

SENTIDOS INDISCIPLINADOS

ARQUEOLOGÍA, SENSORIALIDAD Y NARRATIVAS ALTERNATIVAS

JOSÉ ROBERTO PELLINI

ANDRÉS ZARANKIN

MELISA A. SALERNO

(EDITORES)



Los contenidos de este libro están protegidos por la Ley. Está prohibido reproducir cualquiera de los contenidos de este libro para uso comercial sin el consentimiento expreso de los depositarios de los derechos. En todo caso, se permite el uso de los materiales para uso educacional. Para otras cuestiones, pueden contactar con el editor en: www.jasarqueologia.es

Primera edición: diciembre de 2017

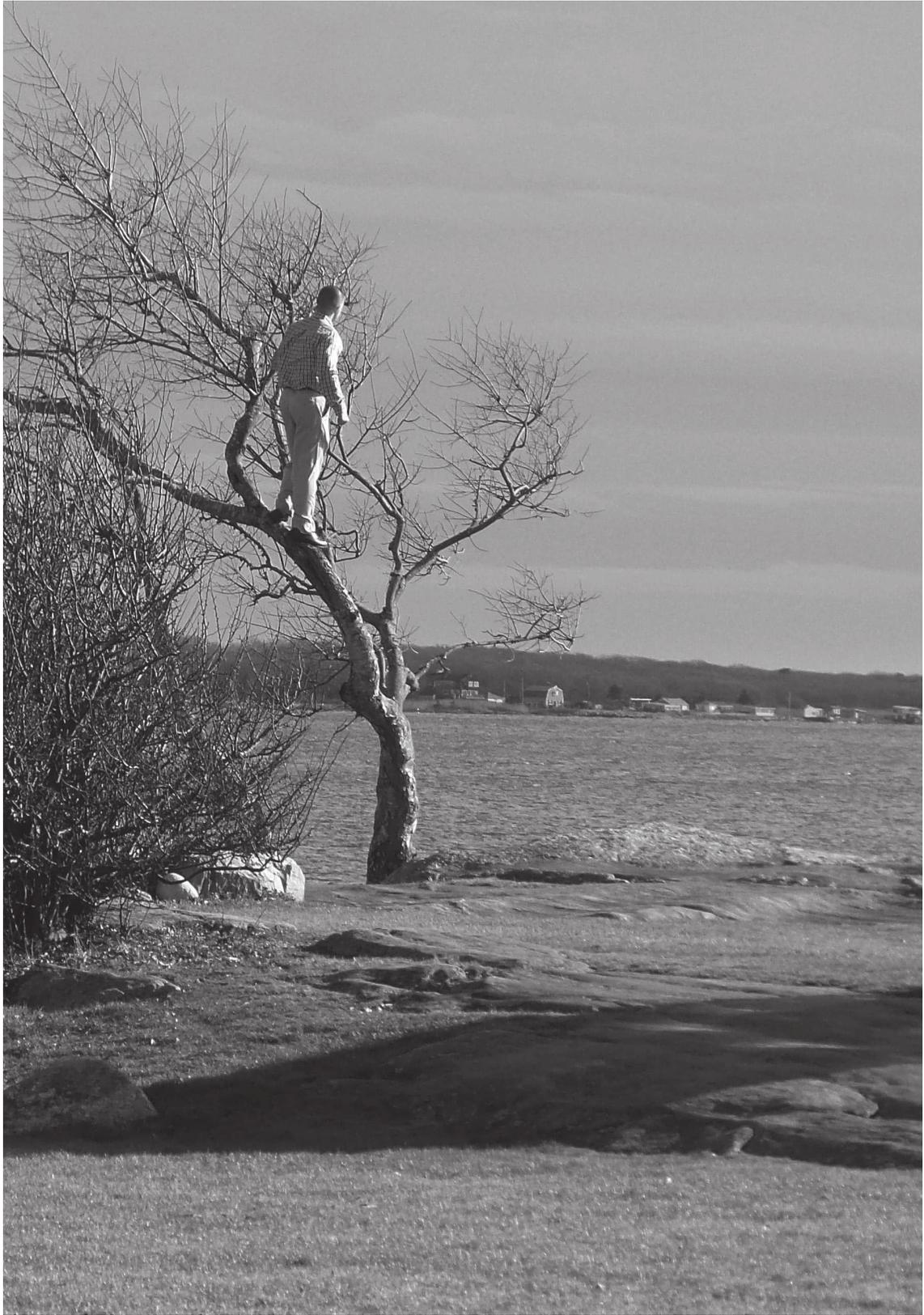
© Edición:
JAS Arqueología S.L.U.
Plaza de Mondariz 6, 28029 Madrid
www.jasarqueologia.es
Edición: Jaime Almansa Sánchez

© Textos: Los autores
© Imagen de tapa y contratapa: Marcia Norie Seo (2014)
© Imágenes de los capítulos: Especificado en el pie.

ISBN: 978-84-16725-10-6
Depósito Legal: M-34434-2017

Impreso por: Service Point
www.servicepoint.es

Impreso y hecho en España - *Printed and made in Spain*



ÍNDICE

Lista de ilustraciones	i
Agradecimientos	v
Introducción	1
José Roberto Pellini, Andrés Zarankin y Melisa A. Salerno	
Capítulo uno	13
<i>Se van los dedos; quedan los anillos. Las tasas de compensación y los sentidos en la Edad Media</i>	
José Roberto Pellini	
Capítulo dos	45
<i>Atendiendo a la muerte. Experiencias intercorporales en la tradición Selk'nam</i>	
Melisa A. Salerno y Romina C. Rigone	
Capítulo tres	77
<i>Si me da permiso, entro; si no me da, me voy: El ritual de apertura de las ruinas de la Chacrinha dos Pretos (Minas Gerais, Brasil)</i>	
Caroline Murta Lemos	
Capítulo cuatro	113
<i>La alimentación sentida. Cocinando algunas reflexiones</i>	
María Jimena Cruz	
Capítulo cinco	157
<i>Los muñecos colgados como componentes de un tipo de experiencia sensorial en la ciudad de La Paz, Bolivia</i>	
Ricardo Vasquez Rivera y Juan Villanueva Criales	

Capítulo seis	183
<i>Arqueología, piel y quebracho</i>	
M. Bernarda Marconetto, Guillermo Gardenal y Patricio Barría	
Capítulo siete	221
<i>Sobre el ronquido del hacha y otras cosas extrañas: Reflexiones sobre la arqueología y otros modos de conocimiento</i>	
Mariana Petry Cabral	
Capítulo ocho	251
<i>Sentidos de un pasado imaginado</i>	
Charles Garceau	
Capítulo nueve	277
<i>La flauta y el flautista: Sones, recuerdos y sentidos</i>	
Layra Blenda y José Roberto Pellini	
Capítulo diez	307
<i>Ontología, historia y la experiencia del arte rupestre en el centro-norte de Chile</i>	
Andrés Troncoso y Felipe Armstrong	
Capítulo once	347
<i>Arqueología contaminante: Narrativas y una crítica a la falacia del distanciamiento del arqueólogo y su objeto de estudio en la experiencia antártica</i>	
Andrés Zarankin y María Jimena Cruz	
Capítulo doce	373
<i>El ingrediente secreto: La memoria en el cocinar y el comer</i>	
María Marschoff	
Lista de autores	407

CAPÍTULO SEIS

ARQUEOLOGÍA, PIEL Y QUEBRACHO

M. BERNARDA MARCONETTO
GUILLERMO GARDENAL
PATRICIO BARRÍA

“Allá en mi tierra hay un árbol que es orgullo de mi raza, es símbolo de bravura, de fe, de amor y esperanza. Nacido entre remolinos fue creciendo en siestas largas, entre bramido de puma y música de Salamancas. Fue madurando muy lento entre notas de vidala, entre dichos y leyendas, entre alabanzas paganas. Enraizado en suelo virgen, los vientos lo saludaron y los misterios del monte con el tiempo lo aclamaron. Quebrachales de mi tierra, fuerza genuina hecha canto en versos de chacarera y repiquetear de malambos. Tienes muy dentro de tu alma la dureza del acero, la simpleza de la lluvia y el cantar de mil jilgueros. ¿Por qué será que el hachero y el quebracho se parecen? Tal vez porque son muy fuertes, muy machos y muy valientes. O quizás porque hay en ellos un potro arisco y salvaje, y silencios, y tristezas de sufrir en soledades. De pronto un día callaron las cajas y las guitarras, cuando el dolor del tanino todas las hachas mojaba. La tarde se fue muy lenta al ver que tu tallo hería, pero al despuntar el alba, nuevos quebrachos nacían. Y de aquel callado dolor, resurgió tu esencia pura, que es folklore y algo más, es himno de paz y bravura. Quebrachales de mi tierra, sangre pura de mi raza, tal vez por eso mi alma, siente pasión por tu estampa”.

