

# El Árbol y el Pescao: Sachaetnografiando el monte santiaguense

**Guillermo Gardenal**  
guillogardenal@gmail.com

Licenciatura en Antropología. Directora del TFL: Bernarda Marconetto. Codirector: Alberto Tasso  
Recibido: 30/05/17 / Aceptado con modificaciones: 05/09/17

---

## Resumen

El presente trabajo desglosa algunos tópicos de la investigación realizada para mi trabajo final de licenciatura (en adelante TFL) en Antropología en la Universidad Nacional de Córdoba. El objetivo principal del TFL fue contribuir al conocimiento sobre los diferentes modos de relación entre personas, plantas, animales y entidades del monte y el río, en un área delimitada para su estudio al sureste de la ciudad Capital de Santiago del Estero (en adelante SdE) entre los años 2012 al 2015. A partir de las primeras aproximaciones al campo he seguido el hilo de dos seres-concepto que se destacan por su recurrencia y relevancia en prácticas, discursos y percepciones locales: el pescao y el árbol, que refieren al pez Sábalo y al árbol Algarrobo respectivamente. Para llevar a cabo tal exploración, se realizó una intensa labor (sacha)etnográfica buscando generar un material que pueda servir a la comunidad científica, funcionarios santiagueños, pobladores de la región en general, Maco y costeños en particular para informarnos mutuamente acerca de las múltiples prácticas, existencias y modos de relación que cohabitan en un contexto determinado entre el río, el monte y la ciudad, contribuyendo, por tanto, a la activación, conciencia y comunicación de nuestros patrimonios naturales y socioculturales.

Palabras clave: Maco – Pescao – Algarrobo - Sachaetnografía.

---

## Llegando a Maco

Allá por el año 2006 Julieta, mi madre y ceramista de profesión, decide junto a un amigo comprar dos terrenos en el Camino de la Costa a la altura de Maco, al sureste de la ciudad capital de SdE, a unos doscientos metros del Río Dulce, zona arcillosa por excelencia. En 2008 comenzamos junto a vecinos de la zona a construir una casa allí, fue así como me acerque a Maco por primera vez. En Abril del 2012 emprendí junto a cinco amigxs un viaje por el río Dulce. La salida fue a la altura de Maco, desde donde navegamos por seis días hasta las costas de Sumamao,

cuarenta kilómetros al sur. La corriente nos llevaba a paso de hombre, invitándonos a observar y contemplar los colores y tiempos del río en su andar. A lo largo de todo el recorrido nos cruzamos con pescadores dentro y fuera del río, tanto de día como de noche, ya sea día de semana o fin de semana. El río *baila*, zigzaguea en todo su recorrido, encontrándose pocos tramos rectos desde donde podíamos observar detenidamente a los pescadores en su práctica mientras navegábamos. Algunos caminaban el río en grupos de entre tres a seis personas, iban *shoshiando*, otros *chuseaban*, mientras que otros pescaban directamente con

caña o con red. La abundancia de pescadores a lo largo del recorrido, los modos y momentos en que pescaban, la relación que tenían con el río y el monte, llamaron profundamente nuestra atención en aquel viaje. La pesca no era algo menor, no era solo de deportistas o aficionados, no era algo que se daba sólo en la cercanía a la ciudad, como venía observando en Maco. Formaba parte del estar cotidiano, lugar de reflexión, socialización, fuente de trabajo y obtención de alimento de muchas personas y familias. Al regresar de esta experiencia fue que decidí trabajar con los pescadores, ahondar en esta práctica y sus vidas.

A comienzos del 2013, en algunas conversaciones con habitantes de Maco, se hacía recurrente el rumor de que *funcionarios del gobierno provincial y otras personas que llegaban en autos* habían andado ofreciendo dinero a algunos pobladores para que vendan sus tierras. Muchos rechazaron estas ofertas y expulsaron a los compradores, quienes amenazaban con que *no les convenía rechazar la oferta, puesto que a la larga se tendrían que ir igual, porque el gobierno tenía planes para esas tierras*. Otros vendieron. Ese mismo año comenzaron a circular camiones de dos empresas que trabajan en concesión para obras del gobierno provincial, los cuales extraían arena de uno de los caminos que entran hacia el río. En aquel momento ya me encontraba trabajando en la zona con los pescadores. A raíz de estos acontecimientos, comencé a investigar qué planes tenía el gobierno provincial allí. Ello me llevó a entrevistar a un funcionario del ministerio de Ciencia y Tecnología, Desarrollo y Gestión pública de la provincia, quien me comentaba lo siguiente:

(...) ya está aprobado y en funcionamiento un proyecto que busca cambiar la dinámica de riego que tiene la provincia desde tiempos pre-hispánicos, conocido como riego por inundación; el cual consiste en un sistema de niveles y desniveles entre el río y las tierras de cultivo, atravesado por acequias y canales; el proyecto busca modificar este sistema, construyendo un dique en Tuama (veinte kilómetros al sur de Maco), de modo de controlar el agua en el sector del centro de la provincia y poder modernizar el sistema de riego (...) transformando el antiguo riego por inundación al riego por goteo (...) vamos a limpiar las costas del Dulce más cercanas a la ciudad y generar parques recreativos, con canchas de fútbol, caminos para que la gente pueda correr y caminar (...)

Le pregunté qué pasaría con las tierras y los habitantes de la zona, siendo que en muchas familias, el límite de sus casas llega hasta el río o cerca de éste, o con aquellos que pescan, acarrear arena, cortan leña o sueltan los animales en esta franja. Su respuesta fue:

(...) y, esa gente... no, no puede ser que sigan así (...) hay que hacer algo con ellos, darles un trabajo, reinsertarlos (...)

En fuerte contraste con la relevancia que la pesca venía teniendo en mi trabajo en ese momento, la frase del funcionario acrecentó el fuego de esta investigación. Comencé allí a escribir e indagar no solo sobre los pescadores, sino sobre todo lo que estaba a mi alcance para relevar en Maco. Sin perder de vista que las personas que habitan el área de estudio delimitada constituyen un grupo heterogéneo, comencé a preguntarme: ¿Cómo se relacionan, clasifican y habitan las personas con el

entorno? ¿Qué lugar ocupan la pesca y los Algarrobos en estas relaciones?

### **Del conflicto socioambiental al problema antropológico**

El Chaco o Gran Chaco Americano es la gran llanura que se extiende entre Bolivia, Argentina, Paraguay y en una pequeña porción de Brasil. Los componentes *naturales* de este sistema de clasificación ambiental son compartidos más allá de las fronteras políticas, es por ello que utilizo la referencia espacial "eco-región chaqueña" para dar cuenta de un territorio que atraviesa conflictos socio-ambientales similares, sobrepasando fronteras políticas. Desde hace poco más de un siglo, esta eco-región se ha visto sometida a la degradación y pérdida sostenida de sus "recursos naturales", siendo su uso extractivo y no planificado la principal causa. La provincia de Santiago del Estero, donde se llevó a cabo mi investigación, ubicada dentro de esta eco-región, no ha estado exenta a estos procesos.

