la castidad es complementaria con la existencia del riesgo de perderlas. La idea de que la virtud de la mujer asume el carácter de un objeto casi independiente de ella también encuentra expresión en la noción de vergüenza. Vergüenza, en este caso, es algo que la mujer honorable tiene y puede perder.

*Una naranja madura
y otra naranja verde,
la mujer que se enamora
hasta la vergüenza pierde.
(Di Lullo, 1940)*

La vergüenza es una cualidad moral y una vez perdida no es, generalmente hablando, recuperable.

La amenaza a la virtud de la mujer está en el conquistador. Hasta ahora no hemos considerado este otro aspecto de la hombría y honor masculino. En el otro extremo del honor del hombre que hemos visto asociado con intereses familiares, está el honor del hombre que hace valer su superioridad sobre otros hombres, particularmente en términos de sus triunfos sexuales puestos de manifiesto en su éxito con las mujeres. La hombría, en este sentido, es éticamente neutral, porque masculinidad significa coraje, tanto si es empleada para fines morales como inmorales. La quintaesencia del hombre se refleja en sus hazañas sexuales (Pitt-Rivers, 1965). El conquistador gana prestigio con sus acciones devastadoras contra la virtud de las mujeres.

¹⁴Nótese el juego de palabras entre el término "chancleta" significando una pieza de calzado y mujer en la primera copla. El uso del término "querer" en vez del abstracto "amar" en la segunda copla, refleja la actitud de la hambrienta virilidad masculina que implica posesión completa. (Di Lullo, 1940).

*Querer una no es ninguna,
querer dos es vanidad,
engañar a tres o cuatro,
depende de habilidad.*

*Todos me dicen: casate,
yo no me quiero casar,
solterito, buena vida,
dueño de mi libertad.
(Di Lullo, 1940)*

La amenaza a la virtud de la joven es correlativa con la masculinidad creciente del adolescente, que es exhortado y puesto a prueba a veces en habilidades intelectuales y mecánicas, a veces en su capacidad para beber, en su disposición para pelear -particularmente como respuesta a un desafío usualmente hecho en la forma de un insulto-, y en su virilidad sexual. Estos rasgos acompañan al honor por orden de primacía en la comunidad local. Ya no se trata del honor asociado a la defensa de los intereses de la familia, sino al honor que acompaña al éxito individual. El joven antaño lograba su identidad social a través de su interacción con otros jóvenes en situación similar a la suya. Estos grupos de amigos y parientes se reunían en el almacén o en la calle y constituían el auditorio para la exhibición de las habilidades del chico.

El hombre joven tenía una visión contrastante de las mujeres que contenía evaluaciones contradictorias. Había una gran disparidad entre las actitudes expresadas hacia las mujeres en general y hacia las mujeres de la familia: su madre y su hermana. El ser madre era una posición muy venerada y respetada. Su honor y el de las hermanas debía ser guardado; pero el mismo joven consideraba que las otras mujeres eran objetos profanos que debían servir para que él afirmara su masculinidad. Esta otra visión del sexo femenino será analizada más adelante, pero aquí podemos decir que esta actitud hacia las mujeres que no son de la familia aparece como natural en una sociedad en la que la virginidad y la castidad post-marital son consideradas como ideales, proveyendo así de una salida sexual a los hombres, quienes tienen a las mujeres de la familia esencialmente alejadas de todo acceso sexual a través de la internalización de un

estricto tabú del incesto expresado en las nociones de virtud y honor. Los dos párrafos siguientes, extraídos del diario privado de uno de los propietarios locales, ilustran la forma de pensar del hombre. Este agricultor de veinticinco años escribió:

 Mi hermana y su amiga Clara estaban escandalosamente vestidas con pantalones ajustados recibiendo la visita de dos porteños. A pesar de que estaba en casa de su madre, se comportó con su visitante de una manera escandalosa e irrespetuosa hacia todos nosotros (sus cinco hermanos).

Más adelante leemos que dos meses más tarde la joven se casó con uno de los porteños con gran alborozo de la familia. El segundo párrafo, escrito algún tiempo después, dice:

 Hoy tres de nosotros (tres hermanos varones) fuimos a La Aurora a romper corazones entre las chinitas.

La actitud del hombre hacia las mujeres que no son de la familia supone un cierto desafío en primer lugar a los hombres y luego entre ambos sexos. Se supone que todas las mujeres quieren tener esposo, y en realidad el matrimonio con una ceremonia religiosa es uno de los ideales de la mujer; pero se vuelve un desafío para el hombre joven conquistarlas venciendo sus defensas y la protección de la familia. Por lo tanto la chica debe ser protegida, porque de otro modo sería una presa fácil para el conquistador.

*El pájaro y la mujer
no se deben dejar solos,
el primero con el gato
y la mujer con el novio.
(Di Lullo, 1940)*

Para la familia de la chica el pretendiente es un ladrón en potencia de su virtud, y por lo tanto debe ser mantenido a distancia hasta que él mismo se convierta en el guardián de su honor como su marido. De esta manera, los jóvenes se encontraban oficialmente en fiestas, que eran lugares propicios para el galanteo. De otro modo, debido a la falta de oportunidad para encontrarse en reuniones públicas el

galanteo tendía a ser secreto al comienzo, aprovechando los montes de los alrededores. Casi todo vecindario tenía una "*picada del amor*" famosa por los frecuentes encuentros de enamorados.

El noviazgo comenzaba cuando se decía que la pareja "tiene relaciones" o que "conversan" y tendía a no durar mucho tiempo. Una vez que el novio había decidido casarse, él y sus padres iban a la casa de la novia a pedir su mano formalmente a sus padres. Para la época de nuestra estadía allí, la opinión de los padres acerca de la futura esposa o esposo estaba gradualmente dejando de ser definitiva. Los jóvenes reconocían que era apropiado comunicar a sus padres los proyectos de matrimonio, siendo una demostración de afecto y respeto hacia ellos, pero quedaba a la decisión de cada uno el seguir el consejo del padre o no. De cualquier manera, "es uno quien sufrirá las consecuencias", decían. Éste era el lema que expresaba claramente su independencia respecto de la autoridad paterna en este aspecto. El casamiento era un acuerdo libre entre dos individuos, a diferencia de los derechos y obligaciones existentes entre padres e hijos. El amor romántico era la base de la relación marital en esa sociedad; los lazos de afecto y solidaridad que existían entre el esposo y la esposa eran estratégicos para la organización de la familia y su estructura. Por lo tanto, compatibilidad y amor que no estuvieran basados en otros lazos materiales o inmateriales aparecían como pre-condiciones para una alianza exitosa; su ausencia a menudo llevaba a la disolución de la unión. Pero el amor debía ser mantenido dentro de límites de tal manera que no se volviera destructor del orden social. Los principales agentes de control eran, como hemos visto, la virtud de la mujer y las responsabilidades del padre.

La pareja decidía casarse y fijaba fecha. Se sostenía que si los padres se oponían al casamiento, eso sólo agravaría las cosas porque la pareja se escaparía. No obstante, no tuve conocimiento de ninguna fuga mientras estuve en la región, aunque unos pocos casos parecían ocurrir de tanto en tanto. Lo esencial era la idea de que la joven que se fugaba perdía su honor, por lo que, en vista de la vergüenza de la hija, pocos padres persistirían en su rechazo al pretendiente. En este nivel social -obrero-, no es importante la clase a la que perteneciera el pretendiente para determinar su aceptación o rechazo. Esto se volvía importante en las clases media y alta y por supuesto el honor de la familia estaba más en peligro en esas clases.

Los padres podían oponerse al matrimonio por diversas razones. La situación más común era la del padre que protestaba que el joven era un haragán que no servía para nada y no sería capaz de mantener su nueva familia o que era demasiado frívolo, irresponsable o inmoral; es decir, que la actuación personal del pretendiente provocaba la oposición. En el caso de la joven, su reputación era aún más importante. Se esperaba que fuera modesta, respetable y trabajadora. Cualquier duda acerca de su integridad sexual y eficiencia en las tareas domésticas la hacía inelegible a los ojos de cualquier familia decente.

Cuando los hijos se casaban se producían cambios en la familia. Al casarse, el joven, al igual que su padre, se volvía responsable de los asuntos de su nueva familia. Tomaría decisiones concernientes a su trabajo y a su nuevo grupo doméstico independientemente de los puntos de vista de su padre. Sin embargo, el hijo continuaba respetando y obedeciendo a sus padres que seguían siendo receptores importantes de su responsabilidad y lealtad. El padre y la madre aparecían frecuentemente como figuras más importantes en la vida del hombre que su mujer y sus hijos.

Con el tiempo, el padre adquiría más rasgos patriarcales. Su autoridad sobre sus hijos adultos era ejercida por medio de diversos mecanismos no siempre presentes en todas las familias, porque dependían en cierta medida del temperamento del padre, su capacidad y status económico. Entre los jornaleros sin tierra no había una complicada transferencia del poder de decisión de padre a hijo, porque de cualquier manera el anciano tenía poco poder de mando. Sin embargo, el hombre pobre que actuaba responsablemente era respetado por su empleador y su proveedor. Ese respeto se hacía extensible a sus hijos mientras dependían de su autoridad. Si un hijo decidía separarse de la familia, peleaba con su padre o malgastaba su dinero, el padre podía públicamente retirar su responsabilidad para con ese hijo, quien tendría que ganarse su propia reputación y respeto. A su vez, si el hombre era mediero o arrendatario o incluso un "agregado", tenía el contrato (o permiso como fuere el caso) del uso de la tierra recibida del propietario y la tierra permanecía a su cargo hasta que el contrato terminaba o él moría, o bien en algún momento podía pasarla para el trabajo a los hijos que él designara en base al permiso previo del propietario. El complejo patriarcal dejaba como únicas alternativas abiertas al individuo la sumisión a la autoridad paterna o el abandono del seno familiar.

Para el padre, sus hijos eran socialmente equivalentes. El lazo que lo unía a ellos era el de la filiación y era el mismo en cada caso. Esta unión del grupo de hermanos con respecto a los padres es en gran medida también reconocida en los mismos términos por la comunidad. Se esperaba que los hermanos estuvieran unidos por su lealtad a la familia. Los conflictos entre ellos eran arbitrados por el padre que no permitía desacuerdos ni peleas: "el cristiano pobre tiene demasiados problemas que enfrentar y estará en peores condiciones si pelea con sus hermanos", era el llamado conciliatorio del anciano. Los sentimientos entre los hermanos eran intensos, debido a lo estrecho de las relaciones y a los problemas que surgían por los intereses comunes y la cooperación económica.

Pero, aunque se esperaba que los hermanos se ayudasen mutuamente, la paternidad imponía obligaciones más importantes a un hombre de condición económica precaria, obligándolo a restringir el alcance de sus obligaciones para con colaterales en beneficio de sus hijos. Relaciones conflictivas predominaban sobre las de cooperación y amistad entre los hermanos casados, expresadas particularmente en las discusiones por la herencia.

La estabilidad de una sociedad dependía, en gran medida, de las formas de heredar derechos y propiedad. La herencia ofrecía un marco especial para la expresión de hostilidad, desconfianza y recelo, incluso en aquellos casos donde era muy pequeña. Como la ley de herencia en Argentina daba iguales derechos a todos los hijos legales del matrimonio, una familia con numerosos herederos no podía esperar dejar una posición económica equivalente a sus hijos.

Entre los trabajadores muy pobres sin tierra de Antajé, donde no había ni una pequeña parcela para ser dividida entre los herederos, los pocos bienes de los padres podían ser motivo de agrio conflicto. Cristóbal C. no estaba en buenos términos con sus hermanos debido a una disputa por unas cuantas cosas que él había tomado del rancho de su padre fallecido. Él había estado viviendo con el anciano cuando éste había caído gravemente enfermo. Según lo que él declaró, el padre le había dicho que tomara unos cuantos postes del rancho y un mortero grande. Cuando el padre murió, Cristóbal se llevó las cosas, lo que dio lugar a una larga y penosa discusión en la familia. Cristóbal vivía al lado de sus hermanas pero no las visitaba más.

Aparecían en los periódicos casos de hermanos que se habían matado por la posesión de un pozo, a fin de impedir que el otro consiguiera agua.

Aunque el tema de la herencia involucraba el conflicto principal en el grupo de hermanos, la falta de compatibilidad entre las esposas y cuñadas era una fuente común de tensión. Se consideraba que los supuestos viles intereses de las mujeres recién incorporadas a la familia eran la causa de problemas entre hermanos. Las nuevas esposas (muy raramente los maridos) eran vistos por los padres como la causa del conflicto entre los hijos porque se suponía que las recién llegadas estaban preocupadas exclusivamente por las ganancias y pérdidas relacionadas con la familia del cónyuge. Esta creencia prevalecía en todos los niveles económicos. La gente decía que "cuando las mujeres entran en la familia causan una división. Antes de que esto ocurra los hermanos estaban unidos y trabajaban por el bien de la familia".

Este último párrafo contiene una visión de las mujeres que es muy diferente a la que vimos hasta ahora, y que está relacionada con la evolución contradictoria que mencionamos anteriormente. En esta nueva concepción la mujer aparece como un ser agresivo, codicioso, violento y esencialmente profano. La fragilidad, dulzura y pasividad desaparecen. En realidad, en la forma de pensar característica de las sociedades mediterráneas y que encontramos también en Antajé, la dicotomía de los sexos es dividida por otra dicotomía que delimita los dos polos de comportamiento típico de cada sexo. Los valores de la hombría ya han sido considerados. En un extremo está la actitud del hombre identificada con el bienestar de la familia -los ideales de padre y esposo-, en el otro extremo está el ideal del individuo preocupado por sí mismo: el macho.

• LA MUJER BRUJA

En el caso de las mujeres hay un campo más restringido de comportamiento honorable, ya que no hay una conducta viable en el punto de neutralidad ética como en el caso del "macho". El ideal de mujer es sinónimo de maternidad y castidad. Esto está balanceado por el estereotipo "irreal" de la bruja¹⁵, al que la prostituta está re-

¹⁵Digo "irreal" porque quiero enfatizar que está expresado en forma indirecta, sobrenatural o mística, sin comportamiento empírico que lo sustancie.

motamente ligada. Con respecto a ambos sexos, como el comportamiento orientado hacia el individuo o el autointerés fácilmente entra en conflicto con los principios básicos de la organización familiar, esto puede alcanzar un punto de equilibrio muy inestable. Demasiado énfasis en el autointerés lleva a confundir la principal dicotomía de los sexos. De esta forma el comportamiento masculino deja de ser tal para confundirse con el de la mujer, o de todos modos queda fuera del orden social. Alguien cuya actividad principal es ser mujeriego deja de ser considerado un verdadero hombre porque no cumple con las responsabilidades inherentes al sexo masculino. De la misma manera, una mujer que es demasiado liberal o fácil con los hombres pierde su vergüenza y en última instancia la identidad de su sexo. Una mujer sin vergüenza se parece más a un hombre, independiente, agresiva. A la gente no le gusta ni este tipo de mujer ni este tipo de hombre, que son por lo tanto víctimas del ostracismo del medio. El ejemplo extremo de mujer desvergonzada encontrado en Antajé es la bruja, significativamente llamada "la sinvergüenza".

Las brujas eran mujeres que se creía habían adquirido poderes sobrenaturales en la Salamanca, el templo del demonio. Se decía que eran extremadamente voraces y lujuriosas. Insaciables, se suponía que comían carne humana de los miembros o de las entrañas de sus víctimas, y su agresividad sexual no toleraba rechazos. Las explicaciones de los motivos que las impulsaban a actuar así eran generalmente vagas. Cuando se presionaba a la gente a explicar por qué las brujas atacaban a los hombres o comían carne humana no decían otra cosa que "algunas mujeres son malas de esa forma" o "ellas aprendieron eso del demonio". De las varias respuestas se puede deducir una explicación más plausible: su comportamiento era la consecuencia de una experiencia en la cual ellas habían sido rechazadas por un hombre. Es importante notar la creencia de que las brujas eran desdichadas, amargadas y resentidas, buscando venganza. Podría pensarse que ha habido un fracaso de la víctima para cumplir con una obligación moral. El hecho de que un hombre atribuya su desgracia a una novia abandonada o a una mujer rechazada puede muy bien ser inspirado por su propio sentimiento de culpa.

Esto puede ilustrarse con el siguiente ejemplo: cuando un hombre estaba por morir les dijo a sus hijos: "no importa que yo muera, pero esa 'sinvergüenza' debe ser quemada", acusando a una vecina de su

muerte y sugiriendo el modo más adecuado de tomar medidas¹⁶ contra ella. El hombre había estado postrado en cama por veinte años porque -según dijo su hijo- una bruja lo había maneado dejándolo todo torcido y la familia nunca pudo ayudarlo a recuperar su postura normal. Cuando el hombre murió se descubrieron ocho arañas muertas debajo de su almohada. "Obviamente" -se argumentaba- había sido una travesura de la bruja, quien lo había hecho sufrir toda su vida. Como el hombre la había rechazado y había preferido casarse con otra, la novia resentida se vengó dejándolo inútil por medio de su brujería.

Este ejemplo deja claro que así como las mujeres eran consideradas capaces de sentir resentimiento, de la misma manera se debía esperar que desearan venganza. Por lo tanto, si se creía que deseaban venganza, debían ser consideradas potencialmente peligrosas. Ahora bien, el resentimiento de una mujer, aunque quizá comprensible, no terminaba, en situaciones normales, en enfermedad y muerte que pudieran atribuirse a sus actividades. Sólo seres que estaban fuera del marco de la normalidad, las brujas, eran capaces de tales maldades. Como sirviente del demonio, en la concepción local, la bruja contribuía a muchas desgracias no atribuibles al castigo divino¹⁷: provocaba úlceras tropicales y otras afecciones de la piel que tenían su explicación social en el apetito insaciable de la bruja que comía un miembro de su víctima mientras ésta estaba aún con vida, o la atacaba mientras dormía o, de manera no muy bien definida por los informantes, producía pérdida de animales, destrucción de cosechas por sequía o pestes, conflictos entre marido y mujer, impotencia del marido o enfermedades mentales. El espectro del temor a la bruja podía ser ampliado hasta incluir a todas las mujeres como potencialmente peligrosas. La exagerada sexualidad de la bruja y la creencia en su conducta peligrosa y malevolente, meramente enfatizaban una concepción de la naturaleza demoníaca de las mujeres, también presente en el catolicismo, junto a la noción de la virginidad y virtuosidad de la mujer. Debe notarse de paso que *la bruja tal como* la concebían los

¹⁶ Sin embargo, no tengo conocimiento de acciones violentas reales para ejecutar o castigar a brujas en la región y no pienso que tales acciones puedan ir más allá de la mera expresión de la imaginación de algunos hombres exaltados.

¹⁷ Para un análisis de la retribución sobrenatural, véase el capítulo 9.

antajeños se parece básicamente a la bruja europea que preocupaba a los abogados y ciudadanos del siglo XVI (Trevor-Roper, 1969).

La literatura oral humorística también enfatiza esta concepción diabólica de las mujeres:

*La mujer y el interés
son los dos compañeritos
que hacen juego con el diablo
contra los varoncitos.*

*Las mujeres son del diablo,
parientes del gran demonio,
nosotros los varoncitos,
hijitos de San Antonio.
(Di Lullo, 1940)*

Durante mi visita, los antajeños insistían en que ya no había casos de brujería en la región, aunque algunos decían que había brujería en áreas más remotas. Cuando se les preguntaba, contestaban "esas son cosas que los viejos sabían decir...".

Esto no es una mera negativa de los pobladores a hablar acerca de brujas, sino el resultado de un cambio de interés colectivo que puede ser interpretado en conexión con la forma simbólica del estudiante de magia (ver capítulo IX), que reemplazó a la bruja como agente de actos antisociales en un área diferente del comportamiento. Esto probablemente indica no sólo que una nueva gama de problemas había pasado a preocupar a la sociedad sino que también la posición de la mujer en el sistema social había ido cambiando. Esto no significaba, sin embargo, que no hubiera ya personas que creyeran en brujas y que las hiciera responsables de ciertas desgracias, así como personas que se definieran a sí mismas como brujas. Y para los propósitos de nuestro estudio, que eran sentar la visión alternativa de las mujeres en el sistema ideológico de la sociedad de Antajé, la bruja mitológica continuaba teniendo relevancia. Ya hemos mencionado varios argumentos aducidos para demostrar que las mujeres eran peligrosas. Se decía que las mujeres eran sexualmente pasionales y exigentes, tentadoras de la carne minando la vitalidad masculina. También se decía que las mujeres rompían la solidaridad fraternal, ideal de la unidad familiar. ¿Por qué los hermanos se distanciaban en vez de

permanecer unidos? Porque, decían los antañones estereotípicamente, las mujeres de la casa no se llevan bien unas con otras.

No hay evidencia concreta para sostener este tipo de argumento pero esta visión de las mujeres servía como chivo expiatorio que impedía reconocer los conflictos internos de la estructura familiar.

La visión anterior de las mujeres confirma la necesidad de sumisión y dependencia de la mujer dentro de los límites de la vida doméstica. Una mujer independiente era percibida como licenciosa y peligrosa. La bruja constituía el símbolo de la mujer no sumisa que invertía el orden social al despreciar las normas que la sociedad consideraba como civilizadas. El argumento aducido era que había perdido las cualidades morales de su sexo al disfrutar de obscenas orgías con brujas y demonios en la Salamanca.

En un menor grado y en una posición ambigua entre el ideal social de la mujer y la desvergüenza de la bruja estaba la viuda, quien también simbolizaba el colapso de la división sexual del trabajo. El tema de la viuda en el folklore santiagueño pone de relieve su agresividad sexual incontrolable contra los hombres, especialmente los jóvenes, y su falta de respeto por la vida humana. La viuda mitológica mataba a varios esposos y amantes, atacando como la bruja los principios básicos del orden social: las reglas que gobernaban la vida sexual y el respeto por las vidas de los miembros de la sociedad¹⁸d.

Las reglas morales e ideales descritas formaban parte de la sociedad antañeña. Generalmente los pobladores tenían conciencia de ellas, aunque de ninguna manera de todas, o por lo menos no con la misma claridad. Estas leyes no escritas, a menudo no expresadas oralmente, algunas veces desconocidas por los actores, formaban parte de la estructura ideal de la familia en Antajé, que era el producto social del entrelazamiento de vidas e ideas durante muchas generaciones. Básicamente el sentido de obligación moral se expandía hacia afuera en su aplicación desde la familia. Y era a través de la cadena de familias, que cambiaban lentamente en el tiempo, que se transmitían las reglas fundamentales que determinaban la cultura.

¹⁸ En su análisis de las viudas entre los brahmines de India del Sur, Harper encuentra una relación entre el bajo status de las mujeres y la concepción de las mismas en el sistema cultural de creencias como personas peligrosas, aun cuando puede haber en realidad pocas bases realistas para los demás; su análisis tiene puntos en común con el mío al explicar ese temor como un resultado del sentimiento de culpa (véase Harper, 1969: 81-95).

• EL RETORNO DESDE LA ILUSIÓN

Un observador superficial, incluso uno entrenado, podría leer algunos de los párrafos anteriores acerca del ámbito doméstico dudando que sea una descripción adecuada de la sociedad de Antajé. El psicoanalista Bléjer, por ejemplo, escribió que: "la idea de la virginidad es no existente" en Santiago del Estero, porque "la iniciación en la vida sexual de la adolescente es frecuente y a menudo la maternidad tiene lugar a una edad muy temprana" (Bléjer, 1959). Esta apreciación es útil para establecer el tipo de contraste que quiero discutir a continuación. Interpreto el texto de Bléjer como el resultado de un estudio estadístico de casos que él encontró en sus visitas médicas a Santiago del Estero. Pero no importa cuánta información estadística pueda conseguirse para apoyar este punto, esto no significa que el *desideratum* de conducta no estuviera allí. La incongruencia entre lo ideal y la práctica es un problema que hay que explicar. La observación de la vida social en Antajé nos muestra que, a pesar de estar orientada en líneas generales por la ideología descrita brevemente en las páginas anteriores, va más allá del marco ideológico. Esto plantea una dificultad fundamental. Una solución común es sacrificar la ideología a favor del aspecto empírico, como Bléjer parece haber hecho; o se puede hacer justamente lo contrario, estudiando el marco de ideas, creencias y valores como un sistema coherente, o incluso oponer completamente el uno al otro.

Hasta ahora he considerado casi exclusivamente aquellas normas y valores que la gente tenía para decidir qué comportamiento era correcto y apropiado. El próximo paso será considerar la distancia que había entre las normas expresadas por la gente y el comportamiento que no estaba de acuerdo con ellas. La situación que encontramos en Antajé era tal que ni el análisis de las normas en sí, ni la mera descripción del comportamiento son suficientes para una comprensión del sistema social. Necesitamos estudiar la dialéctica entre práctica e ideal, y podemos comenzar considerando varios ejemplos de la distancia que existía entre ellos.

La posición del trabajador como jefe y proveedor de su hogar estaba muy por debajo de las expectativas. La estructura autoritaria de la sociedad rural daba más autoridad al patrón. El padre en el "pobrerío" dependía de otro padre más grande y poderoso: el patrón. Él y su familia debían subordinarse y obedecer al patrón como los hijos de-

bían subordinarse a su padre. El patrón se convertía en una especie de padre de la familia simbólica grande formada por los trabajadores de su finca. La posición del trabajador de subordinación a su patrón era muy marcada, y le impedía ser un hombre "completo" y ejercer la autoridad que suponía el rol de padre. La autoridad era realmente del patrón. La rebelión del pobre contra su patrón, que he notado en diversas ocasiones, con frecuencia expresaba su impotencia ante la posición de dependencia. Ramón M., por ejemplo, había pedido a su patrón un préstamo para pagar el pasaje de su esposa que debía asistir a la celebración religiosa de Mailín. Ante la objeción del patrón de que la mujer no debería gastar dinero en esas cosas, Ramón le había gritado que él llevaba los pantalones en su casa y que le daría a su esposa dinero para ir a cualquier parte que él quisiera sin importarle lo que su patrón pudiera pensar. Probablemente esta explosión verbal había sido imaginada, porque la evidencia indica que la posición del peón era de sumisión y humillación ante el patrón, aunque esto también reflejaba su resentimiento e impotencia. Tal posición influía en la relación del hombre con su mujer con el agregado de que las oportunidades económicas de ella entraban en conflicto con el ideal de él de ser el que ganaba el pan para la familia. Hemos dicho que a un hombre no le gustaba que su esposa tuviera que trabajar fuera del hogar porque esto disminuía su posición como proveedor de la familia y le daba a la esposa mayor libertad, afectando su hombría. Pero muy a menudo las ganancias del esposo eran insuficientes y la esposa tenía que trabajar para aumentar el ingreso familiar. Ella hacía distintos tipos de trabajo (ver capítulo IV). No obstante, contribuyendo o no con dinero extra para la familia la parte de la esposa en lo que concierne a las necesidades del grupo doméstico era directa e indispensable, y su aptitud como esposa se medía en términos de eficiencia y frugalidad en el desempeño de su rol doméstico. Las posibilidades económicas de la esposa y por lo tanto su independencia en el casamiento provocaban una situación en la cual más que describir una estructura familiar paternalista claramente dominada por la figura del padre, parece más preciso hablar de la división de la autoridad y responsabilidad en la pareja conyugal. Aún más, había casos de obvia dominación por parte de la esposa quien, de todos modos, tendía a ser más desenvuelta que su esposo.

Que el ejercicio de la autoridad que se esperaba de un hombre estaba asociado con su posición económica lo muestra la gran adhesión al modelo paternalista entre las clases altas. Aunque un ascenso en el status socio-económico hacía una ideología de igualdad entre esposo y esposa más aceptable, la condición económica mejorada tendía a actuar segregando las esferas masculina y femenina. Los "niños" de las fincas, que recordaban a los "señoritos" de Andalucía tal como los describe Pitt-Rivers (1954), se sentían con derecho a justificar su masculinidad en relación al sexo opuesto a causa del prestigio social que disfrutaban, aunque sus acciones pudieran ser moralmente erradas. Dicho de otra manera, ellos podían permitirse ser inmorales; de hecho, podemos observar que la inmoralidad era una acusación frecuente hecha contra los "niños" por los pobres. Pero debido a su posición de superioridad escapaban a las sanciones sociales de la comunidad y no había pérdida de honor por parte de ellos, a menos que sus mujeres estuvieran envueltas en una conducta inmoral. Un miembro de la clase terrateniente sería en general más autoritario en su familia y sus actividades estarían en general más segregadas de las de su esposa que las de un peón. La esposa se volvía más dedicada que nunca a los hijos y al hogar, mientras que el esposo tenía intereses y actividades fuera del hogar relacionadas con su posición en la sociedad. Paralelamente a un aumento de autoestima, había un aumento de autoridad del hombre sobre su esposa e hijos.

Decimos entonces que había complementariedad en el cumplimiento de roles domésticos con una división del trabajo en tareas masculinas y femeninas, aunque siempre había alguna interferencia con las actividades del sexo opuesto. El esposo tenía algunos entretenimientos diferentes de los de su esposa y tenía amigos y relaciones fuera del hogar, así como su esposa tenía los suyos. Si el esposo recibía el jornal de su empleador, podía ir al almacén a tomar algo y conversar con sus vecinos, o bien traía a la casa una botella de vino y se emborrachaba. No se esperaba que la esposa se reuniera con el esposo en el almacén aunque conocía a casi todos. Ella permanecía en el hogar la mayor parte del tiempo, o conversaba con sus vecinos que eran generalmente parientes. Pero, aparte de los grupos mascu-

linos en el almacén, las pocas actividades recreativas que había en el campo eran por lo general para diversión de la pareja¹⁹.

No hemos dicho nada hasta ahora acerca de la actitud hacia los hijos, aunque es evidente, de acuerdo a los valores ya establecidos, que se esperaba que una pareja casada tuviera hijos. Se decía que los hijos eran una bendición. La idea detrás de esa actitud era, entre otras cosas, que cuantos más hijos tuviera una pareja, más posibilidades tendría de ser mantenida por ellos en la vejez, aumentando el sistema de solidaridad. Muchas parejas tenían entre seis y ocho hijos²⁰. Una familia sin hijos era considerada incompleta; se decía que los nietos traían ruido y felicidad al hogar. Las mujeres, sin embargo, expresaban a menudo francamente su disgusto hacia los embarazos seguidos. Uno tiene la impresión de que era más el esposo que la esposa quien quería una familia grande. Pero sólo conocí unas pocas mujeres que admitieron el uso de un método u otro de anticonceptivos y el querer tener familias más reducidas; y ellas estaban significativamente orientadas hacia la movilidad social.

Con respecto a la crianza de los hijos, la distancia existente entre lo ideal y la práctica tomaba también la forma de una diferencia entre pasado y presente. La gente mayor criticaba la forma en que la joven generación de adultos educaba a sus hijos mientras alababa sus propios métodos. Probablemente se trate de una reconstrucción mítica del pasado como una expresión de relaciones conflictivas entre las generaciones. Sin embargo, se puede suponer que en el pasado el comportamiento de los niños coincidió más estrechamente con el ideal. Se esperaba que fueran sumisos, obedientes y subordinados a sus padres y adultos, y las diferencias de intereses y preocupaciones

¹⁹ Es interesante notar las diferencias de la clase baja rural en Antajé con respecto a aquélla de Londres, según el informe de Bott, en la que la segregación de los sexos es mayor entre las clases bajas, mientras que hay una creciente complementariedad y cooperación al aumentar el status y la posición económica. Bott encontró una correlación entre el grado de segregación de los roles conyugales y el grado de conexión en la red de relaciones total de la familia. Una familia que tenía un alto grado de segregación en la relación marido-mujer tenía una red de relaciones cerrada (Bott, 1957). En Antajé la complementariedad de la pareja conyugal pobre parece estar relacionada con una red de relaciones más flexible.

²⁰ La razón por la cual el promedio de nacimientos durante el período de procreación está por debajo de las expectativas fisiológicas, aún cuando normalmente no parece que usaran métodos anticonceptivos, puede deberse al hecho que los abortos espontáneos son relativamente comunes. Parecen ser el resultado de la desnutrición, sífilis y alcoholismo. En el estudio de Bléjer, de una muestra de 1000 mujeres resultó que por cada mujer campesina mueren 0,61 criaturas, mientras que sólo 0,19 niños mueren de aborto espontáneo por cada mujer urbana. Había más del doble de abortos espontáneos en el campo que en el ámbito urbano, mientras que había más del quintuple de abortos provocados en la ciudad que en el campo (Bléjer, 1959).

entre jóvenes y viejos llegaban a entrar en conflicto por el principio de respeto a los ancianos y adultos en general. La estructura social rural tenía preferencia por la ancianidad. Había una distinción entre el área de los adultos y la de los chicos, que en el caso de familias grandes viviendo en un rancho significaba simplemente que los chicos debían permanecer fuera de la vista de los mayores hasta que fueran necesitados; "los changos conocían su lugar" en un mundo donde todos conocían su lugar. Aprendían sus tareas y las realizaban y sólo entonces iban a jugar, lejos de los adultos. Trabajaban en los campos desde una temprana edad, impidiendo que los pájaros comieran las semillas, roturando la tierra con una azada en las plantaciones de algodón, ayudando a su madre o hermanas a ordeñar las vacas. Las monedas iban a los bolsillos de sus padres.

Pero el rápido proceso de industrialización bajo el peronismo, el aumento de oportunidades para los jóvenes para trabajar en las ciudades así como la falta de oportunidades en la agricultura, abrieron un camino fuera de las restricciones de la estructura social tradicional. El viejo orden social se desmembró bajo el impacto de la rápida urbanización. En estas condiciones, la superioridad del padre y la respetabilidad y autoridad de los ancianos perdieron mucho de su significado. La sabiduría tradicional se volvió en gran medida irrelevante y los aspectos negativos de la ancianidad resaltaron enormemente. Aunque el área rural permaneció como un depósito de viejas costumbres e ideas con los ancianos aún manteniendo algunos de sus roles tradicionales de autoridad, aquellas antiguas normas y valores fueron seriamente dañados. El padre de hijos pequeños encontraba ahora que su conformidad y respeto por los valores de acuerdo a los cuales él había sido educado eran en gran medida ritualistas y a menudo desaparecían dejándole un estado de frustración e incertidumbre; fracasaba así al tratar de estructurar un sistema de valores coherentes y organizados para transmitir a sus hijos.

De acuerdo con los ancianos, los padres jóvenes permitían demasiada confianza a sus hijos. Los chicos estaban siempre en el medio y hablaban cuando había visitas casi impidiendo conversar a los adultos. Jugaban en el patio, eran irresponsables y desobedientes, reunían grupos de amigos y llevaban una vida casi independiente en la calle, fuera del control de la familia. Los ancianos decían que los grupos de jóvenes eran algo nuevo. En sus tiempos ellos sólo co-

nocían a otros chicos en la escuela. Pero en el tiempo de nuestra investigación la gente mayor se quejaba de que los menores estaban siempre en bandas y no hacían nada más que reírse de los mayores y los transeúntes. Los abuelos decían que, en estos tiempos modernos, si un padre reprendía a su hijo podía obtener un insulto como respuesta. Por otra parte, los abuelos condenaban a los padres que castigaban a sus hijos físicamente y con violencia incontrolada, pues así empeoraban las cosas. La intensidad de la reacción de los padres, sin embargo, puede ser en parte explicada porque la estrecha relación con el hijo llevaba a emociones más fuertes y en parte porque no tenía clara la forma en que debía proceder en la relación.

Ahora podemos retomar el tema de la virginidad con el que comenzó esta sección. *La virginidad no es común*. Aunque se dijo que el rol de la madre era guardar la virginidad de su hija, en la mayoría de los casos se tenía muy poco cuidado de proteger y enseñar a las chicas a respetar las normas. Las chicas generalmente dejaban el lugar cuando eran muy jóvenes, 12 ó 13 años, para trabajar en la ciudad como sirvientas. Sola, la joven campesina, sin la protección de la familia y sin el fuerte apoyo de sanciones explícitas o implícitas del grupo, era obviamente vulnerable y corría *el riesgo* de entablar uniones inestables. Esta situación de las jóvenes, sin embargo, no era privativa de aquéllas que emigraban a las ciudades sino que se la encontraba también en la comunidad local. La hipótesis que explica la procreación fuera de la unión matrimonial en función del movimiento de la población rural al ámbito urbano, con la típica disrupción de los esquemas sociales, implica que en la comunidad de origen haya un control del grupo contra las uniones efímeras. Este no es el caso de Antajé ni en buena medida del campo santiagueño. La explicación, entonces, no debe restringirse a la condición de la joven emigrante sino que también debe incluir a jóvenes residentes y debe hacerse dentro del marco rural en el cual había desde el comienzo sanciones débiles, falta de respeto y claridad en cuanto a los valores que esas sanciones se suponía debían hacer observar y ausencia de un grupo coetáneo eficaz. Las causas inmediatas de esta situación se encuentran en las dificultades de la supervisión paterna debido a la pobreza, a la necesidad de hacer uso económico de los hijos, las ambiciones paternas para con los hijos y la distribución de los hijos entre abuelos

y parientes. Así, mientras las mujeres expresaban el ideal de casarse en la iglesia y formar una familia, a menudo comenzaban relaciones efímeras sin validez social. Las sanciones del vecindario se reducían a chismes, pues mientras la chica no era considerada promiscua se consideraba que había tenido un accidente y era suficientemente castigada por la existencia de un hijo que ella sola debía criar. A pesar del ideal de virginidad, un hombre se casaba con una mujer si quería, aun cuando ella ya tuviera hijos con otros hombres. Diversos factores contribuían a que él tomase esta actitud; uno es que no consideraba que tuviera que defender su hombría y honor aliándose con una mujer con honor. Él tenía poco status que perder. En realidad, como se sentía que "nadie tiene honor aquí", esto se aplicaba al hombre y a su posible compañera. A su vez, la unión con una mujer que había perdido la virginidad imponía menos restricciones y responsabilidades al hombre en relación con su posición como hombre de familia y defensor del honor de la misma.

