Las Salamancas. Testimonios Etnográficos, Historia Oral y Memoria Colectiva

Las Salamancas

Graciela Hernández

Universidad Nacional del Sur
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
[gbhernan@criba.edu.ar]

Las dos Salamancas

Dicen que la Salamanca está acá en el norte, acá nomás. En paisano se dice: "entre en el cerro, entre en el cerro, en esa casa". Él es el que nos manda, el que nos manda, ése es el Dios del paisano, el que manda a todos, Elal, ése tiene que ser, Elal el Dios de los paisanos le llaman.
Otros dicen que hay Salamanca en Chile, pero eso es en cristiano: Salamanca, del cristiano, qade, esa vieja casa Salamanca es toda de los qade, y acá todos son paisanos.

Ana Montenegro de Yebes

Resumen: El objetivo principal del trabajo es identificar un espacio narrativo en el cual confluyen distintas tradiciones, una hispánica y otra de los pueblos originarios, la primera legitimada y la segunda subalternizada por las prácticas coloniales. A partir del estudio de la temática de la Salamanca, nos proponemos también ahondar en los recuerdos y la memoria colectiva de los procesos simbólicos que tienden a hacerse invisibles por la hegemonía cultural de origen europeo. El corpus analizado lo conforman testimonios tehuelches recopilados en la década del '60 por el lingüista Jorge Suárez e inéditos hasta el 2006 (Fernández Garay & Hernández) y textos orales registrados entre migrantes internos de la Patagonia argentina y de Chile en el contexto de la realización de "Talleres de Historia y Memoria" en alfabetización de adultos, (Bahía Blanca, provincia de Buenos Aires) donde, muchos de los asistentes a los talleres se consideran a sí mismos como mapuche(s).

Palabras clave: Salamanca; Etnografía; Historia Oral; Pueblos Originarios; Memoria Colectiva.

Abstract: The main aim of this work is to identify a narrative space in which two different traditions come together, the Hispanic legitimized one and the original peoples' subordinated to colonial practices. From the study of the Salamanca subject matter, we propose to go deeply into the recollections and the collective memory of the symbolic processes that tend to become invisible by the cultural hegemony of European origin. The analysed corpus is made up of Tehuelche testimonies compiled in the 60s by linguist Jorge Suárez

and unpublished until 2006 (Fernández Garay y Hernández), and some oral texts recorded among internal migrants of the Argentine Patagonia and Chile in the context of "Workshops of History and Memory," during an adults' literacy course, in which most participants proclaimed themselves as mapuches. (Bahía Blanca, Buenos Aires Province, 1995-2012).

Keywords: Salamanca; Ethnography; Oral History; Native Peoples; Collective Memory.

Introducción

Partimos del testimonio que narró Ana Montenegro de Yebes al lingüista Jorge Suárez (*Textos Tehuelches* 312), en el que diferenciaba la existencia de dos cuevas secretas, una de origen indígena y otra europea; ambas eran consideradas Salamancas. Llama la atención la clara diferenciación que realizó la narradora entre la Salamanca de "los cristianos" *qade* de la Salamanca de los paisanos tehuelches en la que gobernaba *Elal*, "el Dios de los paisanos". Es así que pensamos en analizar comparativamente este testimonio con otros textos de origen oral, en los que se puede observar el modo en que prácticas culturales y religiosas de distinto origen pueden ser rotuladas con una terminología europea y, de ese modo, generar tanto ocultamiento como distintos significados en el universo simbólico de los pueblos originarios de la Patagonia argentina.

Focalizaremos en la narrativa sobre la Salamanca para ahondar en una temática que atraviesa la historia de Nuestra América y que podemos puntualizar en el peso del colonialismo sobre las culturas de los pueblos originarios y las respuestas desde estas culturas y sus repercusiones en el plano simbólico. Encontramos elementos de esta temática en representaciones populares de distinta índole, expresadas a través de creencias en la sacralidad de ciertos lugares, en ciertas prácticas de la medicina no hegemónica, en determinadas creaciones artísticas (música, poesía, danzas), en la toponimia y en la explicación del significado de las marcas del paisaje como cuevas, arte rupestre, grabados y formatos de piedras, para dar algunos ejemplos.

Los rituales de las culturas de la Patagonia argentina han tenido muchas particularidades, sin embargo tienden a homogeneizarse en los registros debido a que todas sufrieron el embate de la práctica colonial que consistía en perseguir a los especialistas de lo religioso por considerarlos "brujos" y "brujas" y criminales sus prácticas. Para los ojos coloniales**,** todos los lugares de reunión de los distintos especialistas de lo sagrado eran una Salamanca, por este motivo encontramos el topónimo no sólo en el área delimitada para este trabajo sino en toda la Argentina.

1. La Salamanca: generalidades

Según el *Diccionario de la Real Academia Española* (s/n), la palabra «Salamanca» significa: "Cueva natural que hay en algunos cerros". El origen del término es en alusión a la universidad de Salamanca, donde, según la creencia popular, se enseñaba magia.

En la tradición folklórica de Argentina y Chile**,** los relatos acerca de la Salamanca dan cuenta de bailes y fiestas fantásticas, propias del mundo no ordinario, y realizan descripciones de comportamiento de aprendices que**,** en estas reuniones secretas**,** adquieren grandes dotes y logran "el temple del diablo", una afinación distinta a la de sus pares**;** algunos asistentes saben tocar el kultrún (tambor mapuche) y cantar sin haber pasado por períodos de aprendizajes; otros son buenos domadores y "amansadores" de caballos; y también se encuentran quienes obtienen éxito en el amor.