Numerosos trabajos desde diversas disciplinas, incluyendo las Ciencias Antropológicas, han abordado estos procesos en la región chaqueña. En gran parte de estos trabajos científicos y en discursos oficiales provinciales que tocan directa o indirectamente la relación humanos-entorno en la región de estudio, predominan aquellos que conciben a la naturaleza como "recurso". Es destacable que se disgrega a ésta en una serie de bienes o "recursos naturales": tierra, agua, minerales, árboles. Esta visión tiene coherencia en un modelo de desarrollo cuyas prácticas son de carácter extractivo y explotador, basado en la ocupación del territorio, de estímulo a la producción y exportación como vía de superación para lograr mayor acumulación y

umentar el capital económico. Arturo Escobar (1993), antropólogo colombiano cuyas áreas de trabajo son la ecología política, antropología del desarrollo y los movimientos sociales, advierte que esta perspectiva, moderna, desarrollista y eurocéntrica de construcción de conocimiento conlleva simultáneamente el reconocimiento y la negación de la diferencia, operando con sus grandes maquinarias (urbanización, agricultura expansiva, educación, industrialización) imponiendo la adopción de los valores y principios de la modernidad, incluyendo formas concretas de orden, racionalidad y actitud individual. Aquellas formas que no se ajustan a los cánones establecidos por este imaginario "son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas" (Edgardo Lander 2003: 24). Las ciencias sociales en general no estuvieron exentas de las influencias ideológicas promovidas por el imaginario moderno/colonial. En este sentido, aportar al proceso de descolonización de estas ciencias significa cuestionar los principios y axiomas impuestos como dados y que se expresan en una serie de oposiciones consideradas insuperables como las de espacio/tiempo, subjetivo/objetivo, naturaleza/cultura, mente/cuerpo, entre otras (Santiago Castro Gómez, 2003).

Desde distintos enfoques la antropología contemporánea y las ciencias sociales están intentando superar estas oposiciones (ver, por ejemplo Hierro *et al* 2004 y Tola *et al* 2013). La oposición naturaleza-cultura, como una de las principales que ha caracterizado las especializaciones científicas modernas, conlleva un proceso de externalización y subjetivación específicos que han dado al Hombre y al conocimiento científico un lugar particular,

implicando un modo de relación con la Naturaleza como una realidad exterior. Esta exterioridad la ubica como un objeto ante un nosotros, sujetos, generando una distancia ontológica con lo natural. Con Descartes como referente de una ontología que instrumentaliza la naturaleza considerándola una red de objetos cuantificables, lo *natural* no solo pasó a contemplarse si no a dominarse por y para el hombre, siendo la materia prima del modo de producción moderno. Esta autonomía de lo *natural* necesita de su opuesto que lo consagre, llámese *cultura*.

Entendimos que existían divergencias entre los modos locales de percepción y relación con el entorno y la modalidad en que los discursos socioambientales, científicos y sobre todo oficiales se han acercado a esta relación, predominando en estos una concepción de la "naturaleza" como una externalidad dotada de "recursos" sujetos a explotar.

Entre la multiplicidad de relaciones entre humanos y no humanos que encontré en el campo elegí dos sujetos a partir de los cuales reflexionar: **el pescao y el árbol**. El *pescao* hace referencia al pez Sábalo, conocido en la taxonomía occidental como *Prochilodus lineatus*. Resultó notable que mientras el resto de los peces poseen sus nombres propios/locales, *boga*, *bagre*, *tarucha*, *moncholo*, *socko*, etc., el "pescao" solo es nombrado como tal, aunque también es conocida su nominación Sábalo. En quichua-santiagoño, tanto pescado, pescadero/a, pez y Sábalo se traducen como Challua o Chayua y pescador como Chayuelo/a, adjetivo híbrido quichua-castellano (Bravo 1985: 107). Los pescadores en Santiago del Estero son conocidos y muchos de ellos autodenominados *Chayuelos*, lo cual les da una identidad propia diferenciándolos y

diferenciándose de los pescadores deportivos y/u ocasionales. Muchas veces ser llamado *chayuelo* responde también a estigmatizaciones y acepciones despectivas relacionadas a lo indio, lo negro, desde sectores sociales tanto rurales como urbanos. Consideramos a la pesca una actividad relevante en la mesopotamia santiagueña. Basta con caminar las costas de los ríos Dulce o Salado, o cualquier bañado o estero en actividad, cualquier día del año, para encontrar un *chayuelo*.

Al igual que en gran parte del Noroeste Argentino (NOA), incluida la región de estudio, se conoce popularmente al árbol Algarrobo (*Prosopis alba* o *nigra*) como "el árbol". El *árbol* está presente en prácticas como la recolección de algarroba, la preparación y consumo de *patay*, *aloja*, *añapa* (alimentos y bebidas derivados del *árbol*), en fiestas y salamancas del monte, en la quema de adobes, la construcción de ranchos y cercos, la confección y tintura de lanas y artesanías, etc. Éste es a su vez referencia espacial y temporal; hay árboles donde murió gente, donde se enterraron indios, donde se ofrenda a los santos, donde se corta el camino. Se sabe que el *árbol* y los humanos se relacionan desde hace al menos 10.000 años de forma continuada en el tiempo desde el NOA hasta Norpatagonia (Verónica Lema *et al*, 2012).

¿Qué hace entonces al Algarrobo ser el *árbol* y al Sábalo ser el *pescao*?

Consideramos estos seres-concepto relevantes dada su presencia reiterada en discursos y prácticas. A su vez, encontramos en ellos la particularidad de condensar múltiples acepciones, invitándonos a pensar que trascienden su condición de *recurso/objeto*, contrastando así con los mencionados acercamientos no locales.

### **Sachaetnografía, casi una metodología**

La Metodología con la que he trabajado toma herramientas básicas de la etnografía. Las técnicas de producción de materiales originales se basaron en la prospección del espacio, observación participante, diálogos, entrevistas, búsqueda y análisis de producciones antropológicas, folklóricas y fuentes etnohistóricas sobre la región del Gran Chaco y específicamente la mesopotamia Santiagueña. El trabajo de campo en sentido estricto se realizó entre los años 2012 y 2015, con estadías de entre una semana a cuatro meses. Como se mencionó anteriormente, la relación con la gente y la región de estudio comenzó en el año 2006, por lo que utilizo en este trabajo información y reflexiones de vivencias y experiencias previas al trabajo de campo específico, pre-etnográficas. Entiendo así a la etnografía como un proceso continuo, colectivo y situado; diálogo multirelacional entre investigador y sus interlocutores.

Por las características pre-etnográficas antes relatadas de acercamiento al problema de investigación, por el método donde se contemplan temporalidades múltiples propias, del entorno y las personas con quienes trabajo, por el uso de fuentes como relatos orales, canciones folklóricas, recopilaciones y trabajos de casi etnógrafos, como Orestes Di Lullo, Ricardo Rojas, Domingo Bravo y Manuel Castilla, y por el espacio Monte dónde se sitúa y en el cual se desarrolló este trabajo, propongo una categoría que me ayuda a explicitar el proceso teórico-vivencial-metodológico de este trabajo:

#### **Sachaetnografía.**

*Sacha*, según el quichuista Domingo Bravo (1985), es *monte, bosque, selva, lugar poblado de vegetación*; y como adjetivo: *silvestre, del monte, montaraz, salvaje* (282). Actualmente se

utiliza este vocablo en gran parte del NOA y principalmente en SdE como *monte, propio del monte* o como *salvaje*, por hacer referencia a algo que no está amansado, domesticado, controlado o educado. También se utiliza como *casi*, haciendo referencia a *algo o alguien que casi es o algo que no llega a ser, que no es puro*, por ejemplo:

*Sacha-cabra*: corzuela, liebre del monte o guazuncha.