Recitado de Chacarera Quebrachales - Héctor Cruz¹

La reflexión que da origen a este escrito tiene la particularidad de haber nacido de dos lugares no habituales para comenzar una indagación en arqueología: el silencio y la piel. El silencio apareció en términos de ausencia. La ausencia –o mejor, la mínima presencia– de árboles llamados quebrachos en contextos arqueológicos del valle de Ambato (Catamarca, Argentina) donde los mismos abundan. Por su parte, la piel de uno de nosotros cobró protagonismo al ser afectada por el *paaj* o mal del quebracho, incitándonos a una discusión que nos invitó a desplazar el lugar de las “plantas-recurso”, tan caras a occidente y a las arqueologías disciplinadas, a un lugar de “predación”, con alto potencial para repensar nuestras propias interpretaciones acerca de los contextos con los cuales trabajamos.

Introducción

La reflexión a tres voces² que presentaremos tiene su origen en un seminario de “Arqueología de las Plantas” dictado en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). En uno de los encuentros, la relevancia de las “ausencias” se hizo presente. Discutíamos un trabajo de Picornell, Asouti y Allué (2011) acerca de una experiencia etnográfica en Guinea Ecuatorial, en la que los autores –entendiendo que la colecta de leña está culturalmente mediada– apelaban a esta herramienta a fin de ampliar sus horizontes sobre las prácticas que constituían aquello que es observable arqueológicamente. Los Fang, entre quienes trabajaron los autores, practican el sistema de roza y quema. Aparentemente, empleaban la leña resultante del despeje del bosque, con algunas preferencias por cualidades ligadas a la combustión, o evitando aquellos taxones que generarían molestias, como mucho humo. Hasta aquí todo parecía resultar predecible a los ojos de cualquier lector occidental. Sin embargo, en un momento surgieron las leñas cuyo uso estaba prohibido. Maderas que no iban a aparecer en el “registro de carbón”. Se trataba del “ebaiñ” (*Pentaclethra macrophylla*) y “nuara” (*Tetrorchidium didymostemon*), árboles cuya madera era evitada. En general, solemos poner el acento en la presencia de determinadas materialidades; sin embargo, la ausencia puede pasar desapercibida. Desde una mirada disciplinada, las ausencias son difíciles de explicar o son explicadas en general desde sentidos funcionales, económicos o políticos. En el caso de los Fang, Picornell y sus colaboradoras dieron cuenta de que este evitamiento se ligaba con cuestiones ontológicas, en tanto las plantas, los lugares y los animales estaban imbuidos de ánimo y eran capaces de interactuar con la gente. “Ebaiñ” y “nuara” representaban entidades poderosas que las personas preferían mantener lejos de la aldea.

Entendiendo que las ausencias en arqueología pueden constituir un elemento muy potente para indagar en lógicas otras, nos interesó puntualmente el silencio o el susurro de ciertos árboles, los quebrachos, en contextos arqueológicos de una zona donde los mismos abundan: el valle de Ambato, en la provincia de Catamarca (Argentina) (Fig. 6-1). Al mismo tiempo, la entrada al problema abordado fue en buena medida por la piel, ejercicio que abrió algunas puertas interesantes para argumentar acerca de algunas interpretaciones o asunciones comunes sobre las plantas en arqueología.

La arqueología disciplinada suele ser un tanto temerosa. Teme a cuestiones como la etnografía, el folklore, las historias. Se aterra ante la posible analogía etnográfica directa, y curiosamente no se espanta de las efectivas analogías directas al presente occidental; de entender a las plantas como recursos económicos, de enraizar en el pasado y naturalizar, consecuentemente, la lógica de los agro-negocios. En un intento por dialogar con la ausencia de los quebrachos, recorrimos algunas sendas de la mano de experiencias etnográficas y relatos folklóricos que habilitaron a quebrar sentidos propios acerca del vínculo entre humanos y plantas. Los llamados “quebra-hachas” acreditan una interesante trayectoria en el Chaco argentino, siendo posiblemente el caso más conocido y analizado “La Forestal” o la “Compañía de Tierras, Maderas y Ferrocarriles La Forestal Ltd.” Este fue casi un Estado paralelo –aun con moneda propia– que creció en el seno de la República Argentina a principios de 1900 en torno al quebracho colorado (ver Gori 1965). “La Forestal” se apropió por igual de maderas y cuerpos, y extrajo tanino de los árboles y sangre de los hacheros.



Fig. 6-1: Valle de Ambato, Provincia de Catamarca, Argentina.

En el norte argentino encontramos tres especies llamadas “quebracho”. Dos de estas especies pertenecen a la familia *Anacardiaceae*: “el quebracho colorado chaqueño”, *Schinopsis balansae* Engl.; y “el quebracho colorado santiagueño” u “horco quebracho–quebracho del cerro”, *Schinopsis lorentzii* (Griseb.) Engl. (Sinónimos: *Schinopsis marginata* Engl., *Schinopsis lorentzii* –Griseb. – Engl. var. *Marginata*). En las provincias del Chaco y Formosa se encuentra *Schinopsis heterophylla* Ragonese & J. Castillo, que puede ser un híbrido entre *S. lorentzii* y *S. balansae*. Asignado a la familia *Apocynaceae*, el “quebracho blanco”, *Aspidosperma quebracho-blanco* Schlttdl., también crece en Catamarca, en Ambato, al igual que *S. lorentzii*. (Catálogo de Plantas Vasculares del Cono Sur. Instituto de Botánica Darwinion 2014) (Fig. 6–2).

Existe un rico acervo de relatos y cancioneros que tienen como protagonistas a los quebrachos. Una serie de prácticas se le vinculan; al quebracho se lo respeta, no se lo toca sin permiso y no se puede pasar junto a él sin saludarlo. Así es que, ante todo: “Buenos días, Señor Quebracho”, esperamos nos deje conversar un momento con usted de arqueología.



Fig. 6–2: De izq. a dcha. *Schinopsis balansae*, quebracho colorado chaqueño; *Schinopsis lorentzii*, quebracho colorado santiagueño; *Aspidosperma quebracho blanco*.

Árboles y ánimos

Los árboles, según Rival (1998), no sólo brindan numerosos bienes y servicios económicos y ambientales, sino que también, en los contextos locales se tejen profundos lazos con ellos, llegando a jugar un rol significativo en los procesos de conformación de identidades colectivas. Más allá de esto, es abundante la literatura etnográfica que presenta a los árboles como seres dotados de intencionalidad y ánimo. Bonnie y Jean Pierre Chaumeil (2004) señalan que entre los Yagua, los árboles grandes y de madera muy dura pueden profesarse entre sí un odio sin límites, provocando entre ellos luchas fratricidas. Los vínculos de parentesco, amistad u hostilidad, ya sea entre plantas como involucrando a humanos, se han registrado entre diversos grupos (Rival 2004).

En diversos casos, por estar animado, se debe al árbol un tratamiento y respeto particular. Existen registros acerca de este punto. Green (2013) menciona, por ejemplo, que a ciertos árboles en San Pedro de Atacama se los corta “mientras duermen”; en el caso del chañar (*Geoffroea decorticans*), esto sucede entre mayo y julio, y en del algarrobo (*Prosopis* sp.), en septiembre y octubre. En diversas etnografías es notable el empleo de verbos o adjetivos, normalmente asignables al accionar y la intencionalidad humana, al referir a diversos árboles: “Una vez corté un chañar fuera de tiempo y botó un líquido como agua, daba a entender como que **estaba llorando**, hay que cortarlos en su tiempo, cómo será la naturaleza...” (L. Q. Séquitor, en Green 2013). También se ha asociado a la resina de los algarrobos con una manifestación de llanto: “A veces corre natural un fluido como miel, resina; dicen que **cuando el algarrobo necesita algo llora, pago será, otros dicen que llora porque quiere**” (J.R. Séquitor, en Green 2013).

Algunos ejemplos vienen también de Ambato; han sido recabados por Gadban (1999), refiriendo a árboles y extendiéndose al “monte”: “Toda

esa madera que voltea la hoja tiene su época para cortar”, en tanto “en cualquier tiempo se le puede cortar porque ese monte nunca pierde la hoja, **vive vestido**”. “Yo con sólo verlo al monte ya **sé si está enfermo o está sano**”; “el Monte está **liquidado**”; “el Nogal no tiene desperdicio, eso, **si está sano, si no está pasmado**”. El “pasma” es una afección que suele aquejar a los humanos y también a los animales, según se ha registrado en la zona; y los árboles parecen no estar ajenos a esta afección.

“Yo con sólo verlo al monte ya sé si está enfermo o está sano, porque ya cuando echan los brotes algunos los echan amarillentos y cuando está sano echan siempre los brotes verdes. O que si arriba echa un gajo que está secarriendo es porque el Coko está enfermo. Porque el árbol se seca de enfermo” (A. Seco, Los Castillos, Catamarca).