El ingreso a la Salamanca implica siempre algún tipo de iniciación, ciertos rituales para ser aceptado, una selección previa y la mediación de alguna invitación. Quienes asisten a este sitio secreto, que es descrito frecuentemente como lleno de riquezas, de oro, de plata y, por sobre todo, de abundante comida y ambientado con música y bailes, pueden usar todo cuanto hay allí, aunque está prohibido sacar objetos. Es impensable apoderarse de los abundantes bienes de los que se dispone en ese lugar, porque fuera de allí todo se desvanece o se transforma negativamente.

Las cuevas en las cuales se llevaban a cabo rituales, con frecuencia llamadas "Salamanca", han sido muy documentadas entre los pueblos originarios de la Argentina (sin pretender ser exhaustiva, citaré a Koessler-Ilg 1962, Álvarez 1968, Vidal de Battini, 1984, Casamiquela, 1998, Fernández Garay 2002, Giovannoni y Poduje, 2002, Fernández Garay & Hernández, 2006).

El motivo de la Salamanca es solo uno entre los muchos que podríamos abordar para estudiar estos procesos de mezcla o hibridación entre la narrativa hispánica y la americana, que perviven aun a través de los relatos que compilamos en trabajos de campo contemporáneos.

2. Perspectivas teórico- metodológicas

Para realizar nuevas lecturas sobre el material de otros compiladores nos parece necesario plantearnos un análisis a partir de perspectivas teóricas que pongan el acento en la complejidad de los procesos coloniales para analizar las problemáticas materiales y simbólicas de los pueblos originarios**,** más que ahondar en las clasificaciones formales de los relatos. Nos proponemos trabajar desde una perspectiva epistemológica y metodológica que permita prácticas colaborativas en este caso**,** a través de talleres en los que se promueve el diálogo para aprehender los sentidos que nuestros interlocutores dan a sus palabras.

Reconocemos la influencia de las perspectivas poscoloniales iniciadas por Edward Said (*Orientalismo*), quien nos hizo reflexionar sobre las construcciones que "occidente" realizó para crear falsas representaciones de "oriente" y en la necesidad de buscar nuevas perspectivas epistemológicas que permitan desarticular las lógicas coloniales del conocimiento. Pienso que una relectura de cuentos, mitos y leyendas editadas en distintas obras, junto con "nuevas versiones" contemporáneas que he recopilado**,** nos puede dar elementos para ahondar en el entramado que forman narrativa y colonialismo y hegemonía /subalternidad, que tiende a hacer invisible la memoria colectiva de los pueblos originarios.

Según Maurice Halbwachs (*Los marcos sociales*), la memoria colectiva surge a partir de recuerdos que se manifiestan en el momento en que nuestros parientes, amigos u otras personas los evocan[1]. Los recuerdos son evocados desde afuera y los grupos sociales de pertenencia ofrecen medios para reconstruirlos, es así que la memoria colectiva es producida, vivida, oral y plural.

La base empírica del trabajo la conforman: 1. Testimonios tehuelches recopilados en la década del '60 en la provincia de Santa Cruz por el lingüista Jorge Suárez. Este material permaneció inédito hasta 2006 (*Textos Tehuelches*). De esta publicación tomaremos los testimonios sobre la temática de la Salamanca. 2. Relatos surgidos de diálogos entre quien escribe y migrantes de la Patagonia argentina y de Chile, en el contexto de "Talleres de Historia y Memoria" realizados en alfabetización de adultos, en distintos barrios de Bahía Blanca.

En primer término**,** seleccionamos en el corpus tehuelche citado los testimonios correspondientes a la temática de la Salamanca y confirmamos que puede ser estudiado en forma conjunta con el que recopilamos en nuestros trabajos de campo, en un contexto de clara influencia de la cultura mapuche.

En segundo término**,** seguiremos con los testimonios registrados en talleres. Estas actividades grupales se hicieron en ámbitos educacionales a los que asisten adultos mayores con el objetivo de concretar la escolarización primaria que no lograron en su niñez, la mayoría porque vivía en ámbitos alejados de las escuelas o porque concurrieron muy poco tiempo a escuelas rurales, tanto en Chile como en la Argentina. Realizamos los "Talleres de Historia y Memoria" en escuelas provinciales de alfabetización y Centros de Alfabetización Municipales ubicados en distintos barrios de la ciudad de Bahía Blanca, receptora de migrantes chilenos y de las provincias de la Patagonia argentina.

Por último, queremos recordar que el "campo" o unidad de estudio donde se realiza el diálogo e intercambio con los sujetos sociales con los que interactuamos (Guber 108-109) puede estar claramente delimitado y constituido por "unidades manifiestas" o ser una construcción armada a partir de un objeto teórico, una "unidad latente" no tan visible directamente. En nuestro caso, debido al armado

---

1 Según Paolo Montesperelli (*Sociología*) el recuerdo "constituye una especie de 'memoria privada' recordada sobre la vivencia del individuo, mientras que el concepto de memoria no se agota dentro de los límites de la subjetividad individual" (12).

que hemos realizado, estamos en presencia de una unidad latente, que hemos construido a partir de las prácticas de investigación que nos llevaron al "mundo de la vida" para escuchar las voces de los hombres y mujeres que protagonizan los hechos sociales**,** a los que interpretamos en forma conjunta.