*Sacha-cuchi*: Chancho o cerdo del monte.

*Sacha-bombo*: bombo (tambor) pequeño, de sonido más agudo que el bombo legüero.

El sentido peyorativo del término proviene de áreas más bien urbanas, utilizándose en referencia a alguien o algo que es "*bien del monte*", de "*adentro adentro*", "*salvaje*", "*sachero*", por ejemplo "*ese canta muy sachero*" (canta como bien del monte), o para denunciar a *alguien o algo que se hace pero que no llega a ser*, por ejemplo "*esas zapatillas son sacha-adidas*" (zapatillas que imitan esta marca). Este sentido del término *sacha* expresa la incorporación del léxico colonial y posteriormente nacionalista, producto de los procesos de conquista, colonización y constitución de los Estados-nación. La construcción de la nación Argentina, al igual que en gran parte de Latinoamérica, hegemonizada por las élites de militares, hacendados y comerciantes, consistió en la erradicación de los trazos étnicos coloniales, considerados como sinónimos causales de "atraso" y "barbarie". Los nativos, aborígenes, afros y sus mezclas, sectores mayoritarios en el NOA, fueron sistemáticamente borrados, mediante diversos y reiterados procesos de etnocidio, marginación e invisibilización, homogeneizando las poblaciones en identidades provinciales, regionales y nacionales. De tal modo *sacha*, de pasar a



significar monte o propio del monte, pasó a ser (también) lo *salvaje*, lo *no civilizado*, lo que *no llega a ser*, lo que *casi es* o lo que *es del monte* en sentido despectivo. Reflexiona Grosso (2008) que, en su utilización desde el español culto urbano, "siempre se desliza en la frontera entre lo despreciado y lo paternalmente subestimado, con un tono de condescendencia y autocomplacencia en los defectos, minusvaloración que pretende producir en el otro una complicidad poco exigente" (93).

Las producción gráfica, sonora, escrita y oral de exploradores, poetas, recopiladores, artistas, folkloristas entre otros no "especialistas", me invitan a imaginar metodológicamente a estos/as autores observando, participando, conversando, escribiendo, reflexionando; haciendo casi-etnografía, intentando comprender y transmitir los modos en que el otro/a habita su mundo y uno/a mismo/a. Muchas de estas fuentes de las que bebo, están situadas en el monte y el río, brindándome datos, reflexiones, memorias y elementos importantes que dieron cuerpo al TFL.

La *sacha-etnografía* se apoya así en dos ejes: *Sacha* como "*monte*" sitúa este trabajo en el entorno *monte*, con el monte y para el monte y sus humanos, animales, plantas y entidades. *Sacha*etnógrafos que se meten dentro, buscando la comprensión multisensorial en que se habita ahí, y desde allí reflexionar, escribir y pensar. Una etnografía del monte. *Sacha* como "*salvaje*" busca trasmutar el peso histórico/despectivo de éste término, gestado colonialmente en dirección occidente>mundo, centro >periferia, urbe>monte. A su vez explora métodos, teorías y praxis salvajes al mundo controlado por los límites disciplinares, las normas de escritura y las transnacionales del conocimiento, que dejan pocas sendas para

la libertad creativa de la comunicación, la producción científica, y más grave aún, encapsulan el conocimiento en burbujas, legibles para pocos, reproduciendo sistemas-categoricos gestados en contextos espacial, temporal y cognitivamente lejanos a los campos de acción donde son aplicados. Desde algunas perspectivas teórico-metodológicas de la antropología (clásica y contemporánea) la *sacha-etnografía* no sería otra cosa que la etnografía en sí misma, no capturada, menor, nómada; la etnografía persuasiva o de los afectos

### Tierra (o el dónde)

Dentro de la eco-región del Gran Chaco y la provincia de Santiago del Estero, la mayor parte del trabajo de campo para esta investigación se realizó al sur-este de la ciudad capital de la homónima provincia, abarcando parte del ciudadano barrio de Los Flores y la localidad de Maco, que cuenta con alrededor de 550 habitantes según los datos del INDEC (2010). El polígono real recorrido quedó delimitado por el Camino Costa-Independencia al norte, el comienzo de la localidad de La vuelta de la Barranca (219 habitantes según el censo del INDEC 2010) al sur, el Camino de la Costa al oeste y el Río Dulce al este. Esta área fue delimitándose a lo largo del período de trabajo de campo, en función de los alcances y objetivos de la investigación.

Las relaciones que entrelazan personas, río, monte y ciudad se tejen a través de una compleja red de prácticas y memorias locales. Aquel espacio, que desde mi desconocimiento y los mapeos oficiales llamaba Maco, comenzó a ramificarse en múltiples topónimos y lugares a medida que más me adentraba en él.

## ¿Maco?

La pregunta por el significado del topónimo Maco es un enigma hasta el momento. Ninguno de los habitantes de esta zona con los que he dialogado pudo decirme con precisión su significado, la mayoría responde “*debe ser quichua, pero no sé qué significa*”. Al buscar en los diccionarios quichuas, tanto de autores locales como algunos bolivianos y peruanos, no he encontrado referencia alguna, tampoco así en consultas personales a especialistas en el tema, muchos de los cuales también respondieron “*debe ser quichua*”.

Indagando sobre esta palabra fuera de la región de estudio, encuentro que *Maco*, según el diccionario de la RAE, significa malo, pícaro, bellaco, procediendo del latín *maccus* o *macco* cuyo significado es tonto o estúpido. Siguiendo otros hilos, *maco* o *macuto* se usaban a fines de siglo XIX en el país vasco para referirse a un paquete hecho con forro de tela y que se echaba al hombro para transportar la ropa personal o mercancías que portaban migrantes que se acercaban a trabajar en las minas de Cantabria y Encartaciones. Del uso de este paquete, como se le conocía al atado en tierras de Castilla, vino el término *maqueto* que, según la RAE, proviene del euskera *makito*, nombre despectivo que se le da al inmigrante que procede de otra región y no conoce ni habla vasco (Javier García, 2007).

Por otro lado, el historiador colombiano Andrés Castro Roldan, historiador colombiano indaga archivos coloniales de las misiones jesuíticas en lo que sería la actual Colombia, desde interpreta la categoría *maco*, presente muchas veces en las fuentes que analiza, como *esclavo* (2007, 336). Cita el Archivo Romano Societatis Jesu (Roma, Italia) donde definen *maco* diciendo: “Llaman así a los cautivos que

cogen unas naciones de otras enemigas, los cuales no hacen prisioneros de guerra sino esclavos y como de tales se sirven de ellos o los venden. Y aunque por este les había ofrecido otro español bastante precio no le habían querido vender” (314).