Asimismo, hemos notado que algunos términos se emplean tanto para referir a las plantas como a los animales: hay árboles que se crían solos; a otros, se los cría. En Ambato, la idea de “crianza” aplica a especies exóticas: el álamo y el sauce **se crían**. Sin embargo, la idea de criar no se restringe a estas especies; se extiende a los humanos, a los animales y a algunas plantas. Así se dice que una persona “se ha criado gordá”, “¡cómo se ha criado la vaca!”, o que “se han criado altas las chacras” (M. Bussi com. pers). Otro término análogo al empleado para los animales es el de “cimarrón”, que alude a los que no han recibido cuidado humano: “Acá nogal **cimarrón** no hay, ya sólo para Escaba”. Una particularidad de la madera puede también ligar a percepciones comunes acerca de la madera y su uso. “Del aliso se sacan todas las tablillas para los cajones de finado (muerto), y también para el fondo o la costanera. No es una madera buena”.

Hace más de 15 años, una de nosotros salió a recolectar leñas con Justina, pobladora de Los Castillos en el Departamento Ambato.

Bernarda³: Buscaba armar una colección de referencia de maderas locales con las que luego comparar el carbón que iba a encontrar en los sitios arqueológicos. En ese momento no presté atención a algunas cuestiones que muchos años después encuentro muy valiosas. Charlamos mucho y, sin embargo, me limité a “traducir” a Justina en mi escrito. Me preocupaba por las propiedades de cada taxón, pensando en si dejarían un buen registro de carbón en los contextos arqueológicos. *Traduttore, traduttore* reza un proverbio italiano que la antropología ha comenzado a recuperar en los últimos años. Lamento haber traicionado a Justina al traducirla; a pesar de ello, pude rescatar palabras que anoté al referir a cada planta cuando las buscábamos. Muchos de los adjetivos que ella usaba, al igual que en el caso de las acciones antes mencionadas, eran usualmente empleados para personas: “falsa”, “linda”, “hermosa”, “hedionda”, “firme”, “floja” y hasta incluso un contundente “¡qué hija de puta esta!”. Respecto de los quebrachos, el blanco y el colorado son los dos únicos *taxa* en los que no recuperé su voz en mi libreta; sólo la mía hablando de su calidad y la dificultad al cortarlos. Ese silencio curiosamente se reflejó en el registro; no encontré quebrachos en los sitios arqueológicos... o sí, muy pocos.

El material

El material que motiva la discusión fue recuperado en contextos arqueológicos del valle de Ambato en Catamarca, asignados a la llamada Cultura de la Aguada (González 1964, 1998). Se trata del sector septentrional del amplio valle de Catamarca en el Noroeste Argentino. El mismo se encuentra formado por el cordón montañoso de Ambato o Manchao al oeste, y por la sierra Graciana al este. Una de las clasificaciones fitogeográficas desarrolladas, que considera nuestra área de investigación, es la de Tortorelli (1956). Según este autor, el área se encuentra en una zona ecotonal entre el Monte Occidental y el Parque Chaqueño. Podemos

encontrar especies arbóreas y arbustivas características del Parque Chaqueño, como “quebracho blanco” (*Aspidosperma quebracho blanco*) y “mistol” (*Ziziphus mistol*), observándose además presencia de “algarrobo blanco” (*Prosopis alba*), “yuchán” (*Chorisia insignis*), “samohú” (*Chorisia speciosa*), “chañar” (*Geoffroea decorticans*), “brea” (*Cercidium australe*), y “tintitaco” (*Prosopis torquata*). Es además especie característica de esta parte serrana el “horco quebracho” (*Schinopsis lorentzii*), llamado en la zona “quebracho colorado”. También existe entre el arbolado “coco o cocucho” (*Fagara coco*), “chichitá” (*Lithraea molleoides*), “aguaribay o molle” (*Schinus molle*), “visco” (*Acacia visco*), “churqui o churque” (*Acacia caven*) y “atamisqui” (*Atamisquea emarginata*). Para el Monte Occidental, Tortorelli menciona una vegetación leñosa constituida por abundantes arbustos espinosos de porte tortuoso, varias especies del género *Larrea* (*L. divaricata*, *L. cuneifolia*, *L. nitida*) conocidas generalmente como “jarillas”, especies del género *Prosopis* (*P. strombulífera*, *P. alpataco*, *P. globosa*, *P. argentina*), “chañar” (*Geoffroea decorticans*), “pichana” (*Cassia aphylla*), “piquillín” (*Condalia microphylla*), “molle rastrero” (*Schinus* sp.), entre otras. Entre las especies arbóreas, el autor señala que en los lugares más favorables pueden hallarse diseminados “algarrobo negro” (*Prosopis nigra*), “algarrobo blanco” (*Prosopis alba*), “visco” (*Acacia visco*) y “brea” (*Cercidium australe*). El valle de Ambato, al encontrarse en una zona de contacto entre las dos regiones fitogeográficas, presenta especies representativas de ambas, siendo notoria la diferencia entre las especies que crecen en las laderas al este y al oeste del valle.

En los sitios Piedras Blancas, Iglesia de los Indios, Martínez y El Altillo (Ver, Fabra 2002; Gastaldi 2010; Gordillo 2009; Laguens 2004, 2006) se recuperó abundante madera carbonizada. Esta abundancia es una de las particularidades de diversos contextos trabajados hasta el momento. Contamos con restos procedentes de diversas estructuras: de combustión, almacenado, en rellenos, en los montículos; también se recuperaron

maderas empleadas en la construcción, conservadas debido a incendios que afectaron varios de los sitios excavados hasta el momento (Marconetto 2008; Marconetto y Gordillo 2008).

La identificación taxonómica de la madera carbonizada hallada en estos sitios, así como la información contextual, evidenció la existencia de prácticas de selección en relación con diversos taxones. Los resultados de estos análisis han sido discutidos en otras oportunidades; por tanto, no nos extenderemos aquí. Sí nos interesa específicamente el caso de los quebrachos, tanto blancos como colorados, en tanto su notable escasez parece contradecir algunas explicaciones esperables, ligadas a cuestiones como calidad, abundancia en la zona y/o tafonomía.

De 1.206 muestras recuperadas en 21 contextos diferentes, a los cuales se suman determinaciones sobre escaso material de los sitios Martínez 2 y 3, y material actualmente en proceso de identificación de la Iglesia de los Indios, sólo se determinó carbón afín a los géneros *Schinopsis* y *Aspidosperma* en unos pocos contextos y en muy baja frecuencia, exceptuando un único caso (ver Fig. 6-3 a 6-5).

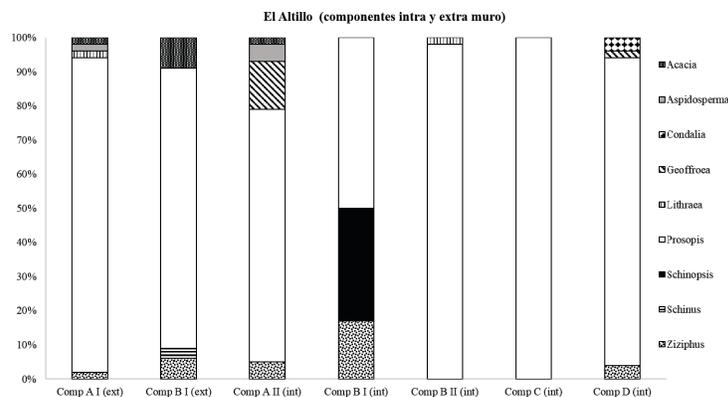


Fig. 6-3: Identificación de madera carbonizada recuperada en sitio El Altillo.

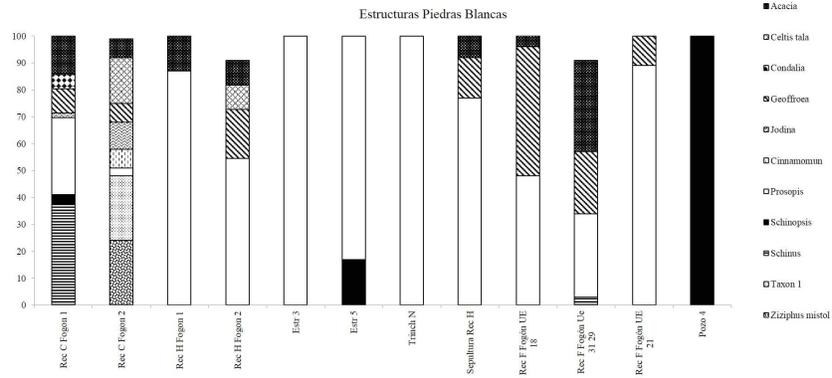


Fig. 6-4: Identificación de madera carbonizada recuperada en estructuras del sitio Piedras Blancas.

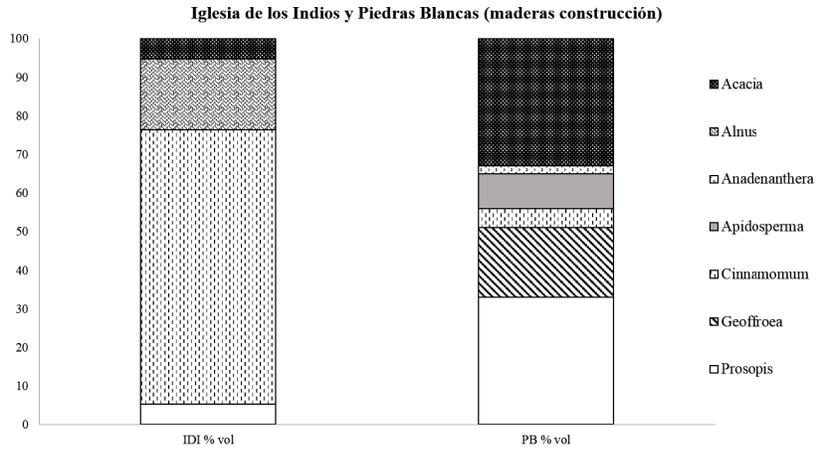


Fig. 6-5: Identificación de maderas empleadas en la construcción de los sitios Piedras Blancas e Iglesia de los Indios.