El ideal de casamiento en la iglesia se volvía, en la práctica, una unión consensual o civil para la mayoría. La falta de casamiento religioso o civil no debe, sin embargo, ser tomada como indicativa de inestabilidad doméstica. Las costumbres locales consideraban al grupo doméstico como una unidad muy fuerte aunque el casamiento formal no era de vital importancia. La explicación de esta práctica no es tanto la falta de interés en asuntos religiosos o el costo del casamiento religioso, aunque estos son factores que influían; está más bien asociado con creencias en una moralidad católica. Dado que el casamiento religioso estaba asociado con la virginidad y la pureza, la existencia de relaciones sexuales antes de que hubiera una relación formal hacía que el rito religioso apareciera como inapropiado y tal vez, incluso, como pecaminoso. Un casamiento civil o la unión consensual parecían ser la solución más adecuada. Estaba también presente la idea de que el matrimonio por la iglesia era una unión para toda la vida, dándole una aureola sagrada que lo hacía difícil de romper en caso de disputa. Tradicionalmente era común que una campesina dijera que prefería establecer una mera unión con un hombre antes que casarse formalmente con él. La razón que daba para justificar su actitud era que, una vez casada, la mujer se reducía a la posición subordinada de esposa y el hombre podría maltratar-

la o tratarla según su capricho. Si ella permanecía independiente y simplemente cohabitaba con él, para mantenerla a su lado él debía portarse bien y así permitirle a ella hacer su gusto en gran medida.

Otra posible razón era que una vez que la mujer se había casado por la iglesia no podía volver a casarse. Así, si su esposo la dejaba, ella no podía volverse a casar, mientras que si no estaba casada podía unirse a otro hombre. El casamiento por la iglesia no dejaba opción. Una buena proporción de la población más joven consistía en hijos habidos fuera del matrimonio por muchachas de la región que vivían y trabajaban en los centros urbanos. Cuando una joven quedaba embarazada en la ciudad, comúnmente volvía a su hogar materno, si es que iba a tener el hijo, y permanecía en la casa de sus padres hasta que el bebé tuviera seis meses o un año de edad. Entonces ella regresaba a la ciudad para obtener otro trabajo como doméstica. Su hijo sería criado por los abuelos maternos, y ella enviaría dinero y ropa para contribuir con los gastos que su hijo pudiera ocasionar a la pareja mayor. A veces ella regresaba para tener un segundo hijo ilegítimo. En casi todas las familias había una mujer relativamente mayor que tenía un niño pequeño colgando de sus faldas y que la llamaba mamá.

Como la mayoría de las mujeres tenían muchos hijos, era a veces difícil reconocer a un chico de quince años, que parecía de diez debido a la desnutrición, como su hijo o nieto porque la mujer parecía tener más edad de la que realmente tenía. Un conocimiento más íntimo de la familia explicaba esta situación en que la abuela criaba a su nieto como su propio hijo. Algunos niños estaban inscritos como hijos de una pareja anciana que eran sus abuelos biológicos o que los habían recibido de otras personas o los habían encontrado abandonados en el camino. La pareja anciana podía decir "éste no es realmente nuestro hijo, es criado; lo hemos criado como a un hijo pero es hijo de nuestra hija".

La situación de la madre ausente aparecía característicamente en dos circunstancias:

- a) Una pareja normalmente constituida podía tener más hijos de los que podía mantener y uno o dos quedaban al cuidado de la abuela. A menudo la pareja vivía en la ciudad y el niño iba a la escuela en la comunidad de origen de sus padres, donde él vivía con sus abuelos. Se

esperaba que los padres enviaran dinero regularmente para cubrir los gastos del chico, pero los abuelos se quejaban de que a menudo tenían que mantener al nieto sin ninguna ayuda económica de los padres. Era difícil para ellos vivir a esa edad con la ansiedad de tener un niño pequeño que alimentar. La relación entre la abuela y el nieto era con frecuencia tierna y llena de afecto, aunque siempre había temor por parte de la abuela de que la madre le quitara el chico después que ella lo criara durante dos o más años. La madre ausente podía pedir que le devolvieran el hijo en cualquier momento. Esto provocaba en la abuela una amargura que trataba de disimular. La relación del lado de la madre era potencialmente tensa también porque el chico, si era que había vivido con sus abuelos por algún tiempo, consideraba a su abuela como madre. "Madre" entonces, como una posición genealógica, podía ser ocupada por ambas, la madre biológica y la abuela desempeñando el rol de madre. De aquí venía la diferencia, a veces enfatizada, entre mamá chica y mamá grande. A pesar de estas dificultades, este tipo de arreglo era considerado como ventajoso para ambas partes. Para los padres un número grande de hijos era considerado como una ventaja para su futuro, mientras ellos contaban con la ayuda de los abuelos en el momento crucial de criarlos. Al mismo tiempo, el nieto compensaba a los abuelos la pérdida de los hijos; los nietos eran una compañía para los abuelos y podían realizar pequeños mandados y tareas diarias en el hogar.

b) Cuando un hijo nacido fuera del matrimonio era confiado a la abuela, era menos probable que la madre quisiera que se lo devuelva, pues la mayoría de las mujeres preferían no traer ese hijo a una nueva unión. Preferían dejarlo con los abuelos y así evitar los problemas de tensiones que se creían casi inevitables entre el niño y su padrastro. Se creía que un hombre que se casaba con una mujer que ya tenía hijos, sería enemigo de ellos y por lo tanto era mejor que no vivieran bajo el mismo techo²¹. El nieto, entonces, pasaría a ser hijo o hija verdadero en la casa de los abuelos. Es posible que sabiendo que el lazo era más permanente, la identificación maternal entre la abuela y el nieto fuera más completa.

Otro corte entre lo ideal y la práctica aparecía al considerar el comportamiento incestuoso. Sentimientos y comportamientos incestuosos existían en esta sociedad a pesar de que los ideales impedían

²¹ El mismo sentimiento de hostilidad rodeaba en teoría las relaciones de padrastro o madrastra con hijastro/hijastra o entre hermanastros en la sociedad de Antajé.

las relaciones físicas entre los miembros de la familia que no fueran esposo y esposa. En una sociedad como ésta, en la que la virginidad premarital y la castidad post-marital eran consideradas como ideal y en la cual el honor del hombre estaba estrechamente ligado a la vergüenza de su hermana o su esposa, se presentaba un síndrome similar al caracterizado por Fox (1962), que incluía la separación de los sexos y la inculcación del sentimiento de culpa durante la niñez, cuya motivación resultante era un fuerte deseo acompañado por el sentimiento de culpa, y en el cual las sanciones relacionadas con esto podían ser el castigo personal (interno) o un severo castigo externo. Los agentes, aunque más ansiosos por reducir la ansiedad incestuosa que el impulso incestuoso, sin embargo, habrían estado motivados hacia un comportamiento incestuoso. Se supone que tal sociedad estaba confundida por ansiedades incestuosas, horror y tal vez fuertes sanciones. En el caso de Antajé observamos que las relaciones incestuosas eran una fuente frecuente de chismes y preocupación. Diferentes personas me dieron nombres y detalles; y el grado de promiscuidad en el cual muchas personas eran obligadas a vivir debido a su pobreza contribuía a hacer los sentimientos y actitudes incestuosas altamente probables.

La evidencia aducida por los vecinos usualmente se apoyaba en su repetida observación de comportamiento anormal. Por ejemplo, la gente decía que en la familia Loto, el hermano y la hermana convivían. Decían que los dos eran siempre vistos juntos en todas partes. Siempre se quedaban en la casa y si uno de los dos tenía que ir a La Banda el otro también iba. Cuando el hombre iba a la zafra en Tucumán su hermana también iba, como si fuera su esposa. Parece que alguien le propuso a ella casamiento pero su hermano y su madre se opusieron. Los vecinos deducían de todo esto que había incesto.

No había restricción en la preocupación por el incesto a ninguna relación en particular. No sólo abundaban las historias incestuosas de hermano y hermana sino también las de padre e hija, madre e hijo. Los primos estaban en una posición más ambigua. El hecho de que se considerase como hermanos a los primos en primer grado era importante porque por supuesto no eran hermanos. En contraste con los primos en segundo grado que eran considerados extraños, los primos en primer grado parecían ser en parte extraños y en parte internos. Pero no noté ninguna preocupación especial acerca

del comportamiento sexual entre primos y también se puede ver que el término primo no tenía otras connotaciones, como en el caso de otras comunidades de habla española.

Me mencionaron en diversas ocasiones el caso de una familia de los Quiroga que tenía una situación anormal. De acuerdo con los vecinos, el padre vivía con su hija y había tenido hijos anormales: "muy fiero (fea) la familia: de una sola sangre".

Un anciano recordaba que su cuñado, que solía vivir a la par de él, cohabitaba con su hija después de la muerte de su esposa. El hombre había sido descubierto *in fraganti* muchas veces cuando sus vecinos iban al rancho a comprar tabaco.

Con la existencia del incesto o de sentimientos incestuosos, los diversos roles en la familia se distorsionan. El padre, el hermano o el hijo de una mujer, que eran por definición los guardianes de su honor, se convertían con la relación incestuosa en usurpadores de la virginidad de la joven, amenazando destruir toda la estructura moral de la sociedad.

En esta sociedad, dada la pequeña población, los lazos de parentesco estaban inextricablemente entretreídos con una gran cantidad de casamientos entre parientes y relaciones ilícitas. La gente decía que eran muy "entreverados". Un hombre tenía varios medios hermanos y medias hermanas dispersos por todo el vecindario. En estas circunstancias no era imposible para un hombre o una mujer el casarse o tener relaciones sexuales teniendo un pariente cercano en común.

Las sanciones que rodeaban la conducta incestuosa no eran muy fuertes. En primer lugar, no suponían un castigo verdadero o una expulsión de la parte culpable sino solamente la noción mítica de transformación del pecador en un animal -una mula o un perro-, y la restricción de la transformación a las hembras, lo que nuevamente enfatiza la importancia del control sexual de la mujer en esta sociedad. Un orden moral como el que existía en Antajé requería el control de la sexualidad de la mujer y su capacidad reproductiva en las sucesivas etapas de su familia de origen y su familia de procreación. La pérdida de la virginidad o castidad, particularmente en el caso extremo de un asunto incestuoso, afectaba a la mujer directamente, haciéndola víctima de su propia esencia, unido a lo sobrenatural y a fuerzas demoníacas. Una mujer incestuosa se transformaba en una criatura sobrenatural, el alma mula, mientras que el hombre inces-

tuoso no sufría castigos sobrenaturales ni cambiaba su naturaleza humana. Estas historias eran la única manera de afirmar que el incesto era incorrecto, señalando la responsabilidad personal de la mujer.

Analicemos entonces esta creencia de la transformación de la mujer incestuosa en una perra "overa" o en el peor de los casos en alma mula. La alma mula era el alma de una mujer que tenía relaciones sexuales con el compadre, padre, hermano, hijo o cuñado. En particular, historias de almas mulas reflejan la preocupación con un tipo específico de relación incestuosa, aquélla entre los compadres. La prescripción medieval que impedía el casamiento de los compadres bajo ley canónica continuaba siendo válida y preocupaba a estos santiagueños. Como los compadres eran considerados hermanos rituales, un fuerte tabú de incesto impedía que tuvieran relaciones. De tales relaciones incestuosas resultaba la más peligrosa alma mula, la peor y más salvaje: *la mula negra*.

Se creía que el alma mula aparecía en la forma de una mula rebuznando en la dirección del viento, arrastrando las riendas con el freno. Salía en noches de tormenta, especialmente cuando soplabla el viento sur; eran noches tristes, extrañas y especiales que todos reconocían como las noches ideales para las salidas de las almas mulas.

La creencia en la existencia de las almas mulas era indiscutida; por lo tanto, al no tener que convencer a nadie de su existencia, las evidencias que presentaban eran muy débiles. Una historia como la siguiente era común. Don Jaime M. una vez vio o más bien oyó a una alma mula. Una noche él y su esposa estaban durmiendo. De repente oyó un trote que venía del camino que tomaba todos los días para ir a trabajar. Despertó a su esposa y ambos pensaron lo mismo: era una alma mula. El hombre se levantó, tomó su cuchillo y se paró en la puerta (su casa era rectangular y tenía dos entradas en paredes opuestas). Desgraciadamente los perros interceptaron al alma mula cuando estaba muy cerca. Entonces el animal fue hacia la otra entrada pero los perros corrieron a través del rancho y la pararon una vez más. Cuando el hombre salió, el alma mula ya se había ido.

La gente joven cuestionaba estas creencias más a menudo porque ellos habían estado en otros lugares donde la gente no conocía el alma mula, y por lo tanto las relaciones incestuosas de este tipo no eran sancionadas. Una joven que había trabajado como sirvienta en una familia de comerciantes sirio-libaneses en la ciudad me contó

sus dudas. Dijo que la pareja era de compadres y que ella había observado cuidadosamente para ver qué ocurría con los hijos. Pero eran todos normales y nunca había visto ni oído una alma mula allí. Sus suegros, que participaban de la conversación, insistieron en que era mejor que ella no tratase de investigar más porque podría ser comida por un alma mula. Pero la preocupación de la joven era genuina. ¿Por qué entre los árabes no había almas mulas? Los suegros dijeron que no se podía decir con seguridad porque no era posible ver a esas almas con facilidad, pero todo el mundo debía cuidarse de ellas.

Se decía que el cuerpo de una mujer pecadora permanecía en su casa y que el alma se iba en la forma de un animal; podía ser cualquier animal, un perro, una oveja o un pájaro, pero usualmente tomaba la forma de una mula o de una perra. Como el alma mula, la perra overa salía de noche caminando con vergüenza y arrastrando sus tetas con un sonido característico. Estas criaturas no eran dañinas y cuando alguien las encontraba, ellas se sentían avergonzadas y asustadas; eran almas mulas también, dice la gente, producto de una vida pecaminosa. Eran mujeres que habían vivido con sus padres. Contaban que una vez una chica del vecindario se había convertido en perra overa. Una noche algunos vecinos se habían reunido alrededor del fuego. Uno de ellos se fue a traer más vino de Quimil. Todos esperaron por él en el puente. De pronto escucharon una voz dando un grito agudo que interpretaron como la perra overa que iba en esa dirección. El animal entró en un campo cultivado corriendo más rápidamente. Ellos no querían que pasara frente a la iglesia porque las criaturas pecadoras no pueden acercarse a lo sagrado. Se la vio entrar en el rancho del hombre que se sabía cohabitaba con su hija. Algún tiempo después un hombre de otra comunidad vino y se llevó a la chica. Ella tuvo hijos varones con él desde entonces y no volvió a tener más problemas.

Por las historias anteriores está claro que la transformación de la pecadora incestuosa en mula o perra no era permanente ni completa. Afectaba el alma de la persona que salía de noche en la forma de un animal, y podía ser salvada por otro ser humano, siendo todos estos factores que se agregaban a la suavidad del castigo. El disgusto ante la idea de incesto derivaba del sentimiento que contradecía las normas básicas de la sociedad, pero había un reconocimiento de su ocurrencia verdadera como un hecho de vida. Un poblador que hacía frecuentes visitas a sus hijos en La Banda, por ejemplo, decía que a veces era

difícil dormir durante la noche debido al ruido que hacían las almas mulas del vecindario. Podemos agregar que éste era un modo simpático de expresar su disgusto por la vida urbana que él -como muchos otros antes que él- veía como el centro del pecado. El alma mula, entonces, no era un alma condenada en el sentido de maldición, común en religiones de salvación como el cristianismo. Su transformación no era definitiva. Podía ser salvada por las acciones de un hombre valiente. El "salvador" era cualquier hombre que esperara por ella detrás de un árbol y que cuando ella pasaba la tomara por las orejas cortándoselas. Se creía que hombres en el pasado habían cortado las orejas y las puntas de las riendas y sangrado al alma mula, salvando a la pecadora incestuosa. Esa alma entonces se iba a la casa en donde permanecía en cama por un cierto tiempo. La mujer se despertaba herida pero a salvo. La madre de uno de los más importantes terratenientes de la zona había sido comadre de un viudo. Más tarde se casó con él. Se decía que la mujer no tenía orejas, usando los cabellos en tal forma que ocultaban su desgracia. Contaban que una noche, cuando iba en dirección a La Banda tratando de expiar su pecado transformada en alma mula, fue apresada y sus orejas cortadas. Varias personas eran conocidas en el área como almas mulas. La prueba que se aducía a menudo es que sus orejas no eran normales. "*Pipila*" era el apodo común para significar "sin orejas" que se aplicaba a la persona que tenía una oreja cortada o muy pequeña; una explicación expresada en algunos casos era que "ella ha sido salvada".

La otra posibilidad de salvación para una alma mula estaba en tener un hijo varón, una muestra más de la asociación del sexo masculino con lo sagrado, la pureza y corrección en oposición a la naturaleza profana, impura y demoníaca de las mujeres.

Hay un contraste entre el ideal de la separación de los sexos durante la niñez y la real promiscuidad que resulta de una situación de pobreza donde el proceso de socialización era "fácil". Se les permitía a los hermanos tener mucha confianza entre sí, y a los padres con sus hijos. Esto llevaría a sostener la teoría de la aversión positiva -"la confianza engendra el desprecio"-, el opuesto exacto a los ideales mencionados arriba. En realidad, la gente respondía en forma diferente de acuerdo al contexto; en términos abstractos había un obvio horror y disgusto, pero cuando, como hemos hecho, analizamos las

historias y mitos asociados con esto, se revelaba un interés más débil por el incesto, con muchas menos implicaciones negativas.

Se observaba, además, que aunque conocían la palabra castellana "incesto" los lugareños no la utilizaban, refiriéndose en cambio a las "almas mulas" a las que definían como personas que tenían relaciones sexuales con individuos que ocupaban posiciones en el esquema social del parentesco consideradas como prohibidas o inconcebibles, según el grado de internalización de las normas que tuviera una persona. Perceptualmente, el término "alma mula" se aplicaba a mujeres (y no a hombres) que habían tenido relaciones sexuales prohibidas; "alma mula" por lo tanto denotaba incesto, pero debemos tener claro que las prohibiciones en cuestión eran de índole moral y expresaban una doctrina ética particular, con significados culturales particulares que eran básicos a cualquier intento de explicación de las mismas. De allí que nos hayamos detenido en el análisis de la creencia en la "alma mula" y la "perra overa", más allá de la mera referencia a la existencia de una noción de incesto en las relaciones intrafamiliares y entre compadres. Hemos tomado estas historias como reglas explícitas, i.e. representaciones colectivas y como conceptualizaciones de hechos de conducta en un contexto social preciso. Observamos que estas reglas, en coincidencia con otros principios del esquema ético de esta sociedad, tenían que ver con el acceso a las mujeres prohibidas y mujeres permitidas. Las reglas expresadas en términos de las leyendas de la alma mula y la perra overa definen lo que estaba permitido. Entendemos las prohibiciones y sanciones positivas en un esquema moral como éste en que la mujer, objeto valioso, está esencialmente prohibida a su padre, hermano e hijo, quienes son los que deben guardar su sexualidad de la codicia de otros hombres hasta que esa responsabilidad sea transferida al esposo de la misma. El incesto aparece aquí como una prohibición más que nos confirma y ayuda a entender el universo moral total de esta sociedad.

Hombre y mujer, macho y hembra, marido y mujer, padre y madre, eran la base diádica que fundamentaba ese universo moral. Hemos visto a través del análisis de los roles de la familia antaño cómo se estructuraba ese universo en el juego de conductas polarizadas de ambos sexos. La inmoralidad o la amoralidad tocaban o sobrepasaban los límites definitorios de los comportamientos ideales en la familia.

— **CAPÍTULO VIII** —

LA RED DE PARENTESCO REAL Y RITUAL

Hemos visto que el grupo doméstico era el centro de la vida del hombre pobre. En él encontraba apoyo, afecto y un sentido de obligación moral. Económicamente, y a menudo políticamente, el grupo doméstico funcionaba también como una unidad. En menor medida y con algunas diferencias cualitativas, las actitudes que caracterizaban las relaciones intrafamiliares se reflejaban también en las relaciones personales entre parientes y amigos. Las convenciones de conducta que ayudaban a estabilizar las relaciones entre la gente diferente del grupo doméstico también envolvían obligaciones morales hacia ellos, aunque en la práctica la interacción continua con parientes menos cercanos al igual que con amigos era en buena medida cuestión de sentirse “cómodo” o de ser “agradable” más que de hacer lo “correcto”.

A partir de las premisas de la familia se derivaban la extensión del compadrazgo y los vínculos de parentesco colateral, a través de los cuales se solidificaban las relaciones sociales y se formalizaban en el lenguaje del parentesco. En este capítulo se analizan las relaciones entre parientes, como una función de la solidaridad y seguridad que generaban, y miraremos los rasgos del compadrazgo antajeño que llevaba a la esfera del parentesco a los amigos o contactos valiosos.

• PARIENTES CONSANGUÍNEOS Y POLÍTICOS

En la población trabajadora de la región rural, la mayoría de las personas reconocían una ascendencia común. “Todos somos familia aquí” era una aserción casi infalible cuando la conversación se orientaba a los parientes y las genealogías. En un área como Antajé, que

finales de la década de 1960 contaba con una pequeña población de unas 450 personas, era inevitable que alguien estuviera relacionado por parentesco y/o matrimonio a prácticamente todos los demás. Como consecuencia, el grupo doméstico no enfrentaba una comunidad claramente hostil. En el caso de villas o pueblos mediterráneos o latinoamericanos cuyos tamaños pueden alcanzar las cuatro mil almas o más, se ha observado con frecuencia que los parientes que un individuo tiene son relativamente pocos y correspondientemente preciosos. Entre los sarakatsanos, por ejemplo, el conjunto de parientes de un individuo raramente supera los 250 hombres, mujeres y niños, correspondiendo la mayoría a vínculos en los márgenes del parentesco (Campbell, 1964). En contraste, en una pequeña comunidad como Antajé, la población no estaba marcadamente dividida entre parientes y enemigos sino simplemente entre gente con quienes se activaban relaciones de parentesco y relaciones de vecinos entre gente no conectada¹. La mayoría de los grupos domésticos estaban relacionados por casamiento. Sólo los dos almaceneros, el empleado de OSN (Obras Sanitarias de la Nación) y una familia trabajadora migrante no tenían parientes en la región².

Los patrones genealógicos del parentesco en la sociedad antajeña y sus rasgos terminológicos no diferían significativamente de los que han sido descritos por varios autores para la sociedad hispanoamericana en general³. De manera similar, encuentro que las funciones del parentesco en esta región agrícola tenían la flexibilidad y variabilidad registrada por observadores de sociedades parecidas. Entre los pobres rurales hay una necesidad funcional de extender la gama de la solidaridad por la escasez de recursos y posibilidades que se les abren mientras que, al mismo tiempo, hay una necesidad de mantener la flexibilidad y la variabilidad en las conexiones y un

¹La red de parientes de diecisiete grupos domésticos van de 27 a 241, con un promedio de 174. Estas cifras incluyen parientes muertos, parientes consanguíneos y políticos en proporciones no especificadas. Pero los "parientes efectivos" de cualquier individuo son mucho más reducidos.

²El grado en que mi análisis del parentesco antajeño es válido para las comunidades rurales argentinas en general puede juzgarse comparándolo con la explicación de Strickon del uso del parentesco en la provincia de Buenos Aires (1962: 500-515).

³Para mencionar unas pocas descripciones típicas del parentesco en el mundo hispano e hispanoamericano véase Lisón Tolosana (1966); Kenny (1961); Pitt-Rivers (1954); Lewis (1951); Hunt (1969: 37-53); Azevedo (1963: 213-237).

mínimo de obligaciones de naturaleza económica, política o moral. El parentesco puede ser algo a lo que “se opta” de acuerdo con las demandas de situaciones particulares. El grado de reconocimiento de tales relaciones varía de individuo a individuo. De esta forma es meramente el cese de la intercomunicación lo que tiende a terminar las relaciones de parentesco y las obligaciones morales asociadas a ellas. En otras palabras, es una terminación *de facto* y no *de jure*. En efecto, siempre es posible, cuando las circunstancias lo vuelvan ventajoso, que una relación dormida se reviva si los involucrados están dispuestos a reconocerlo. Esto es notable en la discusión de la red personal del migrante. El individuo podía expandir y contraer el grupo de parientes con los que interactuaba o que reconocía de acuerdo a las circunstancias personales. Si el hombre no tenía importancia, la gama de sus parientes podía estrecharse hasta incluir sólo a miembros de su familia inmediata. Por otro lado, si él era respetado en la comunidad, podía despertar la estima e incluso los servicios de una cantidad comparativamente grande de parientes; se volvía un bien para los parientes lejanos afirmar sus vínculos de parentesco con él. La fluctuación constante de los referentes de parentesco y la ausencia de grupos de descendencia corporativos se refleja en casos como el de dos grupos domésticos de agricultores: éstos tenían el mismo apellido y vivían próximos, pero no se consideraban parientes porque aunque descendían de hermanos en el nivel de la generación de los abuelos, no tenían ninguna inclinación particular entre sí.

Aunque los parientes eran parientes en virtud de tener una ascendencia en común, las relaciones de parentesco se concebían en términos de extensiones desde la familia de origen más que con referencia a un antepasado común. Los antajeños hablaban vagamente de sus parientes y pensaban en un cuerpo indefinido de antepasados y parientes. De hecho, un hombre raramente sabía mucho acerca de sus antepasados directos en cualquier línea más allá de la generación de sus abuelos. Parientes ascendentes sólo eran relevantes como personalidades individuales en la medida en que afectaban la herencia de atributos físicos o morales inusuales y prestigio social, ya que había poca o ninguna propiedad a ser heredada. Tener una abuela negra o un abuelo español eran detalles para recordar, pues no se los encontraba a menudo en el área rural. También había menciones frecuentes de antepasados “indígenas”.

Las relaciones de un hombre con el grupo natal de su padre y con el de su madre eran idealmente simétricas; en principio, había derechos y obligaciones equivalentes respecto a un lado u otro de sus relaciones. Las personas que descendían de los cuatro abuelos de un hombre eran incluidos dentro de la gama de sus parientes, pero por lo común los hermanos de sus abuelos y sus descendientes quedaban fuera, al igual que los hijos de los hijos de sus primos hermanos. El reconocimiento para fines sociales de las relaciones colaterales era más amplio en la generación de un hombre y se reducía rápidamente, desde su punto de vista, en cada generación ascendente. Los primos eran los parientes más significativos de una persona tanto para fines de cooperación práctica como para amistad. Un hombre de edad media conocía a la mayoría de sus primos hermanos, pero había una cantidad de primos segundos a quienes no había conocido personalmente, aunque podía saber algo acerca de sus familias y sus asuntos. Los primos segundos estaban en los márgenes del parentesco, gente que era casi extraña. Personas que presumían ser primos terceros podían en principio afirmar una obligación moral de dar una ayuda mutua, pero en la práctica esto no hacía que se comportasen entre sí de forma diferente a como lo harían si no estuvieran emparentados. Los primos por lo común se preocupaban por las vidas de los otros. Un hombre podía encontrar dos o tres primos con quienes tenía una amistad particularmente íntima: ésta era una relación basada en la simpatía y preocupación mutua por el otro y era personal –si bien la conexión genealógica simplemente facilitaba la relación, no determinaba su calidad. No era relevante si los primos vivían a cierta distancia, y en tal caso, si tenían oportunidades regulares de intercambiar visitas o no. Con frecuencia, como las familias pertenecían al área, los primos formaban parte del mismo grupo de pares y en estas circunstancias su relación se volvía íntima.

La actitud de interés amistoso que podía existir entre primos también estaba presente en las relaciones de un hombre con sus tíos y tías, sobrinos y sobrinas, aunque las diferencias de edad disminuían la importancia de la relación en términos de intimidad y frecuencia de interacción. Las relaciones entre las generaciones eran más formales, contrastando con la mayor familiaridad entre personas de la misma generación. Así, incluso si una persona pensaba que era su deber visitar a parientes más viejos, usualmente sentía que había

cumplido sus obligaciones asistiendo a algunas reuniones familiares durante el año.

En síntesis, entonces, podemos decir que con respecto a sus parientes un individuo tenía una gama de relaciones opcionales de las cuales podía enfatizar las que elegía, sin las coerciones de un principio de ascendencia obligante.

Como entre los pobres había pocos o ningún derecho a la tierra, la propiedad o las empresas, los derechos y responsabilidades comunes de naturaleza económica hacia los parientes eran mínimos. Un individuo no podía confiar en la ayuda directa de los parientes, pues todo el mundo estaba en situación apretada tratando de mantener sus propias finanzas domésticas. Cuando se le pedía a un pariente una colaboración específica podía entrar en conflicto con sus obligaciones de paternidad, pues la riqueza del grupo doméstico del hombre podía verse afectada por este servicio; de esta manera, se volvía mucho más difícil de cumplir. Obligaciones financieras específicas o de otro tipo se circunscribían a los límites del grupo doméstico. Ya hemos mostrado que inclusive dentro de un grupo doméstico, los patrones de obligaciones llegaban a imponer demandas conflictivas sobre los hermanos mayores.

Sin embargo, se sabe que el parentesco impone algunos patrones de comportamiento sobre los parientes. Los derechos y obligaciones no estaban claramente determinados sino que eran de tipo difuso. Había favores o servicios que un hombre hacía sin pensar o calcular por un tío, primo o sobrino, por solidaridad de parentesco. Siempre había alguien que estaba en posición de poder ayudar a sus parientes a obtener acceso a algún medio de ganar dinero. El sobrino de Sofía G. estaba empleado en la fábrica Grafa de La Banda. Cuando la fábrica tuvo nuevas vacantes, el hombre persuadió al empleado a cargo de los reclutamientos de dar una oportunidad a sus parientes de Antajé. Dos de los hijos de Sofía entraron a prueba al igual que el hermano de ella, el hijo de su hermana y otros dos sobrinos. O si un hombre era capataz en una finca, trataría de convencer a su patrón de que diera empleo a sus hermanos, hijos u otros parientes. También debemos notar el hecho de que el patrón prefería lidiar con una familia cuando ya conocía a uno de ellos en quienes podía confiar. Es sólo en este sentido que puede decirse que el parentesco tenía jugaba una parte en el logro de fines económicos en el nivel local y entre los

trabajadores migrantes, aunque la gama efectiva de reconocimiento para la descarga de obligaciones de ayuda mutua generalmente se extendiera tan lejos como los primos hermanos.

Los pequeños servicios o favores entre parientes cubrían una variedad de actividades como prestarse objetos, alguna ayuda en tiempos de necesidad, la preparación de reuniones o celebraciones familiares, el cuidado de los niños durante la enfermedad u hospitalización de los padres, etc. Un hombre podía visitar a un pariente en cualquier momento; en su rancho siempre encontraría abrigo y hospitalidad por la noche. Pero la mayoría de las reuniones ocurría en las celebraciones, en las que los parientes se reunían para gozar de su compañía mutua. Los casamientos, las fiestas patronales, la Navidad, el Carnaval, los feriados nacionales, eran ocasiones para renovar los contactos con los parientes. En la atmósfera festiva los visitantes recibían una bienvenida hospitalaria, y su compañía y conversación daba placer a los dueños de casa. En esos días de fiesta, se mataba un animal, se bebía vino, e incluso había baile en el almacén del vecindario. De esta forma un hombre podía entretener a sus parientes o asistirlos sin entrar en conflicto con los intereses de su propio grupo doméstico o que se volviera una carga sobre sus limitados recursos.

La mayoría de las personas tenían a muchos de sus parientes en el mismo vecindario o en uno cercano, lo que se prestaba a la formación de redes de relaciones personales estrechamente tejidas⁴. Ahora bien, estas redes comprendían las relaciones externas de un grupo doméstico no sólo con parientes sino también con amigos, vecinos, clubes, lugares de trabajo, tiendas, etc. Por lo tanto, es apropiado reexaminar las relaciones de parentesco consideradas hasta aquí enfatizando ahora la connotación de amistad aludida en varias de ellas. Había circunstancias en las que podía verse que el parentesco presentaba los mismos rasgos de reconocimiento y validación que la amistad. La noción de amigos “adquiridos” y amigos “adscriptos” por el parentesco es útil, particularmente en el contexto de la red de

⁴He tomado el concepto de red como dado. Creo que cualquier interpretación del mismo con referencia especial al parentesco y la amistad está en línea con algunas exploraciones recientes del concepto de red y conjunto, particularmente en Bott (1957): “en la formación de redes...sólo algunos, no todos, los individuos componentes mantienen relaciones sociales entre sí. Por ejemplo, suponiendo que una familia X mantiene relaciones con amigos, vecinos y parientes que pueden ser designados como A, B, C, D, E, F...N, encontraremos que algunas pero no todas estas personas externas se conocen entre sí. No forman un grupo organizado”.

relaciones personales (Lancaster, 1961: 324-325). Para parientes diferentes de los que formaban el grupo doméstico era claramente descriptivo considerar que el reconocimiento como pariente implicaba un componente de adscripción más un componente de logro en la relación. Cuanto menos importante sea el predominio del componente de adscripción, más lo será el componente de logro. Por otro lado, entre parientes estrechamente relacionados, la adscripción podría ser tan dominante que debieran tomarse en cuenta todo un conjunto considerable de otros factores en contra del reconocimiento de parentesco para no mantener una relación.

Usando el término de manera algo vaga puede decirse por ahora que el parentesco y la amistad en la red social eran estructuralmente homólogos. Se esperaba que los derechos y obligaciones institucionales descritas para parientes también operasen entre amigos. Hemos dicho que la proximidad física facilitaba la interacción estrecha y la intimidad entre los parientes, pero debe observarse que esta interacción no estaba determinada por la proximidad. Una persona que tenía varios parientes en su propio vecindario tenía diferentes grados de intimidad, afecto y familiaridad con ellos. Si un hombre tenía intereses en una sección de la comunidad, digamos una finca, donde encontraba a un primo segundo o un tío que era primo de uno de sus padres, podía establecer una relación con él que era más cercana y significativa que la relación que ya tenía con otros parientes genealógicamente menos distantes pero que vivían en lugares a donde sus asuntos no lo conducían. En estos casos la gente parecía enfatizar el elemento de amistad más que el de parentesco. El mismo criterio de cercanía era un factor básico en la continuidad de la amistad. El intercambio de servicios, ayuda, consejo, compañía, recreación, etc., en el nivel del contacto cotidiano tenía lugar entre amigos al igual que entre parientes. Pero aunque la cercanía favoreciera la interacción también en el nivel de la amistad, no la determinaba. Los buenos amigos mantenían su relación a pesar de estar separados por grandes distancias, y el vínculo podía ponerse a prueba cuando se le pedía cierto servicio a un amigo.

Tanto las relaciones de parentesco como las de amistad se amalgamaban en un uso recíproco peculiar de los términos de referencia y trato, dándonos una muestra adicional de su asociación estrecha. A menudo los amigos eran llamados por términos de parentesco. Un

hombre respetado era llamado hermano, tío o abuelo por sus amigos y vecinos, dependiendo de la edad relativa del que hablaba y de la persona considerada, y el sentimiento que uno quería transmitir. Por ejemplo, mucha gente de su edad o mayor llamaba a Don Celestino R. tío, pues era una señal de estima y respeto por su éxito general en la vida. Este rasgo es suficientemente común en la literatura antropológica, y puede explicarse en términos de incorporar simbólicamente a gente de afuera del campo de la solidaridad a la esfera del parentesco. Sin embargo, hay un uso inverso que no ha sido igualmente enfatizado, por el cual los parientes son llamados amigos. “Fulano de tal más que un padre es un amigo”. Se decía de un amigo muy querido, “sos mi hermano” y de un hermano con el cual existía camaradería “sos un amigo”. Este uso también permite entender la propia evaluación de la gente acerca de la significación de las relaciones de parentesco, las relaciones de amistad y los vínculos entre ambas. No estoy diciendo que las relaciones de parentesco y amistad eran las mismas o que eran homólogas, sino que eran complementarias y presentaban correspondencias básicas. En Antajé, entonces, la red de parentesco aparecía como un caso especial de un principio más general del reconocimiento de relaciones sociales.