El concepto de "mundo de la vida" fue acuñado por *Jürgen* Habermas (*Teoría*), quien considera que este es el horizonte en el cual puede producirse la reproducción simbólico-social en acciones lingüísticamente mediadas y abarca tanto al mundo objetivo, social como al subjetivo. El "mundo de la vida" es el horizonte cognitivo desde el que se accede a los distintos ámbitos de la realidad y desde donde se realiza la acción comunicativa. En este trabajo específico queremos ahondar en los recuerdos, la memoria y las valoraciones de relatos del pasado en los que se incluye la temática de la Salamanca[2].

3. Antecedentes. Un recorrido por La Salamanca en los corpus documentales recopilados en la Patagonia argentina

Entre los principales antecedentes al estudio de la Salamanca encontramos:

a- La obra de Bertha Koessler-Ilg, investigadora de origen alemán radicada en San Martín de los Andes, en la provincia de Neuquén. Esta autora recopiló un testimonio en el que se denomina tanto Salamanca como *renupulli* (cuevas de los espíritus) a estos sitios secretos que fueron las antiguas grutas en las que el dios mapuche, *Nguenechén*, creó a los antiguos hombres y animales. El texto señala que después de la creación cerró estas cavidades debido a que algunos seres no habían salido según sus expectativas (84).

En *Tradiciones Araucanas* encontramos un análisis de la Salamanca**,** producto de un largo trabajo de campo realizado por Koessler-Ilg**,** en el que señala que escuchó**,** de boca de sus interlocutores mapuche**,** descripciones sobre la presencia de riquezas, comida y bebida, así como la imposibilidad de sacar algo de allí. También se destacan las aves nocturnas, el ganado caprino, tanto cabra como chivo, y el *weküfe*, un ente málico mapuche, que muchas veces es considerado un equivalente del diablo. Esta obra cuenta con un detallado trabajo de notas al pie realizado por Carlos Albarracín Sarmiento y María Estela de Souza, quienes hicieron una interesante compilación acerca del uso de la palabra Salamanca y sus orígenes (87).

b- En la voluminosa obra de Berta Vidal de Battini se publicaron los relatos que documentó en las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut**,** en los que se puede observar la vigencia de la figura de la Salamanca (320-330). Según esta

2 Entre los trabajos que nos parecen significativos como señeros de las prácticas poscoloniales y la historia oral, se encuentra el de Silvia Rivera Cusicanqui citado por Mignolo ("El potencial epistemológico"), en el que señala que el aporte epistemológico de la autora reside en producir un conocimiento "crítico" a partir de un Taller de Historia Oral Andina realizado en la ciudad de la Paz, creado con la participación de intelectuales de los pueblos originarios y mestizos.

autora, este contexto geográfico formó parte de la cultura mapuche, es más, los narradores eran de origen mapuche. Señaló al respecto:

> La leyenda de la Salamanca se ha difundido en todo el país. En la Patagonia tiene renovada vigencia entre los indígenas y sus descendientes, que creen firmemente en la brujería y en las brujas. Para el pueblo, la Salamanca es el aquelarre, el lugar en donde el diablo se reúne con las brujas, realizan fiestas y atraen a los ambiciosos de riquezas, de fama y poder; éstos son los salamanqueros (331).

En la provincia del Neuquén recopiló un cuento denominado *La Salamanca,* que, según su narrador**,** estaba ubicada en el cerro Bayo, "en de lo de Paian, al otro lado de Covunco, áhi había cueva de Salamanca" (320). En este caso**,** la Salamanca se recordaba como un hecho del pasado cercano, vinculado con su propia infancia y protagonizado por "cristianos silvestres", que realizaban fiestas, tocaban la guitarra y mantenían cierta autonomía de "los huincas"**,** hasta que desaparecieron del lugar.

En la provincia de Río Negro**,** Vidal de Battini compiló *La Salamanca de Anecón Grande* (324-325)**,** relato emitido por un narrador mapuche, residente de la ciudad de Bariloche, que estableció una relación entre conocimientos en el arte de tocar la guitarra y vínculos con el diablo o el gualicho. Además**,** el narrador afirmó que la Salamanca era como un museo, algo terrorífico según su percepción, muy cercana a la de las organizaciones indígenas actuales que denuncian las políticas de la memoria y las museográficas que exhiben sin pudor cuerpos y objetos de los pueblos originarios vencidos.

La Salamanca de Perremahuida (329-330), recopilada en la provincia de Chubut, es un sugestivo relato de una narradora que también identifica a la Salamanca como un lugar para obtener conocimientos; el joven protagonista del relato**,** que decide ingresar al recinto secreto en el que habita el diablo**,** se convirtió nada menos que en "capitalista" y "estanciero". La narradora considera a la Salamanca como un lugar lindo, algo así como una "casa rosada", la casa de gobierno de la Argentina.

c- La compilación de folklore neuquino realizada por Gregorio Álvarez, quien publicó *Cona Ruca [Casa del Guerrero] Salamanca* (297- 298). En este relato**,** la Salamanca aparece descrita como una universidad que entrega un "diploma" y en la que se podían adquirir habilidades rápidamente. Esta versión también ofrece interesantes datos acerca de la forma en que había que realizar algún tipo de devolución por lo obtenido. El narrador señaló que la Salamanca más grande estaba en Cura Malal, en la provincia de Buenos Aires.