En el llamado recinto H del sitio Piedras Blancas (Fig. 6-6), destaca – en relación con el tema que nos ocupa– el único contexto que arrojó 100% *Schinopsis* (quebracho colorado). Se trata de un pequeño pozo de forma irregular, con un diámetro aproximado de 38 cm. y 14 cm. de profundidad (pozo 4 en Fig. 6-6 y 6-7), en cuyo interior se recuperaron fragmentos de carbón (18 cc.) y sedimento pedregoso diferente al de la matriz. El pozo se encuentra ubicado en el sector sur del recinto cercano a tres enterratorios: dos neonatos y un infante de cerca de 2 años (Fig. 6-8).

Un punto que creemos necesario señalar es que los registros definidos como Aguada en la arqueología del noroeste argentino han sido históricamente asociados a la dinámica cultural de los Andes (ver reseñas de la historia de las investigaciones en Gastaldi 2010; Gordillo 2009). Sin embargo, los vínculos de las poblaciones prehispánicas de esta región de Argentina con las llamadas tierras bajas, y aun con grupos amazónicos, vienen discutiéndose desde principios del siglo XX (ver reseñas de estos debates en relación con Aguada en Gastaldi 2010; Pazzarelli 2011). Asignar el registro acerca del cual reflexionaremos específicamente a uno de estos espacios (Andes/Amazonas, tierras altas/tierras bajas, ámbitos que los debates aún vigentes no logran recortar claramente) no es un objetivo viable de alcanzar aquí. Sin embargo, resultan interesantes como herramienta reflexiva los acercamientos analíticos entre estas dos regiones; puntualmente, aquéllos ligados al concepto de “multinaturalismo” en términos de Viveiros de Castro (2004), donde lo que humanos y no-humanos comparten es la cultura y no la naturaleza. Este solo punto representa una fractura crucial respecto de nuestra propia concepción, un quiebre ontológico, y genera un instrumento válido para intentar repensar materialidades de grupos prehispánicos de tierras altas o bajas. Se ha propuesto que la cosmología andina comparte los mismos fundamentos de esta economía simbólica presentada originalmente para el Amazonas (Calvacanti-Schiel 2007), siendo ya diversos los trabajos

etnográficos llevados a cabo en los Andes en esta línea (Arnold y Yapita 2000; Lema 2014; Pazzarelli 2014, entre otros). En cuanto a la –discutible– ahistoricidad que puede entenderse presentan los casos etnográficos, es necesario aclarar que los mismos son empleados aquí simplemente como elementos de quiebre de las propias miradas.

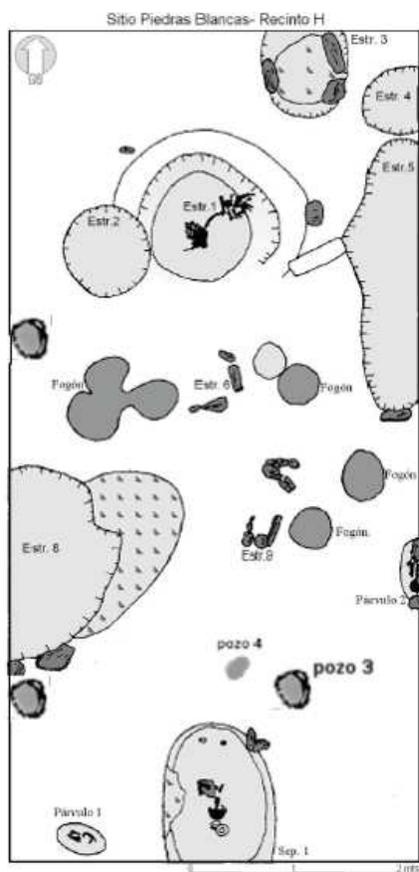


Fig. 6-6: Planta Recinto H del Sitio Piedras Blancas, sector en el que se recuperó carbón de *Schinopsis* sp.

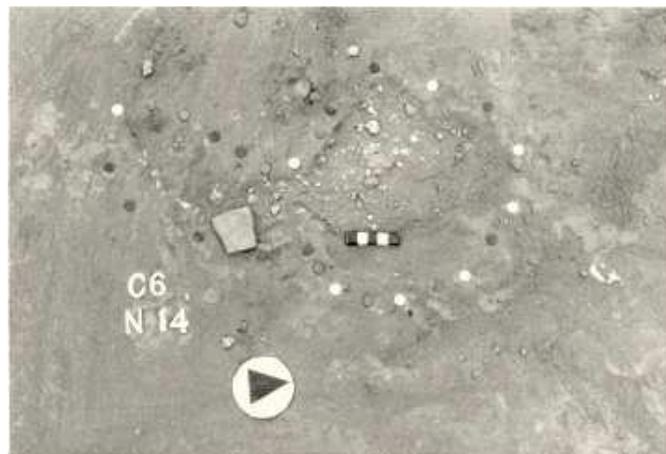


Fig. 6-7: Pozo 4, en el que se recuperó carbón de quebracho colorado.

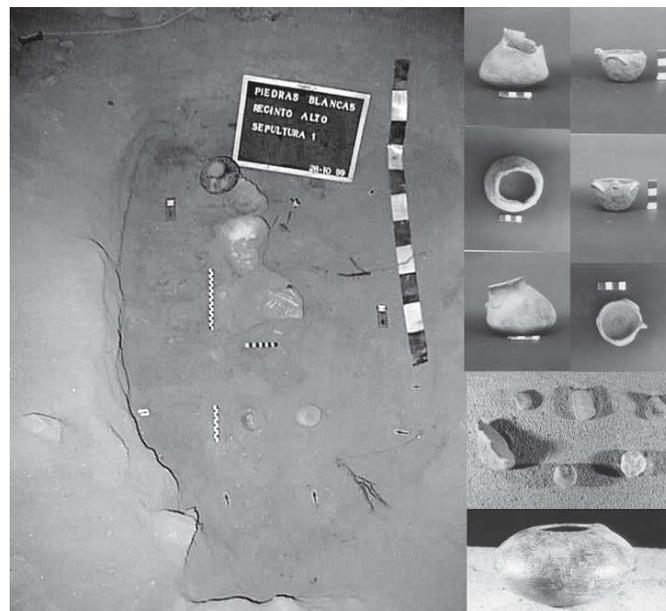


Fig. 6-8: Sepultura de uno de los infantes junto al pozo 4.

Preguntas en la piel

Intentando indisciplinar el problema, retomamos la discusión de Haber (2013) acerca de la marcada división entre el conocedor y el pasado cognoscible que la metodología arqueológica impone al definir su objeto. En la disciplina arqueológica, la relación con el sujeto de estudio es una relación epistemológica, y no ontológica. Así, la pretensión disciplinaria es que **mi** relación con lo arqueológico me afecta como conocedor, **no como ser**. Se marca así una ruptura metafísica que separa a los seres conocedores y conocidos como diferentes órdenes de seres. Y así, esa ruptura sólo puede ser atravesada por una relación asimétrica de conocimiento.

En este caso, la entrada al problema arqueológico por parte de uno de nosotros surge desde una afección al ser, al cuerpo, revirtiendo así, tal vez, la mencionada ruptura metafísica.

Guillermo: A comienzos del año 2014 me encontraba realizando trabajo de campo en el Parque Nacional Copo, en el límite noreste de la provincia de Santiago del Estero con el Chaco. El parque nacional abarca cerca de 100.000 ha. donde los quebrachos, en sus tres variedades, predominan focalizadamente entre otras especies arbóreas. Al tercer día de estar en el parque comenzaron a aparecerme marcas rojas en la piel, con una fuerte y constante picazón, diseminadas por todo el abdomen y muslos. Intrigado y molesto, le comento a un poblador de la región acerca de la afección, y éste me responde:

- ¿Has estado con los quebrachos?
- Sí, hasta he abrazado uno -le contesto.
- Ah, es eso entonces, te ha flechaò el quebracho; no te preocupes, te va a

picar un tiempo, intenta no rascarte.

– ¿Por qué me ha flechado? –pregunto.

– Seguro no le has pedido permiso y te has acercado demasiado; se ha sentido amenazado –me contestó Mario, poblador del Copo.