En general, no obstante, es una premisa básica que la proximidad genealógica juega un papel crucial en la intensidad de la interacción. En la comunidad local los contactos para el intercambio de pequeños servicios y la recreación eran más frecuentes entre los miembros del grupo doméstico o, si la persona estaba casada, entre su propio grupo doméstico y sus padres y los padres de su esposa, y por lo común mucho menos entre la persona y sus hermanos. Aunque la asociación frecuente de una familia nuclear, por los primeros cinco o diez años de su existencia con el grupo doméstico natal de uno de los esposos, usualmente el del marido, podía oscurecer la situación, la nueva familia nuclear era influenciada por los dos grupos domésticos del marido y la esposa. En el casamiento, el individuo adquiría un nuevo grupo de parientes, sus parientes políticos, quienes se distinguían claramente de sus consanguíneos aunque serían parientes de los hijos nacidos del matrimonio. En la opinión de la Iglesia Católica todos los que están emparentados con la esposa se relacionan con uno en el mismo grado. En otras palabras, la unión de un hombre y una mujer producen una unión de las dos familias desde el punto

de vista de los individuos que se casan. El casamiento no era visto exactamente así por los antaños pobres, quienes afirmaban que la relación afectaba sólo a los individuos en cuestión y no a sus consanguíneos, aunque sus vínculos políticos especiales se reconocían por los términos usados en español: suegro, suegra, cuñado, cuñada, yerno, nuera, consuegro, consuegra, concuñado, concuñada. Las más importantes de estas relaciones políticas, aparte de marido y mujer, eran las que se daban entre los suegros y los yernos y nueras, mientras que la categoría de concuñado no era usada de forma tan conspicua como en la región pampeana (cf Strickon, 1962: 500-515). Esto se debía probablemente al hecho de que a menudo el concuñado se relacionaba a la persona por una relación de sangre y en este caso el vínculo consanguíneo se enfatizaba a expensas del político.

Las relaciones laterales entre los grupos domésticos paternos y maternos de la pareja que se casaba no estaban institucionalizadas por prescripciones formales de comportamiento. No había obligaciones específicas de servicios envueltos entre los grupos domésticos natales, aparte de los que derivaban de la amistad y buena vecindad. En los lazos políticos directos entre el/la esposo/a y sus suegros había una tendencia a relaciones formales distantes, especialmente entre suegra y nuera. Cuando la joven pareja vivía en el mismo terreno que los padres del esposo, el arreglo tendía a producir una tensión particular. Se esperaba que la mujer más joven hiciera la mayor parte del trabajo doméstico, ayudando a su suegra. Cuando había visitas la vieja conversaba y la nuera cebaba el mate o cocinaba. Siempre estaba atrás, o a un costado, a menos que su suegra le pidiera que se uniese a la conversación. La formalidad variaba con el grado de intimidad y amistad entre las dos mujeres y con la relación de las visitas con ellas. A menudo la relación entre suegra y la esposa de su hijo era tan tirante que el hijo iba a la casa de sus padres solo, sin su mujer. La situación opuesta, de relaciones tensas entre yerno y suegra, también era común. La suegra simbolizaba las tensiones del lazo político. Abundan las historias sobre el tema de la suegra mala, que aparece como una figura poderosa, voluntariosa y autoritaria.

*Yo no me quiero casar
por tener miedo a la suegra,
Más bien me quedo chistando
Como lechuza en la cueva.
(Di Lullo, 1940).*

La nueva esposa era objeto de críticas en términos de su eficiencia y desempeño en los menesteres domésticos; por ejemplo, se decía que era demasiado frívola. A su vez, ella podía sentir que sus suegros imponían demasiadas demandas sobre su marido. Los lazos de tensión usualmente se daban entre las mujeres: esposa/suegra, cuñadas. Sin embargo, la tensión por lo común se refería a cuestiones económicas que también preocupaban a los hombres, aunque trataran de permanecer fuera de tales discusiones. Las respectivas suegras trataban de influir en su hijo o hija, pero raramente discutían el asunto entre ellas. Era a través de los comentarios que tenían lugar en los grupos domésticos natales que los esposos tendían a percibir la familia del otro como una fuente de interferencia.

Desde un punto de vista interno, entonces, el nuevo matrimonio producía una modificación crítica de los grupos domésticos que implicaba un gran reajuste. Ambos grupos perdían el trabajo de los dos miembros que formaban un grupo doméstico con necesidades y responsabilidades propias. El eje primario estaba en la filiación, pero éste se veía restringido al ciclo reproductivo, envolviendo a padres e hijos, sin enfatizar la línea de descendencia ni la colateralidad.

• **COMPADRES**

Hasta aquí hemos considerado aquellas relaciones en el mundo social de un antajeño que le eran dadas sin un elemento de elección, aunque podía elegir no activarlas. Parientes consanguíneos y políticos eran aliados con quienes compartía obligaciones recíprocas y derecho de asistencia. Ahora describiremos las relaciones que se elegían en base individual. Los compadres y los amigos eran conexiones voluntarias. También involucraban servicios recíprocos pero los elementos de elección y la voluntad de mantener la relación activa eran críticas a su definición. Una amistad era un equilibrio de reciprocidad delicado y potencialmente inestable, pues rehusar un favor significaba cortar la relación, mientras que pedir demasiado era abusar

de ella. Las relaciones de compadrazgo eran la ritualización de una amistad en un lazo de pseudo-parentesco; se establecían en conexión con el rito del bautismo, poniendo un fuerte énfasis en la necesidad moral del mismo. Aunque en este complejo ritual la Iglesia Católica define como primaria la relación de padrino y ahijado, en la práctica antaño, al igual que en otros lugares de América Latina, se ponía el acento más en la relación entre los padres del niño y sus padrinos rituales. El rito, realizado por un sacerdote en la iglesia, establecía un vínculo sagrado entre las tres partes envueltas. Los compadres se convertían en hermanos rituales. La sacralidad de la relación encontraba expresión en el ritualismo de patrones estrictos de respeto mutuo y formalidad. Cuando se les preguntaba qué era lo importante en el compadrazgo, los antaños respondían “el respeto”. El adulterio o el matrimonio entre ellos era considerado incestuoso. Ninguna intimidad, bromas o conversación en tono vulgar corresponde entre compadres, o un padrino y su ahijado. *Cumpa* y *Cuma*, por el español *compadre* y *comadre* eran los términos vocativos (trato de los compadres, añadidos a los nombres de las personas respectivas). Uno se dirigía a sus compadres con el amable *Usted*, aunque antes de ser compadres estuvieran en términos íntimos. Esta formalidad en los patrones de comportamiento que corresponde a los compadres enfatiza la función de la institución. Aunque el acuerdo buscado entre las partes era establecer una relación especial ritualmente similar a la de hermandad, el compadrazgo aparece como un mecanismo para aumentar la estabilidad del ambiente social inmediato, haciendo que los participantes sean más interdependientes y más seguros. Esta relación era uno de los “nudos” en la red de relaciones sociales. Los lazos sociales entre los compadres marcados por el compadrazgo eran los más vinculantes fuera de la familia nuclear.

Dos tipos de compadrazgo se encontraban localmente: el compadrazgo de bautismo, que era de lejos el más común, y el compadrazgo de confirmación, cuando el niño llegaba a la edad de confirmarse, usualmente cuando toma la primera comunión alrededor de los ocho años de edad. El compadrazgo de matrimonio no existía. Se necesitaba padrinos sólo en los raros casos en que alguien se casaba en la iglesia; tales casamientos no establecían vínculos de compadrazgo, la participación no envolvía obligaciones y no requería el uso de los términos rituales de apelación. Su asociación, de hecho, no parecía

durar más allá de la ocasión del rito del matrimonio. La mayoría de las personas se casaba sólo en una ceremonia civil, y los testigos no se volvían compadres tampoco.

Cuando nacía un niño, sus padres decidían “darlo” a alguien como ahijado, aunque un individuo también podía pedir ser padrino de un niño. Se elegían dos padrinos, quienes eran usualmente marido y mujer. Esto era porque se trataba de un conjunto ritual de padres para el niño, sus padres “en Dios”. Si el niño recibía un solo padrino entonces el sexo del mismo era igual que el del niño. La persona elegida encontraba muy difícil rehusar el honor y obligación de ser elegido como un reconocimiento de su posición y responsabilidad social. Había sido elegido porque se pensaba que era una persona “formal” que mostraba respeto, no perdía su tiempo hablando tontearías en el boliche y sabía cómo hacer favores a otra gente.

Los compadres eran normalmente amigos del barrio u otra localidad. De un rápido análisis de los registros de bautismo para Antajé en los años de una muestra⁵ que comprendió 1911, 1912-1915, 1922-1925, 1942-1943, 1951 y 1954, encontré que de 148 bautismos, en 135 los padrinos eran personas no estrechamente relacionadas⁶. En lugar de elegir miembros de la familia se daba preferencia a personas no emparentadas, extendiendo así la cantidad de parientes ritualmente vinculados. El hecho de que los antajeños prefirieran tener sus compadres entre sus amigos más que entre sus parientes apuntaba a la posición general del parentesco en esta sociedad. No había un gran deseo de reforzar esos vínculos, pues el parentesco no era importante en el control social. Más bien, el compadrazgo servía para reforzar la regulación del comportamiento en la comunidad, redefiniendo las relaciones entre los grupos domésticos, proporcionando así funciones integradoras para la comunidad.

El compadrazgo se practicaba principalmente dentro de los confines de cada uno de las dos principales clases sociales. Me restringiré al compadrazgo en la población antajeña trabajadora, que era relativamente homogénea desde el punto de vista de la clase social.

⁵La muestra dependió de la disponibilidad de registros en la iglesia parroquial. El propósito era vislumbrar cambios en un lapso de cuarenta años.

⁶Debe observarse, sin embargo, que considero que el padre y el padrino están emparentados si comparten un apellido. Por supuesto, esto sólo proporciona una aproximación, pues la gente puede estar emparentada, y de hecho, de una u otra forma la red de parentesco abarca a la mayoría de las personas de la comunidad local.

Aunque los compadres pudieran ser elegidos entre los capataces, patronos, comerciantes, etc., había una tendencia abrumadora a elegir como compadres a vecinos y compañeros de trabajo. Sólo unas pocas relaciones de compadrazgo inter-clase se establecieron en el momento de este estudio. La gente sentía que no tenía sentido establecer tales vínculos con un terrateniente, que sólo reforzarían su dependencia respecto de él, pues el pobre sentía que no tenía nada que ganar. Un hombre que buscaba un compadre pudiente era menospreciado por sus compañeros; el compadre rico no lo visitaría ni invitaría a su casa, él siempre sería su inferior social. En esta actitud de los vecinos tenemos una idea adicional del creciente reconocimiento de la conciencia de clase, que fue discutida en el capítulo VI. En el pasado, los patronos parecen haber actuado más a menudo como padrinos de los hijos de sus peones o clientes⁷. Cuando la estructura del patronazgo funcionaba en un escenario más estable, un peón sentía que aumentaría sus ventajas estableciendo una relación de compadrazgo con su patrón, con quien ya tenía una relación personal. Podían obtenerse pequeños favores del vínculo con el terrateniente más poderoso. Sin embargo, la relación de patronazgo condicionaba en este caso un vínculo de compadrazgo asimétrico. De esta manera, aunque un patrón fuera el padrino del hijo de un peón nunca se pedía al hombre pobre que fuera padrino del hijo de un hombre rico. El giro a relaciones horizontales, entonces, fue claramente una manera en la cual las clases se separaron cada vez más. Los terratenientes, por otro lado, siempre habían establecido relaciones de compadrazgo con miembros de su propia clase. He registrado varias instancias en las cuales terratenientes grandes ampliaron y reforzaron sus contactos con figuras políticas poderosas de afuera de la provincia, tales como Julio A. Roca y Ramón Cárcano, a través del mecanismo del compadrazgo. Debiera notarse que con la relación asimétrica no hay evidencia de que el ritual del perdón de los ahijados, que describiremos más abajo, tuviera lugar. No obstante, esta falta de evidencia no debiera conducirnos a la conclusión fácil de que el compadrazgo vertical era un arreglo más secular que horizontal.

⁷Esto es lo que aparece en los registros bautismales de la parroquia de la Banda (distrito Antajé) para los años 1911-1912-1915. El giro de un compadrazgo vertical a uno horizontal parece haberse intensificado, pues desde 1920 habían muy pocos nombres de terratenientes locales apadrinando a ahijados de clase baja.

El énfasis más reciente en relaciones horizontales y en la necesidad de mantener y fortalecer las relaciones cara a cara se refleja en la frecuencia con la que una familia reforzaba su amistad con otra dándole a todos sus hijos como ahijados. Es de notarse aquí que la relación no era usualmente recíproca, es decir, un hombre era padrino de los hijos de su compadre pero su compadre no era padrino de los hijos del primero. Después de que dos individuos establecían una relación de parentesco, usualmente se prefería fortalecer el vínculo a través del padrinazgo de todos los hijos de la familia. Así, por ejemplo, Ramón H., era padrino de todos los hijos de su compadre Juan B. Cuando los dos eran jóvenes trabajaban en las acequias de riego. Se hicieron grandes amigos y tenían una relación íntima y jovial con sus esposas. Pero desde que se volvieron compadres mostraron gran respeto y formalidad entre sí. Este caso muestra que incluso dentro de la misma clase social la relación entre compadres era asimétrica, porque el padrino estaba en una posición de superioridad respecto al padre de su ahijado. Él era receptor del mayor respeto de su compadre y de sus ahijados, como muestra de deferencia ante su carácter sagrado. El hecho de ser elegido por su status social superior se confirma por el limitado número de vecinos respetables que eran preferidos por la mayoría de la gente para apadrinar a sus hijos. Esta preferencia daba prestigio, y este prestigio aumentaba por la cantidad de niños que uno apadrinaba. En el caso de Ramón H., él tenía unos 60 ahijados en varios vecindarios. No podemos decir si, en el pasado, el compadrazgo envolvía sólo amistad, cortesía y respeto, sino también una obligación a proporcionar ayuda mutua. Que ha tenido más importancia en la vida social en otro tiempo lo prueban las historias y mitos tejidos acerca de malas madrinas, compadres incestuosos, incumplimiento de los deberes de los ahijados, etc. El énfasis general se colocaba en la base moral de la relación y en las prescripciones de comportamiento, apuntando así a la estabilidad, la solidaridad y la amistad. El parentesco ritual que unía a dos familias no debía ser una ocasión de demandas recíprocas. Como con los parientes en general, sólo en casos muy extremos se le pedía favores al compadre o padrino. Uno se dirigía a él para pedirle consejo sobre problemas “espirituales”. No había expectativa de beneficios económicos o servicios materiales.

En teoría, cada vez que el ahijado encontraba a su padrino debía

pedirle la bendición. Arrodillándose, sus manos unidas, él decía: “Padrino, deme su bendición”. El padrino hacía la señal de la cruz en el aire con su mano derecha y decía: “Dios te bendiga y que mi bendición llegue a ti, convirtiéndote en un buen cristiano hasta el último momento de tu agonía”. Se esperaba que el ahijado prestase sus respetos a su padrino en Pascua. El padrino, a su vez, debía querer a su ahijado e inculcarle normas de conducta. Se decía que tenía el deber de disciplinar a su ahijado. En este sentido, entonces, el padrino tenía un papel similar al de un tío. Había un intercambio de presentes simbólicos entre padrino y ahijado, que empezaba con la ceremonia del bautismo cuando el padrino proporcionaba las ropas del niño y continuaba a lo largo de la vida. Normalmente envolvía el dar caramelos al ahijado el día de Pascuas o el presente de tabaco o algo equivalente al padrino. Se esperaba que el padrino experimentase una gran alegría cuando su ahijado lo reconociera, pues era su segundo padre. Esta relación de padrino y ahijado era muy especial. La promesa del paraíso en la otra vida dependía del cumplimiento recíproco de las obligaciones contenidas en la relación. En el pasado, cuando moría el padrino, los ahijados realizaban los rituales de preparación del cadáver, velorio y entierro. Si moría el ahijado los padrinos estaban encargados del velorio y entierro. Para finales de los años 1970 los padrinos eran todavía las figuras más importantes en el “velorio del angelito”, que era la ceremonia ritual para el funeral de un niño pequeño. El padrino y la madrina debían cubrir los gastos de la ceremonia. Cuando el “angelito” moría, se decía que uno no debía llorar sino celebrar con baile, porque las lágrimas podían mojar sus alas e impedir que vuele al cielo. A pesar del clima de festividad derivado de la decoración de la casa y la música, lo que se retrataba era de hecho el dolor. Incluso en las áreas más aisladas del Departamento Figueroa, cuando un niño muerto era llevado al cementerio su madre debía ir bailando, porque se creía que de otro modo el alma del niño se aferraría al vestido de su madre⁸.

⁸ Esta es una costumbre que se encuentra con frecuencia en otras sociedades. Una descripción llega de Galicia. Lisón Tolosana (1969) reporta que “en la comarca de Ribadavia es donde hasta más recientemente se ha conservado la costumbre de enterrar a los niños con una banda de música que seguía al ataúd tocando alegres marchas, a la vez que en el trayecto se disparaban cohetes; el padrino del niño muerto se encargaba de despedir a su *afillado* con este acompañamiento.”

La relación de padrino-ahijado era fundamental, pues no estaba asociada meramente al hecho de que el padrino salvase al niño al hacerlo cristiano, sino que el ahijado también salvaría a su padrino ayudándolo a ir al cielo. La naturaleza esencialmente recíproca de esta relación se revela por el mito del “perdón de los ahijados”. Durante la preparación del cadáver del padrino en su entierro, siempre se amarraba al cuerpo del muerto una cuerda tejida hecha con muchos hilos. En cada uno de los extremos se hacían dos nudos. Los nudos del lado derecho correspondían al padrino muerto, los de la izquierda al padre y la madre del muerto⁹. El propósito de la cuerda era permitir que los ahijados muertos que estaban en el cielo bajaran y tomaran a los padrinos y padres por la cuerda elevándolos al cielo con ellos. De manera similar, cuando un niño moría el padrino tenía que atar una pequeña cuerda a la cintura del niño, porque con esa cuerda éste podría llevar al padrino al cielo. Los nudos en la cuerda estaban hechos de modo tal que los padrinos y los padres pudieran aferrarse con firmeza. Cuando visité la zona, la cuerda había caído en desuso en el área. Los viejos habían quedado en un vacío moral. Se preguntaban qué pasaría con sus almas ahora que nadie las iba a llevar al cielo.

La preocupación por el destino del alma era una fuente de ansiedad permanente de los antaños. Reaparece en muchas creencias que no están conectadas entre sí. La institución del compadrazgo muestra una adaptación local de la institución católica, que extiende su alcance desde una asociación de auspicio a una relación recíproca esencial para la salvación. Una posible explicación del énfasis en el padrino que entierra a un niño pequeño es la frecuencia de la mortalidad infantil. Una racionalización de la aceptación de esa alta tasa podría construirse fácilmente sobre la base de la teoría de la salvación, que será discutida más extensamente en el capítulo X. La muerte de un niño pequeño es una instancia de muerte expiatoria. El inocente niño muerto obtiene gracia divina para sus parientes y la gente que asiste al funeral, además de sus padres y padrinos. El infante pertenece más al mundo de los espíritus que al mundo humano

⁹Se colocaban flores verdaderas o de papel en la boca y manos del muerto. La flor en la mano derecha era el homenaje de la madrina y la de la izquierda la de la madre. Las oposiciones derecha e izquierda aquí, como en muchos otros contextos culturales refleja la equivalencia entre derecha/padrino y sagrado e izquierda/padre y profano.

de los vivos. Tiene la gracia y una vez muerto media entre el mundo vivo de sus padres y padres rituales y el mundo espiritual de la otra vida. Que es un espíritu y que está investido de gracia se expresa en el vestido ritual o mortaja, blanca, con alas de plumas o papel blancas adheridas a su cuerpo.

Las prescripciones rituales de compadrazgo envolvían la formalidad y restricción más estrictas con referencia a los compadres. Pero aunque la relación ideal de compadrazgo prescribía obligaciones y respeto mutuos, la gente estaba lista a reconocer el hecho de que había muchas excepciones a esta regla. La creencia en las cualidades, en última instancia disruptivas y peligrosas, de las mujeres, se aplicaba consistentemente a la institución del compadrazgo. De esta manera, no eran los compadres quienes eran el objeto de historias diabólicas acerca de la amenaza moral de la mala conducta sino típicamente las comadres, quienes aparecían como desviadas poniendo en peligro los valores básicos de la sociedad. La relación prescrita entre comadres se solidificaba en rituales como la fiesta de las comadres, que tradicionalmente tenía lugar el jueves antes de Carnaval e involucraba el intercambio de “cariños” y tortas de *masaguagua*, barriletes y flores, y el pintarse las caras con almidón (Di Lullo, 1943). El baile y el recitado de piezas especiales por dos comadres eran de rigor en estas ocasiones. El énfasis mismo en los rituales respecto a las comadres refleja una preocupación acerca de los sentimientos envueltos. Los conflictos entre comadres abundan en el folklore local, y envuelven por lo común argumentos verbales y acusaciones¹⁰. El ejemplo siguiente muestra cuán mala se pensaba que podía ser la relación entre comadres. Había dos comadres que no se gustaban. Una de ellas había estado en agonía por quince días, pero cada vez que su comadre iba a visitarla, ella se cubría la cara con una cobija negándose a verla. En ocasiones repetidas la comadre fue a visitarla, pero como no obtenía respuesta se iba a casa. Una noche, la mujer moribunda se arrepintió y llamó a la comadre que tantas veces se había negado a recibir. Sólo después que le pidió que la perdonara murió. Tata Dios había prolongado su agonía porque no quería saludar a su comadre.

¹⁰Lo mismo emerge en la palabra inglesa “*gossip*”, derivada de *godsib*, y en el uso que Robert Burns hace en su poesía de términos escoceses como *cummer* y *kimmer* para designar a cualquier mujer del vecindario, una *gossip* o bruja, como lo señalan Mintz y Wolf (1950: 348).

No sólo había un reconocimiento de que algunas comadres eran malas o de mal carácter, sino que había un mito especial que describe el castigo merecido de comadres malvadas después de la muerte. La asociación con el chisme es obvia y directa: el castigo consiste en sacarles incesantemente la lengua, poniéndolas sobre una piedra y apretándolas con una plancha caliente una y otra vez, por siempre.

Los rasgos de la relación de comadre, entonces, reflejan varias características básicas de la sociedad. En primer lugar la restricción de la preocupación social a la mala comadre y no al mal compadre indica la preocupación con el sexo femenino y la actividad disruptiva de las mujeres en el chisme. Las reglas de la buena vecindad demandaban formalidad y el evitar saber demasiado del otro, o por lo menos de decir mucho del otro. Pero como se tenía una visión tan ambivalente de las mujeres, ellas se convertían en los chivos expiatorios en el reconocimiento de los conflictos sociales. Otras indicaciones en este sentido son, lo hemos visto, la gama de actividades de la bruja, los mitos e historias que reflejan el peligro potencial de las viudas, la creencia en la asociación de las mujeres con el diablo y todo mal. Como se consideraba que las mujeres eran responsables del desorden social, en el caso de la relación de compadrazgo era natural suponer que las comadres eran las perturbadoras mitológicas de la relación sagrada. Y esto es lo que encontramos en la etnografía.

CAPÍTULO IX

AMIGOS Y VECINOS

En los capítulos anteriores indicamos que el marco de relaciones en torno al cual giraba la vida social antajaña estaba dado por los principios de la institución de la familia. Ahora examinaré las relaciones interpersonales distintas de las de la esfera del parentesco, particularmente las que existían entre amigos y vecinos.

El vecindario era el escenario de la interacción social de los antajaños. Por sociabilidad entiendo aquí los elementos de relaciones interpersonales que constituyen las vidas de la gente fuera del trabajo. Que la mayoría de las amistades ocurriera entre personas del mismo vecindario no significa sin embargo que haya habido restricciones respecto a establecer lazos más distantes, pues éstos se daban con frecuencia, sino más bien que la interacción en el vecindario proporcionaba una base importante para la amistad ya que ofrecía una plataforma lista para intereses comunes. Las relaciones recíprocas entre parientes, amigos y conocidos entretejidas en una red que comprendía un número relativamente pequeño de individuos resultaban en una elevada frecuencia de interacciones, reforzadas por el afecto que renovaba y construía un reservorio de sentimientos positivos. Es este reservorio de afecto o afecto potencial lo que constituye el sentido de “vecindad” o “comunidad” que está presente aquí.

Sin embargo, la vecindad y la amistad eran vistas por los antajaños como dos conjuntos de relaciones diferentes, con distintos derechos y obligaciones. Las relaciones entre vecinos pertenecían a la categoría de los contactos. Los vecinos eran conocidos. Entre los conocidos, especialmente los de larga data -es decir, aquellos que no eran

un “preludio a la amistad”-, era importante controlar y mantener a raya los abordajes a la intimidad. Las restricciones estructurales que se colocaban en esta relación imponían un modo de conducta que enfatizaba la formalidad y el evitar una familiaridad estrecha, sin buscar alienarse de los demás, lo que sería muy difícil en una sociedad de relaciones cara a cara como era ésta. Un mecanismo que aseguraba dicha formalidad era el breve saludo habitual cuando los conocidos se encontraban o pasaban frente a la casa del otro. “Sólo intercambiamos el saludo”, se decía a menudo de los vecinos, y los antaños insistían que la amabilidad acompañada por la formalidad y la distancia era un requisito de buena vecindad. Por otro lado, “negar el saludo” a un vecino era equivalente a expresar el disgusto o resentimiento que se le tenía. La reserva apropiada hacia un conocido se expresaba diciendo “no nos damos con ellos”, que significaba literalmente que “no se daban” a otros, lo cual trasmite claramente el sentimiento de defensividad y distancia social.

Por contraste, la verdadera amistad envolvía una cantidad de compromisos con el amigo, el bajar las barreras defensivas, y la existencia de intimidad y confianza. Entre amigos cercanos se podía hablar y bromear sobre los asuntos más íntimos. Era parcialmente agudo el contraste entre ver a un amigo cercano y a un mero conocido, lo que hacía que el contacto con los extraños pareciera tan rígido y desconfiado¹. Con amigos cercanos uno podía discutir, criticar, bromear, sin necesariamente poner en peligro la relación. Podía haber mucha risa mezclada con apoyo y respeto mutuo. Por contraste, en las relaciones de obligación, como la del patrón con su cliente, sin importar cuán amistosas sean, era inevitable alguna tensión.

Con los verdaderos amigos, aunque a menudo se desarrollaban obligaciones, no existía la misma preocupación, porque era claro que estos deberes menores sólo eran incidentales a la relación. No obstante, debemos mencionar aquí la paradoja envuelta en la amistad desinteresada señalada por Pitt-Rivers (1954: 137): mientras que un amigo no tiene derecho a esperar la retribución de sus sentimientos y favores, no está autorizado a otorgarlos con esa expectativa. Así, pese al principio del desinterés, el amigo que le falla a uno deja de ser amigo.

¹Vogel (1967), observa un contraste similar en Japón, sorprendente por comparación con los Estados Unidos, donde uno puede ser amistoso con contactos casuales.

La cercanía de la relación llevaba a la identificación de los amigos a los ojos de la gente², pues uno era juzgado, de muchas maneras, por la clase de amigos que tenía. “Dime con quién andas y te diré quién eres” expresa esta visión de forma muy concisa, pues los amigos son el resultado de cómo congenia uno con sus personalidades, ideas y conductas en general. Esta similitud básica se explica parcialmente porque las amistades se establecen entre personas del mismo sexo, la misma edad o parecida, y generalmente más o menos del mismo status.

La intensidad de la amistad aparecía como una función de la edad, la compatibilidad personal y el status marital, ya que uno se comprometía a solidaridades y lealtades opuestas, vistas de algún modo como mutuamente excluyentes. Pasada la niñez y antes del casamiento, la amistad y la camaradería se volvían muy intensas en términos de emociones y frecuencia de la interacción. Para los jóvenes, la amistad cumplía un rol emocional primordial, pero al mismo tiempo también proporcionaba un grupo de pares para la adquisición de prestigio y una comprensión más profunda de los valores e ideales de la sociedad.

Como vimos en el capítulo VIII, amistades muy estrechas y duraderas a menudo se formalizaban entre amigos casados por medio del compadrazgo ritual, que agregaba un nuevo valor cualitativo a la relación. Ésta era una indicación de afecto, estimación y una intención firme de mantener la relación activa para siempre. Pero, como hemos visto, precisamente por las elevadas demandas y expectativas construidas en torno al compadrazgo los socios eran muy cuidadosos en sus respectivas conductas, y observaban una cierta reserva, especialmente en el ámbito de los secretos familiares, para proteger la relación de las disensiones y conflictos internos que podían suscitarse. En el compadrazgo y en la amistad en general entre gente mayor, otros factores que tenían que ver con la preservación del propio prestigio o autoimagen y con el acceso a la ayuda material cuando se necesitaba, impulsaban al mantenimiento de los lazos de amistad por razones que iban más allá de las emocionales. La familia era, entre los miembros de este grupo de edad, el principal depositario del apoyo afectivo; de esta manera, los amigos venían a llenar nece-

²R. Paine (1969) habla de un proceso de “unión” en las relaciones de amistad.

sidades sociales más que demandas individuales de auto-realización. La gente trataba de extender sus redes de relaciones personales; de esta forma diferentes grados de afecto, intimidad y satisfacción mutua podían distinguirse entre los amigos y conocidos que componían estas redes. La mayoría de las amistades estrechas se daban entre gente en contacto permanente. Los amigos de un hombre estaban entre sus camaradas, las amigas de una mujer entre sus vecinas quienes, como se dijo antes, eran casi todas parientes. Debe enfatizarse nuevamente que, en la sociedad antajeña la oposición de valores de parentesco y amistad era mínima, porque el parentesco tenía muy poca fuerza en los reclamos de lealtades y vidas personales de los individuos, y los derechos de propiedad eran una cuestión en gran medida más allá del parentesco. Sin embargo, todavía había algunas reglas de conducta mínimas esperadas en el parentesco, que eran diferentes de las de la amistad. En la conducta cotidiana, los amigos y parientes eran incluidos en la gama de la confianza, la privacidad y el compartir. Desde este punto de vista, amistad y parentesco eran equivalentes. Sin embargo, en otro nivel de análisis, la amistad amenazaba potencialmente a la familia, pues sus límites no estaban circunscritos, y si bien la naturaleza del vínculo de amistad era mucho más vulnerable y frágil, ya que se basaba en una decisión voluntaria y personal, tenía una elevada demanda afectiva. El fundamento de la amistad era la confianza, o dicho de otra manera, la creencia en que el otro no estaba actuando por puro auto interés sino por afecto y evaluación positiva general de sí mismo.

Como al menos en intención la amistad era un asunto serio, la “cautela” caracterizaba a las relaciones interpersonales en Antajé. El ser “poco amistoso” y la “hostilidad” mencionados a menudo como rasgos de comportamiento en sociedades campesinas no parecen ser categorías descriptivas apropiadas aquí. Los antajeños pueden ser descritos como un pueblo amistoso y hospitalario. Después de un período de prueba inicial sutil en el cual tuve que probar mis buenas intenciones y honestidad, no tuve dificultad para comenzar relaciones de amistad en diferentes vecindarios, encontrando sólo raramente manifestaciones de hostilidad. No obstante, la apertura y amistad siempre eran atenuadas por un sentido de circunspección. Por lo común se decía que los antajeños eran desconfiados. Cuando se les preguntaba sobre esto, decían que la experiencia les había enseñado

a tener todas las razones del mundo para desconfiar de otra gente, y daban largas listas de ejemplos de amistades fallidas y decepciones con vecinos y extraños. “Fulano mostró la hilacha” era algo que se decía de un mal amigo, que no se comportaba como se esperaba. Así, los antajeños eran reservados y no extendían de inmediato su amistad. Como un amigo no verdadero podía traicionarlo y hacerle daño a uno, los vecinos sentían que era más seguro ser cautos. La amabilidad era uno de los mecanismos defensivos principales que los campesinos han usado en todas partes, entre ellos y al enfrenar a los extraños. En consecuencia, la gente escuchaba las palabras, pero ponían todos sus sentidos en alerta, tratando de leer significado en cualquier clave que les llegase. No obstante, una vez que las barreras defensivas habían sido superadas el afecto fluía fácilmente entre los amigos.

El enfoque cauteloso general frente a otra gente también se conectaba al hecho de que en esta sociedad cara a cara los roles estaban definidos de manera muy amplia, y la persona “total” estaba expuesta a la evaluación pública, sin mucho recurso a la representación de roles, como es el caso en las sociedades urbanas. Como la sociedad era estable y la gente se conocía en las varias esferas de actividad de la comunidad local, la gente tenía cuidado de no crear antagonismos y de esa forma buscaba no despertar demasiada atención de sus vecinos. La protección de la persona frente al alto grado de exposición a la evaluación de la comunidad se cumplía manteniendo cierto grado de secreto o privacidad a través del uso de varios mecanismos. A pesar de que las casas no tenían puertas y que la mayor parte del día transcurría en el patio, los antajeños habían desarrollado un sistema que les proporcionaba privacidad. Generalmente la gente no iba de visita sin dejar saber a sus anfitriones por adelantado que pretendían visitarlos. De cualquier forma, ninguna visita caía de manera totalmente inesperada a una casa, porque cualquiera que se acercara era visto a través de las paredes de ramas de la cocina o a lo largo del sendero, y los perros y los niños harían suficiente ruido como para advertir a los residentes de la vista que llegaba.

Las conversaciones en los caminos no se consideraban apropiadas, ya que los participantes se exponían a las conjeturas de los vecinos respecto a su conversación. La reserva y la privacidad aumentaban con la edad y acompañaban al respeto que caracterizaba a una persona, pues alguien respetable no se metía en los asuntos de otras

personas a menos que se le pidiera su opinión conocedora, y defendía la privacidad de su hogar. El modelo de comportamiento del hombre de más edad era el de alguien que enfatizaba el orden y la propiedad que daban la sabiduría, y en el que se expresaban los ideales de la familia y la comunidad. Un viejo o un hombre de mediana edad se preocupaba por defender su imagen, y una de las maneras de lograrlo era evitando demasiada interacción con otros que pudieran exponerlo a una pérdida de prestigio. Como se valoraba mucho el no ser tema de chisme, había una gran identificación con el grupo doméstico de la persona, y se intentaba evitar que los asuntos familiares se entremezclaran con el chisme de la comunidad. Por otro lado, esta actitud se equilibraba por la necesidad de ser un miembro activo de la comunidad. Un ermitaño, alguien que se negaba a tener amigos o con quien era difícil llevarse bien, un “raro”, no tenía prestigio en el vecindario y en gran medida se veía alienado de sus co-residentes. Era imposible evitar tener conocidos y amigos y practicar intercambios de muchas formas en la red social, porque un hombre ganaba el respeto que tenía como ideal por la cantidad de personas en quienes podía confiar; ellos eran una medida de su prestigio y honor. De esta manera, el adulto constantemente trataba de mantener un equilibrio entre la lealtad a su grupo doméstico y la necesidad de mantener una amplia red de relaciones sociales. Una vez que se había cumplido con el trabajo de la semana, los hombres salían en busca de recreación y compañía. El almacén era el lugar de reunión de los hombres de la comunidad. Los más viejos no se sentían cómodos allí y, disminuidos en número, pasaban la mayor parte del tiempo en la soledad de su hogar. Este malestar era parcialmente el resultado de una separación gradual de las filas más jóvenes de la sociedad, una brecha que se ampliaba entre las costumbres y los valores de los jóvenes y los viejos. La participación de los viejos en la vida comunitaria se restringía a aquellas actividades y circunstancias en las cuales no estaba en peligro el respeto que se les debía. La ausencia de un viejo del almacén local al cual había asistido durante años puede explicarse como un intento de minimizar el riesgo de sufrir el irrespeto por parte de los jóvenes que hablaban demasiado y que a menudo eran abusivos. Con todo, los viejos gozaban de los placeres de la conversación y continuaban haciendo algunas visitas a sus viejos amigos. Cuando dos o más viejos se reunían, su conversación usualmente servía a la

finalidad de intercambiar información y de foro de opinión que rápidamente se diseminaba a través de la comunidad. Los temas más frecuentes se centraban en las monótonas pero vitales actividades de la agricultura, la política, la evaluación de los vecinos o los recuerdos del pasado. Esto era chisme tanto como el que ocurría en cualquier otro grupo de la comunidad, pero los viejos sentían que ellos eran responsables por sus actos y palabras de un modo en que los jóvenes no lo eran. Como había una denigración general del chisme en abstracto, consideraban que su conversación no era chisme sino opinión informada de novedades locales, avanzadas en el círculo de amigos íntimos y protegida por la privacidad del hogar.