e- En el *corpus* documental *Cuentos y Leyendas de La Pampa* (Giovannoni y Poduje), se reitera la temática de la Salamanca. Tal como es frecuente en otros ámbitos, encontramos la ubicación con precisión en cerros y médanos reales y conocidos, uno de ellos es el Cerro Colón, en la llamada Cueva de Tigra (361). En

este caso, se trata de la historia de una mujer que quiso obtener conocimientos en este recinto prohibido, pero no sólo no logró sus objetivos, sino que enloqueció. En una nota al pie del testimonio, las compiladoras señalaron que, en este tipo de relatos, se da un claro ejemplo de superposición de temas ya que, según la clasificación utilizada, puede tratarse tanto de una Leyenda, de una Creencia como de una Leyenda Etiológica (362). Según Giovannoni y Poduje, en otros relatos también se repite la localización de la cueva y la cercanía con un poblado indígena o alguna manifestación material de la cultura de los pueblos originarios como el arte rupestre, uno de ellos en las sierras de Lihuel Calel (363). En el material de Giovannoni y Poduje vemos que también se ubica a la Salamaca en la zona de los médanos, es así que un narrador de la localidad de Toay dijo haber escuchado que en un lugar denominado Médanos del Mate se decía que había una Salamanca (363). También se señala a la Colonia Emilio Mitre como sitio de la Salamanca, uno de los lugares en los que el gobierno nacional estableció o recluyó a las víctimas de la llamada "Conquista del Desierto" en las últimas décadas del siglo XIX. En estos relatos se identifica a la Colonia Emilio Mitre como un espacio en el que habitan muchos brujos y se vincula la brujería con la lectura de libros (347).

d- Por último, citaremos el trabajo realizado por Pablo Cañumil y Ana Ramos (2011), desde la antropología colaborativa, en el que un militante de la causa de los pueblos originarios y una investigadora ponen en cuestión las tensiones epistemológicas que se pueden generar si se observan las formas de conocimiento "tradicional" y las formas de conocimiento que se pueden lograr participando de la Salamanca, "cueva del diablo" o *renü* en mapudungun. Los autores indagan en las características del conocimiento "occidental" desde la memoria mapuche y analizan a la Salamanca como un espacio narrativo que da cuenta de un tipo de intercambio asimétrico que genera tensiones en las estructuras del saber / poder.

3. Cosmovisión y conquista: la Salamanca como una forma de acceder a una comunidad que se mantiene autónoma y con abundancia de bienes

Ya dijimos que seleccionamos los registros del lingüista Jorge Suárez, entre los materiales que documentaron la lengua y cultura tehuelche, debido a que nos parece que en él se encuentran testimonios clave para comprender lo que denominamos el entramado entre la cosmovisión de los pueblos originarios y la europea. Suárez realizó sus trabajos de campo en los años 1966-1968, entre los tehuelches de la provincia de Santa Cruz. Los textos que estamos citando habían permanecido inéditos hasta la primera década del s. XXI y fueron publicados en 2006[3].

3 La lingüista Ana Fernández Garay recibió el material de Jorge Suárez, el cual analizó y publicó junto con quien escribe en un libro específico sobre el tema.

Consideramos significativos los testimonios que identifican la existencia de ciertas cuevas que demuestran una manera de concebir el universo desde la simbología tehuelche y otras que responden al universo simbólico de los "blancos", en este caso se trata de la Salamanca ubicada en Chile. La narradora habla directamente de "Salamanca del qade" –el *qade* son los "blancos" en general, los que no son originarios– y de Salamanca de los tehuelches.

> Dicen que la Salamanca está acá en el norte, acá nomás. En paisano se dice: "entre en el cerro, entre en el cerro, en esa casa". Él es el que nos manda, el que nos manda, ése es el dios del paisano, el que manda a todos Elal, ése tiene que ser, Elal, el Dios de los paisanos le llaman.
> Otros dicen que hay Salamanca en Chile, pero eso es en cristiano: Salamanca, del cristiano, qade, esa vieja casa Salamanca es toda de los qade, y acá todos son paisanos. Si quieren entrar, dice que cuando está abierta la casa, dice que hay humo, hay humo, humo. Y ya se sabe que está entrando gente que se va allá, que está abierta para entrar; entonces ya sabe la paisana. Entonces van allá a buscar al wamenk (el shamán), y bueno, cierto, quieren también buena suerte para el naipe, y todo para la mujer, todo eso para la mujer, todo eso para la mujer. Él no quiere sacar, pero él tiene que buscar suerte, entonces dios le da suerte para que se case. Ese tiene que ser dios (312).

Vemos cómo aparece enunciada la idea de que la Salamanca de los blancos, *qade,* está ubicada en Chile y que hay otra cueva de los "paisanos", de los tehuelches; esta idea se aclara más cuando comparamos estos testimonios con otros que describen una cueva a la que no accedió el *qade*. En el fragmento que transcribimos**,** Ana Montenegro de Yebes distingue la Salamanca que está en el norte, en un cerro que estaba bajo el dominio de Elal, "el Dios de los paisanos", y otra que está en Chile, producto de la colonización europea pero a la que, parece, también acudían los tehuelches a obtener bienes y beneficios como suerte en el juego de naipes y, por consiguiente, dinero y éxito con las mujeres. Otro texto que encontramos en el material de Suárez (*Textos tehuelches*) y se vincula con el universo de la Salamanca es *La cueva de la pintura negra*, que recordaba la misma narradora:

> Una paisana se cayó de la barranca donde escarbaba y la sacaron, que estaba allí sacando pintura de ahí. Quedó, quién sabe cómo cayó, porque esa era una cueva así para entrar. Allá cavan para sacar pintura negra, donde está la laguna de la sal. Esa laguna tiene sal que brilla en la piedra. Es una sal que tiene forma de cuadritos, no la sal como ésta (sal fina, de mesa). Ésa está junto a la cueva, pero lejos, más cerca del cerro. Así me contaba una viejita, ¿no? **Eso no es cuento, eso no es cuento. Es antiguo.** Ahora lo vieron ellos, ellos lo encontraron. Ellos también sacaban de ahí pintura negra. Pero dice que hay otro sol para allá, dentro para allá. Yo he escuchado que no lo encontró el qade. Eso se ve en todos lados, para adentro, para allá, de este lado se ve para allá, para el fondo. Hay caballos, dicen ahí, hay caballos que andan comiendo pasto al lado de la laguna. Y ahí el sol, se ve clarito. "¿De dónde sale ese sol?",

> decía ella. Quién sabe, otro sol, otro sol. ¿Cómo sale? Quién sabe por qué hay otro sol acá, pero de dónde viene este sol. En una cueva, no se fue nunca el sol, no se puede ver (310-311). [Las negritas son nuestras]

La emisora del testimonio destacó que existía una cueva en la que vivían personas que tenían caballos (un bien muy preciado), pastizales, agua de una laguna y llevaban una vida independiente, libres de los blancos o *qade.* Según el relato, pareciera que eventualmente los habitantes de la cueva se podían encontrar con los paisanos tehuelches y darles algunos de estos bienes. Según este testimonio, la cueva en cuestión era un verdadero microcosmos con su propio sol, con su propia gente. Se trata de un testimonio que busca reafirmar la existencia de una cosmovisión alternativa a la europea, para dar cuenta de algo que es considerado "verdadero", que "no es cuento", "es antiguo", tal como le aclara la entrevistada a su entrevistador y nosotros remarcamos en la transcripción.

Seguramente han sido múltiples los lugares a los que, por distintas razones, los pueblos originarios de esta vasta región terminaron nombrando como "Salamanca", un término de una lengua foránea que vino a ocupar el lugar de otros términos de idiomas locales como el mapudungun, del *gününa iájech o el aonek'o aijen.* El topónimo Salamanca se encuentra en todas las regiones de la Argentina asociado a distintos aspectos del paisaje, muchas veces son precisamente cuevas naturales a las que se las señala como significativas por su valor simbólico o por la presencia de arte rupestre o como lugares considerados "travesías" difíciles de transitar, en especial por la falta de agua, por el excesivo viento o por los accidentes del terreno. En la Patagonia argentina, en las provincias de Río Negro, Chubut y La Pampa, la Salamanca adquiere otra singularidad porque se la asocia a la figura mítica del Gualicho[4].

4. La Salamanca en nuestros registros etnográficos

A lo largo de nuestros trabajos de campo hemos ido recopilando narraciones acerca de la Salamanca. En todos los casos, los narradores y narradoras nacieron

4 Además de topónimos con el nombre de "Salamanca", también encontramos lugares como la "Salamanca del Gualicho" (ubicado en la provincia de Río Negro, entre Valcheta y Gastre), en una región donde se identifica una de las tantas "travesías" de la zona, un área considerada difícil de transitar por su falta de agua, tanto para las personas como para las cabalgaduras. El investigador Rodolfo Casamiquela explicó cómo la "Travesía del Gualicho" pasó a llamarse "Salamanca del Gualicho" (37-38) debido a la existencia de una "casa del Gualicho". En la Argentina abundan los topónimos de parajes y accidentes geográficos que llevan el nombre de "gualicho" y Salamanca. Entre ellos pueden destacarse el Salitral del Gualicho, el Gran Bajo del Gualicho, la Barranca del Gualicho, la Laguna Blanca del Gualicho, en la provincia de Río Negro. En la Provincia de Chubut encontramos las siguientes denominaciones de distintos accidentes geográficos: Bajo del Gualicho, Pampa de Salamanca y Pico Salamanca, entre otros. El gualicho aparece también asociado con la Salamanca en la documentación que ha sido recopilada en la provincia de La Pampa, donde se encuentra la Cueva Salamanca en el valle de Quehué, que está siendo estudiada especialmente por arqueólogos, ya que posee pinturas rupestres.

y vivieron gran parte de su existencia en Chile y en la Patagonia argentina y actualmente están radicados en Bahía Blanca. Los siguientes testimonios son parte de los diálogos recopilados en talleres de historia y memoria. Fueron grabados, transcriptos y comentados en forma grupal por los/as talleristas, quienes nos ayudaron a encontrar los puntos nodales de los relatos que ahora trataremos de analizar relacionándolos con otros donde encontramos significados equivalentes.

a. La Salamanca y los caciques[5]

Con mucha frecuencia la Salamanca se asocia al pasado indígena. Veamos el siguiente testimonio:

> Mi abuela me decía que tenían cuevas los caciques. En Arauco vivían los caciques, era puro indígena en aquellos años. Allí estuvo el cacique más grande, Caupolicán, hay una estatua en Cañete.
> Yo no las he visto, en Arauco dicen que están, a mí me contaron que eran de piedra. Se hace un hueco en la piedra, así me contó mi abuela a mí. Todavía están, pero están en los cuarteles, los regimientos. Yo sabía de esas cuevas, se llaman Salamanca.
> Narrado por: R. V. nacida en Arauco, Chile de 65 años, recopilado en 1995.