En conjunto, *maco* como esclavo, malo, tonto, migrante en sentido despectivo, me llevó a pensar en el espacio donde esta localidad santiagueña está ubicada.

El camino sobre el que asienta Maco, se cree que principalmente por sus buenas cosechas así como por encontrar allí la materia prima esclava que los conquistadores necesitaban (Palomeque 1991), fue territorio de instituciones coloniales conocidas como *pueblos indios*, fundados desde 1612 cuando el oidor Alfaro dictó las ordenanzas que disponían la creación de éstos en las fronteras del Río de la Plata, Paraguay y la gobernación del Tucumán. Fundados sobre poblaciones indígenas pre-existentes o en tierras que eran habitadas cíclicamente por éstas, los pueblos indios buscaban controlar y organizar la conquista, facilitar el adoctrinamiento religioso y la recaudación del tributo que reemplazaría al servicio personal, obligando a las familias indígenas locales y otras traídas desde distintos sectores a habitar permanentemente en sus reducciones, donde se contaba con un sistema de autoridades que involucraba a los caciques tradicionales y un número variable de alcaldes y regidores (Palomeque 2000). La aplicación de estas ordenanzas suscitó fuertes resistencias entre los encomenderos de la gobernación del Tucumán, a su vez que las rebeliones indígenas complicaron todavía más la realización del modelo alfariano, contribuyendo a la creación de reducciones de diversa naturaleza, con frecuencia multiétnicas, surgidas del desarraigo y la fragmentación de

las comunidades rebeldes (Lorandi & Boixadós 1987-88). Para la región mesopotámica, Palomeque remarca que todos los miembros de la familia indígena eran obligados a trabajar tanto en sus pueblos como fuera de ellos, siendo trasladados a los lugares que el encomendero decidía, ya sea en casas de la ciudad, en las periferias rurales de las ciudades o en caravanas hacia otras regiones, obligando a trabajar a ancianos, mujeres y niños ante la escasez de hombres que muchas veces no retornaban, desestructurando así rápida y sistemáticamente las sociedades indígenas. A partir de 1819 se declara la abolición de la propiedad comunal de los pueblos indios, permitiendo la venta de la tierra "libre" y dejando la siembra y cosecha en manos de asociaciones particulares. Ante la pérdida de tierras, quienes no fueron "beneficiados" con la repartija se incorporaron a ciclos laborales migratorios, principalmente en los períodos estacionales de siembra y cosecha en todo el país (Palomeque 1992), conocidos hoy como trabajos golondrinas. A pesar de que Maco no figura en los padrones de pueblos indios, cerca de éste, en un radio de 60km, funcionaron algunos de gran importancia tributaria para la corona o los encomenderos, como Tuama, Manogasta o Sumamao, lo que nos permite pensar a Maco en este contexto.

La búsqueda del significado de este topónimo, sin vísperas de concluir aun, me invita a pensar un posible significado asociado a estas "historias" del lugar; *maco* como esclavo, por los esclavos, *maco* como migrante; esclavos indios y tal vez negros (Grosso 2008) que fueron trasladados hacia los pueblos indios. Traslados territoriales de poblaciones hacia los pueblos indios y, otras veces, traslados simbólicos, cuando el pueblo indio se fundaba sobre el propio territorio indígena. Esclavos en

sus propias tierras o fuera de éstas, como cuando migraban a los cultivos, caravanas, guerras y exploraciones fuera de los pueblos indios, donde muchas veces no volvían, pues eran vendidos por los encomenderos o decidían quedarse por su propia cuenta, quizás en busca de mejores tratos (Palomeque 2000). Vale pensar también el acercamiento que puede existir entre el término Maco y *Mitmaquna* o *Mitmaquna*, vocablo quichua que podría traducirse como colono, extranjero, foráneo, persona trasladada forzosamente. Parece ser que este término proviene de *mitmay* o *mitmaq* cuya traducción podría ser destierro, desterrar. Los *mitmaquna* o *mitmaes* fueron grupos de personas y familias que pertenecían al imperio Incaico y eran trasladados a los pueblos que los Incas iban conquistando, cumpliendo funciones económicas, sociales, culturales, políticas y militares. La arqueóloga Ana María Lorandi (1991) plantea la hipótesis de que hasta una cuarta parte de la población del imperio incaico fue desarraigada por esa práctica.

Doña Florencia es una mujer de 84 años que ha nacido y vive aún en Maco, conocida como *la Mamila*. Su padre fue oriundo de Maquito, una localidad al sur de Maco y su madre de Los Flores, localidad que limita al norte con Maco. Ella me dice que su abuelo paterno le contó cuando ella era pequeña (podemos estimar que hace alrededor de 70 años) que el lugar donde él había nacido, llamado Maquito, llevaba este nombre debido a que *el cacique que lo gobernaba se llamaba así, cacique Maquito hijo del cacique Maco, que vivía aquí, en Maco*, me dice, aclarándome que *Maquito era, según me ha contado mi abuelo, un indio de verdad*.

¿Será Maco un topónimo (del) migrante que utilizó el conquistador que vendía/compraba a



los esclavos de/para los pueblos indios? ¿Será Maco el modo despectivo que los conquistadores utilizaban para identificar a sus esclavos o un quilombo o refugio de migrantes/esclavos en un contexto de pueblos/instituciones conquistadas? ¿Habrá sido una reducción controlada, previa conquista española, por los Incas y sus *mitimaes*, o tal vez un antiguo cacicazgo aborigen que quedó dentro de un pueblo indio?

Maco, topónimo cuyo significado quedara pendiente, distrito capitalino no urbano según lo define la taxonomía cartográfica oficial, fue abriéndose en un sin fin de espacios, senderos y topónimos construidos desde el habitar y las memorias de los locales. Así aparecieron *el terreno, la finca, el campito, la chacra, el descampado, el lote, el salitral, el patio, la colonia, el bajo, el campo y la casa*, como maneras de nombrar y definir los espacios habitados, delimitados, domesticados, entre aquellos espacios mayores reconstruidos en el andar y desde las memorias, como *Los Flores, Maco, Cachipampa, lo de Cali, el camino de las siete acequias, el alambrado, la Laguna de los Peces, La vuelta de la Barranca, los pozos verdes, el camino del alambrado*, entre otros espacios que la pregunta por el territorio me ha llevado.

## Agua

¿Quiénes pescan allí? ¿Cómo lo hacen? ¿Cuándo? ¿Qué relación hay entre la pesca y el entorno? son algunas de las preguntas que guiaron la investigación con los pescadores del río Dulce. En las siguientes líneas me explayaré sobre algunos de estos tópicos desarrollados en mayor profundidad en el capítulo AGUA de mi TFL.