En vista de las demandas existentes de buena vecindad y la necesidad de mantener la propia reputación como persona seria que no hablaba “zonzeras”, usualmente la gente era muy cuidadosa acerca de lo que decían y a quiénes lo decían. Ante todo debían tener certeza relativa de que la persona a la cual estaban pasando la información no iba a transmitir el chisme a la persona acerca de la cual se estaba hablando. Se era muy cuidadoso de no pasar un chisme acerca de un amigo a un conocido, ya que éste podía llegarle al amigo; pero a menudo se decían chismes con los amigos sobre algún conocido. Los amigos, parientes y conocidos eran socios posibles en un intercambio de chismes, pero claramente en conexión con diferentes formas de chisme. La formalidad que caracterizaba al comportamiento con conocidos no impedía que se transfiriera mucha información. Por definición, los conocidos trataban de dar poca información sobre sí mismos, pues intentaban controlar la privacidad. Pero siempre tenían relaciones de amistad con otra gente que formaba parte de las redes de relaciones personales de sus conocidos. De esta forma la relación con conocidos aparecía mediatizada por relaciones fuera de ella. De nuestros amigos podemos aprender mucho acerca de nuestros conocidos, quienes a su vez resultan ser amigos de nuestros amigos. Los conocidos eran colocados en una posición focal en la red, pues se los volvía participantes del chisme de una persona, entre otras cosas para aumentar su autoestima y prestigio: de esta manera, la persona exhibía su conocimiento y habilidad de generar y transmitir una pieza de información, y la extensión de su red de información. Por otro lado, al ser introducido dentro del ámbito íntimo que implicaba el compartir el chisme, el conocido podía ser invitado a entrar en una

relación de amistad. También, la confiabilidad del conocido era testada por su capacidad de mantener un secreto, porque por el proceso de pasar información de un lado a otro era posible descubrir quiénes entre las relaciones de una persona estaban actuando como amigos y no lo estaban exponiendo a escuchas inoportunos.

Hemos visto, entonces, que el chisme funciona dentro de canales culturalmente condicionados. La forma que tomaba y sus reglas constreñían a todos. En una comunidad cara a cara, servía al propósito de asegurar constantemente la fluidez de la comunicación y los cambios de lealtades, alineamientos y recomposición de relaciones de maneras indirectas e implícitas.

Dada la importancia del chisme, y por las barreras culturales erigidas al libre acceso de información por los adultos como resultado de la necesidad de preservar su integridad personal y auto respeto, algunos mecanismos servían para mantener el libre flujo de las comunicaciones. Uno de esos mecanismos fue mencionado antes: era el niño que llevaba y traía mensajes. Los niños estaban libres de las sanciones del control social informal y podían observar y reportar lo que habían observado sin impedimentos. Eran particularmente libres de ir adónde sería muy inapropiado que circularan los adultos, incluso si no eran invitados, ya que su presencia era en buena medida ignorada. Cuando un niño regresaba de la escuela, de jugar o de hacer una diligencia siempre se le pedía que contase todo lo que había visto.

Una función correlativa era la habilidad del niño de realizar tareas de “poner la cara” por sus padres. Su falta de status no sólo le daba acceso a áreas que de otra forma estarían cerradas, sino que también le permitía no preocuparse por su autoimagen, a diferencia de los adultos. De esta forma, los niños solían encargarse de pedir prestado, así como de devolver. A menudo se los enviaba como mensajeros para invitar a los adultos a ocasiones sociales. También actuaban como recolectores para iniciativas de fondos locales, es decir, actuaban en todos los casos en los que había una posible pérdida de imagen por parte del adulto.

Volviendo por un momento al chisme, un aspecto del mismo es que, siendo un vehículo de opinión comunitaria, también era una forma de control social. Las acciones no podían esconderse fácilmente, y el proceso del chisme era muy temido como resultado de

la violación de las costumbres y la moral. La crítica real de las fallas morales se relacionaba principalmente con el incesto y el comportamiento femenino inapropiado; pero se usaba el mismo método con el objetivo más profano de aislar socialmente a la persona que no gustaba. En efecto, la gente era aislada de la interacción vecinal por su agresividad, su egoísmo, o su fracaso de vivir a la altura de los hábitos de la localidad. Esta sanción no era muy efectiva en Antajé, sin embargo, aunque la gente quisiera creer que la persona que carecía de una aceptación informal en la vida comunitaria virtualmente no tenía otra opción marcharse. Pero el chisme, el rechazo y otros medios indirectos y sutiles de rechazo eran prácticamente las únicas sanciones de control social que existían.

A partir del flujo de eventos reportado –quién fue adónde y con quién, cuánto obtuvo por ello, qué es lo que dijo, etc.– crecía un sentimiento de opiniones y valores comunitarios que proporcionaban un procedimiento de sanción pautado que mediaba entre valores diferentes y a menudo conflictivos que coexistían en la sociedad local. No debemos descuidar que:

los atributos de un sistema moral tienen que ser interpretados por personas a la luz de su propia posición en ese momento...La moralidad nace socialmente, pero se nutre individualmente... Es en la capacidad de generar y adaptar la fuerza moral que el hombre deriva una de las más poderosas fuentes para la acción social. Un sistema moral, entonces, incluye la idea de un conjunto interligado de juicios por parte de individuos de su propia conducta y de la de otros, que se forma continuamente, se reforma y explota en la acción (Firth, 1963: 212-213).

Como el chisme circulaba y pasaba por la misma persona una cantidad de veces, el contenido original del chisme se modificaba por las evaluaciones que agregaban los individuos subsiguientes. Por esta razón un hombre escucharía con atención una nueva versión de la misma pieza de información que podía haber escuchado varias veces antes, ya que sabía que cada chismoso pasaría su propia opinión junto con una descripción de los acontecimientos. Por la misma razón, una persona que conseguía una pieza de noticias también ventilaría sus opiniones y recogería asimismo las opiniones de sus escuchas.

• LA BEBIDA

Hemos dicho que el chisme era una de las formas más extendidas de intercambio social en Antajé. Pero la sociabilidad en el nivel local no se agotaba por el intercambio de información y la charla ociosa. También tomaba muchas otras formas, particularmente las asociadas con el consumo de mate, vino, tabaco y alimentos. Tomar mate era una costumbre muy generalizada en la Argentina rural y también en muchas zonas urbanas. El ritual intrínseco de compartir se expresaba en el único contenedor y bombilla del cual bebían tanto el huésped como el anfitrión, o el círculo de amigos. El mismo mate pasaba de una persona a la siguiente en el círculo de bebedores quienes mientras tomaban mate intercambiaban chismes o liquidaban cualquier negocio que los hubiera reunido. Siempre había agua hirviendo en la pava lista para hacer mate al visitante inesperado. No es una exageración decir que el mate siempre estaba a la mano en Antajé. Y había una compulsión a aceptar el mate que se le ofrecía a uno a riesgo de ofender a los anfitriones. El mate, entonces, era tanto un símbolo constantemente listo de amistad y la ocasión de su expresión cuando dos o más personas se reunían.

El vino, y la bebida en general, proporcionaban un marco para el comportamiento interpersonal en la comunidad.³ El vino aseguraba la interacción amistosa de personas en pequeñas reuniones de hombres que hablaban, bromeaban y a veces cantaban sostenidos por la bebida. La bebida proporcionaba una base para compartir entre los participantes, permitiéndoles dar rienda suelta a sus sentimientos expansivos. Pero “nunca faltan encontronazos cuando un pobre se divierte”, decían los viejos. El exceso en la bebida a menudo era acompañado por peleas, o por lo menos por la expresión de sentimientos de agresividad. Así, aunque la bebida proporcionaba un canal para la comunicación interpersonal también estimulaba esta-

³Mandelbaum distingue un patrón de bebida latinoamericano que “permite o requiere beber hasta un estado de estupefacción. La bebida es social, a menudo cuando hay una celebración religiosa, pero no tanto vertida para lo sobrenatural sino para los celebrantes, y siempre en fiestas. Aunque la bebida es frecuente y pesada, no surge un problema de adicción. Este patrón ha sido notablemente consistente a través del tiempo y lugares. Continúa en la sociedad contemporánea, tanto indígena como mestiza, desde México a Chile, en las tierras altas y en las tierras bajas” (1965: 285). A diferencia de este argumento, yo tengo muchas dudas con respecto al problema de la adicción. Por lo menos a partir de la evidencia antajaña, la adicción o “afecto extremo” por el vino está presente entre los pobres rurales. Tan pronto como la gente consigue unos pesos, a menudo en lugar de pensar en sus familias simplemente lo gastan en bebida. Neme (1964) y Hernández (1966) también adelantaron cifras significativas con respecto a las pautas de bebida en la vecina provincia de Tucumán.

lidos hostiles. Estas manifestaciones que expresaban la agresión interna al grupo se disculpaban atribuyéndolas a la bebida, con lo cual se buscaba disminuir su potencial peligro al orden social, que podría verse dañado por peleas y discusiones. La persona ebria no se consideraba responsable de sus actos y la represión de sus inhibiciones, su falta de autocontrol, lo liberaban de duras sanciones; sin embargo, su comportamiento era criticado, y en general se prefería que la persona que se emborrachaba evitase las reuniones públicas y los potenciales problemas que éstas acarreaban.

La bebida siempre se asociaba con los varones, aunque las mujeres también bebían en sus casas y algunas lo hacían en lugares públicos. Generalmente bebían en menores cantidades que los hombres, ya que se consideraba impropio que una mujer bebiera. La actividad social de la bebida era una actividad típicamente masculina. Las pequeñas reuniones en las que los hombres bebían también servían al propósito de afirmar la capacidad de algunos hombres de tomar licor, especialmente relacionada con la hombría entre los más jóvenes. La diferencia entre los más jóvenes y los más viejos con respecto a los patrones de bebida consistía principalmente en que para los jóvenes la bebida era más una competencia pública, mientras que los viejos preferían la intimidad del hogar donde no había riesgo de problemas inesperados. Los viejos bebían más con la idea de intoxicarse, mientras que los jóvenes preferían beber como una actividad social para compartir con amigos, vecinos y parientes, donde hubiera una oportunidad. Las ocasiones de beber siempre estaban disponibles: vacaciones y celebraciones, visitar al pueblo, situaciones informales donde uno simplemente bebía por aburrimiento, especialmente los domingos cuando no había nada más que hacer.

La generosidad y la sociabilidad, valoradas muy positivamente, se expresaban invitando a amigos a beber cuando una persona tenía el dinero. El beber solo se consideraba un vicio, porque se hacía por sí mismo más que por sociabilidad. Sólo bebiendo con amigos o en grupo la bebida era aceptable. Lo que Connell dice de Irlanda puede repetirse para Antajé con igual propiedad: “La coincidencia de la miseria y la alegría era un lugar común del viajero: se tenía placer en el matrimonio, la religión y la papa; pero eran pocos placeres en Irlanda no aumentados o inducidos por la bebida. ‘No hay ofertas secas’, observaba un visitante...[la bebida] avivaba al narrador y a su auditorio,

al violinista y a los bailarines, al cocinero y sus admiradores. El nacimiento, el matrimonio y la muerte estaban marcados por la bebida al igual que por deberes religiosos” (Connell, 1968: 49).

• OTRAS FORMAS DE INTERACCIÓN SOCIAL

De manera similar, otras actividades también obtenían algunos resultados parecidos de comunicación interpersonal, mientras que expresaban sentimientos de competición por prestigio masculino dentro del contexto de la igualdad conceptual. Tendremos más que decir acerca de los valores igualitarios de la comunidad y la reciprocidad prescripta de la desigualdad. Pero aquí, para comprender la competición por precedencia entre iguales, debemos primero introducir evidencia adicional de la tradición folklórica. Esto concierne a las funciones básicas del honor personal en la sociedad, diferente de las consideradas con referencia al modelo de la familia. Al hacerlo, y dado que los criterios que condicionan las relaciones, actividades y recreaciones en la comunidad son principalmente las de la edad y el sexo, es útil tener en mente la distinción entre grupos de edad que ya se han hecho en el texto, es decir, los jóvenes y las personas de edad mediana por un lado, y los viejos de la comunidad por el otro. Los niños constituían un tercer grupo, aunque sus características consistían en la ausencia de una personalidad social. Los tres grupos en sentido extenso, aunque no institucionalizados (son instituciones en el sentido limitado y bastante vago de ser reconocidos), se caracterizaban por patrones distintivos de comportamiento, ideas, y una visión particular del honor. Aunque probablemente exagerando la situación real tal como se le aparecía a los actores, las relaciones sociales podían entenderse como intentos de mantener o ganar más honor entre los iguales.

Los rasgos del concepto del honor relevantes a este análisis se reflejan en dos actividades correlativas con las que se asocia: la competición de los hombres por la precedencia y el reconocimiento público, y el respeto que obtienen cuando consiguen esas posiciones. Aquí otra vez la literatura gauchesca, aunque está a un largo trecho de la realidad, permanece como un modelo útil con respecto a nuestra comprensión de este ideal de hombría⁴. El héroe gauchesco es valiente y

⁴Héroes culturales, caracteres reales o ficticios, a menudo han servido como parangones que epitomizan los ideales de un grupo a ser imitados.

desdeña la muerte. En un sistema de ideas en el cual el honor es igual al valor, el arrojo, el desdén por el peligro, la cobardía es idéntica al deshonor. Una vez que se lo empuja al punto de vengar su honor a través de la violencia física del duelo, el único curso de acción para el criollo era matar a su adversario. Esta suerte de hombre podría tratar de matar o dejarse matar para probar “un punto honor”, “o para lo que Hume hubiera descripto como una ‘pequeña indecencia’ -es decir, una mirada, un saludo que él consideraba insuficientemente respetuoso, algunas palabras irónicas. El hombre que evadía un desafío caía en desgracia” (Baroja, 1965: 110). Martín Fierro, el gran héroe de la cultura criolla, dice de sus acciones:

*Estuve un poco imprudente
Puede ser, yo lo confieso
Pero él me precipitó
Porque me cortó primero –
Y a más me cortó en la cara
Que es un asunto muy serio.
(Hernández, 1879)*

Las palabras son muy importantes, particularmente la manera en que se dicen, y sugieren una interpretación por el competidor de las intenciones del hablante. El gaucho Cruz dice de un guitarrista que se estaba refiriendo a él en su canción:

*Había sido el guitarrero
Un gaucho duro de boca –
Yo tengo paciencia poca
Pa aguantar cuando no debo-
A ninguno me le atrevo-
Pero me halla el que me toca
(Hernández, 1872)*

El hombre honorable que se ocupaba de su prestigio personal cuidaba su honor ansiosamente y era extremadamente sensible a la opinión pública. Cruz mató al hombre en un duelo después de probar a su contrincante para ver si el hombre retiraba lo que él había entendido como una ofensa. Habiendo disipado las ambigüedades con respecto a las intenciones de su rival, estaba libre y en realidad obligado a romper la paz y vengar su honor.

El curso del criollo epopéyico es señalado por este principio y las consecuencias producidas por su incompatibilidad con el sistema legal. El acto de vindicación del honor personal proporciona un ejemplo claro de la reluctancia proverbial de los criollos a aceptar la definición legal de una ofensa. Desde el punto de vista de la ley era un crimen y de esa forma el valiente gaucho se convertía en un matrero, un bandido, sin reconocer que pudiera haber una naturaleza criminal en su acto, ya que era el deber de un hombre honorable resolver sus cuentas de honor por sí mismo. La sociedad criolla siempre despreció la legalidad en base a dos cosas: por el conflicto inherente entre un código de honor personal basado en la precedencia y la ley de la tierra, y también porque las clases rurales pobres sufrieron los males de un orden legal que no tomaba en cuenta sus necesidades, pues involucraba básicamente una moralidad de clase. Los criollos siempre han sido cínicos respecto al sistema legal y continúan siéndolo.

*Es señora la justicia
Y anda en ancas del más pillo.
La ley es como el cuchillo,
No ofiende a quien lo maneja
(Hérrnández, 1879).*

Por largo tiempo el habitante rural vivió en la incertidumbre y con una falta absoluta de protección legal. Lentamente desarrolló un sentimiento de desprecio por los mecanismos oficiales de la ley; en su cabeza ésta se volvió símbolo de arbitrariedad, de fuerza bruta y caprichosa, corporizada en un funcionario mandón, más o menos cruel y rapaz, o en un intendente miserable, siempre dispuesto a inclinar la vara de la justicia a favor del prestigioso estanciero (García, 1953: 169-173; Lehmann, 1953: 166-168). De esta manera, los únicos patrones de medida con los que un hombre podía apreciar las posiciones en la sociedad eran el coraje y la excelencia en unas pocas y precisas esferas de actividad. Lo caracterizaban el individualismo agresivo y la afirmación básica de la igualdad conceptual entre sus pares.

La hombría afirmada en expresiones de fuerza física, coraje y proezas sexuales aparecía como un valor en gradual declinación, aunque todavía era crucial en la sociedad antaño⁵. Podemos ver que jugaba

⁵Puede consultarse Belshaw (1967) sobre la declinación del machismo a través de contactos externos.

un papel diferente en los varios sectores de la sociedad. Aunque el coraje era visto todavía como la expresión más pura de la hombría, en el momento de nuestra visita la precedencia se lograba normalmente en manifestaciones menos radicales. Particularmente entre los jóvenes y hombres de edad madura, el honor se mantenía más a través de la precedencia sobre miembros del mismo grupo de edad en el terreno de la competición que ofrecían los juegos de azar como las carreras de caballos, la taba o el truco, cantando o bailando en el campo de la expresión artística y la habilidad diferencial presentes.

La precedencia envolvía la competición por el honor disputado, y en tanto que el honor involucraba evaluación, un ingrediente esencial era el conocimiento público. La conducta de un hombre requería un público que lo juzgara, aunque, como hemos visto, el otro lado de la moneda era evitar la exposición pública para evitar situaciones que pudieran estimular asaltos a la dignidad personal. El escenario apropiado para que un hombre pudiera probarse a sí mismo había sido y todavía era el almacén local. Un hombre podía ganar precedencia a través de actuaciones musicales; el buen guitarrista y cantor siempre había tenido gran atractivo y gozado de amplio prestigio. Pero la reputación del buen músico no se restringía al mero despliegue de su habilidad musical en bailes o cantando música folklórica. Una competición musical muy reveladora por la cual se construía el prestigio del payador era la que se daba entre dos hombres que cantaban sus versos impromptu para vencer al contrario, estimulando algunas veces el desarrollo de talentos notables. El “diálogo” usualmente se daba en una vena humorística entre amigos y parientes. Pero en el pasado, cuando la costumbre ocupaba un lugar más importante de la vida cotidiana de la gente del campo, podía dar lugar a la violencia. Si las palabras eran interpretadas como una ofensa por el competidor la payada podía terminar en violencia física. El siguiente es un ejemplo de una canción de este tipo, tal como la comenzaba un payador que desafiaba a cualquiera a improvisar en su contra:

*(El gaucho) dijo en tono muy valiente
Y en una improvisación:
“que igualando condición
Y sin proponer asunto
Cataba de contrapunto
Con cualquiera en la ocasión”.*

*Un simbólico murmullo
Procedió al severo reto
Cuando apareció un sujeto
Con cierto tinte de orgullo,
Y arrancando un dulce son,
Aceptó la invitación
Que el otro cantor hacía,
Diciéndole “que él venía
A medir su inspiración”.*

*Se notó un gran movimiento
Por la lucha que empezaba,
Y en silencio platicaba
El paisanaje contento,
De la cifra el dulce acento
La vigüela hizo brotar,
Y después de saludar
A la reunión con primores,
Entraron los payadores
Al arte de improvisar
(Trejo, en Danero, 1953).*

En este texto se refleja el desafío contenido en la payada, y la presencia requerida de un público conocedor. Como tal, el control de las palabras y las competencias verbales proporcionan una clave del status comunitario y poder personal en una cultura básicamente oral. Que la payada es un duelo en palabras en el que el desafío contenido en la invitación a contar es tomado por el honor personal mismo lo confirma otro poema. En este caso, los dos gauchos:

*Mirábanse, con ceño
Los dos, los dos altivos,
Y más que las guitarras
Buscaban los cuchillos.
(Villafañe, en Danero, 1953).*

Estos versos, sin embargo, provenientes del litoral, presentan rasgos ligeramente diferentes de la payada santiagueña. Más que el ridículo cruel, que es un preludio a la pelea a cuchillo, el payador san-

tiagueño ridiculizaba a su contrincante con una historia o ganaba la jugada haciendo reír a su adversario en lo que al principio se había pensado como una ocasión solemne.

En el área de la actuación musical un baile como el malambo era una verdadera competencia persona a persona de zapateo; era una danza exclusivamente masculina y el que ganaba lograba superar a su rival en una variedad de formas. Las mudanzas o figuras eran realizadas con estricto orden acompañando a una guitarra que repetía la melodía indefinidamente. Los bailarines entraban al ruedo uno a la vez y realizaban sus figuras ante la mirada atenta del público.

Los juegos de azar eran otro terreno de competencia entre iguales conceptuales. En los juegos de azar el hombre pobre interactuaba con sus vecinos, se afirmaba como hombre y ponía a prueba su suerte. El juego de azar proporcionaba una atmósfera intensamente competitiva, en la cual los individuos estaban marcadamente opuestos en una situación amistosa. Una vez por semana había una sesión de juegos de azar en los barrios de las cercanías de Antajé. Ya no los había en Antajé mismo porque la gente era demasiado pobre y había perdido el interés en ellos, aunque unos pocos vecinos iban a apostar a otra parte. Los almaceneros, con mentalidad comercial, promovían los juegos de azar y los bailes los domingos y otros feriados para ayudar en su negocio, obteniendo a menudo beneficio económico.

Los juegos de azar comprendían los juegos de naipes como el póker, truco y pandorga; lotería, carambola, dominó, taba, riña de gallos y carreras cuadreras. En el almacén, los sexos podían estar segregados o mezclados, según el juego. Las mujeres jugaban pandorga, que era una suerte de juego familiar, lotería, o dominó. Los hombres exclusivamente jugaban al truco, como en toda la Argentina. El envido (yo invito, yo desafío) y el quiero (yo quiero, yo acepto el desafío) del truco envuelven un desafío en el que los jugadores muestran sus destrezas verbales y dominio. El engaño y, por lo tanto, el conocimiento de los otros a través del menor gesto que pudiera traicionarlos es esencial para que el juego marche bien. Ser más astuto que el contrincante al engañarlo contribuía a la diversión general, y aumentaba el prestigio del jugador que conseguía desorientar al oponente a aceptar las propuestas fingiendo una mala mano. Los valores morales que aparecían en el juego eran comunes a situaciones de interacción y control en la vida cotidiana de los antajeños. De esta forma,

el juego aparecía como una versión simplificada, una caricatura, de los ideales y acciones de la sociedad: la mayoría de las amistades envolvían simpatía y confianza; no obstante, los elementos básicos del truco (envido y truco) correspondían estrechamente en función y en valor a los patrones de la competición entre los hombres y a la noción de un mundo competitivo y engañoso, manejable, en el que se debía ganar en picardía y trampas y a la vez proteger la privacidad personal de la intromisión de los otros. El contenido, como sólo puede esperarse, salía no de la invención sino del interior de los límites de la experiencia social. En el nivel del comportamiento, los engaños, conflictos y trampas eran peligrosos; en la forma del juego, sin embargo, aquellas actitudes y sentimientos no eran arrastradas a la “vida real” y no tenían consecuencias reales.

La *taba*, prohibida por ley, también era un juego masculino que requería destreza física. La *taba* es un hueso de la rodilla de una vaca que es lanzado por el jugador y debe caer en una posición específica. El campo de tierra tiene unos seis metros de largo por uno y medio de ancho, limitado por los mirones masculinos que gritan y comentan todos los pasos. Una parte crucial del juego consiste en la apuesta que se hace de manera ostentosa. Los jugadores que quisieran participar en el juego se asignaban un orden: 1, 2, 3, etc. El que lanza el hueso juega “contra” todos los demás, que pueden ser considerados como una unidad, por lo menos en sus apuestas. El lanzador dice: “van 1000 pesos al tiro”; los observadores que quieren aceptar el desafío dicen “veo” cada uno por su cuenta. Si por ejemplo cinco aceptan, el lanzador tiene que adelantar \$5.000. Si lanza el hueso y cae “suerte” gana los \$5.000 de los demás (\$ 1.000 de cada uno de ellos). Si el hueso cae “culo”, quienes aceptaron la apuesta toman los \$5.000 que el desafiante depositó. El lanzador apuesta siempre a suerte (una posición especial del hueso cuando es lanzado). Los otros apuestan a la base. El carácter competitivo del juego, ayudado por el alto consumo de bebida, puede conducir potencialmente a problemas. Los juegos de azar siempre han sido considerados como uno de los males sociales de la provincia. En el pasado, la mayoría de los episodios sangrientos que aparecían en las crónicas rurales tuvieron lugar en la parte de juegos del despacho de bebidas. Los funcionarios policiales toleraban, y en la visión de muchos ciudadanos también protegían, los juegos de azar a cambio de asociaciones políticas, “cuando

no participan en las utilidades como se ha probado en repetidas ocasiones” (El Liberal, carta al editor, mayo 13, 1905). Un informe de La Banda en 1905 se quejaba de la actitud policial:

Hay un campo de taba que opera a la luz del día y... también en las sombras de la noche, al igual que en la cara de la policía, sin que nadie se queje, ni la luz, ni las sombras, ni el jefe de policía. Difícilmente un vecino honesto recuerda que hay leyes que prohíben los juegos de azar y la administración policial a cargo de reforzar esas leyes.

Pero aunque la taba seguía oficialmente prohibida, se jugaba ampliamente en los almacenes rurales. No tuve dificultad en averiguar los lugares en los que iba a haber tabeadas⁶.

Usualmente, la taba se jugaba en conjunción con las carreras de caballo en el almacén. Una carrera de domingo en la tarde en un negocio del campo empezaba con juegos de naipes, fuerte bebida y taba, contra un fondo de música popular ensordecidora. Más tarde, todo el mundo se dirigía a las pistas en preparación para la carrera cuadrera. Sólo corrían dos caballos. Las pistas eran de unos 250 metros de largo, separadas por una pequeña barrera de tierra en el medio. Junto al principal desafío entre los dueños de los dos caballos tenía lugar un intercambio de apuestas intenso entre los vecinos, envolviendo sumas mucho más grandes que en la taba.

• LA SUERTE Y LA SALAMANCA

Había consenso entre los vecinos en que el criollo era un jugador, contrastando en esto con el extranjero que supuestamente tenía una tendencia a ahorrar y economizar. Si el criollo había recibido sus jornales y tenía mil pesos en el bolsillo, decían, iba al almacén y jugaba. El interés en los juegos de azar entre la clase más baja, donde la oportunidad económica era limitada, indica que el elemento de competición era sólo un aspecto de la institución, el idioma en el cual se expresaba, pero no lo explicaba por completo. El juego aparecía como la única manera en la cual el pobre promedio podía ponerse en una posición favorable para que la suerte interviniera y mejorara

⁶Uno de los problemas de la taba, como de cualquier otro juego en el cual hay dinero involucrado, es que ocasionalmente la taba está “cargada” por un jugador deshonesto que engaña a los jugadores incautos. Busca al trabajador ingenuo que cae en la tentación de buscar la suerte y es derrotado irremediablemente en un abrir y cerrar de ojos.

su destino. En palabras de Foster, “una lotería es la única ‘acción de crecimiento’ que se puede comprar. Las posibilidades están contra él, pero es la única manera que conoce en la cual trabajar hacia el avance real” (Foster, 1967: 151).

El pobre no ahorra, no pensaba que podía permitírselo, y de hecho, en la mayoría de los casos no podía hacerlo, porque no tenía excedente que pudiera ahorrar; pero además, creía que no era bueno ahorrar. El hombre exitoso –típicamente un patrón– era usualmente alguien del que se decía que era “un vivo” y que había engañado a amigos y clientes que le habían hecho favores. En lugar de continuar en la cadena de intercambios recíprocos que aseguraban la redistribución, el hombre exitoso era visto como alguien que había roto las relaciones en las que estaba envuelto, y que había dejado de devolver favores. Cuando la gente tenía dinero, debía gastarlo; cuando no tenía nada, esperaba tomar prestado, sin pensar en el día de mañana, como ya dijimos. Como la visión general tenía tonos fatalistas, que reforzaban una falta de ahorro y planificación con relación a la movilidad económica, por lo común el avance real de un individuo era visto como el resultado de la suerte, el destino, o, como se verá en el capítulo X, como el resultado de actividades diabólicas. Estas últimas, a su vez, ayudaban a expresar diferencias de clases producidas por la acumulación del capital. Invariablemente no era el trabajo duro, el gasto de energía, o la habilidad especial o el ahorro en el desempeño del trabajo de uno lo que explicaba el éxito económico, sino uno de los tres mecanismos recién mencionados.

La suerte y la habilidad, sin embargo, eran distinguibles. Había contextos en los cuales la habilidad se reconocía sin necesidad de recurrir a la suerte. La suerte, especialmente la mala suerte, tenía que ver con situaciones incontrolables. No obstante, había menos alcance para la buena suerte. Había una tendencia a atribuir la “buena” suerte a pactos escondidos con el diablo, como se ve claramente en los frecuentes cuentos de tesoros que narraban los antañeos. Estas historias eran recontadas como si fueran verdaderos hechos históricos, con referencia al área local. Por supuesto, se reconocía que un tesoro podía encontrarse como resultado del azar, pero solía pensarse que quien lo encontraba había sido elegido por el diablo para descubrir el tesoro porque era una persona “de secreto” y el diablo quería hacer-

se amigo de esa gente⁷. De esta manera, cualquier cambio positivo inesperado en la posición económica de un individuo que pudiera explicarse como un giro de buena suerte también era potencialmente explicable como resultado de haber hecho un pacto con el diablo.

Por otra parte, los desempeños individuales en los cuales la habilidad era el criterio de evaluación, eran aquéllos tradicionalmente asociados con las destrezas criollas:

Las destrezas del gaucho tenían que ver con montar, la doma, el trabajo con el ganado y la autodefensa. Debe ser capaz de montar cualquier caballo. Si se cae, debiera poder caer de pie a un lado y con las riendas en la mano para que el caballo no se escape. Un gaucho debe ser capaz de encontrar su camino por las pampas, conseguir su comida, construir su abrigo. Debe ser apto en la autodefensa y en el manejo del cuchillo con el que se pelean los duelos: esto no significaba habilidad para matar sino de ‘marcar’ al adversario cortándole la nariz o los ojos. En los romances posteriores un gaucho se describía como ‘puro cuchillo grande en la cintura y tocar la guitarra’. Pero era mucho más que eso. Su habilidad de montar a caballo era fundamental; nadie podía ser un gaucho notable si no era también un jinete inteligente. El gaucho y el caballo eran casi uno. Entre otras habilidades del gaucho, Santiago Maciel lista la habilidad de jugar con la taba, la sortija y bailar todos los bailes (Nichols, 1942: 14).

Estas actividades, en su carácter de competencias de honor, se conectaban con el coraje y con la excelencia en la manera en que se realizaban. La precedencia en una comunidad de iguales conceptuales tenía que ser explicada. Un cuerpo de creencias sintetiza esto. La Salamanca explicaba aquella excelencia que de otra forma sería inexplicable entre los campesinos. Se creía que la Salamanca era el templo del diablo. Se suponía que el diablo era responsable de las habilidades notables de la gente; por tanto, a menudo se decía que los hombres y mujeres de habilidades inusuales tenían conexiones con el diablo y con la Salamanca.

⁷Usualmente se sostiene en la doctrina católica que el diablo no conoce los pensamientos e intenciones secretas de los hombres, salvo en la medida en que son revelados por algún signo externo –ya que el conocimiento de los corazones de los hombres es, de acuerdo con las Escrituras y los Padres, un atributo de Dios–, y que la tentación es afectada por el poder del diablo de ejercer influencia sobre la imaginación, nervios y organismo físico. Véase Sheppard (1968: 327). Esta visión concuerda con la concepción del diablo que tienen los antañeños, tratando ansiosamente de hacer amigos a través de dar presentes a los hombres y mujeres en los que puede confiar porque pueden mantener “secretos”.

Esta asociación del diablo, supremo poder del mal, con la excelencia puede parecer bastante poco ortodoxa. Pero debería observarse aquí que, ante todo, la cuestión misma del diablo y de su lugar en el esquema cristiano está lleno de dificultades; en segundo lugar, no estamos estudiando la doctrina de alto nivel de la teología cristiana, sino las creencias de gente ordinaria en el Santiago del Estero rural. En su visión del diablo, los antajeños tenían muchos puntos en común con el imaginario medieval popular, que a menudo pintaba al diablo como un pensamiento asustador y también como una figura burlesca. En las obras de los misterios medievales el diablo es reducido a una figura cómica, un bufón. La versión local del diablo le daba rasgos atractivos a su carácter, que algunas veces aparecía como el epítome de la ‘humanidad’ en sus debilidades muy humanas. Es interesante encontrar de paso que en textos religiosos se habla de él como el príncipe del mal, con su trono entre los hombres (El Nuevo Testamento, Rev. ii.13). La contienda entre el bien y el mal en algunas situaciones se convertía más en una competición entre la picardía atractiva y fascinante y la santidad que, tal como la describen los residentes locales, podría parecer como un asunto bastante aburrido y poco interesante. Sólo con esta aclaración en mente podemos entender la conexión que se hacía en la sociedad antajeña entre la precedencia masculina y la excelencia en general y el diablo.

Para superar los peligros y temores envueltos en el contacto con el diablo uno debía ser valiente, “corajudo”. Se creía que los “cristianos” iban a la Salamanca para aprender música o el arte que preferían. Se decía que es un lugar en el suelo, siempre ubicado cerca de algunos árboles, en un claro en el monte. Supuestamente había muchos huecos de la Salamanca, distribuidos de forma irregular en el campo. Las reuniones tenían lugar los martes y viernes por la noche, que eran los días de la semana asociados con el diablo y las brujas. Los asistentes estaban desnudos, en compañía de un montón de animales horrendos. La ampalagua era la portera. Todas las historias conectadas con el mito contienen la prueba del coraje como un prerrequisito; en todos los casos se requería una serie de acciones, que se supone asustaban y buscaban disuadir la persona de intentarlas. De esta manera toda persona reputada como habiendo estado

en la Salamanca se reconocía como valiente⁸. Al cuartel general del diablo iban no sólo las brujas, sino también los cantores, guitarristas, curanderos, domadores etc. El diablo iniciaba a los cristianos deseosos en las distintas artes, tales como jugar a la taba, tocar la guitarra o volverse un conversador fluido. La gente calificaba las historias referidas a los vecinos que supuestamente habían estado en la Salamanca con la coletilla “dicen así...”, implicando con esto que no estaban seguros porque ellos mismos en realidad no habían estado en la Salamanca. Pero en todo caso había nombres de personas que inmediatamente les venían en mente. Ramón H. dijo seriamente que un compañero de trabajo famoso por sus hazañas increíbles en la doma seguramente era un estudiante de la Salamanca; su habilidad no podía explicarse de otra manera.

En la Salamanca todos bailaban, brujas, diablos y cristianos. En Antajé ya no había un hueco de la Salamanca aunque la gente sostenía que había habido uno al lado de un rancho cerca de la capilla, próximo a un árbol donde no crecía ninguna planta. El sonido característico había dejado de escucharse, según se decía, una década antes de mi visita. En el caserío la música normalmente se escuchaba como si viniera del vecindario de La Victoria; lo mismo sucedía en El Aibe. Pero todo el mundo sabía lo que era y no estaban asustados. Los martes y viernes por la noche, Manuel G. se acostaba en el patio, con su oreja junto al suelo, y escuchaba el sonido del bombo y las guitarras. La música que se tocaba en la Salamanca era de estilo criollo. Esos instrumentos y el estilo de la música enfatizan un hecho básico: la Salamanca pertenecía a los pobres rurales; los actores de este mito eran los peones, los medieros y arrendatarios, los pequeños propietarios, los pobres.⁹ Los ricos no participaban en ella. Aquí, la

⁸Si un hombre tiene coraje y quiere ir a la Salamanca, nos dice el mito, debe ir durante el día a la profundidad del monte sin ser visto, y elegir un algarrobo negro. Debe poner un naipe en el suelo —la sota de bastos boca abajo, cubriéndola con tierra. La noche siguiente debe volver al lugar alrededor de la medianoche y acostarse boca abajo. Notará a un macho cabrío sangrante que se le acerca a un costado. La cabra tendrá cuernos enormes, “como manubrio de motocicleta”, y se detendrá a su lado. El coraje del hombre debe ayudarlo, pues tiene que montarse sobre la cabra sin soltar los cuernos. El diablo-bestia lo conduce al hueco de la Salamanca, donde el portero víbora abre la entrada y el novicio entra desvestido. Las prescripciones rituales incluyen el que la víbora introduzca su cola en el ano del novicio y que el sapo lo bese en los labios. Los novicios tienen que negar a Dios y la Virgen, y escupir sobre el crucifijo; sólo entonces pueden entrar.

⁹Las actividades de la Salamanca se expresan en un lenguaje que los asemeja a las que tienen lugar en los despachos de bebidas del campo los domingos: baile, bebida, tocar la guitarra y juegos de azar. Los contrastes los proporcionan los elementos míticos de reversión y el simbolismo para explicar la calidad sobrenatural de

presencia del diablo y la asistencia de los salamanqueros (frecuentadores cristianos) a las reuniones de la Salamanca no resultaban en el establecimiento de un status económico diferente, la Salamanca no se concebía como un canal de movilidad de status.