La narradora asocia la época de la autonomía indígena o "de los caciques", la época en que ellos gobernaban, con la presencia de las cuevas de Salamanca. Se trata de un relato breve, narrado en un contexto en el que las participantes consideraban coherente esta relación. También estaban de acuerdo en que ahora no se puede acceder a las cuevas de Salamanca de la zona de Arauco porque allí**,** en la actualidad**,** hay cuarteles militares. En los talleres, hablamos largamente sobre el pasado, muchos de los participantes se sentían mapuche y otros hablaban desde el lugar de vecinos de las comunidades mapuche, a ambos lados de los Andes. Había consenso en hablar del "sufrimiento de los mapuche(s)" y en identificar las causas por las cuales algunos caciques mantuvieron su poder por más tiempo antes de la "Pacificación de la Araucanía" y la "Conquista del Desierto" debido a la posesión de determinadas piedras, realización de rituales y respaldo de ciertos seres sobrenaturales.

Por otra parte, en distintas fuentes documentales, en las que se han recopilado cuentos, leyendas y canciones, se encuentra muy representada la idea de que fue en la Salamanca donde caciques y guerreros destacados adquirieron sus facultades para la guerra y el mando. A través del análisis de distintos corpus documentales podemos ver que algunos lugares se manifiestan como el destino necesario para llegar a tener éxito en los emprendimientos de intercambio comercial, obtención de fortaleza y valentía, cualidades que debían demostrar los caciques.

---

5 En los testimonios, los líderes políticos son llamados "caciques"; en la actualidad se ha recuperado la denominación mapudungun "lonko".

Estas Salamancas se encontraban en lugares específicos, algunas de ellas fueron muy famosas como la de Kuramalal, Curamalal o Cura Malal ubicada dentro del sistema serrano de Ventania (provincia de Buenos Aires), un lugar estratégico para los circuitos económicos y migratorios que unían los territorios que actualmente pertenecen a Argentina y Chile. El filólogo Rodolfo Lenz recopiló esta canción en Chile:

> Hermano, mi querido hermano,
> vamos a Kuramalal;
> vamos a sacar remedio de la puerta,
> entonces valientes seremos (36)

Unos años después, el sacerdote Félix de Augusta recopilaría canciones de viajeros mapuches que contaban a su regreso a Chile las aventuras y penurias que habían sufrido durante su viaje a la Argentina. En la "Canción de Viajero: aventura fingida que tuvo al regresar de la Argentina a Chile" el narrador Pascual Painemilla, cantó lo siguiente:

> Pasé acá, me vine de la tierra del Pueltuneyeu [del este];
> en un paraje que se llama Curamalal
> allí me rodearon unos hombres huincas [españoles], padres míos, ay, padres míos.
> Entonces yo con mi rebenque di golpe a la derecha y golpe a la izquierda, golpe tras golpe, rápidamente a estos hombres huincas (155).

En la obra encontramos varias canciones y relatos que describen estos viajes hacia el este por parte de varones que llegaban desde Chile a la provincia de Buenos Aires. El viaje desde la cordillera a la provincia de Buenos Aires y la visita a determinados lugares, en especial la cueva de Cura Malal, llegó a ser una experiencia tan notable que también Tomás Guevara recopiló en Chile una historia que decía que el cacique José María Yanquetruz ["Llanquitur" en este texto] había logrado su valentía y poder por haber ingresado precisamente a este prestigioso sitio. Anota Guevara, en *Un cacique matador o huapo*, que este guerrero se hizo "matador o guapo", *langémtufe,* en Cura Malal (111-112). Mucho más tardíamente, en 1996, el investigador Hugo Carrasco Muñoz recopiló en Chile una canción en la que nuevamente se cita a este lugar como un sitio relevante de la Argentina (110).

Sin dudas, estas historias surgieron en un contexto en el cual las redes comerciales unían los actuales países de Chile y Argentina. De la Argentina salía ganado que era arriado a Chile; para esta tarea se necesitan lugares con corrales o dispositivos similares para encerrar el ganado, por ese motivo el topónimo "malal" es más que frecuente. En el contexto que estamos analizando, han surgido múltiples disputas por controlar este comercio. En el plano narrativo se adjudica la causa del éxito a la protección dada por la cueva de Cura Malal o

"corral de piedra". Es interesante ver cómo el poder que adquieren los iniciados en estas artes sobrenaturales se manifiesta en invulnerabilidad a las balas, a las armas de fuego que ingresaron con la conquista. Por último, en la Argentina, fue el médico e investigador neuquino Gregorio Álvarez quien escribió sobre el tema. El relato titulado: "Cona Ruca. Salamanca", tomado del testimonio de Don Pablo Paillalef, identifica la Salamanca de Cura Malal como la más importante de la época y con una gran área de influencia (297- 298).

b- Salamanca y shamanismo

> Yo sé de la Salamanca porque un tío mío me contó, él estuvo. Ese tío fue a una fiesta de esas que se hacen en la Salamanca, allí comió un montón de cosas ricas; quiso llevarse algo para la casa y se guardó la comida en los bolsillos. Cuando salió de la Salamanca, los manjares se volvieron sapos y lagartijas.
> Después se enfermó, una machi le había hecho daño. Las machis pueden hacer daño. Una machi buena le dijo que le habían hecho daño.
> Las dos machis se pelearon, se hicieron choñchoñ y se pelearon al medio de la laguna Lanalhue. La machi que caía al agua se ahogaba
> Narrado por: E.L., 65 años, nacida en Lota, Chile; recopilado en 1995.