## Pescadores del dulce

La diversidad de peces que habitan el Dulce fluctúa dependiendo el tiempo en que se observe o aborde su análisis. Entre los peces que habitan el río pude relevar la presencia de: mojarra, anguila, bagre, soco, boga, palometa, vieja del agua, armadillo, dordado y sabalo. Este último, también llamado Challua, es conocido en la zona como el **pescao**. ¿Cómo va la pesca? ¿Qué han sacado? son preguntas que realicé muchas veces para acercarme a conversar con los pescadores en la costa del río. *Hemos sacado tres bagres y seis pescaos*, me contesta Jano en uno de mis primeros acercamientos al río. En repetidas ocasiones en que hice esta pregunta el *pescao* aparecía entre las respuestas. Los distintos peces que se pescan son nombrados por sus nominaciones particulares; bagre, boga, soco, excepto uno, al cual denominan lisa y llanamente *pescao*. En un comienzo pensé que *el pescao* era denominado como tal por su abundancia, aunque en lo que pude registrar, en la actualidad, no opera así. Tanto en diálogos con pescadores fuera del evento de pesca como en observaciones en el río, *el pescao no sale más que otros peces*, hasta podría aventurarme a decir que sale más bagre que cualquier otro pescado. "Que sale", es una manera de referir, entre los pescadores, a lo que se pesca, lo cual no indica la población real de tal o cual especie en el agua. *Que el pescado pique es una cosa, que haya pescado en el agua es otra*, me dice Jano. Hay peces más difíciles de sacar que otros. *Hay peces que a veces no quieren salir*.

En SdE, aquellos pescadores que viven cerca del río, que pescan desde pequeños y están en contacto frecuente con el río, que poseen gran conocimiento sobre la pesca, el monte y el río, que pescan para vivir o que la pesca forma parte de su vida cotidiana, son conocidos y

muchos de ellos autodenominados *Chayueros*, diferenciándolos y diferenciándose de otros pescadores, los que llamo aquí ocasionales y/o deportivos.

Los **Chayueros** que se autodenominan como tales me han referido en distintas oportunidades a acciones y características que son propias del *chayero* y a la vez, que los diferencian de otros. Entre algunas frases registradas por múltiples voces me han dicho:

(...) nosotros, los chayueros, no le hacemos trampa al pescao (...) le hace trampa al pescao los que pescan con red, los que sacan en cantidad (...) los que pescan por deporte tampoco son chayueros, para nosotros esto no es un deporte, nosotros pescamos por necesidad, pescamos desde siempre (...) chayero es porque pescamos desde antes, nuestros abuelos pescaban y capaz que antes también, en la sangre llevamos el río nosotros (...)

Vale aclarar que la autoadscripción *chayuera* no aparecía en un comienzo ante mis preguntas, siendo una categoría complicada de asumir por gran parte de los pescadores con quienes trabajé. Ser llamado *chayero* en SdE responde muchas veces a un modo despectivo para referirse a los pescadores ribereños por ser *del río, salvajes, indios y/o negros*, desde sectores sociales tanto rurales como urbanos. Tanto lo *indio* como lo *negro* son categorías trabajadas en la región de estudio por Grosso (2008). Desde distinta perspectiva este autor historiza y contextualiza el devenir estigmatizante de estas categorías en la mesopotamia santiagueña. Cabe destacar la reflexión de Grosso en torno a los pueblos indios comentando que, fuera del ciclo laboral, lo que les permitió subsistir a los habitantes de pueblos indios mesopotámicos fue la caza y

principalmente la pesca; "tal vez por ello, actualmente, comer pescado es mal visto por los Principales de las áreas rurales, en toda la mesopotamia santiagueña: es cosa de indio" (57). Los sectores y personas de la sociedad local que tratan despectivamente esta práctica y categoría, entre otras asociadas al entorno monte y río, las colocan en espacios-tiempos *salvajes*, propios de las épocas en *que había indios o negros*, aduciendo a su *no civilización*, externa a la urbanidad, marcándolas como *no domesticadas, sucias*. Lógicas de entender el mundo y la sociedad propias de un pensamiento colonizador y colonizado, positivista, civilizador, que buscó, desde la conquista temprana, pasando por la fundación del estado-nación y luego las provincias, controlar, explotar y borrar lo diferente, violentando simbólicamente y físicamente a los grupos sociales que mantenían y mantienen aún estrecha y cotidiana relación con el entorno río y monte.

En mis primeras conversaciones, cuando muchos de los *chayueros* con los que trabajé no me conocían y yo no los conocía, obviaban la pregunta sustantiva de si eran *chayueros* o no. No asumían la categoría, la esquivaban cambiando la mirada o acción como si no me hubiesen escuchado, o emitiendo balbuceos silenciosos diciendo *no, no, no sé*. A medida que nos fuimos conociendo y comenzaron a entender mi trabajo de investigador, identificándome como "el que iba a escribir un libro sobre los pescadores", comenzaron a aparecer los *chayueros*. Ser *chayero* pasó, en la confianza mutua y el afianzamiento reflexivo de su identidad, de ser algo escondido, negado, invisibilizado, a ser algo aceptado, asumido con orgullo y ganas de demostrarlo. Di Lullo (1946), refiere a los *Chayueros* diciendo:

“Nombre con que son conocidos los pescadores de nuestros ríos (...) El ‘chayuelero’ pesca, por lo general, con flecha, que arroja a la distancia, a modo de jabalina. Es diestro y preciso. Las pescas nocturnas, a la luz de hachones encendidos, son fantásticas y con reminiscencias indígenas” (108).

Tanto la *Flecha* como la pesca nocturna son características que aún hoy, más de medio siglo después de la descripción de Di Lullo, siguen caracterizando a los *chayuelos*. Polti, en referencia a los pescadores ribereños describe:

“(...) Los ribereños practican la pesca con espinel, con caña y con flecha. (...) Los ribereños pescan caminando a lo largo de una correntada con el agua a veces hasta la cintura (...) La pesca más importante es la que practican los ribereños de noche, con mechón. Muchísimos pescadores, en grupas ocultos en la margen del río, ante una pequeña fogata, esperan la voz de mando que se transmite mediante gritos, de un extremo a otro, hasta un kilómetro de distancia; anunciando que el pez (sábalo en su gran mayoría) está marchando, la que se conoce por el ruido particular que produce y se siente a gran distancia. Los pescadores, con los mechones encendidos, corren para cerrar el retorno de los peces al fondo. El pescador alumbra al pez con el mechón y luego lo coloca en la espalda para proyectarle su sombra. El pez, cegado por la luz queda inmóvil, en cuya circunstancia es clavado, y el ayudante lo coloca en el ‘sichanfe’ (...)” (2007: 19-21)

Esta minuciosa descripción de Polti, por citar algunas líneas que me sugieren la relación entre sus ribereños y mis *chayuelos*, relata eventos y acciones aún hoy practicadas por quienes se (o se les) dicen *chayuelos*. La pesca

nocturna y la pesca con lanza son practicadas aun en la zona de Maco, Vuelta de la Barranca y Sumamao.