Esta pequeña conversación dio una explicación a través de un saber nativo, relato oral o creencia popular a las marcas que cada vez más se iban expandiendo por mi cuerpo. Tres días después, ya en la ciudad de Córdoba, lugar donde resido la mayor parte del tiempo, comenzamos a investigar acerca de esta reacción, que se iba agravando cada vez más con el correr de los días. Una amiga santiagueña me comentó: “es el *páaj* o mal del quebracho, eso tienes, te ha flechaò el quebracho, no puedes hacer más que volver y ofrendarlo, u ofrendar al quebracho más grande que encuentres”. En ese momento era muy difícil volver al Chaco para mí, por lo que me puse a buscar algún quebracho en la ciudad para ofrendar. Al no encontrar ninguno, decidimos realizar el rito de disculpas a través de otro árbol, un eucalipto (*Eucalyptus melliodora*), de unos 40 m. de altura, el cual consideramos mayor dentro del parque donde se encontraba. Le ofrendamos cenizas y le pedimos que haga de comunicador con los quebrachos, pidiendo disculpas a éstos. Los síntomas comenzaron a aliviar al día siguiente y una semana después estaba curado.

La “flechadura” del quebracho siguió igual rondando, ya no a flor de piel, sino relacionada con cómo estamos pensando las relaciones entre humanos y no-humanos en la vida diaria y, como en el caso de este trabajo, en la arqueología y la antropología.

El acto de flechar

La mención al *páaj* (“el aire del quebracho”, “la sombra del quebracho”, “la ponzoña del quebracho”⁴) ejecutado sobre los humanos –y también sobre los no-humanos– a través del acto de “**flechar**” surge recurrentemente, como pudimos constatar tanto en relatos escritos como en conversaciones con pobladores del Chaco argentino durante el trabajo de campo de uno de nosotros. Asimismo, algunas menciones indican que se requiere de una serie de protocolos para lograr librarse del mal (ver Apéndice).

Referimos a lo largo del trabajo casi indistintamente a “los quebrachos”. Si bien para la taxonomía linneana los quebrachos –colorado y blanco– corresponden a géneros de familias diferentes, la tradición oral los vincula estrechamente. En la zona chaco-santiagueña tenemos un relato muy extendido acerca de un guerrero que muere defendiendo a su grupo, mientras se desangra después de ganada la batalla. Recostado sobre un quebracho blanco, su sangre entra al árbol por medio de un hueco. La sangre del guerrero reemplaza a la savia del árbol, a la vez que su alma se transfiere a éste. De esa manera nace el quebracho colorado, y las virtudes del valiente guerrero se reflejan en la dureza de su madera y en la capacidad de ocasionar daño mediante la flechadura (Carranza y Lorda 1952).

Al buscar el significado del término *páaj* encontramos referencias que indican que era el modo en que se nombraba en lengua quechua a los árboles que luego se denominarían quebrachos: quebracho blanco, *páaj inianchú*, y quebracho colorado, *páaj puca* (Stuckert 1926). Por su parte, la etimología española del término remite a “quiebra-hacha”, por la dureza de la madera y el efecto que produciría en las hachas al golpearlas. Martín Dobrizhoffer, misionero jesuita que residió largo tiempo entre los aborígenes del territorio chaqueño, relata:

“... Quebracho: se denominan entre los españoles, quebrachos o quebrahacho, porque si no intervienen hachadores o carpinteros expertos, ellos quiebran en pedazos las hachas al primer golpe, pues en dureza igualan al hierro” (Dobrizhoffer 1967 [1784]).

Esta referencia invita a reflexionar acerca de cómo la lengua española o castiza colonizó y continúa colonizando modos de relación, categorización y entendimiento. En relación con la ausencia o escasez de estos árboles en contextos arqueológicos, es notable cómo una primera interpretación remitió a la dureza de su madera (Marconetto 2008). También se llama “quebracho flojo” al árbol conocido como “sombra de toro” (*Jodinia rhombifolia*) (Stuckert 1926). Este taxón tampoco apareció en los análisis antracológicos llevados a cabo.

En cuanto al término “flechar”, esta no es una acción privativa del quebracho. Según relatos populares, otros árboles lo hacen; por ejemplo, el “molle” (*Lithraea ternifolia*), que crece también en el noroeste y centro de la Argentina, o el “litre” (*Lithraea caustica*) en Chile. Es destacable que flechar no es una acción cualquiera; se trata de un quehacer digno de un cazador o un predador. Viveiros de Castro (2010) ha señalado largamente la relevancia de la predación en la filosofía amerindia. Incluso, el “perspectivismo” ha sido definido como una ideología de caza, concibiendo a la caza como una abstracción, más allá de la acción instrumental de cazadores concretos, ya sean éstos humanos como no (Weismantel 2015). Si bien para Viveiros de Castro tanto “... dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, fenómenos meteorológicos, vegetales, y aun a veces objetos y artefactos” (Viveiros de Castro 1996: 116-117) tienen un punto de vista propio, el protagonismo parece estar en los animales y los humanos, y la contra-predación caníbal –espíritu de la presa tornado predador– parece darse primordialmente entre el cazador y la presa animal:

“... [L]a humanidad pasada de los animales se suma a su actual espiritualidad oculta por la forma visible para producir un difundido complejo de restricciones o precauciones alimentarias, que o declaran incomedibles ciertos animales míticamente consustanciales a los humanos, o exige la desobjetivación chamanística del animal antes que se lo consuma (neutralizando su espíritu, transustanciando su carne en vegetal, reduciéndolo semánticamente a otros animales menos próximos a lo humano) bajo pena de represalia en forma de dolencia, concebida como contra-predación caníbal llevada a efecto por el espíritu de la presa tornada predador, en una inversión mortal de perspectivas que transforma lo humano en animal” (Viveiros de Castro 1996: 119, traducción de los autores).

Paradójicamente en los relatos que recuperamos, la acción de flechar está siendo ejecutada por un árbol, una planta. Las plantas son seres que desde la mirada occidental se encuentran en la base de la cadena trófica. Es interesante pensar, como en el caso que nos ocupa, que se da una inversión de roles entre predador y presa. En el monte, el hachero es predador y el árbol presa. Sin embargo, el árbol parece tener la facultad de defenderse deviniendo cazador y convirtiendo al hombre en presa, quien deberá seguir un protocolo para salir de esa situación y restablecer el orden.

El rol ambiguo de las plantas, análogo al de los chamanes, que pueden curar o matar, ha sido planteado en un análisis de la iconografía Aguada por uno de nosotros en un trabajo anterior (Marconetto 2015). Una antigua publicación de Yacovleff y Herrera (1934) reseña diversidad de motivos y representaciones de vegetales en los Andes plasmadas en diferentes soportes (cerámica, grabados, textiles, metales). Entre esas representaciones, un personaje interesante que resulta recurrente y atrajo nuestra atención, es el llamado por los autores “el portador de vegetales”. Se trata de un personaje con una gestualidad específica, parado de frente

con plantas en ambas manos. Plantas en las que destacan la parte aérea y las raíces. Plantas de diversas especies. Es notable que el gesto de estos personajes también se repite en diferentes diseños de la iconografía andina en personajes portadores de cetros, de cabezas trofeos, de hachas o armas.

Apelando a la idea de ambigüedad, fue interesante rescatar algunas imágenes recurrentes en diseños Aguada, a partir de las cuales trazar un posible eje de ambigüedad al que optamos por llamar “armas-plantas” (Marconetto 2015). En especial, referimos a ciertos personajes cuya gestualidad en Aguada remite a los portadores de vegetales que ocurren a lo largo de los Andes. Estos personajes en Aguada han sido descritos en general como guerreros portando armas o flanqueados por ellas. Sin embargo, son notables algunas particularidades en la representación de estas “armas”. En algunos casos, su flexibilidad remite a lo vegetal, así como la presencia de potenciales raíces y la morfología resulta fácilmente asimilable a las plantas.

Esta es una cuestión que fue esbozada en su momento, a fin de argumentar acerca del potencial de análisis de lo ambiguo. Sin embargo, la multi-referencialidad, en términos de Arnold y Yapita (2000), entre plantas y armas debe continuar explorándose, en tanto sospechamos es un tema difundido en América. “Flor del Arco”, llaman a las flechas los Mbya Guaraní, según menciona Clastres (1978) –dato llamativo. El acto de flechar del quebracho volvió a poner la idea en la mesa de discusión. Asimismo, la relación de las comunidades del área del Gran Chaco con los quebrachos no sólo denota actitudes negativas para con este árbol-arma (con capacidad de flechar), sino que también es utilizado para sanar. Encontramos en las plantas la dualidad cura-daño, característica del modo en que se concibe el mundo de los chamanes, quienes al igual que las plantas pueden curar o matar (Kounen *et al.* 2008)⁵.

El quebracho come niños

Otro punto que llamó nuestra atención al indagar sobre los quebrachos, fue el vínculo entre éstos, en especial el quebracho colorado, y los recién nacidos o no-nacidos.