El diablo no hacía rica a la gente en la Salamanca. Lo que les daba a los pobres era el don de tocar la guitarra, de bailar o de hablar bien, o de tener éxito en el amor, todas artes que serían practicadas dentro de los límites de la comunidad, entre los vecinos, entre los iguales. La adquisición de estos “ítems” no creaba brechas sociales, no dividía la sociedad a lo largo de líneas de clase. En esto había un marcado contraste con la relación mítica del diablo y los ricos, que será discutida en el capítulo x. Las ideas sobre la ambición, el logro, el éxito, etc., eran aceptables en la sociedad en tanto no produjeran un desequilibrio en los arreglos estructurales del sistema social. Las historias de la Salamanca no sólo se contaban para divertir, aunque la gente gozaba escuchándolas. Se contaban para explicar una calidad inusual que no podía explicarse de otra forma.

• LA “BURLA” DEL ESTUDIANTE DE MAGIA

También había creencias que proporcionaban un marco de explicación y una válvula de escape para las tensiones de la vida cotidiana y la interacción social en la comunidad. Me refiero a la brujería y la magia¹⁰. Asimismo, estas creencias, como las de la Salamanca, no envuelven el cruce de líneas de clase sino que operan invariablemente dentro del contexto de la clase pobre. Se usaban otras sanciones místicas cuando la distancia social era grande (ver capítulo X).

Hemos discutido los principales rasgos de las creencias en brujería en conexión con el carácter inherentemente diabólico de las mujeres en el capítulo VII. Dijimos que las acusaciones de brujería eran raras, aunque todavía circulaban historias acerca de brujas en el pasado. Que esto no es meramente una forma de negarse a hablar de creencias profundamente arraigadas sino un cambio real en la preocupación social se demuestra por el hecho de que todo el mundo hacía acusaciones de magia. La asociación entre la brujería y el estudio de

la Salamanca.

¹⁰Douglas (1970) ha apuntado que allí donde la interacción social es intensa y está mal definida podemos esperar encontrar creencias en brujería.

la magia en una perspectiva histórica presenta algunas correlaciones interesantes. El modelo de la comunidad en el cual proliferaron las creencias en la brujería era el de una villa mucho más densamente poblada que la que yo visité, con individuos que competían por la benevolencia de los patrones en un mundo social de faccionalismo y favoritismo. La cosmología de los antañeos había estado -y hasta cierto punto continuaba estando- llena de duendes maliciosos, almas vengativas y espíritus diabólicos. Como las creencias formaban parte de un sistema moral cuyo código social se apoyaba de lejos en el temor de atraer sospechas de brujería, tenían un efecto normativo sobre el comportamiento y eran efectivas en liberar sentimientos conflictivos.

Con los importantes cambios que tuvieron lugar en el área durante el siglo XX, evolucionó un nuevo sistema simbólico que suponía diferentes clases de sanciones místicas. Ahora las acusaciones de magia tendían a aglutinarse en nichos donde las relaciones sociales eran competitivas y críticas, en un contexto social donde no había sanciones morales efectivas, había un mayor énfasis en la movilidad y una laxitud general en el funcionamiento de patrones sociales e instituciones más tradicionales.

Mientras la bruja era una mujer, el *estudiante de magia* era un hombre joven. Los rasgos estructurales que los caracterizaban expresan en el nivel simbólico algunas de las áreas críticas de preocupación social a medida que cambiaron con el tiempo en el nivel local (Vessuri 1970c). Ahora consideraremos las creencias en el *estudiante de magia*, pues son particularmente importantes en la interacción social.

Es un hecho conocido que los actos agresivos a menudo son valorados en proporción a su agudeza. Es decir, el tipo de ataque ya está socialmente establecido y esperado, pero se premia la originalidad y efectividad en su concepción y/o ejecución. Esto es así para actividades como el chisme y las bromas, y para la burla. El ejercicio tradicional normal de la burla y el ridículo en Antajé consistía en mofarse de defectos personales, como un instrumento de moralidad pública. Se lo ha expresado usualmente con sobrenombres que enfatizan un rasgo crítico o que provoca risa de una persona, en canciones humorísticas y picarescas y en poemas que apuntan a desacreditar a la víctima ridiculizándola. Cuando no había una intención moral, estas manifestaciones servían por lo menos para aliviar el aburrimiento de una manera que se apreciaba como inteligente, incluso por el ad-

versario. Las agresiones en la forma de humor o burla probablemente ocurren en todas partes donde hay tensión interpersonal. No obstante, surgen no sólo del resentimiento y frustración de personas carenciadas, sino de las diferencias de valores que pueden existir entre las personas también.

Esas diferencias de valores existían claramente en Antajé. Algunas se relacionan con nuestro tema de la burla. Tal como parece, en el pasado se evitaba que las diferencias de intereses y preocupaciones entre miembros jóvenes y viejos de la clase pobre llegaran al conflicto abierto por la noción de respeto a los viejos y adultos en general. La estructura social rural tenía un sesgo hacia la edad y la precedencia. Pero el rápido proceso de industrialización durante la guerra y con Perón, al igual que la falta de oportunidades en la agricultura, abrieron nuevos horizontes a los jóvenes, y los canales de nuevas ideas y hábitos se multiplicaron. La sabiduría de los viejos llegó a verse como irrelevante y los aspectos negativos de la vejez se pusieron de relieve. Pero el estancamiento condujo al desempleo, bajos salarios e inflación, factores que operaron contra el asentamiento en la ciudad, por lo que algunos jóvenes eligieron regresar o quedarse en los vecindarios locales. De esta forma, los dos grupos etarios tenían que convivir en competición en el estrecho mercado de trabajo local, en localidades donde los viejos todavía conservaban algo de su autoridad tradicional. Los hombres jóvenes, que eran redundantes a la economía agrícola y contaban en gran medida como fuerza industrial, enfrentaban frustraciones crecientes. La decadencia del código tradicional del honor había dejado un sentimiento de falta de autoestima también para los otros. El ideal del coraje todavía estaba allí, pero no había compulsión social para vivir a la altura del mismo. En estas condiciones, otra variedad de burla se puso de moda, mucho más obviamente como un instrumento de animosidad privada. Los principales *burladores* pasaron a ser conocidos como *estudiantes de magia* y llegaron a ocupar un lugar significativo en la vida cotidiana de la región. El 'pobrerío' de Santiago del Estero denominaba 'escueleros' a quienes el argentino urbano llamaba 'estudiantes', y 'estudiantes' a los estudiantes de magia; tradicionalmente, un eufemismo para brujería también era "tener estudios". Cuando había que explicar acontecimientos inusuales y a menudo ridículos o vergonzosos como caídas, golpes, sustos, terronadas o cascotazos, la explicación preferida era atribuir el hecho a la acción de los estudiantes de ma-

gia. No se trataba de una magia peligrosa que matase, enfermase o destruyese como las actividades de las brujas. De hecho era inofensiva, aunque a veces podía afectar profundamente a la víctima en su autoestima. Por lo general, la persona que había sido objeto de la burla de un estudiante se sentía molesta, humillada, y un poco más degradada como miembro de la sociedad.

Se supone que el estudiante era un hombre joven. Usualmente actuaba solo aunque en algunas ocasiones tenía un compañero: su hermano o amigo. Utilizaba libros de magia que había comprado en la ciudad de Santiago del Estero o en Buenos Aires y que escondía de los demás porque -se decía- si alguien los veía el estudiante enloquecía. Cualquier persona que 'estudiaba' textos de magia podía convertirse en estudiante o '*magiquero*'. Cuando manifesté interés en ese tipo de literatura se me dijo, con cierta aprensión y ambivalencia: "No vaya a querer estudiar... después nos va a hacer golpear..." En contraste con la brujería, la ciencia del *estudiante de magia* presentaba rasgos de modernidad; por ejemplo, compraba sus provisiones en el almacén y comía jamón, carnes enfriadas, verduras en lata, pan francés (no el pan criollo), es decir, no se alimentaba con productos tradicionales sino con una dieta eminentemente asociada con la ciudad. No hacía pociones con hierbas rituales, rodeado de lechuzas y criaturas diabólicas. Su ciencia derivaba de libros y no estaba conectada con el medio circundante. Su atuendo -traje negro con pechera blanca- no era tampoco corriente en la región.

Sin embargo, algunas características que este personaje compartía con otras creencias locales confirman que surgió del mismo tronco simbólico tradicional. En particular, el estudiante podía adoptar cualquier forma animal, normalmente la de un perro negro. Muchos episodios se refieren a la aparición de un perro y los informantes se preguntaban aprensivos: "¿Qué será?", implicando su asociación diabólica. Varias personas declararon haber encontrado muchos perros negros, aunque a veces no estaban seguros de si se trataba de simples perros o de estudiantes en forma animal. En otras ocasiones se mencionaban toros negros o 'colorados' que aparecían en lugares donde no había ganado vacuno¹¹.

¹¹La asociación de estos animales con el diablo es tradicional en el folklore santiagueño. Véase Di Lullo (1943); Rojas (1956); Canal-Feijóo (1952).

Una historia relata que una vez había un 'bicho' en los caminos que se ponía al costado de la cabalgadura, persiguiéndola en su intento de agarrar al hombre por el estribo de la montura. Al parecer un paisano valiente decidió descubrir qué era la extraña criatura que tenía atemorizada a la población y una noche fue al lugar donde solía aparecer el animal. Apenas lo vio, lo enlazó y salió al galope arrastrando el bulto al extremo del lazo. Como había rumores entre los vecinos de que el misterioso animal era el agente de policía que salía al campo en forma de cerdo salvaje, el hombre fue a ver al comisario. Curiosamente, el agente no estaba en la comisaría esa noche... Por otra parte, se comentaba que algunos jóvenes del vecindario se cubrían con un cuero, casi siempre de vaca, para engañar a la gente haciendo creer que la transformación se había efectuado, y que eran verdaderos *estudiantes*.

El *estudiante de magia* se divertía a costas de sus vecinos y los molestaba, entre otros motivos porque era parte del aprendizaje de su técnica. Debía ganar coraje y para hacerlo tenía que asustar a la gente, en particular a quienes se consideraban valientes. Por eso casi siempre actuaba de noche y atacaba a los hombres que viajaban solos por lugares solitarios, en un camino, campo, monte, o en los oscuros puentes de las acequias. Trababa las patas del caballo y no le permitía seguir, o frenaba las ruedas del sulky haciendo detener el vehículo sin ninguna razón visible, o trataba de apresar a su víctima montada, tirando del estribo de la montura; a veces apagaba la linterna del caminante o lo arrojaba al suelo desde el carro en que viajaba.

Las siguientes eran funciones sociales del *estudiante de magia*: la atribución a un estudiante de un accidente, comúnmente considerado como ridículo o que disminuía la respetabilidad de la persona, lo explicaba sin ocasionar demasiada pérdida de honor. Entre las habilidades criollas se encontraba ante todo la de no embriagarse fácilmente. Caerse de un carro o de un caballo como efecto de la embriaguez o quedarse dormido al costado del camino disminuían la hombría de la persona. Una situación frecuente en la que eventos con estudiantes parecen haber tenido lugar, era la de una fiesta o reunión después de un partido de fútbol o una carrera de caballos, en la que varios hombres bebían juntos. No quedaba más vino y alguien se dirigía a un almacén distante para traer otra damajuana. En el ca-

mino de vuelta el hombre sentía que era arrancado de la montura y que lo arrojaban al suelo y, a veces, la botella que llevaba desaparecía. Se suponía que un estudiante lo había agarrado por detrás de manera que no pudiera ser visto.

La presencia potencial del estudiante minimizaba el conflicto entre vecinos en una comunidad donde el honor criollo ya no gobernaba la interacción social. Problemas de rivalidad y hostilidad entre vecinos, o falta de cooperación, la ausencia de respeto a la vejez por parte de los jóvenes, tendían a ser reprimidos por el temor a la magia del estudiante, pues cualquiera podía ser un estudiante y podía decidir 'practicar' sobre él. Por ejemplo, cosas raras habían comenzado a ocurrir en el vecindario. Según el nuevo almacenero alguien estaba haciendo 'picardías'. Los vecinos sospechaban del empleado del otro almacenero, pues pensaban que estaba tratando de asustar al nuevo comerciante porque había sacado muchos clientes a su amigo. El almacenero había estado sintiendo ruidos extraños, como si un animal arrastrara una cadena, pero eso era imposible pues todas las entradas estaban cerradas. Aparentemente el ruido se acercó hasta la puerta de su dormitorio. El almacenero no quiso moverse pues tenía miedo de recibir un golpe si abría la puerta.

La persona reputada como *estudiante de magia* ganaba prestigio por el 'respeto' y formalidad en que era tenido por sus vecinos, y se atribuía a sí mismo todos los hechos inexplicados que intrigaban a la gente. El empleado del registro civil de la zona tenía fama de ser estudiante. Aunque de origen muy humilde y poca instrucción, tenía un vocabulario más amplio que sus vecinos y se lo consideraba muy desenvuelto. Era inteligente y estaba interesado en todo tipo de libros. Pero la gente decía de él de modo elusivo: "Tiene otros estudios... quién sabe". Supuestamente hacía trucos de magia, y la gente decía que lo habían visto tragar un vaso de vidrio masticándolo. Él explotaba su reputación aumentando así su prestigio como activista político y como empleado administrativo en la sociedad campesina. Sin embargo, esta reputación lo ubicaba fuera del rango normal de relaciones sociales. Le gustaban demasiado las mujeres, hablaba demasiado, tenía poderes mágicos y poder político y no trabajaba la tierra; por lo tanto no lo consideraban uno de ellos y no confiaban en él.

Otro caso en el que el presunto autor reconoció su responsabilidad por el asalto a una persona es un episodio en el que un hombre fue

arrojado del carro en que regresaba a su casa después de un baile, obligándolo a dormir al costado del camino. Su mujer se preguntaba si esto no habría sido efecto del exceso de bebida o si en realidad se debía, como insistía su marido, a la acción de un estudiante a quien el hombre identificaba como el dueño de un almacén. Su mujer pensaba que quizás estaba acusando al hombre injustamente, pero su marido estaba seguro de que era él porque la tarde anterior habían tenido un desacuerdo durante el partido de fútbol entre los dos clubes vecinales, y el otro hombre se había quedado resentido cuando el equipo de su vecindario perdió el partido. Días más tarde las sospechas de nuestro hombre se vieron confirmadas cuando la persona en cuestión comentó su acción en público, reconociendo su responsabilidad.

El estudiante aparece así como una respuesta a cambios en el marco de los valores tradicionales del coraje y la hombría y de la sanción de la burla. Pero los contextos en los que se expresaban estos valores eran anómalos. El coraje del *estudiante de magia* no era honorable ya que no se probaba frente a un público; se basaba en trucos y ataques sorpresivos por la espalda y no se medía por los patrones tradicionales del honor criollo. Sin embargo, encontramos el mecanismo del desafío y la validación de la hombría en la reacción que hombres valientes tenían frente a las amenazas del estudiante. Uno de los pocos 'principales' respetados de la región cuenta que una noche oscura fue amenazado por un estudiante y le respondió que si lo molestaba otra vez le cortaría una oreja porque no iba a tolerar esas 'tonterías' de los jóvenes.

La burla del estudiante, ya no sanción social como la burla en el pasado sino acto arbitrario de un individuo, parece responder en el plano simbólico al resquebrajamiento y disolución de la estructura de autoridad paterna y del respeto por la edad¹². No en vano se quejaban los mayores de que 'no hay más respeto'. Los jóvenes no respetaban y no obedecían a sus mayores, como parece haber sido el caso en el pasado. El *estudiante de magia* representaba la exageración mítica de esa actitud, al igual que la hostilidad, frustración y falta de tradicionalidad de la dieta y actividades del *estudiante de magia* estaban directamente asociados con el creciente influjo de la ciudad y su correlato de destrucción de formas de vida y creencia tradicio-

¹² No es tampoco la burla del pícaro tradicional, simbolizado en los casos de Juan, analizados por Rojas (1956) y Canal-Feijóo (1952).

nales. Desde este punto de vista, la aparición del *estudiante de magia* revelaba la profundidad del impacto y su fuerza. Aparece como un intento de conceptualizar la posición del campesino con respecto a la experiencia exterior que lo rodeaba y lo abrumaba. Se observa un nuevo acento en el individuo, en una concepción que por otra parte tiene rasgos más o menos tradicionales (asociación con la magia, conexión con el monte, frecuentación de lugares preferidos por los personajes de otras creencias locales, como apariciones, espantos, luces malas, mandingas).

Enfrentados con la amenaza de destrucción del mundo en que vivían, habían proliferado los episodios de estudiantes, a quienes el santiagueño mismo consideraba como individualidades hasta extremos de excentricidad. Creencias como éstas habían aparecido en circunstancias históricas que envolvían un fuerte sentimiento de privación en los miembros de la sociedad. Presentaban algunas semejanzas con los cultos milenarios surgidos en situaciones de profundo cambio social (véase Pocock, 1961: 111).

Un hecho interesante que apoya esta interpretación es que el mito del *estudiante de magia* se encontró sólo en áreas reducidas, típicamente en las regiones rurales más desarrolladas de la provincia. No había sido reportada por Di Lullo, Feijóo o Bilbao, sugiriendo que era un desarrollo tardío asociado con un período de cambio acelerado y una diferenciación creciente en la sociedad. Los símbolos tradicionales perdían su relevancia y nuevos símbolos, tales como el *estudiante de magia*, ayudaban a objetivar roles y relaciones en la fluida interacción social, logrando un grado de estabilidad y continuidad que eran una precondition de la vida social.

CAPÍTULO X

PATRONES RELIGIOSOS*

• LOS SANTOS

Los santiagueños urbanos usualmente juzgaban el comportamiento religioso de la población rural de acuerdo con los parámetros de la doctrina católica y así consideraban que éste estaba por debajo de las expectativas. Desde el punto de vista de la ortodoxia religiosa, muchos aspectos de las prácticas o creencias de la población rural eran legítimos, pero eran criticados por las clases urbanas como vulgares fenómenos mágico-paganos. Sin embargo, no nos interesa seguir en ese enfoque. La esfera de creencias consideradas en este trabajo es la llamada religión práctica, pues se ocupa del ordenamiento de categorías en formas no sofisticadas del pensamiento humano (cf. Leach, 1968: 1 y ss.). No estudiamos aquí la teología del especialista, ni los puntos de desacuerdo entre teoría y práctica, sino el comportamiento de creyentes católicos ordinarios dentro de los confines de una zona rural de la provincia de Santiago del Estero.

La religión práctica es moralista pero no cuestionadora; está preocupada por la vida aquí en la tierra y por problemas relacionados con la experiencia cotidiana, porque la vida es experiencialmente inmediata y real mientras que el más allá no lo es y es más difícil de conceptualizar. No hay elaboración de las creencias; los antajeños no son filósofos expertos que puedan elaborar sus ideas en forma verbal. El foco está en la acción y no en la creencia o su verbalización.

* Publicado originalmente en *América Latina*, año 14, Nos. 1 y 2, Río de Janeiro, enero-julio 1971, págs. 40-67.

En esto, por supuesto, la religión práctica contrasta con la teología, que se ocupa principalmente del más allá y la ética. Al focalizarse en el mundo de los vivos, la preocupación fundamental de la religión práctica es la interpretación y resolución del sufrimiento. Un motivo dominante en el estudio comparado de las religiones es a qué atribuye un pueblo los peligros, enfermedades y otras desgracias y qué medidas toma para evitarlos o eliminarlos.

El sufrimiento afectaba a todos los pobres del campo santiaguense; constituía el atributo más común de la vida en el ámbito rural. “Es una vida triste ésta”, era un comentario descorazonadoramente frecuente. La muerte era el epítome del sufrimiento en este mundo. Pero así como no puede abolirse la muerte, tampoco se puede eliminar el sufrimiento de la vida. Los problemas de la desgracia y el sufrimiento eran atacados por los antajeños de dos modos principales: por un lado, a nivel sobrenatural había un sistema de gratificación y un sistema de retribución que involucraban fenómenos diferentes. El sistema de gratificación tenía que ver con la salvación, es decir, el estado o condición que se lograba a través de medios religiosos o pseudo-religiosos, en el que se podía eliminar el sufrimiento. El sistema de retribución giraba en torno a la noción de pecado y de su castigo (Weber, 1958; Obeyesekere, 1968). Por otro lado, la manera alternativa de minimizar la existencia del sufrimiento era recurriendo al patronazgo religioso por medio de la manipulación dirigida a lograr fines específicos. Consideraré primero esta última solución a la desdicha.

Se ha observado abundantemente que, en los países católicos, la base ideológica para el sistema de patronazgo es lo suficientemente comprehensiva como para determinar rasgos en las relaciones con seres sobrenaturales, como Dios y los santos, similares a los existentes entre patronos reales y sus clientes. Michael Kenny (1960: 14-23) estudió esta correspondencia en su análisis de patronazgo en España y también se lo ha encontrado aplicable a otros contextos (Boissevain, 1965). Para Kenny, el sistema de patronazgo abarca todas las figuras en la estructura de autoridad, tanto temporal como espiritual. Dios es el patrón supremo y la fuente última de todo patronazgo. No obstante, el sistema de patronazgo, dependiendo como lo hace de relaciones esencialmente personales, favorece naturalmente a las figuras humanas de la Virgen y de los santos, quienes son pensados como intercesores ante la trinidad espiritual de autoridad: Dios, Je-

sucristo y el Espíritu Santo. Los santos y las vírgenes son concebidos en forma muy concreta. Observaciones similares pueden hacerse acerca de la situación en Antajé. Usualmente representaciones particulares de un santo, con frecuencia la propia –ya sea una estatuilla, una tarjeta postal o estampita– eran las que la gente veneraba. Muchas de las cosas que decían y hacían con las imágenes sugieren que no distinguían claramente entre esas representaciones materiales y las entidades sobrenaturales. Encontramos mayor confirmación de este punto en las formas de lenguaje que se usaban. Los antajeños no hablaban de una imagen, de un santo, sino de este santo, *esa* Virgen de fulano de tal, la Virgen de Sumampa o el Señor de Mailín.

Algunos “santos” –es decir, imágenes– eran buenas, milagrosas, efectivas; otras no eran tenidas en gran aprecio por la gente. No servían y, por lo tanto, eran abandonadas y olvidadas. Por lo común había más de un santo en la casa y se requería la ayuda de todos. Una antajeña, cuando se enfermaba su hijo, pedía la protección de San Roque, la Virgen del Valle, el Señor de Mailín y San Antonio, porque “siempre es conveniente cubrirse bien, por si acaso”. La relación que un individuo tenía con su santo era muy personal y directa. Los santos podían ser descriptos como patrones religiosos. El lazo entre ellos y sus “dueños” o devotos siempre envolvía la noción de servicio recíproco. Uno hacía una promesa a un santo para que éste lo ayudase en algún problema. Pero si el santo no concedía el favor que se le pedía, no estaba cumpliendo la promesa. Si la reluctancia a ayudar de parte del santo continuaba más de dos o tres veces, el dueño se sentía herido ya que su pedido y atención, simbolizados en su encendido de velas, había creado una obligación al santo de ayudarlo y protegerlo. El ciclo de reciprocidad había quedado incompleto. El devoto/dueño amenazaba a su patrón religioso con quitarle las velas y posición preferencial que ocupaba en la casa, y algunas veces dejaba el santo a oscuras durante algunos días hasta que se aplacaba su resentimiento e intentaba una vez más obtener su favor. Un informante me dijo una vez que “tenía castigado al santo” y me llevó a una habitación deshabitada cerca del rancho, donde había dejado al santo solo y a oscuras. La gente reconocía que los santos no podían hacer milagros si Dios no lo deseaba, pero en la práctica actuaban como si por medio de palabras y acciones pudieran obligar al santo a realizar ciertos actos deseados por los devotos. Había un elemento de coer-

ción en la relación de regateo con los santos que era, por otra parte, una manifestación de relaciones de poder que eran un correlato de los patrones de conducta normales en el campo social. Y, así como en los aspectos políticos y sociales encontramos una estratificación de patrones que abarca el sistema social, del mismo modo en el campo espiritual Dios aparecía como el supremo patrón y los santos como patrones menores en esa jerarquía, a los que se recurría para que actuasen como intermediarios entre los hombres y la divinidad.

Todo santo tenía su función o poder particular, aunque no había acuerdo necesario entre los devotos con respecto a cuáles era esos atributos. Algunas figuras importantes, sin embargo, eran reconocidas universalmente como detentoras de funciones específicas. Así, por ejemplo, San Roque curaba enfermedades y la Virgen de la Merced era la patrona del ejército -se suponía que ayudaba a los militares. En un rancho había una imagen de la Virgen; los dueños la llamaban la Virgen del Ejército porque uno de los hijos la había traído a su regreso del servicio militar. El hijo les había contado la devoción de los soldados que no podían dejar de tocarla y saludarla cada vez que pasaban cerca de la estatuilla. Esto había impresionado a la familia, que pensaba que “si los militares la veneran y honran tanto, ella debe ser muy buena (milagrosa, eficaz); de otro modo el ejército no hubiera triunfado en la lucha contra Perón”. No había, de hecho, ninguna idea de correcto o incorrecto aquí. El devoto no rogaba al santo en la esperanza piadosa de que este último se apiadase de él o que por su virtud (o justicia) pudiera merecer el favor del santo. Los lazos del patronazgo eran fraccionales, involucraban reciprocidad dentro del marco de relaciones, pero no juicios morales. Por lo tanto no había temor respecto a la posibilidad de que Perón no tuviera razón y fuera derrotado como un castigo divino, sino meramente la certeza de que no contaba con el apoyo del santo adecuado en el momento preciso.

Las imágenes más famosas, tradicionalmente veneradas en la provincia, eran pequeñas, medían menos de cuarenta centímetros. Con frecuencia estaban guardadas en relicarios de vidrio. Muchas provienen originariamente de las viejas estancias de Santiago del Estero y habían quedado en la posesión de pobladores pobres, como el caso de la Virgen de la Merced que tenía un antajeño. La había heredado de su tía materna que había vivido antes que él en la casa; la mujer probablemente la había recibido de una de las viejas solteras de

la familia principal de Antajé a principios de siglo. Ahora Epifanio L. era el “dueño” de la Virgen. En el rancho de esta familia de once hijos, donde había sólo dos habitaciones para dormir, la Virgen tenía la mejor habitación de la vivienda para ella sola. Sobre una mesa grande cubierta con un mantel estaban el relicario que contenía a la Virgen y más de una docena de potes con flores¹ de plástico y *ex votos* –“cositas”– de la Virgen: joyas baratas, cintas y otros presentes de sus promesantes. Todos los años, cuando se aproximaba la fiesta de la virgen, Epifanio y su mujer blanqueaban con cal su habitación, “la dejan ardiendo” muy blanca, limpia y lustrosa. Ponen un mantel especial con los colores azul y blanco de la bandera. La imagen era muy conocida en la zona. Se la consideraba muy milagrosa y tenía muchos devotos. En los aniversarios de la Virgen mucha gente venía a verla; “como el Calvario está la pieza de la Virgen de Epi” comentó un vecino. Esa vez Epifanio no tenía dinero para cumplir una promesa que había hecho a su Virgen: hacer un baile en su honor. Pero esperaba conseguir el dinero de un amigo que era devoto de la imagen. Durante la celebración los hombres usualmente bebían ginebra y las mujeres caña de durazno y tortas. Mucha gente criticaba a Epi diciendo que lucraba con la imagen, pues cobraba por las bebidas y la comida, pero él insistía en que la Virgen requería velas, flores y presentes, todos objetos que debían ser comprados y que involucraban constantes gastos. A menudo le pedían la Virgen en préstamo para fines específicos. En una oportunidad los jóvenes del equipo de fútbol de Antajé, que habían hecho una promesa a la Virgen, ganaron una copa después de una serie de partidos con los equipos de localidades vecinas. Inmediatamente después de concluido el encuentro final, se dirigieron a la casa de Epi a buscar la imagen y dieron la vuelta olímpica en la cancha llevando a la Virgen en andas. También tenía una gran demanda para los velorios. Eran muchos quienes la pedían prestada, pero Epi se mostraba reluctant a dejarla ir. Los jóvenes que se iban a hacer el servicio militar la consideraban su patrona y le enviaban collares y otros recuerdos desde sus destinos.

La fama de algunas imágenes trascendía los límites de la comunidad local; casi todas las celebraciones religiosas que tenían que ver

¹ Esta mesa parecería reemplazar el cajón ritual que en el pasado era el centro de las novenas.

con santos involucraban la participación de los creyentes como devotos, al igual que en busca de entretenimiento. Usualmente presentaban las mismas características simples: una misa, fuegos de artificio y petardos en la entrada de la iglesia, una procesión en la que los fieles llevaban al santo o virgen sobre los hombros a algún lugar predeterminado, y, después de volver a la iglesia, un baile y bebidas.

De estas festividades, la del Señor de Mailín era la más importante en la provincia, y su popularidad se extendía mucho más allá de los límites provinciales. Era un feriado en el calendario provincial, suponiéndose que quienes pudieran procurarían llegar a la villa de Mailín en la región de secano. La fiesta se celebraba el Día de la Ascensión. Se la ha llamado la Fiesta Mayor en un ciclo cerrado por la Fiesta Menor el 15 de agosto, día de la Asunción de la Virgen (De la Vega, 1963: 14).

El origen de la celebración se remonta al siglo XVIII. Según la tradición, un hombre de la villa de Mailín encontró una imagen iluminada del Señor Crucificado en un algarrobo hueco. Ayudado por algunos vecinos, trató infructuosamente de trasladar la imagen a su casa, decidiendo entonces construir una capilla en el lugar donde la encontró. La imagen, una pequeña cruz de madera en la que está pintado un Cristo crucificado, perteneció aparentemente a los indios vilelas, que lo veneraban como su santo patrón². Los milagros atribuidos a la imagen la convirtieron en una de las reliquias más veneradas del país. El día de Ascensión, la villa de Mailín se convertía en un lugar de peregrinaje para los numerosos devotos de la imagen.

Las celebraciones tradicionalmente duraban entre diez y quince días. Primero tenía lugar la novena o preparación espiritual para la fiesta, luego venía la víspera de la fiesta, culminando en las ceremonias finales, pero en tiempos modernos la concentración de peregrinos pasó a concentrarse en una o dos noches antes de las ceremonias. La festividad no tenía las ricas complejidades rituales que se encuentran en otros países católicos. No había ceremonias complicadas que describir, ni acontecimientos o actividades notables. Pero las celebraciones lograban la atmósfera de festividad. Al presentar

² Los vilelas vivían en el área, a dos leguas y media de Mailín, en la reducción de Vilelas, una de las tres reducciones que los jesuitas tenían en la provincia de Santiago del Estero. Parece que los indios estaban resentidos por lo que consideraban la privación de su santo patrón, y huyeron a la selva chaqueña, prometiendo recuperar la imagen de manos de los españoles.

los elementos principales de la fiesta resalta el doble aspecto que caracterizaba lo sagrado y lo profano, que eran esenciales en la celebración religiosa. Durante la fiesta Mailín se convertía en una especie de mercado. Quioscos que vendían recuerdos, juegos de azar, imágenes de vírgenes y santos, ropas, velas, golosinas, bananas, naranjas, relojes, pan, fotos de cantores populares, una interminable lista de mercaderías dispares se acumulaban en las estrechas callejuelas en que acampaban los devotos y promesantes. Comedores al aire libre estaban activamente ocupados sirviendo asado a sus clientes. Había abundancia de comida y particularmente lo que era un símbolo de la comida: la carne. La gente gastaba libremente el poco dinero que había logrado ahorrar de la cosecha, o que había pedido prestado al patrón para la fiesta. Una de las grandes atracciones de los pequeños comercios eran las exhibiciones de magia, en las que por unos pocos pesos la gente podía ver cosas extraordinarias, como una cabeza de mujer sin cuerpo que les hablaba, una gata que decía la suerte, víboras y loros que conocían el futuro, etc.

A alguna distancia de la iglesia los fieles despojaban de sus ramas al viejo árbol del milagro, rodeado de velas y flores. Niños y jóvenes trepaban hasta las ramas más altas y arrojaban gajos a los que esperaban abajo. Las hojas se usaban en un té curativo que se creía milagroso. Aún los otros árboles de la plaza eran despojados de muchas ramas porque la presencia del Señor sagrado, especialmente después de que la procesión pasaba por allí, transfería a estos árboles su sacralidad.

El ruido dominaba la fiesta: ruido de las multitudes, automóviles, camiones, carros, caballos, gritos de mercachifles anunciando su mercadería, petardos y música. La presencia abrumadora del ruido era tanto más sorprendente porque la vida rural transcurría en silencio³. La presencia de la luz contrastaba agudamente también con las circunstancias cotidianas. El monte y el campo son oscuros de noche. En la fiesta, sin embargo, todo era luminosidad. La iglesia estaba inundada con luz eléctrica provista por un generador privado; todas sus puertas estaban abiertas y la luz se reflejaba sobre la noche afue-

³La música, que había sido un medio de expresión común en el campo santiagueño, se silenció hace muchos años en zonas como Antajé. Antes, los hombres hacían cajas de cuero de vizcachas y "ya cantaba la caja" toda la noche en las fiestas. Pero ahora "todo es un silencio". En la actualidad sólo en muy pocas ocasiones del año se escucha y hace música y ésta es una de ellas.

ra. Los quioscos y ranchos proyectaban la luz de las lámparas de kerosene sobre las calles. La procesión con velas era uno de los momentos culminantes de las celebraciones. Las antorchas y el sonido de la multitud que caminaba lentamente producían un efecto dramático. El sacerdote conducía la procesión, gritando vivas al Señor de Mailín y otros santos, que eran respondidos sólo por quienes participaban de la procesión. Los “mirones” daban una impresión de pasividad, de indiferencia, como si apenas estuvieran escuchando. Monjas distribuidas entre el público, con micrófonos en las manos, dirigían las canciones “Adorar a Cristo”, “Oh María madre mía”, etc. Las canciones se alternaban con Ave Marías y Padrenuestros. Simultáneamente con las misas de la iglesia, y más tarde junto con la procesión, continuaban los ritmos paraguayos y litoralenses en las salas de bailes.

Por momentos, la música “profana” predominaba sobre las canciones religiosas de la procesión. Ambas eran aceptadas por los presentes como ingredientes básicos de la celebración. Cuando finalizaba la procesión, los altoparlantes de la iglesia transmitían marchas militares y se encendían fuegos de artificio, cohetes y petardos. La danza continuaba después que concluían las actividades religiosas de la iglesia durante la noche. En las carpas y ranchos se reunía gente de todos los rincones de la provincia, entreteniéndose con guitarras y bombos. Alguien se introducía al círculo de los presentes con una guitarra y comenzaba a cantar, siendo reemplazado después de algunas canciones por otro cantor –o grupo instrumental. Cada uno cantaba mejor que el anterior, recibiendo el aplauso general y el elogio de la audiencia, con muchas bromas y frases divertidas. Estaban contentos, bastante ebrios, pasando de mano en mano las botellas de vino entre canción y canción. La música que se escuchaba en estos ranchos era folklórica, ritmos tradicionales de Santiago del Estero y unas pocas cumbias y chamamés de Corrientes⁴. El canto y la libación continuaban hasta la mañana del día siguiente. Alrededor de las 8 de la mañana los micrófonos de la iglesia invitaban a los fieles a asistir a la Santa Misa y a la procesión. Algunos continuaban jugando y cantando como si recién comenzaran. Después de concluida la misa

⁴ La difusión de la cumbia proviene de la radiotelefonía. En cambio, el chamamé lo adquirieron los santiagueños en su contacto con los correntinos y chaqueños durante la cosecha de algodón en la provincia de El Chaco.

y la procesión, estallaban otra vez los petardos, y los devotos que habían recobrado sus caballos perdidos corrían varias veces alrededor de la plaza, dando grandes gritos en cumplimiento de sus promesas.

En toda esta descripción hemos visto que el festival se caracterizaba por sus atributos cualitativos más que por cualquier actividad que tuviera lugar en el mismo. Los concurrentes experimentaban una serie de contrastes que he tratado de describir. Si ponemos los rasgos definitorios de la fiesta en una columna del lado derecho y los de la vida cotidiana del lado izquierdo, obtenemos los siguientes pares de opuestos.

Vida ordinaria	Fiesta
Hambre	Comida
Silencio	Ruido
Oscuridad	Luz
Soledad	Multitud
Desconfianza y hostilidad	Solidaridad
Ordinario	Extraordinario
Profano	Sagrado

La fiesta tiene una relación vital con la vida cotidiana. Las distinciones binarias recién listadas reflejan las oposiciones normales del mundo. La fiesta es al mismo tiempo uno de los polos de la oposición binaria y la resolución de esas oposiciones superándolas en una simbiosis de lo sagrado y lo profano. Es un período durante el cual las distinciones empíricas de la vida cotidiana se borran por una unidad mítica engendrada a través del ritual. El traslado del santo durante la procesión es el clímax del festival, el momento en que el símbolo de lo sagrado se introduce en el mundo profano. En los detalles recién sintetizados, las oposiciones y complementariedad del comportamiento del festival religioso y la vida cotidiana de la villa constituyen un universo total de significado.