Los pescadores autodenominados y denominados **deportivos** pescan preferentemente los fines de semana o los días feriados. Dentro de este grupo, están aquellos que van a pescar por su propia cuenta o con algún pescador local y aquellos que llegan al río Dulce a través de empresas de pesca deportiva. Otro tipo de pescadores que he encontrado, pensando siempre en su relación y tiempo con el entorno, son aquellos que llamo *pescadores ocasionales*, quienes pescan generalmente los fines de semana en los mismos lugares, a diferencia de los pescadores deportivos que suelen buscar puntos diferentes de pesca. Su relación con la pesca viene, como en caso de los chayueleros, desde la infancia. Conocen el *poder* y valor del pescado como alimento, por ello diría que pescan por recreación pero también comen el pescado. *Siempre el río alguito te da*, me dice Mario, jubilado municipal que cada vez que puede va al río a pescar. Si uno se detiene un momento a observar el Camino de la Costa un sábado al mediodía, cuando termina el “horario laboral” en muchos sectores de la ciudad, principalmente el horario del comercio y de los organismos provinciales y municipales, observará circular una tras otra las motos y bicicletas, entre algunos autos, con gente de todo tipo de edad y sus cañas de pescar. Los fines de semana son momentos en que se juntan todo tipo de pescadores, los *chayuelos*, los ocasionales, los *deportivos*, entre otras personas que van al río a refrescarse, compartir un momento en familia, a tomar mate, en compañía de amigos/as, en pareja o en soledad.

Los pescadores a los que llamo **ocasionales**, se definan chayueros o no, frecuentan el río sólo algunas veces por semana, generalmente los fines de semana y no todas las semanas. Gustan del pescado y del estar allí, pescan para la obtención de alimento, *el río siempre algo da*, suele ser una frase repetida en las costas del dulce. La pesca deportiva también tiene lugar los fines de semana y en especial los fines de semana largos. El pescador deportivo o los grupos de éstos suelen cambiar el lugar donde pescan constantemente, moviéndose por distintas zonas a lo largo de los dos ríos, sus bañados y ríos de otras provincias. Muchos de estos grupos, en especial los de pesca con mosca, devuelven los peces al agua. La pesca con mosca se realiza durante el día, preferentemente por las mañanas.

Debido a que los autodenominados *chayueros* son los que mayor tiempo real pasan en el río mi trabajo de campo se ha centrado principalmente en ellos, teniendo en cuenta como se transmiten la enseñanza de la pesca, los modos de pescar y sus diferencias y conflictos con otros pescadores, así como la comercialización del pescado en puestos en la ciudad capital de Sde. Estos son algunos puntos que exploro en profundidad en el capítulo AGUA del TFL.

## Madera

Como dijimos anteriormente el Algarrobo (*Prosopis spp.*) es "el árbol" para gran parte de los pobladores del Noroeste Argentino (NOA) y la región del Chaco. A partir del trabajo de campo y la revisión bibliográfica el árbol aparece proporcionando sombra, comida, bebidas, dulces, tinturas, medicina, forraje, combustible y madera para artefactos y construcciones, el árbol como referencia

espacial y temporal, además de haber sido, y ser aún, un ser sagrado y aglutinante de reuniones, rituales. Se encuentran algarrobos en las llanuras subtropicales de Argentina, Uruguay, Paraguay, sur de Bolivia, norte de Chile y Perú (Ledesma *et al* 2008).

El nombre algarrobo deriva del árabe *kharroub* o *al carob*, cuyo significado curiosamente también es "El árbol" (Demaio *et al* 2002). El Algarrobo moro (*Ceratonia siliqua*), que se encuentra en la península ibérica, es un árbol similar en características y frutos al encontrado en América por los primeros conquistadores españoles.

La denominación *El árbol* en la región se cree que proviene del quichua hablado en SdE y parte del NOA, donde se llama al árbol como *tacko*, término que por extensión es también aplicado a otros árboles, aunque su empleo en estos casos es menos común (Bravo 1985). Esta denominación es significativa, "nos lleva a preguntarnos por las otras especies que definimos como arbóreas ¿no son árboles?" (Marconetto 2008: 13). Consideramos así que *tacko* o *takku* refiere, más que a un sustantivo, a un concepto, siendo traducido por algunos quichua-hablantes como *el árbol de la vida*. Los guaraníes le llaman *Ibopé porá*, que se traduce como *árbol puesto en el camino para comer*. En la zona de Guanacache, al noroeste de Mendoza, la reserva Telteca debe este nombre a la voz aborígen *Teñcteca*, que puede ser traducida como *fruto maduro del algarrobo*. *Tacko, él árbol, Al carob, Algarrobo, Ibopé, Prosopis, Teñcteca*.

## Algarroberas y algarrobiadas

En relación a su fruto, la algarroba, a partir de los datos arqueológicos y los múltiples datos etnográficos y etnohistóricos que vinculan al



*árbol*, se considera que la función principal del algarrobo fue la alimenticia. La algarroba ha sido fundamental en los grupos humanos prehispánicos del Gran Chaco, donde se manifiesta su utilización a través del registro material de los procesos de molienda y almacenamiento. Las algarrobas recolectadas se utilizaron para la elaboración de harina, patay, aloja, tortas, entre otros productos, además de su consumo directo.

El padre Bárzana, religioso que recorre el Tucumán colonial allá por 1585, dirá al respecto que:

“Son gentes labradoras, que siembran mais (sic) en abundancia y que todos los años, cuando madura, recogen por el campo algarroba y hacen de ella grandes depósitos y cuando no llueve para recoger mais o el río no ha salido de su cauce para poder regar la tierra pasan sus necesidades con esta algarroba” (Bárzana, 1885: LVIII).

*El árbol* echa su fruto entre los meses de diciembre y marzo. La producción varía de árbol a árbol y de año a año. Se estima que los años secos son los años que más algarroba se da. En relación a esto, los últimos cinco años han sido años *húmedos, que han dado poca algarroba*, me dice doña Florencia, de Maco. La espera del momento de la algarroba se vive con mucha incertidumbre. Ya en los meses de agosto y septiembre, cuando los algarrobos vuelven a echar hojas, muchas conversaciones derivan en si habrá o no habrá algarroba. El viento que comienza a soplar en primavera, las heladas que han pasado en el invierno, las primeras lluvias que avencinan el verano, el canto de los coyuyos (*Quesada gigas*), todos son indicadores de si habrá o no habrá frutos. Me dicen que cuando sopla mucho viento y el

algarrobo está en flor, posiblemente no haya algarroba. Cuando las lluvias tempranas *voltean* la flor, puede ser que no haya. Cuando alguna helada aparece tarde, cuando ya no se la espera, puede ser que tampoco haya algarroba. Cuando comienzan los primeros calores fuertes y los coyuyos no aparecen, puede ser también que no haya algarroba.

El tiempo previo de la algarroba se vive así con incertidumbre por gran parte de las personas del área estudiada, tanto para aquellos que la consumen, como para aquellos que tienen animales que la consumen. Como fuente de recursos forrajeros, las hojas y algarrobas son muy apetecidos por el ganado, tanto caprino, bovino, suino y equino (Riat 2012). Diferentes estudios realizados en la región chaqueña han determinado que los mayores aportes del ramoneo en la dieta de los animales son de algarroba y se producen durante la estación seca (Lagomarsino *et al* 1993).

Con la algarroba seca y molida se elabora patay, aloja, arrope, añapa, café, entre otros. La *aloja* es una bebida fermentada que la preparan machacando las algarrobas en un mortero y colocándolas en una tinaja de barro o en algunos casos de palo borracho (Chaco y Formosa) donde se la deja fermentar.