Este relato se relaciona con el próximo que transcribiremos porque se focalizan los vínculos de la Salamanca con las fiestas, pero ahora queremos puntualizar las relaciones entre la Salamanca y el shamanismo. El nudo del relato se encuentra en la transgresión que realizó el tío de nuestra interlocutora, quien se animó a sacar alimentos –manjares– de la cueva secreta. El transgresor sufrió "el daño" en forma de enfermedad ocasionada por una machi (shaman), pero recibió la ayuda de otra machi y se salvó. Los distintos narradores suelen darle mayor o menor importancia a las connotaciones "diabólicas" de la Salamanca, aunque todos aseguran que abundan en ella las cosas que faltan en la existencia ordinaria. Pero ese mundo de riquezas no puede utilizarse para sobrellevar las necesidades cotidianas, ya que fuera de allí todo se transforma y los manjares se convierten en sustancias o animales repulsivos.

Mi entrevistada, E.L., señaló que el alimento que sacó su tío de la Salamanca se transformó en sapos o lagartijas. En este caso, la enfermedad fue la consecuencia de haber violado la prohibición de sacar los bienes que se encuentran en la Salamanca. No fue mortal porque la "machi buena" venció y así el enfermo recuperó su salud. Las machi se habían convertido en pájaros o cabezas aladas, *choñchoñ*, para pelear. Consultamos acerca de otros recuerdos sobre el tío en cuestión y supimos que tenía una "mesa de machi" seguramente era la mesa que utilizan los espiritistas en la tradición europea, a la que se le podían preguntar cosas con golpes y respondía.

La figura del *choñchoñ* es una de las más nombradas en los relatos sobre la brujería y las brujas en los sectores populares en los que trabajamos y realizamos

los talleres; es una de las "entidades maléficas o *wekufü"* existentes en la cultura mapuche según la antropóloga Else Waag (1982). Muchas veces se afirma que el *choñchoñ* es siempre temido porque se trata de la cabeza de algún brujo, o con más frecuencia bruja, que sale a volar y deja su cuerpo en la cama como si estuviera durmiendo. Nuestra relatora da una explicación más compleja y señala que estas cabezas aladas eran las formas que adoptaron las machi(s*)* y vemos que podían ser tanto benéficas como maléficas.

Los cuentos y leyendas recopilados en la provincia de La Pampa también dan cuenta de un entramado entre brujería y shamanismo bastante comparable al que he documentado. Las investigadoras Nélida Giovannoni y María Inés Poduje recopilaron relatos de la Salamanca y publicaron fragmentos de un trabajo anterior realizado por Claudia Olrog con formato de diálogo. En estos textos, el motivo de la Salamanca nos muestra toda su capacidad: la mezcla entre la brujería de tradición europea y la presencia de entidades**,** capaces de convertirse en dañinas**,** del universo religioso mapuche y ranquel. Estos testimonios contienen abundantes descripciones en las creencias de seres a los que se puede relacionar con las "luces malas" como el *anchimallén*, el *cherufe* o el *witranalwe***,** que comparten la condición de "brillantes"[6].

c- La Salamanca y los bienes materiales y simbólicos

> En Chile decían que hay algo ahí, un tío decía ☒no sé si sería mentira o no☒, decía que tenía una amiga, vecinos, y dice que le dijo: "vamos a un baile esta noche", verdaderamente que iban a ir a una fiesta, pero 'tú no puedes entrar', le dijo. O sea, que no estaba comprometido como ella, ella estaba comprometida con… ella era de ésas, había ido y estaba inscripta, figuraba en eso.
> Bueno, le dijo que era muy lindo allá, pero no hay que traer nada de lo que hay allá. Es una fiesta hermosa, le decían, pero no hay que traer nada. Dicen que fue. Le hicieron, le pasaron una pomada y se volvió un perro, y ella también. Decía el tío, no, y salieron, dicen.
> Y allá dicen que ya se convertían otra vez en ser humano. Adentro de un palacio hermoso, una casa hermosa, dicen que comían, de todo. Así que ahí se divertían, bailaban, pero no había que sacar nada para afuera.
> Él dice que trajo un pedazo de comida, de torta o algo así y al otro día era un pedazo de bosta. Así decía mi tío.
> Narrado por A.M., de 75 años, nacido en Curacautin, Chile. Recopilado en 2002

6 Else Waag recopiló un detallado material documentando a estos seres: (1) El *anchimallén* es un enano hecho mediante la manipulación del cadáver de un niño, pero también se dice que es un ente brillante; actualmente se cree que está siempre al servicio de un brujo, *kalcu,* y que es utilizado con el objetivo de enriquecer a una persona o de cuidar los tesoros enterrados; pero también es capaz de cobrar vidas de los familiares de los favorecidos. También se lo encuentra en la Salamanca, o *renü,* lugar de reunión de los shamanes. (2) El *choñchoñ,* con la cabeza alada, generalmente de mujer, que podía salir a volar y sumarse a otras mujeres para hacer brujerías. (3) El *wichalalwe* es un esqueleto viviente considerado como un extranjero, con sus huesos vestidos a la usanza europea y muy temido.