La mayoría de los concurrentes al festival de Mailín iba a cumplir una promesa. Por supuesto, se podían hacer promesas a cualquier santo y virgen, pero las que se hacían al Señor de Mailín se consideraban particularmente importantes. Usualmente incluían el peregrinaje al santuario de Mailín, involucrando a menudo formas de viaje consideradas como penosas, tales como caminar descalzo o cabalgar

distancias, o ir de rodillas, llevar y poner velas ante la imagen del santo, etc. Había muchas razones para las promesas: la enfermedad de un miembro de la familia, una cosecha incierta, la pérdida de un animal son sólo algunos ejemplos. Fundamentalmente se saldaba una cuenta de suma importancia con el santo que había efectuado un milagro⁵. Pero una importante motivación para ir a Mailín, implícita en la emoción y expectativa que despertaba, era poner a prueba el propio valor y conducta. Se requería valor para admitir los propios pecados, como en el día del juicio Final.

Observemos que el énfasis estaba dado en la relación individual del peregrino con el santo y no en un grupo o colectividad de creyentes. Había una creencia muy difundida de que si uno iba a Mailín con un “mal concepto” (malas ideas), sin haber cumplido las condiciones de una promesa, o habiendo hecho mal, esa persona sufriría un accidente en el camino. Así, ir o volver sin inconvenientes era una prueba clara del favor del poder divino con respecto a la persona en cuestión. Había numerosas historias de individuos que habían tenido accidentes y se habían muerto en el viaje a Mailín. Para mencionar sólo algunos casos; un hombre fue una vez a la fiesta sin haber cumplido una promesa que había hecho. Había prometido llevar su caballo sin atarlo al sulky, mientras que en realidad viajó en el carruaje tirado por el caballo. Casi se mató tres veces en el camino. El caballo se cayó dos veces y se accidentó. El hombre estaba muy arrepentido de no haber hecho como había prometido y aceptó el castigo divino. Otra historia cuenta cómo un hombre había hecho una promesa al Señor de Mailín yendo a la fiesta; mientras estaba allí robó algo. En el viaje de regreso murió. Se dice que ahora el Señor de Mailín parece ser menos efectivo. Obviamente las dificultades del viaje, aunque todavía eran impresionantes, habían disminuido mucho y correspondientemente, el riesgo de accidente era una posibilidad menor. No obstante, a mis preguntas la gente decía, en la mayoría de los casos, que después de haber ido a Mailín se sentían renovados y capaces de volver a la vida normal otra vez.

⁵ En su análisis de otro peregrinaje importante en Brasil, D.R.Gross (1971) sostiene que el sistema social del nordeste brasileño, si bien no depende del peregrinaje a Lapa, encuentra apoyo ideológico en el mismo. Por medio de la práctica de la promesa, el peregrino se asegura en cierta medida que sus necesidades se vean cumplidas. El ritual de la promesa refuerza la conducta apropiada con respecto a benefactores terrenales. Las relaciones de crédito-deuda subyacentes a la estructura social de la región se ven santificadas a través de esta identificación (1971: 129-148).

Una hipótesis puede proveer una explicación general para esta motivación. Parece haber una noción cíclica de la vida y el tiempo, que seguía estrechamente al ciclo agrícola lo que, por otra parte, y particularmente en el contexto original europeo, se sabía que estaba acoplado estrechamente con el ciclo religioso. Cuatro grandes festivales marcaban los puntos cruciales del año religioso y coincidían bastante aproximadamente con las variaciones estacionales. Eran Navidad, Pascua, Ascensión y Asunción. Además, el Carnaval, sobrepuesto por la Iglesia sobre rituales nativos anteriores y luego desprovistos de asociaciones religiosas, era un festival importante. Una fecha especial, el 15 de agosto, era esperada con temor, porque estaba asociada con la posibilidad de la muerte. Cuando se acercaba agosto, la gente se volvía callada y expectante. Conversaban menos, y una frase frecuente era: “veremos si pasamos agosto”. ¿Habrían de morir? ¿Podrían vivir otro año más, al menos hasta el próximo agosto? Ahora bien, hemos visto que agosto era el aniversario de la Asunción de la Virgen María en el calendario de la Iglesia. Tradicionalmente había dos grandes fiestas de peregrinaje a Mailín: Ascensión en otoño y Asunción al final del invierno. Este ciclo de festividades parece haber tenido una significación importante para la gente, diferente de la oficial religiosa. Ir a Mailín es enfrentar, en cierto modo, el juicio divino. La gente sabía, con frecuencia, que había actuado mal. Como difícilmente alguien entre ellos se sentía seguro de haber actuado siempre bien, especialmente dadas las condiciones de rigor económico en que vivían que los forzaba a robar y cometer otros pecados de la pobreza, el castigo justo o el juicio de la conducta era algo que estaba más allá de su control o capacidad de predicción. No era como en el caso en que “uno sabe que actuó mal y qué castigo se merece”; aquí “uno probablemente ha actuado mal un montón de veces, pero quizás no, depende del capricho o buena voluntad de la Divinidad”.

La justicia divina resultaba difícil de entender, aparecía como una autoridad sobrenatural cuyas reglas morales no eran claramente conocidas. En lugar del juicio final católico, se suponía que el castigo tenía lugar en algún momento entre la fiesta de Mailín y la de la Virgen. Esta noción cíclica de la vida con una renovación anual tiene algunas semejanzas con la costumbre del Sur de Europa de arrojar por la ventana los muebles, vajilla y otros enseres domésticos el 31 de diciembre para despedir al viejo año y dar la bienvenida al nuevo

que llega. En ambos casos ocurría en el invierno, cuando la vida se hace más difícil a la espera de la cosecha. “La vida se vuelve delgada y frágil como un vidrio”, decía los antajeños.

Las condiciones que acompañaban la idea del juicio de la conducta podrían correlacionarse también con rasgos fatalísticos del agricultor santiagueño. El hombre reconocía que su habilidad para controlar su propio destino tenía limitaciones considerables. Además, creía que una especie de fuerza más allá de su control ejercía influencia sobre su destino. La aceptación de esa fuerza era una explicación parcial de su actitud pasiva. El hombre no trataba de mejorar sus condiciones materiales de vida, no hacía cálculos ni planes acerca de su futuro. Su preocupación era pasar los meses duros antes del verano. Había sido lo mismo el año pasado, sería lo mismo el año próximo. No consideraba correcto ser emprendedor, pues sería un intento de salir del ciclo, y porque de cualquier manera su destino era inalterable. Así, la tendencia fatalista del individuo antajeño lo lleva a creer que su destino es influido por fuerzas externas, sobrenaturales y sociales, que en parte son desconocidas y que están parcialmente fuera de su control.

Esta actitud fatalista también se encontraba presente con respecto a posiciones sociales, manipulación política, conciencia de capacidades limitadas para modificar sus vidas, posibilidades económicas muy limitadas, etc. Un antajeño reconocía realísticamente que, con posibilidades limitadas de trabajo en el nivel local y con sus pocos recursos de capital disponibles, no le era posible una manipulación significativa del futuro. Su única posibilidad de defensa y maniobra estaba en la relación de patronazgo; y en ella tenía poca libertad ya que su poder de regateo era muy pequeño. De esta manera, es fácil explicar su fatalismo hacia el cambio, aunque esto no significa necesariamente que no tratase de manipular ventajosamente los poderes sociales y sobrenaturales, en un intento de minimizar el sufrimiento. El orden sobrenatural que era la fuente de esta concepción fatalista esencial se caracterizaba en gran medida por sus rasgos inescrutables, trayendo a la mente elementos de la doctrina calvinista de la predestinación, con su noción de un Dios todopoderoso cuyos motivos están fuera de la comprensión humana. Pero, otra vez, esto no impedía que la gente intentase actuar sobre su situación social manipulando a santos, vírgenes y al mismo Dios a través de sus promesas, devoción y penitencias.

La Iglesia vería con ojos favorables un cambio en las celebraciones tradicionales de Mailín en líneas más acordes con prácticas de clase media. Siempre ha manifestado su disgusto por las actividades rituales extraoficiales. En su esfuerzo por modificar la naturaleza secular de las celebraciones ha impuesto muchas restricciones. Se prohibía la venta de vino, y se habían instalado en cambio quioscos que vendían jugo de naranja y coca-cola (aunque el vino circulaba lo mismo). Anteriormente, la capilla de Mailín parece haber sido muy rica en imágenes y haber poseído una profusión de ornamentos, además de los incontables recuerdos y exvotos de los promesantes y peregrinos. Pero con el paso de los años la Iglesia fue retirando sus tesoros. Muchos objetos, incluidas imágenes, fueron llevados a otros lugares. Durante mi visita, quedaban las paredes desnudas y unas pocas imágenes. Los fieles estaban desilusionados. No sabían dónde poner las velas que traían para el Señor de los Milagros; las flores de los peregrinos eran quemadas por empleados de la Iglesia. “Ni flores ni velas, los curas no quieren estas ofrendas, quieren limosna en efectivo”, era la queja frecuente. La gente se sentía inclinada a comentar que “el cura que ordenó todos esos cambios debe ser un comunista...” pues no permitía que los devotos rindieran justo homenaje al Señor.

Las clases medias llegaban a Mailín en la mañana del Día de la Ascensión, para asistir al servicio religioso y a la procesión en cumplimiento de sus promesas. Estos grupos no participaban de la fiesta que había comenzado las noches previas. Sabían de oídas lo que ocurría en la fiesta “pagana”, como la llamaban, y no querían mezclarse en la misma.

Antajé tenía su propio festival religioso, que presentaba similitudes estructurales con la de Mailín y también diferencias; las más importantes eran los elementos expresivos del patronazgo laico y la unidad de la localidad en el caso de Antajé. La fiesta ocurría en el aniversario de San Roque, en la capilla que había pertenecido a la familia propietaria de la vieja finca. Fue construida a fines de la década de 1880, en reciprocidad por la dispensa papal para un casamiento entre tío y sobrina. Como consecuencia de la decadencia de la finca, la iglesia fue abandonada y durante años la usaron algunos vecinos como establo para sus caballos y cabras. La mayor parte de las imágenes que habían pertenecido a la familia principal fueron trasladadas a otras iglesias, otras se rompieron y sólo quedan unas pocas, más o menos mutiladas. Una campaña entre los vecinos, en gran parte estimula-

da por la Corporación del Río Dulce que trabajaba en la zona, había resultado en la reparación del edificio en 1968, después de un par de años en que se reunieron fondos por medio de rifas y ferias de platos, y de una actividad intensa por parte de la comisión pro iglesia local.

De las pocas fiestas de la localidad, de lejos la más importante era siempre la del santo patrón de Antajé, bajo cuya especial protección habían puesto a la finca sus antiguos dueños. Estas celebraciones constituían el entretenimiento público principal de la zona inmediata. Anteriormente, la fiesta atraía grandes cantidades de gente que venía de las cercanías y de la ciudad. El santo tenía muchos devotos. Pero con la declinación de la familia principal y el aumento de la emigración del área, el santo perdió prestigio, registrándose muchos menos visitantes (alrededor de doscientos) para el momento del estudio. Los residentes lamentaban esa disminución; sentían que la reputación de la localidad estaba ligada a su actuación durante las celebraciones, aunque sólo unas pocas personas estaban dispuestas a hacer algún esfuerzo en conexión con la iglesia y el caserío. No obstante, los vecinos trataban de mostrarse en su mejor condición. Compraban ropas nuevas, los hombres usaban traje y predominaba un aire de diálogo y afabilidad. La iglesia era iluminada con las velas que encendían los promesantes bajo la imagen de San Roque y otros santos, el interior presentaba colgaduras de tul y damasco, obra de las mujeres de la comisión pro iglesia que también ponían flores sobre el altar. En el camino, frente a la iglesia, vecinos y otros individuos que, aunque no eran miembros de la comunidad, por lo general estaban emparentados con los antajeños, vendían fruta, empanadas, pan, rosquetes, etc.

Aun cuando había chismes y quejas inevitables entre los vecinos, que nunca estaban unánimemente satisfechos, la fiesta era una ocasión en que se expresaban, reafirmaban y fortalecían los valores del vecindario; era de hecho la única ocasión en que los individuos y familias presentaban sus respetos al santo patrón y se reunían para defender la maltrecha reputación de su localidad. La fiesta también servía para reforzar lazos de parentesco, pues era una oportunidad para reunirse con parientes que vivían en lugares no muy distantes y para afirmar la amistad y buena vecindad.

En el pasado más distante las celebraciones del festival de la localidad duraban entre una semana y diez días, y el centro alrededor del

cual giraban las actividades era la casa del patrón. Posteriormente, la fiesta pasó a durar sólo un día, consistiendo en ceremonias religiosas que tenían lugar en su mayor parte dentro de la iglesia, y luego baile y bebida en el almacén vecino. Por la mañana un sacerdote de La Banda decía misa. Después del servicio el sacerdote consagraba pequeños panecillos “de San Roque”, que eran distribuidos entre los devotos por las principales señoras de las fincas vecinas o por un miembro de la comisión de la iglesia. Una mujer de La Banda había prometido al santo hacer los pancitos todos los años y los enviaba a Antajé. Se pensaba que los pancitos bendecidos eran milagrosos y ayudaban a curar enfermedades. Después de la misa quedan sólo los que tenían niños para bautizar. El resto se retiraba a sus hogares para el almuerzo festivo con parientes y amigos; los forasteros, en el costado del camino, esperaban la procesión que tenía lugar por la tarde.

Alrededor de las 4 de la tarde la gente se reunía nuevamente para la procesión. El santo era llevado sobre los hombros de los fieles. La larga columna dejaba la iglesia en dirección de la vieja casa principal de la finca, a unos doscientos metros de distancia. Allí se concentraban y, antes de dar la vuelta, el sacerdote pronunciaba su segundo sermón del día, refiriéndose a cuestiones locales y llamando a la unidad y cooperación de la comunidad. Una vez que acababa la ceremonia los que permanecían en la localidad iban a beber a los almacenes o se recogían en sus casas. Al caer la noche casi todo el mundo estaba ebrio. Unos pocos jóvenes bailaban en el almacén. La fiesta grande antes de la Navidad había pasado, hasta el año próximo.

En algunos aspectos la fiesta del santo patrón parece haber cambiado su significado. Debemos enfatizar que ésta era la festividad del santo patrón del antiguo dueño de la finca. En el pasado los vecinos no veneraban al santo meramente como un acto de elección o para su propia protección; veneraban al santo para toda la comunidad, ya que expresaba el deseo del bienestar del patrón y ellos a su vez dependían de -y hasta cierto punto estaban identificados con- él. Por esta razón, los lazos de reciprocidad que ligaban al patrón con los peones eran particularmente enfatizados en las celebraciones patronales. Es esta mayor especificidad de los símbolos de patronazgo y el énfasis “colectivo” en esta fiesta del santo patrón de la localidad lo que más distingue a esta celebración respecto de las ceremonias de Mailín.

• LA MUERTE: GRATIFICACIÓN Y RETRIBUCIÓN

Ahora podemos volver a la distinción que hicimos al comienzo del capítulo entre maneras de manipular la desgracia y el sufrimiento. Cuando consideramos el hecho de la muerte que epitomiza el problema del sufrimiento en el mundo de los vivos, ésta también aparece como el momento preciso en que el sufrimiento se vuelve contingente a la evaluación de la conducta del individuo durante su vida por los sistemas de gratificación y retribución.

Puede observarse que los antaños interpretaban la muerte como el resultado de diferentes procesos o factores causales. Los más frecuentes eran:

a) Se atribuía la muerte a causas naturales en casos de enfermedades reconocidas por la población, o la muerte pacífica de los viejos.

b) Accidentes fatales como consecuencia de trabajar durante un feriado importante, especialmente el 1º de mayo, día de los trabajadores. Esta instancia puede ser agrupada en una categoría de violación de tabús junto con el suicidio.

c) Venganza de una bruja. En general es difícil para cualquiera aceptar, especialmente el que sufre, que su sufrimiento es merecido. Cuando se suponía que la desgracia era injusta y tenía rasgos “catastróficos” especiales se recurría a la brujería como la causa final de la muerte (véase capítulo 7).

d) El castigo justo infligido por un principio impersonal de justicia que podemos llamar Providencia, como retribución por pecados cometidos. Los antaños llamaban a este castigo ‘muerte mala’.

La ‘muerte mala’, ya sea el resultado de un accidente o de una enfermedad dolorosa o larga que hace sufrir a la familia de la víctima, sitúa la culpa en la víctima que sufre. Enfermarse es el ‘infierno’, porque el enfermo es testigo del sufrimiento que ocasiona financiera y emocionalmente a su familia. Por eso es que se decía que una ‘muerte buena’ es la de un hombre que muere mientras está sentado o caminando, sin molestar a nadie. Si alguien estaba seriamente enfermo, y la enfermedad tenía características inusuales, se buscaban causas finales: “Esas desgracias no ocurren de balde”, es decir, gratuitamente, por nada. En un momento dado, los miembros de la sociedad debían ser responsables por su conducta; este tipo de desgracia

era la retribución por haber fracasado en la observancia de los principios que salvaguardaban el orden social. Un patrón que maltrataba a sus peones era un prototipo favorito de individuo que iba a tener una ‘muerte mala’. Un criminal, una persona cruel, pecadora, alguien que era perverso con los animales, o un mal vecino, seguramente habría de tener una ‘muerte mala’, decían los antaños. Un ejemplo típico de muerte mala era el que dimos en conexión con las promesas incumplidas al Señor de Mailín.

Ha habido muchos cambios en el modo en que la muerte afecta a los parientes del difunto y la comunidad de la que era miembro. En el pasado remoto, cuando alguien moría todo el mundo en la zona asistía al velorio. El funeral era una ocasión social para los parientes, amigos y vecinos que se suponía tenían que concurrir. Para algunos, al menos, era una reunión placentera. Un grupo de hombres reunidos en un rincón del patio podía pasar la noche riendo y contando cuentos. En estas ocasiones individuos con buena memoria y capacidad narrativa contaban cuentos. Los patrones usualmente tenían los mayores repertorios de historias; estas reuniones proveían el principal canal por medio del cual los pobres se familiarizaban, sin saberlo, con tradiciones europeas. El velorio duraba toda la noche, mientras se conversaba, cantaba, se recitaba el rosario, con interrupciones de los parientes que a intervalos daban rienda suelta a estallidos convencionales de dolor y tristeza.

Después de la muerte, la preocupación inmediata era la atención del cadáver y el alma liberada del cuerpo. Digamos que por alma en este contexto entendemos una extensión simbólica de la personalidad humana, a la que se cree responsable de actividad suprafísica y que sobrevive la muerte corporal. El muerto era cubierto con una mortaja. Se tejía y ataba una cuerda a su cintura, con las puntas colgando por el frente. En el pasado los pobres del campo no usaban zapatos y su calzado consistía en *ushutas*. Como se consideraba inapropiado presentarse ante Dios calzado en miserables *ushutas*, se dejaba a los muertos con los pies descalzos apareciendo por debajo de la mortaja. Si alguien tenía zapatos, se le quitaban los tacos lo mismo que los botones de la ropa para que “el alma no asustara a la gente por las noches haciendo ruido al saltar por los techos”. Se ataban firmemente los pies y las manos también por temor a las andanzas del alma, y se colocaba en las manos un crucifijo de madera de palma. El

alma de una persona recientemente fallecida constituía un espíritu potencialmente malevolente que debía ser apaciguado alejándolo del mundo de los vivos. Puede decirse que un tema básico de los ritos fúnebres es asegurar que el alma del muerto no dañe a los vivos. Este aspecto de la escatología popular de los antaños pone de manifiesto la importancia contextual de la interacción social. Tendremos ocasión más adelante de considerar diferentes aspectos y maneras en que el alma juega un lugar importante en su sistema conceptual. En el catolicismo doctrinal se ha reducido el poder volitivo del alma del muerto. En las palabras de R. Firth (1955), se ha dado “una dirección pero no magnitud” al alma después de la muerte. Se ha quitado a los muertos y antepasados la habilidad de tomar decisiones, de participar efectivamente en la sociedad de los vivos. En este sentido, los antaños reconocen a las almas de sus muertos una esfera de actividades sociales concretas⁶.

En estas ceremonias fúnebres el ritual marca un cambio emocional progresivo de la pérdida de una persona querida –asociada con el cuerpo– a lo que Firth llama personalidad sobreviviente –asociada con el espíritu. El cadáver se velaba en el patio, sobre un catre dado vuelta con las patas hacia arriba. Al amanecer del día siguiente, después del velorio, se colocaba el cadáver en un cajón o en una “escalera” (especie de camilla) en la que era conducido al cementerio. Antes de partir para el viaje final el cadáver debía ser llevado por toda la casa, entrando en las habitaciones para que el muerto pudiera despedirse y renunciar a sus pertenencias. Si tenía un hijo que vivía a corta distancia el muerto tenía que ser llevado también allí para una última visita. De otra manera, podría ser que su alma quisiera regresar. Todas estas visitas debían hacerse muy rápidamente, casi corriendo. El cortejo fúnebre iba apresuradamente al cementerio, dando latigazos al cajón, como si fuera un caballo: “vamos, fulano, vamos...” Los vivos iban adelante, “para aligerar el peso”, pues a veces el muerto se volvía pesado intencionalmente en su afán de quedarse en el escenario familiar de su vida anterior. El cuerpo era llevado con los pies hacia delante para evitar que el alma regresara a asustar a los vivos⁷.

⁶ Para un tratamiento del alma con carácter antropológico, véase Firth, 1955.

⁷ Véase también Gerez, (1962: 42-46).

Una vez que el cortejo llegaba al cementerio, se depositaba el cajón en la tumba recién excavada. Cada uno de los miembros de la procesión arrojaba un puñado de tierra.

Se consideraba importante morir con los ritos de la Iglesia y ser enterrados “en sagrado”, en un cementerio. En el caso de los suicidios, el entierro tenía lugar fuera del recinto del cementerio, siguiendo regulaciones eclesiásticas. En raras ocasiones personas que no se habían casado de acuerdo con el rito religioso eran enterradas fuera del cementerio también, bajo órdenes del empleado de policía a cargo⁸.

La posibilidad de que se les negase un entierro “en sagrado” resultaba bastante aterradora a los antajeños, reflejando la clase de influencia que la Iglesia ejercía sobre ellos. El cumplimiento de los rituales cristianos en el momento de la muerte estaba estrechamente ligado a su preocupación por las almas de los muertos y al temor de su presencia, por su potencial vengatividad continuada entre los vivos en lugar de su retiro al mundo del más allá. Esas creencias en las acciones y andanzas de las almas después de la muerte hacían que la gente se sintiera aliviada por la existencia de cementerios. “Antes”, dicen, “se enterraba a los muertos en cualquier parte”, por lo tanto un individuo podía toparse con almas andariegas en un lugar inesperado. Por eso es que todavía había tantas “almas en pena”, particularmente las de los indios. A menudo se excavaban huesos humanos en los campos mientras se realizaban tareas agrícolas, lo que venía a confirmar la explicación popular. Una tinaja de cerámica llena de huesos humanos había sido descubierta en la finca de Armando R. durante la excavación de una acequia. El lugar había sido conocido por los ‘espantos’ que aparecían con frecuencia. La gente también evitaba la cercanía de cementerios durante la noche porque las almas siempre rondaban por las proximidades y asustaban a los transeúntes desprevenidos. Había cementerios en La Banda, Clodomira y La Aurora. Los más pobres eran enterrados en La Aurora, donde no había siquiera una oficina municipal y los muertos eran enterrados sin pagar impuestos.

⁸ El Liberal, 3 de febrero de 1905, informa que en Frías “a un vecino lo enterraron fuera del cementerio por orden del encargado que es a la vez teniente de policía invocando disposiciones del párroco, por no estar casado por iglesia, sólo civilmente. Y a una mujer porque murió en el campo sin confesión y por vivir juntada con un hombre, lo mismo”.

En las condiciones que hemos descrito a lo largo del trabajo, la muerte se había convertido no sólo en la mayor desgracia para una familia, puesto que involucraba la pérdida de un miembro, sino también en un peso económico que alteraba el precario equilibrio de subsistencia de la familia rural. La municipalidad no proveía a los pobres con cajones. Marcial C., por ejemplo, tuvo que gastar treinta y tres mil pesos para comprar un cajón para su suegra porque no los había más baratos. Los servicios del entierro, las misas por el alma de la muerta, etc., elevaron la suma total a más de cuarenta mil pesos. En familias como la suya, en que el ingreso mensual estaba en el rango de los siete mil pesos, la carga financiera incurrida por la muerte de un miembro era por cierto grande. Marcial seguía amortizando el entierro de su suegra un año después, y por ello no podía pagar una intervención quirúrgica y tratamiento médico que necesitaba su mujer.

Este era un asunto doloroso para los pobladores, que les traía recuerdos de otros tiempos, cuando estos problemas eran tratados dentro de la estructura del patronazgo. Los viejos recordaban los días cuando, si alguien moría, los parientes simplemente iban a ver al patrón y le pedían ayuda. El patrón les decía que fueran a buscar madera al galpón para hacer un cajón. Durante el velorio se oía en el fondo el ruido del serrucho y el martillo. “En ese entonces no había tanto lujo como ahora”. Si la gente necesitaba dinero, el patrón podía prestarles lo que necesitaban. Para el tiempo de nuestra estadía en Antajé, en los momentos críticos de enfermedad y muerte los conflictos característicos en las relaciones entre empleador y empleado se volvían más agudos. El patrón ya no los ayudaba. No obstante, la coerción social –en la forma de una mejor educación, influencia de las áreas urbanas y medios masivos- obligaba a la gente a cumplir con los requisitos de un entierro ‘apropiado’. El costo de los funerales puede ser visto como otra manera inconsciente pero efectiva de evitar una acumulación de riqueza. La presión social determinaba los requisitos de lo que era un funeral ‘decente’ y restringía la percepción de alternativas.

Un ex-residente de Antajé murió cuando yo estaba allí. Viudo, el hombre había vivido en la ciudad con sus hijos casados durante más de catorce años. Sus hermanos, ocho en total, todavía vivían en Antajé. Todos fueron al entierro y misas en La Banda, lo que significó entre otras cosas una serie de gastos onerosos en viajes. Cuando acabó el funeral, las hermanas del muerto insistieron en efectuar una

‘novena’ para rogar por el alma de su hermano. Hablaron con los hijos del ‘finado’ para mostrarle las razones por las que convenía que la novena se hiciera en Antajé en el viejo rancho paterno. Durante las nueve noches que siguieron, los vecinos y parientes del hombre se reunieron con la esposa de uno de los terratenientes que actuaba como rezadora. Se cree que si alguien concurre el primer día de la novena, debe continuar hasta el fin de la serie pues si no se arriesga a sufrir un accidente. Una de las dos habitaciones que constituían el rancho había sido preparada para la ceremonia. El mobiliario escaso había sido retirado, incluyendo las camas. En un rincón había una mesa pequeña cubierta con un género negro decorado con una cruz gris; encima había dos candelabros, un crucifijo de bronce y potes con flores. Contra las paredes había sillas. Las dos velas proveían la única iluminación. Los miembros de la familia dormían en la otra habitación y en la galería, protegiéndose del frío con una cortina de arpillera.

Todas las noches, cuando concluía el ciclo de oraciones de la novena, las hermanas, una por una, estallaban en sollozos y lamentaciones, llamando al muerto en forma convencional. Lentamente, especialmente después de terminada la novena, los deudos que habían estado circunspectos y distantes y que no habían trabajado durante todo el período, comenzaron a relajarse y recuperar el ritmo habitual de vida. Este comportamiento ritual de los deudos, de una total abstención de actividades y pasividad en la preparación de los ritos fúnebres, era un rasgo que no estaba tan manifiesto en el catolicismo urbano más sofisticado. La hipótesis que proponemos para interpretarlo es que el tema de la retribución característico de la escatología cristiana, que se basaba en el peso del comportamiento pasado de la persona cuya alma -se creía- persiste después de su muerte física, presentaba algunas incongruencias en el catolicismo popular. Aquí la circunstancia social se basaba en gran medida también en la conducta de otros seres humanos vivos. El peso moral implícito en todo esto era importante, ya que en muchos aspectos se trataba de afirmaciones simbólicas acerca de la acción social y de la posición de las personas -parientes y no parientes- en el orden social.

Todas las mujeres de la familia del muerto llevaban luto riguroso, pues el duelo afectaba particularmente a las mujeres, que debían vestir totalmente de negro. Esto suponía más gastos. El período de duelo variaba según la relación con el muerto, extendiéndose de seis

meses a más de dos años. Los hombres no llevaban luto, siendo suficiente una banda negra alrededor de la manga de la camisa o del saco o una corbata negra; lo mismo se aplicaba a los niños.

En La Banda y en la ciudad de Santiago del Estero mucha gente ya no hacía más novenarios. Cuando alguien moría había un velorio; al día siguiente se lo llevaba a la iglesia de paso para el cementerio y luego se lo enterraba; cuanto más diez días más tarde se daba una segunda misa. Pero en el campo todavía se preferían las novenas. Mientras ésta duraba se creía que el alma del muerto seguía presente en su ambiente familiar y tenía tiempo de acostumbrarse a su nueva situación, así como también los deudos se acomodaban a las nuevas condiciones. Durante la novena se dejaba una vela encendida y un vaso de agua en el monte cerca de la casa, por si el alma venía a visitarlos. Después de pasada la novena y durante el año siguiente se encendían velas todos los días lunes, reconocido como el día de las almas. En el décimo día después del novenario a menudo se ofrecía una comida en homenaje a la memoria del muerto. En el pasado más remoto era usual dar otra comida ritual un año más tarde en la misma casa, colocándose un nuevo cajón para la ceremonia. Esta costumbre todavía sobrevivía en áreas más aisladas durante nuestra estadía en Santiago del Estero, pero en Antajé se prefería una misa, y la comida ritual era considerada como muy civilizada. No obstante, los ritos de conmemoración todavía mostraban elementos de dobles exequias que pueden ser analizados en términos hertzianos (R. Hertz, 1960), pues se consideraba que el alma inmediatamente después de la muerte tenía poderes peligrosos para los vivos. La segunda comida ritual en memoria del muerto tenía por objeto mostrar afecto y recordación por un lado y por el otro el deseo de despachar al alma permanentemente al otro mundo.

Como en la escatología cristiana en general, la muerte implicaba una sanción de la conducta en la esfera que Frazer (1922) llamó “el terreno resbaladizo de las gratificaciones y retribuciones póstumas”. El sistema de retribución por los pecados del hombre comprendía también una serie de creencias en almas en diferente condición de expiación. Estas almas circulaban entre los vivos en lugar de descansar permanentemente en el mundo de los muertos, como resultado de la retribución sobrenatural por sus malas acciones durante su vida. Este deambular o ingerencia continuada de las almas en la

vida de los vivos, en lugar de circunscribirse a la estratificación escatológica doctrinal del Paraíso, Purgatorio e Infierno, indicaba tensiones estructurales en la sociedad. No había certeza, en la fe de los antaños, con respecto a la corrección absoluta de las mismas, y se las percibía de alguna manera como inadecuadas para lograr la paz del alma. Así vemos que había un variado número de almas de distinto tipo, de acuerdo a su condición en el proceso que conducía a la salvación. Algunas almas, como ya ha sido apuntado, eran ‘almas en pena’, otras eran ‘almas mulas’, es decir almas en el proceso de superar el sufrimiento para lograr el alivio del castigo sobrenatural. La ‘luz mala’, ‘luz blanca’, ‘la viudita’ y muchas otras eran instancias de almas expiatorias de distinto tipo.

Cuando un alma lograba una condición en la que se había eliminado el sufrimiento estaba salvada. La salvación, entonces, era un rito de pasaje que marcaba el estado final alcanzado por el individuo en un ciclo vital total. Dos instancias de almas salvadas eran el ‘alma mula’ y el alma del niño muerto: ‘el angelito’. El ‘alma mula’ es un caso interesante, pues muestra que el alma del pecador puede ser salvada por la acción de otro ser humano, en el mundo de los vivos, lo que es otra indicación de la orientación hacia esta vida, en la tierra, de la religión práctica de los antaños. Aún en la noción trascendental de salvación, que implica la idea de más allá, observamos que la mayor instancia de gratificación envolvía la relación muy especial entre padrino y ahijado, que hemos analizado en el capítulo VIII. La promesa del Paraíso dependía del cumplimiento recíproco de las obligaciones contenidas en esta relación ritual. Las creencias cumplían una clara función social, teniendo correlatos específicos en la acción social. La muerte del infante (el angelito) era también una instancia clara de expiación. El inocente niño muerto obtenía la restitución de las relaciones amistosas entre Dios y los pecadores que concurrían a la fiesta fúnebre, además de sus padres y padrinos.

La víctima inocente moría por los hombres y mujeres, a favor de los mismos y no en su lugar, expiando sus pecados. Hay otros casos de muerte expiatoria, alrededor de los cuales crecieron varios cultos. Si analizamos los rasgos de los ‘santos populares’ verificamos la tendencia de la población a considerar la muerte de criaturas muy especiales –una persona insana, un marginado social, un infante inocente– como si gozaran del favor de los poderes divinos y murieran

para propiciar a Dios y actuar como intermediarios entre los vivos y el mundo sobrenatural. *El Carballito* y *La Telesita* eran los dos más conocidos localmente⁹. La leyenda de *El Carballito* se desarrolló a partir de la muerte de un individuo insignificante –un ‘pobre diablo’– que, con o sin razón, fue despiadadamente muerto por la policía. La creencia general entre los pobres, que se trataba de una víctima inocente en manos de los agentes de los ricos, incapaz de cometer el crimen del que se lo acusaba, aumentó la tragedia inclinando a la gente a reverenciar su memoria. En los caminos se podían observar pequeños templete que los devotos iluminaban con velas. El templete más importante en Santiago del Estero estaba en un barrio pobre en los suburbios de la capital. Cuando lo vi estaba cubierto de ropas y otros recuerdos dejados por los promesantes de *El Carballito*.

Las varias versiones de *La Telesita* que abundaban en la provincia la describían como una adolescente sin familia ni hogar, que deambulaba por los campos y montes miserablemente vestida, y pasaba el tiempo recogiendo palitos y haciendo fuego. Le gustaba la danza, y cuando el bombo empezaba a sonar invitando a los pobladores al baile, ella aparecía en la fiesta y bailaba sola en un rincón hasta el amanecer en que desaparecía en el monte. Las características de la historia, entonces, se combinaron para crear a un ser sobrenatural definido por la bondad, la pobreza, la inocencia y la marginalidad social.

Se invocaba a *La Telesita* en casos de pérdida de animales o daño sufrido por una tormenta, animales salvajes o poderes maléficos, o para que lloviera, etc. Cuando se perdía un caballo, mula, vaca o cabra se prometía dar una Telesíada que era cumplida una vez que se realizaba el milagro. En años anteriores se hacían frecuentes bailes en honor de La Telesita, “*La Telesita* bailaba todos los sábados”. Un hombre diría: “Telesita, haz que llueva antes del sábado”. Y si llovía el jueves, para el sábado siguiente el hombre ya le estaría dando un baile. En ese tiempo, de acuerdo con la ácida observación de don Jesús María L., la gente no tenía que pagar impuestos municipales para dar bailes. En tiempos de mi visita estos bailes ya no se hacían en Antajé, pero se le recordaba muy bien, y en una ciudad de la magnitud de Añatuya había *Telesíadas* muy a menudo.

⁹ Di Lullo, 1943, B. Canal-Feijó, 1951. Para referencias bibliográficas más completas, véase la Bibliografía argentina de artes y letras, 1966.

• LOS SACERDOTES

La Iglesia de Antajé era la única en la zona y no tenía sacerdote residente. Un cura venía de La Banda para la Fiesta de San Roque y en otras raras ocasiones. Pero no tenía, control sobre sus fieles, a diferencia de otros sacerdotes de comunidades rurales¹⁰. Pocos vecinos se confesaban y tomaban la comunión durante la fiesta de San Roque. Muy poca gente estaba casada por la Iglesia y aún menos obtenían la absolución de sus pecados en el rito de la extremaunción (aunque esto no quiere decir que no fueran creyentes). Había poco contacto entre la Iglesia y la población que vivía desparramada en la campaña, y puede decirse que si no hubiera sido por la preocupación de los pobladores ante la existencia de las almas que deambulaban libremente y la necesidad ritual del sacerdote en este respecto, su relevancia en la sociedad rural habría sido bastante menor.