He registrado el procesamiento y consumo humano de algarroba en diez de aproximadamente 40 hogares recorridos en el área estudiada. Vale aclarar “consumo humano” puesto que, como se comentó anteriormente, el uso de la algarroba para forraje animal está ampliamente difundido en la mayoría de las familias que tienen animales. También remarco la idea de “procesamiento” puesto que muchas personas consumen la algarroba cruda, mientras caminan, pescan, trabajan o andan nomas en el monte y pasan por algún árbol, como lo refiere claramente el



nombre que le han dado los guaraníes, *ibopé porá*: árbol que esta puesto en el camino para comer.

De los diez hogares en que se consume y procesa la algarroba, cuatro de ellos elaboran distintos productos para la venta y comercialización. Básicamente el proceso de trabajo que realizan con la algarroba consiste en su recolección, secado, almacenado, molienda y elaboración de productos específicos. Para aquellas familias que comercian los productos, se le suma a este proceso el empaquetado y la venta.

En su mayoría, las familias de Maco que trabajan la algarroba para consumo han aprendido estos procesos por herencia familiar y femenina: abuelas, madres, hijas, trabajando y aprendiendo desde la infancia, a excepción de algunos casos, como el de la cooperativa La Vaina Dorada, donde han aprendido a trabajar la algarroba en la adultez y desde otras personas ajenas a la familia.

La familia Figueroa, del camino de la Costa, Maco, es uno de los casos en que la práctica se ha heredado por transmisión directa de las mujeres de la familia. Esta familia, y principalmente Mirta, fundaron hace unos años la cooperativa Algarroberas de la Costa, donde elaboran y venden harina, café, alfajores, budines y pastaflora de algarroba. De modo similar a lo que me ocurrió con los chayueros, cuando les preguntaba si eran o no chayueros y estos me esquivaban la pregunta, sucedió con Mirta cuando recién nos conocimos y también con otras algarroberas, cuando les preguntaba por la práctica y relación con la algarroba, y me daban vueltas sin responderme u obviando mis preguntas, reinando una sensación de incomodidad mutua en el dialogo. Con el tiempo y la confianza fueron mostrándome los procesos, saberes y

contándome las maneras en que aprendieron a trabajar la algarroba.

Los tiempos de la algarroba, algarrobiadas, encuentros, *pockoy pacha* (tiempos de verano), alojadas, salamanca, carnavales, han intentado proscribirse sistemáticamente desde el primer período de la conquista española y quizás esto haya hecho, al igual que con los chayueros, que cueste asumir y mantener estas prácticas y modos de relación con el *árbol*, el monte y sus seres, acciones que se transforman hoy en estigmas, en silencio, en vergüenza.

En *El Tiempo de la Algarroba* (1999) María Aranda analiza documentos jesuitas, los Concilios Limenses de 1567 y 1583 y el primer Sínodo Diocesano de Tucumán de 1597, donde destaca la importancia de la recolección de la algarroba para la subsistencia de los grupos indígenas en los siglos XVI y XVII en el actual NOA y, a partir de información etnográfica, mantiene este argumento hasta principios del siglo XX, entrecruzando la información de los ceremoniales y prácticas rituales indígenas con las críticas y vistos de las autoridades religiosas coloniales, que las ven como manifestaciones demoníacas que llevan al incesto y las borracheras. En las fuentes citadas por la autora se evidencia como las festividades dadas en el tiempo de la algarroba fueron señaladas por los religiosos como idolatrías, que *exaltaban a los indios* y los llevaban *fuera del control colonial*, allí, en el monte. Esto llevó a los religiosos, en una de sus primeras medidas, a catequizar y bautizar *in situ*, en el monte, donde se estaban llevando a cabo las algarrobiadas. Dirá el padre Bárzana al respecto:

"(...) en estos mismos tiempos Della ha procurado nuestra compañía irse con ellos cuando la van a coger, (y) ha catequizado y

bautizado en aquel mismo tiempo muchos infieles en el mismo monte de algarroba y confesado y predicado y echo nuestros ministerios (...)" (en Aranda, 1999: 200).

Los principales problemas que tenían los religiosos y conquistadores con los tiempos de la algarroba se basaban en lo que ellos entendían como borracheras, hechicerías e idolatrías en las que los nativos se sumergían cuando iban al monte a recolectar vainas. Claros síntomas de la incomprensión eclesiástica y colonial hacia los ritos y festividades aborígenes.

En 1576 el gobernador del Tucumán Gonzalo de Abreu tuvo que reglamentar la recolección de algarroba. Tanto Lorandi (1988) así como Noli (1999) consideran, a través de la revisión crítica de fuentes etnohistóricas, que en los primeros años de la conquista la dependencia de la recolección de algarroba era vital para la sociedad colonial emergente, "se obligaba a todos los indios varones a realizar una mita extraordinaria en las primeras semanas de diciembre para recoger la algarroba de los alrededores de Santiago" (1999: 207). La algarroba recolectada (bajo tributo) era principalmente para los aborígenes que trabajaban en la construcción de la ciudad y el engorde de cerdos y caballos de los conquistadores. Se cree que para esta época, la algarroba cubría un tercio de la dieta aborigen. Las restricciones de "el tiempo de la algarroba" buscaban principalmente controlar a las poblaciones *indias*, impedir su dispersión y utilizar el tiempo de un "modo propio" (209). En referencia a SdE, Laura Quiroga (1999) señala que las ordenanzas de Abreu establecieron que el trabajo de los indios tributarios incluiría no solo la recolección de algarroba, sino el acarreo del producto hasta la

casa de sus encomenderos donde sería almacenado, mientras los sacerdotes y encomenderos debían controlar las borracheras (222). El monte, lugar de refugio, algarrobiadas, así como muchas otras prácticas, fue un entorno lentamente expropiado y demonizado por la dominación colonial.

El antropólogo Gastón Gordillo (2010) aborda la relación entre las comunidades Qom del noroeste de la provincia de Formosa, las misiones anglicanas y la relación con el entorno. En este sentido refiere que, aún en la década de 1940, los misioneros se quejaban por el consumo generalizado de aloja, y que a largo plazo las comunidades dejaron de consumirla (134). No obstante, la práctica de recolección y consumo de algarroba sigue siendo fundamental para las comunidades aborígenes que aún viven en contacto y relación cotidiana con el monte.

Para el área estudiada, podríamos decir que tanto los algarrobos como las prácticas asociadas a éstos están en pleno retroceso. Disminuye el monte, disminuyen los árboles, la transmisión generacional y, a excepción de algunos casos como el de la Vaina Dorada, disminuyen también las algarrobiadas como prácticas colectivas. Quizás por todo ello cueste hablar del monte con la gente. Quizás por todo ello dé vergüenza decir que se es chayero o algarrobera, porque el proceso de estigmatización y proscripción de estas prácticas arrastran al menos 500 años. No obstante, en contra de todo ello, quien sabe con qué fuerza, quizás la de *él árbol*, se mantienen hoy vigentes.