Son diversas las prácticas y los relatos que vinculan a los niños y a los árboles en el mundo amerindio, desde crónicas coloniales sobre el ritual de *capac cocha* entre los chinchas (Guaman Poma 1980) hasta las festividades del *Niñuchanchik* llevadas a cabo en la actualidad en Andahuaylas; en Santiago Del Estero, tenemos relatos orales con vinculación directa al quebracho colorado (Cruz 2011). Esta relación, en vista del exclusivo contexto arqueológico que arrojó un 100 % de *Schinopsis*, ubicado en un sector asociado a tres entierros infantiles, merece un breve comentario – aunque sin dudas, es un tema a continuar indagando.

En ámbitos ontológicos donde singularidades y analogías cobran protagonismo y el peligro acecha, entendemos que lo ambiguo (entendido este término como pasible de ofrecer más de un significado) puede jugar un rol interesante. Algunos términos ligados a las plantas presentan sugerentes ejemplos en la América andina. *Mallqui* designa tanto a los árboles por su asociación con los antepasados, como a las semillas y también a las momias (Hastorf y Johannensen 1991); igualmente Sharon (2004) menciona una asociación antepasado-momia-semilla en el vocablo *mallqui*, interpretándola como una unidad conceptual. Asimismo, uno de los más recurrentes nombres dado a las semillas de *Anadenanthera*, Willca o Vilca también refiere al sol, lo sagrado y al árbol de semillas psicoactivas en aymara.

En la crónica de Santa Cruz Pachakuti de 1613 se mencionan, para épocas incaicas, dos árboles a los cuales Manco Cápac mandó a ornamentar con raíces de oro y plata, y figuras colgadas de metal dorado

en forma de frutos; significando los troncos y las raíces a sus padres, y los frutos a los incas que en aquel momento gobernaban el Tawantinsuyo. Otro tanto ocurre con los relatos de la etnia panzaleos de los alrededores de Quito, en que el ancestro común del *ayllu* era un árbol, remitiendo a la idea de *huaca* y, además, a la de *pacarina* o lugar de origen. En estos relatos los árboles establecen la conexión entre diferentes generaciones, representando a su vez la interconexión entre los tres *pachas*; las raíces se hunden en el mundo de los ancestros y los brotes se erigen hacia el *Hanan Pacha*. Actualmente, la festividad de *Mallqui* en Andahuaylas o *Niñuchanchik*, se conforma como la versión local del nacimiento del niño Jesús. Dentro de este contexto festivo, que dura alrededor de un mes, tiene lugar un acontecimiento que nos remite nuevamente a la relación árboles-niños (en este caso, Jesús): en un predio se plantan eucaliptos; éstos son adornados con serpentinatas, globos y ofrendas como frutas, sillas y vasos de plástico, entre otros; todo acompañado de abundante bebida, comida y danzas tradicionales alrededor de los mismos. En el momento cúlmine de la ceremonia se tumban estos árboles de navidad andinos, y los concurrentes se apresuran a conseguir algunos de los regalos con que se los ha cargado a modo de frutos. En la zona de Frías, en Santiago Del Estero, un difundido relato –“el changuito y el quebracho”– remite al vínculo árboles-niños. Esta narración trata sobre un quebracho colorado, que se incendia y transmite su alma a un niño que acaba de nacer. Como el nacimiento coincide con Navidad, el niño es nombrado Nazareno. El quebracho quemado es adornado con guirnaldas y adornos hechos de barro por los niños del lugar (Cruz 2011).

En estos casos, los árboles pueden ligar generaciones, o asociarse a nacimientos de niños –incluyendo al niño Jesús. No obstante, también hemos podido explorar la posibilidad inversa a la del nacimiento.

Uno de nosotros ha recabado un dato etnográfico en Copo, Santiago del Estero, donde una mujer menciona que ha tenido un “aborto” debido a que el quebracho se lo ha ocasionado por transitar durante su embarazo por determinados quebrachales: “... el quebracho se lo ha comido...”. Al tiempo, un poblador, relató que su mujer embarazada había estado desmontando donde había pequeños quebrachos a los que cortó al filo del machete. Al mes aproximadamente, perdió el embarazo y asoció esta pérdida a la acción de haber matado a los quebrachos. Enterró luego los restos de su pérdida debajo de uno de estos árboles a modo de ofrenda y disculpa. Resulta indicativo también que ciertas partes de estos árboles son utilizadas en la medicina tradicional como abortivos (G. Martínez com. pers).

Resulta valioso en este contexto el concepto de inter-fagocitación empleado por Vilca (2009), retomando la idea de Kusch. En el espacio andino, diversos lugares potentes como ojos de agua, cerros o antigales, pueden enfermar de diferentes formas o matar a las personas que no respetan las relaciones de reciprocidad correspondientes. Vilca señala también a los árboles viejos como entidades poderosas, capaces de comer a las personas. En estos casos aparece la figura del curandero como el agente capaz de determinar cuál ha sido la falta cometida y los pagos respectivos para reparar la ofensa, siendo la restauración de las normas de respeto y saludo parte fundamental de la cura, en modo análogo a los protocolos para la curación del mal del quebracho colorado (ver Anexo).

Palabras finales

En una conversación entre los antropólogos Eduardo Khon y Phillippe Descola acerca del trabajo de campo de este último, surge un punto interesante en el que Descola refiere a la “sorpresa” de descubrirse en un mundo donde la “naturaleza” no existe: encontrarse en el corazón del

Amazonas donde, a priori, la naturaleza está tan presente para uno, pero no existe para la gente entre la cual uno está viviendo (Khon 2009). Podemos imaginar como cercana a esta experiencia, el encontrarnos en medio de un quebrachal, asumir que allí la leña abunda, así como la madera para construir, que hay de sobra combustible para hacer funcionar hornos, y sorprendernos con el hecho de que para la gente que allí vivió ese quebrachal tal y como lo concebimos –como una fuente de recursos– no existe.

Varios de los puntos expuestos en este escrito corren el eje de las potenciales respuestas disciplinadas a la ausencia de los quebrachos en el registro arqueológico de Ambato. Lo disciplinado podría hacernos indagar acerca de un cambio climático que explicara que no había quebrachos durante el primer milenio de la era en Ambato; sin embargo, podemos afirmar que esto no era así (Lindskoug y Marconetto 2014; Marconetto 2008). La tafonomía podría inquirir acerca de la posibilidad de que el carbón de quebracho no se conservara, como sí es posible que ocurra con diversos taxones ausentes en el registro. Tampoco esta es la respuesta en vista de las particularidades anatómicas de estos taxones. Una evaluación de costo-beneficio podría tentarnos a pensar en la inversión de energía en el transporte desde los piedemontes del este del valle hacia el fondo del mismo. Si consideramos que la Iglesia de los Indios fue construida con maderas de las Yungas, selva de montaña a la que se accede a 50 km. al nordeste del valle, este razonamiento es poco plausible. Y menos plausible si recordamos que el sitio El Altillo se ubica en medio de un quebrachal, y que apenas aparece quebracho entre el muy abundante material recuperado. Si pensamos en el perjuicio que sufrirían las herramientas al cortar estas duras maderas, no debemos olvidar que esas mismas herramientas cortaron duras maderas de algarrobos y acacias. Asimismo, la dureza del quebracho blanco es menor a la del algarrobo. Los quebrachos, con sus hojas de flecha y su madera de sangre, nos invitaron a quebrar sentidos propios abriendo un abanico de posibilidades para indisciplinar.

Volviendo a la ausencia, la misma posiblemente cobra sentido en relación a la presencia. Y así como hay un silencio, hay un grito. El del algarrobo. Los gráficos de frecuencias muestran una abrumadora presencia de algarrobos. En Ambato, así como en todo el noroeste argentino, el algarrobo se come y se quema; su madera se encuentra en cada hueco de poste que sostuvo los techos de las estructuras que encontramos hoy quemadas. El algarrobo es “el árbol”. Intuimos que la ausencia de uno y la abundancia del otro son parte de un relato indisociable. Pareciera que así como uno da, el otro quita. Uno es presa, el otro es predador. Si abrimos el camino a las dualidades –y un poco a la imaginación– tal vez será interesante explorar la masculinidad asignada al quebracho, expresado por ejemplo en la música folklórica del norte argentino.

Intentamos aportar elementos que discutan el lugar de los vegetales como seres pasivos, como recursos; es notable que en arqueología, en general, no son considerados más allá de esa frontera. Desde la arqueobotánica reconocemos la dificultad de estudiar la problemática de la relación de las sociedades humanas del pasado con las plantas, desde categorías surgidas en la reciente modernidad europea (Lema 2014; Marconetto 2015). Como arqueólogos, hijos del naturalismo en términos de Descola (2012), solemos proponer abordajes e interpretaciones que replican nuestra propia concepción de la relación entre humanos y no-humanos. La percepción de los no-humanos como recursos es potente en nuestra concepción y suele teñir fuertemente la discusión de nuestros resultados. Esta lógica prima en la sociedad occidental moderna, pero al ser extrapolada a las interpretaciones sobre el pasado, da lugar a un uso de cierta analogía que no hace más que naturalizar los presentes modos extractivos de relación con los no-humanos.