El poder de los sacerdotes sobre la población local, entonces, era de naturaleza sobrenatural. Aunque cualquier hombre podía entrar en relación personal de patrón-cliente con un santo, todavía era necesario depender del sacerdote para la realización de algunos ritos religiosos, y especialmente por su bendición para alejar el mal. No había sacramento que los antajeños considerasen tan vital. La función del sacerdote consistía en dar su bendición. Por ejemplo, se decía que antes los caminos eran casi intransitables durante la noche por la abundancia de visiones ('espantos'); pero que era suficiente que un sacerdote visitara el área unas pocas veces y diera su bendición para que desaparecieran las visiones que asustaban a la gente, porque su intimidad con lo sobrenatural lo volvía efectivo para tratar estos temas. La bendición del sacerdote era esencial. Cuando discutamos el rol del diablo en la próxima sección, veremos que, aun en la industria, una función esencial del sacerdote a los ojos de los trabajadores era que bendijera la fábrica y las maquinarias de los ingenios azucareros una vez al año. Supuestamente, anteriormente el diablo deambulaba libremente, pero más recientemente estaba asustado porque la gente

¹⁰ Maraspini (1968: 228) dice, acerca de una comunidad apulia que estudió, que "a través del proceso de la confesión un sacerdote conoce íntimamente a todas las familias de su parroquia, sus dificultades y fricciones, peleas e idiosincrasias y opiniones de sus miembros. Consecuentemente, la fe que los campesinos ponen en la habilidad del sacerdote como árbitro no está mal puesta; pues está mejor situado que los litigantes mismos para ver todas las facetas del asunto ya que conoce íntimamente a todas las partes en disputa, y es conciente de los motivos detrás de los actos, que están ocultos a las otras partes, y aún más a la policía o tribunal de justicia".

estaba mejor educada y estaba más familiarizada con los ritos de la Iglesia, y por eso no se atrevía a acercarse tanto. Por lo tanto, la bendición del sacerdote era un “antídoto” efectivo para alejar al diablo y a las almas de diferente tipo que perseguían a los vivos. Es decir, tenemos aquí una convicción de que la actuación ritual, dramática del sacerdote, lograría de algún modo el fin deseado. Que esta actuación simbólica tuviera una naturaleza pública más que una audiencia privada como en el caso de la mayoría de los sacramentos puede explicarse por el contacto infrecuente del sacerdote con sus feligreses. En las pocas ocasiones en que visitaba el área se requerían de él los servicios que tenían una perspectiva comunitaria más amplia.

Pero cuando nos movemos de estas funciones sobrenaturales a relaciones sociales concretas, encontramos que la mayoría de los vecinos tenía una concepción negativa de los sacerdotes. Los antañeños no hablaban de los curas en términos generales. Siempre nos presentaban descripciones de curas individuales, casi ninguno de los cuales tenía cualidades muy edificantes. Había innumerables historias de curas tabeadores, jugadores, borrachos, glotones, en cuentos que recuerdan al Arcipreste de Hita más que a la idea formal de un sacerdote. “Los curas son sinvergüenzas, siempre tienen sus intereses mezquinos”, era una afirmación frecuente. En última instancia, la evaluación que hacía un vecino del sacerdote dependía no de su status formal sino de su piedad y generosidad personal, y de cómo llenaba las expectativas erigidas en torno a su rol: separación, distancia, pureza, celibato, tales como eran medidas por las ideas religiosas de la sociedad. De esta manera, el sacerdote que estaba a cargo de la parroquia de Antajé era respetado en la iglesia pero se lo criticaba por la espalda por lo que consideraban su ‘impiedad’¹¹. Se lo acusaba en la zona de robar objetos de iglesias rurales para llevarlas a la iglesia que estaba construyendo en la ciudad. Había, como ya hemos mencionado, una comisión de amigos de la iglesia que estaba encargada de la reparación y pintura del edificio y, asimismo, de la recolección de fondos para la fiesta patronal y las reparaciones. Una de sus mayores responsabilidades era la de hacer rifas y ferias para

¹¹ Por otra parte, esta ambivalencia moral del oficial religioso que está también directamente involucrado en la sociedad ha sido observada en muchos otros contextos. Hay una gran diferencia en la evaluación de los sacerdotes y los monjes que viven en aislamiento y mayor aproximación al ideal de pureza religiosa.

recaudar fondos que tenían lugar en la escuela o en el club de fútbol. Aunque el sacerdote vivía en La Banda, era oficialmente el presidente de la comisión, pero los asuntos los manejaban la esposa de un terrateniente y algunas vecinas prominentes. Los vecinos criticaban a algunos miembros de la comisión y particularmente al sacerdote, pues decían que siempre se hacía recaudación de fondos sin resultados positivos. Sin embargo, se hicieron reparaciones sustanciales en la iglesia en 1968.

Debemos observar aquí que las evaluaciones y chismes de los antajeños eran el resultado de una concepción de la caridad cristiana y una visión despectiva de la riqueza característica de ciertos aspectos de la iglesia católica. Los antajeños insistían en que los sacerdotes sólo estaban interesados en el dinero, sacándoselo a los pobres a través de las tarifas que cobraban por cada uno de sus servicios. La gente no se casaba por la Iglesia, decían, porque era muy caro para ellos; también tenían que pagar para el bautismo, pero como éste se consideraba un rito ‘necesario’, incurrían en el gasto de cualquier manera. Recordemos que el bautismo era crucial porque es el momento en que se adquirían padrinos y se sellaba la relación de compadrazgo, que no solamente tenía importancia social sino también un papel clave en el sistema cosmológico antajeño.

A los ojos de los antajeños, el sacerdote intentaba tener asociaciones con los ricos para obtener ventajas materiales de esa relación. A cambio, él ayudaba a los ricos predisponiendo a los poderes sobrenaturales en su favor. Los sacerdotes, decían los antajeños, son individuos como nosotros; esto implicaba que los curas tenían intereses políticos, que solían ser contrarios a los de los pobres, pues siempre estaban del lado de los ricos. Los sacerdotes habían sido responsables de la caída de Perón, ya que –sostenían los antajeños– la Iglesia había dado los fondos necesarios para derrocarlo a él, que había sido el único que había defendido a los pobres.

En síntesis, las relaciones entre los antajeños y el sacerdote eran ambivalentes y tensas. Se consideraba que el sacerdote era malo porque estaba aliado con los ricos que eran juzgados responsables de las miserias de los pobres, y al mismo tiempo se creía que era necesario por su intimidad con los poderes sobrenaturales y su efectividad para alejar el mal por medio de su bendición. La relación conflictiva no podía cortarse, la gente no podía rechazar al sacerdote, porque

aunque los “sacerdotes viven como nosotros y son como nosotros”, tenían poderes que iban más allá del control de la persona común. Los sacerdotes, por tanto, eran patrones útiles de tener, por su manejo exitoso de lo sobrenatural.

• EL DIABLO Y LA RIQUEZA

De las observaciones anteriores puede deducirse que tanto la idea de Foster (1967) del ‘bien limitado’ como la condenación católica medieval del esfuerzo por lograr un aumento ilimitado y continuado de la riqueza material catalogada como pecado, hacían de la ambición un sinónimo de avaricia y la volvían pecaminosa a los ojos de los antajeños. Estaba bien que un hombre buscara la riqueza necesaria para vivir dentro de su condición. Querer más estaba mal; era ambición, era avaricia. Los antajeños, como el estudioso del siglo XIV, decían:

El que tiene lo suficiente para satisfacer sus necesidades y no obstante labora incesantemente para adquirir riqueza, para obtener una posición social más elevada o para que después pueda tener lo suficiente como para vivir sin trabajar, o para que sus hijos puedan convertirse en hombres de fortuna e importancia –todos ellos están incitados por una avaricia, sensualidad u orgullo condenables (citado por Tawney 1966).

Esta visión negativa de la riqueza se correlacionaba, naturalmente, con el mal y el diablo. La idea subyacente era que un hombre que ayer era pobre y hoy rico seguramente era malvado. Que esto era un obstáculo para el avance socioeconómico se ve en la noción de que una persona no debería trabajar más allá de lo que se consideraba ‘normal’ ni tener más que una moderada ambición definida mínimamente la sociedad. El tema faustiano encuentra una expresión sudamericana en las historias tejidas alrededor de la concepción de *El Familiar*. Pero antes de discutirlo, consideremos primero los principales rasgos del demonio, tal como lo concebían los antajeños.

Se trata de un carácter complejo, ya que se manifiesta no meramente como el arcángel que desafió a Dios, sino también en múltiples disfraces; el diablo es uno y es muchos. No sólo está el diablo, sino que hay diablos o *mandingas*. Era difícil hacer hablar a la gente del diablo, ya que era un tema que evitaban en lo posible. Cuando se referían a él hablaban en voz baja, prefiriendo no mencionar su nom-

bre. Sinónimos comunes eran la palabra quichua *zupay*, o *el amigo*, *el malo*, (*el malu*), *el maligno*, *El Familiar*, *el negro*, *el toro zupay*, *el otro*. Aparte del temor y aprehensión que hacían preferible no tener que hablar frecuentemente del diablo para no atraerlo, estaba el hecho de que este último era un “ser de secreto”. La relación con el diablo nunca era una relación pública; era secreta, nocturna, siendo exclusivamente un vínculo entre el diablo y la persona en cuestión. En el pasado distante había habido gran familiaridad con el diablo –decía la gente–, quien estaba en estrecho y frecuente contacto con los vivos. Los hombres y las mujeres eran más capaces de guardar secretos. Si una mujer vendía una vaca, por ejemplo, guardaba el dinero en un cuerno de vaca y lo enterraba para que nadie supiera acerca de su tesoro. Sólo el diablo lo sabía. En efecto, él buscaba a esa clase de personas, pues sabía que podía confiar en ellos. Quería hacerse amigo de ellos porque estaba seguro de que, al ser gente de secreto, no divulgarían sus ‘picardías’.

La acumulación originaria de riqueza por los ricos se explicaba en estos términos: para que alguien sea rico tiene que ahorrar y esconder dinero; si lo hace, significa que tiene arreglos con el diablo. En cuanto a la duración de la riqueza, se decía que no había fortuna duradera porque al final, en el momento de la muerte, el diablo retiraba todo lo que había dado en su acuerdo transitorio. Muchos habían hecho pactos con él para tener riqueza, muchos quisieron engañarlo. Había un hombre en El Zanjón, cuenta una historia, que era dueño de un ingenio.¹² Tenía incontables animales, con una característica especial: la tropa estaba formada por toros negros, no había vacas. Era muy rico; en las tardes, se carneaban cinco o seis animales para alimentar a los trabajadores y había abundancia para todos. Cuando llegó la hora, el hombre intentó huir y tomó un tren. “*El amigo*” lo siguió. Se dice que cuando el tren se detuvo en Santa Fe el hombre estaba muerto en el asiento. El diablo se había llevado su alma. En esa finca fue el fin de todo, ni siquiera quedó la chimenea del ingenio.

Otra historia narra cómo un terrateniente había hecho un pacto con el diablo, volviéndose inmensamente rico. Tenía más de veinte mil cabezas de ganado y era tan rico que él solo podía financiar

¹² Doy aquí la versión recogida por Di Lullo (1943), ya que las historias que escuché no presentaban variaciones importantes.

los gastos de guerra del caudillo Taboada. Un día, en su vejez, cayó gravemente enfermo. Quienes le cuidaban dijeron que en su sueño lloraba diciendo en voz temerosa “no me lleves todavía”. El día de su muerte apareció un enorme hombre negro que desapareció con la salida del sol. También desapareció todo el ganado, llamado por el toro *zupay*, un hermoso toro negro con cuernos que brillaban como si fueran de oro (Di Lullo, 1943).

En Santiago del Estero la riqueza ha estado tradicionalmente asociada con la tierra y el ganado. También se la ha asociado con las plantaciones de azúcar, como lo testimonia la temprana industria azucarera en la provincia y, más recientemente, la importancia de las migraciones estacionales desde Santiago del Estero a las cosechas en Tucumán. Tucumán se percibía como un mundo diferente desde el punto de vista de la ecología, el trabajo y el modo de vida, quizás precisamente por esto y porque daba trabajo a los obreros, significaba los meses de la abundancia, sociabilidad y acción colectiva. La zafra estaba de este modo profundamente enraizada en la vida de los trabajadores rurales de Santiago del Estero. Tucumán aparecía, entre otras cosas, como el centro de difusión de la leyenda del diablo en la forma de *El Familiar*, encontrada principalmente en los ingenios azucareros. A la difusión de esta leyenda contribuyó la concentración estacional de trabajadores migrantes de provincias vecinas; de esta manera, creencias que de otro modo hubieran quedado circunscritas a Tucumán, llegaron a ocupar un lugar importante en la cosmología de los santiagueños del Río Dulce.

En la mayoría de las versiones, *El Familiar* es una de las muchas manifestaciones del diablo; en unas pocas versiones se lo piensa como un espíritu, un duende o una bestia. Concentraré mi atención en la leyenda de *El Familiar* como el diablo, que era el tema más común entre los antajeños y la mayoría de los trabajadores santiagueños. La leyenda se refiere básicamente al antiguo pacto entre un hombre y el diablo. *El Familiar* de los ingenios azucareros daba riqueza a cambio de la vida de su socio en un cierto momento; sin embargo, siempre acababa por comer a su socio. Hay un fin para toda riqueza, y esta temporalidad se expresaba dramáticamente en la conclusión “antropofágica” de la unión. No obstante, existe la posibilidad de romper el pacto. Algunas veces, se decía, después de haber amasado una fortuna de este “modo fácil”, algunas personas se arrepentían e invocaban

al Señor para salvar su alma. Si Dios se apiadaba de ellos, toda la riqueza acumulada desaparecía y *El Familiar* “huye enfurecido”.

Se decía que casi todos los ingenios azucareros pertenecían al diablo. Había *Familiares* en todos los ingenios. “Debe haber ‘ramas’ de *Familiares*, todos pertenecientes a la familia”, era el comentario de la gente. “Cuidan del ingenio porque es de ellos”. La forma que adoptaba *El Familiar* era usualmente la de un animal: un perro negro cuyos ojos brillaban como fuego durante la noche. No ladraba. Siempre sorprendía a la gente apareciendo repentinamente sin hacer ruido. Los otros perros cuando lo veían ladraban y lloraban. No atacaba a las personas cuando lo encontraban. Tenía su cucha en los sótanos del ingenio. Algunas variantes en su forma de presentación eran una víbora, un burro, un cerdo, etc. *El Familiar* también podía presentarse en forma humana, muy parecida a la de un “estudiante de magia”, joven, buen mozo, de buenos modales, vestido de negro, con un sombrero negro de ala ancha” (capítulo IX). Salía de noche y recorría el establecimiento desapareciendo al amanecer.

La historia siguiente proviene de cosecheros del ex-ingenio Santa Ana. El dueño del ingenio había sellado un pacto con el diablo para obtener abundantes cosechas y mejorar las instalaciones. El diablo impuso condiciones que, como en todos los pactos con el diablo, estaban dirigidas a obtener el alma de la persona. El dueño del ingenio entregó su alma al diablo quien a su vez, para poner sus planes en práctica, decidió adoptar la forma de burro, porque de esa manera podía controlar mejor las actividades diarias del ingenio. Ahora bien, *El Familiar* debía ser alimentado. Impuso la condición de que su comida no debía ser otra que carne humana, eligiendo la de los peones, a través de un empleado de confianza del ingenio, un administrador o un capataz. Su comida favorita en Santa Ana parecía ser los trabajadores migrantes santiagueños. Se dice que este Familiar comía un peón por semana (cf. Gutiérrez Colombres, 1942).

La actividad de *El Familiar* que lo convirtió en un personaje tan importante en la vida de los trabajadores era precisamente este rasgo de alimentarse de obreros. Algunas versiones indican que se alimentaba de los trabajadores del establecimiento, otras especifican que los trabajadores comidos eran los migrantes de provincias vecinas, principalmente santiagueños y catamarqueños.

En esta elaboración particular de la leyenda operaban una asociación de clases, y conflictos entre administración y bases obreras. Esto es confirmado por una versión que me dio un antajeño, que había trabajado por catorce años en el ingenio La Florida durante la cosecha, y por sus tres hijos que en época más reciente habían trabajado allí también. Prácticamente la misma historia está contenida en la Colección de Folklore del Magisterio del año 1921 (Legajo No.135) proveniente del mismo ingenio:

Todos los años el dueño del ingenio, en pago por la ayuda dada por *El Familiar*, estaba obligado a darle uno de sus trabajadores. Por eso cuando se hacía el balance de gastos y ganancias al final de la cosecha, los obreros estaban ansiosos pues todos los años uno de sus compañeros desaparecía misteriosamente. En una de esas ocasiones el administrador no sabía cuál de los trabajadores entregaría al diablo. En una de sus recorridas habituales por la fábrica hizo una observación a un grupo de trabajadores; uno de ellos le contestó en forma ruda, por lo que fue inmediatamente despedido llamándosele a la oficina para hacerle la liquidación. El administrador pensó que había encontrado al hombre para *El Familiar* y amablemente le pidió que fuera a dejar las herramientas en una habitación oscura. Allí lo esperaba *El Familiar*. Cuando el hombre abrió la puerta y entró, se le arrojó encima un enorme perro negro con ojos brillantes. Con rapidez el hombre sacó un cuchillo y empezó a pelear furiosamente con el perro. Finalmente logró cortarle la oreja izquierda [porque allí es donde se supone que *El Familiar* tiene su fuerza], derrotándolo. El hombre tomó la oreja y abandonó el edificio diciéndole al administrador que éste había querido que *El Familiar* lo comiera pero que el animal había sido derrotado y ahora iba a denunciar a la policía lo que la administración estaba haciendo en el ingenio. El administrador le rogó que no lo hiciera y le dio mucho dinero para que guardara silencio. El obrero aceptó el dinero pero luego fue a la policía y denunció el acontecimiento presentando como testimonio de la verdad la oreja de *El Familiar*.

Algunas versiones se refieren a “trabajadores haraganes” que eran descubiertos por *El Familiar* en su constante deambular vigilante y eran comidos en una habitación oscura del ingenio. Otras, las más comunes, se referían a los peones que eran más “corajudos”, tenían una voz propia o eran potenciales ‘lieros’, conflictivos, para la administración del ingenio, como presas favoritas de *El Familiar*, quien así

hacía un servicio útil al dueño del ingenio. Algunos informantes con inquietudes políticas insistían en que *El Familiar* era una creación de las administraciones de los ingenios que sacaban ventaja y fomentaban esas creencias en la población rural para controlarla. Según ellos, cuando uno de los trabajadores se convertía en persona no grata de la administración, usualmente porque era un agitador político o sindical, potencial o real, se lo eliminaba, originándose así las historias acerca de *El Familiar* de los ingenios, que coincidían con la ideología popular.

Sin entrar en una discusión del posible origen de la leyenda, es obvio que refleja un conflicto de poder. Consideremos otra versión. Un vecino dijo que había una vez un terrateniente muy rico, pero que vivió sus últimos años tristemente, tuvo una ‘muerte mala’ y su alma quedó en manos de los demonios. Su familia, que hasta entonces había sido tan feliz, “cayó en desgracia. Los diabólicos ricos pronto tendrán un bien merecido castigo mientras que a nosotros los pobres nos espera la felicidad del más allá que es la única realmente valiosa porque es eterna”. El principio del ubi sunt es claramente conocido por los antañeos. Los ricos, entonces, son abiertamente atacados en las versiones de la leyenda, que ventila la furia popular contra los ricos y los poderosos.

Los trabajadores eran aprehensivos de *El Familiar*. Por ejemplo, cada año en el ingenio San Pablo, alguien “tenía que perderse” y en una ocasión el padre de una de mis informantes supo por sus compañeros de trabajo que él era el próximo en la lista de *El Familiar*. El hombre abandonó su trabajo y regresó apresuradamente a Antajé.

Sin embargo, pese a este temor, hay historias que muestran al diablo derrotado por un trabajador valiente, como en el caso que hemos narrado más arriba. Otra historia cuenta cómo un valiente santiagueño fue llamado una vez por su patrón para que limpiase un galpón. Una vez allí, después de levantar una pesada tapa, el patrón lo empujó adentro. Las paredes eran demasiado altas y resbaladizas para salir. Alrededor de la medianoche un horrible perro negro lo atacó. El hombre se encomendó a la protección divina, tomó un cuchillo y con su mano derecha exhibió la cruz que formaba la hoja con el mango. Al ver la cruz el animal reaccionó con pánico, pero tan pronto como el santiagueño se distrajo, lo atacó nuevamente. Pelearon furiosamente pero el diablo no pudo derrotarlo. Al amanecer *El*

Familiar, cansado, desapareció. El santiagueño pidió ayuda hasta que fue escuchado y sus compañeros lo rescataron. Se decía que desde entonces la fortuna del poderoso dueño comenzó a menguar hasta su total desaparición.

A finales de los años de 1960, la idea de que el dueño del ingenio debía dar en ofrenda un trabajador al diablo estaba mucho menos presente. Mejores condiciones de vida y de trabajo no ocasionaban tantas pérdidas humanas. Se creía que los patrones, aunque ya no ofrecían vidas humanas a *El Familiar*, lo alimentaban con animales para que su riqueza “mágica” no se viera disminuida. También se atribuía la menor cantidad de pérdidas de vida humana a la presencia más frecuente de iglesias y curas en la región. Antes, se argumentaba, los edificios de los ingenios eran todos de hierro y no podían ser bendecidos por la iglesia. Luego, decían, todos contenían algo de madera, que estaba conectada con lo sagrado¹³. En estos años ya no ocurrían cosas tan anormales en los ingenios azucareros, aunque uno de mis jóvenes informantes recordó que una noche de 1967 él estaba embolsando azúcar con un compañero cuando vio una luz y pasó El Otro rozándolo en un costado, con un sombrero negro sobre el cuerpo delgado. El joven se movió para dejarlo pasar. Pudo ver sus rasgos principales, ligeramente cubiertos por el sombrero.

Las historias tejidas alrededor de *El Familiar* constituyen un aspecto fascinante de la relación entre ortodoxia doctrinal y creencias y acciones concretas del laico ordinario. Esta leyenda da una medida de la visión que los antañosos tenían de la riqueza material y las diferencias de clase, tal como se forman por una moralidad básicamente católica. En términos weberianos, la religión provee justificativo para la buena suerte de quienes son afortunados. La fortuna, las desigualdades sociales y económicas, deben ser justificadas. Las creencias religiosas reflejan el orden social que ha sido aceptado tanto por los privilegiados como por los no privilegiados (Weber, 1958).

¹³ Es interesante observar la reacción contra el símbolo de la sociedad industrial: el acero. En la carta de un empleado de Agua y Energía de Tucumán a su superior leemos, con respecto a El Familiar y a la importancia de la madera en este contexto ritual, lo siguiente: “Me pregunto qué está pasando con las casas prefabricadas de Agua y Energía [había escuchado ruidos extraños en las casillas en distintos lugares]. Tengo la impresión de que el Estado tiene un pacto con El Familiar. Pero esta situación me molesta mucho. ¡Qué sería de uno si estuviera solo aquí! Pienso que tengo varias tablas de nogal. Proyecto hacerme una pieza para mí para que el que ronda por la noche me deje en paz y haga lo que le plazca” (Rocca, 1965).

El contraste entre objetivos materiales y objetivos ideales que es tan prominente en ciertos aspectos de la doctrina se expresaba en la religión práctica de los antajeños como oposición entre el rico avariento y el piadoso trabajador pobre que rechazaba la ambición.

El poblador pobre de la campaña sólo tenía una familiaridad superficial con aspectos de las representaciones cristianas de la vida y el mundo que podrían excitar su imaginación. Pero su vida religiosa también se nutría de una multitud de creencias y prácticas que, ya fueran el legado de antiguas creencias nativas o de más recientes productos de una cultura todavía fértil en mitos y prácticas rituales, ejercían un constante influjo sobre él. El mundo material aparecía de alguna manera como un lenguaje destinado a expresar los signos de una realidad más profunda. La realidad observable se convertía en el terreno más favorable para la interpretación. La gente veía en la realidad observable la operación de designios ocultos. No había una concepción clara de Dios, cuyos rasgos aparecían borrosos en las mentes de la gente. Por debajo de Dios, aunque la significación exacta de esta subordinación no estaba claramente conceptualizada tampoco, la gente concebía los deseos opuestos de una multitud de seres buenos y malos en un estado de lucha perpetua: santos, diablos y almas.

Este análisis del comportamiento religioso en Antajé nos ha permitido abstraer lo que nos parecen las ideas más significativas. La mediación entre “este mundo” y el “más allá” se lograba por diversos medios. El primer grupo de ideas analizado en algún detalle fue la naturaleza de la comunicación entre el santo y el sacerdote y entre el santo y el devoto, y de la reciprocidad implicada en el “favor” hecho por el santo y la promesa del devoto. Hemos tratado de investigar este problema de la mediación de dos maneras: primero, para ver las expectativas subyacentes en la ideología de dar presentes y recibir promesas por parte del promesante y del santo; y, en segundo lugar, analizar las ideas que hacen que el sacerdote sea un intermediario apropiado que puede hacer entrar a un individuo en comunicación con los poderes sobrenaturales de Dios y los santos y que puede inclinar esos poderes a favor de su cliente feligrés. La muerte es un *rite de passage* fundamental y es una preocupación principal en el catolicismo rural al igual que en el doctrinal. Sin embargo, el sacerdote no es una figura significativa en los ritos mortuorios rurales. Otras ideas místicas entran a jugar aquí. En la muerte, el compor-

tamiento meritorio y el censurable de la vida son balanceados y se definen sus consecuencias. La 'muerte mala' y el diablo reflejan la preocupación social en este campo. Hemos considerado una gama de rituales y creencias comprendidos en ritos calendarios, ritos fúnebres y ceremonias rituales de enjuiciamiento, que de uno u otro modo plantean los problemas fundamentales del pecado, la salvación y la retribución.

— CONCLUSIONES —

Si este estudio no hace otra cosa, al menos busca disipar la noción ingenua de que la Argentina es una sociedad plenamente penetrada por relaciones capitalistas. En mi narrativa de Antajé y la región del Río Dulce entre 1880 y 1970, he tratado de mostrar que durante un largo período prevalecieron relaciones precapitalistas. Esto no significa afirmar la visión contraria, que el interior de la Argentina es un repositorio de relaciones feudales o casi feudales que todavía espera la llegada del capitalismo. Al intentar reconstruir la realidad regional propuse el cuestionamiento de temas como qué es el individuo, la democracia, la igualdad, la desigualdad, la jerarquía, la sociabilidad, qué son las relaciones sociales, cuáles son las diferencias históricas y culturales que le confieren una especificidad propia a cada sociedad singular. Sentí que eran cuestiones esenciales, básicas, que remiten a supuestos fundamentales de la indagación social y que afloraban constantemente en el contexto de estudio.

He querido mostrar que Santiago del Estero ha estado integrado a la economía y sociedad nacional capitalista, y que las peculiares condiciones de producción heredadas del pasado que observamos han tenido que ver con otras razones, intrínsecas al sistema. Hemos visto que la causa no debe buscarse en la constitución psicológica de los antajeños quienes, como individuos, han mostrado ser capaces de reaccionar positivamente a las nuevas oportunidades económicas y políticas. Se han ajustado relativamente rápido a los nuevos ambientes creados por los cambios sucesivos en el área. Su posición en la estructura social fue tal que los cambios en la infraestructura no

se originaron en fuentes locales en los vecindarios rurales. Más bien fueron el gobierno y los terratenientes, así como otros elementos del mundo urbano, quienes introdujeron los cambios para aumentar la productividad de la tierra o en respuesta a cambios en la economía nacional o el sistema político.

En los distintos capítulos he discutido varios aspectos de la estructura social de la finca y la sociedad de Antajé. A lo largo del trabajo quise explorar las incontables situaciones flagrantes de desigualdad que abundan en la sociedad. ¿Cómo explicar la desigualdad y la injusticia social abismal en nuestro país sin buscar una dudosa continuidad atávica de relaciones personales todopoderosas en el pasado, cuando cristalizó un patriarcalismo basado en las condiciones de un medio social en que prácticamente no existían instituciones intermedias que hicieran efectiva la acción y control independientes del Estado? ¿Cómo tener en cuenta las transformaciones efectivas y profundas sufridas por Argentina en el siglo XX y al mismo tiempo explicar la permanencia de desigualdades inicuas en su seno?

Un cierto dualismo valorativo fundamental marcó la vida de la Argentina moderna, como de otras sociedades latinoamericanas: la oposición entre la herencia del patronazgo y personalismo de los siglos XVIII y XIX y el desarrollo de valores individualistas y burgueses de cuño europeo. Pero no fueron sólo los valores burgueses los que aparecieron en pugna en un modelo dual de la realidad y la sociabilidad, sino que también siguieron activos viejos valores de las sociedades mediterráneas europeas anteriores a la modernidad burguesa. Y la combinación y síntesis particular de valores que se encuentra en Antajé no es, me parece, ajena a la sociedad nacional.

Encontramos en todas las manifestaciones de la vida social analizadas un conjunto de ideas eje que orientan la totalidad de la vida social: los valores se institucionalizan permitiendo explicar la conducción de la vida práctica de los individuos; la estratificación social es la dimensión que da cuenta de la selectividad del proceso de transformación valorativa. Esta última dimensión puede aclarar en beneficio de qué estratos sociales se hizo efectivo el cambio de valores y cuáles de esos valores se institucionalizaron.

Creo que el conocimiento y la valorización diferenciada del talento individual entre pobres y ricos es clave en esta transformación y percepción. El conocimiento, la pericia, se convierte en un nuevo

elemento que pasa a contar en forma creciente en la definición de la nueva jerarquía social. En este sentido sirve de base para la introducción de un elemento efectivamente democratizador, individualista y burgués, que pone de cabeza y redefine revolucionariamente la cuestión del status inicial para las oportunidades de movilidad social

En la primera parte, comencé examinando brevemente algunos de los importantes rasgos del paisaje en la sociedad antaño. En particular, enfatice la expansión de la agricultura comercial en la región, las características del riego, el cultivo del algodón, el sistema de tenencia de la tierra, el patrón de distribución de la población en el campo y algunas distinciones locales, indicando rasgos de clase y status, todo ello relacionado con valores individualistas y burgueses de la sociedad moderna en un escenario socioeconómico marginal.

Luego revisé la historia del área desde 1880 hasta la década de 1960. Con la unificación de la Argentina en 1860 y la federalización de Buenos Aires, la influencia del litoral, particularmente de Buenos Aires, se volvió más intensa. Ésta reflejaba los valores de la modernidad burguesa y los valores del mercado como puerta de entrada y salida de los productos del país y los bienes de consumo de la sociedad nacional, sobre el interior heredero de una estructura patriarcal colonial cristalizada en un mandonismo local ilimitado por la ausencia de instituciones intermedias por encima de la familia y de una efectiva acción y control de parte del Estado.

Los conflictos entre las provincias y la capital federal aumentaron. Curiosamente, en una era de poderoso gobierno central y de modernización de la maquinaria administrativa la vida provincial se caracterizó por una multiplicación de las redes de parentesco, amigos, amigos de amigos, patrones y clientes. Esto proporcionó una línea paralela de comunicación respecto del nuevo mecanismo burocrático, extendiéndose por todo el territorio provincial y uniendo a las varias clases en complicadas cadenas de dependencia y reciprocidad. La corrupción y el bandidismo eran problemas que habían variado en intensidad según los tiempos, pero se volvieron un rasgo recurrente de la vida social.

El proletariado rural en las provincias vivía en condiciones usualmente lamentables, como lo reveló el informe de Biale Massé de 1903. La pobreza era endémica en una región con una ecología crítica, donde la explotación económica de los trabajadores pobres por

una pequeña clase alta de terratenientes locales, comerciantes y profesionales iba de la mano con su control de la administración regional y su manipulación para la ganancia personal. Describí los principales rasgos de la clase terrateniente en ese período concentrando el análisis en las fuentes de su poder. Seguidamente me enfoqué en la finca, pues exhibe mejor las estructuras subyacentes a la vida rural y los cambios ocurridos.

La finca fue un nudo importante para entender las características del proceso productivo en la región. La tenencia de la tierra exhibe una cantidad sustancial de concentración de la riqueza, aunque ésta es una región de regadío con un uso más intensivo del suelo. Hemos examinado la estructura ocupacional al igual que la producción campesina, los ingresos rurales y el crédito, tocando muchas líneas de dependencia mutua que tienen importantes consecuencias en la vida social y política.

En la segunda parte de este trabajo dirigimos nuestra atención al sector pobre de la población rural y hemos examinado su organización social en relación con algunos de los problemas identificados en la primera parte. Quise conocer cómo vivían y se ajustaban al sistema en el cual siempre habían sido agentes bastante pasivos, marginales a los procesos de toma de decisiones.

La consideración de los principales cambios con respecto a las relaciones de trabajo y la organización política de las varias clases sociales nos llevaron a discutir el tema del peronismo, tratando de sopesar el impacto del peronismo contra el trasfondo del sistema social y político rural. Es mi opinión que las peculiaridades del peronismo en el campo pueden evaluarse sólo cuando se analizan en esta perspectiva. El sistema de patronazgo había funcionado sin mayores dificultades por un largo período.

La crisis de 1930 constituyó una de las instancias más claras del desmoronamiento del sistema, y nos permite sugerir que la situación de marginalidad de la región afectaba más marcadamente a los sectores bajos de la sociedad, en quienes descansó la carga más fuerte de la crisis. Por ejemplo, es instructivo observar el cambio que tuvo lugar entre 1915 y 1935 en la cantidad de horas de trabajo en Antajé. Se observó una aguda reducción de la cantidad de horas de trabajo por trabajador y en el número total de trabajadores empleados en el mismo período agrícola en ese establecimiento en esos años.

Naturalmente, este desmoronamiento, pese a los intentos temporarios de restauración, significó que los niveles de empleo y los ingresos del primer cuarto del siglo no se recuperaron por mucho tiempo. Nos encontramos entonces con la situación esbozada en la Introducción de la necesidad de continuidad de un sistema de patronazgo, mientras que se volvía cada vez más difícil mantener las condiciones normales en las cuales un sistema semejante pudiera funcionar. Además, paralelamente a la gradual decadencia de la finca, hubo un proceso de desarrollo en la legislación y la organización de la clase trabajadora. En este proceso la emergencia del peronismo tuvo un papel crucial.

La tercera parte comenzó con una discusión de la institución central de la sociedad antajeña, la familia. Los derechos y obligaciones asociados con la membrecía en la familia proporcionaban al individuo su código moral básico. El análisis de la interacción social en el marco cultural de valores morales y sociales que giran en torno a las ideas de “reputación”, “honor” y “respetabilidad” arroja luces sobre los rasgos básicos no sólo de la institución de la familia sino también de la estructura social en general.

Este marco, que fue elaborado originalmente por los antropólogos sociales para los países del Mediterráneo y que encontramos parcialmente aplicable a contextos latinoamericanos, presentaba interesantes variaciones en Antajé. En la región del Mediterráneo, el status social de un hombre como persona honorable está estrechamente ligado a su habilidad de mantener o mejorar la posición económica de su familia y a salvaguardar la virginidad y castidad de sus mujeres, en las cuales se consagraba el honor colectivo de la familia. Otros valores tienen importancia secundaria. Si interfieren con el deber de realizar sus obligaciones con su familia, él los combate con intrigas, fuerza y violencia si es necesario. Ideales similares pueden reconocerse en Antajé, pero se observa una brecha notable entre esos ideales y lo que realmente sucede en la sociedad. Aquí hay mayor énfasis en el prestigio individual que en el honor de la familia, pues de cualquier manera los “pobres no tienen honor”. El honor está estrechamente vinculado a un sistema de estratificación y por lo tanto está diferencialmente distribuido en la sociedad entre las varias clases. En algunos contextos aparecen contradicciones porque en general, este sistema presenta una estructura de valores unificada para todas

las clases sociales. Hay algunas excepciones, porque el sistema también requiere que todos conozcan su ubicación, lo cual da lugar a la existencia de subestructuras de valores.

Paradójicamente, el sistema puede funcionar en la medida que la gente crea realmente en esos valores -pese a la brecha que los separa de lo que realmente pasa- y trate de aplicarlos. Esto también puede explicar por qué el peronismo pudo ser visto en términos del sistema de patronazgo cuando por otro lado generalmente se reconocía que no había verdaderos patrones en el tiempo analizado. Esto, he argumentado, no sólo se ligaba a la existencia de una sociedad estratificada sino también al juego entre la cultura pastoril de origen hispano dominante y una sociedad agrícola autóctona que se volvió dependiente de los poderes europeos coloniales. Así encontramos un juego constante entre la ortodoxia y la heterodoxia con respecto a los valores ideales mediterráneos refractados en esta sociedad latinoamericana.

Esta es un área marginal que mantuvo un sistema socioeconómico análogo en varios aspectos al que existió en otras épocas, a pesar del hecho de que la realidad económica subyacente al sistema no se correspondía con las condiciones sociales del pasado remoto. En otras palabras, en situaciones en las cuales la realidad social no coincidía con rasgos económicos típicos, se podía esperar que se abriera una brecha entre prácticas e ideales. Además, la brecha no podía ser salvada por un cambio de valores, ya que eso hubiera minado la estructura social requerida por esta configuración económica. Por consiguiente, a menos que se introdujera una nueva ideología (algo revolucionario con respecto a lo anterior) la gente salvaría la brecha por medio de la reafirmación de los valores del pasado, y explicaría esa brecha en términos de malos patrones, malos políticos, mala tierra, desastres naturales, etc. Es decir, semejante realidad no nutre de por sí las fuerzas del cambio sino que más bien tiende a encontrar modos de preservar y recrear, tanto como sea posible, un pasado que no puede volver. Propongo llamar a este tipo de estructura conservadurismo estructural.

Si la institucionalización de los valores es la única dimensión que puede explicar su influencia en la conducción de la vida práctica de los individuos, el reconocimiento de cuáles valores están institucionalizados y qué estratos sociales le dieron soporte, podemos entender por qué era importante analizar la esfera de los parientes, más

allá de la familia, pues proporciona un ámbito mayor para la ayuda mutua. La descendencia era bilateral, llevando a la formación de redes relativamente amplias de parientes. Pero las obligaciones sobre el individuo de asistir a un pariente disminuían con la distancia genealógica que los separaba. El reconocimiento efectivo para fines de ayuda mutua y amistad generalmente se extendía sólo hasta primos hermanos, siendo mucho más grande entre padres e hijos y entre hermanos no casados.