### **A modo de cierre**

Desde el monte, usando fuentes casi-etnográficas, haciendo casi-trabajo de campo y

cuestionando la manera "salvaje" en que se ve y trata al monte y al que vive en él, tanto desde sectores sociales principales, hegemónicos, tanto urbanos como rurales, es de donde intenta caminar esta *sachaetnografía*.

Entendiendo que existe un conflicto por el territorio, es interesante retomar la propuesta del antropólogo Mario Blaser (2009), quien para abordar los conflictos socio-ambientales y territoriales reflexiona sobre el cómo se abordan, qué lógicas o modos de ver el conflicto tienen las partes, y llegado el punto, poder dirimir si todas las partes vinculadas consideran la situación como conflicto, si todas las partes comprenden lo medioambiental de la misma manera o si todas comprenden las relaciones desde una praxis dicotómica entre naturaleza y cultura. Este ejercicio de perspectiva y cuerpo, desde el dónde situarse ante la situación "socio-ambiental", me llevó a encontrar diversos discursos y prácticas en relación al entorno en el área estudiada, encontrando múltiples aristas que se abrieron y en las que se podría seguir indagando en futuras investigaciones y análisis: los *nuevos* y los *viejos* pobladores; los roles de género en relación al entorno; los distintos actores que intervienen en el manejo de los "recursos naturales"; las relaciones laborales entre los diferentes actores sociales; las existencias no humanas que permean, condicionan y regulan la relación con el entorno; lo indígena negado e invisibilizado; la proscripción de los tiempos de la algarroba; la estigmatización del chayero, los conflictos entre pescadores y su diferentes maneras de relacionarse con el entorno río, las relaciones de género en el círculo periurbano, entre otras.

Así, una etnografía que se proponía investigar y hablar solo de pescadores, devino en variados cauces y seres, como el *árbol* y el

*pescao*, que condensan múltiples significados y prácticas asociadas a ellos: planta, animal, recurso, fruto, alimento, fuerza, leña, enfermedad, medicina, fiesta, hogar, cerco, sombra, pesca, caza, recolección, patio, desmonte, indio, salvaje, chayero, mayumaman, reencarnación, salamanca, río, monte, territorio, naturaleza, cultura, entre las personas y prácticas con que se vinculan, el entorno como espacio-tiempo en constante cambio y disputa, el estado, en sus diversas maneras de estar presente y ausente y una propuesta metodológica *sachaetnográfica* para explorar. Este artículo busca así dejar un panorama sobre el trabajo realizado, tocando algunos tópicos relevantes de la investigación, invitando a el/la lector/a que quiera profundizar en el caso a remitirse al TFL.

#### Bibliografía

- Aranda M. 1999. "El tiempo de la Algarroba". En los tres reinos: prácticas de recolección en el cono sur de América. Tucumán. Pág. 197-204.
- Blaser M. 2009. "Political Ontology: Cultural Studies without 'cultures' ". Cultural Studies 23(5-6). Pág. 873-896.
- Bravo D. 1985. "Diccionario Castellano-Quechua Santiagueño" (1975). Eudeba. Buenos Aires.
- Castro Gómez S. 2003. "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro". En, La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires. Pág. 145-161.
- Castro Roldan A. 2007. "Santiago de las Atalayas: una ciudad de la frontera en el Nuevo Reino de Granada (XVI-XVIII)". Fronteras de la historia, 12. Pág. 301-339.
- Demaio P., Karlin u. y Menduba M. 2002. "Árboles nativos del centro de Argentina". Lola. Buenos Aires.
- Descola P. 2012 "Más allá de naturaleza y cultura" (2010). Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
- Di Lullo O. 2010 "La agonía de los pueblos" (1946). Fundación Cultural. Santiago del Estero.

- Escobar A. 1997. "Antropología y desarrollo". Revista Internacional de Ciencias Sociales, 154. Maguaré. Pág. 3.
- García J. 2007 (28 de Marzo). "Macuto, maco, maqueto". Recuperado de [www.angulooscuro.blogspot.com.ar/2007/03/macuto-maco-maqueto.html](http://www.angulooscuro.blogspot.com.ar/2007/03/macuto-maco-maqueto.html).
- Gordillo G. 2010. "Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria". Prometeo. Buenos Aires.
- Grosso J. 2008. "Indios muertos, negros invisibles: Hegemonía, Identidad y Añoranza". Editorial Brujas. Córdoba.
- Lagomarsino E., Martín G. y Nicosia M. 1993. "Fenología foliar en leñosas nativas del Chaco Semiárido de Tucumán y algunas consideraciones para su aprovechamiento forrajero. Rev. Agron. del Noroeste Argentino, vol. 29, no 1. Pág. 65-85.
- Lander E. 2003. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". La colonialidad del saber eurocentrismo y las Ciencias Sociales. CLACSO. Buenos Aires. Pág. 11-40.
- Lema V., Caparelli A. y Martínez A. 2012. "Las vías del algarrobo: antiguas preparaciones culinarias en el Noroeste Argentino". En: Babot, P., M. Marschoff y F. Pazzarelli: Las manos en la masas. Arqueologías, antropologías e historias de la alimentación en Suramérica. ISES/IDACOR. Córdoba. Pág. 639-666.
- Lorandi A. M. 1991. "El precio de la libertad: Desnaturalización y traslados de indios rebeldes en el siglo XVII". En: Memoria Americana, 1. ICA, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires.
- 1988. "El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial". En Revista Andina 15 (1). Pág. 135-173
- Lorandi A. y Boixadós R. 1987. "Etnohistoria de los valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII". Runa, 17. Pág. 227-424.
- Marconetto B. 2008. "Linnaeus en el Ambato. El uso de la clasificación taxonómica en arqueobotánica". En Giovanetti, M., Lema, V. y Archila, S., Arqueobotánica y teoría arqueológica. Discusiones desde Sudamérica. UNIANDÉS. Bogotá.
- Noli E. 1999. "La recolección en la economía de subsistencia de las poblaciones indígenas: una aproximación a través de fuentes coloniales (piedemonte y llanura tucumano-santiagoña, Gobernación del Tucumán)". En los tres reinos: prácticas de recolección en el cono sur de América. Tucumán. Pág 205-216.
- Palomeque S. 1992. "Los esteros de Santiago. (Acceso a los recursos y participación mercantil. Santiago del Estero en la primera mitad del siglo XIX)". En: Data, n° 2., La Paz, Bolivia. Pág. 9-63.
- 2000. "El Mundo indígena (siglos XVI-XVII)". En Tandeter Enrique (dir.): Nueva Historia Argentina. La sociedad Colonial T.2. Sudamericana. Buenos Aires. Pág. 87-145.
- Polti A. (1952). "Los peces del río Dulce. Pesca y protección de la fauna autóctona". Recuperado de la version digital realizada por della Croce Claudio (2007) <http://www.biblioteca.org.ar/libros/210388.pdf>
- Riat P. 2012. "Conocimiento campesino, el monte santiagueño como recurso forrajero". Trabajo y sociedad, 19. Santiago del Estero. Argentina.
- Tola F., Medrano M. y Cardin L. 2013. "Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad". Asociación Civil Rumbo Sur. 1ed. Buenos Aires.