Esta propuesta intentó acoplar y ensamblar algunos materiales algo diversos. Algunas conexiones son parciales y no tienen ningún propósito

conclusivo, lineal ni teleológico. Son piezas que disparan a pensar en torno a un circuito de asuntos: el temor de la arqueología a la analogía etnográfica, la posibilidad de pensar a las plantas como entes no pasivos, el intento de desplazar la mirada de las plantas-recurso –y agregaríamos femeninas– tan caras a la arqueología disciplinada a plantas-guerreras que cazan, que se defienden. El contraste, creemos, resulta potente para ilustrar las diferencias entre la postura epistemológica de la ciencia con sus árboles pasivos, y las prácticas otras con sus árboles activos. Esto permite poner en escena, en discusión, y por qué no en batalla, al árbol-recurso y al árbol-guerrero que provoca abortos y que caza hombres.

Bibliografía

- Arnold, D. y J. de D. Yapita. *El Rincón de las Cabezas. Luchas Textuales, Educación y Tierras en los Andes*. La Paz: Editores UMSA e ILCA, 2000.
- Bravo, D. *Diccionario Castellano-Quechua Santiagueño*. Buenos Aires: Editorial Eudeba, 1975.
- Carranza, A. y L. Lorda. “Shiric. Flor del aire”. *Petaquita de Leyendas*. Buenos Aires: Editorial Peuser, 1952.
- Cavalcanti-Schiell, R. “Las Muchas Naturalezas en los Andes”. *Perifèria: Revista de Recerca i Formació en Antropologia* 7 (2007): 1–11.
- Clastres, P. *La Sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila Editores, 1978.
- Cruz, A. *La Leyenda del Changuito y El Quebracho*. Disponible en: <http://albigasta.blogspot.com.ar/2011/01/la-leyenda-del-changuito-y-el-quebracho.html> Acceso 22/01/2011.
- Chaumeil, B. y J. P. Chaumeil. “El Tío y el Sobrino. El Parentesco entre los Seres Vivos según los Yagua”. En *Tierra Adentro. Territorio Indígena*

- y Percepción del Entorno*, editado por A. Surralleés y P. García Hierro, 83–96. Lima: Grupo Internacional de Trabajos sobre Asuntos Indígenas, 2004.
- Descola, P. *Más allá de la Naturaleza y la Cultura*. Buenos Aires: Amorroutou Editores, 2012.
- Di Lullo, O. “El Páaj: una Nueva Dermatitis Venenata”. Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad, 1930.
- Dobrizhoffer, M. *Historia de Abiponibus, Equestri Bellicosaque Paraquariae Natione*. Traducción de E. Wernicke. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 1967 [1784].
- Fabra M. “Producción Tecnológica y Cambio Social en Sociedades Agrícolas Prehispánicas (Valle de Ambato, Catamarca)” Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Córdoba, 2002. Ms.
- Gadban, L. “Materiales Vegetales Leñosos utilizados como Maderas y Combustibles en el Valle de Ambato (Provincia de Catamarca)” Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Córdoba 1999. Ms.
- Gastaldi, M. “Cultura Material, Construcción de Identidades y Transformaciones Sociales en el Valle de Ambato durante el Primer Milenio d. C.”. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de La Plata, 2010. Ms.
- González, A. R. “La Cultura de la Aguada del N.O. Argentino”. *Revista del Instituto de Antropología* 2–3 (1964): 205–253.
- . *Arte Precolombino. Cultura La Aguada, Arqueología y Diseños*. Buenos Aires: Filmediciones Valero, 1998.
- Gordillo, I. *El Sitio Ceremonial de La Rinconada: Organización Socioespacial y Religión en Ambato, (Catamarca, Argentina)*. Oxford: British Archaeological Reports, International Series 7, 2009.

- Gori, G. *La Forestal. La Tragedia del Quebracho Colorado*. Buenos Aires: Editorial Platina/Stilcograf, 1965.
- Green, F. “Árboles, cultura e Identidades Colectivas en San Pedro de Atacama”. Tesis de Maestría, Universidad de Chile, 2013. Ms.
- Guaman Poma de Ayala, F. “Nueva Crónica y Buen Gobierno”, editado por J. V. Murra y R. Adorno, traducciones del quechua por J. L. Urioste, 3 tomos. México D. F.: Siglo Veintiuno, 1980 [1615].
- Haber, A. “Anatomía Disciplinaria y Arqueología Indisciplinada”. *Arqueología* 19 (2013): 53–60.
- Hastorf C. y S. Johannessen. “Understanding Changing People/Plant Relationship in the Prehispanic Andes”. En *Processual and Postprocessual Archaeology, Multiple Ways of Knowing the Past*, editado por R. Preucel, 140–155. Southern Illinois: University at Carbondale, 1991.
- Kohn, E. “A Conversation with Philippe Descola”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7, no. 2 (2009): 135–150.
- Kounen, J., J. Narby y V. Ravalec. *Plantes et Chamanisme. Conversations autour de l’Ayahuasca & del’Iboga*. Paris: MAMA Editions, 2008.
- Laguens, A. “Arqueología de la Diferenciación Social en el Valle de Ambato, Catamarca, Argentina (s. II - VI d.C.): El Actualismo como Metodología de Análisis”. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 29 (2004) 137–162.
- . “Espacio Social y Recursos en la Arqueología de la Desigualdad Social”. En *Contra de la Tiranía Tipológica en Arqueología. Una Visión desde Suramérica*, editado por C. Gnecco y C. Langebaek, 99–119. Bogotá: Universidad de los Andes, 2006.

- Lema, V. “Criar y Ser Criados por las Plantas y sus Espacios en los Andes Septentrionales de la Argentina”. En *Espacialidades Altoandinas. Nuevos Aportes desde la Argentina*, editado por A. Benedetti y J. Tomasi, Tomo I: Miradas hacia lo Local, lo Comunitario y lo Doméstico, 301–338. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2014.
- Lindskoug, H. y M. B. Marconetto. “Paleoecología de Fuegos en el Valle de Ambato (Catamarca)”. *Intersecciones en Antropología* 15 (2014) 23–37.
- Marconetto, M. B. *Recursos Forestales y el Proceso de Diferenciación Social en Tiempos Prehispánicos. Valle de Ambato, Catamarca*. Oxford: British Archaeological Reports, South American Archaeology Series no. 3, 2008.
- . “El Jaguar en Flor. Representaciones de plantas en la iconografía Aguada del noroeste argentino”. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 20, no. 1 (2015): 29–37.
- Marconetto, M. B. e I. Gordillo. “Los Techos del Vecino. Análisis Antracológico de las Estructuras de Construcción de los Sitios Piedras Blancas e Iglesia de los Indios”. *Darwiniana* 46, no. 2 (2008): 213–226.
- Pazzarelli, F. “Arqueología de la Comida. Cultura Material y Prácticas de Alimentación en Ambato, Catamarca (Argentina) siglos V-XI”. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Córdoba, 2011. Ms.
- . “O Rastro do Pastor. Criação de Animais e Técnicas para Fazer Carne em Jujuy (Andes Meridionais, Argentina)”. *Anais do Seminário de Antropologia da UFCAR* 1, no. 1 (2014): 430–443.
- Picornell G. L., E. Asouti y E. Allué Martí. “The Ethnoarchaeology of Firewood Management in the Fang Villages of Equatorial Guinea, Central Africa: Implications for the Interpretation of Wood Fuel Remains from Archaeological Sites”. *Journal of Anthropological Archaeology* 30 (2011): 375–384.

Rival, L. *The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*. Oxford: Berg, 1998.

—. “El Crecimiento de las Familias y de los Árboles: la Percepción del Bosque de los Huaorani”. En *Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*, editado por A. Surrallés y P. García Hierro, 97–120. Lima: Grupo Internacional de Trabajos sobre Asuntos Indígenas, 2004.

Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. de. *Relacion de Antigüedades deste Reyno del Piru*. Ms 3.169. Biblioteca Nacional de Madrid.

Sharon, D. *El Chamán de los Cuatro Vientos*. México: Siglo XXI Editores, 2004.

Stuckert, T. “El Quebracho Blanco”. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* 1-3, no. 13 (1926): 27–64.

Tortorelli, L. *Maderas y Bosques Argentinos*. Buenos Aires: Acme, 1956.

Vilca, Mario. “Más Allá del Paisaje. El Espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy: ¿Comensal, Anfitrión, Interlocutor?” *Cuadernos FHYCS-UNju* 36 (2009): 245–259.

Viveiros de Castro, E. “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. *Mana* 2, no. 2 (1996): 115–144.

—. “Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena”. En *Tierra Adentro, Territorio Indígena y Percepción del Entorno*, editado por A. Surrallés y P. García Hierro, 37–79. Lima: Grupo internacional de trabajos sobre asuntos indígenas, 2004.

—. *Metafísicas Caníbales. Líneas de Antropología Posestructural*. Madrid: Katz Editores, 2010.

Yacovleff, E. y F. Herrera. “El Mundo Vegetal de los Antiguos Peruanos”. *Revista del Museo Nacional* 3, no. 3 (1934): 243–322.

Weismantel, M. "Seeing like an Archaeologist: Viveiros de Castro at Chavín de Huantar". *Journal of Social Archaeology* 15 (2015): 139–159.