En este relato, el narrador señaló que su tío pudo asistir a estos festejos porque la vecina que lo invitó "estaba inscripta" y sabía cómo había que hacer para transformarse en perro y pasar inadvertida a la hora de salir de noche y concurrir a estas fiestas prohibidas, que se mantenían alejadas y ocultas de los poderes religiosos y políticos que controlaban la vida de las personas, más aún de los pobres, los indígenas, los campesinos. La Salamanca aparece como la fiesta escondida pero posible en un contexto en el que fueron desapareciendo las fiestas que se recuerdan como parte del pasado: velorios del angelito, velorios en general, de la Cruz de Mayo, de trilla, minga.

En este relato aparece un dato recurrente en la brujería: "una pomada", elemento que permitió a los protagonistas de la historia narrada por A. M. convertirse en perros para entrar a la Salamanca. Caro Baroja señala en su obra *Las brujas y su mundo* la existencia de un "ungüento" que transformaba a las buenas señoras en seres con alas y picos que salían a volar croando (citado por Le Roy Ladurie 107-108). Sin dudas, participar de las fiestas de la Salamanca era un logro, una forma de socialización privilegiada, diferente y transgresora. La colonización infringió una profunda transformación de las fiestas, imponiendo nuevas celebraciones religiosas y prohibiendo o resignificando los antiguos rituales y prácticas vinculados con lo sagrado. Por sobre todas las cosas, pudimos documentar cómo la muerte y el trabajo dejaron de ser motivos de reunión y festejo.

Palabras finales

Hemos priorizado los recuerdos y la memoria sobre la Salamanca como un puente entre el pasado y el presente. Recuerdos personales y memorias individuales y colectivas, muchas veces en disputa, se pueden presentar en diversos registros como cuentos, leyendas, mitos y testimonios etnográficos. Tensionamos esta temática para pensarla desde la historia, más específicamente desde una historia oral cercana a la antropología y a ciertas prácticas de investigación cualitativa que buscan aprehender una memoria colectiva, entendiendo a esta como vivida, plural y contextuada en las disputas entre hegemonía y subalternidad cultural que generó el colonialismo.

Comenzamos con el análisis de los registros lingüísticos de Jorge Suárez, en los que se encuentran testimonios claves para ver cómo la Salamanca es un punto nodal que permite comprender el peso de la hegemonía colonial en el universo simbólico y el modo en que se lo explica desde perspectivas subalternas. En este caso, seleccionamos testimonios que identifican la existencia de distintas cuevas secretas: una tehuelche y otra de los blancos □*qade*□ ambas llamadas de la misma manera: Salamanca, a pesar de su distinto origen cultural.

Seguimos con tres relatos recopilados en nuestros trabajos de campo: en el primero, se analizan los vínculos que se fueron realizando a lo largo de la historia entre la explicación simbólica del poder político de los caciques y la Salamanca; en el segundo, se focaliza en las relaciones entre la Salamanca, la brujería y el

shamanismo, en un texto en el que las machi(s) podían ser "buenas" o "malas", se convertían en cabezas aladas, *choñchoñ* y se disputaban la salud y la vida de un señor que realizaba prácticas ligadas al espiritismo; y en el tercero, centramos el análisis en las relaciones entre Salamanca y el acceso a la fiesta por parte de aquellos grupos que han sido subalternizados por las prácticas coloniales.

En términos generales, podríamos decir que la Salamanca es narrada como un lugar en el que se puede acceder a distinto tipo de bienes y de conocimientos, adquirir habilidades y hasta obtener "diplomas" con clara influencia de su origen europeo, pero también aparece como un sitio connotado por la simbología de las culturas de los pueblos originarios de la Patagonia argentina. Ambas genealogías ⊠la europea y la americana⊠ llegan hasta el presente, aunque la segunda tiende a borrarse, volverse confusa y hasta invisible ante el peso de la hegemonía cultural que impuso el colonialismo.

Referencias bibliográficas

Álvarez, Gregorio. *El tronco de Oro*. *Folklore del Neuquén*. Buenos Aires: Editorial Pehuén, 1968.

Augusta, Félix. *Lecturas Araucanas*. Santiago de Chile: Padre Las Casas, 1934.

Cañumil, Pablo y Ana Ramos. "Knowledge Transmission through the Renü". *Collaborative Anthropologies* 4 (2011): 67-89.

Carrasco Muñoz, Hugo. *Reviviendo Historias Antiguas*. Temuco: Universidad de la Frontera, Instituto de Estudios Indígenas, 1996.

Casamiquela, Rodolfo. *En pos del Gualicho*. Buenos Aires: Fondo Editorial Rionegrino, 1998.

Diccionario de la Real Academia Española. España: Espasa, 2001: s/n. Web, 4 Abr. 2013.

Fernández Garay, Ana. *Testimonios de los últimos ranqueles*. Archivo de lenguas indoamericanas, Buenos Aires: Nuestra América, Instituto de Lingüística. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2002.

Fernández Garay, Ana y Graciela Hernández. *Textos Tehuelches. Homenaje a Jorge Suárez*. München: Lincom Europea, 2006.

Giovannoni, Nélida y María Inés Poduje. *Cuentos y Leyendas de La Pampas*. Santa Rosa: Fondo Editorial Pampeano, 2002.

Guber, Rosana. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós, 2004

Guevara, Tomás. *Folklore araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1911.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa, II*. Madrid: Taurus Ediciones, 1981.

Fecha de recepción: 24/12/2012 / Fecha de aceptación: 30/06/2013