Esto se vio claramente en los patrones de migración y en las remesas de los hijos que trabajaban en las ciudades. La movilidad geográfica y la ocupacional no eran perjudiciales para el parentesco en el escenario local, aunque se notaban algunos cambios en el papel del parentesco. En el nivel local, la emigración de los hijos permitió la subsistencia de familias de la comunidad y a menudo mejoró sus status en la estructura de prestigio local. En lo que se refiere al migrante, la red de interacción y asistencia del parentesco parece haber sido más amplia en el medio urbano, donde el migrante recurría a cualquier fuente de ayuda que pudiera rastrear. En este caso, la red de parentesco abarcaba un número más grande de parientes distantes, que llevaba a un cambio en la gama acostumbrada de derechos y obligaciones hacia los parientes y a un sentido más fuerte de identidad comunitaria con sus compañeros migrantes que el que tenían en su lugar de origen.

El énfasis en las ventajas de un sistema de parentesco para fines de ayuda mutua y amistad naturalmente lleva a un intento de abarcar a personas no emparentadas en la esfera más segura de la confianza y la protección. Los compadres eran usualmente amigos con quienes se establecían esas relaciones especiales para formalizar un vínculo de amistad. La declinación en la cantidad de relaciones de compadrazgo entre personas de diferente status de clase es reveladora de los cambios generales en el escenario sociopolítico del área. Pero en el caso de este parentesco ritual, como con los parientes en general, sólo en muy pocos casos se le pedía al compadre o padrino o pariente favores materiales. Uno se dirigía a ellos buscando consejo, guía, o apoyo emocional. Estas relaciones marcaban la diferencia entre un mundo amigable, protector, favorable y otro hostil en lo que constituía toda una economía emocional.

El círculo de relaciones sociales y de la sociabilidad entre los pobres de Antajé se cerró con el examen de aquellos grupos informales carentes de cualquier articulación institucional, que existían al lado de las redes de parentesco y se basaban en relaciones interpersonales como las de amistad y contacto. Analicé las formalidades en el comportamiento entre vecinos, al igual que las características de la amistad y el chisme. Discutí otras formas de intercambio social como el tomar mate y vino en un marco de comportamiento interpersonal en la comunidad. Incluí los juegos de azar, los bailes y otras actividades que también buscaban obtener los mismos resultados en la comunicación interpersonal, mientras expresaban sentimientos competitivos de prestigio masculino en el contexto de la igualdad conceptual. En el campo de las apuestas, consideramos la suerte y la habilidad en forma separada.

El fatalismo que se conecta con la suerte ha sido establecido en otras sociedades también como un reflejo de la capacidad limitada de elección que tiene un pueblo en este mundo. Es muy difícil establecer si estas interpretaciones religiosas de las limitaciones impuestas sobre un pueblo como consecuencia de su propia pobreza y falta de elección tienen realmente status de creencias, o si son una manera de hablar expresada en proverbios más que lo que podríamos llamar una creencia. Pero he tratado de mostrar que una visión clara de su falta de elección, las limitaciones del empleo bajo el capital, etc. no son incompatibles con, y de hecho son complementadas por, una creencia en alguna clase de fatalismo cósmico, al que se recurre en contextos sociales específicos. La suerte tiene que ver con situaciones incontrolables, particularmente las que tienen que ver con la riqueza, y el diablo está asociado a ello.

Las creencias en la brujería y la magia proporcionaron un marco explicativo para la tensión en la interacción social dentro de la comunidad de iguales. La preocupación por la brujería parece haber sido mayor en el pasado, mientras que una preocupación por los estudiantes de magia llenaba la imaginación de los antajeños que entrevistamos a finales de la década de 1960. He tratado de explicar esto colocando estas creencias en perspectiva histórica. Las creencias en la brujería proliferaban en una sociedad que estaba más densamente poblada que cuando visité Antajé, en un sistema social más estable, con individuos que competían por la benevolencia de los patrones

en un mundo de faccionalismo y favoritismo. Las mujeres eran el objeto de acusaciones de brujería, y esto es comprensible ya que eran elementos críticos en el sistema moral y por lo tanto eran potencialmente peligrosas para el mantenimiento del escenario social.

Nuevas realidades necesitaron nuevos símbolos; así, las acusaciones de magia tendían a aglutinarse en un nicho donde las relaciones sociales eran competitivas y críticas por la ausencia de un sistema moral eficiente, la existencia de una mayor movilidad y la desaparición general de patrones sociales más tradicionales. Invariablemente, el estudiante de magia es un hombre joven, enfatizando de esta forma un conflicto visto en términos generacionales. El estudiante de magia no respeta a la gente, se burla de sus vecinos y los molesta. Esta es la medida de su acción: burlarse, ridiculizar a sus vecinos; estamos bastante lejos del canibalismo místico de la vieja bruja. Esta creencia refleja en el nivel simbólico un aspecto importante de la crisis que enfrentaba la sociedad rural moderna revelada, entre otras cosas, en la imposibilidad de integrar a los sectores más jóvenes de la población al marco productivo. La migración era la respuesta esperada ante semejante crisis y se correlacionaba con un resquebrajamiento de tradiciones y valores tales como la aceptación del principio de la jerarquía de la edad, el énfasis en el respeto a los demás, etc. Esto se refuerza por sentimientos e ideologías traídas de afuera que daban lugar, entre quienes habían migrado en algún momento o que estaban estrechamente relacionados con los migrantes, a una actitud diferente hacia sus superiores sociales tradicionales, tanto en términos de relaciones interclase como de status intraclase.

Para sintetizar, podemos ahora discutir los principios generales que subyacen a la estructura social de Antajé. Las relaciones de patrón/cliente recibieron atención detallada y persistente de los antropólogos sociales que estudiaban sociedades campesinas porque eran estratégicas en la estructura social. No obstante, aunque en cierto nivel es fácil entender la naturaleza del patronazgo como una relación asimétrica y describir algunos de los servicios intercambiados, se vuelve más difícil analizar el complejo del patronazgo en una sociedad como Antajé, en la que la naturaleza exacta de los derechos y obligaciones no está claramente definida culturalmente y donde el patronazgo es informal y presenta una estructura implícita más que explícita. A pesar de esto, las acciones podrían verse como realizadas

de acuerdo con reglas definidas por la estructura de patronazgo, y se podría dar una explicación de las reglas, los varios contextos en los que esas reglas operan así como las modalidades permitidas por el campo de percepción reconocido por la sociedad.

Al ser generalizado como categoría, el patronazgo ha sido visto operando en varios niveles. En primer lugar, condiciona al individuo a una posición de dependencia, creando en él la necesidad de buscar una relación de patronazgo y estimulando poca confianza en el esfuerzo colectivo. En segundo lugar, actúa sobre la vida política, pues un sistema basado en la estructura del patronazgo restringe la participación en la toma de decisiones a pocos individuos. Como las líneas de comunicación a través del sistema burocrático eran engorrosas y difíciles de seguir por la distancia social que separaba a los pobres rurales de los funcionarios gubernamentales en posiciones de autoridad, el patronazgo permitía a una persona evitar la rígida maquinaria burocrática y contactar a los funcionarios en una base más personal.

También, la lealtad hacia el patrón y la lealtad hacia el grupo familiar que caracterizaba a este tipo de estructura se correlacionan con la ausencia de solidaridad comunal, expresada en una ausencia de cooperación y en un desarrollo insuficiente de objetivos o propósitos comunes de la población local. No se valoraba mucho la identidad comunitaria, excepto para las actividades competitivas entre vecindarios: los partidos de fútbol, los bailes, etc. Pero no se sentía que las relaciones que importaban fueran las externas, como una comunidad, sino más bien las internas, como individuos en un conjunto potencialmente fluido de relaciones que comprenden alianzas e intercambios cambiantes entre gente en el área local y afuera en las ciudades, dentro del marco del patronazgo, la amistad y el parentesco. Es precisamente esta actitud la que ha planteado los mayores problemas para los proyectos de desarrollo comunitario que ha intentado el gobierno.

Las actividades sociales y económicas, junto con las culturales, incluyendo las prácticas religiosas, caen, como se ha visto, dentro de un único sistema porque todas ellas, aunque de maneras diferentes, se relacionan con la estructura de patronazgo y de allí derivan su significado. La vida social, tanto en sus facetas laicas como religiosas, puede interpretarse en términos de patronazgo y jerarquía. Concedida idealmente, la sociedad es un organismo de partes de distinta

valoración, y las actividades humanas forman una jerarquía de funciones que difieren en clase y significación, pero cada una de las cuales tiene valor en su propio nivel, siempre que esté gobernada por el principio que es común a todas: la autoridad. Inclusive el simbolismo religioso toma prestada esta coloración. Entregarse al diablo es convertirse en su vasallo¹.

El orden social fue aceptado hasta tiempos relativamente recientes con una docilidad sorprendente. Esto incluye el privilegio y la explotación de clase. Este estado de cosas recibía algún significado ético, se mostraba como la expresión de un plan mayor. Asistí a dos servicios religiosos en Antajé en dos diferentes aniversarios de San Roque, y escuché sermones que podían haber sido extraídos directamente de un libro de la liturgia del pasado remoto. Se dirigían a los pobres y presentaban una teoría funcional de la sociedad dentro de los límites del status de clase y la desigualdad económica, a la cual se adhería un propósito moral. Los pobres eran definidos como miembros de la sociedad que, como tales, tenían una función específica y un medio adecuado de satisfacer esa función y no debían pedir más. Resignación, satisfacción y fatiga son los deberes de los pobres. En la misma línea de pensamiento, un informante de El Aibe, Don Jesús María L., pequeño productor, veía la estratificación de la sociedad como determinada por la divinidad para el bienestar y funcionamiento eficiente del organismo social. Los curas, los ricos...y los trabajadores formaban este esquema. Y agregaba que Dios había hecho a los pobres para que mantuvieran ricos a los ricos. Cuando decía esto, se basaba en su propia experiencia. Sus generalizaciones reflejaban su reacción ante el orden social existente. La experiencia de vida de los jóvenes había sido diferente, pues habían vivido en un mundo que era al mismo tiempo menos represivo y menos protector que aquel en el cual sus padres habían vivido. La era patriarcal había pasado y los jóvenes ya no podían experimentarla ni entenderla cabalmente.

El peronismo causó la ruptura del sistema socioeconómico del patronazgo, pero cuando lo analizamos en este contexto rural nos encontramos con la paradoja de que esta ruptura era conceptualizada en términos de una estructura que podría ser considerada una

¹ Las historias de hombres que se entregaban al Malo están entre los ejemplos más típicos del acto de homenaje en la Europa feudal. Véase M. Bloch, 1966.

variante del sistema de patronazgo. La ruptura del patronazgo, entonces, no significó su desaparición completa. Todavía se necesitan intermediarios personales para lidiar con las agencias gubernamentales y otros poderes externos, pues todavía hay un acceso diferenciado al poder. Pero mientras que en el pasado el poder económico y político y el rango social elevado coincidían, posteriormente la situación se hizo más compleja. Se han desarrollado nuevos estratos medios cuyos miembros a menudo ocupan posiciones de poder en los negocios y el gobierno. En consecuencia son capaces de hacer favores a la gente en diferentes posiciones sociales. Pero sus roles como patrones están limitados a áreas específicas por las restricciones de su poder real. De hecho, Perón podría ser considerado como el último verdadero patrón, el que dio el golpe de gracia a un escenario social en decadencia.

— REFERENCIAS CITADAS¹ —

Alvarez, A. (1916) *Memoria política. Santiago del Estero.*

Bagú, S. (1953) *Estructura social de la colonia. Ensayo de historia comparada de América Latina.* Buenos Aires.

Baroja, J. C. (1960) *La ciudad y el campo.* Ed. Alfaguara, Madrid-Barcelona.

Bilbao, S.A. (1967) *Poblamiento y actividad humana en el extremo norte del Chaco santiagueño.* Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología, No.5 (1964-1965), Buenos Aires.

Bilbao, S.A. (1970) *Migraciones estacionales, en especial para la cosecha del algodón, en el norte de Santiago del Estero.* Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología, Buenos Aires 1968-1971 n° 7, a. 1968-1971.

Bléjer, J. (1959) *Observaciones para la higiene mental en Santiago del Estero.* Revista Latinoamericana de Psiquiatría, Vol.3.

Boissevain, J. (1965) *Saints and Fireworks: religion and politics in rural Malta.* Londres.

¹La investigación de fuentes secundarias se concentró en las siguientes bibliotecas e instituciones públicas: Secretaría de Desarrollo y Promoción a la Comunidad de Santiago del Estero; Corporación del Río Dulce; Archivos Provinciales de la Provincia de Santiago del Estero; Dirección Provincial de Aguas; Dirección Provincial de Geodesia y Tierras; Corte Federal de Justicia; Dirección Nacional de Agua y Energía; Bunge y Born; los archivos del periódico El Liberal; Secretaría Provincial de Trabajo, y las bibliotecas de la Universidad de Tucumán, 9 de Julio y Sarmiento en Santiago del Estero, al igual que colecciones privadas locales, y las bibliotecas Tornquist, Nacional y del Congreso en Buenos Aires.

Cabanillas, J.A. (1917) *Mensaje del Gobernador de la provincia de Santiago del Estero a la Honorable Legislatura al inaugurar sus sesiones ordinarias*. Santiago del Estero.

Campbell, J. (1964) *Honour, family and patronage*. Oxford University Press, Oxford.

Canal Feijóo, B. (1948) *De la estructura mediterránea argentina*. Buenos Aires: Ed. del autor, 1948.

Canal-Feijóo, B. (1951) *Burla, credo, culpa en la creación anónima*. Buenos Aires.

Cantón, D. (1968) *Los partidos políticos argentinos entre 1912 y 1955*. Buenos Aires.

Cárcano, M.A. (1965) *Ensayo histórico sobre la presidencia de Roque Sáenz Peña. Historia Argentina Contemporánea*. Academia Nacional de la Historia, Vol.1, Buenos Aires.

Cárcano, M.A. (1972) *Evolución histórica del régimen de la tierra pública, 1810-1916*, Buenos Aires (edición original 1917).

Censos Agropecuarios Nacionales. Varios años. Dirección Nacional de Estadísticas y Censos, Buenos Aires.

Censo Nacional Agropecuario, (1960), vol. III

Centers, R. (1961) *The psychology of social classes: a study of class consciousness*. Nueva York.

Código de Aguas, (1950), Provincia de la Provincia de Santiago del Estero.

Colección de folklore del magisterio (1921). Archivada en el Instituto Nacional de Antropología, Buenos Aires.

CRD, (1965), *Informe*. vol. 5. Corporación del Río Dulce.

Cúneo, D. (1967) *Memoria sobre inmigración*. En: D. Cúneo, J.Mafud y otros, *Inmigración y nacionalidad*. Buenos Aires.

Chazarreta, A. y M.T. (1967) *Artesanías de Santiago del Estero*, Santiago del Estero.

Dennis, N., Enriques, F. & Slaughter, C. (1956) *Coal is our Life*. Eyre

& Spottiswoode. Londres.

Departamento Nacional de Agricultura (1878-1897) *Boletín mensual*. Buenos Aires.

Difrieri , H. (1958-1963) *En F. Aparicio y H. Difrieri, La Argentina: suma de geografía. vol. 1*, Buenos Aires, Peuser.

Di Lullo, O. (1935) *La alimentación popular de Santiago del Estero*. Santiago del Estero.

Di Lulio, O. (1940) *Cancionero popular de Santiago del Estero*. Univ. Nac.Tucumán, San Miguel de Tucumán.

Di Lullo, O.(1943) *El folklore de Santiago del Estero*. Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

Di Lullo, O. (1949) *Reducciones y fortines*. Santiago del Estero.

Dorfman, A. (1942) *Evolución industrial de la Argentina*. Buenos Aires.

Dumont, L. (1970) *Homo hierarchicus*. Londres.

El Liberal, periódico, Santiago del Estero.

Fazio, L. (1889) *Memoria descriptiva de la provincia de Santiago del Estero*, Buenos Aires.

Ferns, H.S. (1960) *Britain and Argentina in the nineteenth century*. Londres.

Ferrer, A. (1963) *La economía argentina: las etapas de su desarrollo y problemas actuales*. México.

Firth, R. (1955) *The fate of the soul: an interpretation of some primitive concepts*. Cambridge.

Firth, R. (1963) *Moral standards and social organization*. En: *Elements of Social Organization London School of Economics*, Londres.

Fondo Nacional de las Artes (1966) *Bibliografía del Folklore Argentino. Bibliografía Argentina de Artes y Letras. Fondo Nacional de las Artes, Compilaciones Especiales, 2 volúmenes*. Buenos Aires.

Foster, George M. (1967) *Tzintzuntzan*. Boston.

Fox, R. (1962) *Sibling incest*. British Journal of Sociology, Vol.13.

- Fraboschi, R. O., en Aparicio, F. de y Difrieri, H. A., dirs. (1958-1960)** *La Argentina, Suma de Geografía*, tomo 4, Ed. Peuser. Buenos Aires.
- Frazer, James G. (1913)** *The belief in immortality and the worship of the dead*. Londres, 3 Vols.
- Furtado, C. (1969)** *Formação econômica da América Latina*. Lia Editora Rio de Janeiro.
- Gancedo, A. (1885)** *Memoria descriptiva de la provincia de Santiago del Estero*. Buenos Aires.
- García Mata, R. y Franchelli, R. A. (1942)** *Cosecha mecánica del algodón*. Buenos Aires: Ministerio de Agricultura. Junta Nacional del Algodón.
- Gerez, E.L. (1962)** *Ecos folklóricos santiagueños*. Santa Fe.
- Giberti, H.C.E. (1950)** *La producción agrícola en el decenio 1940-1949*. Cursos y conferencias, Vol.38.
- Giberti, H.C.E. (1961)** *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid.
- Gross, D. R. (1971)** *Ritual and conformity in a religious pilgrimage to northeastern Brazil*. En: *Ethnology*, Pittsburgh, Vol.X, No.2, abril,
- Gutiérrez Colombres, B. (1942)** *Notas sobre El Familiar*. En: *Folklore*. Boletín del Departamento de Folklore. Cursos de Cultura Católica. No.8, Buenos Aires.
- Harper, E.B. (1965)** *Bear and the status of women*. *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol.25,
- Hernández, J. (1872)** *Martín Fierro*. Buenos Aires.
- Hertz, R. (1960)** *Death and the Right Hand*. Londres.
- Hobsbawm, E. (1973)** *Rebeldes primitivos*. Barcelona.
- Jayawardena, Ch. (1962)** *Family organization in plantations in British Guiana*. *International Journal of Comparative Sociology*, Vol.3, No.1.
- Jayawardena, Ch. (1963)** *Conflict and solidarity in a Guianese Plantation*. Londres.
- Kenny, M. (1960)** *Patterns of Patronage in Spain*. En: *Anthropological Quarterly*, Vol.33.

- Labica, G. (1974)** *Pour une approche critique du concept d'idéologie*. En: *Revue Tiers-Monde*, Tomo XV, No.57, enero-marzo.
- Laing, R. (1969)** *The politics of the family*. Canadian Broadc.Corp., Toronto.
- Lascano, A. (1972)**. *El Obraje*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
- Lattes, A.E. y Lattes, Z.R. (1969)** *Migraciones en la Argentina. Estudio de las migraciones internas e internacionales basado en datos censales 1869-1960*. Buenos Aires.
- Leach, E. (1968)** *Introduction. Dialectic in practical religion*. Cambridge.
- Lenin, V. (1902)** *¿Qué hacer?*
- Lison Tolosana, C. (1966)** *Belmonte de los Caballeros: A sociological study of a Spanish town*. Oxford Univ.Press, Oxford.
- Lukes, S. (1975)** *El individualismo*. Barcelona.
- Mandel, E. (1968)** *Respuesta socialista al desafío americano*. Editorial Nova Terra, 1968/1970.
- Martínez Estrada, E. (1965)** *Radiografía de la Pampa*. Buenos Aires.
- McGann, T.F. (1960)** *Argentina, Estados Unidos y el sistema interamericano 1880-1914*, Buenos Aires.
- Meillassoux, C. 1977** *Mujeres, graneros y capitales. Siglo XXI. México*.
- Murmis, M. y Waisman, C. (1969)**. "Monoproducción agroindustrial, crisis y clase obrera, la industria azucarera tucumana" en "Revista Latinoamericana de Sociología"; Número 1, abril, Buenos Aires.
- Myrdal, G. (1969)** *Objectivity in the social sciences*.
- Obeyesekere, G. (1968)** *Theodicy, sin and salvation in a sociology of Buddhism*. En: *Dialectic or Practical Religion*. Cambridge.
- Olmos Castro, A. (1940)**. *El trabajo*. Santiago del Estero.
- Palacios, A.L. (1900)** *El proletariado de la campaña*. El Liberal, noviembre 11.
- Partido Peronista (1948)** *Reglamento General del Partido Peronista*, Buenos Aires.

- Parsons, T. (1954)** *A revised theoretical approach to the theory of social stratification*. En: R. Bendix y S.M. Lipset (Compils.) *Class, status and power: a reader in social stratification*. Londres.
- Payró, R.J. (1960)** *En las tierras de Inti*, Buenos Aires.
- Pitt-Rivers, J. (1954)** *The people of the Sierra*. Weidenfeld and Nicholson, Londres,
- Pitt-Rivers, J. (1963)** *Mediterranean countrymen*, La Haya.
- Pitt-Rivers, J. y Peristiany, J. (1965)** *Honour and Shame: the values of Mediterranean societies*. Weidenfeld and Nicholson, Londres.
- Repetto, N. (1956-57)** *Mi paso por la política, 2 vols.*, Buenos Aires.
- Ríos, R.S. (1948)** *Antecedentes sobre la venta de grandes extensiones de tierras públicas*, Revista de la Junta de Estudios Históricos, No.15, Vol.5, Santiago del Estero.
- Rocca, M. (1965)** *La leyenda del familiar. Seminario de Folklore*. Cátedra de Susana Chertudi. Buenos Aires.
- Rofman, A. y Romero, L.A. (1973)** *Sistema socioeconómico y estructura regional en la Argentina*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Sánchez Albornoz, N. (1965)** *La saca de mulas de Salta al Perú, 1778-1808, América colonial. Población y economía*. Anuario 8. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.
- Sánchez Albornoz, N. y Moreno, J.C. (1968)** *La población de América Latina*. Un bosquejo histórico. Buenos Aires.
- Sarmiento, D.F. (1845)** *Facundo o civilización y barbarie*.
- Sbarra, J.R. (1964)** *Revolution on the Pampas. A Social History of Argentina Wheat, 1860-1910*. Austin.
- Stedman Jones, G. (1975)** *Class struggle and the industrial revolution*. En: *New Left Review*, No.90, marzo-abril.
- Tawney, R. H. (1968)** *Religion and the Rise of Capitalism*. Harmondsworth.
- Trevor-Roper, H. (1969)** *The European with-craze of the sixteenth and seventeenth centuries*. Penguin, Londres.

- Vega, A. de la (1963)** *Datos históricos del Señor de Mailín*. Santiago del Estero.
- Vessuri, H. (1970)** *Brujas y estudiantes de magia en una comunidad rural de Santiago del Estero*. Revista Latinoamericana de Sociología, No.3. Buenos Aires.
- Vessuri, H. (1971)** *Aspectos del catolicismo popular de Santiago del Estero: ensayo en categorías sociales y morales*. América Latina, Río de Janeiro, XIV, Nos.1 y 2.
- Vessuri, H. (1971^a)** *Land tenure and social structure in Santiago del Estero* (tesis doctoral, Universidad de Oxford).
- Vessuri, . H. (1972)** *Tenencia de la tierra y estructura ocupacional en Santiago del Estero*, Desarrollo Económico No.46, Vol.12, julio-setiembre. Buenos Aires.
- Vessuri, H. (1974)** *Estructura ocupacional y estratificación social en la finca cañera tucumana*. CICSO, Buenos Aires.
- Vessuri, H. (1975)** *Participación política y articulación social. (Notas para el estudio del proletariado azucarero tucumano)*. Trabajo presentado al Grupo de Trabajo Sobre Procesos de Articulación Social, Quito, noviembre.
- Virasoro, R. (1971)** *La Forestal Argentina*. Buenos Aires.
- Weber, M. (1958)** *The social psychology of world religions*. En: Gerth y Mills (Eds.) *From Max Weber*. Oxford-New York.
- Wolf, E. (1966)** *Peasants*, Prentice-Hall.
- Wolf, E. (1975)** *Fases de la política rural en América Latina*. En: Feder, E.(Compl.) *La lucha de clases en el campo. Análisis estructural de la economía latinoamericana*. México,

INDEX

Aberdeen Angus (variedad de ganado)
Abuelos
Acequias de riego
Acopiador
Administrador
Agregado
Agricultura comercial moderna
Agricultura de riego
Agricultura de subsistencia
Agua y Energía de la Nación
Ahijado
Aibe (Localidad de / Barrio de)
Alambrado
Alcoholismo
Alfalfa
Algarrobo (árbol de)
Algodón
Alma
Alma en pena
Alma mula
Almacenero
Alquiler
Amistad
Amigo/amiga
Angelito (El)

Antajé (Finca de / Localidad de / Barrio de)
Aparcero
Arrendatario(s)
Articulación social
Articulación ideológica
Asentamiento humano
Asimetría
Autonomía
Bajos salarios
Banda (Departamento)
Bárbaro/Barbarie
Bebida
Bendición
Bonacina (Casa)
Bosque chaqueño
Brujas/brujería
Bunge y Born
Burla
Cadena de dependencia
Cadena de servicios
Calidad del producto
Calidad del trabajo
Camionero
Campesinos
Campesinos/campesinos propietarios/Campesinos semipropietarios/
campesinos no propietarios
Campo conceptual concreto
Campos de pastoreo
Caña de azúcar
Capataz
Caraballito (El)
Carbón vegetal
Carnaval (El)
Carrero
Casamiento
Casamiento endogámico
Castidad
Castigo divino

Catamarca (Provincia de)
Caudillo
Cautela
Chaco (Provincia del)
Chacras
Chisme
Civilización/Civilizado
Clase dominante
Clase obrera/clase trabajadora/proletariado
Cliente
Código de Trabajo
Coerción extraeconómica
Colaterales (Grupos)
Comadre
Comercialización del algodón
Comerciante
Comisario de distrito
Compadrazgo
Compadre
Competición
Comunidad-nación
Condominio
Confianza
Cooperativa agrícola
Cooperativa Agrícola Algodonera
Corporación del Río Dulce/CRD
Cosecha
Cosecheros (peones)
Creatividad
Crédito
Crisis de 1930
Cuadrilla
Cura
Década del Ochenta/generación del Ochenta
Declinación de la finca
Democracia
Demografía histórica
Demonio

Desconfianza
Desigualdad
Desigualdad estructural
Desarrollo
Desempleo rural
Deslealtad
Desmotadora
Destajo (Trabajo a)
Desvergonzada
Desvergüenza
Diablo
Dignidad individual
Dios
Dirección Provincial de Aguas
Distribución
Doméstica/Doméstico (Unidades/Grupos)
“Dueño” de la Virgen
Ebriedad
Economía agrícola
Economía colonial
Economía monetaria
Economía pastoril
El Dulce (Río)
Elección/elecciones
El Familiar
Élite tradicional
El Salado (Río)
Emigrantes
Empresa agrícola
Endogamia
Enfermera
Entierro
Establecimiento agrícola
Establecimientos pastoriles
Estado modernizador
Estancia
Estancieros
Estatuto del Peón

Estratificación de trabajadores
Estratificación social
Estructura ocupacional
Estructura productiva
Estructura social
Estructura social rural
Estudiante de magia
Ethos patriarcal
Excedentes
Explotaciones inviables
Extracción de maderas/explotación maderera
Falta de brazos
Familia
Familia conyugal
Familia extensa
Familia paterna
Familia principal
Familia Ruiz
Federalización de Buenos Aires
Ferrocarril
Fiesta
Fiesta patronal
Fiesta religiosa
Filiación
Finca
Finca de tamaño medio
Finca grande
Forasteros
Formas estáticas del pensamiento mítico
Formosa (Provincia de)
Fraude electoral
Fronteras indígenas
Funerales
Grandes finqueros
Granjas hortícolas
Grupo doméstico
Herencia
Hermano/a/s

Hijos de crianza

Holando-Argentina (variedad de ganado)

Hombría

Honor

Incesto

Incestuoso/a

Ideas de lo correcto/incorrecto

Ideas legitimadoras, conservadoras

Ideas potencialmente movilizadoras

Ideas subversivas

Ideología igualitaria

Ignorancia

Igualdad

Ilegalidad

Imagen/Imágenes

Índice dietético

Individualismo

Individuo

Influjo migratorio

Ingresos

Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria/INTA

Intermediario

Intimidación

Invernada

Inversiones europeas

Jefe de policía

Jefe político

Jerarquía

Jornales

Juegos

Juegos de azar

Juez de paz

Juicio moral

Juntadores

Justicia divina

La Cuarteada (Canal de)

Latifundios

Lavanderas

Lealtad
Legalidad
Legislación
Legitimidad
Legítimo/ilegítimo
Leña
Ley de tierras
Litoral (Región)
Localidades epónimas
Los Quiroga (Dique de/Represa de)
Macheteador
Madre
Mancero
Mandados (Hacer)
Mano de obra
Mano de obra estacional
Marginalidad
Mate
Matriz (Canal)
Mayordomo
Mediero
Mercado de tierras
Miel/cera
Migración
Migraciones temporarias
Migrante
Minifundio/minifundistas
Misa
Modernidad
Moderno
Movilidad ascendente
Movilidad geográfica
Movilidad social
Movimiento peronista
Muerte
Muerte expiatoria
“Muerte mala”
Mujer/mujeres

Mujer bruja
“Mula negra”
Naipes
Noroeste (Región del)
Novenas/novenarios
Obraje
Observación participante
Oligarquía/Oligarquías provinciales
Organización social rural
Padre
Padrino
Paisaje
Paleador
Parentesco
Parentesco real
Parentesco ritual
Parientes
Parientes consanguíneos
Parientes políticos
Participación en política
Partido Socialista Argentino
Pastoralismo/Pastoreo/sociedades pastoriles/pastoralistas
Paternalismo patronal
Patriarcal
Patriarcalismo
Patriarcado
Patrón
Patronazgo
Patronazgo tradicional
Patronazgo religioso
Patrones de distribución (vivienda)
Payada/payador
Peones/Peones permanentes
Pequeña producción campesina
Perdón de los ahijados
Peronismo
Persona autónoma

Poblador rural
Pobres/pobrerío
Pobreza
Política/políticos
Política nacional
Política provincial
Prestamista (el)
Préstamo
Primos
Principio igualitario
Privacidad
Procesos de articulación
Producción algodonera
Productores medianos y grandes
Profano (Lo)
Programas de colonización
Proletarización del campesinado
Propiedad privada (de la tierra)
Propietario (grande, mediano, pequeño)
Proveeduría
Puestos/puesteros
Quebracho
Quintas
Rasgos modernos
Redes sociales
Registro de Propiedad
Relación abuela/nieto
Relaciones de producción
Relaciones entre amigos
Relaciones entre parientes
Relaciones intrafamiliares
Relaciones laborales
Relaciones de igualdad
Relaciones precapitalistas
Relicario
Religión
Religión práctica

Remesas
Resolución de conflictos
Respeto
Respetabilidad
Ricos
Riñas de gallo
Riqueza
Riego (Canales de)
Riego local/Sistema de Riego
Río Hondo (Dique de)
Ritualización de la amistad
Sacerdote
Sagrado (Lo)
Salamanca
Salarios
Salvación
Salvaje
San Lorenzo (Localidad de/Barrio de)
San Martín (Canal)
San Roque
Santiago del Estero (Provincia de/Ciudad de)
Santo
Santo patrón
Seguridad
Señor de Mailín
Siglo XIX
Simplicidad/complejidad fenoménica
Sindicalismo
Sindicato agrícola/rural
Sindicatos de fábrica y surco (Tucumán)
Sindicatos de hacheros (Santiago del Estero)
Sistema de castas
Sistema de crédito
Sistema de gratificación
Sistema de retribución
Sistema socioeconómico
Sistema socioeconómico feudal/capitalista

Sociabilidad
Sociedad de clases
Sociedad tradicional
Sociología del desarrollo
Solidaridad
Status
Subdesarrollo
Subempleo rural
Suerte
Sufrimiento
Sulky
Taba
Telesita (La)
Tenencia de la tierra
Terra incógnita periférica
Terrateniente/terratenientes
Tierra cultivada
Tierra de monte
Tierra pública
Tierras públicas (entrega de/enajenación)
Tierras regadas
Trabajadores agrícolas
Trabajadores familiares
Trabajo asalariado
Trabajo de campo
Trabajo familiar
Tractorista
Tráfico de mulas
Tribunales de Trabajo
Troperos
Truco
Tucumán (Provincia de)
Unidad cultural
Unidades Básicas
Unidades de explotación agrícola
Universo moral
Valores burgueses

Valores mediterráneos
Valores y conducta
Valorización de la tierra
Vecindario
Vecinos
Vejez
Velorio
Venganza
Vergüenza
Viejos
Vínculo patrón-cliente
Vino
Virgen
Virgen de Sumampa
Virgen de la Merced
Virginidad
Virtud
Viuda
Voto (el)
Votación
Zafra (la)
Zapatero

— ÍNDICE —

PRÓLOGOS	7
PREFACIO	25
INTRODUCCIÓN	27
I 27/ II 32	
CAPÍTULO 1 EL ESCENARIO	41
El Paisaje 41 / El Riego 43 / La tierra. Tenencia y uso 46 / La gente y cómo vivían 51 / Campo y ciudad: comunicaciones 57	
CAPÍTULO 2 LA EXPANSIÓN AGRÍCOLA DEL OCHENTA	67
El programa de desarrollo 70 / La valorización de la tierra 73 / Los establecimientos agrícolas 77	
CAPÍTULO 3 ANTAJÉ	85
Antajé en 1922 91 / La decadencia de la finca 95	
CAPÍTULO 4 ESTRUCTURA PRODUCTIVA Y RELACIONES LABORALES	109
La estructura ocupacional 109 / La pequeña producción campesina 117 / Otras ocupaciones 122 / Los ingresos en la zona de riego 126 / El sistema de crédito 131	
CAPÍTULO 5 POLÍTICA Y PATRONAZGO AYER Y HOY	139
Evolución de la política y el patronazgo 139 / La influencia de Perón en el campo 141 / Cambio político 154	

CAPÍTULO 6 IGUALDAD Y JERARQUÍA: LOS PROCESOS DE ARTICULACIÓN SOCIAL E IDEOLÓGICA	165
Igualdad y jerarquía: una definición 166 / La igualdad y la jerarquía en Santiago del Estero 168 / Proletarización del campesinado e ideología 171 / El sistema de la desigualdad estructural 176 / Las relaciones de igualdad 177/ Ideología y articulación social 181	
CAPÍTULO 7 FAMILIA: IDEOLOGÍA Y PRÁCTICA	187
El grupo doméstico 187 / La migración de los hijos 190 / La familia como universo moral 198 / El Rol Masculino/Femenino en la Estructura Familiar 203 / La Mujer Bruja 212 / El Retorno desde la Ilusión 217	
CAPÍTULO 8 LA RED DE PARENTESCO REAL Y RITUAL	233
Parientes Consanguíneos y Políticos 233 / Compadres 242	
CAPÍTULO 9 AMIGOS Y VECINOS	251
La bebida 260 / Otras formas de interacción social 262 / La suerte y La Salamanca 269 / La “burla” del estudiante de magia 274	
CAPÍTULO 10 PATRONES RELIGIOSOS	283
Los santos 283 / La muerte: gratificación y retribución 298 / Los sacerdotes 307 / El diablo y la riqueza 310	
CONCLUSIONES	319
REFERENCIAS CITADAS	331
INDEX	339



**Ediciones
Al Margen**

Impreso en AM Digital
La Plata, Argentina

El tema de la igualdad ha sido parte del ethos predominante de la vida social y política de América Latina en sus horas más brillantes y ha persistido incluso en las más oscuras. En *Igualdad y Jerarquía en Antajé* de Hebe Vessuri, el lector se sumerge en el escondido y rico mundo de los antajeños, y descubre un principio rector de esta sociedad, el de la igualdad y la jerarquía, que organiza a todos los elementos otorgándoles unidad sin dejar de reconocer contradicciones internas. La noción de igualdad que manejan los antajeños no es nada simple y tampoco es simple el conjunto de prácticas que concretizan esta noción. El funcionamiento de la sociedad puede comprenderse a partir de la interacción de una base estructural fundada en las reglas e instituciones del patronazgo, complementada con la rica experiencia de las conductas propias de cada uno de los diversos aspectos, laborales, vecinales o ideológicos, en los que el patronazgo actúa como modelador de acciones e ideologías. La religión como actividad práctica es asumida por los sujetos como respuesta a sus problemas. Se muestra no simplemente como un factor preexistente que gobierna los ritos, mitos y acciones de los sujetos sino que éstos construyen y emprenden búsquedas en las que pretenden entenderse con la realidad.