Wernicke E. *Historia de los Abipones*. Chaco: Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia, 1967.

Notas

¹<https://www.dropbox.com/s/b2ujvsoqiy2omv9/Quebrachal%20-20%20Hector%20Cruz%20-%20Video.mp4?dl=0>

² El relato será aquí expresado en primera persona del plural (nosotros), sin embargo, el lector encontrará partes en primera persona del singular que expresan experiencias particulares de los autores. Algunas son confesiones y algunas otras son experiencias personales que creímos pertinente describir en términos propios de cada uno de nosotros.

³ En 1998 iniciaba los trabajos de campo vinculados a la tesis doctoral que se llamaría "*Recursos forestales y el proceso de diferenciación social en tiempos prehispánicos en el Valle de Ambato, Catamarca*". Universidad Nacional de La Plata, 2005.

⁴ Domingo Bravo lo traduce simplemente como Quebracho (Bravo 1975: 231).

⁵ La corteza de quebracho blanco es empleada en casos de apendicitis y disentería. Se seca la corteza y se muele para reducir a polvo, se disuelve una cucharadita de dicho polvo en un litro de agua y se hierva hasta reducir a la mitad, de ese preparado se bebe un vaso por día repartido en pequeñas fracciones. En ambos casos se emplea la misma receta. En la publicación alertan sobre la toxicidad de estos remedios, advirtiendo que no se deben dar a niños menores de 5 años y mujeres embarazadas. En Medicina veterinaria la corteza hervida en agua se emplea para bañar los animales como forma de combatir los piojos (Plantas del Chaco, II, Usos tradicionales Izoceño-Guaraní, Santa Cruz, Bolivia, 2002).

Anexo.

Algunos relatos

En este apartado acercamos al lector unos pocos ejemplos de relatos de diferente índole ligados al tema abordado, que invitan a problematizar y ampliar los horizontes metodológicos e interpretativos en arqueología, expandiendo el presente y proponiendo un pluralismo cognitivo entre recopiladores, investigadores, nativos, arqueólogos, lectores. Tomamos prestada la idea de Haber (2013) en la que expresa que:

“... en la metafísica disciplinaria, la descendencia y la memoria están construidas como si estuvieran separadas de la relación de la disciplina con su objeto. Si existen, son relaciones no disciplinarias (...) Sin embargo, la descendencia y la memoria son tipos de relaciones muy comunes en el contexto social e histórico en el que se desarrolla la disciplina arqueológica” (Haber 2013: 55).

“Este es Quebracho Colorado, éste debe tener casi 2 siglos. Tengo 77 años yo, y ya lo conocía, estaba en la casa de un bisabuelo que tenía yo. Lo trajeron de hachar leña, después lo tenía en una viga yo, y de ahí lo saqué y lo puse de puntal aquí. Pienso yo que no se va a podrir en la vida: me voy a morir yo, se van a morir los hijos y él va a quedar...”.

“Es Quebracho Colorado, legítimo Quebracho Colorado, que allá por la falda aquella hay y acá por la falda ésta también hay, pero arriba. Abajo no hay, antes si había pero ahora ya no...”.

Agustín Seco, Los Castillos, Catamarca. 1999.

Jorge Washington Ábalos (1915-1979), maestro rural, entomólogo y escritor, caminador del monte santiagueño, relata lo siguiente en un libro de cuentos llamado “Shalacos” (1975):

– ¡Eh!... Ansha, ¿qué te ocurre?

El chango tiene la cara deformada por ronchones que engrosan su nariz, tuercen su boca y le dejan los ojitos soterrados allá lejos. Hasta las orejas están hinchadas y rubicundas.

– ¿Te han picado las avispas? A ver... vení.

No es solamente el rostro; son los brazos, las piernas... en todo su cuerpo están presentes las rojizas placas inflamadas. Coloco el dorso de la mano en una de las ronchas y siento la fiebre local.

– ¿Qué es lo que te ha pasado?

–No es nada, señor –me dice con voz tan desfigurada como su rostro.

–Tiene paaj, señor –interviene Mashi.

– ¿Paj?

–Paaj; es el mal del quebracho, señor. El aire del quebracho. La sombra del quebracho. La ponzoña del quebracho.

Ansha logra, dificultosamente, hacerse entender: él ha cortado, por error, un rebrote de quebracho colorado; al tocarlo, ha sido “flechado” por el árbol, produciéndole esta reacción. Tiene ahora dolores de cabeza, se siente como hético, y esas ronchas que le producen una comezón insoportable...

Ansha procura estarse quieto, pero el escozor lo martiriza y no sabe ya por dónde rascarse. Me dice que ha comenzado a medicarse: ha saludado al quebracho padre, y ha hecho una tortilla de ceniza amasada y la ha atado a su tronco con una tira de tela colorada.

Con eso espera aplacar la ira del árbol...

Nada tengo en el botiquín que pueda aliviarlo.

– ¿Amasaste bien la tortilla de ceniza, Ansha?

– Sí, señor.

– Entonces, sanarás.

Más allá de tratarse de un relato literario, tal vez no es inviable tomarlo como fuente etnográfica. Ábalos tenía contacto directo con pobladores del monte, escuchaba de ellos sus historias y luego las escribía en cuentos y novelas.

Orestes Di Lullo, médico rural, folklorista, escritor, se interesó en la medicina popular sachera (del monte), en el arte culinario tradicional, en el lenguaje y el canto nativo. La obra de Di Lullo abarca prácticamente todos los aspectos de la vida santiagueña. Vivió viajando por el interior santiagueño durante la primera mitad del siglo XX, realizó en 1930 su tesis doctoral titulada “El Páaj: Una nueva dermatitis venenata”. Fue don Orestes quien nombra científicamente al mal del Quebracho o Páaj. Aun domesticada como enfermedad, disciplinada a través de la patologización, nos habla de una relación humanos–no humanos, árbol–persona (Di Lullo 1930).

En su rol de folklorista y recopilador de la memoria oral cuestiona el saber científico e indaga el modo en que los “indios o tradicionales” abordan la enfermedad:

“En este orden de ideas, es posible aún observar la intromisión de ritos y ceremonias en la terapéutica, porque persiste el concepto de que la enfermedad es el resultado de la acción o encarnación de espíritus maléficos, contra los cuales valen más los conjuros y exorcismos que la medicina misma. De ello dan cuenta las prácticas realizadas para prevenir ‘el mal del quebracho’, las que consisten en saludar, sombrero en mano, al árbol que lo produce, o las que efectúan para obtener la curación, mediante la ofrenda que depositan al pie del quebracho, consistente en una tortilla de ceniza que atan al árbol con un hilo rojo...” (Di Lullo 1947: 118).

José Ramón Farías, recopilador, investigador y difusor del folklore de la ciudad de Presidencia Roque Saenz Peña, Chaco, nos relata:

“La tradición oral alude al Mal del Quebracho, Aire del Quebracho o Flechazo del Quebracho. Y como en casi todas las leyendas del norte argentino la mujer resulta castigada por Dios, por no guardar una conducta de respeto a su marido, o los mandamientos divinos. Dicen los norteros que hace mucho tiempo vivía un paisano con su mujer en los montes del norte. Ésta era muy coqueta y flirteaba con los amigos de su marido o todo hombre que adulaba su singular belleza. Por supuesto que la actitud de la esposa producía sufrimiento en el compañero atormentado por los celos. Como la quería mucho y se resistía a perderla, decidió pedir su castigo al Dios del Mal, que en la tierra estaba representado en un viejo quebracho colorado en lo recóndito de los montes. Primero llevó una ofrenda que depositó al pie del añoso árbol y luego oró pidiendo el castigo de la mujer. Le fue revelado que debía llevarla hasta el lugar. Así lo hizo y llegados al viejo tronco, la ató fuertemente a

él dejándola abandonada hasta el día siguiente. Cuando regresó encontró que la esposa estaba cubierta de una monstruosa hinchazón, la cual ocultaba su belleza. Por supuesto que al verse ella tan fea perdió su vanidad y además juró que jamás volvería a traicionarlo. Entonces el hombre la liberó y ambos regresaron al rancho. Esta es la explicación que esos pueblos se dieron tratando de descifrar el origen de la enfermedad. Desde entonces, cuando alguien contrae El Mal del Quebracho ó El Aire del Quebracho debe concurrir hasta el más añoso quebracho que conozca y hacerle una ofrenda. Ésta consiste en depositar a su pie una tortilla fabricada con ceniza y atar rodeando el tronco un hilo de color rojo, al tiempo que pronuncia las palabras: soy tu amigo... soy tu compadre... Terminada la ceremonia debe regresar de inmediato sin voltear la cabeza, de lo contrario la enfermedad empeora hasta producir la muerte. Este procedimiento debe repetirse durante varios días, sin saltar ninguno. Afirman los creyentes en Paaj que si la ceremonia no se realiza bien la persona enferma muere. Cuando se cumplen los pasos correctos no pasará mucho tiempo, que el enfermo sana completamente". (<http://arbolesdelchaco.blogspot.com.ar/2012/01/quebracho-colorado.html>).